

МІЖРЕГІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ

Д. С. Мартишин

**ОСНОВИ
ПРАВОСЛАВНОЇ
ВІРИ**

Київ 2005

ББК 86.372я73
М29

Рецензенти: *Іларій (Е. С. Шишковський)*,
архімандрит, канд. богосл. наук
Г. М. Сагач, д-р пед. наук, проф., акад. АН ВШУ

Мартишин Д. С.
М29 Основи православної віри: [Навч. посіб. для студ. МАУП]. —
К. : — МАУП, 2005. — 176 с. — Бібліогр. : с. 170–173.

ISBN 966-608-400-7

У навчальному посібнику викладено основи вчення Православної Церкви, пропонується позитивний опис віри, практики, життя віруючої людини у посттоталітарному суспільстві України ХХІ ст.

Для студентів, викладачів МАУП та для широкого кола читачів.

ББК 86.372я73

ISBN 966-608-400-7

Д. С. Мартишин, 2005
Міжрегіональна Академія
управління персоналом (МАУП), 2005



Передмова

На порозі третього тисячоліття навряд чи можна знайти важливіші питання, ніж ті, що пов'язані зі збереженням християнських цінностей. Широкий діапазон порушуваних проблем у житті сучасного суспільства зобов'язує православного богослова розглядати не тільки філософсько-релігійні аспекти, але й соціально-культурні моделі сучасної освіти крізь призму православного віровчення.

Безперечно, ролі духовних факторів у різних сферах громадського життя на різних етапах суспільно-історичного розвитку належить окреме місце. Але в перехідні епохи, коли відбувається пошук нових духовних основ і джерел буття, необхідність виявлення, осмислення та розвитку духовних вимірів сучасної людини набуває пріоритетного значення. Посібник "Основи православної віри" намагається творчо осмислити ці важливі проблеми духовного життя Церкви.

Виникнення та загострення глобальних проблем, суперечності між розвитком духовної культури та сучасною цивілізацією свідчать про банкрутство духовних орієнтирів людини — ціннісних та пізнавальних. Сьогодні питання релігії зводяться до процесу “психологічного” самопізнання, віра — до почуття безпеки та впевненості. Гріх же трактується як індивідуальна психологічна настанова та самооцінка власної поведінки тощо. Секуляризація світу, тобто його розрив не тільки з Церквою, але й з релігійним світоглядом як таким, стала фактом, а відтак — і самоочевидною передумовою будь-яких християнських роздумів та прогнозу стосовно цього світу. Стає очевидним, що людина новоєвропейського типу з її ліберальним світоглядом та антирелігійним самовизначенням просто нездатна вирішити увесь той комплекс глобальних проблем, який вона сама й породила. Звідси постає необхідність корінних змін у сучасних засадах громадського буття, пошук нових основ суспільного розвитку, оновлення духовності — всього, що закладене у фундаментальні підвалини православного віровчення.

Сьогодні Православ'я офіційно не є державною релігією, але залишається культуротворчою та традиційною для України, оскільки традиції православної релігії зберігалися в Україні протягом всієї історії та позначалися у всіх сферах буття української нації, включаючи законодавство, суспільні, сімейні, побутові відносини, мистецтво.

З кінця X ст. Православ'я стає духовно-моральним стрижнем суспільства, формуючи світогляд, характер українського народу, культурні традиції та способ

життя, етичні норми, естетичні ідеали. Саме “у майбутньому постіндустріальному суспільстві, як справедливо зауважив президент МКА та МАУП професор Георгій Щокін, визначним фактором розвитку буде теоретичне знання, що обумовлює примат пізнавальної сфери, яка, як нам відомо, є провідною для слов'янського мегаєтносу. Домінування у соціальному розвитку пізнавальної сфери означає перш за все тріумф цінності Істини, яка повсякчасно відзначала християнство. Православ'я як найбільш ортодоксальне учення християнства відображує насамперед духовну цінність Істини, носіями якої завжди виступали духовно орієнтовані особистості з розвиненою пізнавальною сферою” [60, 43]. Тому і сьогодні одним з напрямків розвитку не лише внутрішньої, а й зовнішньої політики сучасної України, є “зміцнення відносин та солідарності країн слов'янського та православного світу” [28, 8].

Зміст пропонованого студентам навчального посібника потребують кількох слів для пояснення. Наша мета — подати короткий виклад основних учень Православної Церкви, позитивно описати віру, практику та саме життя віруючої людини. Прагнучи, аби було почуто голос видатних сучасних теологів Православної Церкви, автор подав додаток із цитат відомих мислителів наприкінці кожного параграфу: єпископа Іларіона (Алфеева), єпископа Калліста (Уера), грецького філософа професора Христоса Яннараса, диякона Андрія Кураєва, також церковних діячів минулого століття протопресвітера Олександра Шмемана, протопресвітера Іоанна Мейєндорфа та професора Павла Євдокимова. Невеликий, але взятий у живій

конкретності текст талановитого богослова або філософа набагато ґрунтовніше знайомить з тією чи іншою сферою богослов'я, ніж найповніша, але немину-чо мертва схема.

Цитати, витяги з книг і факти біографії діячів Церкви сформують неабиякий інтерес до богословських питань, цього не дасть найсумлінніший конспект. Безумовно, є ще багато інших гідних уваги письменників, не згаданих у роботі поіменно, але з праць яких ми багато запозичили. Чому було названо тих, а не інших мислителів і богословів, чому укладач посібника приділяє особливу увагу богослужінню і православній містиці, а не інтелектуальному пошуку істини — це пояснює текст.

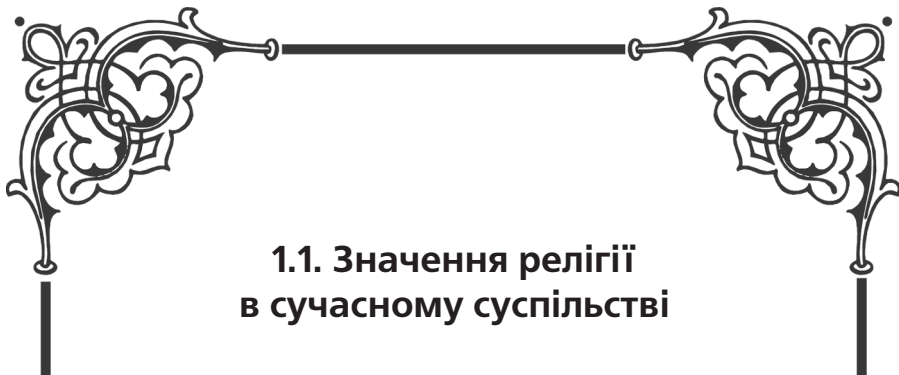
До кожного параграфа додається список популярних, доступних сучасному студенту книжок за темою. Бог Вам у поміч!

Релігія
і ціннісно-орієнтаційна
діяльність
особистості



Настав час, коли соборному голосу церкви недоречно ховатися за ширми тільки небесних цілей Євангелія. Створювати, укріплювати і розвивати соціальні структури церковно-суспільного життя — ось одне з першочергових завдань Церкви в сучасному світі [25, 130–131].

Карташов А. В. (1875–1960).



1.1. Значення релігії в сучасному суспільстві

Закони, що регулюють життя суспільства, ґрунтуються на соціально-філософських і соціально-богословських онтологічних принципах. Лише на цьому рівні ми можемо домогтися розуміння того, що називається людською гідністю. І водночас зможемо розглянути покликання людини в цьому світі, а відтак проаналізувати співвідношення релігії і культури, богослов'я і соціології, церковного життя і особистісної психології, врешті-решт, взаємовідношення Бога і людини.

Релігія має подвійну функцію стосовно культури: з одного боку, вона консервативна — освячує існуючу традицію; з іншого — динамічна, оскільки забезпечує спільну мету, що об'єднує різні соціальні елементи в земному бутті людини. Розвиток у наших душах надприродного життя (заснованого на природному одухотворенні світу зусиллями людини) — це та галузь, де активна сила віри виявляється позитивно і без обмежень. Будь-який релігійний рух, що опановує суто критичне і негативне ставлення до науки і культури, тим самим стає силою руйнування і дезінтеграції, мобілізуючи проти себе здорові та конструктивні сили суспільства. Сучасний християнський світогляд вимагає участі в процесі асиміляції віри і культури. Це завдання стає невідкладним,

у наш час, коли з особливою гостротою проявляється глибока криза очевидних понять і тих, що приймаються на віру. Життя сучасного суспільства, засноване на засадах лібералізму, влаштоване таким чином, що релігійні переконання постійно “виносяться за дужки”. Світ прагне витіснити релігійну мотивацію на узбіччя життя соціуму. Усвідомлюючи ці проблеми, потрібно говорити не тільки про значення релігії в сучасному суспільстві, але й про місію Церкви у цьому світі. Релігія не повинна сприйматися як система ідей і роздумів з приводу Непізнаного і такого, що належить світу метафізичної “абстрактної фантазії”. Християни покликані бути сіллю й закваскою, а не дріжджами фарисейського конформізму, що пристосовується до ідей сьогодення. Християнство — це животворна сила, творча свобода майбутнього, оновленого лику землі, незважаючи на кризи культури та потрясіння цивілізації. Але водночас релігія, без правильного розуміння і ставлення до духовного життя, беручи участь у соціальному впровадженні світу, може призвести людину до іншої кризи — внутрішньої і психологічної. Залежно від внутрішньої сили людини конфлікт може закінчитися одним із трьох способів: християнин, заглушивши свій потяг до плотського світу, змусить себе цікавитися тільки релігійними предметами і спробує жити у світі без земного; християнин роздратований внутрішнім опором, що гнітить його, відштовхне геть евангельські заповіді та зважиться жити, як йому здається, справжнім людським життям; він відмовиться від спроби зрозуміти світ, Бога і, до кінця не віддавши ані Христові, ані світу, недосконалий у своїх власних очах, нещирий в очах людей, змиритися з подвійним життям.

У практиці церковного життя таких прикладів, на жаль, дуже багато. З різних причин всі три шляхи є небезпечними. Чи пригнічує себе, відвертається або відбувається роздвоєння людини, наслідок однаково поганий, не такий, який мусить породжувати в нас істинне християнство. Є четвертий спосіб вирішити проблему — побачити, що без найменшої поступки “природі”, але з прагнення до більшої досконалості можна примирити, а потім і запліднити одне іншим: **любов до Бога та розумну любов до світу**, зусилля байдужості та зусилля розвитку. Цю думку висловлює митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило (Гундяєв), підкреслюючи акту-

альність і значення релігії в сучасному суспільстві: “Християнська мотивація повинна бути у всьому, що складає сферу життєвих інтересів віруючого. Адже віруючий не може механічно виділити з духовно-етичного контексту свого життя професійні або наукові інтереси, не говорячи вже про політичну, економічну, соціальну діяльність, роботу в засобах масової інформації тощо” [40, 205]. У такому значенні слід розуміти зусилля сучасної Церкви стати “світською”. Подвійна “бухгалтерія” багатьох християн — мінімум шість днів на тиждень віддавати мирському, а годину в неділю присвячувати Богу — теж неправильна. В нашій любові до світу і до ближнього повинна проявлятися Божа любов до світу і до людини. Тільки тоді наше служіння світові перетвориться на справжнє богослужіння. “Завдання кожного християнина, — пише протоієрей Василій Зеньковський, — в позитивному творчому завданні втілення правди Церкви в житті, в індивідуальному внутрішньому світі, а також у всій культурі, в соціально-економічному житті, у всьому ході історії” [17, 221]. “Це означає, що для віруючих у Христа і для тих, хто з’єднався з Ним, той же самий світ — його час і матерія, його життя і сама смерть — стає “засобом” прилучення до Царства Божого, таїнством, тобто образом його явлення і перебування серед людей” [58, 35–36]. Все людське життя повинне певною мірою прилучитися до життя Христа. “Інакше кажучи: життя наше земне не перебуватиме на небі лише спомином, але є ніби справжнім, яке продовжується”, — розмірковує професор Антон Штрукель [59, 168].

Взаємодія релігії та культури проливає світло на соціальну місію Церкви. Церква дозволяє по-новому побачити людину, її внутрішній світ, значення її буття. Церква допомагає культурі переступити межі суто земного: пропонуючи шлях очищення серця і поєднання з Творцем, стає відкритою для співробітництва з Богом [44, 70].

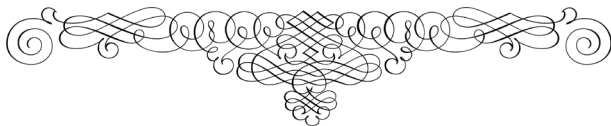
Із пришествям Христа у світ вся людська історія була залучена в Божественний Промисел спасіння. Із Втіленням Христа Церква стала принципом становлення і розвитку суспільства. Якщо ми хочемо зрозуміти у всій глибині значення релігії в сучасному суспільстві, повинні, не поступаючись свободою і свідомістю, які складають фізичну реальність нашої душі, відчуті існування міцних зв’язків із Боголюдиною — Христом.

Церква і світ пронизують один одного. Церква не тільки веде

діалог зі світом, але знаходиться сьогодні в центрі світу з метою спасіння як “закваска” (Мф. 13, 33), як “сіль землі” (Мф. 5, 13), як “добре сім'я на полі своєму” (Мф. 13, 24), як “світло миру” (Мф. 5, 14). Церква проголошує, що освяченню підлягає все людське життя, тому й соціальні питання для Церкви залишаються актуальними і важливими. Істинно віруючі церковні люди не можуть, не мають права із спокійною совістю споглядати весь процес соціального зовнішнього життя нейтрально, релігійно бездушно, наче він байдужий для життя духовного. Життя і творчість в земному бутті в ім'я Христа — специфічне завдання християн.

Християнство ніколи не було і не буде релігією для окремих людей, приватною справою людини: “Адже духовне переродження людини відбувається не у вакуумі, не в ізоляції від зовнішнього середовища, не в особливих лабораторних умовах, а в реальному і живому контакті з людьми, у першу чергу, в сім'ї, в трудовому колективі, нарешті, в державі” [39, 4]. Але тим часом ще багато хто під приводом невтручання в земні справи або через боязнь відмирання Церкви, немічно відмовчуються від пекучих питань життя, а потім безплідними словами дорікають бідним заблудлим людям, мовляв, вони збилися на манівці — загубилися в сучасному і жорстокому світі. А між тим у Церкви в потенційній доктрині її учення є принципові відповіді на всі пекучі питання життя. Вплив Церкви на зовнішнє соціальне і культурне життя не обмежується тільки функцією учительства і порад. Християнське життя — не тільки небесні помисли, але й земна справедливість, заснована на проповіді Христовій. Проводити, творити і закріплювати ці християнські діяння на зовнішнє матеріальне життя повинні переважно члени Церкви. Воцерковляти державну, економічну і культурну діяльність — це основний метод соціальної місії Церкви, яку треба буде здійснювати сучасному поколінню. Інакше, при нашій бездіяльності ніщо не зробиться само собою щодо Христа і Євангелія. Ось схема християнського розуміння соціально-культурної місії Церкви і значення релігії в сучасному суспільстві. Христос відкривається в “конкретно-життєвому самосвідченні” [5, 138]. Належність до Церкви не обмежується недільним богослужінням і повинна виявлятися не тільки в стінах храму. “Бути Церквою” означає усією громадою брати участь у всіх сферах життя. Бізнес, робота, творча

діяльність, масова інформація і політика — все це для Церкви є тим середовищем, в якому християни живуть і реалізують загальний **заклик до святості**. Церква — не клерикальний заповідник, куди іноді заходять миряни, а реальний, справжній досвід життя з Христом у повноті сучасного розвитку.



Додаток

Українській душі властиве прагнення до духовно-морального особистісного самовдосконалення відповідно до ідеалів Ісуса. За словами письменника-публіциста, громадського діяча Юрія Литви (1900–1944), українському національному духові притаманний еллінізм (порив у помислах і діях до добра і краси), згідно з яким людина завжди може бути осередком Божої ласки, а її характер — виявом Божої волі. Цей принцип глибоко увійшов в українське християнство, духовність народу.

Релігійність як рису українського національного характеру першим ґрунтовно вивчав етнограф, історик, письменник Микола Костомаров (1817–1885), який стверджував, що всім слов'янським народам властива глибока релігійність, християнська моральна чистота і пов'язував це з їх богообраністю, месіанським покликанням. Чільне місце у цій місії він відводив українцям, які, на його думку, є найрелігійнішими і найхристияннішими. Він асоціював Україну з Ісусом Христом. Як і він, вона страждала, мучилась на хресті історії, проливала кров за спасіння всього роду людського. Україна обрана Богом на страждання за гріхи всіх — за порушення заповіді жити в мирі і злагоді, тому вона має воскреснути і цим довести високий сенс своєї жертовності. Шлях воскресіння України полягає в її духовно-моральному відродженні й піднесенні.

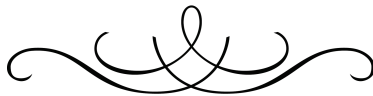
Богообраність України не має бути її погордливим самопіднесенням над іншими, хоча б і в зв'язку з Божою любов'ю до неї як до найбіднішої, найслабшої, найгіршовнішої. Вона має виявлятися у постійному зіставленні себе з народами, які вже засвідчили свою богообраність: греками, романиями, французами, англійцями; в утвердженні християнських цінностей: любові, братерства, свободи духу; у духовно-моральному збудженні решти братів; у відродженні волі та свободи у всіх слов'янських краях, у наданні правди всім тощо.

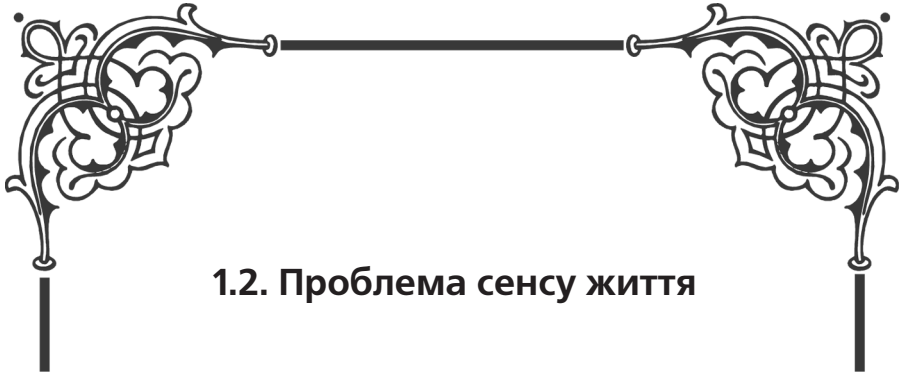
Москалець В. П.
Психологія релігії: Посібник. —
К., 2004. — С. 205–207.

Рекомендована література

Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. — М., 2000.

- *Верховской С. С.,* Бог и человек: Учение о Боге и богословии в свете православия. — М., 2004.
- *Доусон К.Г.* Религия и культура. — СПб., 2000.
- *Ельчанинов А., Флоренский П., Эрн В.* История религии. — Париж, 2004.
- *Мень А.,* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. — М., 1991.
- *Трубецкой Н. С.* Религии Индии и христианство. — М., 2000.
- *Чернышев В. М.* Религиоведение. — К., 2003.
-





1.2. Проблема сенсу життя

У сучасну епоху проблема сенсу життя набуває особливої гостроти. “Важливо зрозуміти, що окрім екології зовнішнього середовища існує екологія духовна, екологія внутрішнього світу людей, екологія культури” [48, 58]. “Стоїть питання про екологію духу українців” [45, 33]. В умовах, коли відбувається глобальна переоцінка цінностей і злам традицій, дедалі гостріше виявляється хиткість, нестійкість людського буття, що викликає у людини стан екзистенційного вакууму та веде до тяжких наслідків, аж до психічних розладів та самогубства, що врешті-решт у глобальному масштабі призводить до знищення української нації. Як зазначив професор Микола Сенченко: “Наукові дослідження доводять, що головні причини депопуляції полягають у духовній сфері: депресія та втрата сенсу життя, озлоблення внаслідок несправедливих результатів “демократичних реформ, які не мають альтернативи”, і безкарність зла, моральна деградація від всевладдя грошей, культуру насильства та розпусти” [48, 58].

Людина дедалі все більше потрапляє у потік масової культури, масового споживання, масових стандартів. “Цивілізація, що ґрунтувалася на вірі, а з нею культура і мораль, відходять у минуле, і скрізь відбувається їх заміна новою вірою, новою мораллю, новою культурою — культурою смерті” [47, 39]. Аби не захлинутися у новому так званому демократичному світі, не втратити своєї ідентичності, су-

часна людина потребує життєвої позиції, що базується не тільки на власному уявленні про сенс життя. Багатовіковий досвід Православної Церкви є важливим фактором у становленні і розвитку істинних уявлень про сенс та мету життя людини на землі. Православ'я — це живий шлях Богоспілкування, що опирається на реальну практику та досвід людського життя у світлі Божественного Одкровення.

Центральна ідея, що спрямовує всі пошуки змісту життя в історії богослов'я та філософії, — це сприйняття того, що задоволення лише матеріальних, приземлених потреб не може надати осмисленості людському буттю. Ще за античних часів підкреслювали, що людина живе не заради того, аби їсти, пити, задовольняти свої почуттєві потреби, а навпаки — їсть, п'є (тощо) заради того, щоб жити. У буддизмі така ідея висловлена з особливою силою: протиставлення земного життя та істинного духовного буття. Життя — це страждання, що породжуються пристрастями, потягом до плотських задоволень і якщо тільки зректись їх, можна знайти цілковитий спокій (нірвану) та досягти злиття з Абсолютом; таким чином ланцюг страждання буде розірвано, а буття набуде істинного сенсу. У внутрішньому світі людини шукали джерела осмисленості життя і стоїки, які вважали, що істинне призначення людини — творити добро заради добра. Така ідея виявляється практично у всіх гуманістично орієнтованих філософів. Навіть у межах тієї західної традиції, де істинний сенс життя вбачається у прагненні задоволення. Підкреслюються принципів зауваження, що задоволення має бути поміркованим, розумним і переважно духовним. У контексті християнської традиції сенс життя вбачається у любові, сердечному почутті, яке має універсальний характер, у люблячому ставленні до всього світу.

Розкриваючи смисложиттєву значущість любові, православне богослов'я наполягає, що любов — це не холодна і порожня, егоїстична жага насолоди, але й не рабське служіння, знищення себе заради іншого. “Любов пронизує своїм діянням усю сферу церковного”[1, 101]. Любов — здолання нашого корисливого особистого життя, яке саме й дарує нам блаженну повноту істинного життя і цим осмислює життя. Зникає егоїзм і безкорисливість. Кожний любить себе і бачить своє завершення у за-

вершенні всіх інших. Благо любові є благом життя крізь подолання протилежності між “моїм” та “чужим”, суб'єктивним та об'єктивним.

В епоху Просвітництва і аж до ХХ століття була визначальною ідея реалізації сенсу життя шляхом служіння спільному благу, здійснення особистого внеску в історію, культуру, прогрес суспільства. Але таку ідею не варто сприймати як заклик творити добро на користь усім. Швидше її можна сприймати як вказівку на необхідність знайти таке поєднання індивідуального і суспільного, яке б дозволяло подолати дві полярні життєві настанови: самозречення особистості перед історичними формами життя, прийняті як зовнішній авторитет, та її самоутвердження всупереч будь-яким історичним формам і авторитетам. “Воля до успіху, палка любов до чинного діла невід'ємні від нашої вірності творінню. Віднині сама щирість, з якою ми прагнемо і досягаємо успіху для Бога, стає новим — теж безмежним — фактором нашого дедалі все більшого злиття з Всемогутнім, Який животворить нас. Спочатку об'єднавшись із Богом лише у загальній спрямованості Його та нашої волі, тепер ми долучаємось до нього у спільній любові до поставленої мети; і, о чудо з чудес!, навіть досягнувши її, ми все ще бачимо її перед собою” [49, 23].

Служіння Абсолютному Началу, в якому людина сама бере участь і яке прикрашає та зігріває її власне життя, робить його осмисленим. Християнський мислитель П'єр Тейяр де Шарден з цього приводу пише: “Можливо, нам здається, що Творіння вже давно є завершеним. Це помилка. Воно продовжується з новою силою, особливо у найвищих сферах світу. І саме для його завершення служимо ми навіть найгрубішою роботою наших рук. Таким є врешті-решт сенс та цінність нашої діяльності. Завдяки зв'язку матерія — душа — Христос, що би ми не робили, ми приводимо до Бога бажану для Нього частку буття. Кожним своїм ділом ми, хоч і небагато, але реально сприяємо створенню Плероми, тобто завершенню світу у Христі” [49, 22].

Одне благо у суб'єктивному значенні — суб'єктивна насолода, радість, щастя — не дарує сенсу; отже, будь-яке, навіть найщасливіше життя, отруєне мукою питання “для чого?” і не має сенсу у самому собі. Ми прагнемо того, що іменується задоволенням, по-

повненням нашої духовної порожнечі і туги, а саме — до усвідомленої, об'єктивно повної, самодостатньої ціни життя. Найвище благо — повнота життя у Богові — це основна позиція Православної церкви. “Розуміючи, що Бог — це досконала особистість, людина усвідомлює у Ньому досконалість любові” [46, 476].

Життя у Богові, тобто у добрі, або благе життя, або ж благо як життя — це мета віруючої людини. Православний церковний досвід громадського життя розвиває притаманну богослов'ю та релігійній філософії ідею про необхідність Абсолютного блага для обґрунтування осмисленого життя. Але це надвисоке, у свою чергу, має бути життям — життям, в яке увіллється і яким цілковито просякнеться наше життя. І це життя — сам Христос. Аби не сперечатися на рівні філософських змагань, сучасній людині краще стати поруч із подвижниками Церкви. Подивитися на світ очима тих, хто побачив у своєму житті Реальність Божественної любові та сили. З цієї точки зору — не важкодоступної вершини, якої досягли мало хто з обраних, але твердої платформи, збудованої двома тисячоліттями християнського досвіду, ви ясно побачите, як відбувається сполучення двох зірок: вашої свободної волі та Христової любові. Христос пронизує усі рівні буття і стане для вас цілком реальним, зовсім близьким.

Людина може зневажити життя з Богом, не сприйняти ідею духовно-моральної досконалості, але тоді життя її не відбудеться — ось основна ідея християнства, звернена до всього світу.



Додаток

Духовне спустошення суспільства й особистості можна долати різними шляхами, одним з яких є християнське виховання на засадах християнської моралі.

Історична справедливість нагадує нам про великі культурно-освітні, наукові, соціально-економічні результати дії законів християнської моралі за часів Київської Русі, князювання Володимира Святого, князя Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха та інших. Перші школи, бібліотеки, друкарні були видимими ознаками духовно-інтелектуального розквіту суспільства й особистості.

На думку спеціалістів-гуманітаріїв, зокрема з проблем педагогіки, психології, соціології, філософії, етики, релігієзнавства, повернення до християнської моралі примирює людину і суспільство зі світом, полегшує входження в нові соціально-економічні стосунки, інтеграцію до європейської та світової співдружності, що не мислить себе в прокрустовому ложі атеїзму та нігілізму.

Античні мислителі закликали до пошуків внутрішньої рівноваги, автаркії, гармонії між людиною, суспільством, Богом. Єдність світу принципово можлива на любові й неможлива на основі ненависті, розбрату, агресії, зокрема словесної.

Єдина політична українська нація потребує соборності духу, могутньої патріотичної енергії творення держави на засадах добра, а не зла. Тільки за цієї інтегруючої сили суспільство втілюватиме в життя національно-державницьку ідею духовно-інтелектуального ренесансу суспільства й особистості.

Соціально-економічні негаразди останніх років можуть здолати лише громадяни-патріоти, очищені духом, оскільки саме із забруднення душ нечистими помислами, словами та справами виникла руйна в економіці, фінансах та інших сферах нашого життя.

Прогресивні реформи можуть працювати завдяки духовно-інтелектуальним зусиллям людей з християнською мораллю боротьби за добро, проти зла...

Мораль і релігія як дві форми суспільної свідомості мають тісний взаємозв'язок через моральний ідеал — носій ідейних норм поведінки. Його загальнолюдський вимір втілювало і втілює християнство.

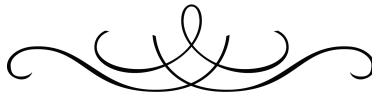
Професор Галина Сагач.

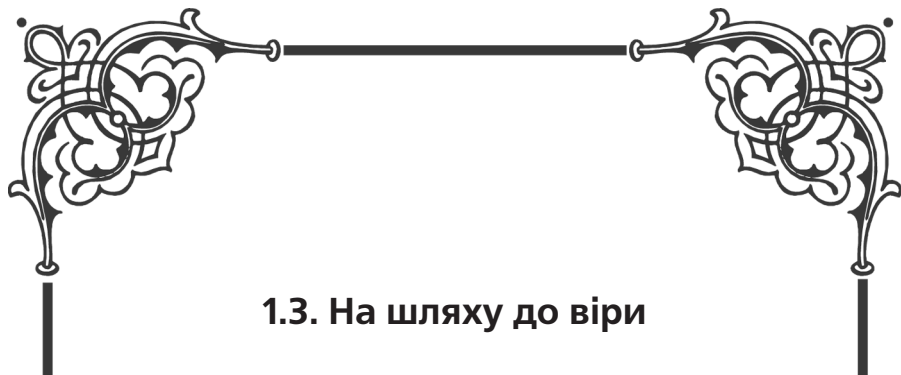
Слово животворяще (духовні засади педагогічної риторики). Навчальний посібник з педагогічної риторики для вищих і середніх навчальних закладів України. — К., 2000. — С. 22–23.

Рекомендована література



- *Бальтазар Х. У.* Достойна веры лишь любовь. — М., 1997.
- *Барбур Иен.* Этика в век технологии. — М., 2001.
- *Бердяев Н. А.* Философия свободы. — М., 2004.
- *Иларион (Алфеев),* Таинство веры. — Клин, 2000.
- *Лосский Н. О.* Ценность и Бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. — Харьков — М., 2000.
- *Несмелов В.,* Наука о человеке. — СПб., 2000.
- *Сагач Галина.* Великдень в Єрусалимі: сім днів на Святій Землі. — К., 2002.
- *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. — М., 2003.
- *Эмерсон Р.* Нравственная философия. Мн.; М., 2001.





1.3. На шляху до віри

У кожної людини іноді виникають сумніви у вірі. Тут вступають у силу різні чинники, перш за все, людська обмеженість. Може статися, що очевидне та матеріальне ми вважаємо більш важливим і реальним, ніж Бог — наш Творець. Часом страх перед наслідками перешкоджає вірі: “Чи не занадто я обмежив себе? Ні, я не в змозі цього зробити”. Нерідко бракує часу і спокою для того, аби серйозно зайнятися цими питаннями. Раціональне пізнання — це лише один з видів людської діяльності. Гармонія віри перевищує гармонію розуму — гармонія віри захоплює людину цілковито, до останку. Віра означає значно більше, ніж раціональне пізнання, вона впливає з потаємних глибин людини; всі душевні сили задіяні у ній. Тому проповідь віри лише почасти допомагає на шляху до неї. Всі нижченаведені пояснення мають допомогти досягненню православного віровчення.

Найчастіше людям доводиться переборювати себе у боротьбі за віру, внутрішньо готуватися до її сприйняття. Людина мусить усвідомлювати певну порожнечу свого життя як перешкоду для того, щоб у її життя увійшла віра.

Треба жити за вірою, щоб прийти до неї. Ми мусимо жити за вірою. І тоді стане зрозумілим взаємозв'язок окремих ланок православного віровчення, їхнє значення для людського життя. “Питання

Церкви — суто питання життя, в якому теорія невід’ємна від практики”, — пише професор Афіньського університету Панайотіс І. Буміс [6, 29]. Теоретичне мудрування — не більш ніж допоміжний матеріал та підготовчі справи. Віра — вища за пізнання. Вона вбирає в себе не тільки розум, але й цілком всю людину. Проте і людина має бути цілковито захоплена вірою. Треба увійти у світ віри, постійно жити у ній, для початку хоча б спробувати. Якщо хто-небудь заирне у світ віри ззовні, то побачить лише окремі деталі, які не дають певного уявлення про її сутність, тому й не переконливі. Живучи за вірою та переживаючи її душею, відчуваєш, як вона підносить, допомагає правильно сприймати події, що відбуваються навколо, як світло розганяє сутінки життя, та полегшує тягар. Таке життєве випробування віри повсякденністю дає впевненість (це, так би мовити, перевірка рівняння підставленням результату, що отриманий при розв’язанні). Така впевненість бажана для людей, вона більш глибока, а тому сильніша за будь-який суто раціональний доказ.

Але сьогодні, за словами Павла Євдокимова: “У сучасній ментальності, у постхристиянському, десакралізованому і секуляризованому світі немає місця для Бога, й Євангеліє більше нікого не зворушує. Приклад віруючих людей ні у кого не викликає захоплення, у цьому світі не залишили місця для дива. Віра розглядається як інфантильна стадія розвитку людської свідомості, яку успішно заступають техніка, психоаналіз і соціальна солідарність.

Сучасна цивілізація жодним чином не повстає проти Бога, вона утворює суспільство “без Бога”. Як кажуть соціологи, “атеїзм став масовим”, не зазнавши жодної кризи. Людські істоти живуть на поверхні, де Бога немає за визначенням. Стати атеїстом сьогодні — це не стільки вибір, ще меншою мірою — заперечення, оскільки бажання бути як усі, піддатися загальному настрою. Зрештою, пересічна людина може бути релігійною, байдужою до релігії чи атеїстом залежно від темпераменту, а ще частіше — від політичних уподобань” [14, 14]. Але ще частіше сучасна людина каже: “Я вірю в Бога, Бог у моїй у душі і цього вже достатньо для мого релігійного досвіду. Навіщо мені ходити до храму і таке інше?” Хотілося б навести роздуми сучасного апологета Церкви, диякона Андрія Кураєва:

“Віра — це дія. Це прагнення до того, що вже передчувається, але ще не стало очевидністю. Прагнення до того, що вже торкнулося нашого життя, кинуло в нього свій відблиск, але ще не увійшло до нього цілком... Віра — це бажання нового досвіду. Але той, хто говорить: “У мене моя віра, і вона в душі”, — говорить це з такими тьмяними очима, що важко повірити, ніби він хоча б колись відчував прагнення до Бога.

Не можна любити, не проявляючи своєї любові, не роблячи хоч якихось рухів до коханої людини. Так само не можна вірити, ніяк не виявляючи своєї віри в зовнішніх діях. Троянда, яку дарують коханій, сама по собі їй не потрібна. Ця квітка дорога їй не своєю власною красою, а тим, що вона виявляє силу любові того, хто подарував. Квіти куплені і квіти даровані зовсім по-різному оживляють кімнату. Якщо людина стверджує, що любить когось, але при цьому нічого не робить в ім'я своєї любові: не шукає зустрічей, нічого не дарує, не приділяє часу для спілкування, нічим не жертвує — значить, вона просто хвалиться перед своїми вже закоханими друзями: мовляв, і я нічим не гірше, і у мене вже є кохана!

Отже, Ви, хто стверджує, що у Вас “Бог в душі”, що Ви зробили для того, аби очистити свою душу для таких чудових Відвідин? Як і яким ім'ям Ви покликали Його? Як Ви бережете Його в собі? Що змінилося у Вас від цієї Зустрічі? Чи полюбили Ви Того, Кого зустріли? І що Ви робите заради цієї любові? Якщо ці питання викликають Вас у здивоване мовчання — так хоча б не вважайте себе таким, що перевершив тих, хто хоч що-небудь робить для того, аби перебувати з Богом! Ті, хто завжди стоять, — не зневажайте тих, хто йдуть, навіть якщо і спотикаються!” [30, 244–245].

Проте, і невіра може також відбивати уявну нездатність сучасної людини до віри. Щоб там не було, віра стала проблематичною. Тому необхідно повернутися до витоків та з'ясувати, чим, зрештою, є віра.

Можливо ми дійдемо нового розуміння віри як особистої зустрічі з живим Богом. Віра — це коріння та початок спасіння, основне рішення та основна позиція християнського православного життя. Про саму віру треба говорити раніше, ніж про її зміст.

Вірити у звичайному розумінні — це означає не знати. Якщо ми

не знаємо що-небудь точно, а тільки здогадуємося або припускаємо, то користуємося при цьому невідповідним висловом “я вірю”, адже сучасна людина легко нехтує вірою, суворо заявляє: “Вірити — означає не знати”. У такому твердженні ховається краплина істини у тому розумінні, що людина не може знати всього, а віра сприяє пізнанню, яке поза знанням. Але не допускається, що таким чином досягається вища форма пізнання, на яку взагалі здатний розум. Вірити — це не тільки знати, але й довіряти, відчувати. Хто вважає віру сліпим почуттям, так само помиляється, бо віра не виключає розуму ні при своїй реалізації, ні при своєму розвитку. Навпаки, розум перебуває у найвищій активності, проте цього недостатньо. Вірити означає не тільки хотіти. Воля сама по собі нездатна примусити вірити. Треба вважати не тільки на розум, але і на волю та почуття людини, що об'єднавшись стають силою, яка цілковито захоплює людину. Віра — це результат дару, нова якість.

Особисте ставлення людини до Бога буває лише за наявності віри. Віра у релігійному розумінні не означає, що твердження богословських підручників слід сприймати без розмірковувань та пошуків.

Віра — це особиста зустріч з Богом, Який “керує у недоступному світі”, що перевищує всі уявлення. Навіть якщо для розуму ясно, що Бог існує, він не знає, Хто такий Бог. Розум не знає про Бога нічого конкретного. Бог, Якого можна було б досягнути розумом, вже не був би Богом. Божі тайни не суперечать розуму, вони його перевищують.

І все ж таки віра — не сліпа відвага, бо людина не поринає безоглядно до чогось ірраціонального. Віра — це справа серця. Отож від людини ні в якому разі не можна вимагати віри: по суті, це дарована благодать. Якщо Бог не потребує віри, він дає її тому, хто шукає, хто хоче і готовий вірити. Що може зробити людина, перш ніж почне вірити, — так це розкрити своє серце, аби Бог мав можливість дати. Символ порожніх рук відповідає такому розумінню віри. Отже, віра стає реальністю у момент зустрічі. Як жива, вона зростає, але не логічним і навіть не психологічним шляхом. В одну мить безліч окремих понять створюють ціле, яке має вигляд чуда. І нарешті, як пише видатний церковний діяч сучас-

ності професор, протоієрей Віталій Косовський: **“Віра у Бога не вигадана людьми, а народжується разом з людиною. Тому вона доступна та зрозуміла для всіх людей, незалежно від їхнього віку та розумового розвитку. Вірити у Бога може і найпростіша, неосвічена людина, і найвидатніший вчений”** [29, 13].



