

КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ  
БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**Кафедра богослів'я та філософії**

Ця кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису  
містить результати власних досліджень.  
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів  
мають покликання на відповідне джерело

---

(підпис автора)

ДИЯКОНА СТЕПАНА ІВАНОВИЧА АЛЬМЕСА

**Магістерська робота**

**«ПРАВОСЛАВНЕ ВЧЕННЯ ПРО СПАСІННЯ У  
БОГОСЛОВСЬКИХ РЕЦЕПЦІЯХ ХХ СТ.»**

зі спеціальності 041 – богослів'я

галузі знань 04 – богослів'я

**Науковий керівник:**  
протодиякон Петро Лопатинський,  
кандидат наук із богослів'я,  
викладач кафедри  
богослів'я та філософії КПБА

---

(підпис)

**«До захисту допущено»**

Завідувач кафедри богослів'я та філософії КПБА

---

протоіерей Костянтин Лозінський,  
доктор наук з богослів'я, професор

«\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

КИЇВ – 2019

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>4</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ІСТОРІОГРАФІЯ .....</b>	<b>9</b>
1.1. Джерельна база дослідження .....	9
1.2. Огляд історіографії.....	11
<b>РОЗДІЛ 2. ПРАВОСЛАВНЕ ТРАКТУВАННЯ КАТЕГОРІЇ СПАСІННЯ: СВЯТЕ ПИСЬМО ТА ОТЦІ ЦЕРКВИ.....</b>	<b>16</b>
2.1. Бог як джерело спасіння для людини .....	16
2.2. Значення свободи людини у сотеріології.....	19
2.3. Святість життя як шлях спасіння .....	25
<b>РОЗДІЛ 3. ПОНЯТТЯ «СПАСІННЯ» У ПРЕДСТАВНИКІВ СВХАРИСТІЙНОЇ ЕКЛЕЗИОЛОГІЇ.....</b>	<b>32</b>
3.1. Інтегральний погляд на літургію та його сотеріологічна важливість.....	32
3.2. Таїнство Таїнств як церковна запорука спасіння .....	37
3.3. Сотеріологічне значення пневматологічного аспекту у бутті Церкви.....	41
<b>РОЗДІЛ 4. СОТЕРІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ БОГОСЛІВ'Я ХХ СТ.....</b>	<b>46</b>
4.1. Богословське осмислення особистості у сотеріологічній необхідності.....	46
4.2. Індивідуалізм як стан «падшості» на шляху до спасіння.....	52
4.3. Поняття «природа» і «сутність» у православному богослів'ї ХХ ст. ....	58
<b>РОЗДІЛ 5. ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СПАСІННЯ У ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОСЛІВ'І ХХ СТ.....</b>	<b>62</b>
5.1. Православна есхатологія .....	62
5.2. Есхатологічна спрямованість літургії .....	74
5.4. Євхаристія як явлення «Нового Царства» .....	78

<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>81</b>
<b>СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ .....</b>	<b>94</b>

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Все людство і кожна людина знаходиться в глибокому падінні і зіпсованості, і сама людина не може виправитися і спастися, і стати гідною Царства Божого. Виправляє людину Господь Ісус Христос, Який для цього і прийшов на землю, але виправляє тих, хто вірує в Нього і усвідомлює свою зіпсованість, або, як ми більше звикли говорити, свою гріховність.

Спасіння – це звільнення від небезпеки або страждань. Врятувати – значить звільнити або захистити. Це слово несе ідею перемоги, або захисту. Іноді Біблія використовує слова «врятований» або «порятунок» щодо тимчасового, фізичного звільнення, як, наприклад, звільнення Павла з темниці (Фил. 1:19).

Проте набагато частіше слово «спасіння» відноситься до вічного, духовного звільнення. Коли в Филипах Павло говорив тюремникові, що той повинен бути врятований – він мав на увазі вічну долю тюремника (Діян. 16:30-31). Ісус порівнював порятунок із входженням в Царство Небесне (Мф.19:24-25).

«Христос Спаситель», «Спаси і збережи», «Пресвята Богородице, спаси нас», – всі ці слова є органічною частиною життя православної людини. Через пару-трійку років церковного життя вони стають звичними і, можна сказати, навіть буденними. Але виникає питання: а чи розуміємо ми, що таке спасіння і про що ми просимо Бога, кажучи «спаси нас»? Що таке спасіння, кого і від чого треба спасати?

Християнство – це релігія спасіння. Саме спасіння, а не поліпшення, не просто якісь зміни. Але для того, щоб усвідомити необхідність спасіння, потрібно усвідомити свою загибель. На жаль, ми перестали відчувати себе людьми по-справжньому тими, які гинуть. Сучасній людині все складніше і складніше усвідомити себе такою, яка помирає, адже людина не хоче зауважувати те, що вона замирає.

Християнство без Христа і християнство без спасіння – це мрія сучасної людини, що боїться дізнатися, що вона не тільки смертна, але і та, яка помирає. У християнстві є прекрасний моральний потенціал, його заповіді корисні кожному, – так міркують багато представників ліберального протестантського богослов'я, що говорять про «християнство без Христа». Але саме особистість Христа-Спасителя – це те, без чого не може бути християнства. «Багато хто хотів би «знешкодити» християнство, зробити його додатком до життя, побутом, історією і добрим звичаєм. Але як не можна прибрати з Євангелія хрест і розп'яття, так не прибрати з християнства цього співвідношення загибелі і спасіння» – так писав про це отець Олександр Шмеман.

Тому і спасіння починається тут і зараз. Усвідомити свою гріховність, усвідомити, що треба рятуватися – ось з цього починається порятунок.

Таким чином, спасіння – це ключове поняття християнства. І від того як людина розуміє, що таке спасіння, хто, кого і від чого рятує залежить все його релігійне життя.

**Мета роботи:** показати розуміння суті спасіння, та осмислити аспекти богослів'я, які допомагають зрозуміти це поняття для людини на базі напрацювань богословів ХХ ст, діячів Паризької школи, та богословів, які звертали увагу у своїх напрацюваннях до таких тем: особистості, церкви, есхатології.

Досягнення поставленої мети зумовило коло питань, дослідження яких передбачає вирішення таких основних завдань:

– проаналізувати джерела, присвячені сотеріологічним, еклесіологічним та есхатологічним питанням, та виробити методологію дослідження концепції спасіння;

– визначити і осмислити розуміння поняття спасіння у християнстві, зокрема, у православ'ї, на основі Святого Письма, творів святих отців та праць богословів ХХ ст.;

– проаналізувати євхаристійну еклезіологію як теологічний напрям у сприйнятті Церкви, та охарактеризувати її особливості впливу на сотеріологічний фактор Церкви;

– з'ясувати важливість пневматологічного аспекту Церкви на шляху до спасіння;

– розглянути поняття особистості, індивідуалізму та природи у православному богослів'ї ХХ ст., та специфіку їхнього сприйняття і означення тогочасними богословами;

– з'ясувати есхатологічну перспективу Церкви, та її таїнства Євхаристії;

– означити есхатологічний вимір богослужінь православної церкви;

**Об'єктом дослідження** виступають твори православних богословів 20 століття, а саме тих, які особливу увагу приділяли питанням сотеріології, еклезіології, есхатології; проведений їхній аналіз на основі їхніх напрацювань.

**Предмет дослідження:** розгляд богословських питань в галузі сотеріології як частини православного богослів'я, в якій викладено вчення Церкви про спасіння людини. Сотеріологія – багатогранна частина догматичного вчення Церкви, тому богословську складову концепції спасіння було представлено в роботі за такими критеріями: визначення основних допоміжних аспектів сотеріології, які мають практичні наслідки в житті людини і є дороговказом людині на шляху до спасіння.

**Методи дослідження.** Для досягнення визначеної мети і розкриття поставлених завдань необхідно було сформулювати чіткі методологічні орієнтири богословського дослідження. Аналіз джерел та бібліографії виконано на основі комплексного підходу, який містить богословську, історичну та методологічну позицію. Провідними є також методи аналізу і синтезу, порівняння, узагальнення. В магістерській роботі застосували принципи історизму та об'єктивності, системності, цілісності та логічної обґрунтованості.

**Наукова новизна роботи.** Незважаючи на те, що поряд із великою зацікавленістю, питанням спасіння людини, богослови висвітлюють її лише переважно у сотеріологічному розділі богослів'я, не включаючи інші аспекти, магістерська робота виступає узагальненням різних аспектів православного богослів'я. Також вказує на їхній важливості у справі спасіння людини. Крім того до уваги взято лише богословів ХХ ст., праці яких аналізуються виключно, як вказівники до спасіння.

**Теоретичне значення роботи.** Для розвитку сучасної богословської спадщини тема магістерської роботи є достатньо новим дослідженням, оскільки ще не були проаналізовані праці богословів ХХ ст. у їхній сотеріологічній глибині, та не було узагальнено концепцію спасіння богословів лише ХХ ст. Отже, подібна тематика не була достатньо досліджена, тому і не відокремлена як самостійна тема в історії вивчення православного богослів'я. Тому, зважаючи на новизну та особливість розкриття проблеми, слід сказати, що магістерська робота є новим дослідженням в аспекті узагальнення матеріалу.

**Практичне значення роботи.** Матеріали магістерської роботи можуть служити прикладом для формування та вдосконалення лекційних курсів у вищих духовних закладах, а також використовуватись для публікацій в періодичних виданнях та в галузі розвитку богословської науки для написання різних досліджень та напрацювань в українській богословській спадщині.

### **Структура роботи.**

Магістерська робота складається із вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел, та літератури.

У вступі обґрунтовано актуальність теми дослідження; визначено мету, об'єкт, предмет, завдання роботи, методи дослідження, теоретичне та практичне значення роботи; описано суть наукової новизни.

У першому розділі розглянуто джерельну базу дослідження та охарактеризовано історіографію роботи.

У другому розділі розповідається про питання спасіння у християнстві, зокрема, у православ'ї, та акцентовано увагу на спасінні, яке подає Бог; на свободі людини та її значенні на шляху до спасіння; а також звернено особливу увагу на святість, як сотеріологічну особливість.

У третьому розділі увагу приділено Церкві, по-особливому розглянуто питання євхаристійної еклезіології, таїнства Причастя та пневматологічний аспект Церкви, підкреслюючи їхню необхідність у спасінні.

У четвертому розділі виділено питання особистості, індивідуалізму та природи, тобто зроблено спробу проаналізувати розуміння антропологічної складової та її важливості у сотеріології.

У п'ятому розділі розкрито біблійне та богословське вчення про есхатологію, як основу православної еклезіології. Описано головні моменти вчення про Церкву і богослужіння, та їхній взаємозв'язок з Царством Божим.

Закінчується робота висновками, в яких підведено підсумки дослідженої теми, та виділено основні думки тези магістерської роботи. Наприкінці подано список використаних джерел та літератури.



## РОЗДІЛ 1

### ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1. Джерельна база дослідження.

Основним джерелом магістерської роботи є Святе Письмо, тобто Старий і Новий Завіти, в якому вміщені вказівки про промисливі дії Бога від створення світу і до наших днів. Основа розуміння православної сотеріології закладена в Біблії, здебільшого у Новому Завіті, хоча і Старий Завіт містить чимало згадувань про спасіння.

Спасіння у Старому Завіті не розглядалося, насамперед, з тієї точки зору, щоб «відправитися на небеса», але у категоріях приналежності до Бога і Його народу. Звичайно, до гріхопадіння засобом для спасіння міг би бути ідеальний послух Божому Закону, але це було ще не зовсім спасіння, так як не було провини і гріха, від яких належало врятуватися. Стандартом проходження випробування був заборонений плід, і Адаму пройти це випробування не вдалося.

Таким чином, ця приналежність до Бога Завіту почалася з Авраамом. Бог покликав Авраама з його землі і уклав з ним заповіт – урочисту обіцянку або зобов'язання. Бог обіцяв Аврааму, що Він зробить від нього великий народ, благословить його і через нього благословить усі народи землі (Бут.12:1-3). Крім того, це було обітницю самої землі (Бут.15:18-21). У цьому контексті Писання каже: «Авраам повірив Богові, і це зараховано йому за праведність» (Бут.15:6). Авраам був виправданий через віру. Отже, спасіння в Старому Завіті розуміли, як ревне дотримання закону Божого.

З пришествям Боголюдини Ісуса Христа у світ справдилися сподівання і надії людства на спасіння: «Слово сталося тілом і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця» (Ін. 1:14).

У цій роботі використано переклад Святого Письма українською мовою, який здійснив Святіший Патріарх Філарет. Відповідно всі цитати

подано саме за цим виданням Біблії. Це унікальне видання повного перекладу Святого Письма, здійснене сучасною літературною мовою, і в ньому цілісно збережені богословські думки та біблійні терміни.

Варто зазначити, що важливими джерельними матеріалами для написання магістерського дослідження є творіння Отців Церкви. Зокрема, тема спасіння у православному світі вивчала надбання при залученні повчань свт. Василя Великого [2]. Йдеться про його розуміння обоження людини. Згадуючи тему Божественних енергій, взято на допомогу для кращого розуміння праці преподобного Іоана Дамаскіна [4].

Не менш важливим є твори преподобного Симеона Нового Богослова [14], який безпосередньо прикладом своїм життям і творіннями показав шлях, який веде людину до спілкування з Богом. Зокрема у своєму 77 слові, показано, що цей шлях вузький і наповнений скорботою, та щоденною боротьбою із різноманітними пристрастями, що заважають людині досягти Царства Небесного і спасіння. Однак всі можливості до перетворення і спасіння, які дав Христос, Який зійшов на землю для примирення і поєднання нас з Богом. Потрібна лише наша добра воля і довіра до Нього.

Особливу увагу у дослідженні звернено на твори святителя Іоана Золотоустого, зокрема його тлумачення на послання до Колоссян. У питанні свободи людини на шляху до спасіння багато використовувалось цитат із творів цього Святителя [10].

Чимало про тему спасіння писав і преподобний Єфрем Сирін. Зокрема, у своїх повчаннях [5] багато говорить про людську свободу та її місце на шляху до спасіння. Винятково про людську свободу, як складову волі, говорить святитель Григорій Нісський [3].