Додаток

Отже, віра в Бога — це зовсім не те саме, що логічне твердження, набуте нами в Евклідовій геометрії. Бог — не висновок процесу міркування, не розв'язок математичної задачі. Вірити в Бога не означає визнати можливість Його існування, оскільки це було “доведено” нам якимось теоретичним аргументом, а це означає довіритися Тому, Кого ми знаємо і любимо. Віра — це не припущення, що “щось” може бути реальним, а переконаність у тому.

Через те, що віра не є логічним твердженням, а є особистим зв'язком, і через те, що цей особистий зв'язок у кожного з нас поки що дуже неповний і потребує постійного розвитку, віра ніяк не може співіснувати з сумнівом. Але ці два поняття не є взаємно несумісними. Можливо, є такі люди, котрі Божою милістю на все життя зберігають віру маленької дитини, що дає їм можливість беззастережно прийняти все, чого їх навчили. Проте для більшості сучасного населення таке ставлення просто неможливе. Ми повинні самі благати: “Вірю, помози моєму невірству!” (Мк. 9;24). Для багатьох із нас це залишиться постійною молитвою аж до самих воріт смерті. Однак сумнів сам по собі ще не означає брак віри. Він може означати протилежне: наша віра жива, і вона зростає. Бо віра передбачає не спокій, а ризик, не відгороджу-

вання від несвідомого, а сміливе просування йому назустріч. Тут православний християнин може цілком погодитися зі словами єпископа Дж. А. Т. Робінсона: “Віра — це постійний діалог із сумнівом”. Як справедливо зазначає Томас Мертон: “Віра є принципом сумніву і боротьби ще до того, як вона стає принципом впевненості і спокою”.

Отже, віра означає особистий зв'язок з Богом; зв'язок поки що неповний і хиткий, проте реальний. Це означає знати Бога не як теорію чи абстрактний принцип, а як Особу. Знати особу — це набагато більше, ніж знати факти про цю особу. Знати особу — це, по суті, любити її; не може бути справжнього знання іншого без взаємної любові. Ми не знаємо по-справжньому тих, кого не любимо. Отже, тут є два найбільш певні напрямки розмови про Бога, який перевершує наше розуміння: Він є Особа, і Він є любов. І ці два напрямки сходяться в одному. Наш шлях проникнення в тайну Бога лежить через особисту любов. Як сказано у книзі “Хмари незнання”: “Його можна любити, але не осмислити. Любов'ю можна збагнути й утримати Його, але міркуванням — ніколи.”

Єпископ Калліст (Уер).

Православний шлях. — К., 2003. — С. 16–17.

Основна помилка нашої молоді — переконання в тому, що все можна збагнути, що християнство — це філософська система, логічно доказова і висловлювана; що молодь у цьому стані (моральному, релігійному, інтелектуальному) може засвоїти будь-яку істину віри. Що християнство є життя — часто вперто не хочуть бачити. Замість того щоб полюбити істину і схилитися перед нею, вони її заперечують, полемізують з нею.

Ельчанинов А., свящ.

Записи. — М., 2001. — С. 150.

Рекомендована література



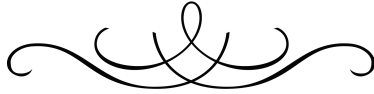
- *Иларион (Алфеев)*. Вы – свет мира: Беседы о христианской жизни. – Клин, 2001.
- *Кураев Андрей*. Дары и анафемы: Что христианство принесло в мир. Размышления на пороге третьего тысячелетия. – М., 2001.
- Митрополит *Сурожский Антоний*. О встрече. – Клин, 2000.
- *Клеман Оливье*. Отблески света: Православное богословие красоты. – М, 2004.
- *Евдокимов Павел*. Этапы духовной жизни: От отцов – пустынников до наших дней. – М., 2003.
- *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия. – СПб, 2001.
- *Пупар Поль*. Церковь и культура. Заметки о пастырстве разума. – М., 1993.
- *Сагач Галина*. Під покровом любові Богородиці. – К., 2002.
- *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992.

Контрольні питання

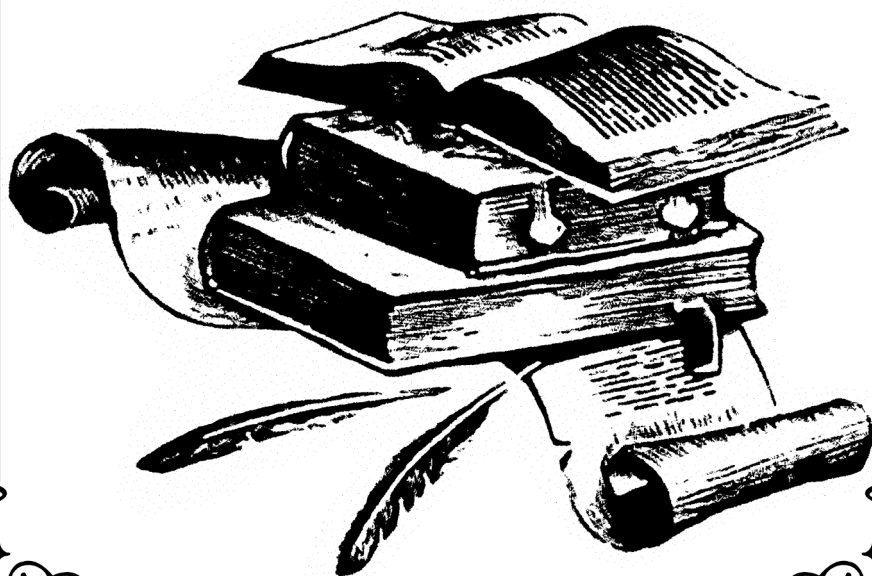


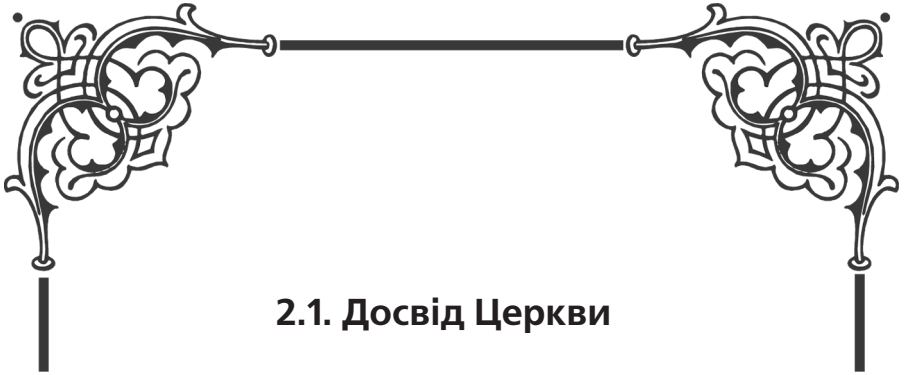
- Чи можливе безрелігійне суспільство?
Обґрунтуйте належність релігії до ціннісно-орієнтаційної діяльності людини.
- Вплив релігії та церкви на життя суспільства.
- Сенс християнського життя.
Чому у наш час питання про сенс життя стало особливо актуальним ?
- Як людина може знайти віру?
- В чому полягає основа релігійної віри?
Різниця між православною вірою та твердженням

- “Бог у мене в душі.”
Що в себе включає поняття “вірити в Бога”, окрім
- раціонального аспекту?
Яка можливість дана людині, щоб зустрітись з Богом та пізнати Його?



ОСНОВЫ
ДУХОВНОГО
ЖИЗНЯ





2.1. Досвід Церкви

Основу православного віровчення складають Святе Письмо (Біблія) та Священне Передання. Священне Передання — це саме життя Церкви, досвід живого Богоспівкування. Тому лише крізь призму Священного Передання пізнається Біблія та розвивається саме життя християнина. **Священне Передання є безперервною послідовністю не тільки ідей, але й досвіду. Воно передбачає не тільки інтелектуальну узгодженість, але й живе спілкування на шляху розуміння істини. Таким чином, істина, що досягається, є істиною не про деякі об'єкти, оскільки Сам Бог не є об'єктом, що пізнається за допомогою почуттів або розуму, — але істиною про Бога та людину.** Для Православної церкви “теологія” невіддільна від антропології. Єпископ Калліст (Уер) пише: “З поглибленням знань про православ'я я звернув пильну увагу на три речі. По-перше, я зрозумів, що в сучасній Православній церкві, незважаючи на її внутрішні суперечності та людські недоліки, існує живий і неперервний зв'язок із Церквою апостолів і мучеників, отців і Вселенських Соборів. Цей живий зв'язок відображений для мене у словах “повнота” і “цілісність”, але найкраще він втілюється у понятті “традиція”. Православ'я, не за людські заслуги, а як благодать Божа, має повноту віри і духовного життя, повноту, в якій

елементи догматики й молитви, богослов'я і духовності складають нерозривне ціле. У цьому значенні православ'я — Церква Святої Традиції... Мене надзвичайно вражало те, що православні мислителі, кажучи про свою Церкву як про Церкву Святої Традиції, водночас наполягають, що Традиція не статична, а динамічна, має не апологетичний, а дослідницький характер, не закрита і звернена до минулого, а відкрита для майбутнього. Я дізнався, що Традиція — це не просто формальне повторення того, що стверджувалося у минулому, а нове переживання християнського благовісту в сучасному. Істинна Традиція, жива і творча, створена з єднання людської свободи і благодаті Духу” [23, 14–15].

На жаль, у свідомості сучасного суспільства Священне Передання або Традиція — це народні сказання, міфи, легенди та обряди старовини. А у зв'язку з таким світоглядом і церковна реальність стає “таємною містикією” або “святою археологією”, стародавньою та незрозумілою. Тоді і таїнство хрещення сприймається як суто сімейне свято, а весілля — як модна подія, де фотографу більше уваги ніж священику; отже, поки що причастя Тіла і Крові Христових є церковною “традицією наших предків”, бажаним “обов'язком”, який належить виконувати раз на рік. Доки таке уявлення про Церкву все ще залишається панівним, важко навіть вести мову про справжнє релігійне життя у сучасному світі. Нам необхідні відродження самого поняття Церкви, натхнення та оновлення нашого релігійного прагнення. Все це — необхідні умови для християнського виховання та освіти у сучасному секуляризованому суспільстві. І допоки ми не усвідомимо цього, всі наші міркування про “методи” та “принципи” соціальної роботи будуть марними. Важко не погодитися з міркуваннями видатного православного богослова, історика та філософа Олів'є Клемана: “Християни мають розвивати таке розуміння світу, в якому всі релігії знаходять своє місце та будують партнерські стосунки; у такому разі їхній вплив стає відчутним. Якби наше суспільство було дійсно плюралістичним, то у ньому про Біблію розповідали б у школах, без чого молодь не може мати доступу до своєї культурної спадщини; у вузах, вивчаючи історію людської думки, розповідали б про отців Церкви, дітей неодмінно знайомили з духовною антропологією і світом знаків та символів.

Наше суспільство перебуває у пошуках етики, яка б дозволила уникнути водночас вчорашнього політичного тоталітаризму та за-втрашнього тоталітаризму технологічного. І майже не має єдності для визначення цілей людської діяльності; звідси труднощі, які суспільство зазнає кожного разу, коли йдеться про розв'язання фундаментальної проблеми" [27, 29].

Примітивне та темне уявлення про життя Православної церкви руйнує релігійне сприйняття світу. Священне Передання — це віра та практика, які були перейняті апостолами від Ісуса Христа і з апостольських часів передавались до церков з покоління в покоління. Але для православних християн Священне Передання означає дещо більш конкретне та специфічне: книги Біблії Символ віри, постанови Вселенських соборів та писання святих Отців, кано́ни, богослужбові книги, святі ікони. Інакше кажучи, Передання, Традиція — це вся система віровчення, церковного управління, культу, духовності та мистецтва, що вироблені православ'ям протягом століть. Ми можемо підсумувати все вищесказане та скласти умовно таку схему.

Священне Передання:

- **Літургійне життя Церкви** (богослужіння, свята і таїнства Церкви).
- **Святотцівський спадок** (життя та богословські роботи святих Отців та вчителів Церкви).
- **Догматичні визначення.**
- **Канонічні постанови.**
- **Церковна архітектура та іконографія.**



Додаток

Раніше за будь-які зафіксовані формулювання, сама історична реальність Церкви є “благою вістю”, “доброю новиною”, яка віщує про втілення істини та спасіння. Виходячи із цього, ми не можемо говорити про Біблію як “про засновницьку хартію” Церкви, що містить теоретичні “постулати” християнської віри й кодекс “заповідей” християнської етики. Християнська істина не є зібранням “метафізичних” постулатів і моральних приписів, які a priori потребують інтелектуального прийняття. Євангеліє Церкви є маніфестацією її життя та досвіду; і цей досвід було унаочнено у факті воскресіння, початку людського спасіння, “як то нам передали ті, що були від початку свідками її слугами Слова” (Лк. 1,2).

Ці трохи задовгі попередні зауваги є, однак, вельми важливими щодо нашого предмета. Визнаючи примат Церкви над Письмом, православною традицією ніколи не знала спокуси теологічної шизофренії, що полягає у розрізненні між історичною “об’єктивністю” та впевненістю, народженою з життєвого досвіду, між “історичним Ісусом” і “Христом церковної харизми”, між вірою і знанням, чи між етикою та екзистенційною істиною про людину. Церква є цілісним фактом істини і життя. Її істина є життєвим досвідом, а її життя є втіленням і підтвердженням істини. Істиною і життям Церкви є особистість Христа, спосіб існування, об’явлений і провіщений через втілення Слова. Церква ототожнює існування з особистісною іпостасністю, а не з біологічною індивідуальністю, ось чому Христос у досвіді Церкви “учора і сьогодні той самий навіки!” (Євр. 13,8). Євангелія, насамперед, не доктрина, а увиразнення того факту, що Бог, до якого ніхто не може наблизитися, став “Еммануїлом” (Богом з нами); Він став Церквою, темпоральним началом і втіленням у людській природі тринітарного модусу існування.

Христос є “главою” Церкви не тому, що Він був її засновником, а тому, що Він Сам становить її тіло: Він формує її тринітарний модус буття, церковний етос, тотожний істинному буттю. Етос або моральність, яку проповідує Євангелія, — це богалюдське існування нового Адама, “нової людини”, якою є Христос”.

Христос Яннарас.

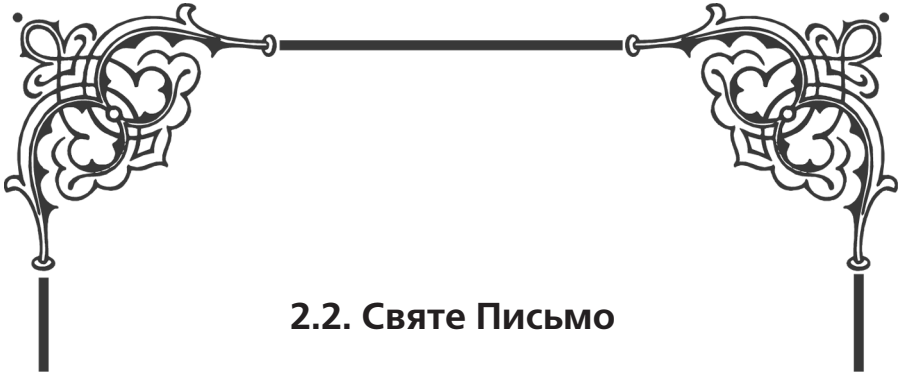
Свобода етосу. — К., 2003. — С. 42–43.

Рекомендована література



- *Аксаков Н. П.* Предание Церкви и предания школы. – М., 2000.
- *Захария (Захару).* Христос как путь нашей жизни. – М., 2002.
- *Зинон (Теодор).* Беседы иконописца. – СПб., 2003.
- *Мейендорф И.* История Церкви и восточнохристианская мистика. – М., 2000.
- *Серафим (Роуз).* Приношение православного американца. – М., 2001.
- *Сергий (Королев).* Духовная жизнь в миру. – К., 2004.
- *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. – Переяславль, 1997.
- *Шмеман А.* Церковь, мир, миссия. – М., 1996.





2.2. Святе Письмо

Знову звернемося до слів єпископа Калліста (Уера): “Традиція — всеосяжна, я відкривав її для себе як життя Духа Святого у Церкві. Зокрема, до неї належить записане слово — Біблія, бо немає розриву між Писанням і Традицією. Писання існує всередині Традиції, і отже, завдяки Традиції Церква може розуміти і проживати Писання у кожному поколінні віруючих. Таким чином я прийшов до бачення Православної церкви не лише як “традиційної”, а й біблійної. Не випадково під час кожного православного богослужіння Євангеліє кладеться на середину святого престолу у вівтарі. Істинними євангелістами є православні, а не протестанти... Традиція — це постійна присутність Духа, а не лише пам'ять слів. Традиція — це харизматичний, а не історичний принцип... Благодатний досвід Церкви... у його кафеолічній повноті... не вичерпується ні Святим Письмом, ні усною традицією, ні визначеннями. Вона не може, вона не має бути вичерпана” [23, 15]. А тепер з'ясуємо питання, а що таке Біблія?

Святе Письмо (Біблія) складається з двох частин: **Старий та Новий Завіт**. Слово “завіт” грецькою мовою означає договір, союз і нагадує нам про єдність Бога і людства. Святе Письмо має також назву Божественного Одкровення, тому що у ньому Бог відкриває нам Свої таїни. Канон Нового Завіту містить 27 книг.

1. Головні книги Нового Завіту — **Євангеліє від Матвія, Марка, Луки та Іоанна**, які складають Чотириєвангеліє. Євангеліє у перекладі з грецької мови означає блага (радісна) звістка і розуміє під цим звістку про пришестя на землю Боголюдини — Ісуса Христа Спасителя. Книги Чотириєвангелія були написані у I ст. після Р.Х., до того ж перші три — не пізніше 60-х років, а Євангеліє від Іоанна — не пізніше кінця I ст.

Схожі поміж собою, перші три Євангелія відрізняються від Євангелія Іоанна Богослова послідовністю та характером викладення. Вони передають відомості про життя Христа у послідовному порядку, тому називаються синоптичними (грецькою “синопсис” — “наочне поєднання”).

Євангеліст Іоанн не дотримувався такого порядку. Нічого не кажучи про історію народження Ісуса Христа, він починає благовіщати про Божество Христа.

Окрім Чотириєвангелія, до Нового Завіту входять:

2. **“Діяння святих апостолів”**. Ця книга — своєрідне продовження Євангелія. Як свідчать перші рядки оповідання, вона написана євангелістом Лукою і подовжує зміст останньої глави Євангелія від Луки. Книга Діань Апостольських розповідає: про сходження Святого Духа на апостолів, про їхні проповідницькі труди після Воскресіння Христового, про виникнення і життя перших християнських общин, про перших мучеників за Христа, про стрімке поширення християнства серед ізраїльтян та язичників.

У “Діяннях святих апостолів” йдеться про чудесне навернення Савла (апостола Павла) до Христа, про його труди, місіонерські подорожі та страждання. Савл щиро любив Бога, але як відданий іудей був гонителем християн, сприймав тих, хто вірить у Христа, небезпечними заколотниками і був переконаний, що робить богоугодне діло, знищуючи їх. За таку духовну сліпоту він був осліплений у буквальному розумінні, але після навернення до Христа зцілювався та був призваний до апостольського служіння. Про ці події, а також про місіонерську діяльність Павла та інших апостолів, про подвиги та страждання, які він прийняв за Христа, йдеться у книзі “Діяння святих апостолів”.

3. Послання святих апостолів — це книги апостолів до перших християнських общин, до Церкви, до окремих осіб. Послання

містять чимало подробиць про життя перших християн, роз'яснюють учення Христа, розповідають про місіонерські подорожі апостолів Павла, Петра, Варнави та інших, про поширення християнства у стародавні часи, про долю світу, воскресіння та вічне життя.

Послання складають 21 книгу, з них **сім соборних послань** (таких, що звертаються до всіх християн) і чотирнадцять послань апостола Павла. Соборні послання святих апостолів:

Соборне Послання святого апостола Якова (написане апостолом Яковом для всіх християн, що навернені з іудейства);

1-е та 2-е Соборні Послання апостола Петра (написані апостолом Петром для християн з язичників та іудеїв);

1-е, 2-е та 3-е Соборні Послання апостола Іоанна Богослова (написані апостолом і євангелістом Іоанном до християнських общин);

Соборне Послання апостола Іуди (написане братом Ісуса Христа Іудою та звернене до всіх, хто увірував у Христа).

Далі йдуть: чотирнадцять Послань святого апостола Павла (**до Римлян, Перше і Друге до Коринтян, до Галатів, Ефесян, Філіппійців, Колосян, Перше та Друге Послання до Солунян, Перше та Друге до Тимофія, до Тита, до Филимона та до Євреїв**). Зміст цих послань охоплює всі галузі духовного та практичного життя Церкви Христової. Цими трудами апостолів християни керуються з найдавніших часів до сьогодні.

4. **“Апокаліпсис, або Одкровення святого Іоанна Богослова”.**

Ця таємнича книга у символічній формі відкриває майбутню долю світу, прозвіщає кінець всесвітньої історії, Божий Суд над людьми, прихід на землю Антихриста (антипод, протилежність Христу), загибель Антихриста, друге Пришестя Христа, воскресіння мертвих, цілковиту та остаточну перемогу Христової Церкви. Книга створювалася на острові Патмос, куди був засланий апостол Іоанн за проповідь Слова Божого.



Додаток

Отці Церкви жили Біблією, думали і говорили Біблією з тим чудовим проникненням, яке йде до ототожнення буття з самою суттю Біблії. Якщо осягнути їхній досвід, швидко зрозумієш, що Слово, прочитане або почуте, завжди веде до живої Особи Слова. Святий Іоанн Златоуст так молиться перед читанням Письма: “Господи Ісусе Христе, відкрий очі серця мого, щоб я зрозумів і виконав волю Твою... просвіти очі мої Твоїм світлом”, а святий Єфрем радить: “Перш ніж читати, молися і проси Бога, щоб Він відкрився тобі”. Святий Афанасій стверджує: “У словах Письма перебуває Господь, присутності Якого не можуть терпіти біси”.

Можна сказати, що для святих Отців Біблія є Христос, бо кожне її слово знайомить нас з Ним: “Його шукаю я в книгах”, — признається бл. Августин.

Вже Климент Олександрійський вчить, що треба жити з зерням життя, яке міститься у Біблії, подібно до того, як ми це робимо в Євхаристії; але тільки Оріген вперше виразно говорить про вкушання Письма, і це увійшло до переказу: ми “євхаристично” вкушаємо “слово, таємно переломлене”. Так і бл. Ієронім стверджує: “Ми їмо Його Плоть і п’ємо Його Кров не тільки в Божественній Євхаристії, але і в читанні Письма”.

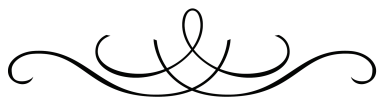
Павел Евдокимов. Етапи духовної життя:
От отцов-пустынников до наших дней. — М., 2003. — С. 192.

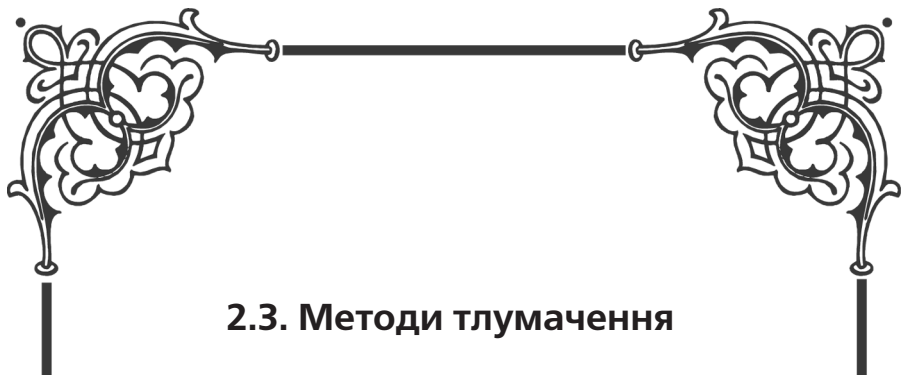
Рекомендована література



- *Аверкий (Таушев)*. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. — М., 2004.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. — Т. 2: Евангелие от Марка / Ред. рус. издания К. К. Гаврилкин и С. С. Козин. — Тверь, 2001.

- Брюс М. Мецгер. Текстология Нового Завета. — М., 1996.
- Владимир (Сабодан). Апостол Павел и его эпоха. — К., 2004.
- Джеймс Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства. — М., 1997.
- Кассиан (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. — М., 2001.
- Мень А. В. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. — М., 2000.
- Мень А. Библия и литература: Лекции. — М., 2002.
- Уайтфорд Джон. "Только одно Писание?" Несостоятельность протестантской точки зрения на Священное Писание. — Нижний Новгород, 2000.





2.3. Методи тлумачення

Святе Письмо (Біблію), книгу боголюдську, не можна сприймати просто як текст, що “продиктований” Богом, де кожна фраза у буквальному розумінні дана з неба. Як Слово Боже, Біблія водночас є також “словом людським”, свідченням та досвідом тих людей, які пережили особисту зустріч із Богом. Отже, це голос тих душ, котрі мали вищий досвід Богоприсутності. У притчах, пророцтвах та псалмах канонічні автори прагнули висловити таємницю цього досвіду посильними засобами. Повідомляючи про те, що їм відкрилося, богонатхненні письменники все ж були синами своєї епохи. Їхні книги несуть на собі печать не тільки характерів і обдарувань авторів, але й того середовища, в якому вони жили, відображають його уявлення про природу та суспільство.

Цей земний аспект Біблії не тільки не виключає богонатхнення, навпаки, Святе Письмо від того стає ще дорожчим для нас, як точка перетину людського та божественного.

Біблія — не зведення легенд, а історія Богопізнання, історія мук та осяянь, падінь та злетів. Одкровення давалося людям у духовному житті багатьох поколінь. Старий Заповіт розповідає про віру, яку людина осягала поступово у процесі свого внутрішнього становлення. Наче проміння світла, що проникає у закутки темного будинку, входило Слово Боже у свідомість людей. Тільки розуміючи

всю складність цього розкриття істини та переображення нею духу, ми можемо сприймати Біблію як одне ціле. На відміну від більшості священних книг давнини, вона суперечлива та драматична, як і саме життя. Це дозволяє назвати кілька методів тлумачення Біблії.

1. Метод буквального тлумачення полягає в тому, аби по можливості зв'язно та ясно уявити собі хід біблійних оповідань та прямий зміст учення, що викладене у Святому Письмі. Цей метод був розроблений сирійськими Отцями Церкви у III–IV ст. (Антиохійська та Едеська школи), з яких найбільш відомий — святий Єфрем Сирін (306–373). До цих шкіл приєднані Отці Церкви, які розробляли моральну екзегезу, тобто таке тлумачення Біблії, яке безпосередньо служить проповідницьким цілям і прагне перш за все опанувати етичний зміст Святого Письма (святий Іоанн Златоуст, святий Ісидор Пелусіот та ін.).

2. Метод алегоричного тлумачення зародився в іудейському середовищі та набув розвитку завдяки олександрійському релігійному філософу Філонові (вмер близько 40 р. до Р.Х.). Його принципи екзегези були сприйняті Отцями та Вчителями Олександрійської школи Климентом та Оригеном (III ст.) та св. Григорієм Ніським (335–394). Алегоричне тлумачення ґрунтувалося на думці, що текст Біблії має значно більше, ніж можна вилучити за умов його буквального розуміння. Тому послідовники Олександрійської школи прагнули шляхом розшифровки алегорій роз'яснити потаємний зміст Святого Письма. Незважаючи на всю його плідність, олександрійському методу бракувало достатньо надійних критеріїв для правильного розуміння біблійної символіки, і це часто спричиняло виникненню вкрай необґрунтованих гіпотез. Але безперечною заслугою олександрійських богословів є їхнє прагнення викласти вчення Біблії мовою філософії.

3. Типологічний (прообразний) метод тлумачення. Прихильники цього методу дотримувалися тієї думки, що Біблія містить багатозначні прообрази (“типос” — грецькою означає прообраз) Історії Спасіння, які стосуються не до одного, а до різних її етапів. Так, наприклад, вихід з Єгипту тлумачили як прообраз повернення з полону, а в Новому Завіті — як прообраз порятунку від рабства гріха (води моря — прообраз вод Хрещення). Цей метод,

опанований багатьма Отцями Церкви (святим Василієм Великим, блаж. Ієронімом та ін.), має велике значення для усвідомлення духовної єдності Біблії, в якій йдеться про діяння єдиного Бога в єдиній Історії Спасіння.

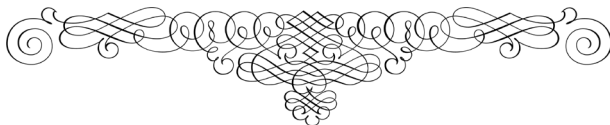
4-5. Літературно-критичний і історико-богословський методи тлумачення беруть свій початок у трудах Оригена, блаж. Ієроніма та деяких середньовічних іудейських та християнських письменників. По-справжньому вони отримали розвиток у нові часи (починаючи з XVII ст.) і за останні століття досягли найбільших успіхів. Ці методи застосовують для тлумачення Біблії:

- а) засоби літературної критики тексту;
- б) результати порівняльного вивчення релігій;
- в) дані про культуру та історію країн Стародавнього Сходу, в оточенні яких складалася Біблія.

Ці методи не лише допомогли скласти більш точні уявлення про час та історію походження священних книг, але й усвідомити також основні поняття біблійного богослов'я.

Вивчення давньосхідної писемності дозволило чіткіше визначити літературні жанри, які використовували автори Біблії. При її тлумаченні виявилось вкрай важливим уміння відрізнити притчу (“машал”) від повчальної легенди (“мідраш”), оповідання — від історичного тексту, поетичні гіперболи — від суто фактичного викладення подій тощо. Поєднання цих жанрів (кожен з яких має свої закони та засоби висловлювання) раніше часто призводила до помилкових оцінок у сприйнятті тексту. Біблеїстика нині вже приступає до притчі або епосу з іншими критеріями, ніж до пророцтва або літопису. У деяких випадках Біблія прямо говорить про конкретні факти, водночас в інших — її оповідання є лише образною формою, в яку оповита проповідь віри.

Усі п'ять методів не виключають, а доповнюють один одного. Завдяки трудам Отців Церкви та сучасних екзегетів скарби Святого Письма відкриваються від епохи до епохи дедалі більш повно у своїй духовній невечірності та глибині.



Додаток

Витлумачення Біблії здійснювалося в умовах полеміки з язичництвом, іудаїзмом, гностицизмом, а також численними єресями. Основними принципами патристичної екзегези вважались:

- *віра в богодухновенність Біблії, поєднана визнанням у Писанні також “людського” елемента, особистості авторів, їх розуміння, мови, способів висловлення;*
- *розгляд Біблії в контексті цілісної церковної традиції — Священного Передання: Писання складалося, засвідчуючи становлення Церкви, а Церква соборно засвідчувала істинність Писання;*
- *визнання генетичної і типологічної єдності Старого й Нового Завітів як цілісної священної історії спасіння, де старозавітні прообрази осмислюються в світлі євангельського провіщення;*
- *пов'язаний з цим христоцентризм;*
- *невіддільність пізнання Біблії від духовного та морального життя, зміцнення у вірі та молитві, очищення серця; тлумачення мало слугувати катехизації та проповіді;*
- *визнання смислової багатоплановості Біблії, коли наголос на буквальному або алегоричному смислі не виключав інших семантичних шарів;*
- *уважне ставлення до літературних особливостей біблійних книг, їхнього жанру, поетики, художніх прийомів;*
- *застосування історичних свідчень та філологічних здобутків іудейського і греко-римського світу, що стосувалися датування, авторства, текстології біблійних книг;*
- *використання даних тогочасної науки та філософії у витлумаченні біблійних сюжетів (наприклад, космогонічних).*

Сергій Головащенко.

Біблієзнавство. Вступний курс.

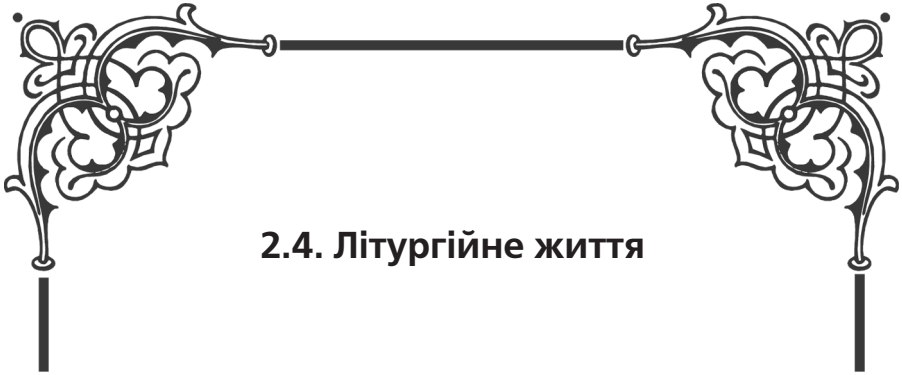
Навч. посібник — К., 2001. — С. 244–245.

Рекомендована література



- *Брюс М. Мецгер*. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. — М., 2004.
- *Василиадис Н.* Библия и археология. — М., 2003.
- *Горский А. В.* История Евангельская и Церкви Апостольской. — СПб, 1997.
- *Кремер Якоб*. Читать Библию, но как? Краткое введение в чтение Священного Писания. — Одесса, 1993.
- *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. — К, 2004.
- *Мень А. В.* Как читать Библию. — СПб., 2002
- *Сорокин А.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. — К., 2003.
- *Феофан (Быстров)*. Тетраграмма или Божественное ветхозаветное имя YHWH — К., 2004.





2.4. Літургійне життя

Сучасний світ все частіше ставить питання: чи потрібна ще молитва і що змінюється у нашому повсякденному житті у зв'язку із храмовим богослужінням? Протест проти неправдивості, боротьба з голодом, проблеми війни та миру — все це сучасний світ вважає важливішим, ніж православні проповіді. Люди, мовляв, не хочуть бути бездіяльними та ховатися у стінах храму. Багато з тих, хто вважає себе християнами, взагалі викреслили церковну службу з власного життя.

Сучасна преса раз у раз пише, що Православна Церква переживає кризу. Психологи та сучасні філософи стверджують, що богослужіння Церкви — це обрядово-побутова рутинна, а не виявлення живої віри, храмове богослужіння аж ніяк не пов'язане з їхнім щоденним життям тощо.

Перш ніж заглибитися у ці міркування, давайте детальніше розглянемо православне богослужіння.

На першому місці богослужбової дії Церкви стоїть Божественна Літургія (Євхаристія (Причастя), або Меса). Літургія — це громадська дія, “служіння народу”. Під цим розуміється спільна подяка, створення хвали Господу народом. Літургія, таким чином, не тільки дійство священників, яке віруючі лише спостерігають або в якому вони пасивно беруть участь, але — свято всієї Церкви. На другому місці стоять інші богослужіння добового кола (утрення, вечірня, всенощна, перша, третя, шоста і дев'ята година та навечірня).

По своїй суті людина — істота суспільна. Чи можна уявити собі дружну сім'ю без спільних обідів, вечер, прогулянок, бесід? Те саме стосується і Церкви. Їй необхідна спільна діяльність, перш за все, спільне прославлення Бога. Побожність людей, їхня домашня молитва — це добре, але не замінить спільну молитву. Християнство ніколи не вважалося суто особистою справою кожного. У релігії для людини існує небезпека піклуватися тільки про самого себе та прагнути лише до власного спасіння. Багатьох обтяжує таке егоїстичне поривання до спасіння. Саме тому потрібна участь у спільному богослужінні, аби віруючий стикався з проблемами Церкви та вимогами часу, а не поринав цілком у свої особисті турботи та радощі.

Окрім іншого, у цьому виявляється єднання віруючих та єдність Православної Церкви. Християнство ніколи не було і не буде релігією окремих людей, приватною справою кожної людини. Робітник та директор підприємства, селянин та городянин, бідний та багатий, чорний і білий — всі однаково стають на коліна, об'єднані спільними правами та бажаннями. Літургія знаменує собою нове суспільство, в якому людина позбавлена гонитви за престижем та живе як рівна серед братів. Адже важливо не тільки творити добро кожному за себе, але й вирости у справжнє суспільство людей.

Відомо, що люди, які думають однаково, прагнуть до єдиної мети, а це множить радість віри та укріплює віру кожного. Всі ми потребуємо підтримки оточуючих. З досвіду знаємо, що поза релігійною громадою переважна частина віруючих швидко втрачає контакт із Богом. Христос дуже добре знає людей та сприймає їх такими, якими вони є. Він збирає довкола себе громаду та встановлює спільну трапезу як свій знак. Отож ця вечеря (Євхаристія) і є центром православного богослужіння. Сучасна практика богослужіння знає декілька чинопослідувань — проведення Божественної Євхаристії:

1. Літургія святого Іоанна Златоуста;
2. Літургія святого Василя Великого;
3. Літургія Передосвячених дарів (Літургія святого Григорія Двоєслова, Папи Римського).

Життя та учення Христа також завжди треба розглядати у зв'язку із життям самої Православної Церкви. Гарний приклад — вивчення свят та календаря. Наш церковний рік побудований на спогадах про Христа. Церковний календар наповнює час цими спогадами, і

таким чином власне час стає образом спасіння та нового життя. Насправді богослужіння полягає в тому, що в ньому та через нього завжди оживає все, створене одного разу Ісусом Христом, стає справжнім, дійсним для нас та нашого спасіння. Отже, моменти церковного життя — це входження та прилучення до вічного значення цієї події у минулому, завдяки чому ми відчуваємо Царство Боже. Тож давайте розглянемо основні церковні свята.

Найважливіше із свят — Великдень (Воскресіння Христове) — свято свят, яке стоїть окремо. Наступні за значенням йдуть дванадцять свята — дванадцять найважливіших свят. Зазвичай їх називають у такому порядку:

1. Різдво Богородиці (21 вересня);
2. Воздвиження Чесного та Животворячого Хреста Господнього (27 вересня);
3. Введення Богородиці у Храм (4 грудня);
4. Різдво Христове (7 січня, за старим стилем 25 грудня);
5. Богоявлення. Хрещення Господа Нашого Ісуса Христа в Йордані (19 січня);
6. Стрітіння Господнє (принесення немовляти Христа у храм) (15 лютого);
7. Благовіщення Богородиці (7 квітня);
8. Вхід Господній до Єрусалима (за тиждень до Великодня);
9. Вознесіння Господнє (40 днів після Великодня);
10. День Святої Трійці. П'ятидесятниця (50 днів після Великодня);
11. Преображення Господнє (19 серпня);
12. Успіння Пресвятої Богородиці (28 серпня).