Продовжуючи тему свободи людини, концептуально інший підхід у її розумінні постулює преподобний Ісаак Сирін [7] у своєму трактаті «О божественных тайнах и о духовной жизни» Він акцентує увагу на такій людині, яка має особливе покликання у цьому світі, і вона не повинна нехтувати ним.

Досліджуючи та розглядаючи проблему святості, як особливого поняття у православній сотеріології, було проаналізовано працю «Стяжание Духа Святого» преподобного Серафима Саровського [13]. Святий говорить про спасіння, як про надбання Святого Духа. Як про постійне перебування з Христом та результат святості говорить преподобний Макарій Єгипетський [8]. У своїй п'ятій бесіді акцентує увагу на святості також і святитель Феофан Затворник [15], говорячи про неї, як про особливості вміння протистояти злу. Під час написання підрозділів про еклезіологію було використано працю «пояснення божественної літургії» святого Миколая Кавасили [9], який говорив, що церква – це, перш за все, існування у ній Таїнств.

Отже, під час написання роботи було використано творіння східних Отців Церкви, переважно класичного періоду патристики. Використано і повчання про святість преподобного Серафима Саровського [13]. Таким чином, патристичний доробок разом із текстами Святого Письма є ключовими джерелами для написання магістерської роботи.

## **2. Огляд історіографії**

Сфера наукової розробки досліджуваної проблематики доволі обширна, однак, при дослідженні цього питання було використано основні трактати православних богословів ХХ ст. Такий підхід уможливорює повноцінний аналіз певної вибірки богословських трактатів з проблематики сотеріології. Тим більше, зважаючи на те, що ХХ ст. було особливо плідним у контексті розвитку богослів'я, зокрема, акцентуючи увагу на еклезіологічному та євхаристійному вимірі теологічного мислення. Більше того розвиток богословської освіти та перекладацька праця творів святих отців, та вчителів Церкви у другій половині ХХ ст. привела до зміни усталеної форми еклезіологічного богослів'я.

Зі шкіль теологічного мислення ХХ ст. чи не найбільше спричинились до розвитку богословської науки представники Паризької богословської школи. Основним представником Паризької школи, який вивчав

проблематику теми дослідження магістерської роботи, зрештою, засновником еклезіологічної пневматології (яка дає можливість зрозуміти сотеріологічний аспект церкви) вважають Володимира Миколайовича Лоського. Питанням еклезіології та визначення людської особистості присвячені його статті, які після його смерті були видані окремим зібранням під назвою «Догматичне богослів'я» [46]. Натомість питання обоження він розглядає у праці «Богословское понятие человеческой личности» (2000 року) [44], «Боговидение» [43], «По образу и подобию» [42]. Загалом у ХХ ст. особистість М. Лоського в православному богослів'ї відіграла важливу догматичну роль у значенні формування основних критеріїв і понять богословського мислення.

Не менш знайомими та впливовими є богословські трактати видатного теолога, митрополита пергамського Іоана (Зізіуласа). Висота його богословської думки, філософський підхід до розробки питання є вражаючими. Митрополит торкається питань буття Бога, як основи і моделі онтології людини, та питання еклезіології у таких своїх працях як: «Євхаристія» [33], «Общеница и инаковость» [32], «Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви», «Церковь и есхатология» [30-31], «Экклесиологическое значение Божественной Литургии» [33]. У його працях також розглянуто сутність таїнств Православної Церкви, що слугують засобами для іпостасного утвердження людини, як особистості. Особливої уваги заслуговує його стаття «Апостольське передання і православна теологія: щодо синтезу двох перспектив» («Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives») [91], яка стверджує апостольську безперервність православ'я, та говорить про універсальну еклезіологію, маючи відправною точкою історичне вираження Церкви. У Церкві постійно відбувається зв'язок спілкування людини з Богом. Цю тему він поглиблює ще в одній праці «Спілкування та інакшість». У цій книзі митр. Іоан говорить, що відношення Бога до створення світу є однозначним питанням Божої самобутності, відношення Бога до світу проявляється через

Його Троїчну сутність, в Іпостасях Отця, Сина та Святого Духа Бог представляє Свою свободу у світі і відкриває Себе для творіння.

Ще одним представником Паризької школи є протопресвітер Миколай Афанасьєв, який написав книгу «Церква Святого Духа» (1971 р.) [21]. Варто сказати, що еклезіологічній тематиці отець Миколай присвятив чимало своїх досліджень, а вищезгадана праця – це його докторська дисертація. Афанасьєв, досліджуючи природу Церкви та її структуру, прийшов до висновку, що Церква не повинна жити загальною історичною епохою. Але Церква існує в історії і має зберігати свою природу, бути позачасовою і надприродною. Також під час вивчення проблематики євхаристії було опрацьовано його книгу «Трапеза Господня» [22]. Ця праця заснована на богослов'ї апостола Павла, новозавітних і ранньохристиянських джерелах. У книзі автор переконливо показує, що Євхаристія – це не просто «одне з таїнств в Церкві», це «Таїнство Церкви».

Тема спасіння знайшла своє відображення у праці відомого біблеїста ХХ ст. архімандрита Януарія (Івлієва). Його науковий доробок, що носить назву «Вірою чи справами» (2007 року) [27], базується виключно на текстах Святого Письма Нового Завіту, а саме на посланнях апостола Павла. У даному напрацюванні науковець, говорячи про спасіння, наголошує на аспекті Святого Духа, який потрібно оберігати в собі, щоб осягнути спасіння.

Особливу увагу темі спасіння у своїх творах приділяє митрополит Антоній (Блум). Його великий пастирський досвід, що відобразився в публікаціях, розповідає нам про сповідь та молитву, які є невід'ємними частинами шляху людини до спасіння. У магістерському дослідженні було використано такі праці як: «Вибрані проповіді і бесіди» [18], «Бути Християнином» [16], та «Самопізнання» [17]. У цих творах владика відобразив палітру милостей і щедрот Божих, які Бог подає людині для її спасіння, і лише засвоївши їх, людина може осягнути спасіння.

Не можна оминати увагою і працю «Православна Церква» ще одного богослова митрополита Каліста (Уера) [50]. Він показує розвиток

Православної Церкви протягом двох тисячоліть як діалектику єдиної Церкви Христової в усіх її протиріччях, послідовно викладає головні теми православної теології: від догматичного богослів'я, канонічного права, літургії до проблем автокефалії, екуменізму, міжконфесійного та міжрелігійного діалогу. Також важливою його працею у контексті дослідження сотеріологічної тематики є «Розуміння спасіння у православній традиції» [35]. У цій статті, поданій у формі бесіди, дослідник говорить про те, що людина вже спасенна.

Чи не найбільший вплив на формування сотеріології ХХ ст., особливо її еклезіологічного виміру мали праці прот. Олександра Шмемана [62-71]. Він говорить, що у всіх богословських міркуваннях забуто абсолютно унікальну функцію християнського богослужіння. Зрештою богослів'я прийшло до визначення таїнств, як тільки «джерел благодаті», і сьогодні воно робить крок вперед і перетворює їх в «джерела допомоги». Але, насправді, таїнства слід розглядати як центр еклезіологічного розуміння і переживання Церкви. Вся літургія повинна розглядатися як таїнство Царства Божого, Церква – як присутність і причасність прийдешнього Царства. Виняткова функція богослужіння в житті Церкви і в богослів'ї – передавати зміст цієї есхатологічної реальності.

У працях протопресвітера Йоана Мейєндорфа особливо важливо висвітлені для представлення питання людини як особистості та еклезіологічності сотеріології, зокрема, у його книгах «Візантійське богослов'я. Євхаристія і Церква» [47], а також «Спасіння у Христі» [82]. В останній зі згаданих акцентовано увагу на Христі як основі нашого спасіння.

Як священник і як представник інтелігенції, священник Павло Флоренський став автором численних робіт, в тому числі, пов'язаних із сотеріологією а саме з таїнствами православної церкви [56, 99]. Зважаючи на глибину та змістовність його міркувань, вони займають чільне місце і можуть бути корисні сучасному читачеві.

Не менш вагомими працями під час дослідження були праці грецького богослова-філософа ХХІ ст. Христоса Яннараса. Зокрема, було проаналізовано його напрацювання у галузі еклезіології та сотеріології. Його праця «Віра Церкви» [72] розкриває нам глибину відносин людини і Бога, що відображається у неосяжній любові Творця до роду людського.

Книга «Євхаристія» архімандрита Кіпріана (Керна) [37] – це історичне, богословське і практичне тлумачення Божественної Літургії. В основу богословських і символічних пояснень лягли тлумачення святого Максима Сповідника, святого Германа Константинопольського, Миколи Кавасили і Симеона Солунського, та значна частина патристичної спадщини. Хоча ці лекції носили компілятивний характер, вони свідчать «не тільки про глибоке знання автором наукової літератури предмета і першоджерел, а й про «євхаристійний світогляд» тієї «євхаристійної налаштованості», які характеризували самого отця Кіпріана, як священнослужителя.

Також варто відзначити праці отця Думитру Станілоє. У своїх трактатах він одночасно відкритий до вивчення сучасних ідей і здатний відшукувати в них концепції, кристалізувати інтуїції Отців [78, 89, 92]. «Богослов'я діалогу», «богословський персоналізм», «динаміка спілкування з Богом і обоження» і багато інших тем глибоко охарактеризовані і розвинені Д. Станілоє. Він добре знайомий з пошуками західних теологів і філософів в сфері екзистенціалізму й індивідуалізму. У поняттях «особистості» є якась уявна лінза, крізь яку о. Станілоє бачить Бога, людину і світ. Це поняття – центральне для його гносеології та інтерпретації Передання.

Із праць сучасних богословів, зокрема російських, було опрацьовано твори митрополита Іларіона (Алфєєва) [29], протодиякона Андрія Кураєва [40, 41], професора Олексія Осіпова [97] та багато інших. Ці публікації взято до уваги для того, щоб за їхньою допомогою проаналізувати і якомога більше вивчити православне осмислення шляху спасіння людини та вказати на його значення у християнському житті.

## РОЗДІЛ 2.

### РОЗУМІННЯ СПАСІННЯ У ПРАВОСЛАВ'І

#### 2.1. Бог, як джерело спасіння для людини

*«Не я – рятівник себе, а Бог – Спаситель мене»*

архімандрит Януарій (Івлієв)

Термін спасіння в українській мові синонімічно відображає слово порятунок, і воно має практично те саме смислове навантаження, що і «спасіння» у християнському сприйнятті. Отже, спасіння – це звільнення від небезпеки або страждань. Врятувати чи спасти – означає звільнити або захистити. Це слово несе ідею перемоги, миру або захисту.

Святе Письмо всебічно розкриває причини, спосіб, наслідки спасіння, оперуючи, при цьому, певними термінами. Розуміння і правильне застосування цих термінів створює фундамент для цілісного сприйняття істини про спасіння. Читаючи Книгу книг, джерело ідеалу життя християнина, багато можна почерпнути про спасіння. У Посланні святого апостола Павла до римлян, зокрема, використано дуже багато термінів, які вказують на шлях до спасіння, а саме: «благодать» (Рим. 1:5), «покликання» (Рим. 11:29), «обрані» (Рим. 8:33), «виправдання» (Рим. 5:18). Усі ці терміни вказують на спасіння людини, вони, немовби є тією дорогою, яка готує до спасіння, або тим, що можна назвати першим етапом до спасіння людської душі.

Спасіння, по своїй суті, є звільнення, вилікування від гріха. Але спасіння є від Бога для людини. Відповідно кожна людина замислюється над тим, що у справі спасіння є від Бога, і що Бог дає людині, щоб Вона спаслась.

Дуже влучними є слова із Псалма 23, вірша 5, де говориться про спасіння, як про промислительну дію Пресвятої Трійці, яка спрямована на



з'єднання людини і Бога, позбавлення людини від влади диявола, гріха, смертності, та прилучення до вічного блаженного життя.

Боже спасіння – це дар. Оскільки це дар, тому його не можна заробити. Його неможливо заслужити. Дар можна тільки прийняти. Ми повинні прийняти Боже спасіння так, як ми б прийняли різдвяний подарунок. Все, що нам потрібно зробити, це прийняти його і подякувати. Ціна вже сплачена, і вона була колосальною. Бог віддав Свого Єдинородного Сина на сплату за гріхи всього світу! [83, с. 83]. Ісус пролив Свою кров на Голгофському хресті. Ісус поніс покарання за гріх. Він віддав Своє життя і помер на Голгофському хресті. Він зробив повне, остаточне відкуплення справі людського спасіння, давши викуп, який абсолютно задовольнив Божественне правосуддя і заповнив нагальну потребу людини. Ісус за все заплатив сповна. *«Відплата за гріх – смерть, а дар Божий – вічне життя в Христі Ісусі, Господі нашім»* (Рим.6:23). Тому, якщо кожна людина прийме Божий дар – порятунок у Христі Ісусі, – вона буде врятована.

Уявімо собі ситуацію, людина заборгувала велику суму, але не має можливості віддати коштів. Якщо хтось інший не сплатить за мене цей борг, я повинен буду нести всі наслідки несплати боргу. У такому стані людина знаходиться перед Богом. Людство мало борг, який не могло сплатити, але Ісус заступився і сплатив його. Якщо людина приймає те, що зробив для неї Христос, вона може бути вільною від заборгованості Богу. У Біблії дуже просто і чітко говориться, що *«Господь поклав на Нього гріхи всіх нас»*. *«Через пізнання Його Він, Праведник, Раб Мій, виправдає багатьох, і їхні гріхи понесе»* (Іс. 53:6-11). Христос став заступником людини. Він зробив спокутування, і тому тепер Бог пропонує порятунок без плати.

Божий план спасіння заснований на благодаті. Бог каже *«Благодаттю ви спасенні ...»* (Еф. 2:8). Благодать протилежна заслугам. Одне виключає інше. Якщо спасіння по благодаті, воно не може бути по заслугах, і якщо воно по заслугах, не може бути по благодаті. Одне з найкращих визначень Божого спасіння ми знаходимо у посланні до Римлян (3:24), де сказано:

«Отримуючи виправдання даром, по благодаті Його, що в Ісусі Христі ...» Візьміть, наприклад, велике слово «спокутування». Воно означає – викупити назад [35, с. 17].

Живучи серед людей Христос приніс закон, але не просто нову форму закону, Він приніс Благодать та Істину. Адже Благодать – це той Божественний дар, який необхідний людям для того, щоб виконати заповіді Христа і жити в Істині – заклику шукати і досягати Царства Небесного! Тому ми бачимо, що своїми власними силами людина не могла і не може подолати глибоке відчуження від Бога, бо страшний удар (гріхопадіння) розколов її єство від верху до низу – від вищої свідомості до тілесної природи. Зберігши в собі, як основу своєї істоти, образ Божий, людина втратила здатність здійснити в собі подобу Богу. Хвороба, яка скосила людство, виявилася смертельною: зло яке накопичувалось у світі вело його до остаточної загибелі. Тепер зцілення і порятунку, заражених гріхом нащадків Адама, означало по суті нове творіння людини. Воно відбулося через хресний подвиг Сина Божого, прийнявши в себе всю повноту психофізичної природи людини. Він став «Другим Адамом», але який мав силу відновити первісну природу Першого Адама» [14, с. 310].

Померши плоттю, Він умертвив з Собою і всю старозавітну (смертельно хвору) людську природу [14, с. 309]. Як воскрес потім в тій же реальній плоті (Лк. 24:39), Він співвоскресив із Собою до нового життя і всю людську природу, повідомивши їй потенційну здатність до просвітління і обоження (грец. «теозіс»).

Після вознесіння Ісуса Христа нова людська природа (через нерозривний зв'язок з Другою особою Святої Трійці) виявляється сприйнятливою Божественного життя. «Людину, яка була нижче каменів, Христос поставив вище ангелів, архангелів, престолів, господств» (Св. Іоан Золотоустий. Тлумачення на Послання до Колосян, 5). Перспектива людської долі йде вгору і веде в нескінченність, яка є Бог: «Улюблені, Ми тепер діти Божі; але ще не виявилось, що будемо!» – в захваті вигукує апостол Іоан

(1 Ін. 3:2). Цей позитивний аспект ідеї спасіння лежить в основі динамічної християнської цивілізації. Отже, внутрішню логіку «Божого спасіння» можна коротко висловити у двох взаємодоповнюючих твердженнях, які подає нам Каліст Уер:

«По-перше, рятує тільки Бог. Спасіння – це божественний акт, тому Христос Спаситель повинен бути повністю Богом». Іоан Мейєндорф каже: «Порятунок і нове життя беруть початок в Самого Бога, а не в будь-якому підпорядкованому або тварному посереднику».

По-друге, тільки якщо Христос повністю людина, як і ми, то люди можуть брати участь в тому, що Він зробив для нас, як Бог. На думку преподобного Максима Сповідника, люди «засвоюють Божество настільки, наскільки Слово Боже волею зменшило себе в своїй чистій славі, ставши справжньою Людиною».

Отже, Бог і тільки Він, спасає людину в тому плані, що спасіння є доступне кожному, лише потрібно прийти і засвоїти його, і виходячи з цього, бачимо, що тут уже впливає людська свобода, яка є надзвичайно важливою у понятті спасіння людини.

## **2.2. Значення свободи людини у сотеріології.**

Разом із науково-технічним поступом, вдосконаленням зростає і людина. Кожен намагається іти в ногу з часом, а оскільки час – поняття швидкоплинне, то й людина пристосовується під нього. Однак варто йти з відкритими очима, зокрема й до Бога, тобто розуміти, про що йдеться і що відбувається довкола. Це означає зростати інтелектуально, завдяки чому в людини збільшується поняттєвий рівень, коли присутнє, зокрема, й розуміння категорії спасіння.

Проблема ролі свободи у спасінні християнина була темою для багатьох отців Церкви і залишається актуальною для чималої кількості сучасних богословів. Слово «спасіння» кожен розуміє залежно від своєї ерудиції чи релігійних поглядів. Можна зрозуміти його або як порятунок від

хвороби, або надприродне зцілення, яке не можливо пояснити людині. Спасіння ж для християнина – це його ключова мета життя, світло, яке прагне побачити він у кінці свого тунелю.

Тема спасіння широко розвинена у православному богослів'ї, зокрема в сотеріології. Сотеріологія – це вчення про спасіння, яке Бог здійснив у втіленні, житті, смерті і воскресінні Ісуса Христа для спасіння, звільнення людства [34, с. 30]. Православне розуміння категорії спасіння можна вмістити чи розкрити словами святителя Афанасія Олександрійського: «Бог став людиною, щоб людина стала Богом» [2, с. 171], і святі отці вказують на богоєднання як на синонім до спасіння. У грецькому богослів'ї богоєднання описується і виражається у слові «теозис». Теозис – це обоження. Обоження включає етап особистого спілкування людини з Богом, який, на перший погляд, неможливий через трансцендентність Бога, Його недосяжність. Стосовно цього питання у IV ст. була суперечка з Євномієм, який стверджував, що людина не може пізнати Бога своєю природою. Але отці-каппадокійці чітко висловили позицію, що *«сутність Бога абсолютно недосяжна для людини»* [2, с. 170]. *«Ми говоримо, що знаємо Бога нашого з Його енергій (діяльності), але не наслідуюмося наближатися до Його сутності – бо енергії сходять до нас, а сутність залишається неприступною»* [2, с. 170]. І, за словами святого Іоана Дамаскіна, ці Божественні енергії і є справжнє бачення істинного Бога [4, с. 156].

У контексті розкриття вчення про «теозис» у XIV ст. набуває широкого розголосу вчення про енергії святителя Григорія Палами, який розмежовує ці поняття, навчаючи нас розрізняти благодать Божу і сутність Божу. І під «теозисом» він вбачає якраз благодать, тобто пізнання чи єднання з Богом по благодаті. Все вчення святого Григорія передбачає дію особистого Бога. Не покидаючи «неприступного світла», в якому Він живе вічно, Бог спрямовується до людини і обіймає її Своєю благодаттю і дією [103].

Спасіння – не тільки прощення, це – справжнє оновлення людини. І оновлення досягається не вивільненням якихось природних енергій,

притаманних тваринному буттю людини, але «енергіями» Самого Бога, Який через них зустрічається з людиною і обіймає її, і приймає в спілкування з Собою [97].

Таким чином, спасіння – це не односторонній процес, але двосторонній, який передбачає згоду людини з волею Божою. І з цієї двосторонності треба наголосити на ненасильницькому покликанні чи примусовому спасінні, як про це говорили августиніани (послідовники блаженного Августина) [25, с. 471]. Вони стверджували, що Бог обирає окрему людину, яку захоче, і та буде спасенна, тобто не враховується свободна воля людини. Тому важливим у розгляді проблеми спасіння є розуміння поняття свободи.

*«Все від Бога, але не так, щоб порушувалася і наша свобода»,* – говорить святий Іоан Золотоустий [11, с. 137]. Ці слова святителя Іоана Золотоустого якраз акцентують нашу увагу на тому, що все дається від Бога, все є від Бога, що підкреслює іманентність Творця, Його всюди присутність. Але також і наголошують на свободі людини, її важливості у справі спасіння.

Розуміючи під спасінням не одиничний акт, а процес, що містить у собі декілька етапів, закономірно виникає питання про те, за допомогою чого спасається людина? Як здійснюється спасіння? Християнин спасається вірою. «Віра, що розкривається у Дусі Святому і вільно сприймається людиною, яка покликана відтворити себе у sacramentalному лоні Церкви, є реальність особистісного порядку» [72, с. 6]. Питання особистості, яке включає в себе свободу, розглядає свободу не як анархічну її складову, а передовсім як відповідальність, адже здійснювання людиною свободно певних учинків і відповідальність за їхні наслідки і є свідченням усвідомленості свободи.

Свобода у справі спасіння включає потребу розрізнення психологічного поняття «волі» і метафізичного «свободи». Свобода є метафізичною основою волі. Воля, що пов'язана з природою, підпорядкована різним потребам і безпосереднім цілям. Свобода ж походить від духу, від

особистості [34, с. 34]. Про свободу можна говорити як про формальну чи психологічну, та про моральну чи духовну [103]. Формальна свобода – це властивість людини спрямовувати свою волю, вибрати той чи інший предмет, той чи інший шлях.

Під формальною свободою мається на увазі здатність людини мимовільно починати стан, тобто, розуміючи свободу в ракурсі формальності, людина не може поставити питання «чому», адже, коли ми запитуємо «чому», то це вже не є свобода. Отже, свобода в чистому її розумінні не є вибором чогось, а вона є лише початком чогось, за І. Кантом, початком «стану», і воно включає лише одне, людина робить щось лише через те, тому що вона так хоче [36, с. 266].

Натомість християнство вказує на духовну свободу, на свободу, яка є найважливішою. Апостол Павло, говорячи про свободу, в Посланні до галатів звертав увагу на свободу християнина, вказуючи на неї як на боротьбу зі своїми пристрастями, над вивищенням духу в житті людини: *«До свободи ви покликані, браття, тільки, щоб свобода ваша не стала приводом для догодження плоті...»* (Гал. 5:13). Отже, ця свобода – це влада людини над своїми пристрастями. Ця духовна свобода є надзвичайно важкою у практичному її прояві, вона потребує колосальної праці над собою. Під цією свободою також розуміють панування розуму над серцем [97]. Тут найбільшу увагу приділено постійній критиці чи контролюванні себе, але православне розуміння свободи відрізняється якраз розумінням гордості, зокрема, боротьбою із нею, адже в різноманітних релігіях також говорять про гордість, але дуже тонко до цієї теми підходить лише православна антропологія. І це підтверджує ще один бік людини – її незалежність чи самостійність, тобто непорушуваність людської свободи Богом. Яскравим прикладом у питанні про непорушування свободи людини Богом є притча про блудного сина, в якій блудний син, промарнувавши все своє життя, залишившись без всього необхідного для життя, все-таки згадав про свого Батька і, повернувшись до нього, зустрів Батька на вулиці, який прийняв його

з розпростертими руками. Вона вказує на постійне очікування Бога, а з боку людини треба лише зробити кілька кроків в напрямку до Бога. Людська свобода не порушується, адже якщо б свобода не відігравала ніякої ролі, то блудний син, мабуть, і не став би ним, а залишився біля свого батька. Преподобний Єфрем Сирін говорить, що *«Бог дав свободу людині, яку створив за образом Своїм, щоб вона владарювала над бажаннями, – як і Бог, що має (це) за (самою) Своєю природою»* [5, с. 389], що і підтверджує важливість свободи в особистості, її непорушності.

Розмірковуючи над свободою, як поняттям, варто розрізнити такі категорії свободи, як відповідальність і бажання людини. Якраз ці категорії відображені у всьому вченні Господа нашого Ісуса Христа, і саме притчі вказують на правильне розуміння, і виявлення свободи в людському житті.

*Свобода як відповідальність.* У цьому випадку, як приклад, варто вказати на притчу Христову про таланти. У самій притчі говориться, що господар роздавав таланти кожному в міру їхньої спроможності. Один отримав п'ять талантів, інший – два, а ще інший – один талант. Господар не просто роздав таланти, а наголосив на тому, що коли він повернеться, то забере в них таланти, які дав. І цим він вказав на те, що кожен із цих рабів є відповідальним за свої таланти, але також є свобідним робити все, що забажає зі своїми талантами. Господар не вказував і не примушував їх робити щось із цими талантами, а лише сказав, що повернеться і забере їх. У цій притчі свобода людини не порушується, вона завжди є даною тільки людині, й людина має право приймати сама рішення. Але в кінцевому результаті два раби використали шанс на благо для себе, а останній використав для себе на погибель, адже він безвідповідально поставився до цього дару, який отримав, він прожив це життя даремно, не принісши жодного плоду, навіть не докладуючи ніяких зусиль, а сказав лише, що він знав господаря як злу чи недобру людину, в його розумінні. І тут мимоволі постає образ гріхопадіння перших людей, які мали свободу і розуміли відповідальність, але кожна

відповідальність може потьмарюватись. Це потьмарення виступає у вигляді бажань для людини.

*Свобода як бажання.* Бажання розуміють чи порівнюють завжди із вибором, адже, бажаючи чогось, людина повинна вибирати. Розглянемо це на прикладі Христової притчі про сіяча. Цей євангельський сіяч трудився на чотирьох різноманітних «позиціях». Ці всі «позиції» можна прирівняти до бажань чотирьох людей: 1) ті, які зовсім не приймають, 2) ті, які приймають, але спокуси затьмарюють, 3) ті, які приймають, але через певний час вважають не важливим для себе, 4) ті, які повністю приймають запропоноване, адже вони його хочуть чути і хочуть прийняти. Свобода як бажання проявляється тут у надзвичайно простому прикладі, зрозумілому для нас, тому що бажання має досвідну і бездосвідну складову. Досвідна – завжди буде переважати над бездосвідною, але щодо християн, то, не маючи досвіду спілкування з Богом, більшість людей його навіть і не намагається отримати, бо не має цієї першої ланки, яка є важливою для бажання, а це – відповідальність. Щодо бажань тут треба сказати, що воно включає вибір, кожен вибирає, як жити. Яскравим прикладом у виборі є притча про багача і Лазаря, адже кожен із них вибрав собі свій земний шлях, прожив його відповідно до власних бажань, але кожен відповів за свій вибір. Наголошуючи на бажанні, як одній із основ свободи, святитель Григорій Ниський говорить, що *«ми, люди, у себе вдома, у побажаннях своєї природи та волевиявленні маємо причини і світла, і темряви, стаючи тим, чим самі побажаємо»* [3, с. 202], що підтверджує думку про особливість створеної Богом людини.

Наголошуючи на свободі та її категоріях, треба звернути увагу на волю Божу, яка є завжди відкритою для людини; вона не є тією, яка заставляє людину, а завжди має добровільний характер. Вказуючи на відкритість і постійну допомогу від Бога, святитель Іоан Золотоустий каже, що *«Він не впливає на наші бажання, щоб не порушилася наша свобода. Але коли ми виберемо, тоді Він подає нам велику допомогу»* [11, с. 137].