Таким чином, три з дванадцятих свят пов'язані з датою Великодня та є перехідними, решта — неперехідні. Існує також чимало інших свят різного значення, серед них найважливішими є:

- Обрізання Господнє (14 січня);
- Собор Трьох святих (12 лютого);
- Різдво святого Іоанна Предтечі (7 липня);
- День святих первоверховних апостолів Петра і Павла (12 липня);
- Усікновення глави святого Іоанна Хрестителя (11 вересня);
- Покров Пресвятої Богородиці (14 жовтня);
- Пам'ять святих Миколая Чудотворця (19 грудня);
- День усіх святих (перша неділя після П'ятидесятниці).

Але, окрім свят, є також пости. Православна Церква завжди розглядала людську особистість як єдність душі й тіла і наполягала на тому, що тіло, як і душу, належить вправляти та дисциплінувати. Дотримання посту та утримання себе в шорах є перша добродієвість: мати, коріння, початок та основа всілякого блага. Протягом року віруючі дотримуються чотирьох основних постів:

1. Великий піст — сім тижнів перед Великоднем;
2. Петрів піст — починається у понеділок — восьмий день після П'ятидесятниці і закінчується 11 липня, напередодні дня святого Петра і Павла; тривалість коливається від одного до шести тижнів;
3. Успенський піст — триває 2 тижні, з 14 до 27 серпня.
4. Різдва́ний (Пилипів) піст — триває 40 днів, з 28 листопада до 6 січня.

На додаток до цих чотирьох великих постів усі середи та п'ятниці — а в деяких монастирях ще й понеділки — вважаються пісними днями (окрім періоду між Різдом та Богоявленням, протягом Великоднього (Світлого) тижня та протягом тижня після П'ятидесятниці). Воздвиження Хреста, Усікновення глави святого Іоанна Хрестителя та переддень Богоявлення також вважаються пісними днями. Суворість православних правил посту здатна вразити та налякати багатьох сучасних людей. У більшість днів Великого Посту та Страсного тижня заборонені не тільки м'ясо, але й риба, усі продукти тваринного походження (яйця, вершкове масло, молоко, сир), а також вино та олія. Проте важливо не тільки вести індивідуальне духовне життя, а й відвідувати православне богослужіння, “здобувати святоотцівський розум,” перебувати у Церкві не тільки тілом, але й серцем. Це та засада, на якій ми мусимо будувати наше релігійне життя у сучасному світі. Проникнення у світ обрядів та символів віри — одне із завдань формування релігійної структури життя людини. Ми повинні відчувати та цінувати молитовну атмосферу православного богослужіння — таємничого трепету, який перебуває в основі будь-якої релігії, відчуття зустрічі з Тим, Хто поза повсякденним життям.

Важливо зрозуміти, що богослов'я Церкви не залишається абстрактним, але лише у Православ'ї воно сприймається як Життя. Іноді ми не здатні збагнути розумом та всім своїм еством, що немає

більшої радості на землі, ніж бути у Церкві. Брати участь у церковних службах, дихати пахоцями Царства Небесного, яке є “радість та мир у Дусі Святому” (Рим. 14,17).



Додаток

Для православних найбільшої ваги набуває те, що акт богослужіння має висловлювати радість і красу Царства Небесного. Без величі прекрасного наше богослужіння ніколи не стане молитвою у найповнішому значенні цього слова, молитвою як від серця, так і від раціонального розуму. Цю радість і красу Царства не можна висловити в абстрактних доведеннях та логічних поясненнях, її можна пережити, а не виразити словами. І насамперед через символічні та ритуальні дії — через кадіння, запалення лампади або свічки перед іконою — цей живий досвід є можливим. Ці прості жести краще за будь-які слова відображають всю повноту нашого ставлення до Бога, всю нашу любов і натхнення. Без цих дії наше богослужіння було б набагато убогішим.

Навіщо кадити чи запалювати свічки? Навіщо бити поклони, хреститися? Ми цілком свідомі того, що лише частково можемо передати це словами. Для цього й потрібні символічні дії. Якби поет міг простою прозою висловити свою поезію, якби художник або музикант міг передати словом образи або звуки, не було б потреби у поезії, картині чи симфонії. Але вони існують, бо виражають те, що не може бути передане жодними іншими засобами. Так і з богослужінням. Якби можна було передати словами, чому ми запалюємо свічки і кадимо, ми б задоволилися словесним поясненням і взагалі б не мали потреби у символічних діях. Уся цінність символу в богослужінні полягає ось у чому: він передає те, що не може бути виражене словом, досягає тієї частини нашого єства, де немає раціональних пояснень. З одного боку, символ

є простішим і доступнішим, ніж словесний вираз, з іншого — він глибше проникає у саме серце реальності.

Єпископ Калліст (Уер).
Внутрішнє Царство. К., 2003. — С. 70–71.

Церковна молитва

Як говорив відомий богослов ХХ ст. протоієрей Георгій Флоровський, християнин ніколи не молиться наодинці: навіть якщо він звертається до Бога у своїй кімнаті, закривши за собою двері, він все одно молиться як член церковної общини. Ми не ізольовані індивідууми, ми члени Церкви, члени єдиного тіла. І спасаємося ми не поодиноці, а разом з іншими — з нашими братами і сестрами. І тому дуже важливо, щоб у кожній людині був досвід не тільки молитви індивідуальної, але й молитви церковної, разом з іншими людьми.

Церковна молитва має абсолютно особливе значення і особливий зміст. Багато хто з нас із власного досвіду знає, як інколи важко буває людині самій зануритися в стихію молитви. Але коли ви приходите у храм, ви занурюєтеся у спільну молитву багатьох людей, і ця молитва переносить вас до якихось глибин, і ваша молитва зливається з молитвою інших.

Життя людське подібне плаванню через море або океан. Є, звичайно, сміливіці, які наодинці, долаючи бурі й шторми, на яхті перетинають морські простори. Але, як правило, люди, щоб перетнути океан, збираються разом і на кораблі прямують від одного берега до другого. Церква — це корабель, в якому християни разом рухаються дорогою до спасіння. І спільна молитва — один із найсильніших засобів для просування на цьому шляху.

У храмі багато що сприяє молитві, і перш за все — богослужіння. Богослужебні тексти, які використовують у Православній Церкві, надзвичайно багаті за змістом, в них криється велика мудрість. Але є перешкода, з якою зустрічаються багато людей, що приходять до Церкви, — це церковнослов'янська мова. Сьогодні багато сперечаються про те, чи зберігати слов'янську мову в бого-

служінні або переходити на російську. Мені здається, що якби наше богослужіння було цілком перекладено російською мовою (або українською. — Авт.), дуже багато чого в ньому було б втрачено. Церковнослов'янська мова має велику духовну силу, і досвід показує, що вона не така вже й складна, не так вже дуже відрізняється від російської. Потрібно просто докласти деяких зусиль, так само, коли ми у разі необхідності докладаємо зусилля для засвоєння мови, тієї або іншої науки, наприклад, математики або фізики.

Отже, щоб навчитися молитися у церкві, потрібно докласти деяких зусиль: частіше ходити в церкву, можливо, купити основні богослужбні книги та у вільний час вивчити їх. І тоді все багатство літургійної мови і богослужбних текстів розкриється перед вами, і ви побачите, що богослужіння — це ціла школа, яка учить вас не тільки молитві, але й духовному життю.

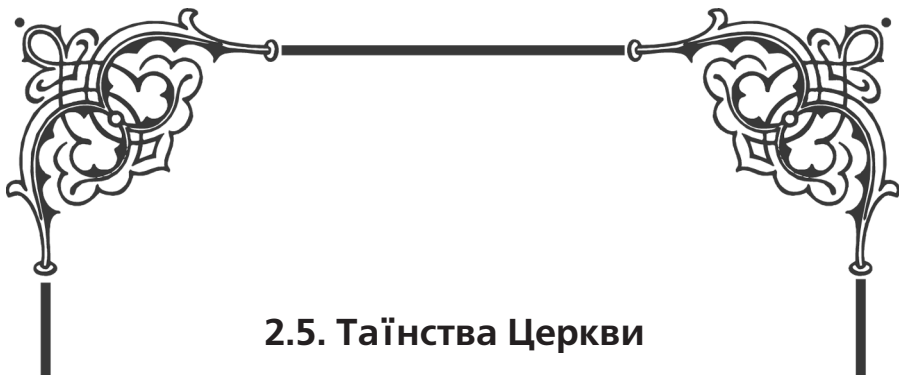
Иларион (Алфеев), игум.
О молитве. — Клин, 2001. — С. 34–35.

Рекомендована література



- *Афанасьев Н.* Вступление в Церковь. — М., 1993.
- *Киприан (Керн).* Евхаристия. — М., 2001.
- *Киприан (Керн).* Литургика: гимнография и эрмология. — М., 2000.
- *Красовицкая М. С.* Литургика. — М., 2000.
- *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк. — СПб., 2000.
- *Уайбру Хью.* Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. — М., 2000.
- *Шмеман А.* Евхаристия — таинство Царства. — М., 2001.
- *Шмеман А.* Святая святым. Размышления об исповеди и причащении Святых Тайн. — К., 2003.





2.5. Таїнства Церкви

Господь Ісус Христос пройшов шлях з неба на землю і від землі до неба і возз'єднав земне з небесним. Тим здійснилася причетність людини до життя Святої Трійці. Святий Дух, що перебуває в Церкві, надав їй Свої дари, кожному за потребою і за мірою його. Це благодатне життя здійснюється в Церкві для кожного члена своїми власними шляхами, таємно і несповідимо. Проте Господу бажано було встановити також безперечний для всіх, доступний образ прийняття благодаті Святого Духа в святих таїнствах. Таїнства — це такі священнодійства, в яких під видимим знаком викладається невидимо певний дар Святого Духа. Для таїнства істотним вважається з'єднання видимого і невидимого, зовнішньої форми і внутрішнього змісту. У них відображається природа самої Церкви, яка є невидимим у видимому і видиме в невидимому. В таїнствах встановленим Церквою чином завжди і незмінно подається дар Святого Духа, хоча він і сприймається по-різному.

Церква має істинні діючі таїнства, це є одна з ознак істинної Церкви. Ця дієвість була пов'язана з наявністю ієрархії апостольського спадкоємства і зберіганням істинного учення.

У житті Православ'я, як і в Католицизмі, міститься однакова кількість таїнств (7 таїнств: хрещення, миропомазання, покаяння, причастя (Євхаристія), священство, шлюб, елеосвячення). Вчення

про сім таїнств, яке в новітній час отримало силу догматичного передання в Церкві, оформилося лише починаючи з XII ст., спочатку на Заході, потім на Сході. Слід мати на увазі, що число сім не має вищого характеру, адже кількість таїнств в Церкві є значно більшою, ніж сім. Так, Церква має різні освячення (храму, святої води, особливо в Богоявленні (Хрещення Господнє), хлібів, плодів, всякої речі), поховання і постриг у чернецтво (які за давніх-давен прямо зараховувалися до таїнств), освячення ікон і хрестів та інші чини-последовності, які по дієвості своїй надають благодать Святого Духа.

Сім таїнств у своїй сукупності освячують життя людини — особисте і суспільне, забезпечують їй благодатну повноту. Зокрема кожному з таїнств притаманна власна особлива сила.

1. **Хрещення** — це духовне народження. В хрещенні людина вмирає для гріха та народжується для святості. Таїнство хрещення — це благодатна дія Церкви, а не магічний акт. Чином здійснення є триразове заглиблення у воду в ім'я Святої Трійці. Всяке християнське хрещення в ім'я Святої Трійці є дійсним, до того ж не лише в межах, але й за межами православ'я, як це виявляється з практики і стародавньої, і сучасної Церкви, котра, як правило, одного разу хрещених не перехрещує (окрім особливо мотивованих винятків).

2. **Миропомазання** здійснюється в Православній Церкві одразу після хрещення. Воно не може бути вчинено мирянином, тільки священником або єпископом, а святе миро для нього освячується собором єпископів, отже, в цьому значенні це — єпископське таїнство, хоча безпосередньо і здійснюється священником. Воно відкриває доступ до благодатного життя в Церкві через участь у всіх церковних таїнствах. Миропомазання, при якому помазання миром правиться із словами “печать Дару Духа Святого”, відповідає особистій П'ятидесятниці в житті кожного християнина. В ньому кожному подається Дар Святого Духа, що йому властивий, повертається слава, притаманна душі і тілу первозданного Адама і ним втрачена при гріхопадінні (Рим. 3, 23), зачаток переображення, спасіння і воскресіння.

3. **Покаяння**, зване інколи другим хрещенням, є застосуванням влади, даної Христом апостолам та їх послідовникам “в'язати та розв'язувати” гріхи (Мф. 18, 18). Хоча в хрещенні знищується вла-

да первородного гріха в людині, проте в її природній істоті зберігається її сила у вигляді схильності до гріха і звідси виникаючої загальної гріховності. Для звільнення від гріхів, скоюваних людиною після хрещення, в покаянні, через сповідання їх перед священиком відбувається примирення людини з Богом. Але треба пам'ятати, що покаяння — це не лише зовнішній акт, а й внутрішнє переродження, перетворення. Зцілення розуму, кардинальна зміна способу самого життя — це справжні ознаки істинного покаяння.

4. **Євхаристія** є вкушання небесного хліба в прилученні Тіла і Крові Христових, згідно установленню самого Господа. Це таїнство може справлятися тільки законно висвяченим священиком або єпископом. Церква учить, що хліб і вино перетворюються в Тіло і Кров Христові, які подаються для причастя. У святих Дарах істинно присутній Христос, який подає Себе в причасті.

5. **Священство** є таїнство подання дарів ієрархічних через висвячення єпископське за згодою і молитовною участю церковного народу. Ця благодать незгладима, і таїнство не повторюється (хоча недостойні носії сану можуть бути недозволені в служінні). Існує три ієрархічні ступені висвячення: єпископство, пресвітерство і дияконство.

6. **Шлюб** (таїнство вінчання) є благодатне освячення природного об'єднання чоловіка і жінки для спільного християнського життя і для дитинонародження. У шлюбі, який здійснюється “в Христа і в Церкву”, покладається основа малої домашньої церкви, якою є сім'я. Шлюб — це таїнство любові, коли кожен у шлюбі, все своє життя намагається пізнавати в іншому щось особливе, величне і прекрасне, за образом життя Святої Трійці.

7. **Єлеосвячення** — це таїнство загального оздоровлення всього людського ества, душі і тіла. В ньому з'єднується звільнення від окремих нерозкаяних гріхів і допомога у боротьбі із загальною гріховністю разом зі зціленням та оздоровленням тіла.

Разом з цими сімома таїнствами Церква знає в своєму благодатному житті багато освячуючих актів та обрядів, що мають силу таїнства. У певному розумінні такими є всі акти в богослужбовому житті. В них і через них у світ, через речовину цього світу в різних видах, невинно струмує благодать Святого Духа, яка приготує

світ до грядущого переображення, створення нового неба і нової землі.



Додаток

“Теозис”, стан обоження людини, проникнення її божественними енергіями — ось релігійний ідеал Сходу. Антропологія Сходу є онтологією обоження, поступового осяяння світу й людини. У тайнствах та літургії Церква являє себе як те місце, де відбувається ця метаморфоза, яка свідчить про те, що Бог живе в людині. Святі Отці поглиблюють Павлове поняття “синівства”, розглядаючи його у світлі Йоанового вчення: Син — це Той, у Кому живе триєдиний Бог. Святий Дух веде нас до Отця, через Ісуса Христа ми стаємо “співтілесними” Йому (Еф. 3, 6) — це наочно виражений євхаристійний образ. Кирило Єрусалимський виразно наголошує факт, що учасники Тайної Вечері “мають одну плоть і одну кров” із Христом. Людина охристовлена, “прах отримує царську гідність... перетворюється на плоть Царя”.

Слід підкреслити, що між богослов'ям та містикою, між тайнствами і життям душі у Христі існує тісний зв'язок. Золоте правило всієї святоотчої традиції звучить так: “Бог став людиною, щоб людина стала Богом” — “людина стає за благодаттю Божою тим, чим Бог є за своєю природою”, вона має всі умови божественного життя. Під дією Святого Духа людина, так само як хліб і вино, стає часткою обоженої природи Христа. Євхаристія, “закарбовуючи безсмертя” і саму силу воскресіння, зливається з людською природою, божественні енергії проникають і переображують її. Можна сказати, що містичне життя є поступовим — дедалі глибшим усвідомленням життя в тайнствах.

Павел Євдокимов.

Незбагнена Божа любов. — К., 2004. — С. 42.

Мовою Церкви термін “тайнства” позначає сім особливих дійств, через які індивідуальне життя може органічно посісти належне місце в єдності церковного життя; ці дійства — це способи, якими людина здійснює особисту участь у житті церковного тіла. Водночас вони є подіями, в яких реалізується й унаочнюється істина Церкви. Якщо ми позначаємо ці події словом “тайнство”, це зовсім не свідчить про їхній окультний характер, а лише підкреслює той факт, що прилучення до життя Церкви, повсякчасна реальна участь у цьому житті не можуть бути зафіксовані у чуттєвий спосіб. Конвенційна мова нашого повсякденного дискурсу і нашого наукового релятивізму нездатна визначити їх адекватно. Людина повинна цілісно і на власному досвіді пережити цю причетність, якщо бажає пізнати можливості того життя, що відкривається в межах Церкви.

У тайнствах свобода людської особистості зустрічається з любов'ю Бога. Особиста аскеза людини, її особисте гріхопадіння постають ласкою Божою, благом і даром істинного життя. Людина приносить до Церкви свою свободну волю, свої повсякденні зусилля, бодай навіть марні для того, щоб звільнитися від поневолення са-модостатньою індивідуальністю і жити “згідно з природою”, “згідно з істиною” — в єднанні та спілкуванні з Богом і ближніми. У церковних тайнствах її власні марні зусилля увінчуються благодаттю, а її особиста воля досягає цілковитого здійснення.

У цьому пориві, у “містичному” взаємопроникненні людської свободи і Божої благодаті в особі християнина дедалі чіткіше увиразнюється образ “нової людини” і громадянина Царства Божого, етос людського існування, звільненого від смерті. Людина приносить до Церкви не інтелектуальне прагнення безсмертя, а своє природне життя в усіх його аспектах, своє падіння і свою поразку, що віддзеркалюють її глибинну жагу життя. І кожне її прагнення знаходить у Церкві належне розуміння й відповідне тайнство зустрічі людського життя та Божої благодаті, дар божественного життя. Кожне із церковних тайнств дає людині змогу реально здійснити свої прагнення і прилучитися до живого і життєдайного тіла Церкви, її богородської природи та автентичного етосу. Воно є переображенням життя, “супротивного природі”, у життя, “згідне з природою”, переображенням створеного часу індивідуального існування у час особистісних взаємин, що долають потворність.

Ось чому тайнства Церкви є підсумком і довершенням її етики, метою особистої аскези і цариною її реалізації. Саме у цій царині здійснюється й увиразнюється тотожність етосу, або ж моральності з буттям: досягнення моральної досконалості розкривається як “чудесна зміна” в існуванні людини. Саме тут Закон, наш наставник і керманич в аскезі, виявляє свою справжню мету, якою є життя в тайні цілісності та безпосередності. Якщо природне життя — неповторність явища, безпосередність чуттєвого досвіду чи людського розуму — є тайною, незбагненою для “об’єктивної” логіки та конвенційності повсякденного мовлення, то моральне життя, як відновлення природного в його екзистенційній повноті і неспотвореності, є ще більшою тайною. Шукаючи християнську етику поза церковними тайнствами, ми неминуче зустрічаємося з тіннями конвенційних суспільних вимог, із безплотною та безхребетною етикою законницького “вдосконалення”, яка не знає смаку справжнього життя і не має жодного стосунку до реального переображення людини.

Христос Яннарас.

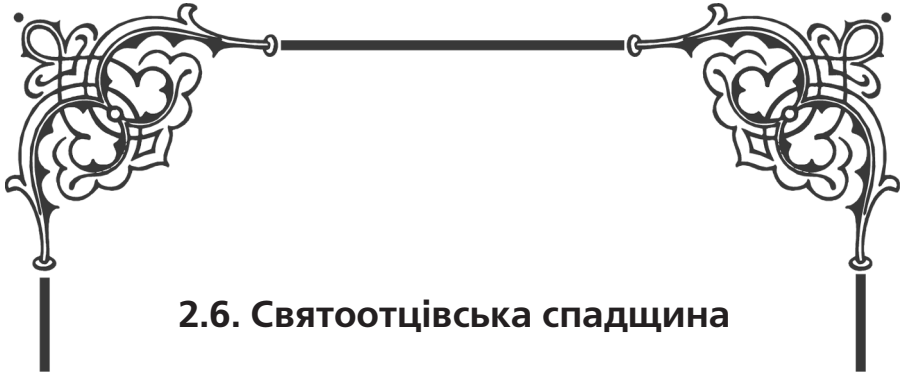
Свобода етосу. — К., 2003. — С. 122–123.

Рекомендована література



- Архангельский М. О тайне святого Елея. Исследование об историческом развитии чиносовершения Елеосвящения. — М., 2001.
- Евдокимов Павел. Православие. — М., 2002.
- Лашнюков В. Из религиозных переживаний. — К., 2004.
- Мень А. Практическое руководство к молитве. — М., 1999.
- Троицкий С. В. Христианская философия брака. — Клин, 2001.
- Шиманский Г. И. Литургика: таинства и обряды. — М., 2003.
- Шмеман А. Литургия и жизнь: христианское образование через литургический опыт. — М., 2002





2.6. Святоотцівська спадщина

Без знання святоотцівської спадщини неможливо зрозуміти логіку розвитку християнського богослов'я, оскільки його святоотцівське учення лежить в основі усіх головних теологічних напрямів православної думки.

Поняття “святі Отці Церкви” невіддільне від поняття Священного Передання — однієї з найглибших основ нашої віри. У християн один Вчитель — Христос, але його учення не було закріплене у письмовій формі Новозавітної книги — це свідчення очевидців, святих апостолів, обраних для цієї ролі Самим Господом. Їм було доручено зберегти у пам'яті та записати все, що вони бачили, чули та сприймали (1Ін. 1, 1). Але новозавітні книги були написані не відразу після описаних подій, а через декілька десятиліть. Протягом цього часу пам'ять про життя і слова Христа передавалася з уст в уста, від людини до людини, і таким чином виникло усне передання. Це передання існувало у пам'яті окремих людей, але було водночас і виявленням віри християнської громади, Церкви. Ця громада була створена Христом, і можна сказати, що після його приходу вона існувала завжди. Як обіцяв сам Спаситель, Його учні були керовані самим Духом Божим — істинним джерелом життя християнської громади. У Церкві живе Христос, і Дух Святий навчає Його учнів “усякій істині” (Ін. 16,13). Окремі люди живуть не у вакуумі, а належать до Церкви, яка є храм Духа, і те середовище, де існують

не тільки окремі людські звичаї та легенди, але і єдине Священне Передання, писане чи неписане. Святий Дух керує всім тілом Церкви, і тому Церква, керуючись своєю повнотою пізнання та авторитетом, здійснює відбір того, що має стати її Переданням.

Зрозуміло, чому християнська віра має бути “апостольською”: передана Самим втіленим Богом Словом, вона була вручена апостолам як таланти, що саме їм належало примножити, аби він приніс тридцять - , шістдесят - та стократний плід в історії різних народів. Зрозуміло, чому віра наша має бути “православною”: мати праву думку про Бога необхідно для спасіння, тоді як хибне розуміння Бога призводить до духовної загибелі.

Життя Церкви нерозривно пов'язане із Священним Переданням, і в історичних мандрах християнства існує постійна та нагальна необхідність авторського свідчення Церкви своєму Переданню. Отцями Церкви вважаються такі особистості, такі вчителі та письменники, в яких Церква одностайно визнає авторитетних свідків, тобто людей, які глибоко розуміли та правильно тлумачили Істину Одкровення. Тому знання Отців Церкви допомагає православному християнину серед великої кількості сучасних філософських та світоглядних течій не збитися з істинного шляху, не спокуситися “вченнями чужими” (Євр. 13, 9). Воно допомагає християнину пізнати себе, правильно побудувати свої взаємовідносини з Богом.

“Вибрані святі, що є близькими до Бога, тісно поєднані з Його любов'ю, мають, безперечно, владу заступництва в Нього. Отже, законно можна до них молитися. Окрім того, святі, що їх Церква як таких проголосила, мають іншу роль: бути зразками християнського життя їхньої епохи. Фактично практика святості розвивається відповідно до чутливості різних епох (це пояснює існування шкіл святості, які, в основному, відрізняються засобами, використовуваними для досягнення спільної мети). Святі — це наші попередники, вони знали наші труднощі й пройшли там, куди й нам треба прийти. Отож шанування їх є нормальним явищем, тому належить молитись до них і прохати їхньої поради” [42, 170].

Православна Церква вчить, що Божественне Одкровення не обмежене Святим Письмом, а Священне Передання не обмежене будь-якими хронологічними рамками. Дух Святий діє через людей всіх часів, і Церква “впізнає” у людях своїх “святих отців” не з при-

чини давнини, а керуючись своєю внутрішньою інтуїцією, на підставі якої формується Священне Передання. Протоіерей Георгій Флоровський пише: “Церква сьогодні має авторитет не менший, ніж у минулих століттях, бо Дух Святий живить її не менше, ніж у колишні часи” [Цит. за 19, 97–98].

До слова, деякі люди полохливо відхрескуються від виклику сучасності та посилаються на те, що ніякого творчого осмислення Передання не потребує, оскільки все вже було осмислене та викладене отцями минулих століть, вони всі свої сили витрачають на консервацію того, що вони розуміють під традиційним ученням Православної Церкви. Ці прибічники “охоронного Православ'я”, як правило, люблять посылатися на “вчення святих Отців”, але насправді святоотцівського вчення не знають: окремі погляди Отців вони залучають для виправдання власних теорій та ідей, але не вивчають святоотцівське богослов'я у всій його різноманітності та цілісності.

Священне Передання зберегли для нас Отці. Але хіба для того вони його збирали, аби це багатство, подібно таланту, заритому в землю, лежало у нас мертвим капіталом та щоб ми лише зрідка витягали його на світ Божий, аби переконатися, що від тривалого невикористання воно не пошкодилося? Хіба для того Отцями були написані книги, щоб ми тримали їх на полицях, час від часу струшуючи пил та інколи звертаючись до них у пошуках необхідної цитати?

Якщо ми орієнтовані лише на збереження і консервацію того, що було зібрано нашими Отцями до нас, тоді все досить просто і ніякого надзавдання перед нами не існує. Якщо ж нам все-таки належить пустити талант святоотцівської спадщини в обіг, тоді перед нами постає воістину величне завдання не тільки вивчення творинь Отців, але й з осмислення цих творинь у світлі сучасного досвіду, більш того — осмислення нашого сучасного досвіду у світлі вчення святих Отців. Не тільки вивчати твори Отців, але й вчитися по-святоотцівськи мислити, по-святоотцівськи жити, — ось, зрештою, завдання, що постає перед нами. Бо ж ми не зможемо розуміти Отців, якщо не будемо хоча б деякою мірою причетними до їхнього досвіду та подвигу.

Завдання це грандіозне та надихаюче, але водночас дуже ризиковане. Ніхто із людей не застрахований від банкрутства, ні один із богословів, хто творчо підходить до справи опанування святоотцівської спадщини, не застрахований від помилок.

Надто велика відстань — часова, культурна, духовна — між Отцями і нами, надто складно подолати ті бар'єри, що виростають на нашому шляху, коли ми намагаємося проїнятися духом Отців. Але не подолавши ці бар'єри, — можливо, ціною власних помилок, — ми не здатні виконати місію, яка покладена на нас, членів Православної Церкви, сучасною епохою. А місія ця полягає в тому, щоб не тільки зробити нашу віру насправді “отцівською”, але й вміти висловлювати її мовою, доступною для людини XXI ст.

Основною та вирішальною умовою у визначенні істинності учення того або іншого Отця Церкви є апостольська віра: завжди треба пам'ятати, що Церква визначає себе як Церква апостольська, а не святоотцівська. Святим Отцем вважається той, хто в православних поняттях тлумачить апостольську віру для своїх сучасників. Така людина ясно бачить проблеми свого часу та проповідує християнство таким чином, аби розв'язати ці проблеми, дати відповіді на питання, уникати помилок.

Якщо ми вважаємо листи святих Отців Церкви свідченням істини, нам належить перебувати з ними у духовній спадкоємності. Це аж ніяк не означає, що ми мусимо сліпо повторювати все, що написано у святих Отців, а радше зобов'язує зрозуміти певну внутрішню логіку, інтуїцію, послідовність розвитку святоотцівської думки. Як сказав єпископ Діоклійський Калліст (Уер): “Православний християнин мусить не просто знати Отців та цитувати їх: він має увійти в їхній дух та здобути “святоотцівський розум” [Цит. за 19, 97–98]. На цьому вільному шляху завжди існує небезпека впасти в ересь, але не треба забувати, що ні одна людина, просто внаслідок своєї людської обмеженості, не може уникнути такої небезпеки і що, з іншого боку, абсолютним еретиком є один лише диявол, який раз і назавжди сказав Богу “ні”. Разом з тим, треба зазначити, що богослов'я — справа вельми небезпечна. Проте відступати перед цією небезпекою не варто. Сьогодні православна традиція має потребу в богослов'ї, яке, зберігаючи відданість Священному Переданню, було б водночас завзятим та сміливим, а не охоронним та боязким. Хоча наше завдання — нести справжнє свідчення, довірене нам святими, водночас не позбавляє залучати власне уявлення, внутрішній досвід, допитливий розум та творчий дар. Істинне богослов'я неможливе без покаяння, аскези та молитви, проте воно також не-

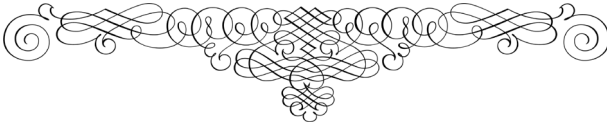
можливе без творчості. Одна з найбільш тривожних особливостей сучасного православного світу (і це однаково стосується Греції, України, Росії та Заходу) — це спроби деяких “ультраправославних” груп заперечити будь-яку творчість. Справжня православна людина з усіх сил мусить чинити опір таким настроям в ім'я Євангелія, Духа істини та свободи.

Як і всі люди, отці Церкви жили у конкретних історичних та культурних умовах — отже їхні книги були відповіддю на певні питання, адресовані конкретним особам. Все це має велике значення для правильного розуміння святоотцівських творінь. Щоби дійсно збагнути світ святих Отців, відчуті їхню думку, дізнатися, чому вони говорили саме так, а не інакше, що саме все це означає для нас — носіїв іншого менталітету, які живуть багато століть потому, в іншій культурі, — нам необхідно вивчати історію.

Історія нерозривно пов'язана зі Священним Переданням, але водночас є те, що їх розрізняє. Відповідно, не можна ототожнювати святоотцівську літературу з історією християнської літератури. Наприклад, як уже зазначалося, у ранньохристиянський період існувало багато апокрифічних книг, які Церква не признала “своїми”, богонатхненними, але однак вони представляють величезну цінність для дослідників раннього християнства — як істориків, так і богословів.

Лише віра Церкви як одного цілого, як громади віруючих, об'єднаних та ведених єдиним Духом, може “впізнати” ересь, провести межу між істиною та помилкою, забезпечити спадкоємність та постійність християнської думки у часі та просторі, які становлять сутність церковного Священного Передання. Таке динамічне розуміння Передання неминуче ухиляється від погляду стороннього спостерігача. Світські дослідники християнської літератури відмовляються визнати існування цього об'єднуючого принципу. Навпаки, протестантські фундаменталісти визнають богонатхненність та авторитет тільки Святого Письма, залишаючи собі свободу для розуміння та інтерпретування його, як їм заманеться, ігноруючи всю історію християнської думки. Для римських католиків єдиним критерієм істини є непогрішимий папський авторитет. У Православній Церкві погляд “зсередини” дозволяє нам розрізнити або, можливо, навіть “відчувати” постійну лінію спад-

коемності у християнській літературі, яка стає особливо очевидною за умов ближчого знайомства зі святоотцівською літературою. Ця спадкоємність динамічна, нерозривно пов'язана з чудом і таємницею існування самої Церкви у віках.



Додаток

Хоча період семи Вселенських соборів має для православ'я величезне значення, не варто думати, що "епоха отців" завершилася у VIII ст. Навпаки, патристична епоха відкрита для продовження. Немає інших причин, крім людського гріха, які б завадили у третьому тисячолітті проведенню Вселенських соборів і появі нових Отців церкви, рівних за авторитетом ранньохристиянським Отцям, бо Святий Дух так само присутній і діяльний у Церкві сьогодні, як і в минулому.

Єпископ Калліст (Уер).
Внутрішнє Царство. — К., 2003. — С. 16.

...Повсякденне читання святих Отців і житій в наших умовах — найголовніший і найдієвіший засіб для підтримки нашої віри і любові; це читання конкретно зображує нам сфери, куди ми прагнемо, дає нашій вірі образи, ідеї, відчуття, вказує шляхи, подає надію шляхом опису ступенів, етапів внутрішнього руху, зігріває серце прагненням до блаженного життя святих подвижників.

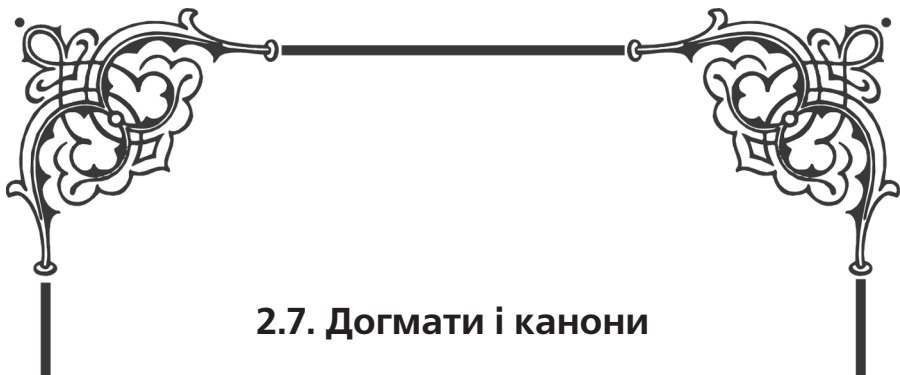
Ельчанинов А., свящ.
Записи. — М., 2001. — С. 150.

Рекомендована література



- *Иларион (Алфеев)*. Святоотеческое наследие и современность // Церковь и время. — М., 2000. — № 2 (11).
- *Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. — М., 1998.
- *Иларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. — М., 1998.
- *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). — М., 1994.
- *Киприан (Керн)*. Патрология. — К., 2003.
- *Климков О.* Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. — СПб., 2001.
- *Кюнг Ганс*. Великие христианские мыслители. — СПб., 2000.
- *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. — Клин, 2001.





2.7. Догмати і канони

Перед тим як приступити до вивчення питання про розвиток догматичного богослов'я та канонічного права, треба поставити питання: що таке богослов'я? Яким чином Святе Письмо та Отці Церкви сприймають сутність і призначення богослов'я?

Сам термін “богослов'я” — це античний грецький термін, греки називали богословами тих, хто навчав про богів У християнстві можливе двояке розуміння терміну “богослов'я”. По-перше, богослов'я можна розуміти як слово Бога про самого Себе, а також про створений Ним світ. У такому випадку богослов'я за змістом є тожним Божественному Одкровенню. Інше, більш поширене значення цього слова, — вчення Церкви або деякого поодинокого богослова про Бога. По суті, таке вчення є нічим іншим, як свідченням розуміння тим або іншим автором Божественного Одкровення.

Сьогодні під богослов'ям розуміють сукупність релігійних наук, серед яких розрізняють основне, порівняльне, моральне, пастирське. Але богослов'ям у власному розумінні цього слова є догматичне богослов'я, яке нерозривно пов'язано із канонічним правом Церкви.

“Всі догмати віри, прийняті на Вселенських соборах, як і канонічні постанови тих же Соборів, є богодухновенними, оскільки

всі були прийняті натхненням Духа Святого” [11, 30]. “В це Православна Церква свято вірить, і нехтувати цим може тільки людина невіруюча,” — пише диякон Олександр Драбинко [13, 6].

“Норми і правила, що регулюють як внутрішнє життя Церкви в її общинно-інституційному аспекті, так і її відношення з іншими суспільними союзами релігійного чи політичного характеру, складають церковне право. Цими нормами, правилами, законами, які в своїй сукупності складають фундамент Церкви, вона оберігає свій богоданий устрій” [55, 6].

“Канони Православної Церкви — це правила її життя, сформульовані на Вселенських та Помісних Соборах, прообразом яких є Апостольський Собор в Єрусалимі, описаний в “Діяннях святих апостолів”. Святий Кирило Александрійський так писав про Отців I Вселенського Собору: “Не вони говорили, а сам Дух Бога і Отця” [13, 6].

“Канони — це основні церковні закони, які складають фундамент діючого в Церкві права, причому однаково у всіх помісних Православних Церквах у всі століття церковної історії. Церква протягом своєї історії поставила канони так високо, що у нас є підстави говорити про незмінність тих основ церковного права, які в цих канонах містяться” [53, 132]. Той, “ хто порушує канони Церкви, свідомо ставить себе поза межами Православної Церкви. Такі люди або організації, з точки зору світського права, мають повне право на існування. Однак з точки зору церковного права вони не є православними (хоча і називають себе такими), оскільки відійшли від норм, які визначають зібрання віруючих як Православну Церкву, що веде свій початок від Господа Ісуса Христа. Такі організації є вже не церковними, а світськими новоутвореннями, в яких звершувані “священнодійства”, з моменту їх виходу із Вселенської Православної Церкви, втрачають свою сакраментальну сторону, стають безблагодатними акторськими діями” [13, 7–8].