У проаналізованих вище притчах наголошено на шансі кожної людини, згадано про очікування Богом нашого навернення, нашого спасіння, яке є дароване нам, але яке треба прийняти й уподібнитись чистій землі у притчі про сіяча, бути відкритим у сприйнятті Бога.

Зважаючи на свободу людини, преподобний Ісаак Сирін стверджує, що людина відрізняється цим від інших істот своєю висотою покликання, а саме – свободою вибору, говорячи: *«Якщо скажемо, що Бог навчає людей без них про те пізнання, то це означає вже сказати, що Бог хоче поставити сьогодні їх подібними до волів і ослів, які не мають ні в чому волі»* [7, с. 101].

Отже, свобода людини є важливою на шляху до її спасіння. Вона є основою всієї ексклюзивності людини, тому що, як говорить українське прислів'я, «як собі постелиш, так ляжеш і так випишся». Згадуючи різноманітні особливості свободи та її категорії, треба сказати, що духовна свобода є «початком і кінцем», адже вона полягає в боротьбі з гріхом та протистоянні з дияволом, а тому охоплює все єство та життя кожної особистості.

Резюмуючи вищесказане у цьому розділі потрібно наголосити, що саме ці три поняття, такі як: Бог, джерело спасіння, свобода людини та святість, акцентують нашу увагу на сприйнятті та правильному розумінні спасіння у православ'ї загалом та у його богослів'ї.

### **2.3. Святість як шлях до спасіння.**

Святість – не від світу цього. Вона присутня в світі. Її можна побачити своїми очима, але джерело святості у світі ми не знаходимо. Святість – в світі, але не від світу. В чому ж її джерело?

Хто ж є джерелом святості? Святість Бога, крім звичних нам властивостей – це трансцендентність світу. Відповідно, святість християн – це віддаленість їх від світу. Християни, які знаходяться в світі, але якими не

володіє світ. Що означає «володіє», але «не цілком»? Святість особистості – це означає бути чужим щодо цього світу.

Щоб говорити про святість, ми повинні говорити про святих, які є нашими кращими прикладами святості. Для цього треба сказати, що святий не існує поза Православною Церквою. Вимогою для святості є визнати православну віру. Помилкове вчення стримує наш рух до Бога. Воно сповільнює нас і перешкоджає нам пройти весь шлях до Нього, тоді як справжнє вчення просвічує наш шлях до Бога. Феофан Затворник зазначає, що помилкова доктрина може привести до глибокого внутрішнього нещастя і емоційного виснаження.

Святий – це не просто той, хто культивує чесноти або той, хто контролює себе через аскетизм, а скоріше той, хто має Самого Христа, що живе з ним. Святість – означає мати абсолютно особистісні відносини з Христом. Святий – це той, хто ніяк не відділений від Нього. Святий пережив етапи покаяння і очищення, щоб досягти чудового стану союзу з Христом. Стати єдиним з Христом – це є метою життя людини.

Перебуваю на божественній літургії кожна людина чує такі слова «Святе є Святим», через які людина розуміє свою недостойність, і Церква відповідає на це: «Один Святий, Один Господь, Ісус Христос, на славу Бога Отця. Амінь». Через цього Святого ми маємо надію. Від Нього виходить вся святість.

Хрещення і миропомазання вводять нас у спілкування святих, в новий спосіб життя, мислення, бачення, слухання і дотику. Ми приєднуємося до ряду тих, хто шукав і знайшов Христа.

Святі зневажають себе з дивовижним смиренням. Вони не мали претензій до себе, але ми, хто не святі, іноді робимо вигляд, що ми є святими і праведними і цим зневажаємо інших, тоді як справжній святий робить нас, нікчемними, а ми відчуваємо себе улюбленими.

Ми повинні боротися, покаятися, шукати милосердя, намагатися навчитися терпіння, намагатися мати більше любові і смирення, і так далі.

При цьому щось починає відбуватися в нас – ми починаємо розуміти, що в нас є тиша, яка не походить з нас. Коли ми підходимо до святого, ми відчуваємо, що він любить нас і не експлуатує нас. Святі – це маленькі християни. Якщо ми вступаємо в стосунки з святим, просячи про його допомогу, ми знайдемо там початок тепла і відчуття, що святий присутній і слухає нас.

Святий Григорій Палама пише, що Бог і Його святі мають однакову славу і пишність, тому що Бог гідний поділитися ним з нами. Святий нагадує нам, що Бог любить нас, і що він теж слабкий, але ми всі маємо силу любити Христа. Ми можемо повернутися і знайти Бога, але якщо ми відмовляємося від Бога, ми стаємо рабами любові до себе, яка знищує нас і оточуючих нас.

У людини, в якій домінує любов до себе, незабаром домінуватимуть всі пристрасті, гріхи і спокуси. Один за одним вони знайдуть в ньому будинок. Рішення моделюється для нас святими, тобто жити для Христа, а не для себе. Тільки тоді ми стаємо справжніми людьми. Ми вивчаємо справжню теологію від того, щоб бути в присутності святого, який є ясною іконою Христа перед нами. Св. Іван Дамаський говорить про святих як про повну благодаті, яка не відходить від смерті, і тому ми маємо реліквії, ікони і такі духовні «артефакти». Бог лежить у Своїх святих.

Ми можемо зрозуміти, хто є Бог і хто ми через святих, які горять любов'ю до Бога. Вони нагадують нам, що щось ніколи не припиняється або проходить. Бог не може ненавидіти, і Бог не може розсердитись. Бог тільки любить; і якщо ми не досягнемо стану тільки люблячого, Бог буде для нас пеклом.

Але як ми можемо жити разом із святими? Недостатньо просто попросити їхнього заступництва. Щоб мати більш глибокі, змістовні стосунки зі святими, ми повинні вже певним чином наслідувати їх: розкаятися і відчувати нашу нездатність виконувати духовні завдання. Покірність – це початок справжнього відчуття реальності, тобто, що ми маємо пройти довгий шлях, щоб дістатися до Бога.

У Раю, перед Падінням, Адам постійно згадував про Бога. Його гріх глибоко затьмарив це, що було передано іншим людям. Ми маємо ознаки цієї «корупції», занепаду і духовного характеру, що затьмарюється Богом забуттям. Святі – це ті, хто згадав Бога і прагнув навчити нас робити те ж саме.

Православна церква володіє унікальним досвідом розмежування, відділення справжньої людської особистості від світу цього. Господь говорить про це так: *«хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, і візьме хрест свій, і за Мною йде. Бо хто хоче душу свою спасти, той погубить її; а хто погубить душу свою заради Мене і Євангелія, той спасе її»* (Мк. 8:34-35). Не про свою гармонію зі світом говорить Христос, а про свою неприналежність йому.

Говорячи про святість у православ'ї, митрополит Антоній (Блум), говорить про те, що святість включає в себе два аспекти, це Дар Божий, та мужність і вірність людини [18, с. 22]. Як бачимо ця двохскладовість підтверджує те, що святість є не від цього світу, але наголошується на дарові Божому. Продовжуючи цю думку, митрополит каже, що не можна поділяти святих на великих чи малих, а є тільки ті, які або засвоїли і втілили в життя Дар Божий, або ті, які цього не зробили [18, с. 22]. Тому можна зробити такі висновки, що кожна людина має цей дар, але чи вона його прийняла це вже залежить від неї самої, тут вказується на свободу людини [95].

Отже, людина самостійно робить вибір свого шляху. Тому святими ми називаємо тих, хто повністю виконали слово Господнє – відкинули себе і пішли за Христом. Тому святі це ті люди, які перемагають гріх, прокляття і смерть, бо вони перемагають все це завдяки силі Христа. Прп. Ісихій, пресвітер Єрусалимський говорить про це так: *«Отже, нехай дерзає душа про Христа, і викликає Його і нехай не боїться анітрохи; вона не одна воює, але разом із страшним Царем, Ісусом Христом, Творцем усього суцього, тілесного і безтілесного, видимого і невидимого»* [15, с. 227].

З цікавого вислову «Святий як той, хто належить Богу» впливає важлива відмінність святого від просто «хорошої людини». Останнє слово «хороший» – тільки така людина, яка підпадає критеріям оцінки іншою чи суспільства загалом (але в цьому сприйнятті немає іскри Божої правди). У той час як святий – це вже та людина як не підпадає критеріям оцінки іншої, оскільки вона вже належить Богу, адже серце її покривається, немов оболонкою світлом Божим, Божою благодаттю, Божою мірою [55, с. 148].

Але акцентуючи на цьому свою увагу потрібно наголосити, що свята людина не перестає бути людиною. Навпаки, тільки наближаючись до Бога, стаючи святим, людина починає ставати справжньою людиною. За словами митр. Ієрофея (Влахоса): «... справжньою є та людина, у якій є душа, тіло, а також благодать Божя в її душі й тілі. У той час як людина, що не має Духа Святого, онтологічно є особистістю, але у відношенні до Бога вона – не особистість ... » [28, с.3].

Тому, коли в серці поселяється Святий Дух, осягаючи та освячуючи його, людина залишається людиною, але перетворюється в людину сьогодення, таку, якою створив Господь, за Своїм образом і подобою. Надзвичайно дивно та поетично говорив про це прп. Макарій Єгипетський: «Чудовий живописець – Христос в душах, які в Нього вірують і до Нього спрямовані невпинно, скоро на Свій образ малює небесну людину, і від Духа Свого, від іпостасі невимовного світла Свого небесний образ ... Тому треба нам до Нього спрямувати погляд, в Нього увірувавши, Його полюбивши, все відкинувши і Його єдиного слухаючи, щоб, написавши небесний Свій образ, послав його в душі наші, і таким чином, носячи в собі Христа, прийняли ми вічне життя ...» [8, с.379].

Розкриття святості та його глибокого аналізу у своєму напрацюванні, яке називається «Стовп» дає священник Павло Флоренський. Він говорить так:

«І в Новому Завіті, коли безліч разів апостол Павло називає у своїх посланнях сучасних йому християн святими, то це означає в його вустах, насамперед, виділення християн з усього людства» [55, с. 148] – згадуючи

слова апостола Павла священник Павло наголошує на святості, як на інакшості, адже саме це виділяє всіх християн з поміж інших людей.

*«Безсумнівно, в понятті святості мислиться, слідом за негативною її стороною, сторона позитивна, відкриває в святому реальність іншого світу. Поняття святості має полюс нижній і полюс верхній, і в нашій свідомості безперестанно рухається між цими полюсами, простуючи вгору і сходячи назад ...»* [55, с. 150-152].

Отже, підсумовуючи думки протоієрея Павла Флоренського, святість це:

а), бути чужим до світу гріха, протистояння йому;

б) святість – це зміст, який наповнений лише позитивом, бо природа святості Божественна, вона онтологічно затверджена у Бозі.

Тим не менше, святість, каже Він – не лише досконалість і вправність у моральності, але – *«сопричасність енергіям не цього світу»*. Нарешті, святість є не тільки заперечення, відсутність всякого зла і не тільки явище іншого світу, Божественного, але і непорушне твердження *«світової реальності через освячення цієї останньої»*.

Ця, третя, особливість святості говорить про те, що вона є силою, яка змінює не тільки людину, а й світ в цілому так, що Бог буде у всьому (1Кор. 15:28). В кінцевому результаті все творіння має стати іншим (*І побачив я нове небо і нову землю – Одк. 21:1*) і своїм прикладом закликати всіх до життя і Бозі. Але в цьому процесі з боку творіння активну роль може відіграти тільки людина, тому на неї покладено всю повноту відповідальності за тварин (Рим. 8:19-21). І тут з особливою силою відкривається значення святих, які стали в умовах земного буття початком (Рим. 11, 16) майбутнього загального і повного освячення.

Святі – це, перш за все, інші [15, с. 40] люди, відмінні від життя за стихіями світу цього, а не за Христом (Кол. 2:8). Інші тому, що вони борються. І за допомогою Божою перемагають *«пожадливість тілесну, і пожадливість очей, і пиху життєву»* (1 Ів. 2:16), – все те, що поневолює

людей світу цього. У цій вибраності святих зі світу троякої похоті, з атмосфери гріха, можна бачити одну із принципових характеристик святості і єдність первісного апостольського і церковно-традиційного її розуміння.

Отже, святість, як шлях до досягнення спасіння, якщо можна так сказати є результатом того, як людина виконує все, що заповідав Ісус Христос, виконуєш значить можеш досягнути святість а через неї наблизитись до досягнення спасіння. У Раю, перед Падінням, Адам постійно згадував про Бога. Його гріх глибоко затьмарив це, що було передано іншим людям. Ми маємо ознаки цієї «корупції», занепаду і духовного характеру, що затьмарюється Богом забуттям. Святі – це ті, хто згадав Бога і прагнув навчити нас робити те ж саме.

## РОЗДІЛ 3. ПОНЯТТЯ «СПАСІННЯ» У ПРЕДСТАВНИКІВ ЄВХАРИСТІЙНОЇ ЕКЛЕЗИОЛОГІЇ

### 3.1. Інтегральний погляд на літургію та його сотеріологічна важливість.

Новий підхід до осмислення еклезиології склався в «Паризькій школі». Прот. Олександр Шмеман зазначає: «Загальна тенденція цього нового підходу до Церкви полягає у спробі подолати занадто формальні, юридичні та інституційні «визначення» Церкви, розкрити глибокі духовні джерела її ладу та життя» [68, с. 662].

Еклезиологія в «Паризькій школі» була представлена трьома напрямками богословської думки: неопатристичним, софіологічним і літургійним. Загальним для цих напрямків є критичне ставлення до «західного полону» російського богослов'я, і прагнення повернути його до своїх витоків: святим Отцям, богослужінню, живому духовному досвіду Церкви. Незважаючи на їхню єдність, кожен з цих підходів має свої відмінні особливості.

У працях богословів цього напрямку досить глибоко розкривається зміст істотних (атрибутивних) властивостей Церкви: Єдність, Святість, Апостольство і Соборність. Як зауважив прот. Георгій Флоровський: «Самим актом сповідання віри «У Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву» ми стверджуємо її «потойбічну» природу, її буття не від світу цього...» [102]. Ці властивості відрізняються за своїм внутрішнім змістом, але тільки в сукупності і неподільності вони висловлюють неподільне ціле – Церкву. Без однієї із цих чотирьох згаданих властивостей, змінюється сама сутність Церкви.

Значний внесок в осмислення православної еклезиології належить протопресвітерам Миколі Афанасьєву і Олександрю Шмеману. В їхніх працях увагу приділено літургійним вимірам Церкви. Вони є основними



представниками нового напрямку в галузі вивчення Церкви – євхаристійної еклезіології. «Основним джерелом для побудови цієї еклезіології є Послання апостола Павла, Соборні послання, твори Ігнатія Богоносця й інших мужів апостольських, а також твори авторів III століття, зокрема, Тертуліана і Кипріяна Карфагенського» [29, с. 679].

У літургійному богослів'ї «Паризької школи» Церква і Таїнство Євхаристії представлені фактично тотожними поняттями. Євхаристія, як Таїнство, є актуалізація природи Церкви, її завершення і виконання. В Євхаристії *«Церква завжди «стає тим, чим вона є, є Тілом Христовим і Храмом Святого Духа, як здійснення в цьому світі Царства Божого»* [67, с. 153].

Євхаристійна еклезіологія, як новий богословський напрям, є доволі молодим напрямком у богослов'ї, але вона твердо закріпилась. Цей напрям започаткував отець Миколай Афанасьєв, який надзвичайно ґрунтовно продовжили та доповнили, протопресвітер Олександр Шмеман та митрополит Іоан Зізіулас. Богослови, які внесли велику лепту у розвиток церкви, а основне – на її євхаристійному єднанні та особливостях.

Для розуміння євхаристії, як невід'ємної складової церкви, потрібно згадати ці два терміни в своєму глибинному та конкретному значенні для богослов'я, а також звернути особливу увагу на історичності, на яку дуже часто в своєму щоденнику наголошує отець Олександр Шмеман.

Слово «Євхаристія» у перекладі з грецької мови означає «благодаріння». І безперечно з цих слів можна зрозуміти вдячність, яку розуміли древні християни. Вони все своє церковне життя вели усвідомлено та відповідально, адже не просто знали чи розуміли ці слова, а жили ними.

В сучасному стані християнина поняття євхаристії сприймається, як бажане, та можливо таємниче, але в більшості випадків воно є необхідністю, яку потрібно виконати згідно з традицією, що призвело до знецінення Таїнства, що привело до неправильного розуміння церкви.

Православне богослів'я ХХ ст., яке акцентує увагу на церкві та Євхаристії, можна назвати неопатристичним. Бо саме ті богослови, які згадуються у дослідженні, все своє життя поклали для свого звернення та уваги інших до істинного не владного сприйняття Церкви та Євхаристії.

Про Церкву в сучасному її розумінні, можна використати гарний вислів святителя Кіпріана Карфагенського, який говорив, за *«звичаї без Істини»*. І цими словами можна підвести ризику всім тим ідеям та напрямам, про які говорили богослови ХХ століття. Але для кращого розуміння та сприйняття потрібно розглянути детальніше, а саме особливі акценти, на які вони звертали увагу.

Говорячи про Церкву, та її сприйняття у сучасному світі митрополит Іоан Зізіулас у своїй книзі *«Церква і Євхаристія»* розглядає церкву у сприйнятті людей, а саме, виділяючи основні моменти, на яких акцентують свою увагу, тим самим говорячи про церкву, як догматичну, місіонерську, моралістичну, проповідницьку, лікувальну та ін. [33, с. 34]. Всі ці моменти, які виділяє митрополит вказують на сприйняття церкви людьми, але наголошує це не тотожним Церкві. Він говорить, що в Церкві не можна виділяти щось окреме з цих речей, а потрібно бачити їх лише як єдине ціле, бо, виділяючи щось одне і акцентуючи на ньому свою увагу, можна впадати в крайність не розуміючи всієї важливості Церковного буття.

Розуміння церкви має надзвичайно глибоке визначення, яке подається в православному катехизисі *«церква – зібрання людей об'єднаних....і тд.»* [26, с. 149], на що особливу увагу звертає архімандрит Кіпріан (Керн), говорячи, що Церква не може бути зведена до конкретних рамок, канонічних чи адміністративних [37, с. 6], а саме життя в церкві є основним для того, щоб досягнути, насправді, те чим Церква є насправді.

Щоб відповісти на питання, що ж таке Церква, митрополит Іоан звертається до послання апостола Павла до Коринфян (1 Кор. 11:16-18). Тут апостол згадує церкву, як зібрання людей. Митрополит у цій фразі вбачає зібрання людей *«для звершення Божественної Євхаристії»* [33, с. 35]. Далі

звертаючись до святих отців, Іоан Зізіулас особливу увагу звертає на слова св. Миколи Кавасили, «як Церкву, суть якої полягає у таїнствах» [9, с. 37]. На що митрополит дає чітку обґрунтовану відповідь, що Церква – таїнство Євхаристії [33, с. 36]. Підтверджуючи це словами з Божественної Літургії «просто прийнявши, божественні, святі, пречисті, животворящі, святі Христові тайни..», вказуючи на множинність, як підтвердження слів святого Миколи Кавасили за церкву, основна місія якої полягає у Таїнствах. Тому сутність Церкви у Божественній Євхаристії, адже багато хто з людей говорячи фразу «іду до церкви», має на увазі перебування на літургії.

Особливу увагу питанню Церкви надає протопресвітер Олександр Шмеман, який наголошує на церкві, як на історичній реальності, яка діяла, діє і буде діяти у часі. Наголошуючи на історичності церкви, отець Олександр чітко бачить церкву, як есхатологічну частину. Наголошуючи на есхатологічності церкви, він говорить: «Особливість цієї есхатології в тому, що вона відбудеться не в кінці часів, але здійснюється для християнина вже тут і зараз» [70, с. 124]. Здавалося б, що у отця Олександра інше бачення і сприйняття церкви, ніж у митрополита Іоана Зізіулеса. Проте спільними в них є один момент, коли Церква в першу чергу є Євхаристійним зібранням. Та явлення Царства Божого на землі.

Церква живе не «церквою», не «релігійною редукцією» (організація, клерикалізм і таке інше) і не «світом», ... а Царством. Вона є таїнством Царства... Церква живе Царством Божим, у цьому її життя.. Цей досвід Царства Церква покликана нести світу, і це ... значить – в реальність» [70, с. 141-142]. «Царство Боже є мета історії, і Царство Боже вже зараз «посеред нас», «всередині нас» є. Християнство – це одинична історична подія, і християнство є присутність цієї події в сьогодні так стверджує отець Олександр [70, с. 483].

Зважаючи на єдність розуміння церкви богословів ХХ ст., цікаву думку стосовно церкви висловлює відомий на наш час митрополит Калліст (Уер), який наголошує на церкві, як такій, яка має особливі взаємини з Богом, що

можна охарактеризувати трьома визначеннями: *«Церква, як образ Пресвятої Трійці; Церква, як Тіло Христове; Церква, як безнастанна Пятидесятниця»* [50, с. 242]. Тому митрополит звертає увагу на тринітарність, христологічність та пневматологічність аспектів церкви. Отже, постараємось розглянути кожен із цих аспектів у розумінні митрополита Калліста.

Церква, як образ Пресвятої Трійці, розуміється митрополитом, як єдність у різноманітності. Адже Трійця, включаючи іпостасі, які є єдиним Богом, але кожна із них є особистісною. Тим самим проводимо паралель із Церквою, в яку входять різноманітні люди, які відрізняються один від одного, але єднаються в одній Церкві, тим то і підтверджується образ Трійці у Церкві, отож *«таїна єдності у різноманітності прихована у Трійці»* [50, с. 243], а набуває реального виміру, коли всі люди, які присутні у церкві, єднаючись у Євхаристії.

Особливу увагу потрібно звернути на розуміння Церкви, як Тіла Христового. В цьому розумінні Церква виступає через Євхаристію. *«Під час євхаристії члени Тіла Христового – Церкви – приймають Його тіло через причастя»* [50, с. 243]. Роздумуючи над цим висловом, потрібно зауважити, що говорячи про єдність з Христом, люди єднаються між собою, виконуючи слова Христа. Тут митрополит Калліст погоджується з попередніми твердженнями, що Євхаристія є виявом Церкви, вона являє нам таку церкву, про яку говорив Христос, адже *«Євхаристія створює церковну єдність»* [50, с. 243]. Отже, говорячи про церкву, як Тіло христове, слід звернути увагу на важливість розуміння того факту, що без Євхаристії Церковне існування нівелюється, та сприймається у різноманітних контекстах, які наводить митрополит Іоан Зізіулас, а первинним у церкві є її сакральне життя.

Святий Іринеї Ліонський ствердно говорить про церкву так: *«Де Церква, там і Дух»* [6, с. 118]. Ці слова святого Іринея обертають нас до сприйняття Церкви, як Безнастанної П'ятидесятниці, за визначенням митрополита Калліста (Уера). Адже храм, як місце перебування Христа є також перебуванням і Святого Духа. *«Святий Дух – це Дух свободи»* [50, с.

244]. Це говорить про те, що Святий Дух забезпечує чи стверджує різноманітність у Церкві Христовій. Згадуючи подію П'ятидесятниці, ми знаємо із книги Діян, що вогненні язики зійшли на апостолів не на всіх разом, а на кожного окремо. Як бачимо, різноманітність, яка показала там, підтвердила Єдність, чому так і є важливим аспектом П'ятидесятниці у Церкві. Адже він показує нам важливість кожного у церкві та його доповнення у Ній.

Висловлюючись про Церкву у вище розглянутих трьох аспектах, за митрополитом Каллістом (Уером), потрібно сказати, що тут підтверджується боголюдськість, як складова Церкви, яка є видимою і не видимою, але між ними не має відмінностей, тому що видимість і невидимість становить безперервну реальність, яка стверджує наявність однієї церкви.

Підводячи підсумки вищесказаного, потрібно сказати, що незважаючи на різноманітність думок, та наявність інакшості аспектів, як складової Церкви, вищезгадані богослови погоджуються в одному – у Євхаристійності Церкви. Важливість Євхаристії є у кожного із них і, наголошуючи на цій думці, всі підходять до церкви, як спадаючої, як такої, яка має найбільший і найефективніший інструмент, який відіграє основну роль у справі спасіння кожного із нас. Отже, церква – це Євхаристія, яка з'єднує кожного та тим самим показує Царство Боже.

### **3.2. Таїнство Таїнств як церковна запорука спасіння.**

У Церковному Переданні «Таїнством Таїнств», або «Таїнством Царства» називають Святу Євхаристію – джерело і мета всіх церковних учень і установ. Вона є серцем церковного життя.

Внутрішній церковний устрій є однією із відмінних рис євхаристійної еkleзіології. Центральне місце у внутрішній структурі Церкви займає Таїнство Євхаристії, в якій Церква стає Тілом Христовим. Кожна місцева Церква через це Таїнство перебуває в єдності з іншими місцевими Церквами і володіє всіма онтологічними властивостями Церкви Христової: Єдністю, Святістю, апостольством і кафедральністю.

Євхаристію називають також Святим Причастям, адже воно являє собою містичну причетність людей до Бога, один до одного та до Христа, який віддав себе за всіх людей.

*«Через прийняття хліба і вина, містично освячених Святим Духом, через Христа, Який Сам є «хліб життя» (Ін. 6:35) ми досягаємо справжнього причастя Богу: «Я – хліб живий, який зійшов з небес; хто їсть цей хліб, житиме вічно; хліб же, який Я дам, є Плоть Моя, яку Я віддам за життя світу» (Ін. 6:51) [98].*

Із самої назви можна зрозуміти, що мова іде про Євхаристію, як про основу Церкви, ще із давніх часів можна простежити про важливе місце Євхаристії в історії християнського життя. Читаючи послання апостола Павла, багато говориться про єднання у Євхаристії, а саме: *«Один хліб, і нас багато – одне тіло; бо всі причащаємось від одного хліба» (1 Кор. 10:17).*

Ознайомлюючись із працями видатного літургіста ХХ століття протопресвітера Олександра Шмемана, а саме з його найвизначнішою працею «Євхаристія», багато можна сказати про її значущість. Отець Олександр, досліджуючи формування літургій, та вплив історичних подій на її складові частини та на змінність, велику увагу приділяє Євхаристії, як тій, що не зазнала цього впливу. Оскільки багато частин літургії на даний час мають символічне значення, а не практичну цінність, як ми простежуємо у працях древніх істориків, то все трансформувалось, і лише Євхаристія не втратила свого значення, та своєї основної позиції у літургії. Отець Олександр зауважує: *«за час свого довгого формування Літургія, піддавалась значним змінам. Але не було в неї змін у тому, що і на даний час є головним – чин Причастя» [63, с. 246].*

Звертаючи увагу на історичність, отець Олександр надає великого значення Літургії, як синонімові Євхаристії, адже говорячи про це Він каже, що *«із самого початку Причастя всіх вірних на Літургії сприймалось Церквою, як загальнозрозуміла річ і ціль Євхаристії» [63, с. 246].* Головне, що було важливим на Євхаристії це була трапеза – Причастя. Читаючи сторінки

Святого Письма, звертаючи увагу на Євхаристію та Причастя, книга Діань розкриває нам, що завжди передувала проповідям апостолів та невід'ємною частиною було Причастя, всіх хто слухав проповідь. Про це говориться *«увійшовши ж і переломивши хліб, та споживши, довго вів бесіду – аж до світанку, і потім вийшов»* (Дія. 20:11).

Євхаристія, як образ життя Церкви, виступає у богослов'ї митрополита Іоана Зізіуласа, який свою увагу не приділяє історичності, а стверджує, що Євхаристія, відкриває саму Церкву, а саме, показує, якою вона буде, коли прийде Царство Боже [33, с. 45].