Проте потрібно завжди мати чіткі уявлення і межі, що розділяють поняття догматів і канонів. Правильно це питання розглядає видатний богослов професор Павло Євдокимов: “Догмати — це те, що є непорушним в Одкровенні, а канони — те, що рухоме в історичних формах, і ніколи не треба змішувати ці два абсолютно різних плани і, тим більше, догматизувати канони. Зробивши таке

твердження, слід прояснити прямий зв'язок між ними, що встановлює функціональну відповідність. Канони — це зовнішній, видимий, історичний і рухомий вираз незмінного, що входить в догмат. Виявлення і екзистенційні форми змінюються залежно від обставин та історичної епохи християнства. Мета канонів полягає в тому, щоб описати в дану епоху догматичне *esse* буття Церкви і таким чином допомогти віруючим втілювати його у своєму житті. Це означає, що канонічний порядок завжди залежить від догматичного вчення” [15, 263].

Також треба зауважити, що поза Церквою не може бути догматів, адже догмати базуються на основі Божественного Одкровення, а Одкровення надане не будь-яким окремим приватним особам, але дароване Церкві. Саме Церква за допомогою Святого Письма, як засобу збереження та розповсюдження Одкровення, містить богоодкровенну істину.

Отже апостол Павло називає Церкву “стовпом та утвердженням істини”. І тому тільки Церква як берегиня Передання здатна до правильного тлумачення Святого Письма. Тільки вона може неسخибно встановлювати за тією чи іншою істиною Одкровення значення незмінного правила віри, тобто догмата.

Звідси випливає висновок, що поза Церквою догмати існувати не можуть. Тому в протестантських спільнотах, де перервалося апостольське спадкоємство і відсутня богоустановлена церковна ієрархія, про будь-який догмат у строгому розумінні навіть не йдеться.

Необхідно пам'ятати, що “віра не абстрактна, але конкретна: це означає, що віра неодмінно породжує догмат того або іншого змісту, або ж навпаки — догмат є формулою того, що визначається вірою як трансцендентне буття” [4, 50].

Догматичні визначення Церкви — це саме визначення, це віхи, межі, що стоять на кордонах традиції. “Догматичне богослов'я, за словами протоієрея Сергія Булгакова, є бухгалтерія релігійного досвіду” [32, 133]. Православна догматика — це не Істина. Це — її дороговказ. Як шлях до міста — це не саме місто, тим більше не дороговкази. Вони лише обладнання шосе, але вони не є складовою частиною дороги або руху, або того, хто по цій дорозі прямує. Істина — це Христос. Шлях до Нього — Церква та Священне Передання. А догмат наразі є своєрідним дороговказом.

“Догмат — не колючий дріт, що забороняє виходити за означені межі, це скоріше двері, крізь які можна потрапити у простір, зазвичай недосяжний і навіть непомічений”, — пише сучасний богослов Андрій Кураєв [32, 117].

Догмати не були вигадані в історії Церкви для виправдання тих або інших світоглядних позицій представників Церкви. Вони з'являлися, формувалися та встановлювалися Церквою в протистоянні ересям, свідомим перекрученням та нерозумінням у галузі не тільки віровчення, але й сприйняття самого життя, живого буття з Богом. Інакше кажучи, догмати — це антитіла, що виробляються церковним організмом у боротьбі з інфекцією — ерессю. Тому й церковні канони відображають містичний досвід, який людина набуває в житті Церкви. І в жодному разі, як вважає секулярний сучасний світ, догмати та канони Церкви не ув'язнюють людину в середньовічні ланцюги. Протоіерей Владислав Ципін пише: “Існування в Церкві загальнообов'язкових законів, захищених санкціями, що передбачені для порушників, не суперечить християнській свободі. Хоча те або інше церковне покарання, очевидно, не завжди викликає внутрішню згоду того, хто піддався йому, проте, кінець кінцем, можливість застосування церковних законів спирається на добровільну згоду членів Церкви підкорятися їм... До того ж це аніскільки не суперечить християнському вченню про свободу волі. Немає і не може бути ніякого примушення до вступу в Церкву. Але якщо людина стала членом Церкви, вона тим самим узяла на себе обов'язок підкорятися і Божественним законам, і тим законам та правилам, які належать до царини позитивного церковного права, тобто є продуктом церковного законодавства, здійснюваного через владу, доручену Церкві її Засновником — Христом” [54, 399].

Більш того, зовнішня організуюча канонічна форма ніколи не тотожна догмату і завжди є тільки відносним наближенням до істини, залежним від свого часу [22, 214].

Тільки православне богослов'я — богослов'я біблійне, традиційне, цілком відповідне богослов'ю Вселенських соборів і святих Отців — може дати нам необхідну шкалу цінностей, дозволяючи углядіти ті постійні істини, котрі стародавні канонічні тексти прагнуть охороняти.

“Щоразу, коли Православна Церква тлумачить яку-небудь канонічну постанову або видає нову, вона має на увазі перш за все саму християнську віру, а потім шукає якнайкращий спосіб захистити її в сучасному світі. Саме відповідно до цього подвійного критерію віри, яку потрібно охороняти і проповідувати, слід розуміти канони, у разі потреби переглядати і міняти їх, а деякі, можливо, і відновлювати” [36, 165].



Додаток

Канони, втім, є не просто посібником самопізнання. “Лікування душ і цілення від пристрастей” відбивається в усьому тілі Церкви через прищеплення індивідуального існування до всеосяжної реальності життя та єдності. Якщо канони передбачають певні покарання за особливі переступи, то вони виражають оцінку значущості різних форм людського падіння в контексті спільної боротьби, яку веде Церква за подолання смерті, в контексті її спільної аскези. Покарання, визначені канонами, є не “итрафами”, що їх треба сплатити за відпуст, а мірилом церковної аскетичної свідомості, відрізком шляху, який має здолати свобода особистості, щоб дістати відповідність тріипостасному способу існування в тілі Церкви. Вже саме усвідомлення нашої віддаленості від істинного життя та дотримання канонів, норм церковної аскетичної свідомості є актом участі в житті Церкви, першим і найважливішим кроком до єднання з її живим тілом. Саме через свій наставницький і дорадчий характер приписувані канонами покарання завжди мають у практиці Церкви відносний характер і підпорядковуються принципу ікономії. Застосування цих канонів є

і завжди було питанням ікономії; це зовсім не означає, що в церковній практиці канонічні покарання нівелюються чи пом'якшуються, але вони максимально адаптуються до особливостей кожного конкретного випадку людського гріхопадіння.

Неможливо збагнути існування й дієвості канонів у тілі Церкви, не беручи до уваги їх аскетичного характеру. Канони створюють передумови аскези, участі в житті Церкви, яка є аскетичною і динамічною, а не конвенційною і формальною. І варто наголосити, що істина, у вираженні в церковних канонах, не може бути зрозумілою без урахування тієї духовної і культурної атмосфери, що спричинила їхню появу. Доба становлення церковних канонів увиразнює такий рівень духовності, який залишається не лише недосяжним, а й навіть незбагненим поза тими аскетичними стандартами, які вони виражають. Мабуть, потрібен безпосередній мистецький досвід, аби зрозуміти, якої кількості праць і канонів мав дотримуватися візантійський поет або художник, щоб творити на рівні тієї висоти мистецтва, яку заповіла нам Візантія.

Христос Яннарас.
Свобода етосу. — К., 2003. — С. 164.

Рекомендована література



- Григорий (Афонский). Введение в каноническое право Православной Церкви: По учению отечественной канонической школы XIX — XX в. — К., 2001.
- Давыденков О. Догматическое богословие: Курс лекций. — М., 1997.
- Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. — М., 1996.
- Джероза Либера. Каноническое право. — М., 1996.
- Цыпин В. Курс церковного права: Учеб. пособ. — Клин, 2004.
- Шмеман А. Введение в литургическое богословие. — М., 1996.

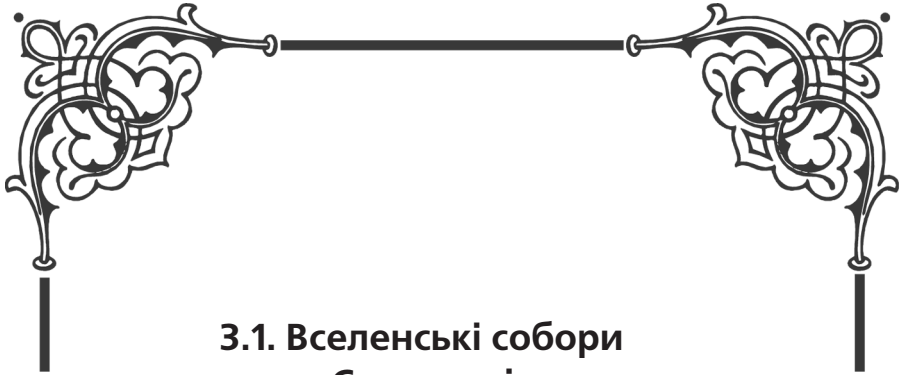
Контрольні запитання



- Що таке Священне Передання?
- Що таке Біблія? Про що вона розповідає?
- З яких двох частин складається Біблія?
- З'ясуйте значення слова "завіт", "євангеліє".
- Скільки канонічних книг у Старому Завіті, чому вони так називаються та коли були утворені? Якою мовою вони написані?
- Назвіть книги Нового Завіту.
- Розкажіть про Чотириєвангеліє.
- З чого складається літургійне життя Церкви?
- Церковні Таїнства.
- Назвіть дванадцять (дванадесят) найважливіших свят Православної Церкви.
- Що розглядає та вивчає догматичне богослов'я?

**ОСНОВИ
ПРАВОСЛАВНОГО
ВІРОВЧЕННЯ**





3.1. Вселенські собори та Символ віри

Ужиті християнської Церкви з давніх-давен займав і продовжує займати особливе місце так званий Символ віри: порівняно коротке сповідання того, у що вірить Церква.

На початку IV ст. в Церкві виникли великі суперечки, що торкалися основного християнського вчення про Христа як Бога. В 325 р. у місті Нікеї зібрався Перший Вселенський Собор, і на ньому був вироблений спільний, єдиний для всіх християн Символ віри. Через декілька десятиріч, на Другому Вселенському Соборі в Константинополі (381 р.) Символ віри був доповнений і отримав назву Нікео-Царградський, спільний для всієї Вселенської Церкви. Нарешті, Третій Вселенський Собор в Ефесі в 431 р. ухвалив, аби цей символ залишався навіки недоторканим, щоб не робили до нього більше доповнень.

З тих часів Вселенський Символ віри співається або читається в Церкві на кожній літургії. Він є всезагальне, для всіх обов'язкове висловлення Церквою своєї віри. І тому будь-хто, хто бажає дізнатися, у що вірить Церква, в чому наша віра, в чому та Істина, яку несе християнство миру, — відповідь на це знаходить у Символі віри:

1. Вірую в Єдиного Бога Отця, Вседержителя, Творця неба і землі, всього видимого і невидимого.

2. І в Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, Єдиного-родного, що від Отця народився перше всіх віків, Світло від Світла, Бога Істинного від Бога Істинного, народженого, не-сотвореного, Єдиносущного з Отцем, що через Нього все сталося.

3. Він для нас, людей, і для нашого спасіння зійшов з небес, і тіло прийняв від Духа Святого і Марії Діви, і став людиною.

4. І розп'ятий був за нас при Понтії Пілаті і страждав, і був похований.

5. І воскреснув на третій день, як було написано в Писанні.

6. І вознісся на небо і сидить праворуч Отця.

7. І знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству Його не буде кінця.

8. І в Духа Святого, Господа Животворящого, що від Отця походить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава, що говорив через пророків.

9. В Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву.

10. Визнаю одне хрещення на відпущення гріхів.

11. Чекаю воскресіння мертвих

12. і життя будучого віку. Амінь.

“Хвилююча, драматична і безмежно складна історія Вселенських соборів, як, втім, і вся двохтисячолітня історія Церкви, показує, скільки творчих зусиль, пошуків, розважливості і мудрості вимагає універсальність віри” [3, 63]. Розглянемо коротко історію не лише появи Символу віри, а й основних догматів православної віри, які були сформульовані та прийняті на Вселенських соборах.

За відповіддю передусім звернімося до двох перших із семи Вселенських соборів — до Першого Нікейського (325 р.) та Другого Константинопольського (381 р.).

Центральним і головним питанням на Соборах було питання за-судження ересі аріанства та розробка питань щодо христології та тріадології.

Христос є “Богом істинним від Бога істинного”, “Єдиносущним” з Богом Отцем. Іншими словами, Ісус рівний з Отцем: Він є

Богом так само, як і Отець, однак Вони не “два Боги”, а один. Розвиваючи це вчення, грецькі отці наприкінці IV ст. сказали те саме і про Святого Духа: Він також істинний Бог, “Єдиносущний” з Отцем і Сином.

“Роль Церкви, таким чином, полягає не просто в тому, щоб нав'язати людському розуму певну істину, яку він інакше не був би здатний збагнути, але в тому, щоб дати людині можливість жити і зростати у Духові Святому, аби вона сама могла сприйняти і пережити досвід Істини. Звідси негативний характер доктринальних визначень, які давалися стародавніми соборами; насправді, як ми бачили, ці визначення ніколи не мали в собі систематичного вклада Істини, а скоріше осуджували хибні вірування. Собори ніколи не претендували на те, щоб розкрити всю повноту живої Істини у формі визначень. І звичайно, будь-яке доктринальне формулювання і будь-який текст зі Святого Письма обумовлені історією, тобто людським існуванням у пропащому світі, у середовищі обмежених інтелектуальних, філософських або соціальних категорій. Абсолютизувати ці категорії означало б зводити людину до історичного детермінізму, від якого **Боготвілення** звільняє її. Доктринальний розвиток не означає збагачення споконвічного свідоцтва новими одкровеннями, але він припускає свободу від усієї приватної історичної проблематики і, навпаки, можливість вираження християнської Благої Вісті в будь-якій історичній ситуації” [36, 62–63].

Якщо перші два з семи Вселенських соборів розглядали вчення про Трійцю, то п'ять останніх — догмат втілення Христа.

Третій Вселенський Собор в Ефесі (431 р.) констатував, що Діва Марія — “Богородиця”, “Матір Божа”. Незаперечним у цьому титулі є твердження не про Діву, а про Христа: Бог народився. Діва є Матір'ю не людської особи, пов'язаної з божественною особою Логоса, а єдиної неподільної Особи, яка є Богом і Людиною водночас.

Четвертий Вселенський Халкидонський Собор (451 р.) підтвердив правомірність Константинопольського Собору, який прийняв Нікео-Константинопольський Символ віри. Тон у Константинополі цілковито задавали отці каппадокійці, такі, як Григорій Ніський і Григорій Назіянзин.

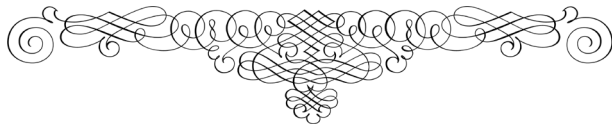
Халкидонський Собор проголосив, що в Ісусі Христі є дві природи: одна божественна, друга людська. За своєю божественною природою Христос “Єдиносущний” з Богом Отцем. За Своєю людською природою Він Єдиносущний з нами, людьми. Тобто за Своєю божественною природою Він цілком і повністю Бог: Він — друга іпостась Трійці, унікальний “Єдинородний” і вічний Син вічного Отця, народжений від Отця перед усіма віками. За Своєю людською природою Він цілком і повністю Людина: народжений у Віфлеємі від Діви Марії як людське дитя, Він має не тільки людське тіло, як і ми, а й людську душу й розум. Проте, хоча Христос існує у “двох природах”, Він є однією особою, єдиною і неподільною, а не двома особами, що співіснують в одному тілі.

Маніхейський дуалізм, несторіанство, монофізитство “засуджені лаконічним формулювання Халкидонського Собору: божественне і людське єдино нероздільно і незлианно. Це формулювання дуже точно визначає стосунки між Церквою та світом, Церквою та історією, Церквою й культурою. Соціальне й культурне життя має будуватися на догматі, застосовувати принципи теологічної соціології, оскільки “християнство є відтворенням Божої природи” [14, 100]. Знамените христологічне визначення Халкидонського Собору стало опорою Церкви в її боротьбі за православ'я.

П'ятий Вселенський Собор (Царгород, 553 р.), розвиваючи те, що було сказано на Третньому, вчив, що “Один із Трійці страждав у плоті”. Так само, як законно сказати, що Бог народився, ми маємо право заявити, що Бог помер. У кожному випадку, звичайно, уточнюємо, що йдеться про Бога, який став Людиною. У Своїй трансцендентальності Бог не підвладний ні народженню, ні смерті, але цього, безумовно, зазнає воплочений Логос [24, 75–76].

Шостий Вселенський Собор (Константинополь, 680 р.), враховуючи те, що говорилося на Четвертому Вселенському Соборі, визначив, що так само, як у Христі є дві природи, божественна і людська, у нього також є не тільки божественна воля, а й людська. Але обидві ці волі не суперечать і не протистоять одна одній, бо людська воля завжди добровільно підкоряється божественній. І в цьому великий приклад для усього людства — виконувати волю Творця, вільно, без усякої примусової сили підпорядковувати своє власне життя та життя суспільства задуму і волі Бога.

Сьомий Вселенський Нікейський Собор (787 р.), був присвячений питанням шанування ікон. Оскільки Христос реально став людиною, то цілком виправдано зображати Його лик на святих іконах; і оскільки Христос є однією особою, а не двома, то ці ікони, являють нам не лише Його людськість окремо від Його Божественності, а й одну особу Вічного Слова Втіленого. Тому віруюча людина поклоняється не різнокольоровим фарбам та золотим окладам ікон, а Самому Христу, Який зображений на іконах.



Додаток

Від початку свого існування Церква використовувала всі можливі засоби, щоб вберегти свою істину від небезпеки перетворення на абстрактну інтелектуальну систему метафізики чи кодекс правил утилітарної деонтології. У кожній єресі вона вбачала передусім примат індивідуалізованого, інтелектуального тлумачення своєї істини й ігнорування досвіду спасіння, що його безпосередньо переживає Церква, чи зневагу до нього. У єретичних ученнях Христос постає моральною парадигмою досконалої людини чи абстрактною ідеєю безплотного Бога. В обох випадках життя людини не змінюється жодним чином: її існування залишається приреченим або на знищення разом зі смертю її тіла, або ж на безсмертя, необхідне за природою, а, отже, індивідуальні чи колективні “вдосконалення” в житті людей виявляються примарою та безглуздям, чи просто оманю.

У часи Вселенських соборів Церква боролася проти інтелектуальних форм єресей, прагнучи зберегти космічну універсальність своєї євхаристійної іпостасі, реальність спасіння, втілену у хлібі та вині євхаристії. Вона боролася за спасіння від абсурдності смерті не лише “духу”, а й тіла людини, за віру в можливість єднання бездуховної матерії — плоти землі та людини — з боже-

стивним життям, за перетворення тлінного на нетлінне. Знадобилися століття боротьби, перш ніж писемна мова спромоглася упокорити сваволю індивідуальної логіки й виразити динамізм життя, об'явленого втіленням Слова.

Христос Яннарас.
Свобода етосу. — К., 2003. — С. 213.

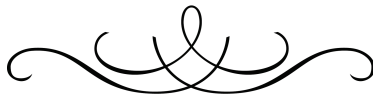
Догмати вічні і невичерпні. Етапи їх розкриття в свідомості та історії Церкви, визначення, “ороси” Вселенських соборів не є могильними плитами, приваленими до дверей запечатаної труни навіки викристалізованої і скам'янілої істини. Навпаки, це верстові стовпи, на яких були накреслені провідні несхибні вказівки, куди і як впевнено і безпечно повинна йти жива християнська думка, індивідуальна і соборна, в її нестримних та безмежних пошуках відповідей на теоретично-богословські і прикладні життєво-практичні питання.

Карташев А. В.
Вселенские соборы. — СПб., 2002. — С. 5.

Рекомендована література



- Александр (Семенов-Тянь-Шанский), Православный катехизис. — К., 2003.
- Евдокимов П. Православие. — М., 2002.
- Карташев А. В. Вселенские соборы. — СПб., 2002.
- Лосский В. Н., Петр (Люилье). Толкование на Символ веры. — К., 2000.
- Мень А. Верую...Беседы о Никео-Царьградском Символе веры. — М., 2001.
- Михаил (Мудьюгин). Введение в основное богословие. — М., 1995.
- Павел. Финляндский. Как мы веруем. — К., 2003.
- Шмеман А. Воскресные беседы. — М., 2002.





3.2. Триєдиний Бог

“Якщо православного віруючого спитати про найважливіше в ученні Православної Церкви, то в першу чергу він скаже не про відпущення гріхів, а про Пресвяту Трійцю і про Боголюдство Христа. Одкровення про Пресвяту Трійцю для Православної Церкви є найважливішою з усіх таємниць віри. Бог — це нескінченна любов Трьох Іпостасей, з'єднаних у досконалій любові. Спокутування полягає в тому, що Бог залучає Своє творіння — перш за все людство — в цю любов, у любов Отця і Сина і Святого Духа, сповіщаючи її через Христа у Святому Дусі”, — пише Крістіан Фельмі [51, 50].

“Вірую во Єдиного Бога”, — так ми стверджуємо на початку символу віри. Але потім одразу продовжуємо: “Вірую во Єдиного Бога, Отця... Сина... Духа Святого”. У Богові є чітка відмінність, як і повна єдність. Християнський Бог — не просто ціле, а єдине, і не просто єдність, а спільність. У Богові є щось подібне до “спільноти”. Він не є окремою особою, яка любить лише себе, не є замкнутою в собі монадою. Він — триєдність: три рівні Особи, кожна з яких перебуває у двох інших через неперервний рух взаємної любові.

Свята Трійця — це не філософська теорія, а Живий Бог, якому ми поклоняємось; і тоді настає момент у нашому наближенні до Трійці,

коли аргументація і аналіз мусять поступатися містичному спілкуванню у молитві.

На власному досвіді, відчуваючи дію Бога в нашому житті, ми бачимо, що Три Особи завжди діють разом, але знаємо, що кожна з Них діє в нас по-різному. Ми сприймаємо Бога як трое-в-одному і віримо, що ця троїста диференціація зовнішньої дії Бога відображає троїсту диференціацію Його внутрішнього життя. Відмінність між трьома іпостасями слід розглядати як вічну відмінність, що існує в природі самого Бога; вона стосується не лише Його зовнішньої дії у світі. Отець, Син і Дух — це не просто “види” Божественності, не просто маски, які Бог тимчасово одягає у Своїх стосунках зі світом, а потім скидає. Навпаки, Вони — три однаково рівні й однаково вічні Особи. У людей батько завжди старший від своєї дитини, але говорячи про Бога як про “Отця” і “Сина”, ми не тлумачимо ці назви в буквальному розумінні. Ми заявляємо про Сина: “Не було такого часу, коли Його не було”. Те саме говориться і про Духа Святого.

Кожна з цих Трьох Осіб є цілковито і повністю Богом. Ні одна не є Богом більше чи менше за інших. Кожна має не третину Божества, а ціле Божество в Його сукупності.

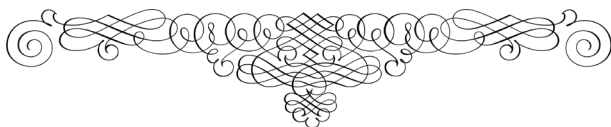
“Особа і любов — це життя, рух, відкриття. Вчення про Трійцю означає, що нам слід застосовувати щодо Бога динамічні категорії, а не статичні. Бог — це не просто спокій, застиглість, незмінна довершеність. Для своїх уявлень Триєдиного Бога нам треба радше звертатися до образу вітру, річкового потоку, до негасимого полум'я вогню. Трійцю найчастіше порівнюють з трьома факелами, що горять єдиним вогнем” [24, 30].

Вірую в Єдиного Бога. Це сповідання Єдиного Бога є начало всіх начал, основа всіх основ християнства. Християнство увійшло до світу, в якому панувало багатобожжя. Адже дохристиянська людина богом називала й обожнювала природу, тобто різноманітність діючих в ній сил. Християнство своєю проповіддю, своїм сповіданням єдиного Бога протистояло язичництву. Єдиний Бог — це означає, що всі сили, все життя, всі “закони”, все те, що живе в світі, і сам світ — від Бога, але не Бог. Язичництво, багатобожжя відчувало Божественне джерело світу, але не знало Бога. Його “боги” були лише відображенням самого світу. Звідси в язичництві — суперництво

“богів”, звідси ідолопоклонницький, магічний характер язичництва.

Отже, проголосити, сповідати Єдиного Бога — означає затвердити примат духовного, вищого буття, що одне тільки здатне явити зміст кожного явища життя.

І, нарешті, сповідає Символ віри Бога Отцем, Вседержителем й “Творцем неба і землі, всього видимого і невидимого”. Мир був створений, джерело його в Богові. Він не сам з себе, не випадкове поєднання клітинок, не абсурд. Він осмислений, у нього є начало й мета, і все в ньому було віднесено “до вищої Божественної мудрості: небо й земля, видиме й невидиме.



Додаток

Тільки в Новому Завіті науку про Пресвяту Трійцю подано з можливою для людини повнотою, розкрито богоосвіченими учителями церковними на підставі Слова Божого з можливою стислістю, і зберігається вона в Церкві як головна основа усієї науки християнської в так званих Символах віри. Але це не означає, що люди можуть вповні зрозуміти тайну Святої Трійці, маючи навіть ґрунтовану на Слові Божому стислу науку про Пресвяту Трійцю. Усю глибину тієї таємниці добре розуміли давні отці й учителі Церкви, які заглиблювалися в тайну Святої Трійці, але не притускали їй думки, бо було б це невиправданою самовпевненістю, щоб люди могли сказати про Бога все, і щоб сказане ними вповні і цілком виявляло образ єства Божественного...

Така висока і недосяжна для розуміння людського наука про Святу Трійцю і занадто смілива навіть спроба пояснити недовідому Таємницю Святої Трійці на підставі явищ і законів види-

мої природи. Однак же. Сам Бог благоволив дати людям об'явлення про Себе за посередництвом видимої природи і коли, як каже святий Апостол, “невидиме Його, Його вічна сила і Божество бувають видимими через розглядання творінь” (Рим. I, 20), то цілком зрозумілою і законною є участь розуму для усвідомлення і розкриття догмату Святої Трійці. І святі Отці знаходили в явищах видимої природи і проявах душі людської деякі образи і подоби, які можуть наблизити нас до розуміння невідомої науки про Святу Трійцю. Образ Святої Трійці східні святі Отці знаходили у сонці. Серед тих Отців почесне місце посідає і просвітитель слов'ян святий Кирило Рівноапостольний, він так пояснював науку про Святу Трійцю перед агарянами: “Подивіться на сонце, від Бога в образ Святої Трійці на небі поставлене. В сонці три речі: коло, сяйво і тепло; так і в Пресвятій Трійці — Отець, Син і Дух Святий. Сонячний круг є образом Отця, бо як круг не має ні початку, ні кінця, так і Отець одвічний і безконечний. Як від кола сонячного виходить сяйво і тепло, так від Отця народжується Син і сходить Дух Святий... І сяйво, що всю піднебесну освічує, є подобою Бога Сина, від Отця рожденного, що увесь світ Євангелією просвітив. А тепло сонячне, яке від того кола разом з сяйвом відходить, є подобою Бога Духа Святого, Котрий від Отця сходить предвічно. І як сонце, хоч складається з кола, сяйва і тепла, не розділяється на три сонця, так і Пресвята Трійця, хоч має три особи — Отця, Сина і Святого Духа, однак Божеством не розділяється на три Бога, але є Єдин Бог”.

Митрополит Алексій (Громадський).

Слова на великі свята і різні події церковного життя. — К., 2002. — С. 56–58.

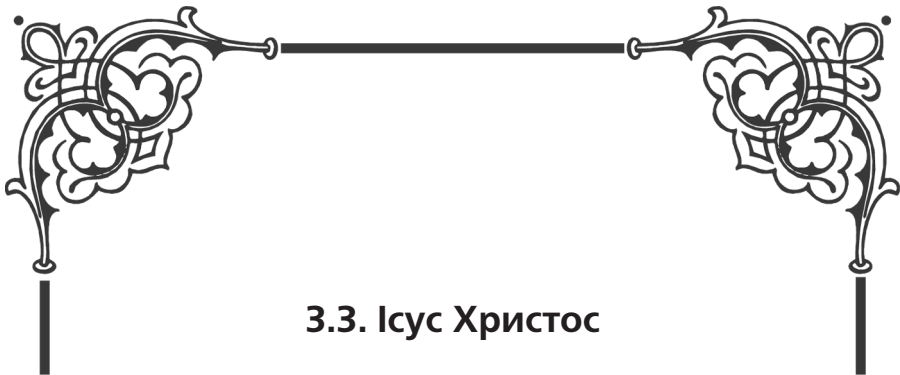
Рекомендована література



- Алипий (Кастальский-Бороздин). Исайя (Белов), Догматическое богословие: Курс лекций. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.
- Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М., 1997.

- *Минин П.* Мистицизм и его природа. — К., 2003.
- *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. — М., 2000.
- *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. — М., 2002.
- *Яннарас Х.* Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії. — К., 2000.





3.3. Ісус Христос

Другий розділ Символу віри, по кількості пунктів найбільший, говорить про Господа Ісуса, про Того, Який є вісью світової культури, вісью нашого життя: “Я Альфа і Омега, початок та кінець”. Христос є “Богом істинним від Бога істинного”, “Єдиносущним” з Богом Отцем. Іншими словами, Ісус рівний з Отцем: Він є Богом так само, як і Отець.

Недаремно весь світ відзначає Його народження як початок нашої ери. Це дійсно нова ера, яка тільки-но розпочалася: перші боязкі невмілі кроки, часто спотикаємося, помиляємося, йдучи на євангельський заклик. Чуємо, що було багато мудреців, вчителів, філософів. Багато хто ставить Ісуса в один ряд із Сократом, Буддою, Мойсеєм, Сенекою. Але це принципово неправильно. Навіть якщо ми дивитимемося на це стороннім поглядом, зрозуміємо глибоку різницю. Христос — феноменальне і унікальне явище в історії людства, оскільки Він Боголюдина, Який з’єднав в собі земне і небесне, матеріальне і духовне. Бог став людиною, щоби людство змогло обожитися.

“Отже, — пише Вальтер Каспер, — актуальним залишається питання: ким є Ісус Христос? Ким є Ісус Христос для нас сьогодні? Ісус Христос — це не просто ім’я і прізвище, як скажімо, Ганс Мюллер, а формула віри, що означає: Ісус є Христом. Формула “Ісус є Хрис-

том” — це коротка формула християнської віри, а христологія — не що інше, як ретельний виклад цієї формули. Згідно з нею той єдиний, неповторний і ні з ким непорівнянний, Ісус з Назарету є водночас посланим Богом Христом, тобто помазаним від Духа Месією, спасінням світу, есхатологічним виповненням історії. Таким чином, віра в Ісуса Христа, з одного боку, є чимось дражливо конкретним, а з іншого, — вкрай універсальним. Віра в Ісуса Христа обґрунтовує як усе те, що у християнстві визначене, незнищенне і вирізняє його серед інших релігій, так і його універсальну відкритість і факт величезної моральної відповідальності, яку християнство привносить із собою” [26, 10].

Розглянемо доктринальні положення Символу віри. Він для нас, людей, і для нашого спасіння зійшов з небес, і тіло прийняв від Духа Святого і Марії Діви, і став людиною.

“Боготвілення, — за словами митрополита Київського та всієї України Володимира (Сабодана), — велика таємниця благочестя, справа Божої любові до нас” [7, 171]. Бог захотів стати Людиною, і саме Втілення структурує божественну і людську природу у всякому духовному житті. В цьому житті людина ніколи більше не буває самотньою, вона ділить його з Богом, і Бог живе разом з людиною. Така участь Бога в людині — вирішальна: духовне життя приходить не знизу, воно не народжується грою людської уяви, не виникає лише від його бажання або крику душі. Людина не вигадує його собі в утіху — подібна романтична міфологія не витримала би випробування часом і смертю. Духовне життя приходить зверху, Бог дає йому начало даром Своєї Присутності, людина одержує це одкровення-подію і відповідає актом своєї віри. Вона складає і сповідує Символ віри, обертає його до “Ти” Отця з Його Сином і Його Духом.

Син Божий Ісус Христос втілюється для того, щоб відновити можливість з'єднання усього людства з Богом, з'єднання, не тільки розірваного злом, але без участі самої людини і не відновлюваного. Перша перешкода до цього з'єднання — розлучення двох природ, людської і Божественної — усунена самим фактом втілення. Залишаються дві інші перешкоди, пов'язані із занепалим станом людини: гріх і смерть. Справа Христа Спасителя — їх перемогти, вигнати із земного космосу їхню неминучість. Не беззастережно їх зни-

щити — це було б насильством над свободою, що їх породила, але підкоренням Самого Бога смерті і пеклу знешкоджувати смерть і створити можливість зцілення гріха. Так смерть Христова усуває перешкоду, створену гріхом між людиною і Богом, а Його воскресіння вириває у смерті її “жало”.

Єпископ Калліст (Уер) пише: “Навіть якби й не було гріхопадіння, Бог у своїй безмежній, випромінювальній любові все одно захотів би з'єднатися зі Своїм творінням, ставши людиною.

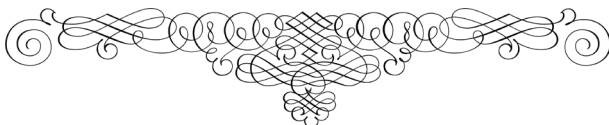
Втілення Христа, з цієї точки зору, є важливішим, ніж спокутування гріха, важливішим, ніж відродження людини до її первісного стану в раю. Коли Бог стає людиною, то це означає початок принципово нової стадії в історії людства, а не повернення до минулого. Воплочення підносить людину на новий, вищий рівень. Тільки в Ісусі Христі сповна виявилися можливості нашої людської природи; доки Він не народиться, справжня суть нашої особистості буде прихована від нас. Народження Христа, за словами святого Василя Великого, це “день народження цілого людства”; Христос є першою довершеною людиною, довершеною, так би мовити, не лише в потенційному розумінні, як Адам у своїй невинності перед гріхопадінням, а в розумінні повністю реалізованої “подоби”. Отже, втілення — не просто спосіб ліквідації наслідків первородного гріха, а суттєва стадія на шляху людини від божественного образу до божественної подоби. Істинний образ і подоба Бога — це Сам Христос; і тому з найпершого моменту сотворіння людини за образом втілення Христа так чи інакше вже передбачалося. Справжня причина втілення тоді полягає не у гріховності людини, а в тому, що вона в її безгрішній природі створена за божественним образом і здатна до єднання з Богом” [24, 74].

“Ми називаємо втілення Бога в Особі Христа “олюдненням Бога”, “ми говоримо про Бога, що став людиною, а не про обоготворену людину”. Кажучи про Христа, ми не повинні згадувати спочатку про людину, з якою з'єдналося Божество, бо не існувало ніякої попередньої людської іпостасі, з якою згодом з'єднався би Бог-Слово. Божественний Логос Сам створив для Себе живу плоть “з чистої крові Діви”, і Сам будучи Іпостассю, втілювався завдяки цьому чудовому зачаттю. Сприйняття людської природи Словом здійснилося

відповідно до того, як природа проявляє себе в якості екзистенційного факту: початковим пунктом його стала утроба діви, де зароджується і розвивається жива плоть”... [62, 148–149].

Отже, ми сповідаємо в Христі досконалого Бога, але також і досконалу людину. Цілковите Божество з'єдналося в Його Обличчі з цілковитим людством; всі без винятку властивості і енергії загальної людської природи були сприйняті Христом. Ініціатива цього з'єднання виходила, зрозуміло, від Того, Хто сприйняв нашу природу, чії дії були одиничними за іпостассю і триєдиними за способом прояву волі і благовоління. Проте сприйнята людська природа не була пасивною. Втілюючись, Бог не силує наше єство, не використовує його як інертний матеріал для здійснення Своєї волі. Людська природа в результаті вільного особистісного вибору дає свою згоду послужити олюдненню Бога. Вона віддає себе Богу цілком у неповторній особі конкретної людини (бо природа тільки і може існувати в особистісній іпостасі). Йдеться про Діву Марію, яка вільно вибрала Послух Волі Божій. Таким чином, Її згода зробила можливою зустріч людської волі з Божественною в акті втілення Слова: “Се раба Господня; так буде Мені по слову Твоєму” (Лк.1,38).

У цих словах — вираз самовіддачі і самозабуття, ухвалення Божественної волі і абсолютна довіра до Його любові. Ніякого егоїзму, прагнення до особистої вигоди. Марія погоджується зачати і народити Христа від одного лише послухання Богові; вона віддає себе виконанню Божественної волі. І тому зачаття Христа не обумовлено ніякою природною необхідністю або доцільністю; ніяким жаданням, пристрасністю, егоїстичним прагненням до насолоди або ж інстинктом продовження роду. З автономного біологічного процесу материнства перетворюється на подію особистісного порядку, пов'язану з добровільною згодою, добровільним послуханням Богу і покладанням надії на провидіння Боже. Саме завдяки свободі відносно природної необхідності Пресвята Богородиця залишається Дівою і після народження Ісуса.



Додаток

Оскільки Бог в юдейсько-християнській традиції являє собою конкретне історичне втручання та дію, він виявляється в історії в такий спосіб, що втручається у наше життя, стає знайомою особою... Зв'язок з Богом починається з історичного досвіду цього несподіваного виклику, а не з уможядного перетворення в логічну необхідність першорудушіа чи світотворчого початку. Розуміння існування Бога є подією особистого зв'язку з ним або особистого поєднання з досвідам людей, які дали життя цьому зв'язку, — вірою-довірою в успадкований досвід. Бог юдейсько-християнської традиції є Богом історичного одкровення і особистого зв'язку — “Богом батьків наших”.

*Таке розуміння, яке пов'язує існування з історичним виявленням, а пізнання — з досвідом особистого зв'язку, не перешкоджає пізнанню правди Бога ще і в історичному його посередництві “во плоті” — сприйняттю того, що **Бог** відкривається і як конкретна історична особа, як **Ісус із Назарета**, в точно визначеному просторі й часі.*

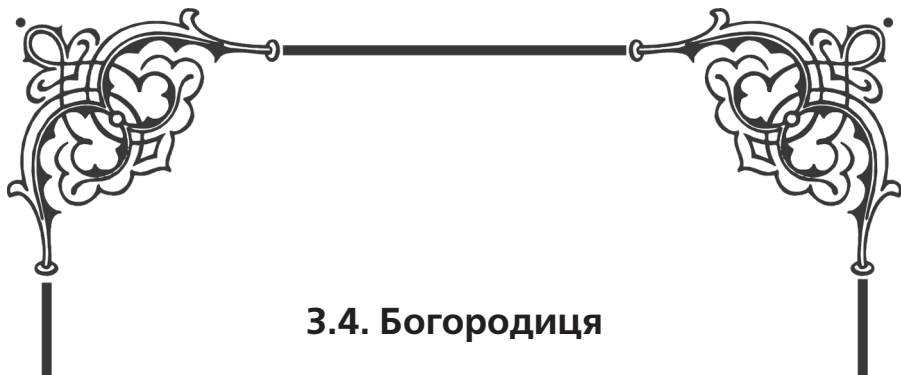
Яннарас Х. Нерозривна філософія:
Нариси вступу до філософії. — К., 2000. — С. 161–162.