Євхаристія має есхатологічний характер, адже ми часто забуваємо про нього, розуміючи Євхаристію тільки як спогад про якусь хоч важливу, та все ж таки давноминулу подію – Тайну Вечерю. Проте Писання підкреслює, що сидіти за столом і святкувати з Месією – це один зі знаків Царства Божого (Лк. 22:29). Дуже багато аргументів стосовно цього наводить митрополит Іоан Зізіулас. З огляду на есхатологічний аспект Євхаристії, Церкву також слід розглядати з перспективи Царства Божого. А це означає, що вона є зібранням людей різних національностей, класів і станів, що характерно для Божого Царства, як про це дізнаємося із Святого Письма (Мт. 25,31; Мт. 13,47; Гал. 3, 28; Кол. 3, 11; Як. 2, 2-7; I Кор. 11, 20; I Кор. 12, 13; Еф. 6, 8 тощо). Церква Вірить, що у Святому Таїнстві Євхаристії, як образі есхатологічної єдності Божого народу навколо Престолу Всевишнього, присутній Ісус Христос у всій своїй повноті, а не тільки якась Його частина, у Ньому «багато» стають «одним» вже тепер і тут, в конкретному часі і місці, як майбутнє цілого Царства Божого, а не якоїсь його сторони [31, с. 257].

*«Євхаристія – центральна точка християнського життя, без якої не має Церкви»* [37, с. 13], так про важливість євхаристії описує і говорить архімандрит Кипріан (Керн). У своїй книзі Євхаристія, Він окрім історико-літургічної спадщини дає важливі відомості, про Причастя, як основу церковного життя.

На прикладі проповіді Ісуса Христа про хліб небесний, архімандрит Кіпріан говорить про важливість цієї проповіді у її еклезіологічному зрізі. Важливо знати, що проповідь про небесний хліб апостоли сприйняли після насичення 5 тисяч людей, і одразу порівняли її із насиченням євреїв у пустелі манною. І якраз в цьому моменті архімандрит говорить про два важливі фактори, а саме про: а) Євхаристію – це соборна єдність всіх причасників; б) Євхаристія воскрешає та зціляє тих, хто її причащається [37, с. 12].

Отже, євхаристія, як соборне єднання усіх християн виступає основою у Церкві, адже виходячи із визначення Церкви за катехизисом, там вказується, що це спільнота людей, об'єднаних довкола чаші. Тому бачимо, що без Євхаристії не може бути Церкви, як і Євхаристії не може бути без Церкви, чи поза нею. Іншими словами, можна сказати, що природа Церкви є євхаристійною.

Цілющість Євхаристії важлива для нас, оскільки у проповіді про Хліб небесний, говорячи про манну, ми бачимо, що манна давала лише фізичні сили євреям, а Євхаристія, яка присутня в новозавітній Церкві дає вічне життя, адже *«Я є хліб життя. Батьки ваші їли манну в пустелі – й померли. Це ж є хліб, який сходить з небес, той, хто його їсть, не помре»* (Ін. 6:48-50), – говорить Спаситель, тому що Причастя дає людині можливість життя, яке не має кінця.

Тому, Євхаристія, як центральне місце в церкві, за архімандритом Кипріаном (Керном), є тією основою, яка приводить людину до прийняття спасіння. Згідно з православним вченням, літургія ніколи не буває справою однієї присутньої громади – вона завжди відбувається для всієї Церкви і в присутності всієї Церкви, як небесної, так і земної. Про це говорить протопресвітер Миколай Афанасьєв. Тобто причащаючись, людина будучи у церкві, єднається із усіма людьми, які померли з надією на вічне життя у Христі Ісусі. Євхаристія є для нього «не одним з (семи) таїнств у Церкві», як це було в шкільному богослов'ї, а «Таїнством Церкви» [22, с. 56]. Це таїнство слід і розуміти еклезіально, а не індивідуалістично. *«Єднання з Христом є*



єднанням з усіма вірними, а єднання з усіма вірними є єднанням з Ним» [22, с. 90]. Еклезіологічний характер Євхаристії для о. Миколи Афанасьєва є настільки суттєвим, що йому видається недостатнім просто закликати до більш частого причастя, а навпаки, Він прагне повернутися до споконвічного церковного розуміння причастя, а не просто до більш частого прийняття Святих Дарів.

Тому пам'ятаючи, що природа самої Церкви – євхаристійна, Церква є Тілом Христовим. Євхаристія є також Тіло Христове. Тому без Євхаристії немає церковності, немає і не може бути оцерковленого життя. Також і Євхаристія немислима поза Церквою. Поза Церквою можна лише уявляти Таємну Вечерю, символізувати її, але не здійснювати євхаристійне Жертвоприношення. Поза Церквою її не може бути. Євхаристія, як і взагалі життя, не може бути без освячувальної сили Святого Духа [37, с. 5].

### **3.3. Сотеріологічне значення пневматологічного аспекту у бутті Церкви.**

Від часу свого чудесного заснування в Церкві невинно перебуває Святий Дух. Всі прояви благодаті життя Церкви, суть дії і плоди Святого, і Животворящего Духа. День П'ятидесятниці, в який відбулося народження Церкви, Апостоли змінилися у вогненних провісників Христа, вони взяли в свої глибини, в свою немічність силу Святого Духа і понесли цю силу по всій землі, вкладаючи скарб Святого Духа в серця усіх християн. Подія П'ятидесятниці знаменує нову віху в історії людства і відкриває досвід нового життя, життя «в Дусі Святому».

Зішестя Святого Духа, колишнє в певному місці і в певний день, є в Церкві безперервною тайнодією, немовби диханням Церкви. Появившись в певних умовах, що має свій початок, воно не має кінця. Те, що відбулося, – це, за словами апостола Петра, виконання пророцтва, даного через пророка Іоїля: *«І буде після того, виллю від Духа Мого на всяку плоть, і будуть пророкувати сини ваші і дочки ваші; старцям вашим будуть снитися сні, і*

*юнаки ваші будуть бачити видіння. І також на рабів і на рабинь у ті дні виллю від Духа Мого» (Іоїля 2:28-29).*

В одній із своїх бесід на радіо «Свобода» протопресвітер Олександр Шмеман говорив про Святого Духа, і перше, що Він сказав, що надзвичайно важко сказати щось, про Святого Духа, адже раціонально, ми не можемо охопити діяльність Духа Святого. Дух ні з чим не можливо ототожнити, проте, у всьому присутній, через все просвічує, він є, в самому останньому сенсі, – життям самого життя. Він говорить про Духа Святого, як про присутність Бога всюди, адже виходячи із єврейської мови, слово дух, означає вітер, силу, яку не видно, але, яка може рухати предметами.

Зв'язок Церкви із Святим Духом ми бачимо у посланні до Коринф'ян *«Хіба ви не знаєте, що ваше тіло – храм Святого Духа, який живе у вас?»* (1 Кор. 6:19). Цими словами апостол Павло неперевершено і, водночас, надзвичайно доступно передає правду про те, ким є людина, людина, яка є у Церкві.

Святий Дух творить Церкву. Святий апостол Павло описує Церкву як єдине тіло, пронизане надприродним життям: *«Бо, як тіло одне, але має багато членів, усі члени одного тіла, хоч їх багато, утворюють одне тіло, – так і Христос. Бо всі ми одним Духом хрестилися в одне тіло, юдеї чи елліни, раби чи вільні, і всі єдиним Духом напоєні»* (1 Кор. 12:12-13). Перебувати в спілкуванні з Духом Святим означає, перебувати в Церкві. Господь рятує не окремо розташованих гордих одинаків, але Церкву, і любов, яку Святий Дух творить в серці людини, це, перш за все, любов до Церкви.

Церква, яка є осередком перебування Святого Духа, виявляє Його дію у таїнствах Церкви. Так говорить протопресвітер Михайл Помазанський, що *«тайними діями Духа Святого пронизано життя Церкви»* [53, с. 3]. Отже, отець Михайл вбачає життя Духа Святого через таїнства церкви, та виділяє головне із них, таїнство Хрещення, та інші Таїнства, стверджуючи, що будь-яке богослужіння чи чинопослідування, яке є в церкві завжди починається, закликанням Святого Духа, тобто молитвою *«Царю Небесний...»*.

Продовжуючи тему Святого Духа, протопресвітер звертає увагу на термін «благодать». Виділяючи його, як один із синонімів слова Святий Дух. Адже стверджує отець, що в новому завіті термін благодать синонімічно використовується у новозавітніх писаннях. В цьому новозавітному значенні слова благодать – сила, яка подається звисока, сила Божа, яка перебуває в Церкві Христовій, жива сила, яка діє у Церкві та направляє людину, приводячи її до Церкви та, виправляючи у Церкві [53, с. 5].

Життя людини у церкві проходить за допомогою та підтримки Духа Святого, бо, як зазначають протопресвітери Михаїл Помазанський [53, с. 5], та Олександр Шмеман (Водою и Духом) [67] у своїх працях, духовне народження людини та її духовне зростання проходить через синергію двох початків – благодаті Духа Святого, та добровільним прийняттям людини її, тобто особисте зусилля для збереження Божественних дарів.

Важливий вклад в розвиток пневматологічного аспекту в Церкві внесли богослови «Паризької школи» а саме протопресвітер Миколай Афанасев та протоієрей Іоан Меїндорф, який звертає увагу на Пневматологічний вимір Євхаристії. Говорячи про це, Він каже: *«пневматологічний вимір Євхаристії розуміється в самому понятті «синергії»; це Дух робить Христа присутнім в епоху між двома Його приходами: коли Божя дія не нав'язується людству, але пропонується для прийняття людською свободою і повідомляючи людині, робить її повністю свобідною»* [47, с. 190].

За дію святого Духа у Церкві та євхаристійну пневматологію говорить протопресвітер Микола Афанасьєв. За Афанасьєвим, головним у житті ранньої Церкви була постійна присутність і дія Святого Духа: *«Де Дух, там Церква і вся благодать»* [21, с. 11]. Афанасьєв підкреслює общинний устрій Церкви, яка є лише сума всіх її членів. Погляд отця Афанасьєва на еклезіологію можна охарактеризувати як пневматологічну, бо, якщо Церква є, перш за все, євхаристійне зібрання, то від всіх інших установ її відрізняє присутність і дари Святого Духа. Вищий дар Святого Духа – це, за

Афанасьєвим, «*влада любові*», як можна прочитати в останньому розділі «*Церкви Духа Святого*» [21, с. 12].

Церковну двохскладовість та важливість Духа Святого у ній описує Володимир Миколайович Лоський, кажучи, що «*так як Церква є справа і Христа і Духа Святого, то вчення про неї має подвійне підґрунтя: таким чином еклезіологія одночасно сягає своїм корінням, як христологію так і пневматологію*» [45, с. 8]. Аналізуючи цю думку, бачимо, що пневматологічний аспект надзвичайно широкого розглядався в цей час, та на ньому акцентувалась особлива увага, адже Він наголошує, що христологічний аспект Церкви відкривається у пневматологічному, як одному з основних у Церкві – Дух кожному являє Христа в Церкві.

«*Церква стверджує те, що відкриває Дух*» [45, с. 8] – тим самим Лоський стверджує на синергію, яка діє у Церкві, яка включає різноманітні аспекти, але в якій пневматологічний аспект займає найважливіше місце, адже Церква не володіла б повнотою, якби ми усунули інший аспект, більш глибокий, менш видимий, але який є більш важливим, тому що він відноситься до самої кінцевої мети Церкви – до з'єднання з Богом, яке має відбутися в кожній людській особистості. Це і є її пневматологічний аспект, який має своїм початком таємницю П'ятидесятниці.

Отже, згідно із Володимиром Лоським, кожна людина, яка перебуває у Церкві, повинна обожнюватися, але це вона може зробити лише благодаттю Святого Духа, тому що Лоський говорить, що одна людська природа є з Христом, але кожна людська особистість повинна стати одним з Христом, а це звершується за допомогою благодаті Святого Духа, що вказує на особливий «статус» Духа Святого в Церкві. Адже дія Духа Утішителя, в розумінні Лоського принципово нетотожні дії Христа, а первинно зв'язано з виконанням Священного Передання Церкви. І Володимир Лоський говорить про цю дію, використовуючи мовчання, кажучи, що «*в Писанні містяться деякі зони мовчання; недоступні слуху «зовнішніх»; і це передається Церквою разом зі словами Одкровення*» [45, с. 11], отже Дух сприймається, як

мовчання та дихання, без якого слова виявляється не живим, абстрактним та ін..

На противагу цьому твердженню виступив протоієрей Георгій Флоровський. Він звертає особливу увагу на дослідження Володимира Лоського, кажучи, що Він припускається помилки у пневматологічному аспекті Церкви: *«помилково відносити «природний» аспект Церкви, «un accent de nécessité» [акцент на необхідності], до Христа, віддаючи «особистісний» аспект, «un accent de liberté» [акцент на свободі], дії Святого Духа»* [101].

Як бачимо, протоієрей Георгій говорить, що є помилкою приписувати статичність Церкви Христу, а її динамічність Святому Духу, адже це підриває авторитет таїнств. Тим самим Флоровський стверджує Христологічний аспект, як основний і найважливіший у Церкві, адже він говорить, що *«Церква в цілому має свій особистий центр тільки у Христі; вона не є втілення Святого Духа і не тільки духоносна громада, але саме Тіло Христа, втіленого Господа»* [101].

Підсумовуючи зазначимо, що дію Святого Духа, який діє у Церкві не можливо осягнути раціональними можливостями людини, але він є у всьому присутній, «що всюди єси і все наповняєш». Тому Він є в останньому сенсі – життям самого життя. Тому це допомагає нам зрозуміти, що Бог є присутній усюди, адже Дух є невидимий, але можливо розпізнати через Його діяння. Значить ствердно скажемо, що Церква не може жити без пневматологічного аспекту, який є буттям Церкви.

## РОЗДІЛ 4. СОТЕРІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ БОГОСЛІВ'Я ХХ СТ.

### 4.1. Богословське осмислення особистості у сотеріологічній необхідності.

Поняття особистості вважається багато в чому досягненням християнської думки, тісно пов'язаної з розвитком тріадології і христології в древній церкві. Однак це поняття розвивалося по-різному в грецькому і латинському християнстві. На християнському Сході уявлення про особистість ґрунтувалися на троїчному богослів'ї отців Каппадокійців, які бачили зразок справжньої особистісності у відносинах між особами (іпостасями) Святої Трійці. Цей зразок мав безпосереднє відношення до антропології, оскільки людина створена за образом Божим. Тому особистість розумілася, насамперед як та, що формується на основі міжособистісних відносин.