Рекомендована література



- Булгаков С. Агнец Божий. О Богочеловечестве. — М., 2000.
- Владимир (Сабодан). Митрополит Киевский и всея Украины. Христос Спаситель — Начальник мира. — К., 1998.
- Давыденков О. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. — М., 2002.
- Мейендорф И. Христос в восточном православном богословии. — М., 2000.
- Мень А. Сын Человеческий. — М., 2000
- Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. — СПб., 2000.
- Шнакенбург Рудольф. Новозаветная христология. — М., 2000.





3.4. Богородиця

Вшанування Божої Матері посідає в релігійній свідомості православного християнина дуже велике місце. Достатньо узяти будь-яку богослужбну книгу чи один із молитвословів, призначених для домашнього користування, щоб переконатися, що майже кожне чинопослідування має молитви, звернені до Богоматері. Вона прославляється як Матір нашого Спасителя і Господа, як “найчесніша херувим і найславніша без порівняння серафим”, до неї звертаються з проханнями про молитовне заступництво, клопотання перед Богом. Богородиця здійснює молитву, за всю Церкву Христову і за весь людський рід. Зміст молитов до Божої Матері різноманітний: тут і благання про спасіння, і відбиття наклепів ворога роду людського, і прохання, спричинені поточними житейськими турботами, труднощами і прикростями.

В історичному плані вшанування Богоматері має декілька підстав. Першим слід згадати природний факт: Господь Ісус Христос, як і кожна людини, має Матір. Через це на Пресвяту Діву частково переносяться відчуття любові та подяки, які, будучи зверненими до її Божественного Сина, становлять найістотніший аспект християнства в його ідеально евангельському розумінні.

Іншою підставою слід вважати евангельські тексти, що виділяють Богоматір (а отже, і ставлення до неї з усіх жінок людського роду як

до обраниці Божої, особливим чином обласодатствовану, що виконала виняткове за своїм значенням, трудністю і святістю життєве завдання.

Так, уже у привітанні архангела Гавриїла, що представ перед Дівою Марією в Назареті, маємо вказівку на винятковість Благовіщення, яке він сповіщає: “Господь з Тобою; благословенна Ти між жонами” (Лк 1, 28). Все інше, сказане ангелом, — це виклад сутності поданого Благовіщення: “Ти знайшла благодать у Бога; і ось, зачнеш у чреві і народиш Сина... Дух Святий зійде на Тебе і сила Всевишнього осяє Тебе”, а також хринологічне пророцтво: “Наречеш Йому ім'я: Ісус. Він буде великий і наречеться Сином Всевишнього... і Царству Його не буде кінця... народжуване Святе наречеться Сином Божим” (Лк 1, 30–35).

Іншою, не менш визначальною підставою шанування Богоматері, є її пророчі слова: “Віднині ублажатимуть Мене всі роди” (Лк 1, 48).

Все це, як бачимо, було вимовлено до Різдва Христового. Але в самому кінці земного шляху Господа Ісуса Христа Його Матір почула з Його вуст звернені до неї слова усиновлення нею улюбленого учня Ісуса — Іоанна: “Жоно! Це, син Твій”, — і далі — подібні ж слова Ісуса, звернені до Його учня Іоанна: “Це, Матір твоя!” (Ін 19, 26–27).

Це усиновлення стосується не тільки улюбленого учня Христового, а і усього людського роду. Християнська свідомість, і на Сході, і на Заході від самого початку молитовного вшанування Богоматері убачала в передсмертному заповіті Боголюдини основу для надії всіх християн на її материнське молитовне заступництво.

Таким чином, текст євангеліста Іоанна, що відтворює такі значні передсмертні слова Спасителя, дає основу вже не тільки для шанування Богоматері, але і для молитовного звернення до неї, для благання про її сприяння загальному потоку людських прохань, звернених до Бога, Єдиного Джерела усякого блага, перш за все — вічного спасіння.

“З'єднання Бога з людиною, втілення Слова — це, висловлюючись мовою Церкви, явище “надприродне”. Перш за все це означає, що обидві сторони — Бог і людина — діяли однаково вільно, незалежно від будь-якого “природного детермінізму. В особі Пресвятої Диви Марії були усунені межі ества, а разом з ними принципи та умови, що визначають життя тварини в її відірваності від нетварно-

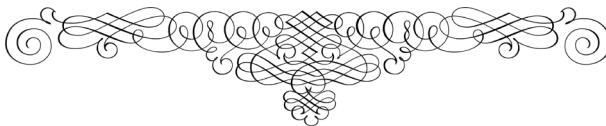
го. Але і нетварне, втілюючись в утробі Діви, переступає межі Свого способу буття і починає існувати за образом людини: позачасове входить у потік часу, нескінченне стає конечним, вічне обертається на немовля, безтілесне знаходить обмежену тілесну індивідуальність. Для нас, людей, “надприродне” означає звільнення від тварної обмеженості і від влади необхідності, що підпорядкувала собі наше буття після гріхопадіння... Для Бога “надприродна” дія означає, що Він “зглянувся на нашу природу, тобто що Він зволився до природи низької, якою Він раніше не володів”. Саме в цьому подвійному подоланні ества Церква вбачає єдиний екзистенційний факт абсолютного характеру — Особу Бога і Його образ, відображений в особовій людській екзистенції” [62, 150–151].

Але також треба підкреслити велике значення і людської свободи в особі Пресвятої Богородиці, єдине творіння в лоні всього створеного Богом світу (як матеріального, так і духовного), в якому була цілком досягнута кінцева мета тварного буття: вседосконале єднання з Богом, максимальна реалізація всіх життєвих можливостей. Згода Марії на втілення Сина — не просто узгодження людської волі з Божественною. Йдеться про єдиний у своєму роді екзистенційний факт взаємопроникнення життя нетварного і життя тварного. Пресвята Діва була визнана гідною брати участь своєю природною енергією (енергією волі, але також і материнства) в єдиній енергії Божества, тобто в самому Божественному житті. Її ество, її кров, біологічна життєдіяльність її тіла ототожнилися з життям утілюваної Іпостасі Божественного Логоса. Бог-Слово як Іпостась став немовби “співвласником” тіла Марії, в її утробі знаходячи Свої людські плоть і кров — з її плоті і крові. Так у незбагненному таїнстві Боговтілення з’єдналися в певній взаємодії природна енергія Пресвятої Діви — тварна і нетварна життєтворна енергія Пресвятої Трійці.

“Таким чином, Богоматір не просто “надала” свій біологічний організм Богу-Слову. Насправді, будь-яка мати не “надає” своє тіло дитині, але вибудовує з власної плоті і крові нову людську екзистенцію. Вона ж дає немовляті і “душу”, передаючи її разом зі своїм милоком, словами, ніжністю і ласкою. Церква наполягає на тому, що Син Божий сприйняв в Своему втіленні не просто людську плоть, але “плоть, одушевлену розумною і мислячою душею”, як і будь-яке

людське немовля. Христос сприйняв нашу природу разом зі всіма тілесними і психічними енергіями, які створюють і виражають її. Отже, роль Богоматері не обмежувалася народженням Христової плоті, але поширювалася і на те, що ми могли б назвати формуванням душі, людської психіки її Сина, оскільки мати стоїть біля витоків первинного душевного досвіду дитини, біля витоків його пізнання світу, його першого лепету, його поступового входження у світ імен і символів, у світ людей” [62, 152].

Будучи Матір'ю Бога, Діва Марія в своєму існуванні ототожнила життя тварне з життям нетварним, возз'єднуючи собою творіння з Творцем. Відтепер кожна людина і весь створений Богом світ у цілому знаходять у ній шлях до “істинного життя”, доступ до екзистенційної повноти. “Про Тебе радіє, Благодатна, всяка тварина, ангельський собор і людський рід”. Мова церковної поезії прикладає до Пресвятої Диви всілякі образи зі світу природи саме для того, щоб висловити відчуття універсального оновлення тварного світу в особі Богородиці. Її називають “небом”, “благодатною землею”, “непорушною скелею”, “каменем, напояючим прагнучих життя”, “квітучим лоном”, “родючим ґрунтом”. Незрівнянне семантичне багатство православної іконографії виражає ці ж образи зримо — як у малюнку, так і в кольорі. На іконах Богоматір зображається або Царицею, яка сидить на троні та тримає на колінах Немовля, або такою, що молиться, чи ніжно обіймає Дитину, або лежачою на ложі після Різдва Христового, або ж після своєї смерті. Діва Марія — це нова Єва, яка возз'єднує нашу природу не в “протиприродній автономії” і смерті, але в причетності Божеству і життю вічному. Її особиста воля відновлює для всього тварного світу його споконвічну екзистенційну мету, повертає значення і надію нетерпеливому очікуванню тварини. Коли віруючі, які шукають спасіння, благають Богородицю про допомогу, вони просять не юридичного посередництва, але прагнуть з'єднати свою власну послаблену волю з животворящою волею Тієї, яка відповіла “так” рятівній любові втіленого Бога.



Додаток

Грецький імператор Лев-Філософ у своєму слові на Успіння Пресвятої Богородиці говорив про “царицю ангелів і людей” так: “Хто може уявити, якої слави удостоїлася Вона нині від Сина Свого! Різних святих Своїх Бог по-різному увінчує Славою, за Апостолом: “інша слава сонцю, й інша слава місяцю, й інша слава зіркам...” Але Пречиста Матір мала і славу сонця, — обрана, як сонце, і славу місяця, добра, як місяць, і славу зірок — сяюча, як ранок, тобто як вранішня зірка. Вона має вінець кращій, ніж усі святі діви: тому що Своєю чистотою перевершила Ангелів. Вона має вінець благоплідних жінок, як Сара, Єлизавета та інші, але вінець, прикрашений перед їхніми віnciaми: тому що як Той, Хто народився від Неї, більший за всіх, так і Вона блаженніша за усіх жінок. Вона має вінець Мучеників: стоячи біля хреста, з душею, крізь яку пройшла зброя, Вона постраждала більше за всіх мучеників. Вона має вінець Пророків: тому що воістину прорекла, що ублажать Її усі роди! Вона має вінець Євангелістів: тому що є ніби книга Слова іпостасного. Вона має вінець Апостолів: якщо Апостол хвалиться, говорячи: “Чи не Ісуса Христа Господа нашого бачу?” — то хто ж ясніше бачив Його, як не Пресвята Матір! Вона має вінець Сповідників: бо сповідала твердо, говорячи: “Звеличує душа моя Господа...”. Вона має вінець Смирених: тому що прорекла про Себе: “яко призре на смиреніє рабї Своея”. Вона має вінець Преподобних: успіння Її було перед Господом чеснішим за смерть усіх преподобних Його. Вона має вінець Постників: тому що підкоряла тіло Духові Своему. Вона має вінець Милостивих: свята Церква молить Її, як Джерело милості, взиваючи: “милосердя двері відчини нам!” Вона має вінець Безсрібників: бо народила Лікаря, Який дав силу цілення та Який сказав: “даремно отримали, даремно віддайте!” Сама даремно подає благодать тим, хто просить. Вона, нарешті, має вінець, більший за усіх святих: тому що усі святі предстоять престолу Божому зі страхом, а Вона — з материнською сміливістю; і багато може молитва Матері до благосердя Владики”.

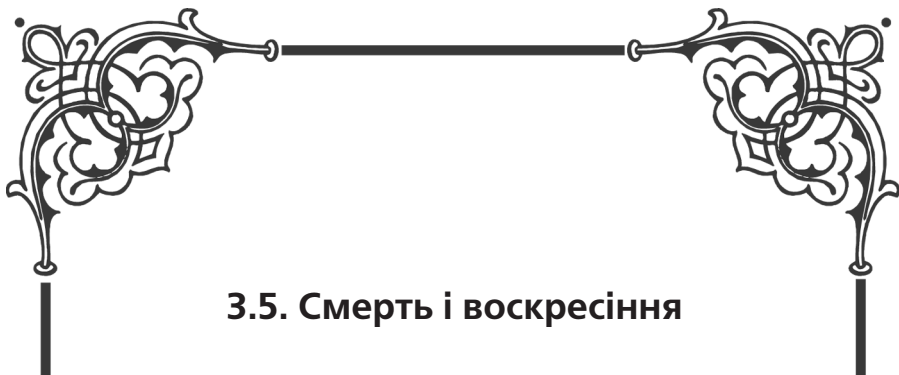
Сагач Г. М. Під покровом любові Богородиці (роздуми паломниці). — К., 2001. — С. 18–19.

Рекомендована література



- *Глаголев А.* Купина неопалимая. — К., 2002.
- *Иларион (Алфеев).* Во что верят православные христиане? Катехизические беседы. — Клин, 2004.
- *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — К., 2004.
- *Сагач Г. М.* Під покровом любові Богородиці (роздуми паломниці). — К., 2001.
- *Скабалланович М.* Рождество Пресвятой Богородицы. — К., 2004.
- *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. — К., 2004.
- *Сурова Л. В.* Церковный год: Беседы о Православии. — М., 2000.





3.5. Смерть і воскресіння

Треба підкреслити, що етика Православної Церкви, врешті-решт, не абстрактний ідеалізм чи містицизм, а об'єктивний досвід реального спілкування з Творцем всесвіту, який пов'язаний із безпосередньою реальністю життя, з його суспільною та історичною дійсністю. Саме те, що Христос був розп'ятий при Понтії Пілаті — свідчить про реальність історичного, а не міфічного, вигаданого Христа, бо саме Понтій Пілат — реальна історична постать в історії людства. Приймаючи на Себе людську природу, Бог вступає в потік часу, в певний момент людської історії. Ісус Христос — особа історична. Він народжується в конкретну епоху і в конкретному місці від матері, генеалогія якої ведеться також від абсолютно певного ізраїльського племені, від царського роду Давида. Отже, Сам Ісус — іудей за народженням, включений в соціальні умови елліністичного світу Римської імперії.

Отже, страждання і смерть Христа мають об'єктивне значення. Христос перемиг любов'ю ненависть. Христос, наш Бог, до кінця полюбив Свої творіння. Через любов Він сотворив світ, через любов Він народився у світі людиною, через любов перейняв нашу зруйновану людськість і зробив її Своєю власною. Через любов Він ототожнив Себе з усіма нашими бідами. “Оскільки Христос, наш Бог, є істинною людиною, то і помер Він цілком істинною людською смертю на хресті. Але через те, що Він не лише справжня Людина, а й справжній Бог, бо Він — саме життя і джерело життя, смерть ця не була й не могла бути кінцевим завершенням” [24, 88].

Смерть Ісуса на хресті не є поразкою, що була якось виправлена Його воскресінням. Сама по собі смерть на Хресті є перемогою. Але перемогою чого? Тут можлива лише одна відповідь: перемогою стражденної любові. “Любов бо, як смерть сильна... Водам великим любові не вгасити” (Пісн. 8, 6–7). Хрест показує нам любов сильну, як смерть, любов навіть сильнішу від смерті.

“Розіп'яття Боголюдини Христа саме по собі є перемогою. Христос воскресає з мертвих і Своїм воскресінням визволяє нас від тривоги і страху. Перемога на хресті підтверджена: відкрито показано, що любов сильніша за ненависть, а життя сильніше за смерть. Сам Бог помер і воскрес із мертвих, і отже, більше немає смерті: навіть смерть наповнена Богом. Завдяки тому, що Христос воскрес, нам більше нічого боятися темної чи злої сили у світі. Як ми щороку проголошуємо в Пасхальній утрені словами святого Іоанна Златоуста:

Нехай же ніхто не боїться смерті,

Бо смерть Спаса визволила нас.

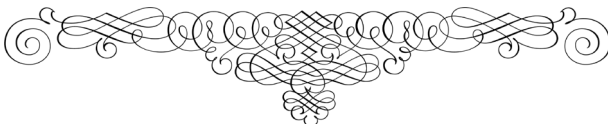
Христос воскрес — і демони впали.

Христос воскрес — і ангели торжествують [24, 88].

Тому і в дійсності людського життя, життя нації повинні завжди відбуватися події воскресіння та духовного оновлення. І це не лише ідея та релігійний заклик, це містична реальність православної духовності.

Жодна форма життя й культури не може уникнути всеосяжності Воскресіння та Вознесіння Христа.

Аргумент атеїзму та сучасного секуляризму був передбачений апостолом Павлом: “якщо Христос не воскрес, то віра ваша даремна” (1 Кор. 15, 17), і ніщо не має сенсу, все даремно. Не існує півзаходів або проміжних рішень, ми стоїмо перед фундаментальною очевидністю Христа Воскреслого. Довівши до кінця думку апостола, можна стверджувати, що будь-яка релігія існує лише Воскресінням Христовим, містично спирається на цю подію. Якщо Христос воскрес, то це стосується всіх людей. Тому і у Вознесінні усе людство піднесене до Божественної слави Бога Отця.



Додаток

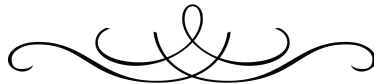
Христос зруйнував три перешкоди: стару природу, гріх і смерть, Він перетворив ці перешкоди, що стояли на Його шляху, на Пасху. “Він перетворив смерть на сон чекання і збудив живих.” Зовні окремі елементи природи не змінилися, але святий зупиняє їх марне повторення і спрямовує до кінця, призначеного Богом для кожної тварі. Біблійна притча, машал, вводить у новий Божий світ: сіяч пахне розораною землею, жінка кладе у тісто дріжджі, згадується пшеничне зернятко, виноградник, смоковниця. Чуттєве відкриває найглибші тайни Божого творіння. Літургія вичерпує речі цього світу і показує їх завершення, вона очищує від профанації, девульгаризує буття цього світу. Вона “прориває” його непроникність уторгненням потойбічних сил і навчає, що усе має літургійне завершення. Земля прийме тіло Господа, камінь стане на місце й закриє тайну Його гробу, стане, як стояв до того, як його відсунули ангели, яких бачили жони-мироносиці. Дерево Хреста єднається з деревом життя, світло завжди нагадує світло Преображеного Господа, пшениця й виноградник зливаються з євхаристичним освяченням “задля одужання душі й тіла”, олива даватиме олію для помазання, вода наповнюватиме купелі, готові для хрещення, обмивання, яке дозволяє людині переродитися для вічного життя. Усе пов'язане із Втіленням, й усе веде до Господа. Літургія включає у воскресіння такі найпростіші дії — пити, їсти, обмиватися, говорити, діяти, єднатися, жити, вмирати. Вона повертає їм сенс та їхнє справжнє призначення: бути цеглинами вселенського Храму Слави Божої. У псалмах описано священний танок, у якому “гори стрибають, як барани, а пагорби, як ягнята”, — це таємне прагнення усього живого співати хвалу своєму Творцеві.

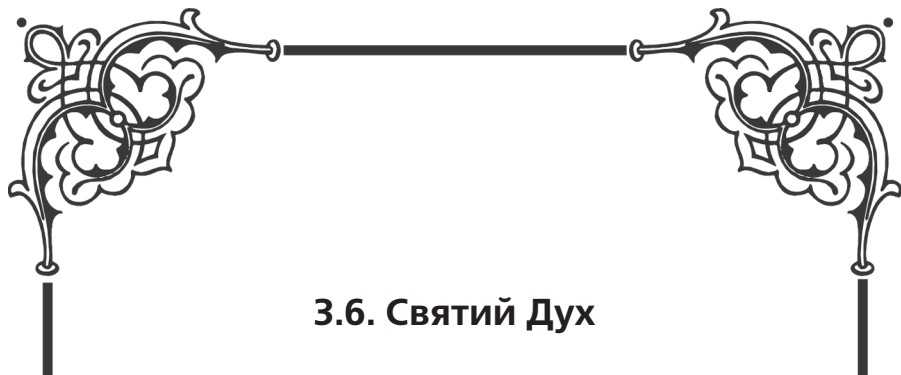
Павел Євдокимов.
Незбагнена Божа любов. —
К., 2004. — С. 62.

Рекомендована література



- *Григорій (Афонский)*. Иисус Христос и Его Церкви: Догматический очерк о происхождении, природе, власти и жизни Православной Церкви. — Киев, 2002.
- *Иларион (Алфеев)*. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточнохристианской традиции. — СПб, 2001.
- *Иустин (Попович)*. О первородном грехе. — Пермь, 1999.
- *Кураев А.* Дары и анафемы: Что христианство принесло в мир. Размышления на пороге III тысячелетия. — М., 2001.
- *Маккавейский Николай*. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. — К., 2003.
- *Малков П.* Под главою — Христом: Статьи. — М., 2000.
- *Скабалланович М.* Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. — К., 2004.
- *Туберовский А.* Воскресение Христово (Опыт нравственно-мистической идеологии догмата). — СПб., 1998.
- *Флоренский П.* Христианство и культура. — М., 2001.





3.6. Святий Дух

Церква, проголосивши свою віру в Бога Спасителя нашого Ісуса Христа, далі виявляє свою віру в Трете Лице Пресвятої Трійці. Потрібно відзначити, що учення Одкровення про Божество Святого Духа є більш стислим, ніж учення про Божество Сина, проте воно достатньо переконливе. Очевидно, що Святий Дух є істинний Бог, а не якась природна енергія або невиразна сила, якою володіють Отець і Син.

Святий Дух не тільки у Старому Завіті говорив вустами пророків, але й сьогодні Святий Дух в житті людства є джерелом усякого освячення. Життя Церкви є не що інше, як ця подія, увічнена в таїнствах. Присутність Духа Святого докорінним чином відрізняє Церкву від будь-якого іншого суспільства і надає їй чітку впевненість у важкі і суперечливі часи.

Благодать Святого Духа — діюча сила, що освячує кожного християнина. Ми сповідуємо в Символі віри Духа Животворящого, адже Благодать, яку він надає, робить нас дійсними “причасниками Божеського ества” (2 Пет. 1, 4). Це не можна тлумачити в пантеїстичному значенні, але не слід також позбавляти Святе Письмо його істинного значення і сприймати цей вислів як метафору. Православна Церква, охороняючи учення про Божественну трансцендентність і водночас стверджуючи можливість обоження тварної

людини, неухильно учить розрізняти незбагненну Сутність Бога і доступні людині Божественні енергії. Обожноюча нас благодать вже в світі цьому осяває тих, хто духовним подвигом відриває себе від суєти. Ця ж благодать по Другому Пришесті перетворить весь космос, явить перемогу Христа і з'єднає у світлі і любові творіння з Творцем. Більше того, пізнання Істини, тобто єдиносутності Святої Трійці, чиниться благодаттю Духа Святого. Все життя православне, тобто життя в Істині, скеровується Духом Святим. Третя Іпостась Святої Трійці є наче найближчою, найщирішою для християнина. Господь говорить, що християнин повинен “знати” Духа Істини і “Утішителя”. Чи знаємо ми Його? А якщо не знаємо, то чи можемо ми вважати себе християнами?

Якщо пошукати відповідь на подібне питання в історії Церкви Христової, то можна стверджувати, що християни завжди знали і бачили перебування з ними Духа Святого. Для всіх очевидним було Його сходження на апостолів у день П'ятидесятниці.

Явлення Його супроводжувалося “шумом з неба”, як від “сильного вітру”, “язиками, наче вогненними”, даром “інших мов” тощо (Діян. 2, 2–4).

Звичайно, Святий Дух, як третя іпостась Бога — Святої Трійці, незбагненний для людини за своєю сутністю, як незбагненні “Бог Отець” і “Бог Син”. Але як Бог Отець і Бог Син відкривали і відкривають себе людям у потрібній мірі, так відкривається і Святий Дух.

Слід відзначити, що у нинішній момент історії людства Святий Дух перебуває з нами. Відповідно до слів Господа: “Прийде Утішитель, Якого Я пошлю вам від Отця” (Ін. 15, 26), Церква і склала молитву “Царю Небесний”, яка і ставиться нею як початкова в звичайному молитовному правилі. І це перебуває у цілковитій згоді з вказівкою про мету нашого життя прп. Серафима Саровського, яке полягає в надбанні Духа Святого.

На початку цієї молитви перераховуються властивості Святого Духа, аби християнину було легше Його відчутти і повніше увійти до Його розумового образу. З Його властивостей на першому місці стоїть “Утішителю” — як називав Святого Духа Сам Господь Ісус Христос.

Це найхарактерніша з Його властивостей, бо перебування з християнином Духа Святого незмінне і перш за все несе в собі “розра-

ду” — мир і тишу на серці, тиху радість, розчулення, теплоту любові до Бога і людей.



Додаток

Молитва до Святого Духа

Царю Небесний, Утішителю, Душе істини, що всюди єси і все наповняєши, Скарбе добра і життя Подателю, прийди і вселися в нас, і очисти нас від усякої скверни, і спаси, Благий, душі наші.

Молитва до Пресвятої Трійці

Пресвята Трійце, помилуй нас; Господи, очисти гріхи наші; Владико, прости беззаконня наші; Святий, зглянься і зціли немочі наші імені Твого ради.

Православний молитовник — К., 2004. — С. 3.

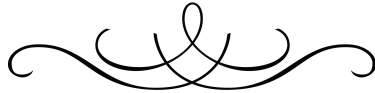
Починаючи від П'ятидесятниці, Церкву веде Святий Дух; і апостольський собор в Єрусалимі, не посилаючись на слова Христа, сформулював власний принцип життя: “Подобалось бо Святому Духові й нам” (Діян. 15,28). І все ж таки в Церкві “в усьому є порядок”, і єпископ відповідає за правильність учення, за пастирські настанови церковній спільноті. Вселенська згода є знаменням істини в досвіді віри, бо єдиною вищою інстанцією щодо Тіла є Святий Дух. Народження “нового створіння” звільнює й відкриває, що Церква є “свободою слави дітей Божих” (Рим. 8,21).

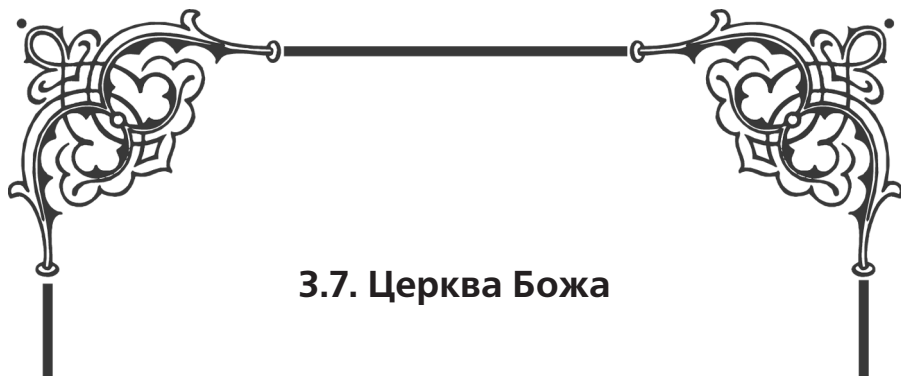
Павел Євдокимов.
Незбагнена Божа любов. — К., 2004.— С. 123–124.

Рекомендована література



- *Малиновский Н. П.* Очерк православного догматического богословия. — М., 2003.
- *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. — Мн., 2001.
- *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб., 2000.
- *Остроумов Стефан.* Мысли о чудесах. — К., 2004.
- *Скворцев К.* Философия Отцов и Учителей Церкви (период апологетов). — К., 2003.
- *Шмеман А.* За жизнь мира. — М., 1990.





3.7. Церква Божа

Заради спасіння людей Христос створив на землі Свою Церкву, без якої немає і не може бути істинного християнства. Церква — це Христове Царство, куплене ціною Його крові, Царство, в яке Він вводить тих, кого вибрав Своїми дітьми і хто вибрав Його своїм Спасителем.

Преосвященний Віссаріон (Нечаєв) запропонував таке визначення Церкви: “Церква є від Бога встановлене суспільство людей, з’єднаних в земному житті православною вірою, законом Божим, священноначалієм і таїнствами, яке знаходиться під єдиним Главою Господом Ісусом Христом у союзі з ангелами і з померлими в істинній вірі і святості людьми” [8, 90].

Християнська церква — це зібрання покликаних Христом, які повірили в Нього і живуть Ним. Але Церква — не просто громада. Церква є вічна істина, тому що з’єднана з Істиною — Христом — та одухотворюється Духом Істини.

У Церкві всі солодкі надії та сподівання наші, мир наш, радість наша, разом з очищенням і освяченням. Все, що є кращого, величнішого, дорогоціннішого, мудрого, святого, — все це тільки в Церкві: Церква — земне небо.

У Символі віри йдеться про святість і соборність Церкви. Але святість Церкви обумовлена не тільки святістю Христа як її глави, але й святістю, до якої покликані всі її члени.

Апостоли у своїх посланнях часто називають християн “святими”, маючи на увазі, що святість — не недосяжний ідеал, але норма для членів Церкви. До святості покликаний кожний християнин. У всі епохи в Церкві є істинні святі, проте таких святих, що подолали гріх і пристрасті, дуже мало. Більшість християн — грішники, які є членами Церкви не через досягнуту святість, але через своє прагнення до неї і покаяння. Завдання Церкви і полягає в тому, щоб освячувати їх і приводити до Бога. Слов'янський термін “соборна” є перекладом грецького *katholike* (кафолічна), що означає “загальна”, тобто об'єднуюча християн, розсіяних по всьому світу. Соборність, як одна з фундаментальних властивостей Церкви, розкриває свій онтологічний зміст через догмат Пресвятої Трійці. Соборність Церкви — це найконкретніший образ Трійці Бога, в Якому єдність природи сполучається з триєдністю Іпостасей.

Професор Олексій Осипов пише: “Соборність — це повна єдність багатьох в єдиному цілому, за образом єдності членів в одному тілі, але єдність не зовнішня, адміністративна або тимчасова і випадкова, не конгломерат, не механізм, не *fellowship*, але живе єдине тіло в різноманітні членів, яке виявляється в інституційній церковній єдності, спадкоємності і безперервності. Святий апостол Павло говорить про соборність, коли пише: “Одне тіло і один дух, як ви і покликані до однієї надії вашого звання; один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, Який над усіма, і через усіх, і у всіх нас” (Еф. 4, 4–6). Саме єдність духу і віри, сподівання і хрещення, священства і Чаші Господа визначає те, що може бути назване кафолічністю, або соборністю, у Православ'ї..

Це з'єднання одне з одним в причащенні Духу Святому через найсвятіше таїнство Євхаристії є найбільш повним і досконалим виявленням соборності Церкви. Адже в цьому таїнстві всі християни стають живими членами єдиного Тіла Христового.

Термін “кафолічність”, таким чином, у Православ'ї має виключно екклезіологічний зміст, виражаючи онтологічну єдність Церкви” [43, 237–238]. Один важливий факт, який відрізняє Православну Церкву від безлічі інших християнських деномінацій: це апостольська спадкоємність, тому церква і називається Апостольською. Єпископ Іларіон (Алфеев) пише: “Апостольство Церкви полягає в тому, що вона була заснована апостолами, зберігає вірність їх ученню, має спадкоємство від

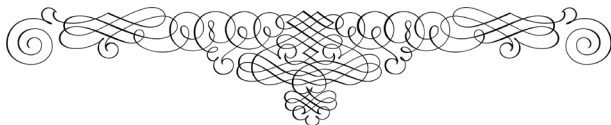
них і продовжує їх служіння на землі. Про те, що Церква була створена “на основах апостолів і пророків”, говорить апостол Павло (Еф. 2,20). Під апостольським спадкоємством розуміється безперервний ланцюг висвячувань (тобто висвячень у сан єпископа), що йде від апостолів до сьогоднішніх єпископів: апостоли висвятили перше покоління єпископів, ті у свою чергу висвячували друге покоління, і так до наших днів. Християнські общини, де це спадкоємство урвалося, визнаються такими, що відпали від Церкви, до тих пір, поки воно не буде відновлено. Єпископи продовжують місію апостолів на землі — місію служіння, проповіді, керівництва існуючими церковними общинами і заснування нових общин. Не тільки єпископи і священники, але й кожний член Церкви покликаний до апостольського, місіонерського служіння, до проповіді Христа словом і ділом: “Йдіть, навчіть всі народи, хрестіть їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа” (Мф. 28,19)” [18, 79].

Отже, говорячи про Церкву Святу Соборну і Апостольську, необхідно відзначити такі положення:

1. Такою Церквою є не всі християнські церкви і общини, узяті разом, бо не кількість окремих церков визначає повноту і єдність Церкви, але відповідність будь-якої Помісної Церкви істині Священного Передання. Істина може бути і в одній Церкві. І в цьому випадку вона є тією Єдиною, Святою, Кафолічною і Апостольською Церквою, в залученні до якої можуть знайти справжню єдність і всі інші християнські церкви.

2. Єдність Церкви — це її кафолічність. Але кафолічність не є організована співдружність Церков, fellowship, федерація. Не описується кафолічність і поняттям “консиліарна співдружність”, яке не має чіткого змістовного визначення і яке відображає скоріше зовнішні риси соборності, ніж її онтологічне значення.

Кафолічність, або соборність, — це цілісність всього тіла Церкви, що зберігається єдністю духовною, віроучительною, sacramentalною, повчальною, інституційною, і одержує свою повноту і остаточність в єдності Чаші Господа (Причастя)” [43, 238–239].



Додаток

Для чого потрібно ходити в Церкву?

У багатьох людей, які зрідка відвідують храм, складається якесь споживацьке ставлення до церкви. Приходять у храм, наприклад, перед тривалою подорожжю — поставити свічку про всяк випадок, щоб нічого не трапилося в дорозі. Заходять на дві-три хвилини, спішно кілька разів хрестяться і, поставивши свічку, йдуть. Деякі, зайшовши до храму, говорять: “Я хочу заплатити гроші, щоб батюшка помолився за те-се і за се-те”, — платять гроші і йдуть. Священик повинен молитися, а самі ці люди в молитві не беруть участі.

Це — неправильне ставлення. Церква — не автомат для купівлі “снікерсів”: кидаєш монетку — і вивалюється цукерочка. Церква — це те місце, куди треба приходити, аби там жити і вчитися. Якщо ви зазнаєте якихось труднощів або хтось з ваших ближніх захворів, не обмежуйтеся тим, щоб зайти і поставити свічку. Прийдіть до церкви на богослужіння, заглибтеся в стихію молитви і разом зі священиком та общиною піднесіть свою молитву за те, що вас турбує.

Дуже важливо, щоб відвідини церкви були регулярними. Добре відвідувати храм щонеділі. Недільна Божественна Літургія, а також Літургія великих свят — цей той час, коли ми можемо, відмовившись на дві години від наших земних справ, поринути у стихію молитви. Добре прийти в церкву всією сім'єю, щоб сповідатися і причаститися.

*Якщо людина навчиться жити від неділі до неділі, у ритмі церковних служб, у ритмі Божественної Літургії, то все її життя зміниться кардинальним чином. Перш за все, це дисциплінує. Віруючий знає, що найближчої неділі йому доведеться дати відповідь Богу, “і він живе по-іншому, не допускає багатьох гріхів, які міг би допустити, якби не відвідував церкви. Крім того, сама Божественна Літургія — це можливість прийняти Святе Причастя, тобто з'єднатися з Богом не тільки духовно, але й тілесно. І, нареши́ті, Божественна Літургія — наче всеосяжна служба, коли і вся церковна община, і кожний її член можуть **МОЛИТИСЯ** за все, що турбує, непокоїть або тішить. Віруючий під час Літургії мо-*

же молитися і за себе, і за своїх ближніх, і за своє майбутнє, при-
носити покаєння за гріхи і просити благословення Божого на по-
дальше служіння.

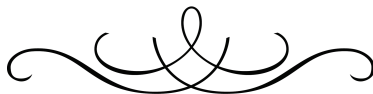
Вкрай важливо вчитися повноцінно брати участь у Літургії. У
Церкві є також інші служби, наприклад, всеношне бдіння — підго-
товча служба до причастя. Можна замовити молебень якомусь
святому або молебень за здоров'я тієї або іншої людини. Але ніякі
так звані приватні служби, тобто замовлені людиною для мо-
литви за якісь його конкретні потреби, не можуть замінити
участь у Божественній Літургії, тому що саме Літургія — центр
церковної молитви, і саме вона повинна стати центром духовно-
го життя кожного християнина і кожної християнської сім'ї.

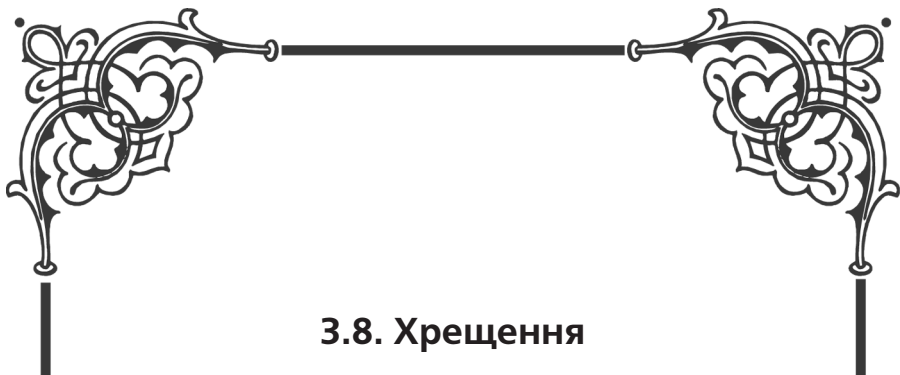
Иларион (Алфеев), игум.
О молитве. — Клин, 2001. — С. 36–37.

Рекомендована література



- Кураев А. Вызов экуменизма. — М., 2003.
- Мейендорф И. Православие в современном мире. — М., 1997.
- Никитин В. А. Основы православной культуры. — М., 2001.
- Осипов А. И. Путь разума в поисках истины (Основное богословие). — М., 1997.
- Священномученик Иларион (Троицкий). Без Церкви нет спасения: Сб. ст. — М., 2001.
- Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. — М., 2000.
- Хомяков А. С. Церковь одна. — М., 2001.
- Шмеман А. Евхаристия — таинство Царства. — М., 2001.





3.8. Хрещення

Хрещення — це таїнство, це дійсно начало нашого християнського життя, основа і джерело нашого спасіння. Тому і сьогодні, в XXI ст., кожне слово Церкви, кожний обряд розкривають нам сенс нашого життя і зміст нашої віри. І бути християнином — означає в першу чергу берегти і нескінченно засвоювати в своєму житті те, що отримали ми в таїнстві хрещення! Але тоді, звичайно, недостатньо просто знати, що ми були колись хрещені, але необхідно завжди пам'ятати і усвідомлювати значення і силу хрещення. Кращий же спосіб для цього — вивчати богослужіння і життя Церкви. Але однаково, залишається питання сучасного секуляризованого світу: “А чому, Церква хрестить немовлят?”

Тепер звернімося до Біблії. Будь-яка людина, яка читала Письмо, скаже, що у Старому Завіті було декілька прообразів новозавітного хрещення. І всі ті старозавітні події і встановлення, що виявилися прообразами новозавітного хрещення, всі включали дітей.

Першим прообразом було проходження через Червоне море. Проїшов весь Ізраїль з немовлятами — а для апостола Павла це вже знак хрещення: “Не хочу залишити вас, братія, в невідані, що батьки наші всі були під хмарою, і всі пройшли крізь море; і всі хрестилися в Мойсея у хмарі і в морі”(1 Кор. 10, 1–2). Якщо немовлята взяли участь у старозавітному хрещенні, на якій підставі треба відмовляти їм прийняти хрещення новозавітне?

Другим прообразом таїнства Хрещення було обрізання. Обрізання було знаком входження в Божий народ, знаком Завіту. Чинилося ж воно на восьмий день після народження хлопчика (Бут. 17, 9–14). Отже, до Христа немовля могло бути членом Церкви, членом народу Божого, а після Його прищестя і жертви це стало неможливим? Так чи прийшов Христос, щоб полегшити людям шлях до Бога, або щоб ускладнити його? Мабуть, щоб полегшити. Прийшов Він тільки заради дорослих або і для дітей? Мабуть, і дітям теж Він полегшує доступ до дому Отця... Обрізання змінилося тим, прообразом чого воно було, — хрещенням (Кол. 2, 11). Але невже через зміну Завітів немовлята вже позбавлені можливості стати членами Церкви?

Протестанти розуміють хрещення дуже однобічно, вони вбачають у ньому лише негативне значення...

У хрещення є й позитивне значення, причому надсуб'єктивне. Хрещення — не просто зовнішній прояв внутрішнього наміру людини (“обіцяння Богу доброї совісті”). Хрещення — це подія, яка змінює той світ, в якому людина живе. Хрещення є входженням у народ Божий, причому це не юридичне “придбання прав громадянства”, а приєднання до Тіла Христового, отримання благодатного покрову, благодатної допомоги.

Щоб зрозуміти зв'язок старозавітних прообразів з новозавітною практикою хрещення, варто поставити питання про те, а хто, власне, був суб'єктом Завіту. Завіт — це договір. Договір припускає дві сторони, які вступають у певні відносини між собою. Одним суб'єктом біблійного Завіту є Бог. Але з ким саме Він укладає Старий Завіт? З Мойсеєм? З Аароном? — Ні, зі всім народом Ізраїлю. І на сторінках Євангелія ми бачимо, що Христос укладає Новий Завіт не з Петром і не з Іоанном, але з новим народом Божим: до Чаші Завіту, ізлянної “за вас і за багатьох”, Христос запрошує “усіх”. Бог дає Свою благодать і захист не просто одному індивіду, а співтовариству людей — Церкві. “Христос не тільки носій вічної Вісті, яку Він повторює одній за одною кожній здивованій людині”. Він говорить до Церкви.

“Тому дуже важливо зрозуміти, що обрізання і хрещення не є приватні треби. Це не просто особиста або сімейна подія. Ця подія загальнонародна. І вступити у Завіт — значить отримати права громадянства в народі Божому, значить почати жити тим життям, яке і

крім мене, і до мене живе в інших людях, через яких я зустрічаюся з Творцем. Не відмежувати нас один від одного прийшов Спаситель, але возз'єднувати. І тому не варто непокоїтися тим, що в самому Новому Завіті слово “церква” згадується 110 разів. Для отримання порятунку треба вступити у “землю святу”, в те співтовариство людей, через яке світло благодаті поширюється у світі. Церква — народ Божий. А чи може бути народ без дітей?

Закон, вибраність, права і обіцяння Старого Завіту поширюється на дітей. Вступити в стан Завіту означало перш за все вступити в члени народу Божого. У народ Божий люди входили з дитинства. Для цього недостатньо було просто народитися в єврейській сім'ї — треба було пройти через таїнство обрізання. Так само і сьогодні: мало народитися в сім'ї християнина, треба пройти таїнство хрещення.

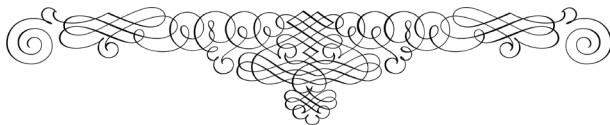
Цими таїнствами батьки вводять своїх дітей у стан Завіту, до складу народу Божого для того, щоб на малюків поширювався благодатний Божий захист, що покриває весь народ. Як колись єврейські діти у ніч найстрашнішої єгипетської страти рятувалися від погібелі кров'ю агнця, нанесеною на одвірки, так у християнську епоху від ангела смерті діти захищаються Кров'ю істинного Агнця і Його печаттю — хрещенням” [31, 72–74].

У хрещенні діє Сам Бог, а це значить, що хрещення — таїнство, тобто така людська дія, яка призиває Божу благодать у світ людини. А якщо головне у хрещенні чиниться Духом Святим — то звідки ж у протестантів така сміливість обмежувати область дії Того, Хто дихає, де хоче? Чому вони так впевнені у тому, що Дух не хоче діяти в дітях?

Якщо з любов'ю підійти до церковного богослужіння, приділити йому хоча дециму тієї уваги, яку ми приділяємо на всі предмети і справи “світу сього”, то відкривається, що ці, на вигляд архаїчні і дивні обряди, мають якнайглибший і вічний зміст, що в них і ними створюється щось вічне, чого інакше, “по-сучасному”, виразити неможливо. Але, повторюємо, для цього потрібні зусилля і любов. Байдужому ніщо не відкриється. Для того, хто судить Церкву, навіть не доклавши зусиль зрозуміти її життя і сутності, вона залишиться закритим світом. Але “вкусіть і побачите...” Той, хто зробив зусилля, і той, хто увійшов, знає, що він торкається Божественних таємниць,

неспівмірних із нашими земними поняттями і думками і потребують для свого розуміння віри, любові і смиренності. Тому, хто все міряє своїми мірками і себе — свій розум, свою логіку, свої домисли — ніколи не зрозуміти церковного життя. Але тільки-но людина погодиться упокорити себе і слухати те, що говорить їй Церква мовою своїх молитов і обрядів, їй відкривається бездонна глибина церковної істини та достовірно нове життя, яке дарує Церква. Стародавні слова і обряди оживають тоді як вічно нові і нестаріючі і стає зрозумілим, що не Церкву потрібно “приспосовувати” до світу, а наш хворий, грішний і суетний світ, наше життя “погоджувати” з вічною істиною Церкви.

Хрещення є таємна участь людини у Смерті і Воскресінні Господа Ісуса Христа. Через “подібність” смерті — в купелі хрещення — ми з’єднуємося з Воскреслим Господом, Своєю смертю Він перемагає нашу смерть. Своім Воскресінням Він дарує нам запоруку воскресіння, Своєю присутністю в нас Духом Святим Він дає нам прощення гріхів і силу перемагати будь-яке зло [57, 8].



Додаток

Зникнувши із загального богослужіння, хрещення природним чином зникає і з нашого благочестя. Християнин минулих часів знав, наприклад: щорічний Великдень є святкуванням його власного хрещення, його вступу до життя Воскреслого Христа. Він знав, що в цьому акті відродження і оновлення, яким нові члени вводяться до “оновленого життя”, знов відкривається і підтверджується воскресіння Христа. Але теперішній християнин не пов’язує з хрещенням ані своє життя, ані життя Церкви. Він, певна річ, знає, що був хрещений і що хрещення є необхідною умовою

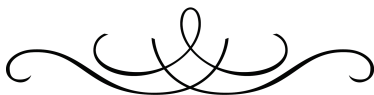
приналежності до Церкви. Але ці знання залишається абстрактними. Вони не відносяться до Церкви як до общини, що складається з тих, хто помер з Христом і кому внаслідок цього дане нове життя в Ньому. Його благочестя більше не пов'язано з хрещенням, як це було у перших християн. Хрещення перестало бути для нього постійною реальністю і досвідом, що освячує все його життя, вічним джерелом радості і надії. Ця подія зареєстрована десь у його свідощті про хрещення, але зовсім не в його християнській пам'яті. І він вже не сприймає Великдень і П'ятидесятницю, Різдво і Хрещення Господнє — все церковне богослужіння в їх безпосередньому зв'язку з його власним хрещенням, як реальності, що знаходять своє значення і дієвість у хрещенні та через нього.

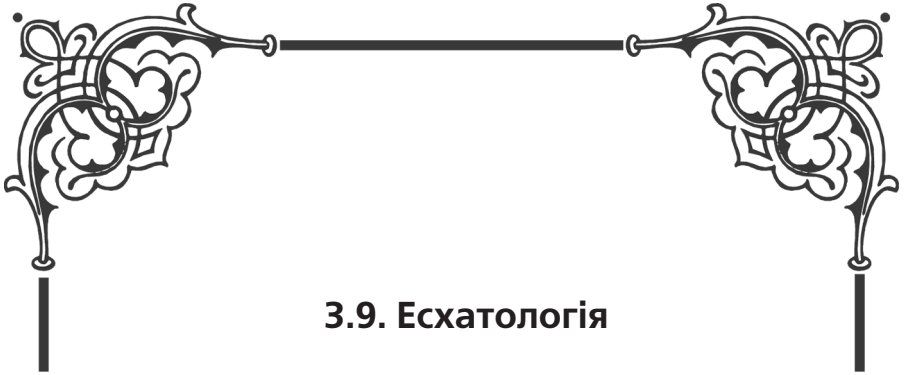
Шмеман А., прот.
Водою и Духом. — М., 2000. — С. 6–7.

Рекомендована література



- *Бобринский Б.* Молитва и богослужение в жизни Церкви // Православие в жизни: Сб. ст. Под ред. проф. С. Верховского. — Клин, 2002.
- *Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения православной церкви. — К., 1991.
- *Мень А.* Таинство, Слово и Образ. — М., 2001.
- *Никодим Святогорец.* Что сделал Бог для нашего спасения. — К., 2003.
- *Обер Жан-Мари.* Моральне богослов'я. — Л., 1997.
- *Шмеман А.* Водою и Духом. — М., 2000.





3.9. Есхатологія

Сьомий, одинадцятий та дванадцятий пункти Символу віри (див. с. 37) виражають і розкривають есхатологічне вчення Церкви. В різні епохи люди намагалися “окреслити” рамки і межі останніх часів, передбачити дату Кінця Світу, причому апокаліптичні передчуття посилювалися там, де загострювалися соціальні та інші біди. Наближення круглих дат теж сприяло посиленню подібних настроїв. Відомо, яке зрушення відбувалося в світі зовсім недавно, перед 2000 роком.

Мало не щороку все нові і нові “пророки” і провидці з’являються то тут, то там, призначаючи дату Кінця Світу, передбачаючи пришествя антихриста та Самого Христа.

Як ставитись до подібних прогнозів? Всім, хто надмірно захоплюється ними, слід, очевидно, нагадати слова Христа: “Не ваше діло знати часи й строки, які поклав Отець у Своїй владі” (Діян. 1, 7). На питання учнів: “Учителю! Коли ж це буде?” Христос відповів: “Стережіться, щоб вас не ввели в оману: бо багато прийде у Моє ім’я, кажучи: що це Я. І час цей наблизився” (Лк. 21, 7–8).

Проте, важливе місце в християнському вченні займає есхатологія, зверненість до “кінця” світу. Забути про це — значить піти на явне спотворення Євангельського благовістя, звести Божественне Одкровення до якоїсь конформістської етики. Євангеліє містить

точні вказівки на те, що матеріальному світові одного разу прийде кінець (Мф. 24, 14, 29–30; Лк. 21, 25–27).

Багатовіковий історичний досвід у свою чергу також підтверджує те, що питання про “останні часи” і пришествя антихриста не належить до розряду питань пустих. Більш того, це питання життєве, що має не тільки теоретичне або чисто етичне значення, але і значення релігійно-практичне, одне з так званих вічних питань, відповіді на яке людині певного часу знати не дано, але саме ці питання постійно хвилюють її.

Реалізація процесів глобалізації та інтеграції в єдину так звану демократичну спільноту, також загострює релігійно есхатологічну проблему, породжує у християнській свідомості питання про релігійний сенс історії та її завершення, служить релігійному визначенню і відродженню, пов'язаному з обітованнями і процтвами.

Але в той же час кожний християнин повинен усвідомити своє безсилля в богословському дослідженні есхатології, оскільки це питання стосується до реальності, про яку сказано: “Не бачило око, і вухо не чуло, і на серце людини не приходило те, що Бог приготував тим, хто любить Його” (1 Кор. 2, 9).

Щоб уникнути крайнощів, треба багато уточнити, дещо прийняти як невимовну таємницю. Спробуємо поміркувати над цим питанням.

Основою духовного життя християнина є осмислення власного буття в світлі євангельської істини і особистого спілкування з Живим і реальним Христом. Блага і радісна звістка Нового Завіту повинна освячувати нашу свідомість і наповнювати наше життя світлом і мудрістю Христа. На жаль, сьогодні ми є свідками так званої есхатологічної напруги або просто есхатологічної омани, коли сучасне суспільство перебуває не в радісному і світлому очікуванні Пришествия Христа, а в неспокійному, хвилюючому відчаї антихристової п'їтми. Сьогодні люди більше чують про антихриста, його царство, силу, могутність і всевладдя, ніж про царювання Христа в нашому житті, через прояв Його милості і любові до роду людського. Наша свідомість частіше наповнюється сірістю, мороком, відчаєм, безладдям і внутрішньою апатією, ніж надією, покаанням, світлом Христової істини і оптимістичною

апостольською діяльністю во славу Євангелія. Ми чуємо, що настали “останні часи” і вже знищено істину. Скоро храми не можна буде відвідувати, особливо ті, в яких буде прийнятий ідентифікаційний номер і т.д. Постає одне питання, чия це “проповідь” із закликом до “революції” і в той же час до соціальної апатії? Хіба такі настрої можна порівняти зі словами Христа: “Я з вами по всі дні до кінця віку” (Мф. 28, 20) “Це сказав Я вам, щоб радість Моя у вас перебувала і радість ваша буде повна” (Ін. 15, 11), “Нехай не тривожиться серце ваше і нехай не страхається” (Ін. 14, 27).

“Я збудую Церкву Мою, і врата пекла не подолають її” (Мф. 16, 18). Ці слова Христа свідчать не тільки про створення Церкви, але і про вічне джерело благодаті, радості, милості і нескінченної любові Божої, яка розкривається і являється всьому світу в освячуючих Таїнствах Церкви Христової. Тому посилення на апокрифічну, псевдохристиянську літературу про останні часи, прийняття думки про те, що не буде істинного евхаристичного благодатного богослужіння, є — без жодного перебільшення — “хула на Духа Святого”, оскільки ми ставимо під сумнів, з одного боку, слова Христа про вічне Його перебування в Церкві, а з іншого боку, відкидаємо благодать Святого Духа, яка наповнює і затверджує церковну інституцію.

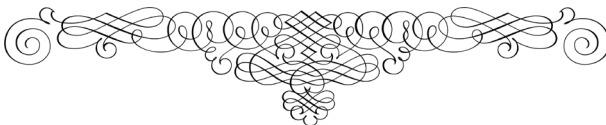
Як тільки Православна Церква в особі своїх ієрархів розкриває справжні основи православної есхатології, яка ґрунтується на радісному очікуванні Христа, супротивники Церкви Христової і деякі віруючі, які піддалися “антихристовому збуренню”, одразу ж піддають критиці не лише діяльність священнослужителів, але і все церковне життя. І що самовідданіше, жертівніше і “ефективніше” буде місіонерська діяльність священства, то буде пропорційно зростати опір і незадоволення суспільства, що виявилось втягнутим у так звану оману псевдоесхатологізму.

Відступлення від Бога починається там, де ми залишаємо надію й уповання на Бога, і там, де ми сумніваємося і не віримо в Церкву Православну. Навіть якщо аналізуючи і роздумуючи прийняти страшне і неправдиве твердження про те, що скасується православне богослужіння, що не буде ні благодаті, ні Таїнств, ні істинного священства, а, зрештою, і самої Церкви, то навіщо ж здійснювалася

на землі найвеличніша подія людської історії — Боговтілення Господа Нашого Ісуса Христа? Замість явлення і благодатного Царства Христового на землі тоді встановлюється царство антихриста. У такому разі потрібно визнати, що диявол сильніший за Бога, антихрист могутніший Христа і що задум Творця про відновлення, перетворення і зцілення людської природи і самого життя не здійснився, тому що сили пекла вибудували нездоланну перепону, а це неможливо. Перебуваючи вічно в Церкві, Господь “має і священство нескінченне, тому й може завжди спасати тих, які приходять через нього до Бога, будучи завжди живим, щоб заступатися за них” (Євр. 7, 24–25). Сучасна проповідь про необізнаність та помилковість рішень ієрархії Церкви, тобто священства, по суті і за змістом є проповіддю про “смерть” Христа, оскільки знищується жива присутність Творця в Таїнствах Церкви.

Роздумуючи над так званою “есхатологічною оманю”, видатний православний богослов Володимир Лосський пише: “Треба сказати, що сучасна “мода на есхатологію” не має нічого спільного з очікуванням неминучого пришествя Христа, нічого спільного з тим новим значенням часу, яке спонукало апостолів і їхніх учнів благовістувати іудеям і язичникам, про переворот, який зробив Христос, Переможець гріха і смерті у всьому космічному устрої” [35, 594].

У зв'язку з цим прислухаймось до протопресвітера Іоанна Мейендорфа: “Бог не зв'язаний ніякою природною або історичною необхідністю: людина сама, в своїй свободі, має вирішити, чи буде для неї і для її суспільства грядуще Царство Боже Страшним Судом або шлюбною трапезою. Ніяка есхатологія не відповідає християнському благовістю, якщо вона не умовна, тобто якщо вона не стверджує одночасно влади Бога над історією і завдання людини, яка виростає з достовірної реальної свободи, відновленої у Христі для створення Царства Божого” [37, 224].



Додаток

Наша постійна помилка в тому, що ми не приймаємо всерйоз дану, плинну годину нашого життя, що ми живемо минулим або майбутнім, що ми всі чекаємо якоїсь особливої години, коли наше життя розвернеться у всій значущості і не помічаємо, що вона витікає, як вода між пальцями, як дорогоцінне зерно з погано зав'язаного мішка.

Постійно, щодня, щогодини Бог посилає нам людей, обставини, справи, з яких повинне початися наше відродження, а ми залишаємо їх без уваги і цим щогодини опираємося волі Божій про себе. І справді, як Господь може допомогти нам? Тільки посилаючи нам в нашому щоденному житті певних людей і певні збіги обставин. Якби ми кожну годину нашого життя приймали б як годину волі Божої про нас, як вирішальну, найважливішу, єдину годину нашого життя, які до того часу приховані джерела радості, любові, сили відкрилися б на дні нашої душі!

Будьмо ж серйозно ставитися до кожної людини, яка зустрілася на шляху нашого життя, до кожної нагоди зробити добру справу, і будьте певні, що цим ви виконуєте волю Божу про вас у цих обставинах, цього дня і в цю годину.

Якби у нас було більше любові до Бога — з якою легкістю ми довірили б Йому себе і весь світ зі всіма його антиноміями і непорозуміннями. Всі труднощі — через нестачу любові до Бога, і всі труднощі серед людей — через відсутність любові між ними. Якщо є любов—труднощів бути не може.

Ельчанинов А., свящ.
Записи. — М., 2001, — С. 121.

Рекомендована література



- *Беляев А. Д.* О безбожии и Антихристе: подготовление, признаки и время пришествия антихриста. М., — 1992.
- *Булгаков С. Н.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). — М., 1991.

- *Косовский В. Р.* Апокалипсис: история и современность // Вісник прес-служби УПЦ — К., 2005 — №40.
- *Мень А.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова: Комментарий. — М., 1998.
- *Михаил (Грибановский).* Лекции по введению в круг богословских наук. — К., 2003.
- *Щёкин Г. В.* Конец времен: пророчества и комментарии. Эсхатол. эссе. — К., 2004.

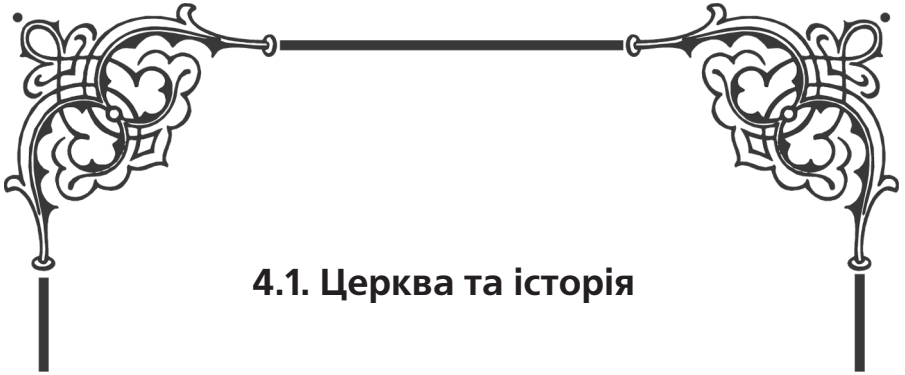
Контрольні питання



- Розкажіть про Символ віри.
- Коли сформувався Символ віри?
- Що розглядає Символ віри?
- Триєдиний Бог — Свята Трійця. Як ви розумієте це теологічне питання?
- Місія Христа.
- Христос — Бог чи людина?
- Шанування Богородиці.
- Соборна та апостольська Церква. Апостольство Православної Церкви.
- Чому потрібно ходити до храму?
- Хрестити дітей — вимога Православної Церкви.
- Що таке есхатологія?

Християнство
і суспільство





4.1. Церква та історія

Предметом вивчення церковної історії є християнська Церква. Завдання історії християнської Церкви — зобразити долю та діяльність Церкви щодо головної мети її призначення — освячення та спасіння людського роду. Безумовним центром християнської історії є Христос. Християнський історик бачить Його втілення ключовим моментом усїєї історії всесвіту, що поділяє її навпіл. Недаремно християнське літочислення ведеться від Різдва Христового.

Історія Церкви — це її шлях скрізь віки до Царства Божого. Але, з іншого боку, у Церкві вже зараз явлена, відкрита повнота Царства, і нам почасти дається її передчуття. У цій дихотомії існує православний християнин. “Насправді історія людини — не політична історія, з її утопічними претензіями та ілюзіями, а історія духу, історія людського зростання до цілковитої досконалості під проводом історичної Боголюдини, Господа нашого Ісуса Христа” [52, 78]. Але також треба погодитися з критичними зауваженнями протоієрея Олександра Мєня: “Історія Церкви — виключно меланхолічна наука; вона зображує переважно гріхи людей. Історія Церкви — за фактами — переважно історія відходу людей від Христа, зради Його на рівні слова та діла. Часто історія Церкви — це історія мистецтва, історія культури, історія філософії, історія воєн, історія конфліктів, утисків інакомислячих тощо. І знайти в історії христия-

ян справжню історію Церкви з великої літери — це мистецтво, мистецтво не просте” [38, 99].

Але при цьому необхідно пам'ятати, що все те, про що розмірковує Олександр Мень, становить “релігійну” частину історичної плоти Церкви — частину тимчасову, скороминущу, не пов'язану з Христовою істиною, яка дає можливість “життя вічного” по той бік часу та простору. Ця відмінність невідома людям, які судять про Церкву за її історичними невдачами, недосконаlostями зовнішніх структур, або за допомогою такого критерію, як етична оцінка її членів та вищих ієрархів. Вони намагаються шляхом кількісного аналізу історичних даних робити висновки про перевагу позитивних або негативних аспектів у історичному житті Церкви.

Люди, які судять про християнство за його моральною “віддачею” та історичною корисністю, не знають ані того, що є Церква, ані її істини. Вони розглядають Церкву як “релігію”, як інститут, що покликаний задовольняти “метафізичні потреби народу”, отже підходять до неї з міркою “покращення” звичаїв та умов нашого смертного буття. Вони навіть гадки не мають, що справа є не в ефемерних “покращеннях” та невдачах, але в іншому: в кожній зустрічі Живого Христа у церковному зібранні, коли смертне людське життя перетворюється на життя безсмертне та нетлінне. І можливість цього перетворення не може бути знищена ані недостойними вчинками окремих осіб, ані гріхами мирян та кліриків, ані інтригами високих церковних чинів. Святі та грішники однаковою мірою є членами Церкви: праведні, непорочні аскети і разом з ними — розбійники, блудниці та митарі. Історія Церкви доводить, що свобода та відповідальність цінуються дорого. Для православної свідомості вивчення історії саме тому важливе й цінне, що воно виявляє складний процес співвідношення між Духом Істини, посланим Спасителем, аби “навчати” Церкву, та людським сприйняттям Одкровення, де односторонність та помилки виникають постійно навіть серед тих, хто щиро прагне Істини. Не слід забувати, що і заблукані еретики часто мали цілком благі наміри, і що Церква засудила їх зі скорботою та надією на їхнє вправлення.

Видатний грецький богослов та філософ сучасності Христос Ян-нарас пише: “У Церкві наша сила “вершиться у немочі” (2 Кор.12,9).

Велика сила Церкви — це наші історичні біди та наші гріхи. Чому гріхи ми називаємо силою? Перш за все тому, що пізнання наших власних невдач та немочі, як і повага до невдач та вад ближнього, є основною передумовою свободи, є запереченням тоталітарного права вимагати “досконалості”. Якщо хто-небудь наважиться “согрішити” у політичній партії, інституційованій ідеологічній системі або бізнесі, йому неодмінно доведеться спокутувати (іноді кров'ю) порушення “розпоряджень” чи “наказів центру” або ж шкоду, завдану інтересам ділових партнерів.

Сьогодні у цьому світі, у цій цивілізації, де всі полюють на щастя, точність та “досконалість”, — тільки в Церкві існує остання можливість людської свободи, “права” на невдачу та безсилля.

Але сила Церкви чиниться у немочі головним чином тому, що тільки визнаючи людську неміч, ми здатні втілити життєву можливість у любов до Бога, який “воскрешає мертвих”. Замкненість у самодостатності, задоволеність своїми чеснотами, своїми досягненнями та розсудливістю не залишають можливості для самозречення та самоподолання, що вивільняє животної силу любові” [62, 207].

Чи можна говорити про історичну “досконалість”, коли народи — це люди, створені за образом і подобою Божими та наділені свободою волі? Оскільки ж люди вільні, то й вчинки їхні ніколи не можуть бути передбаченими. Вивести певний закон їхньої поведінки неможливо.

“Християнський історик виконує своє професійне завдання тлумачення людського життя з точки зору християнина на це життя, жакливо спотворене гріхом, але спокутуване Божественним милосердям, змілене Божественною благодаттю та покликане успадкувати Царство Боже. Християнський історик буде перш за все обстоювати гідність людини, навіть людини пропащої. Він буде протестувати проти будь-якого розтину людини на “емпіричну” та “збагненну розумом”. Спасіння потребує саме “емпірична” людина, і порятунок полягає зовсім не в якомусь вивільненні “елементу, досягнутого розумом”, із емпіричного хаосу та рабства. За цим християнський історик спробує розкрити справжній зміст історичних подій у світлі християнського знання про людину, але, намагаючись побачити “провіденційне” за тими чи іншими подіями реальної історії, він бу-

де гранично обережним та чуйним. Навіть в історії Церкви “Рука Провидіння” схована, хоча було б безумством стверджувати, ніби цієї Руки зовсім немає, або що Бог не є Господарем історії. Мета вивчення історії полягає не стільки в тому, щоб виявити в ній дії Бога, скільки в тому, аби зрозуміти людські вчинки у всій різноманітності та плутанині, в яких вони постають перед нами. Але найголовніше: християнський історик буде розглядати історію як таємницю і трагедію — таємницю спасіння і трагедію гріха. Він буде обстоювати всеосяжне та цілісне поняття про людину, вважаючи це необхідною передумовою розуміння її буття, її діянь, її долі, яка вирішується в історії” [52, 78–79]. Тому сьогодні важливим напрямком у вивченні історії є поглиблення уявлень про Церкву.

Церква як створіння Божої Благодаті все ж таки виявляє себе у смертних людях та у скороминущих, обумовлених часом діяннях; її життя, а відтак історія, також різноманітні — мається на увазі не тільки така різноманітність, про яку ми говорили на початку нашої книги, а та, яка породжується розгортанням у часі різних елементів її структури. З цієї точки зору, на думку західного історика Церкви Йозефа Лортца, можна відзначити такі сторони життя історичної Церкви:

1. основну;
2. внутрішню;
3. зовнішню.

Зовнішнє життя Церкви. Це, в першу чергу, взаємовідношення Церкви з державою та світом, отже і з культурою, з іншими релігіями. Завдяки місіонерському характеру, який внутрішньо властивий християнству, відношення Церкви до держави, світу і культури мають істотне значення для її життя.

Основним життям Церкви є божественне у ній. Церква у найвужчому розумінні слова — це Сам Ісус Христос, як глава Свого містичного тіла; це містичне тіло Христове наскільки воно, безвідносно до релігійно-морального стану членів, живе Божественною Благодаттю, тобто є сама ця Благодать; це об’єктивна істина та об’єктивна святість Церкви, яка ніколи не буде затьмарена навіть тінню омани і гріха.

З основного життя Церкви випливає її внутрішнє та зовнішнє життя, в якому беруть участь члени Церкви.

Внутрішнє життя Церкви. Це те, що Церква творить, виходячи з самої себе та безвідносно ступеня досконалості існуючої поруч з нею держави, незалежно від “світу”; таким чином, це те її життя, яке стосується безпосередньо релігійної сфери. Внутрішнє життя Церкви становить, наприклад, відправлення Таїнств та інші релігійні дії, її благодійну діяльність, її богослов'я, загалом все, що пов'язане з релігійною самосвідомістю Церкви.

Для розуміння християнської історії та самої Церкви вкрай важливо розглянути у проявах сьогоднішньої Церкви вищезазначені галузі, і передусім — їхнє тісне взаємопереплетення. Проте у цьому навчальному посібнику особливу увагу приділено **внутрішньому** та **основному** життю Церкви, оскільки сучасній людині важливо усвідомити внутрішню містичну позитивну основу православного світогляду в контексті вирішення основних релігійних проблем [34, 11–12].



Додаток

Існує два типи підходу до історії — один спирається на суто наукові методи, а інший намагається досягнути задум Божий. Можна користуватися двома цими підходами (але послідовно, а не паралельно) і прийти до тієї “поглибленої” історії, що приймається й досягається тільки через віру. Потрібно лише, щоб духовний зміст не суперечив змісту буквальному, а стирався на нього і переводив його, як в екзегезі, в інший вимір. Втім духовне і буквальне значення не повинні змішуватись одне з одним. Хоча при поясненні біблійних текстів виникає безліч різних тлумачень, що завжди визнавала рання, середньовічна і сучасна екзегеза, та при християнському читанні історії, зокрема історії Церкви, цим нехтували.

Можна заперечити, що, на відміну від біблійних текстів, історія не натхнена Богом та й не є, власне кажучи, текстом. Це так. Але історія усе ж належить до часу інтерпретації Писання (Лк. 24,27;44–45), часу, коли Дух правди і свободи веде до повної правди (Ін. 16,13). Дух допомагає Церкві виконувати місії об'єднання і освячення, тому кожен історик Церкви повинен попри все враховувати це її двояке покликання.

Учений, що є одночасно істориком і теологом, повинен, сприйнявши саму мову Біблії, в якій більше поетичного, ніж раціонального, спрямувати свою віру на розуміння християнського часу. Але належним чином це можна зробити, тільки уникнувши провіденціалістського та узагальненого читання, чи відмовившись від винятково каузального і релятивістського підходу.

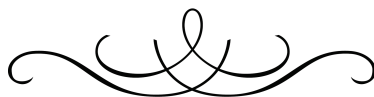
Не відриваючи погляду від Центру історії — Христа, — історик розуміє християнський час як спогад і намагається, уже як богослов, через це розуміння наблизитися до розгадки таємниці спасіння, яке приніс Той, Хто перебуває в осередді часів.

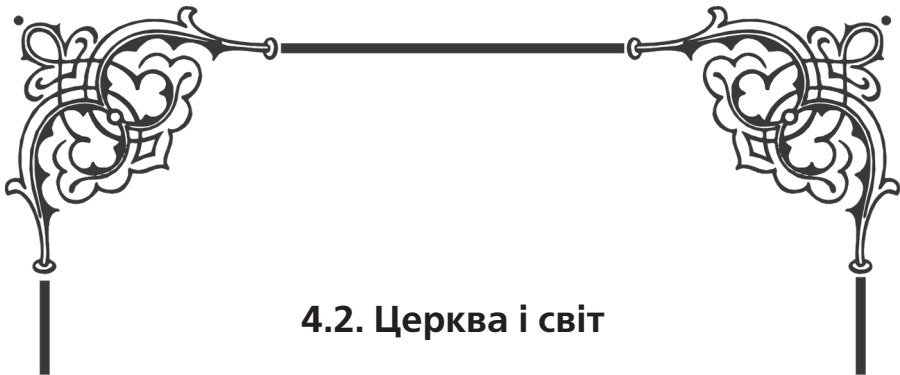
Гі Бедуел. Історія
Церкви. — Львів, 2000. — С. 17.

Рекомендована література

- Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. — Нижний Новгород, 2003.
- Дворкин А. Л. Сектоведение: Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. — Нижний Новгород, 2000.
- Зеньковский В. В. Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918 г.). Воспоминания. — М., 1995.
- К истории автокефального и филаретовского расколов // Под общ. ред. В. С. Анисимова. — К., 2002.
- Карташев А. В. Вселенские соборы. — СПб., 2002.
- Карташев А. В. Церковь, история, Россия: Статьи и выступления. — М., 1996.

- *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви. — М., 1997.
- *Лортц Йозеф.* История Церкви: рассмотренная в связи с историей идей. — М., 2000.
- *Митрофанов Г.* История Русской Православной Церкви 1900 — 1927. — СПб., 2002.
- *Митрофанов Г.* Россия XX века — “Восток Ксеркса” или “Восток Христа”. Духовно-исторический феномен коммунизма как предмет критического исследования в русской религиозно-философской мысли первой половины XX века. — Ростов н/Д, 2004.
- *Поспеловский Д. В.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР: Учеб. пособ. — М., 1996.
- *Поспеловский Д. В.* Тоталитаризм и вероисповедание. — М., 2003.
- *Суханова Н. А.* Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. — М., 2003.
- *Тальберг Н. Д.* История христианской церкви. — М., 2000.
- *Феодосий (Алмазов).* Мои воспоминания (записки соловецкого узника). — М., 1997.
- *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (1890 — 1918-гг.). — М., 2002.
- *Фотиев К.* Попытки Украинской Церковной автокефалии в XX веке // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX ст.: 1917–1950 гг. Сб. — М., 1997.
- *Шмеман А.* Исторический путь Православия. — К., 2003.





4.2. Церква і світ

Церква — це не закрите суспільство, що відгороджується від світу і є далеким від проблем сучасності. Навпаки, Церква присутня у нашому світі; вона — його частина. Церква не протистоїть світові, вони взаємопов'язані та пронизують один одного. “Людина не може повністю бачити себе поза людством, ані людство — поза життям, ані життям — поза універсумом” [50, 39].

Але хоча Церква існує у цьому світі, вона — не від нього. Її роль — не поневолити суспільство зведенням середньовічних моральних зобов'язань, а привести людину до справжнього та реального спілкування з Живим Христом.

Проте не варто сподіватися, що Православна Церква має прості відповіді на всі питання. Прогрес людства породжує щодалі нові й нові запитання, тому і Церква зобов'язана знов і знов шукати у Божественному Одкровенні відповідь. Церква правильно сприймає свою місію як служіння світові й людині. Для православного християнина не існує більшого бажання, ніж завжди служити людям нашого часу якомога більш великодушно, більш дієво та корисно. Роль Церкви можна коротко описати так: приводячи людину до Бога, Церква має допомогти їй знайти місце, саму себе та указати власне місце у світі.

Коли Церква проповідує, як це заповідав Христос, Божественне Одкровення всьому світу, вона ні в якому разі не має права керувати прагненням мирської влади або ощадливістю. Місія християнина винятково релігійна і тому високогуманна. Християнин завжди мусить шукати кращого з'ясування проблем епохи, від інших суспільних груп. Християнин здатен робити це тому, що віра дає цілковитий образ світу та людини, на який він може орієнтуватися. Безумовно, це стосується сфери освіти та виховання молодого покоління. Нагальне завдання Церкви — “судити, оцінювати, надихати, змінювати, перетворювати все людське життя”, — пише протопресвітер Олександр Шмеман [58, 17].

Сказане зовсім не означає, що Церква мусила б узаконити свою точку зору через державні інстанції як загальну норму. Церква добре усвідомлює, що не тільки вона допомагає суспільству, що сучасний світ, прогрес науки та техніки, у свою чергу, вельми допомагають їй у виконанні своєї місії. Тому Церква постійно прагне живого діалогу у всіх галузях, до подолання відчуженості, що склалась протягом останніх століть.

Тому необхідно уважно вдивлятися у лик нашого світу з його цінностями та проблемами, його неспокоєм та надіями, з його перемогами та поразками, світу, чия економічна, соціальна, політична та культурна ситуація ставить більш серйозні проблеми та створює більш труднощі порівняно з тими, що були в минулому. “Християнство не стало систематичним уламком історії, воно перебуває у постійному становленні” , — пише протопресвітер Олександр Шмеман [56, 57].