На Заході ж глибокий вплив на уявлення про особистість в середньовічному богослів'ї та філософії мало вчення блаженного Августина, який проводив аналогію між особами Трійці і трьома властивостями людської душі: пам'яттю, розумом і волею («бути, знати, хотіти»), в яких Августин вбачав образ Трійці в людині. Оскільки цей образ виявляється не в відносинах між людьми, а в здібностях людської душі, концепція бл. Августина навряд чи могла бути підставою для такого уявлення про людську особистісність, яке надає першорядне значення міжособистісних відносин. Це мало далекосяжні наслідки для західної думки в цілому.

Сам термін особистість в богослів'ї – розумно-вільний індивідуум: Божественна Особа, конкретний ангел, конкретна людина і т.д. Особистість передбачає наявність таких здібностей, як вільна воля, визначення мети, вибір мотивів, моральне почуття, словесність (розумність), творча спрямованість в їх проявах, жертвна любов.

Розвиток особистості означає для християнина наближення до ідеального зразка людини, який дав нам в своїй Особі Ісус Христос. Людина

саме тому і особистість, що вона є образ особистого Бога в безособовому світі. Людина існує як особистість через те, що являє собою образ Бога, і навпаки, вона внаслідок того тільки і є образ Божий, що існує в якості особистості.

Проблема людської особи хвилювала багатьох богословів та не лише їх, але і Отців Церкви, які запитували себе про це протягом свого життя. Вчення про особистість має ключове значення для розуміння христологічного і тріадологічного догмату, а значить для розуміння християнства в цілому. Багато богословів (переважно з ХХ століття) прагнуть підкреслити фундаментальне значення цього вчення у антропологічному контексті, стосовно до кожної конкретної людини. Архімандрит Кипріан (Керн) стверджує: *«найважливіше, що принесло з собою християнське богослів'я, це – поняття значимості і цінності людської особистості, виражене в навчанні про обожнення людини і порятунок кожної індивідуальної особистості»* [37, с. 11].

В. Лоський вказує на те, що у святих Отців немає цілком розробленого поняття людської особистості, яким можна було б сміливо оперувати: *«Я не беруся викладати того, як розуміли людську особистість Отці Церкви або ж будь-які інші християнські богослови»* [44, с. 400]. Але концепцію особистості він розглядає в контексті христологічного і тріадологічного догмату, вказуючи, що поза цими контекстами, ми, навіть дотримуючись букви деяких Отців, заблукаємо і увійдемо в протиріччя з богослов'ям вселенських Соборів.

Оскільки людина є образ Божий, то Лоський вважає можливим пізнання людського устрою через міркування про природно-іпостасний спосіб існування Бога. Так само як можливо і протилежне – міркування про Божество через пізнання власного устрою людини, про що писав свт. Василій Великий *«Яке поняття придбав ти про розходження сутності й іпостасі в нас, перенеси його і в божественні догмати – і не згрішиши»* [41, с. 147].

Індивідуальність характеризується наявністю відмінних якостей. Але у Пресвятої Трійці немає таких якостей, які б відрізняли Одну Іпостась від Іншої. Іпостасні властивості в даному випадку не можна розглядати як відмінні. Значить іпостась сама по собі не індивідуальна, тобто безособистісна, тобто невизначена. Тут можна помітити, що персоналізм Лоського вступає в протиріччя з висловлюваннями святих Отців, які позначають іпостасно-природні відносини, як індивідуально-родові (відносини загального і приватного, роду і виду): *«Чому особистості немає одна без одної по суті, але, які складають відмінні властивості, і до того ж відмінні властивості особистості, а не ества. Бо іпостась визначають як сутність, разом з випадковими особливостями»* [4, с. 133].

Особистість – це не зведення всього до природи, – така остаточна формула Лоського як з христологічного, так і з тринітаного богослів'я. При розгляді будь-якої конкретної особистості, ми можемо виявити безліч її унікальних індивідуальних рис, але особистість не може бути зведена ні до жодної з її особливостей, ні до їх сукупності. Всі індивідуальні особливості – ніщо інше, як вираз конкретної атоматизації природи. У зв'язку з цими висновками можна розрізнити три терміни: особистість або іпостась, природа або сутність, й індивідуальність.

Таким чином, персоналізм В. Лоського розкриває цінність людської особистості як образу Божого, як надприродної реальності, як принцип збереження самоідентичності. Цінність його концепції ще й в тому, що вона виходить не з сучасних філософських і психологічних передумов, а з догматичного Передання Церкви, яке Лоський творчо розкриває і осмислює.

В якості однієї із найважливішої характеристики богословського розуміння особистості людини, особистісного образу буття, православні богослови ХХ століття називають свободу. Цю характеристику особистості виводять, по-перше, з положення про онтологічну первинність особистості по відношенню до природи, передбачуваного



вченням про монархію Бога-Отця, і, по-друге, з вчення про творіння Богом світу з нічого.

Христос Яннарас пише: *«Сама Божественність Бога є особистісне існування, Трійця особистісних Іпостасей, які реалізують буття Боже, Божественну природу як любов, вільну від якої б то не було необхідності. Бог є Богом тому, що Він Особистість ... Він Сам, будучи Особистістю, абсолютно вільно визначає власну природу, а не навпаки»* [72, с.102]. І потім він одразу ж переходить до антропології з вчення про Бога-Трійцю: *«Цю здатність особистісного існування і зобразив Бог в людській природі. Природа ця тваринна, вона дана людині Богом, і тому буття людей, їх сутність не може визначатися їх особистою свободою. Але в той же час тваринна природа не може існувати інакше, як особистісна іпостась життя. Кожна людська істота є особистісною екзистенцією, яка здатна «іпостазувати» своє життя як любов, як свободу по відношенню до обмеженості тваринної природи і, якої б то не було необхідності, тобто за образом існування нетваринного Бога»* [72, с.102]. Таким чином, особистість людини, в кінцевому рахунку, та, яка не детермінується ні своєю природою, ні навколишнім соціальним або культурним середовищем. Адже, лише особистість визначає спосіб існування своєї природи.

Крім догмату про Пресвяту Трійцю вчення про свободу людини поряд із працями православних богословів ХХ століття співвідноситься з вченням про творіння світу *ex nihilo*, тобто з нічого. Розглядаючи дане вчення в філософсько-проблемному контексті співвідношення категорій свободи і необхідності, православні богослови роблять важливі антропологічні висновки.

*«Відповідно до біблійної розповіді, якої не могли не розділяти Святі Отці, світ онтологічно непотрібен. У той час як стародавні греки в своїй онтології світу вважали, що світ являє собою щось необхідне само по собі* [57, с. 80-81]. Біблійне вчення про творіння *ex nihilo* зобов'язувало Святих Отців ввести в онтологію радикальну відмінність, винести онтологічну

причину світу за його межі, звівши її до Бога. *«Так вони розірвали коло замкнutoї онтології греків і разом з тим зробили щось набагато важливіше, ... – вони перетворили буття ... в похідне від свободи. Так ... з вченням про творінні світу ex nihilo «початок» грецької онтології, αρχη (з грецької початок) світу було перенесено в сферу свободи. Те, що існує, було звільнено від самого себе, буття світу стало вільно від необхідності»*, – стверджує митрополит Іоан (Зізіулас) [31, с. 38]. Отже, митрополит Іоан наполягає на тому, що особистісний образ людини передбачає свободу, кажучи, що особистість є лише тоді нею, коли є в свободі – у свободі бути іншим [32, с. 19].

Тому, розуміння свободи як онтологічної первинності особистості щодо природи веде до важливих висновків: про характер особистісного образу відносин з іншими людьми. Справді, особистісна свобода, що здійснюється за межами якої б то не було природної необхідності, передбачає і відмову від власної волі, що розглядається в православному богослів'ї, як функція природи. Таке ставлення до волі лежить в основі традиційної православної аскетичної практики смиренності і відсікання волі.

Розглядаючи тему особистості, потрібно зазначити, що важливою складовою у її вивченні відіграє відкритість. Ця характеристика особистості розглядається в православному богослів'ї, як наслідок навчань про Пресвяту Трійцю і про Боговтілення.

Граничної відкритості людська особистість досягає в засвоєнні Божественних енергій, тобто в обоженні, шлях до якого прокладений Боговтіленням. Богослови так роздумують над цим, зокрема Христос Яннарас, прагнучи до граничної чіткості і лаконічності, пише: «Бог є одночасно одна Природа і три Іпостасі; людина є одночасно одна природа і безліч іпостасей» [72, с. 102].

Крім того, відкритість особистісного образу буття проявляється і в стосунках між людьми. В цьому випадку вона виражається, по-перше, в безкорисливому жертвовному служінні іншим людям, і, по-друге, в прийнятті

їхніх індивідуальних, соціальних, культурних особливостей. *«Особистість передбачає зустріч віч-на-віч з іншим буттям, вступ до відношення»,* – говорить Христос Яннарас [72, с. 66].

Говрячи про відкритість особистості, митрополит Іоан (Зізіулас) звертає особливу увагу на спілкування, яке впливає на відкритість чи характеризує його, без якого особистість взагалі не може існувати. Митрополит Іоан (Зізіулас) висловлює цю думку в такий спосіб: *«Особистість є інакшість в єдності і єдність в інакшості. Особистість є справжність, яка виявляється в стосунках... вона являє собою «Я», яке існує постільки, поскільки воно пов'язане з певним «Ти», яке підтверджує одночасно і саме існування особистості, і її інакшість»* [32, с. 18].

Ще однією важливою і особливою рисою особистості, яку виділяють богослови ХХ ст. є унікальність. *«Ми незрівнянні, тобто ми поза порівнянням, бо ніхто не подібний нікому ... Існує неповторне явище, яким є кожен з нас по відношенню до Бога; в цьому сенсі особистість невимовна, тому що вона не визначається шляхом протиставлення.»* [17, с. 291] – так говорить митрополит Антоній (Блум).

Розглядаючи вчення про Пресвяту Трійцю, протопресвітер Іоан Мейєндорф наголошує на тому, що видається на перший погляд парадоксальним становище, що унікальність особистості не тільки не порушується її відкритістю, але тісно з нею пов'язана. Він пише, що *«...термін іпостась – так, як він сформульований каппадокійцями, – позначає Божественні Особистості і передбачає специфічно двоїстий характер власне особистого буття – зберігається ідентичність і відкритість буттєвого зміни»* [49, с. 16]. Справді, саме в відкритості особистісного образу долається поглинання особистості природою з її родовою структурою, повторюваними індивідуальними ознаками.

На гносеологічні і соціальні наслідки унікальності особистості вказує митрополит Іоан (Зізіулас): *«Унікальність особистості абсолютна. Особистість настільки абсолютна в своїй унікальності, що її неприпустимо*

*розглядати з арифметичної точки зору, поміщати поряд з іншими істотами, поєднувати з іншими об'єктами або використовувати як засіб навіть для самих священних цілей» [31, с. 47].*

Унікальність особистості частково вказує на те, що особистість повинна бути цілісною і неподільною. Митрополит Каліст (Уер) наголошує на неподільності кажучи: *«Навіть будучи обпаленою людська особистість залишається відмінною (хоча і не окремою) від Бога. Таємниця Трійці є таємниця єдності в розходженні; ті, хто виявляє в собі Трійцю, не приносять в жертву свої особистісні властивості» [50, с. 240].* Протопресвітер Іоан Мейендорф стверджує, що *«Людина не зникає при зіткненні з Богом, але, навпаки, стає справжньою, більш вільною людиною, не тільки в своєму уподібненні Богом, але також і в тому, що радикально відрізняє її від її Творця» [48, с. 235].*

Отже, з усього вище зазначеного випливає, що різноманітні процеси, в які залучена природа людини протягом усього її життя, не порушують цілісності особистості.

Підсумовуючи все вище сказане, можна сказати, що поняття особистості відіграє важливу роль у формуванні богослів'я ХХ ст. Адже ця тема захопила видатних богословів та привернула велику увагу до її вивчення. Зокрема бачимо, що поняття особистості можна пояснити лише на прикладі Тріадології та створення світу з нічого. Велике значення також має і особливість особистості, які складають: свобода, відкритість та унікальність. Тому лише ці складові вказують нам на правильний розвиток особистості і її справжність.

#### **4.2. Індивідуалізм, як стан «падшості» на шляху до спасіння.**

У наш час поняття «індивід» набуло широкого поширення як в ряді філософських напрямів, так і в гуманітарній думці. Воно зайняло ключове становище в різноманітних концепціях, спираючись на індивідуалістичні інтерпретації людини, його мотивів і способів визначення мети, в кінцевому

результаті – всього його життя. Більше того, в сучасній думці людей простежуються тенденції до зближення понять «людська особистість» і «індивід», в більшості випадків їх просто сприймають синонімічно.

Православні автори ХХ ст./ приділяють особливу увагу проблемі індивідуалізму. У своїх богословських роботах вони привертають критичну увагу читачів до індивідуалістичних світоглядних принципів, які лежать в основі улаштування сучасних європейських і північноамериканських товариств, в основі структури цінностей характерних для них культур.

На думку митрополита Іоана (Зізіуласа) індивідуалістичний спосіб життя в західноєвропейському суспільстві сформувався внаслідок двох широко розповсюджених в західній теології положень, що склалися вже до V століття. По-перше, це властиве Северину Боецію ототожнення понять особистості і індивіда. І, по-друге, розуміння свідомості та самосвідомості як необхідної приналежності особистості, розвинене в роботах блаженного Августина Іппонського. *«З тих пір, як Боецій в V ст./ ототожнив особистість з індивідуальністю ... а святий Августин приблизно в цей же час додав особливе значення в розумінні особистості свідомості і самосвідомості, західна думка завжди розвивалася і зводила на цьому свою культуру»*, – говорить владика Іоанн (Зізіулас) [32, с. 31]. Однак значення індивідуалістичного розуміння людини обмежена приватними богословськими завданнями і не може тому носити нормативний характер ні для християнського богослів'я в цілому, ні для християнської антропології, зокрема.

У православному богослов'ї ХХ ст. поняття «індивід» (ατομον) переважно розглядається з певним контрастом відносно з поняттям «особа», або «особистість» (προσωπον). Як визначальні ознаки для індивіда тут виділяються природні особливості, а для особистості – не природна співставленість. Висловлюючись незвичним чином, можна сказати, що особистість – це індивід, якому властиві неприродні особливості. Грунтуючись саме на цій відмінності, православні автори протиставляють

поняття особистості та індивіда. При цьому вони часто підкреслюють, що особливості індивіда, які відрізняють його від інших індивідів, відносяться до природи, тобто являють собою природні характеристики.