У роки перебудови у пострадянських країнах стався вибух активності саме у духовно-релігійній галузі. Серед потоку статей, що друкувалися у книгах та журналах, автори висловлювали власну точку зору на різні сторони життя, зокрема і церковного. В результаті виявилася абсолютно несподівана картина: серед первозданного хаосу найрізноманітніших, переважно суперечливих думок вималювалась одна чітка теорія ліберальних релігійних цінностей, яку, безперечно, можна вважати виявленням поглядів сталої, згуртованої течії. Основні ідеї цієї теорії полягають в ігноруванні основ православного віровчення. Для Церкви відводять лише другорядну роль для задоволення “модних та екзотичних релігійних

прагнень”, які для більшості людей виражаються у древніх обрядах, красивих, пишних церемоніях та відвідуванні храму раз на рік на велике свято. Ця теорія привабила багатьох прихильників, її підтримує більшість новомодних журналів, її прийняли західні соціологи, історики, переважно антиклерикали, а також засоби масової інформації, в оцінюванні історії країн пострадянського простору. “Мовою сьогодношньої преси “мужніми” називають ренегатів, які безпечно дисидують під публічні аплодисменти, а “безвільними угодовцями” (“які не наважуються розірвати догми церковних традицій”) — тих, хто залишається вірним православию” [33, 31].

Придивившись, можна помітити, що такі самі погляди побутують у нашому житті: вони на телебаченні, у театрі, кіно, у пісеньках “шансонних” виконавців, серед естрадних оповідачів та навіть в анекдотах.

Паралельно з цим ми чуємо про крах моралі, що мораль — це зайве, мораль — це поняття відносне, а Біблія та Церква — застаріли. Більше того, “духовний вакуум поширився на систему освіти і виховання, немає основ християнського світогляду і православної етики. Внаслідок цього неможливе формування підвалин об’єднуючої національної ідеї, у змісті освіти спостерігається світоглядний хаос; орієнтація на бездушний інтелектуалізм. Все це негативно позначається на духовному і фізичному здоров’ї особистості, у студента розмивається уявлення про сенс життя, впевненість у власному майбутньому і майбутньому своєї країни” [21, 118].

Відомий православний богослов, архімандрит Іларій (Шишковський) пише: “Сьогодні християнство — єдиний шлях до подолання проблеми дефіциту духовних цінностей. Вічні цінності не минають. Християнство презентує новий фундамент виховання Ісуса Христа. І тому не зовсім зрозуміла позиція деяких представників системи виховання, які протестують проти так званої духовної пропаганди у закладах освіти. Нейтрального виховання як такого не існує, бо за своєю суттю виховання покликане так навчити молодих людей, щоб вони стали свідомими членами певного суспільства, яке, не перестаючи бути плюралістичним, має певні стрижневі цінності, що стають основою єдності та добробуту. На-

томість нейтральність свідчить про цілковиту відсутність будь-яких цінностей” [21, 119]. Тому сьогодні, як зазначає президент МКА та МАУП професор Георгій Щокін: “Магістральним шляхом до нового етапу соціальної історії є розвиток науки, культури й освіти, гуманізація всього соціального прогресу під знаком справжнього відродження духовності та істинної релігійності... Україна ще тільки мусить пройти довгий і складний шлях до відродження в усіх верствах населення істинних основ православної віри під духовним проводом Української Православної Церкви, вільної від політиканства і заснованої на соборності українського народу та канонічних принципах” [61, 58].

Ректор Київської духовної академії та семінарії професор, протоієрей Микола Забуга наголошує: “Православна Церква була, є і буде домом Бога Живого, де зберігається істина, яку Христос подав нам через Євангеліє на всі часи до кончини віку. Підкреслимо і ту незаперечну історичну правду, що Православ'я сформувало слов'янську душу, українську совість, менталітет, спосіб життя наших пращурів. Тисяча років Православ'я — це тисяча років дії Промислу Божого серед побожного народу з метою створити тверде підложжя нашого спасіння. Православна Церква допомогла нашому народу зберегти свою національну ідентичність, вистояти у лихоліттях воєн і соціальних трагедій. Запорукою тому були, як би ми тепер сказали, православні цінності, тобто Святе Письмо і Священне Передання...”

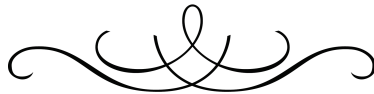
А щоби істину правильно викласти, досконало пояснити, потрібно, щоб Православна Церква могла в школах, вищих навчальних закладах і засобах масової інформації продовжити свою спасительну місію, довести актуальність Євангелія, православних засад і фундаментальних постулатів спасительної віри. Виховане так молоде покоління зможе збудувати і свою душу, і свою державу на правдивих підвалинах, що не знатимуть руйнації безоглядно стихій світу цього і політичних кон'юктур” [16, 88–89].

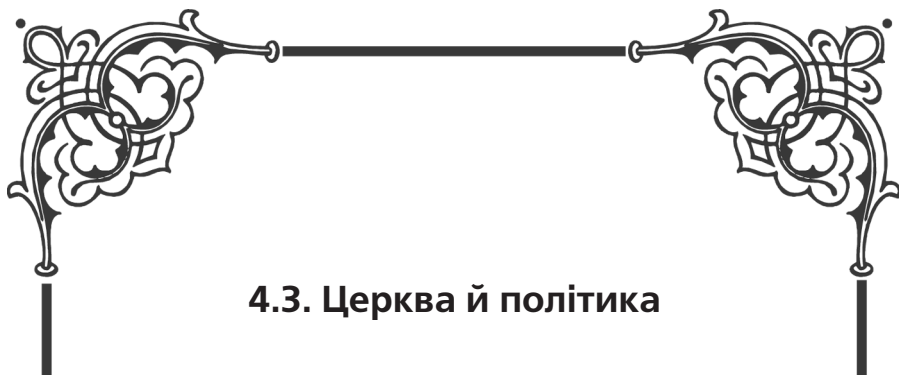


Рекомендована література



- *Гильдебранд Дитрих фон*. Метафізика комунікації. — СПб., 2000.
- *Кирилл (Гундяев)*. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? — М., 2002.
- Концепція стратегії розвитку України у XXI столітті: консервативна модель / Авт. кол.: Г. В. Щокін (кер.), О. В. Бабкіна, В. М. Бебик та ін. — К., 2003.
- *Кураев А.* Христианство на пределе истории: О нашем поражении. — М. — Ростов н/Д, 2003.
- *Мейендорф И.* Православие в современном мире. — М., 1997.
- Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. — К., 2002.
- *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. — М., 2003.
- *Хеффнер Йозеф.* Христианское социальное учение. — М., 2001.
- *Шмеман А.* Церковь, мир, миссия. — М., 1996.





4.3. Церква й політика

“**П**олітика завжди істотно впливала на розвиток суспільства, формування особистості, норм життя, людських відносин. І навіть тоді, коли люди не замислювалися над поняттям “політика”. Цілком закономірно, що з ускладненням суспільних процесів, загостренням проблем, поглибленням радикальних суспільних перетворень, політика як явище викликала глибший інтерес і дедалі сильніше заволодівала суспільною думкою,” — пише ректор МАУП професор Микола Головатий [9, 3].

“Минули часи, коли про політику, у тому числі і в Україні, можна було говорити як про щось другорядне, несерйозне або просто як про “брудну справу”. Нині не тільки політики-професіонали, а й рядові громадяни усвідомлюють непересічне значення політики у власному житті та й у житті держави загалом.

Політика торкається навіть тих, хто абсолютно індиферентний до неї. Жодна сфера життя, відносини між людьми неможливі без розробки, прийняття рішень, їх узгодження. Політика безпосередньо впливає на соціальне управління, його ефективність. Вона є унікальним поєднанням, синтезом найрізноманітніших типів і форм людської діяльності, продовженням світоглядних, філософських, ідеологічних настанов і програм, теоретичних і емпіричних поглядів на суспільство, на відносини між людьми, соціальними групами, класами, політичними структурами тощо” [9, 3–4].

Слово “політика” живиться на практиці у надзвичайно широкому розумінні.

“Узагалі існують два основні підходи до тлумачення терміна “політика”: з одного боку, це заняття малодостойне й цинічне, з другого — високоморальне й творче, притаманне “справжнім аристократам духу” (змістовна характеристика поняття)” [2, 93]. Аристократом духу повинна бути саме віруюча людина. Більш того, як пише доктор політичних наук Валерій Бебик : “Християнство, на відміну від греко-римської політичної традиції, дало право людині на безсмертя, відкрило їй шлях до неба” [2, 30].

“Багатогранний і складний світ політики можна розглядати по-різному. Відповідно до цього вимальовується орієнтовна типологія політики:

- політика як наука — тою мірою, наскільки вона пов'язана із знаннями, ідеями, концепціями і доктринами, що реалізуються у житті;
- політика як установки, інтереси, цілі різноманітних політичних інститутів, соціальних груп і т. ін.;
- політика як практична діяльність суб'єктів політики з реалізації певних моделей, програм, напрямів діяльності;
- політика як участь у справах держави, вплив на владу різних політичних сил (суспільно-політичних блоків, організацій, рухів, політичних партій, громадян, груп тиску);
- політика як відносини соціальних суб'єктів з погляду організації та реалізації державної влади;
- політика як узгодження і регулювання соціальних інтересів суб'єктів політики, забезпечення балансу та рівноваги цих інтересів на основі досягнення компромісів між різними класами, етносами, групами та ін.
- політика як управління політичною сферою суспільства в контексті концепції “мистецтва можливого” тощо...

Політика є настільки різноманітним суспільним явищем, що вчені ніяк не можуть зупинитися на певному усталеному визначенні.

Не претендуючи на істину в останній інстанції, з погляду необхідності забезпечення функціонування суспільної сфери в цілому, пропонуємо виокремити такі провідні види політики: правову, економічну, соціальну і гуманітарну” [2, 100–101].

Розглянувши всі ці питання про фундаментальне значення політики, ми можемо впевнено сказати, що справжній християнин не може

бути поза політикою як явища суспільного для усіх. Справжня релігійна людина повинна впроваджувати свої релігійні ідеали у всі сфери свого суспільного життя. Бо інакше Бог буде лише тільки у душі, як того прагне ліберальна ідея, і Його зовсім реально не буде у нашому житті. Тобто реальна практика реального спілкування з Живим Богом у нашому земному бутті, перетвориться лише на філософські роздуми та метафізичні мрії про невідоме. На жаль, сьогодні в сучасному суспільстві існує думка, що православний християнин не повинен займатися політикою та соціальними питаннями і що він повинен уникати цього як справи нечистої і не богоугодної. Ця думка хибна, і базується вона на пасивності, лінощах і бездіяльності. Можливість участі православних в адміністративному управлінні і політичних структурах держави виправдана прагненням працювати на благо суспільства і процвітання кожної людини в цьому земному житті.

Ніщо не перешкоджає участі православних мирян у діяльності органів влади. Така участь може і повинна бути однією з форм християнської місії в суспільстві, якщо здійснюватиметься відповідно до Передання Церкви, з нормами Євангельської моралі, із служінням Вітчизні, з прагненням до перетворення навколишньої дійсності за словом Христовим.

Можна навести безліч прикладів добродійної політичної діяльності християн в історії. Всі благовірні царі і князі, яких наша Церква прославила в сонмі святих, так чи інакше займалися політичною діяльністю. На “брудну справу” перетворюють політику самі люди у тому разі, коли в своїй діяльності керуються не уявленням про духовне і матеріальне благо народу, а особистими користолюбними цілями або інтересами різних груп впливу, що спотворює значення і зміст державної та політичної діяльності як суспільного служіння. Саме існування в суспільній свідомості стереотипного сприйняття політики як “брудної справи” є свідченням того, що політична діяльність дуже часто пов'язана з гріхом і з потуранням гріху, з турботою про благо меншої частини суспільства за рахунок утиску прав та інтересів більшості. І тому від політика-християнина потрібні особлива етична відповідальність і чуйність, яких поки що бракує, на мій погляд, більшості сучасних політиків.

Так, Церква не бере участь у політичній боротьбі. Але якщо ми зведемо її позицію до формули “Церква поза політикою”, то чи не

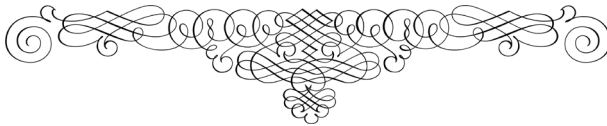
стане це насправді капітуляцією перед ліберальним принципом, згідно з яким релігія є суто особистою справою громадянина, а вплив релігійних організацій повинен бути виключений з політичного і суспільного життя? В “Основах соціальної концепції Православної Церкви” відзначено, що патріотизм православного християнина повинен бути активним. Він виявляється також у формі участі в справах державного управління. Якщо ми вслід за іншими повторюватимемо крилату фразу, що політика — це занадто брудна для нас, нехристиянська справа, то добровільно віддамо життя держави в руки людей, в кращому разі, байдужих до християнських етичних цінностей. Невже у Церкви взагалі немає позиції в політичних питаннях, невже їй нічого сказати політикам, а православним людям нема чого робити в політичному житті? Більш того, коли сьогодні у сучасному суспільстві усі говорять про національну ідею та відродження національної свідомості, ми повинні зрозуміти: “Втілення в життя національної ідеї неможливе без формування в кожного громадянина активної життєвої позиції” [10, 458]. “Без цілеспрямованого виховання соціально активного громадянина, формування у нього активної життєвої позиції нам аж ніяк не обійтися саме в період нестабільного розвитку країни” [10, 164]. Саме в цей період Церква і повинна працювати в напрямку виховання та прищеплювання жертвовної любові не лише до Бога, а й до рідної Батьківщини. Тому в цьому році аполітичність та байдужість можуть навіть розглядатися як гріховне ухиляння та небажання нести духовний подвиг служіння заради ближнього.

По правді кажучи, серед нас є люди, які з різних причин не поділяють релігійних поглядів, проте потрібно відзначити, що нас об'єднують загальнолюдські цінності, такі, як соціальна і етична справедливість, справжня любов один до одного, турбота про теперішнє і майбутнє наших дітей, прагнення до того, аби наші діти та онуки жили в кращих умовах, ніж сьогодні доводиться жити кожному з нас. І це та основа нашого життя, яка для нас є святим обов'язком.

Але ж ми добре знаємо, що органами державної влади і органами місцевого самоврядування у принципі можуть схвалюватися закони і рішення, що суперечать справжньому і дійсному прагненню до процвітання нашої держави.

Саме тому ми не бачимо перешкод до взаємодії Церкви із здоровими політичними та суспільними силами різної орієнтації, до співпраці з доброчесними людьми, у тому числі інаковірними та невірними, за умови їх готовності до чесного, доброзичливого і зацікавленого діалогу на благо нашої рідної держави.

При цьому треба пам'ятати, що від православного політика або державного діяча потрібна етична чуйність. Християнин, що працює в царині будівництва державного і політичного життя, покликаний здобувати дар особливої жертвовності і особливої самовідданості. Поза сумнівом, саме життя примушує сучасного християнина зайняти більш активну позицію за межами церковної огорожі.



Додаток

У Христі вся історія стає виходом, центральною постаттю якого є бото viator (людина, що мандрує). Церква в історичній ситуації є “діаспорою”, есхатологічною спільнотою, що йде до Царства Божого, до своєї повноти, і дорога до нього пролягає градом земним. Якщо Церкві бракує присутності у світі — це означає, що їй бракує євангельської віри.

Християнська звістка може стати актуальною тільки за тієї умови, якщо Церква візьме на себе роль есхатологічного партнера, посяде належне їй місце у світі й у досвіді сучасної людини. Історичне життя не може бути лише сходиною до майбутнього віку. Буття світу завершується у Царстві Божому, бо Царство Боже “вже існує межі людьми”.

Deus ex machina, що слугував для компенсації людських слабостей і вад, справді вже помер. Та Він живе як творче джерело, там,

де людина сама собі господар. Бог осягає людину в момент, коли вона почувається сильною й могутньою, тому Євангелія має бути присутньою в усіх людських рішеннях та в мить ризику.

Церква не повинна брати на себе конкретні завдання граду земного, та християнська свідомість покликана діяти навіть там, де виконуються суто технічні завдання. Політика, економіка, їх розвиток — це сфери, спільні для віруючих і невіруючих. Величезне завдання — довершення світу сутнісною “соборністю” всіх, запліднення культури світлом Фавору.

Павел Євдокимов.

Незбагнена Божа любов. К., 2004. — С. 22–23.

Насамкінець, християнин не лише володіє істиною і шукає її, а й будує її. Пошуки супроводжуються практикою: християнин “споруджує” правду, здійснюючи добро в історії, і робить це разом з усіма людьми, які спричиняються до проникнення Царства Божого у світ. Це “спорудження” відбувається через усі форми людської діяльності, аж до дбання про загальне добро за допомогою політики. При своєму здійсненні воно виражає ядро християнської віри. З одного боку, — Втілення, що дає історії повноту смислу; буття в історії, після того як Бог увійшов у неї, надають людському “діянню” творчої глибини Божого “діяння”. З іншого боку, — Воскресіння, яке дає християнинові усвідомлення того, що його “діяння” — тимчасове, що воно, по суті, потребує викуплення хрестом та перетворення, яке лише Бог може здійснити в людській історії, щоб сповнити її. Християнська соціальна доктрина збирає в єдине ціле три підходи християнина до істини: він нею володіє, шукає і будує її. Це єдине ціле оберігає її від ризику перетворитись в ідеологію.

Антоніо Марія Бадджо.

Християнське соціальне вчення //

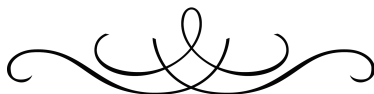
Соціальна доктрина Церкви

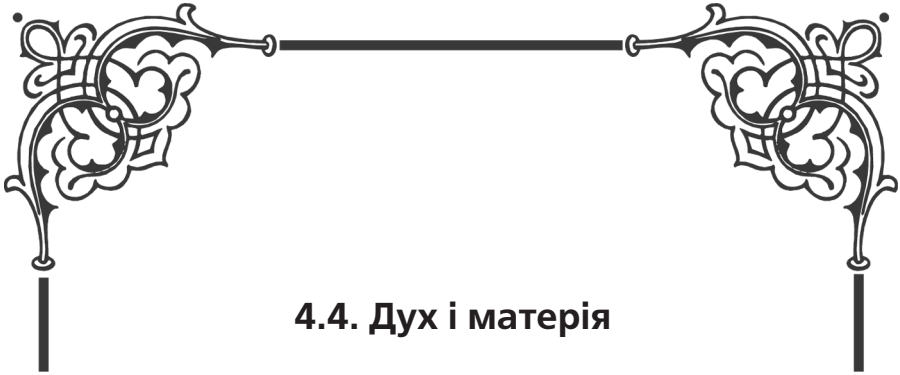
(Збірник статей). — Львів, 1998. — С. 57–58.

Рекомендована література



- *Бибик В. М.* Політологія для політика і громадянина: [Монографія]. – К., 2004.
- *Булгаков С. Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
- *Головатий М. Ф.* Соціологія політики: Навч. посіб. для вищ. навч. закл. – К.: 2003.
- *Карташев А. В.* Церковь, история, Россия: Статьи и выступления. – М., 1996.
- *Кассиан (Безобразов).* Царство кесаря перед судом Нового Завета. – М., 2001.
- *Махнач В., Владимиров Л.* Параметры христианской политики. – М., 2000.
- Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? – М., 2002.
- *Рожков В.* Церковные вопросы в Государственной Думе. – М., 2004.
- *Шведов О. В.* Энциклопедия церковного хозяйства. – М., 2003.





4.4. Дух і матерія

У релігійному світогляді є два крайні полюси, обидва помилкові в своїй однобічності: один — світозречення, яке утворює між Богом і світом непрохідну прірву і тим самим усуває Боголюдство; інший полюс — пантеїзм, або космотеїзм, котрий приймає світ таким, який він є, і фактично обожеstvляє його. Перше переконання ми знаходимо в різних і часто несподіваних поєднаннях переважно там, де напружене релігійне почуття і безпосереднє відчуття Бога ставить перед людиною альтернативу: Бог або світ. Через це людина в спрямованості до Бога відвертається від світу, від тіла, зневажає матеріальні цінності світу і саму культуру.

Православне сприйняття тілесної складової людської природи істотним чином відрізняється від того, як сприймалася тілесність в античності. В античній філософії цінність людини, її гідність завжди пов'язувалися з її душею, і спасіння людини завжди мислилося як спасіння тільки душі. Тіло ж завжди розглядалося як зла основа, ворожа щодо духу. Ставлення античної людини до тілесності було відображено у відомій приказці періоду еллінізму, що перекладено як “тіло — темниця” або “тіло — труна”. Прикладом такого ставлення до тілесності можуть бути крайні аскетичні подвиги, гребування плоттю тощо.

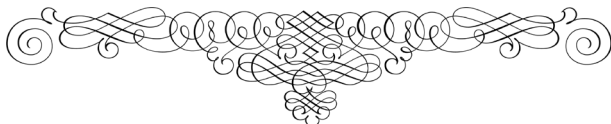
“У своєму прагненні до містичного життя люди часто помиляються: вони різко протиставляють добро і зло, душу і тіло, дух і плоть. Незважаючи на деякі загальноприйняті уявлення, така маніхейська тенденція ніколи не схвалювалася Церквою” [49, 65]. Митрополит Сурозький Антоній пише: “Дуже часто ми за звичкою, за інерцією, за лінню розуму, не тільки невіруючі, але й віруючі, думаємо про матерію, ніби вона інертна, мертва. З точки зору нашого суб'єктивного досвіду, це дійсно так. Але з погляду філософії матерії, з погляду її співвідношення з Творцем, Який державним словом її призвав з небуття до буття, все має життя: в якомусь значенні, все Богом створене може брати участь радісно і тріумфально в гармонії тварини... Це дуже важливо для нашої релігійної свідомості, адже на цьому було засновано дуже багато чого не тільки в нашій релігійній вірі, але і в нашому релігійному досвіді. В нашій релігійній вірі з цим було пов'язано поняття чудес, була пов'язана сама можливість і значущість Втілення, тобто того, що Бог покрився плоттю, з'єднавши з Собою матерію цього світу. З цим була пов'язана думка про те, що в Своєму Вознесінні Господь цю нашу плоть, знову-таки матерію, Ним же створену, поніс із Собою в глибини Троїцької тайни” [41, 102–103].

“Говорячи про тіло і матерію взагалі, Отці Церкви підкреслювали їх Божественне походження, висловлюючись із цього приводу дуже піднесено: “Сповідую, що матерія є творіння Боже і вона прекрасна, — говорить преподобний Іоанн Дамаскін. — Я не поклоняюся матерії, але поклоняюся Творцю матерії, Який став ради мене матеріальним... і вчинив через матерію моє спасіння” [20, 82–83]. “Святий Іустин Філософ у полеміці з язичниками зазначає: “Якщо плоть справді непотрібна, чому Христос зцілив її?” Більше того, Церква сприйняла від біблійної традиції погляд, згідно з яким людиною може називатися тільки істота, що має тіло і душу. Тільки така психофізична єдність і може у власному розумінні слова називатися людиною. Священномученик єпископ Іриней Ліонський (“Проти ересей”) говорить: “Безтілесні духи ніколи не будуть духовними людьми. Тільки все наше буття цілком, тобто з'єднання тіла і душі, утворює людину” [12, 72]. Крім того, тіло є інструмент, знаряддя душі, без якого душа сама по собі в цьому світі нічого зробити не може. Проте не слід сприймати тіло як щось суто утилітар-

не, допоміжне і випадкове. Тіло — це не просто випадковий додаток до душі, а один з рівнів людської особи. Особа виражає себе і за допомогою тіла. Можна сказати, що тіло є просторовою межею особи. З тілесністю пов'язані творчі здібності людини.

“Дуже неправильним здається твердження, що християнство нібито проповідує гребування плоттю, презирливо ставиться до тіла. Нехтування плоттю було характерним для деяких єретиків (гностиків, монтаністів, маніхеїв), погляди яких у свято-отцівському богослов'ї піддавалися різкій критиці: “Багато хто з єретиків говорить навіть, що тіло і не було створено Богом. Воно, мовляв, не варте того, щоб створив його Бог, говорять вони, вказавши на нечистоту, піт, сльози, працю, виснаження і всю іншу недосконалість тіла... Але не говори мені про цю пропащу, осуджену, принижену людину. Якщо хочеш знати, яким Бог створив наше тіло спочатку, то підемо в рай і подивимося на первозданну людину” (Іоанн Златоуст). У всіх випадках, коли в християнській аскетичній літературі мова йде про ворожнечу між плоттю і духом (починаючи з апостола Павла: “Плоть бажає того, що є супротивним духу, а дух — супротивного плоті” (Гал. 5, 17); йдеться про гріховну плотть як сукупність пристрастей і вад, а не про тіло взагалі. І коли мовиться про “умертвіння плоті”, мається на увазі умертвіння гріховних схильностей і “плотської похоті”, а не презирство до тіла як такого. Православний ідеал не в тому, щоб принизити плотть, а в тому, щоб очистити її і звільнити від наслідків гріхопадіння, повернути до первинної чистоти і зробити гідною уподібненню Богу” [20, 82–83]. Тейяр де Шарден пише: “Нехай відправною точкою в наших роздумах послужить порівняння. Уявімо собі плавця, який намагається піднятися до світла з морських глибин. Або, краще, уявімо собі подорожнього на схилі оповитої туманом гори, який прагне до залитої сонцем вершини. Для кожного з них простір був розділений на дві зони з протилежними властивостями — те, що позаду і знизу, дедалі більше йде у тьму, те ж, що попереду і вгорі, дедалі яскравіше освятається світлом. І для плавця і для альпініста успіх полягає в тому, щоб піднятися до другої зони, шукаючи опори у всьому оточуючому. Крім того, при цих зусиллях світло наростає з кожним новим рухом; і в той же час пройдений простір, виявляючись позаду, пере-

стає бути освітленим і занурюється у темряву. Запам'ятаємо ці приклади, адже в них символічно передані всі елементи, необхідні нам для розуміння того, як ми повинні ставитися до матерії і благоговійно користуватися нею” [49, 67]. Більш того, матеріальний світ і людське тіло переображаються у Христі, а після Воскресіння Христос возноситься на небо і остаточно, навічно з'єднує людське та Божественне.



Додаток до 4.4

Первинність природи веде до неминучої поляризації між Богом та космосом: з одного боку, — природа Бога, духовна, нематеріальна і безсмертна; з іншого, — природа матерії, чуттєва, часова і тлінна; однак попри все перша повинна бути причиною другої, причому не існує способу мислення чи емпіричного факту, який міг би витлумачити це етіологічне пов'язання. У цій інтерпретативній порожнечі розмістилась також логіка новітнього атеїзму, відмова прийняти без переконливого доведення походження чуттєвої матерії від не-чуттєвого Бога або ж визнати залежність досконалої самодіяльної “машини” всесвіту від якогонебудь божественного втручання...

При такому баченні чуттєва матерія також може бути результатом особової енергії Бога, результатом, який втілюється в дійсність, є відмінним за своєю природою від Бога і водночас є рацією особової іншості Бога, що стала субстанцією, об'явленням Бога-Слова, єдиного, неподібного і неповторного характеру Його іпостасі. Церковний світогляд переживає красу всесвіту та роз-

маїтність причин речей не як безособовий, “естетичний” факт, а як рацію особової поетичної енергії, об’явлення особової творчої присутності. Він переживає красу та інішість інших як заклик до особових стосунків, до участі в особовій інішості Творця, подібно до того, як є закликом до стосунків також поезія поета, музика композитора, статуя скульптора — закликом і відправною точкою для пізнання особи...

Оскільки матерія “отілеснює” Бога, її спосіб буття — спосіб реального життя — постає як реальна можливість і для матеріальної людини (обдарованої реальною відмінністю у плані своєї природи). Цим висновком узагальнюється “Євангеліє” Церкви, її благовість, її послання, що їх вона вносить в Історію. Це очевидно: мова йде не про релігійну (ідеалістичну) пропозицію, адже вона не переносить смисл реального існування у світ ідей чи духовної реальності. Навпаки, вона бачить, що “спасіння” людини — її вступ у реальне життя — динамічно здійснюється через матерію, оскільки Бог “через матерію здійснив спасіння”, як каже Іоанн Дамаскін. І саме тому додає: “Я не перестаю схилитися перед матерією, бо через неї здійснилося моє спасіння”.

З перших хвилин свого історичного життя Церква висловлюється щодо матеріальних стосунків і наполягає на них, зосереджує практику звільнення від смерті не в духовних вправах, а у використанні матерії через щоденні, активні стосунки з матеріальною дійсністю. Сама подія, що заснувала Церкву, — це вечеря, споживання матеріальної їжі: хліба та вина. І впродовж свого історичного шляху ця вечеря поступово збагачується елементами, які створюють можливість для вступу людини зі всіма своїми чуттями у дійсність особового причастя до життя: вона збагачується псалмами та гімнами, образотворчими прикрасами, використанням дорогоцінних металів у начинні, ароматичними куріннями, драматичним (театральним) дійством — так, щоб усі чуття брали участь у події, що відбувається.

Церковна дійсність є способом існування, способом входження в реальні матеріальні стосунки — вона не обмежується ідеологічною схожістю чи подібністю етичних традицій. Мова йде

не про “інтелектуальну конструкцію”, що стосується реальності життя, а про акти щоденного життя: їжу, питво, одяг, житло, виробничу працю, стосунки обміну. Церковна дійсність — це спосіб універсального життя, це смертне життя, яке перетворюється у життя, вільне від смерті, й саме тому недостатньо “прикрашати” чинності життя абстрактними міркуваннями та моральними почуттями. Необхідне перетворення реальних матеріальних стосунків, які являють собою спосіб людського існування.

Іншими словами, “спасіння” забезпечується не духовністю на протизвагу матеріальності. Його дає свобода від обмежень, викликаних детермінованістю природи, черпання свого існування та життя не з природи, а зі свободи стосунків. Людина може брати участь у реальному житті не тому, що вона є духом, а тому, що вона є особою.

Христос Яннарас.
Поняття “економіка” та його
ідеологічні інтерпретації //
Соціальна доктрина Церкви
(Збірник статей). — Львів,
1998. — С.116–117; 118–119.

Рекомендована література



- Антоний (Блум), митрополит Суворожский. Труды. — М., 2002.
- Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. — М., 1997.
- Тейяр де Шарден П. Божественная среда. — М., 1992.
- Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1987.
- Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы. — М., 1999.

Контрольні питання



- Сенс християнської історії.
- Які основні сторони життя історичної Церкви можна відзначити (за Й. Лортцем)?
- Назвіть основні тлумачення терміна "політика".
- Чи може православна людина займатися політикою?
- Може віруюча людина бути зовсім поза політикою?
- Антиклерикальна позиція ліберальної ідеї.
- Як християнин повинен ставитися до держави?
- Вплив Церкви на освіту та культуру.
- Ставлення Церкви до соціальних процесів у світі.
- Ставлення Церкви до людського тіла і матерії в цілому.



Персоналії

Антоній (Андрій Борисович Блум) (1914–2003) – митрополит Су-розький, духовний керівник, знаменитий і неперевершений проповідник ХХ ст. Народився в Лозанні в сім'ї російського дипломата. Мати – сестра композитора О. М. Скрибіна. Раннє дитинство митрополита Антонія минуло в Персії, де його батько був консулом. Після революції в Росії сім'я опинилася в еміграції і через декілька років блукань по Європі в 1923 р. осіла у Франції. Дитинство та юність митрополита Антонія пройшло у тяжких злиднях і стражданнях, притаманних еміграції. Утвердилася думка, яку поділяли близькі митрополита Антонія, – жити для Росії. У 14-річному віці він звернувся до Христа і прийшов до Церкви. З 1931 р. прислужував у храмі Трьохсвятительського подвір'я, єдиного на той час храму Московської Патріархії в Парижі, і з тих пір завжди беріг канонічну вірність Російській Патріаршій Церкві. У 1939 р. закінчив біологічний і медичний факультети Сорбонни. Перед тим як піти на фронт хірургом французької армії, 10 вересня 1939 р. таємно склав чернечі обітниці, у 1943 р. архімандрит Афанасій (Нечаєв) прийняв постриг у ченці з ім'ям Антоній. Під час німецької окупації – лікар в антифашистському підпіллі. У 1948 р. було висвячено в ієромонаха і послано в Англію духовним керівником православно-англіканської Співдружності святого Албанія і прп. Сергія. У 1956 р. став настоятелем храму Успіння Божої Матері і Всіх Святих у Лондоні. У 1957 р. – хіротонісан в єпископа Сергієвського. З 1962 р. – архієпископ, правлячий архієрей створеної на Британських островах Сурозької

епархії. З 1966 р. — митрополит, в 1966–1974 рр. — екзарх Патріарха Московського в Західній Європі. У 1974 р. за власним бажанням звільнений від обов'язків екзарха. Його проповіді, книги, теле — і радіобесіди стали видатним свідченням про Православ'я, послуживши опорою для багатьох людей у різних країнах світу. Владика Антоній за життя мав багато нагород Російської Православної Церкви, братських православних Церков, Англійської Церкви. Був почесним доктором богослов'я Абердинського університету (1973 р., Великобританія) “за проповідь Слова Божого і оновлення духовного життя в країні”, Московської духовної академії (1983 р.) “за сукупність науково-богословських і пастирських трудів”, а також Кембриджського університету (1996 р.) і Київської духовної академії (2000 р.). Помер митрополит Антоній 4 серпня 2003 року.

Булгаков Сергій Миколайович (1871–1944) — найвизнаніший богослов, філософ, православний священик (з 1918р.). В юності захоплювався ідеями марксизму, відійшов від них і повернувся до православ'я. Один з учасників збірки “Віхи”. У 1917 р. як представник мирян був присутній на Помісному Соборі Російської Православної Церкви. З 1923 р. в еміграції був одним з натхненників РСХД, деканом Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі та активним учасником екуменічного руху, творець оригінальної цілісної богословської системи. Основні твори: “Філософія господарства”, “Світло не вечірнє”, “Купина неопалима” і трилогія “Про Боголюдство” (“Агнець Божий”, “Утішитель”).

Володимир (Сабодан Віктор Маркіянович) (1935) — Митрополит Київський і всієї України, Предстоятель Української Православної Церкви. Народився 23 листопада 1935 р. в селі Марківці Летичівського району Хмельницької області в родині селянина. У 1954 р. після закінчення середньої школи вступив до Одеської духовної семінарії. Вищу богословську освіту отримав у Ленінградській духовній академії, яку закінчив у 1962 р. з вченим ступенем кандидата богослов'я за роботу “Христос Спаситель — начальник світу”. Того ж року був направлений на викладацьку роботу до Одеської духовної семінарії. 14 червня 1962 р. був висвячений у сан диякона, 15 червня того ж року — у сан священика. У тому ж році 26 серпня прийняв чернечий

постриг. У семінарії ієромонах Володимир працював викладачем і старшим помічником інспектора, водночас обіймав посаду секретаря Одеського єпархіального управління. У 1965 р. закінчив аспірантуру при Московській духовній академії та був призначений ректором Одеської духовної семінарії з возведенням у сан архімандрита. У 1966 р. призначений заступником начальника Російської духовної місії в Єрусалимі. 9 липня 1966 р. архімандрит Володимир був хіротонісаний в єпископа Звенигородського. У 1968 р. преосвящений Володимир отримав призначення на Переяслав-Хмельницьку кафедру, став вікарним єпископом Митрополита Київського і Галицького, Патріаршого Екзарха України. У 1969 р. був призначений на Чернігівську та Ніжинську кафедру з одночасним призначенням тимчасово керуючим Сумською єпархією. 18 квітня 1973 р. преосвящений Володимир був призначений єпископом Дмитровським, вікарієм Московської єпархії, ректором Московських духовних академії та семінарії. 9 вересня 1973 р. возведений у сан архієпископа. 5 червня 1979 р. отримав ступінь магістра богослов'я. З 16 липня 1982 р. — митрополит Ростовський і Новочеркаський. 28 березня 1984 р. владика було призначено Патріаршим Екзархом Західної Європи. З 30 грудня 1987 р. митрополит Володимир був призначений керуючим справами Московської Патріархії та постійним членом Священного Синоду. 27 травня 1992 р. Архієрейським Собором Української Православної Церкви владика Володимир обраний Митрополитом Київським і всієї України, предстоятелем Української Православної Церкви.

Григорій Ніський (близько 330–395) — святий, ранньовізантійський церковний письменник, богослов і філософ, єпископ м. Ніса. Молодший брат Василя Великого та друг Григорія Богослова, разом з ними входив до каппадокійського гуртка. Початкову освіту отримав під керівництвом Василя. Ще в більшій мірі, ніж інші члени гуртка, зазнав впливу Платона і християнського платонізму Оригена, але залишився на ґрунті твердого православ'я. Ревно відстоював вчення про Святу Трійцю на II Вселенському Соборі і в подальших післясоборних спорах у Константинополі.

Євдокимов Павел Миколайович (1901–1970) — православний богослов, професор Свято-Сергієвського Богословського інсти-

туту в Парижі. Народився в Санкт-Петербурзі в сім'ї військово-службовця. У 1907 р. наприкінці першої російської революції трагічно загинув його батько (полковник був вбитий солдатом під час заворушень в армії). Павел навчався в кадетському корпусі, але вже з дитинства був близький до Церкви, часто здійснював разом з матір'ю поїздки по монастирях. У 1918 р. опинившись разом з сім'єю в Києві, вступив до Духовної академії, а через декілька місяців був призваний до Білої армії, в лавах якої провів близько двох років. Потім еміграція: Константинополь, а з 1923 р. — Париж. Як і його побратими по вигнанню, Євдокимов працював на заводах "Ситроен", у ресторані, ночами мив вагони, разом із тим він ще вивчав у Сорбонні філософію. У 1924 р. Євдокимов вступив до щойно відкритого Православного богословського інституту преп. Сергія і в 1928 р. його закінчив. У цей час Євдокимов бере активну участь у роботі Російського студентського християнського руху, стає секретарем його Паризького відділення. У 1927 р. Павел Миколайович одружився з Наталею Брунель, у них народилося двоє дітей. Син Михайло згодом став священником. У 1942 р. Євдокимов захистив докторську дисертацію в університеті Aix-en-Provence на тему "Достоевський і проблема зла". У 1948 р. Павел Миколайович стає членом комітету, який керує роботою знов створеного Екуменічного інституту в Боссе, де він пізніше викладав. З 1953 р. він професор морального богослов'я в Свято-Сергієвському православному інституті в Парижі. На II Ватиканському соборі Євдокимов представляв цей інститут як православний спостерігач. З 1967 р. він читав курси з православного богослов'я у Вищому інституті екуменічних досліджень факультету католицького богослов'я в Парижі. Брав активну участь у створенні Синдесмоса — Міжнародної молодіжної православної асоціації, був співробітником і постійним автором православного богословського часопису "Контакти", що видається в Парижі. Одна за одною з'являються книги, написані французькою і перекладені багатьма мовами: "Жінка і спасіння світу" (1958), фундаментальна робота "Православ'я" (1959; докторський ступінь Свято-Сергієвського інституту), "Гоголь і Достоевський, або Сходження в пекло" (1961), "Молитва Східної Церкви" (1966), "Мистецтво ікони, Богослов'я краси" (1970), згадані лише деякі. Усього вийшло 17 книг і збірок статей П. Євдокимова, а також багато окремих публікацій у періодиці і колективних роботах, які мали широ-

кий резонанс у християнських колах різних конфесій і дотепер привертають увагу богословів та дослідників. У 1968 р. Салонікський університет надав Євдокимову ступінь доктора богослов'я *honoris causa*. Помер Павел Євдокимов 16 вересня 1970 р. в Парижі. У некролозі, надрукованому в паризькій газеті "Фігаро", Євдокимов був названий найвідомішим і найвидатнішим російським православним мислителем після Бердяєва.

Єльчанінов Олександр Вікторович (1881–1934) — православний священик, педагог. Вже в юності переживав духовні шукання і прагнув служіння в церкві, був другом Павла Флоренського. З 1921 р. в еміграції, брав участь у діяльності РСХД. Висвячений у 1926 р. Як духівник мав дуже великий вплив на емігрантську молодь. Щоденники і листи Єльчанінова після його смерті були зібрані в книгу "Записи", яка відкриває дає можливість навіть недосвідченому читачеві ознайомитися із духовним життям справжнього християнина.

Єфрем Сирін (близько 306–373) — прп., ранньосирійський богослов, поет-гімнограф, класик сирійської літератури. Народився в Нізібії в християнській сім'ї, був висвячений у диякони, але відмовився стати священиком та єпископом. У 363 р. після захоплення Нізібії персами утік в Едессу, де прожив до самої смерті і заснував християнську школу. Його богослов'я, що відобразилося як в екзегетичних і аскетичних трактатах, так і в співах, що частково увійшли до Сирійських літургій, надзвичайно оригінальне. Воно практично не зазнало впливу грецької культури і переважно побудоване на біблійному мисленні, а також пов'язане з післябіблійною іудейською думкою. Його вирізняє радикальне уявлення про реальність зла і про величну свободу людини вибирати між добром і злом. У Сирійській Церкві визнаний як "господар", "пророк", "вчитель світу", "стовп Церкви" і "арфа Святого Духа".

Забуга Микола Петрович (1951) — професор, протоієрей, академік МКА, ректор Київської духовної академії та семінарії. Народився в м. Бахмачі Чернігівської області, в сім'ї залізничника. У 1968 р. закінчив школу з срібною медаллю. Цього ж року вступив до Чернівецького державного університету на факультет романо-германської філології. По закінченні у 1973 р. з відзна-

кою університету працював викладачем латинської і англійської мови. В складі обмеженого контингенту радянських військ виконував інтернаціональний обов'язок у Афганістані. Далі викладацька робота. З 1990 р. викладач Київської духовної академії та семінарії. У 1992 р. – висвячений у сан священника. З 1993 р. – ректор Київської духовної академії і семінарії. З лютого 2004 р. – академік Міжнародної Кадрової Академії. Удостоєний багатьох церковних нагород, нагороджений радянським орденом “Червоної Зірки”, а також орденами: “Орден за заслуги перед Вітчизною” і “Орден за мужність.” Головний редактор науково-богословських журналів: “Труди Київської духовної академії” та “Православний вісник”. Автор багатьох богословських та науково-популярних статей.

Зеньковський Василь Васильович (1881–1962) – протоієрей, історик, філософ, педагог. З 1919 р. в еміграції. У 1923–1962 рр. був головою РСХД. З 1926 р. – професор Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі. Автор книги “Історія російської філософії”, “Апологетика”.

Іларіон (Алфєєв) (1966) – єпископ, православний богослов і патролог, доктор філософії Оксфордського університету, доктор богослов'я Свято-Сергієвського православного богословського інституту в Парижі. В двадцятирічному віці прийняв чернецтво у Віленському Свято-Духовому монастирі, був висвячений у сан ієродиякона і згодом – ієромонаха. У 1990–1991 рр. – настоятель Каунаського Благовіщенського кафедрального собору. У 1991 р. закінчив Московську духовну академію зі ступенем кандидата богослов'я. З 1991 по 1993 рр. викладав у московських духовних школах, Свято-Тихоновському православному богословському інституті і Російському православному університеті ім. святого апостола Іоанна Богослова. У 1993–1995 рр. вчився в Оксфордському університеті, який закінчив зі ступенем доктора філософії. Після повернення до Росії в 1995 р. укавом Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II призначений кліриком храму святої великомучениці Катерини на Всіплізі. З 1997 р. – секретар Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського Патріархату з міжхристиянських зв'язків, член Синодальної богословської комісії Російської Православної Церкви. З липня 2002 р. – представник

Російської Православної Церкви при Європейських міжнародних організаціях у Брюсселі. З травня 2003 р. — єпископ Віденський і Австрійський. Автор понад 300 публікацій різними мовами.

Іларій (Шишковський Едуард Степанович) (1969) — архімандрит, секретар Вченої Ради Київської духовної академії і семінарії. Народився в м. Миколаєві. Закінчив навчання у Київській духовній академії у 1993 р. з відзнакою та поступив до Київської духовної академії, яку закінчив з відзнакою у 1997 р. У 1999 р. захистив кандидатську дисертацію на тему “Религиозно-эстетические воззрения Древней Руси в досинодальный период” та здобув науковий ступінь кандидата богослов'я. З 1996 р. — викладач Київської духовної семінарії, з 1999 р. — викладач Київської духовної академії і семінарії з богословських дисциплін: “Моральне богослов'я”, “Церковнослов'янська мова”, “Релігійна етика” та “Православна еkleзіологія”. В священному сані з 2000 р. З серпня 2001 р. — керівник Видавничого відділу Київської митрополії. З березня 2003 р. — член постійно діючої комісії з питань етики при Державному Центрі імунобіологічних препаратів.

Іоанн Дамаскін (близько 650 — до 754) — прп., візантійський богослов, філософ, церковний поет. Можливо, походив з арабської християнської сім'ї. Отримав енциклопедичну освіту. Виступав як провідний ідейний противник іконоборства, систематизував спадщину ранньовізантійської церковної думки. Головний твір — “Джерело знання” є зведенням філософських і богословських відомостей, яке виросло на ґрунті православного аристотелізму. В пам'яті Церкви Іоанн Дамаскін залишився перш за все як геніальний поет, творець співів за упокій душі, йому також приписують близько 64 канонів.

Іоанн Златоуст (близько 347–407) — святий, архієпископ Константинопольський, ранньовізантійський церковний діяч, проповідник (за красномовство він і отримав прізвище), гімнограф. Народився в Антіохії в аристократичній сім'ї, отримав блискучу освіту. Ставши священником у 386 р., став популярний як проповідник. Його проповіді унікальні прагненням втілити в життя Візантійської імперії ранньохристиянський етичний і соціаль-

ний ідеал у його найрадикальніших формах, аж до спільності майна і звільнення рабів. У 398 р. проти власної волі був вибраний архієпископом Константинополя. Тут він відкривав лікарні та притулки, звертався до двору, столичного вельможства і кліру із закликом служити бідним, як служать літургію (“жебрак як священик, другий Христос”). Викриваючи ересі, відмовлявся від допомоги світської влади в боротьбі з ними. Все це викликало невдоволення імператриці Євдоксії та верхівки кліру, і в 403 р. був позбавлений сану і відправлений у заслання, де незабаром помер. Літературна спадщина Іоанна Златоустого – величезна. Збереглися 804 проповіді, а також тлумачення на Святе Письмо, визнані зразком екзегетичної проповіді. Творець одного з трьох прийнятих в цей час у Православній Церкві чинів Божественної літургії. В пам’яті Православної Церкви залишився як один з трьох найвидатніших Отців, “трьох святителів”.

Іринеї Ліонський (близько 130–200) – святий мученик, перший християнський богослов після апостольського століття, єпископ м. Ліона. Народився в Малій Азії, вчився у єпископа Полікарпа Смирнського, який був безпосереднім учнем Іоанна Богослова. Як переказують, був замучений під час гонінь Септимія Севера. З його великої літературної спадщини (він автор першої християнської збірки проповідей, великої кількості послань, що примиряють різні церковні конфлікти, особливо між Сходом і Заходом) повністю дійшло до нас у латинському перекладі “Проти ересей” у п’яти книгах. В цьому творі святий Іринеї вперше формулює поняття про церковне Священне Передання, тобто про особистий зв’язок із Господом через апостолів як критерій православності та вірності духу Святого Євангелія. Він прирівнює Передання за авторитетністю до Святого Письма (до якого у нього вперше входить не тільки Старий, але й Новий Завіт).

Калліст (Уер) (1934) – єпископ Діоклійській, відомий православний богослов, викладач університету Оксфорда, народився у Великобританії в місті Бат (графство Сомерсет) у заможній англійській сім’ї. Виховувався в знаменитій Вестмінстерській школі, потім навчався в Оксфорді на класичному відділенні. Науковою спеціалізацією вибрав патристику, темою його докторської дисертації було учення преподобного Марка По-

движника. Інтерес до Православної Церкви зростав поступово. Велике значення мали відвідини православного храму, які примусили його інакше поглянути на життя, на віру в Бога. Великий вплив на Тімоті Уера (так звали владику до прийняття Православ'я, а згодом і чернецтва. — Авт.) зробило також читання творінь святих Отців і участь в роботі православно-англіканської Співдружності імені святого Албанія і преподобного Сергія. У 24 роки в нього визріло рішення перейти у Православ'я. У 1958 р. він був прийнятий до Православної Церкви і провів деякий час у Свято-Троїцькому монастирі в Джорданвіллі. У 1966 р. Тімоті Уер прийняв чернече постриження з ім'ям Калліст у монастирі святого апостола і євангеліста Іоана Богослова на о. Патмос (Греція), того ж року був висвячений у сан ієромонаха. Після повернення до Англії був призначений на посаду лектора зі східнохристиянських досліджень, і ось вже понад 30 років залишається на тій же посаді. У 1982 р. висвячений у сан єпископа з титулом "Діоклійський". Протягом всього часу, що минув з моменту його ієрейської хіротонії, владику Калліст керує Оксфордською православною парафією Константинопольського Патріархату, суміщає пастирську діяльність з викладацькою. Багато його випускників очолюють сьогодні провідні богословські кафедри в університетах усього світу.

Карташов Антон Володимирович (1875–1960) — державний і громадський діяч, історик Церкви, публіцист, педагог. У 1917 р. обер-прокурор Священного Синоду, міністр віросповідань Тимчасового уряду. У жовтні 1917 р. був арештований, у 1919 р. емігрував з Росії. З 1925 р. викладач Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі. Автор книг: "Вселенські собори", "Нариси з історії Російської Церкви" та ін.

Кассіан (Безобразов Сергій Сергійович) (1892–1965) — єпископ, провідний спеціаліст з питань вивчення Святого Письма. Викладав у Православному богословському інституті в Петербурзі. З 1922 р. в еміграції. З 1925 р. став професором Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі. У 1932 р. прийняв чернецтво, а в 1947 р. був висвячений в єпископський сан. Видатний учасник РСХД. Знавець стародавніх мов, єп. Кассіан присвятив все своє життя вивченню Нового Завіту, був головою комісії з нового російського перекладу Четве-

роєвангелія. Автор книги “Христос і перше християнське покоління”.

Кипріан (Керн Костянтин Едуардович) (1899–1960) — архімандрит, православний богослов, видатний літургіст. Прийняв чернечий постриг у 1927 р. У 1928 – 1931 рр. — керівник Російської духовної місії в Єрусалимі. Викладав у Свято-Сергієвському богословському інституті в Парижі. Автор праць з літургіки та богослов'я, у тому числі книг “Євхаристія”, “Антропология св. Григорія Палами”.

Косовський Віталій Романович (1962) — протоієрей, секретар Київської Митрополії; академік МКА, професор Київської духовної академії, кандидат богослов'я. Народився у м. Запоріжжі в родині священнослужителя. У 1987 р. закінчив Московську духовну семінарію. У 1991 р. — Московську духовну академію та отримав науковий ступінь кандидата богослов'я. З 1992 р. — благочинний храмів м. Києва. З 1993 р. — секретар Київської Митрополії Української Православної Церкви. У лютому 2004 р. Рішенням Президії Міжнародної Кадрової Академії було присвоєно звання — академік МКА. У листопаді 2004 р. — професор КДА. Удостоєний багатьох орденів Помісних Православних Церков, а також відзначений багатьма високими вітчизняними та зарубіжними нагородами. Автор багатьох богословських та науково-популярних статей.

Кураєв Андрій В'ячеславович (1963) — диякон, професор Свято-Тихоновського православного богословського інституту, завідувач кафедрою основного богослов'я і апологетики; старший науковий співробітник кафедри філософії релігії і релігієзнавства філософського факультету МДУ. Народився в Москві, в дитячому віці кілька років жив у Празі, де працювали його батьки. Сім'я Кураєвих була атеїстичною. У старших класах школи Андрій випускав газету “Атеїст”. Згодом, поступивши на філософський факультет МДУ, вчився на кафедрі наукового атеїзму. Під час навчання в університеті Кураєв отримав доступ до хорошої бібліотеки, конфіскованої у церков та монастирів. Позначився і загальний дисидентський дух епохи (він досить рано прочитав Солженіцина). Порівнюючи атеїстичну пропаганду, курсові лекції з Євангелієм і філософською літературою, Андрій переконався, що

офіційна пропаганда “безбожно” бреше, критика б’є мимо цілі. На третьому курсі МДУ майбутній дякон захопився Достоевським, а незабаром і серце стало відкритим православній вірі. Восени 1982 р. Кураєв хрестився. У 1984 р. закінчив філософський факультет МДУ (кафедра історії і теорії наукового атеїзму), вступив до аспірантури Інституту філософії АН СРСР; у 1985 р. перейшов на роботу в Московську духовну академію. У 1988 р. закінчив Московську духовну семінарію, після чого вчився в Бухарестському богословському інституті. Після повернення з Румунії з 1990 по 1993 р. працював референтом Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II. У 1992 р. закінчив Московську духовну академію. У 1993–1996 рр. декан філософсько-богословського факультету Російського православного університету святого Іоанна Богослова. У 1994 р. в Інституті філософії РАН захистив дисертацію на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук. У 1995 р. захистив кандидатську дисертацію з богослов’я в Московській духовній академії. У 1996 р. патріарх Олексій було надав наукове звання професора богослов’я. У червні 1997 р. відбувся передзахист докторської дисертації з філософії на кафедрі філософії релігії і релігієзнавства МДУ. Член експертно-консультаційної ради з проблем свободи совісті при Комітеті Державної Думи РФ у справах громадських організацій і релігійних об’єднань. Автор багатьох популярних книг і статей.

Лосський Володимир Миколайович (1903–1958) — православний богослов, історик Церкви. У 1922 р. разом з батьком, М. О. Лосським, був висланий з Росії. У 1927 р закінчив Сорбонну. Під час Другої світової війни був активним учасником руху Опору. З 1942 р. — член Національного центру наукових досліджень, з 1949 р. — професор догматизму в Православному інституті святого Діонісія у Парижі. Активний член Товариства святого Албанія та прп. Сергія. Автор книг з історії богословської думки (“Містичне богослов’я Східної Церкви”, “Догматичне богослов’я”) та інших фундаментальних оригінальних богословських робіт. У своїх працях Лосський систематизував Візантійську богословську традицію, користуючись досягненнями історико-філологічних методів, виявив своєрідність східної богословської думки і показав її вплив на богословську думку Заходу.

Макарій Великий, Макарій Єгипетський (близько 300 – 390) – преподобний, християнський чернець-відлюдник, пресвітер. Приблизно у віці 30 років пішов у пустинь. Заснував чернечу общину, яка стала центром Єгипетського чернецтва. За сумирність і покірність прозваний отроком-старцем. Зазнав помітного впливу Антонія Великого був відданим прихильником Афанасія Великого у боротьбі з арианством. Традиція приписує йому 50 бесід і 7 промов (слів), що містять аскетичні повчання. Пам'ять 19 січня.

Мейєндорф Іоанн Феофілович (1926–1992) – протопресвітер, професор Свято-Володимирської духовної семінарії. Одночасно працював у Центрі візантійських досліджень Гарвардського університету “Дамбартон Оукс”. З 1967 р. він викладав у Фордемському університеті, а також читав лекції в Колумбійському університеті і Об'єднаній богословській семінарії. Отець Іоанн був президентом Православного богословського товариства Америки, президентом Американської патристичної асоціації, членом Виконавчого комітету США з візантійських досліджень, чл.-коресп. Британської академії наук, почесним доктором кількох великих учбових закладів. У 1984 р. після смерті ректора Свято-Володимирської семінарії, протопресвітера Олександра Шмемана, отець Іоанн став його наступником на цій посаді і керував семінарією майже до самої кончини. Головною турботою отця Іоанна на посту ректора було підвищення рівня наукової підготовки студентів: він ділився з учнями своїми знаннями, з увагою і батьківським співчуттям ставився до кожного студента. Особливе значення надавав богослужінню і храму. Основні твори і богословські роботи: “Православ'я в сучасному світі”, “Візантійське богослов'я”.

Мень Олександр Володимирович (1935–1990) – протоієрей, знаменитий проповідник, місіонер і катехізатор, одна з найсильніших, найзначніших і трагічних постатей ХХ ст.. Народився в Москві, з 1953 р. вивчав біологію в інститутах Москви і Сибіру. У 1958 р. став священнослужителем, паралельно закінчив Московську духовну семінарію і академію, кандидат богослов'я. Тридцять три роки служив у храмах Підмосков'я. Автор книги “Син людський” і багатьох інших книг про

релігійний шлях людства. 9 вересня 1990 р. був убитий по дорозі в храм.

Олів'є Клеман — (1924) найвизначніший сучасний православний богослов, історик, філософ, професор Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі.

Флоренський Павло Олександрович (1882–1937) — православний священик, богослов, вчений-енциклопедист. Закінчив Московський університет, потім Московську духовну академію, там же викладав. У 1911 р. висвячений у сан священика. У 1933 р. був арештований і відправлений до табору на Соловках, 8 грудня 1937 р. розстріляний. Творча спадщина Флоренського різноманітна: від “Мнимостей у геометрії” до “Старогрецьких назв коштовних каменів”. Як філософ сформувався під впливом Платона, з яким так само, як із Паскалем та Леонардо да Вінчі, його постійно порівнювали сучасники. Найбільшу популярність здобула його рання праця “Стовп і затвердження істини” — досвід православної теодицеї, що почав грандіозну споруду цілісного християнського світогляду, спорідненого з софіологією о. Сергія Булгакова. Центральне місце в цій книзі посідає Церква як глобальна метафізична реальність.

Флоровський Георгій Васильович (1893–1979) — православний богослов, історик, протоієрей. У 1920 р. емігрував з Росії. З 1926 р. професор Свято-Сергієвського богословського інституту в Парижі. В 1932 р. висвячений у священики. З 1947 р. у США, в 1951 р. став деканом Свято-Володимирської семінарії в Нью-Йорку. Брав активну участь в екуменічному русі. Автор введення в святоотцівську думку “Східні Отці церкви IV–VIII століть” та історичної, багато в чому полемічної роботи “Шляхи руського богослов'я”. Основна своєрідність богословської думки Флоровського відобразилася в коротких статтях і доповідях (зібраних у книгу “Догмат та історія”. — М., 1998). В цих статтях Флоровський звертається до найважчих питань сучасного богослов'я.

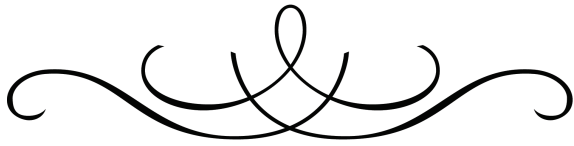
Христос Яннарас (народився 1935 р. в Афінах) — найвизначніший сучасний грецький філософ і богослов, професор філософії в афінській Вищій школі політичних наук, автор магістральних

курсів лекцій в університетах Женеви й Парижа. Широко відомий як найоригінальніший та найпроникливіший релігійний мислитель сучасної Греції, Христос Яннарас – світський богослов, одружений і має двох дітей. Яннарас університетську освіту здобував у Греції, а також – у Бонні та Парижі. Отримав ступінь доктора в Теологічній школі у Фесалоніках і на філологічному факультеті Сорбонни. Нині – професор філософії Інституту Пантеїос в Афінах. Надзвичайно продуктивний науковець, Х. Яннарас – автор близько двадцяти книжок і численних статей, чимало з яких з'явилося на шпальтах найвідоміших афінських газет. Суто еллінська краса й сила “логосу” Х. Яннараса здобули одностайного визнання у німецьких, англійських і французьких перекладачів і читачів його книжок “Особистість та ерос”, “Свобода етосу”, “Про відсутність і непізнанність Бога”, “Метафізика тіла”, “Криза пророцтва”, “Єдність та істина Церкви”, “Розділи з політичної теології”, “Привілей відчаю”, “Нерозривна філософія”, “Варіації на тему “Пісні пісень”. Безсторонній критик як марновірства, так і безвір'я, Христос Яннарас є представником вселенської відкритої думки православ'я на форумах світу.

Шмеман Олександр Дмитрович (1921–1983) – протопресвітер, богослов, історик Церкви, діяч екуменічного руху. Висвячений у 1946 р., з 1962 р. – декан Свято-Володимирської семінарії в Нью-Йорку. Один з керівників РСХД. Автор багатьох книг, що розвивають традиції Паризької російської богословської школи, євхаристичного відродження, воцерковлення культури: “Введення в літургійне богослов'я”, “За життя миру”, “Історичний шлях православ'я”, “Великий піст” та ін.

Щокін Георгій Васильович (1954) – засновник і президент Міжнародної Кадрової Академії та Міжрегіональної Академії управління персоналом, голова Всеукраїнського благодійного фонду “Милосердя”. Має вчені ступені в галузі психології та соціології та управління, професор богослов'я. Почесний доктор і професор, почесний і дійсний член (академік) університетів та академій України, Азербайджану, Англії, Білорусі, Киргизстану, Куби, Молдови, Польщі, Росії, Румунії, США. Член редколегій ряду наукових журналів автор

понад 200 праць з питань соціальної філософії, релігієзнавства, соціології, психології, освіти й управління людськими ресурсами. Виступав з науковими доповідями на всесвітніх, європейських і міжнародних форумах у Берліні, Москві, Тегерані, Белграді, Абу-Дабі, Гавані, Києві та інших столицях. Удостоєний орденів Української, Російської та Сербської Православної Церкви, Вірменської Апостольської Церкви, а також багатьох нагород наукових і громадських організацій України, Англії, США, Росії, державних нагород Киргизької Республіки та Республіки Сербія, почесного звання "Заслужений працівник народної освіти України". Лауреат різноманітних премій у галузі науки, культури й освіти, автор багатотомної праці "Людство та Віра: всесвітня історія релігії".





Словник термінів

Апокаліпсис — (від грецьк. *apokalypsis* — одкровення, об'явлення) сповнений пророцтв про кінець світу.

Апофатизм — (від грецьк. *apofatio* — заперечую) релігійне вчення про осягнення, пізнання Бога шляхом заперечення невластивих йому предикатів, неможливості уподібнення світові й людині. Єдиним його визначенням вважається непізнаваність, а способом пізнання — містичний досвід, осяяння. Протилежне — катафатичне богослов'я, котре допускає можливість деяких загальних визначень Бога як втілення абсолютної досконалості (всеблагість, всевідання, всеосяжна любов та ін.).

Гедонізм — (від грецьк. *hedone* — насолода) філософсько-етичне вчення, за яким насолода є найвищим благом, метою життя; протилежне — аскетизм.

Герменевтика — (від грецьк. *hermeneutikos* — пояснюючий) наука про принципи інтерпретації Святого Письма, мистецтво роз'яснення, техніка тлумачення давніх текстів.

Доктрина — (від лат. *doctrina* — вчення) наукова або філософська теорія, політична система, керівний теоретичний або політичний принцип; нормативна формула.

Евдемонізм — (від грецьк. *eudaimonia* — щастя) етичний принцип, який основою моральності вважає прагнення людини до щастя.

Екзегеза — (від грецьк. *exegesis* - тлумачення) тлумачення та вивчення текстів Святого Письма.

Екзистенціалізм релігійний — (від пізньолат. *exsistentia* — існування) релігійний варіант т.зв. філософії існування, в якій існування отожднюється з іманентними переживаннями, актами людини й оголошується

первинним у структурі буття. Божественне для екзистенціалістів реально існує лише в акті віри. Характерними рисами Е. р. є антиінтелектуалізм у питаннях онтології, антиісторизм, антирелятивізм, асоціальність.

Екклезіологія – (від грецьк. *ekklesia* – зібрання, церква) богословське вчення про Церкву як містичне “тіло Христове” (Єф. 1,23).

Есхатологія – (від грецьк. *eschaton* – остаточний, *logos* – наука) той, що стосується останніх речей: смерті, кінця світу, Страшного Суду. Вчення про кінець світу та історію людства. Есхатон – “Остання”, доконечна реальність Христа, “останнього Адама”. Вона таємно присутня у Церкві як таїнство Того, Хто смерть подолав, і проявиться в усій повноті при “поверненні” Христа.

Іпостась – (від грецьк. *hipostasis* – сутність, основа) поняття в християнському богослов’ї, що характеризує особливості кожної з трьох осіб єдиносущної божественної Трійці.

Ісихія, ісихазм – (від грецьк. *hesychia* “мовчання”, “спокій”) союз із Богом, ісихазм – це аскетичний, містичний метод, який передбачає призивання Імені Ісусового через “опускання” розуму в серце, щоб відновити “розумне серце”, орган пізнання Бога.

Керигма – згідно з християнським вченням – слово Боже для людини, дане в Святому Письмі.

Метаноія – покаяння у найглибшому сенсі цього слова, тобто зміна розуму. Цей термін позначає свідомість, розум як центр інтеграції всієї людської істоти, як точку, в якій людина може відкритися Богові та іншим людям.

Містагогія – окремий жанр проповіді або катехизи, в основі якого лежить детальне пояснення літургійних обрядів.

Монофізитство – христологічна єресь, засуджена у V ст., яка бачила у Христі єдину божественну природу, що прийняла людську зовнішність.

Несторіанство – христологічна єресь, засуджена у V ст., назва якої походить від імені Несторія, який певний час був архієпископом Константинопольським. Вона призводить до розколу єдності Христа, розділяючи його людськість і божественність.

Онтологія – (від грецьк. *ontos* – суще, *logos* – наука) вчення про буття.

Патристика – (від грецьк. *patres* – отці) термін, яким визначають сукупність богословських, філософських та політико-соціологічних доктрин християнських мислителів II–VIII ст., відомих як Отці Церкви.

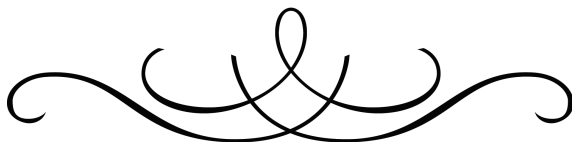
Секулярний – (від лат. *secularis* – мирський, світський) звільнений від релігійного впливу, вилучений з церковної власності, з церковного відання.

Сотеріологія – (від грецьк. “сотер”, Спаситель) – вчення про спасіння світу та людини.

Теозис (обоження) – у Христі, у Святому Дусі людина отримує благодать синівства, вона покликана жити “за образом” Божим у спілкуванні з тринітарним існуванням. Усе її єство проникнуте божественними енергіями, “нетварним світлом”.

Тріадологія – вчення, що стосується визнання і пошанування Пресвятої Трійці – Бога Отця, Бога Сина і Бога Святого Духа.

Христологія – вчення яке вивчає природу Ісуса Христа (як божественну, так і людську), дане Ним Одкровення, Його чудеса, діяльність, смерть, воскресіння і вознесіння. Його прославлення, заступництво за людей перед Богом-Отцем і, в кінцевому підсумку, Його друге пришестя у Своїй славі для здійснення останнього суду і започаткування Царства Месії. Стрижнем христології є ідея, що Ісус Христос – Боголюдина, тобто істинний Бог і досконала людина, особистість, яка поєднує в собі божественну і людську природу.





Післямова

Нові часи вимагають нових знань, нових спеціалістів, нових форм та методів навчання. Тому нині для забезпечення нормального людського життя потрібно відновити втрачений зв'язок наукових знань з релігійними духовними та моральними цінностями. Сучасні досягнення в різних галузях, включаючи фізику елементарних частинок, хімію, мікробіологію, свідчать, що вони суть меч двосічний, здатний не тільки принести людині добро, а й позбавити життя. Євангельські норми життя сприяють такому вихованню особи, за якого вона не могла б використати із злим наміром одержані знання й сили. Тому теологія і світська наука покликані до співробітництва в ім'я спасіння життя та його належного устрою, їхня взаємодія сприяє створенню здорового творчого клімату в духовно-інтелектуальній сфері, допомагаючи створенню оптимальних

умов для розвитку наукових досліджень. Суспільні науки неминуче пов'язані із галузями богослов'я, церковної історії, християнського соціального вчення, канонічного права. Релігійний світогляд не заперечується як джерело уявлень про істину, він сприяє багатогранному розумінню історії. Релігійна етика та інші гуманітарні науки повинні бути в системі світської освіти й виховання, в організації суспільного життя. Тільки поєднання духовного досвіду з науковим знанням сприяє повноту відання. Жодна соціальна система не може бути названа гармонійною, якщо в ній існує монополія секулярного світогляду при виробленні суспільно значущих міркувань. Студент мусить знати основи своєї православної віри для формування цілісного світогляду і власне ставлення до життя.

Маю надію, що цей малий внесок для побіжного ознайомлення з Православ'ям принесе свої плоди в майбутньому. Бо саме сьогодні у вищих навчальних закладах величезна увага повинна приділяється тому, аби молоде покоління, завтрашнє майбутнє нашої нації, якому далі належить розбудовувати незалежну Українську державу, добре знало свою релігію, своє національне коріння, історію рідного народу, ґрунтовно розумілося в українській та світовій культурах, теології, усвідомлювало себе патріотами.

Важливо підкреслити, що з вивченням православної культури пов'язане справжнє наукове життя, шлях просвітництва, розбудова майбутнього. Саме від розуміння сутності Православ'я, історії нашого народу, національного потенціалу та православної духовності залежить прогресивний розвиток і конструктивна сила української нації.

Список використаної літератури

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М., 1995.

Новий Завіт. Псалми. Притчі. — К.: Біблійні товариства, 1995.

1. *Бальтазар Х. У.* Достойна веры лишь любовь. — М., 1997.
2. *Бебик В. М.* Політологія для політика і громадянина: [Монографія]. — К., 2004.
3. *Бедуел Гі.* Історія Церкви. — Л., 2000.
4. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М., 1994.
5. *Булгаков С. Н.* Тихие думы. — М., 1996.
6. *Бумис П. И.* Непогрешимость Православия / Пер. с греч. Петра Басараба. — М., 2001.
7. *Владимир (Сабодан),* Митрополит Киевский и всея Украины. Христос Спаситель — Начальник мира. — К, 1998.
8. *Воронов Л.* Догматическое богословие. Из лекций прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской духовной академии в 1991–1992 учеб. г. — М., 1994.
9. *Головатий М. Ф.* Мистецтво політичної діяльності: Навч. посіб. — К., 2002.
10. *Головатий М. Ф.* Соціологія політики: Навч. посіб. для вищ. навч. закл. — К.: 2003.
11. *Григорий (Афонский).* Введение в каноническое право Православной Церкви: По учению отечественной канонической школы XIX — XX вв. — К., 2001.
12. *Давыденков О.* Догматическое богословие: Курс лекций. — Ч. 3 — М., 1997.

13. *Драбинко О.* Чому розкольніцькі угруповання в Україні називаються неканонічними. — К., 2004.
14. *Євдокимов Павел.* Незбагнена Божа любов. — К., 2004.
15. *Євдокимов Павел.* Православие. — М., 2002.
16. *Забуга М.* Православні цінності в сучасному українському контексті // Православні духовні цінності і сучасність: Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 21 берез. 2003 р. — К.: МАУП, 2003.
17. *Зеньковский В.* Апологетика. — М., 2001.
18. *Иларион (Алфеев).* Во что верят православные христиане? Катехизические беседы. — Клин, 2004.
19. *Иларион (Алфеев).* Святоотеческое наследие и современность // Церковь и время. — М., 2000. — № 2 (11).
20. *Иларион (Алфеев).* Таинство веры. — Клин, 2000.
21. *Иларій (Шишковський).* Засвоєння духовно-моральних цінностей студентством у сучасних умовах // Православні духовні цінності і сучасність: Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 21 берез. 2003 р. — К.: МАУП, 2003.
22. *Каллист (Уэр).* Православная церковь. — М., 2001.
23. *Калліст (Уер).* Внутрішнє Царство. — К., 2003.
24. *Калліст (Уер).* Православний шлях. — К., 2003.
25. *Карташев А. В.* Воссоздание святой Руси. — М., 1991.
26. *Каспер В.* Ісус Христос / Пер. з нім. — К., 2002.
27. *Клеман, Оливье.* Отблески света: Православное богословие красоты. — М., 2004.
28. Концепція стратегії розвитку України у XXI столітті: консервативна модель / Авт. кол.: Г. В. Щокін (кер.), О. В. Бабкіна, В. М. Бебик та ін. — К., 2003.
29. *Косовский В.* Православные духовные ценности и современность. Влияние дошкольного религиозного воспитания на формирование личности // Труды Київської духовної академії. — К., 2004. — № 5.
30. *Кураев А.* Дары и анафемы: Что христианство принесло в мир. Размышления на пороге III тысячелетия. — М., 2001.
31. *Кураев А.* Протестантам о Православии. — Клин, 2000.
32. *Кураев А.* Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. — М.; Клин, 1995.
33. *Кураев А.* Христианство на пределе истории: О нашем поражении. — М.; Ростов н/Д, 2003.

34. Лортц Йозеф. История Церкви: рассмотренная в связи с историей идей. — М., 2000.
35. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — М., 2000.
36. Мейендорф И. Живое Предание: Свидетельство Православия в современном мире. — М., 2004.
37. Мейендорф И. Православие в современном мире. — М., 1997.
38. Мень А. О Христе и Церкви. Беседы и лекции. — М., 2002.
39. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь? — М., 2002.
40. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Норма веры как норма жизни // Церковь и время — М., 2000. — № 2 (11).
41. Митрополит Сурожский Антоний. Труды. — М., 2002.
42. Обер Жан-Марі. Моральне богослов'я. — Л., 1997.
43. Осипов А. И. Православное понимание смысла жизни. — К., 2001.
44. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. — К., 2002.
45. Сагач Г. М. Слово животворяще (духовні засади педагогічної риторики) / Навч. посіб. з пед. риторики для вищ. і середніх навч. закл. України. — К., 2000.
46. Свешников В. Очерки христианской этики. — М., 2000.
47. Сенченко М. І. "Культурна революція" в Україні, або Управління деградацією. — К., 2004.
48. Сенченко Н. И. Общество истребления — стратегическая перспектива "демократических реформ". — Киев, 2004.
49. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. — М., 1992.
50. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М., 1987.
51. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. — М., 1999.
52. Флоровский Г. Догмат и история. — М., 1998.
53. Цыпин В. А. Каноны и церковная жизнь // Церковь и время — М., 2000. — № 2 (11).
54. Цыпин В. А. Концепция права в свете христианской антропологии // Православное учение о человеке. Избранные статьи. — М.; Клин, 2004.
55. Цыпин В. А. Церковное право: 2-е изд. — М., 1996.
56. Шмеман А. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. — Клин, 2001.

57. Шмеман А. Таинство Крещения. — Париж; М., 1996.
58. Шмеман А. Церковь, мир, миссия. — М., 1996.
59. Штрукель А. Во славу Божию: Сборник статей. — М., 1999.
60. Щёкин Г. В. Славянство: его место и роль в европейской истории. — К., 2004.
61. Щокін Г. В. Концепція соціального розвитку: висновки для України: Наук. видання. — К., 2002.
62. Яннарас Х. Ч. Вера Церкви: Введение в православное богословие. — М., 1992.

Зміст

Передмова	3
Глава 1. Релігія і ціннісно- орієнтаційна діяльність особистості	7
1.1. Значення релігії в сучасному суспільстві	9
1.2. Проблема сенсу життя	15
1.3. На шляху до віри	21
Глава 2. Основи духовного життя	29
2.1. Досвід Церкви	31
2.2. Святе Письмо	36
2.3. Методи тлумачення	41
2.4. Літургійне життя	46
2.5. Таїнства Церкви	53
2.6. Святоотцівська спадщина	59
2.7. Догмати і канони	66
Глава 3. Основи православного віровчення	73
3.1. Вселенські собори та Символ віри	75
3.2. Триєдиний Бог	81
3.3. Ісус Христос	86
3.4. Богородиця	91
3.5. Смерть і воскресіння	97
3.6. Святий Дух	101
3.7. Церква Божа	105
3.8. Хрещення	110
3.9. Есхатологія	115

Глава 4. Християнство і суспільство	121
4.1. Церква та історія	123
4.2. Церква і світ	130
4.3. Церква й політика	135
4.4. Дух і матерія	142
Персоналії	149
Словник термінів	165
Післямова	168
Список використаної літератури	170

Studies foundations of Orthodox Church are shown in the manual "Christianity Fundamentals". Positive faith description, practice, the believer life of post totalitarian society in Ukraine of 21th century is offered in the book.

The book is intended for IAPM' teachers and a global audience.

Навчальне видання

Мартишин Денис Сергійович

ОСНОВИ ПРАВОСЛАВНОЇ ВІРИ

Навчальний посібник

Educational edition

Martyshyn, Denys S.

CHRISTIANITY FUNDAMENTALS

Educational manual

Відповідальний редактор *С. М. Толкачова*

Редактор *О. І. Мавєська*

Комп'ютерне верстання *Т. В. Стеценко*

Оформлення обкладинки *С. В. Фадеєв*

Підп. до друку 10.03.05. Формат 60x84/16. Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 10,23. Обл.-вид. арк. 9,25. Тираж 5000 пр. Зам. № 14

Міжрегіональна Академія управління персоналом (МАУП)
03039 Київ-39, вул. Фрометівська, 2, МАУП

*Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 8 від 23.02.2000*

Поліграфічний центр УТОГ
03038 Київ-38, вул. Нововокзальна, 8

Свідоцтво КІ № 35 від 02.08.2000