Отже, стати індивідом неминуче означає перестати розглядати природу як спільне надбання і привласнити собі ті чи інші її складові. З іншого боку, оскільки в богословському розумінні особистість не пов'язана з природними особливостями, тобто унікальними відносинами довіри і любові, особистісний образ буття передбачає міжособистісне спілкування, не залишаючи місця ні для відокремлення, ні для протиставлення.

Тому не дивно, що в цій ситуації різні аспекти розуміння індивіда найчастіше залучаються в православній антропології ХХ ст. з метою наголосити на відмінних рисах богословського поняття особистості, а також прояснити їх визначальне значення для сприйняття людиною себе і своїх відносин з Богом, та іншими людьми. *«Особистість є щось, що не вимірюється більше, ніж індивідуальність або власністю»*, – говорить протоієрей Георгій Флоровський [60, с. 92]. Зупиняючись на початковому не становленні гносеологічних витоків індивідуалістичних уявлень, отець Георгій відзначає також, що *«відокремлений, обмежений, самодостатній індивід – це продукт перебільшеного абстрагування: ми знаємо тільки людей, що живуть в спілкуванні і проходять свій життєвий шлях в суспільстві»* [58, с. 187].

Виходячи із думок В. Лоського, оскільки слово «індивід» відноситься до природи, воно не дозволяє висловити унікальність кожній Божественній Іпостасі: *«Індивідууми одночасно і протиставлені: кожен з них має свій «осколок» природи, і ця нескінченно роздрібнена природа залишається завжди однією і тією ж без справжньої відмінності»* [46, с. 214].

У богословській антропології ХХ ст. особистісна унікальність кожної людини також часто бачать, немов у тіні через зіставлення з умовною, відносною помітністю індивідів. Справді, індивідуальні якості кожного індивіда, що визначають його відмінності, не є абсолютними, – кожна з них є

характерною якщо не для всіх людей, то завжди для цілої групи осіб. Тому самі індивіди, строго кажучи, відрізняються лише ступенем і формами виразності. Як зауважує митрополит Сурозький Антоній (Блум), описати індивіда можна *«лише в категоріях, загальних для всіх людей, але людей, яких ми групуємо за тими чи іншими ознаками. ... В кінцевому ж рахунку наш опис зводиться до опису рис, загальних всім людям, і при цьому люди групуються подібно до того, як складають букет, відрізняється від іншого букета, але складається з тих ж або подібних квітів»* [17, с. 290]. При цьому владика Антоній пояснює, що під особистістю в православному богослів'ї розуміється не індивід, а *«щось зовсім інше: цей термін не відповідає нашому емпіричному пізнанню людини; він має обґрунтування ... в Святому Письмі до нашого поняття про Бога або про людину. Для особистості характерно, що вона не відрізняється від іншої особи за контрастом, протилежний від, самоствердження: особистість неповторна»* [17, с. 290-291]. Тому потрібно наголосити на неможливості об'єктивувати пізнання людської особистості за індивідуальними характеристиками її природи. *«Поняття об'єктивує і збирає»*, – говорить В. Лоський [46, с. 215].

У православній богословській антропології ХХ ст. індивідуалістичний спосіб буття на противагу образу буття особистісного характеризується як обмежений. *«Особистість, яка стверджує себе як індивід і укладає себе в межах своєї приватної природи, – зазначає Лоський – не може в повноті себе реалізувати – вона бідніє»* [45, с. 94-95].

На згубності для людини індивідуалістичного способу буття зупиняється також протоієрей Думітру Станілоє: *«Суб'єкт, який був би в абсолютному значенні єдиний, був би позбавлений радості, а тому і сенсу існування. Він сумнівався б навіть в своєму власному існуванні, яке стало б чимось на зразок сну»*, – стверджує він [89, р. 266]. *«Якщо суб'єкт і об'єкт перебувають разом, – пояснює отець Думітру, – або якщо суб'єкт має перед собою навіть цілий світ об'єктів, цей суб'єкт залишається на самоті,*

позбавленому будь-якої радості і сенсу існування. «Яка користь людині, що здобуде весь світ, але душу свою занепасть?» (Мф. 16:26)» [89, р. 266].

Індивідуалістичний і особистісний аспекти сприйняття людини розмежовує і митрополит Антоній (Блум): *«Індивід, як вказує саме слово, є межа дроблення, те, що більше не можна розділити і за межами чого порушується сама цілісність людської істоти. ... Дуже важливо зрозуміти, що індивідуум, будучи межею дроблення, є також і межею розпаду – як між особинами свого ж роду, так і між ним, і Богом. Поза цим розпаду з Богом і один з одним йтиметься вже не про індивідуум, а про особистості»* [17, с. 289-290].

Говорячи про індивідуалізацію потрібно сказати, що вона виявилася в суспільстві, і займає чільне місце через гріхопадіння. Індивідуалізм, пов'язаний з найбільш повною реалізацією людини всіх сторін і проявів своєї відокремленої природи, що веде до замкнутості, до самоізоляції від Бога і від людей, розглядається православними богословами як наслідок гріхопадіння. Так, митрополит Антоній Сурозький зауважує, що *«щоб дізнатися, відрізнити одного індивідуума від іншого, ми використовуємо метод контрасту: іноді це протиставлення, іноді – аналогія, але завжди присутній елемент диференціації, так що одного індивідуума можна відрізнити від іншого тільки в категоріях протиставлення або контрасту. Як індивідуум, як особина я є, остільки оскільки я глибоко відмінний від тих, що оточують мене індивідуумів»* [17, с. 290]. Але в такому відокремленні і протиставленні себе оточуючим і проявляється гріховність. Адже, як пояснює владика Антоній, *«з тієї хвилини, як я говорю про контрасті, протилежності, відмінності загальних для всіх властивостей, я говорю про відстані, яке встановлюю між собою і іншим, і це дуже важливо: це один з аспектів гріховного стану, це те протиставлення, яке породжує розпад і не тільки перешкоджає участі в одній гармонії, а й встановлює ряд самоствердження, тому що з точки зору як психологічної, так і духовної для індивідуума характерно саме самоствердження»* [17, с. 290]. При цьому



митрополит Антоній описує трагічний механізм відтворення індивідуалістичної установки в людині, що не націлений на особистісний образ буття.

Митрополит Іоан (Зізіулас) виділяє індивідуалізацію в якості ключової риси, що характеризує онтологічний стан світу після гріхопадіння. *«Оскільки буття передує спілкуванню і існування всього затверджується на те, що воно «дано» людині, світ ... виявляється, що складається з фрагментів, тобто річ в ньому є щось особливе ще до того, як вона почне вступати в стосунки з іншими. ... По-перше, ти існуєш, і тільки по-друге до чогось ставишся»*, – вказує Він [31, с. 100-101]. На думку Владика Іоанна граничним трагічним наслідком індивідуалізації, властивою занепалого буття, є смерть. Справді, в ситуації фрагментації світу, індивідуалізація, як відокремлення людей від Бога і один від одного неминуче веде до свого роду внутрішньої індивідуалізації кожної людини, що виражається в неузгодженості, і автономізації різних аспектів і складових елементів його індивідуалізованої природи, в кінцевому рахунку, – в розпаді і смерті. Іншими словами, оскільки людина являє собою складну істоту, то стосовно нього поняття «індивід», на відміну від поняття «особа», або «особистість», ніяк не визначається незруйнованим.

Православні автори акцентованого раніше періоду, підкреслюють несумісність з індивідуалізмом особистісного образу буття, характерного для християнського життя. Вони наполягають на тому, що християнське життя передбачає рішучу відмову від індивідуалістичних установок.

Протоієрей Георгій Флоровський розглядає єднання християн в Церкві як образ абсолютної єдності Отця, Сина і Святого Духа у внутрішньотроїчному бутті. *«Церква є єдність, і все буття Її в цій єдності і єднання у Христі. «Бо всі ми єдиним Духом у єдине тіло хрестилися» (1 Кор. 12:13). І прообраз цієї єдності є Троїчна єдиносущність»* [59, с. 15]. Тим самим отець Георгій наділяє міжособистісну єдність вищим онтологічним

статусом. Адже те, що характерно для Бога, як абсолютної досконалості, набуває для людини граничної онтологічної значимості.

Отже, підсумовуючи вище сказане, бачимо, що православні богослови ХХ століття звернули особливу увагу на поширені в східному святоотецькому богослів'ї IV–VIII ст. так звані «соціальні» образи Пресвятої Трійці, згідно з якими, з одного боку, вчення про Божественні Особи, або іпостасі, пояснюється за допомогою прикладів людських особистостей, і, з іншого боку, людські особистості, які перебувають в спілкуванні, розглядаються як образ Єдиносутності Божественних Осіб. У християнській антропології такі «соціальні» образи особливо важливі для виявлення сотеріологічного значення вчення про Пресвяту Трійцю. Однак в силу того зближення понять людської особистості і людського індивіда, яке характерно для багатьох сучасних нехристиянських світоглядних парадигм, ці образи вимагають особливих богословських зусиль, спрямованих на виключення будь-яких інтерпретацій. У цих умовах слова «індивід», «індивідуальний», «індивідуалізм», «індивідуальність», «індивідуалістичний спосіб буття» і подібні стали стійко зв'язуватися з уявленнями про замкнутість, відокремленість, взаємного протиставлення і боротьби, тобто з уявленнями про нехристиянські цінності і установки, що ведуть до збіднення людського життя, в кінцевому рахунку – до поступового згасання і смерті. При цьому в сучасній православній антропології все більше розвиваються тенденції до вираження через поняття «індивід», «індивідуалізація» і «індивідуалізм» наслідків гріхопадіння, різних сторін гріха і гріховності.

#### **4.3. Поняття «природа» і «сутність» у православному богослів'ї ХХ ст.**

Люди як особистості покликані поставити людській природі такий образ існування, який впливає з установки на повноту відносин з Божественними Особами (Бут. 2:18) і людськими особистостями за образом повноти особистісних відносин Отця, Сина і Святого Духа (Ін. 10:30).

Повною мірою ця установка реалізована Христом в повноті жертвовного служіння і повноті любові (Рим. 5:6-8).

Саме установка на повноту особистісного спілкування задає в православній антропології такий контекст розумінням образу Божого як досконалості індивідуалізованої людської природи, а також як упорядкованості і узгодженості її частин, сил і проявів, який виключає можливість індивідуалістичних тенденцій в їх тлумаченнях.

Розуміння образу Божого в людині як особистості, несвідомості до свідомості, якого б то не було дискурсивного або рефлексивного мислення, волі, а також до будь-яких інших сторін, якостей, властивостей і проявів природи.

Так, особистість, в якій виражається образ Божий, розглядається православними богословами, як визначальна, істотна ознака людини. Такий підхід до розуміння людини означає, що ніякі вади і особливості природи людини не можуть служити підставою для того, щоб не брати до уваги її людську особистість і не ставитися до неї як до людини. Наприклад, особистістю, а значить – людиною, є людина з психічними вадами, людина, що знаходиться в несвідомому стані, дитина в утробі матері і т.п. [72, с. 99–100, 107–108]. Виходячи з цього ж розуміння особистісності як визначальної істотної ознаки людини, яка не виводиться ні з яких його природних характеристик, в православній антропології дається богословське обґрунтування літургійної практики хрещення, миропомазання і причащення немовлят [61, с. 167].

На відміну від будь-яких якостей природи, образ Божий, який розуміється як особистість, розглядається в православній антропології як невід'ємний від людини. Образ Божий, зокрема, не може бути зруйнований гріхом, а отже, гріховність або злочинність людини не можуть служити підставою для не людського ставлення до нього [50, с. 228].

У ХХ ст. православні автори виділили положення, які не відносять людину до людської особистості ні до загальних, ні до індивідуальних

природних характеристик, як характерну особливість богословського розуміння людини.

Дане положення виводиться ними з вчення про Єдиносутність Осіб Пресвятої Трійці і з вчення про особистість, про вираженні образу Божого в людині. Справді, Отець, Син і Святий Дух єдиносущні, Їх Божественна природа одна і та ж (Ін. 10:30). Іншими словами, немає ніяких природних характеристик, ніяких частин, проявів, якостей або властивостей природи, що не належали б в повній мірі Кожному з Божественних Іпостасей (Ін. 16:15). При цьому Особи Пресвятої Трійці не тільки не зливаються, але розрізняються абсолютним чином. Очевидно, що таке богословське бачення необхідно передбачає незвідність поняття особи до поняття природи. Таке богословське бачення можливо, іншими словами, тільки при визнанні абсолютної інакшості особи по відношенню до природи [42, с. 91-94].

Не співвідношення поняття особистості до поняття природи впливає також з православної христології. Так, не співвідношення особистості до індивідуальності передбачається послідовним відкиданням в православному богослов'ї несторіанського вчення, з відкидання аполлінаріанства впливає незвідність особистості людини до вищої частини його складної природи – розуму, або духу [74, с. 25], а відкидання моноенергізму передбачає незвідність особистості до дії.

Воля Осіб Пресвятої Трійці внаслідок єдиносущності, що означає єдність Їх природи. При цьому відсутність у Христі людської особистості не означає, що у Ньому не має людської волі, через те, людська особистість розглядається в православної антропології як невідповідна і до такого аспекту природи як воля [44, с. 295–300].

У особистісному не відношенні людини до природи за своїм значенням у біблійній антропології виділяють два аспекти. По-перше, це не відношення до природи на національному і родовому, аж до найближчих родичів, рівні. Особистісна єдність в тій його повноті, до якої покликана людина, повинна базуватись на родовій близькості, і на особистісній спрямованості до Бога

(Бут. 12:1). Вимогливість закликів Христа до рішучої реалізації особистісної невідношеності до природи, обумовленої родинними зв'язками спільності свідчить про особливу небезпеку родового знеособлення, при якому людина сприймається як приватний виразник родових рис, а не в своїй особистісній унікальності.

По-друге, людину, як особистість не можна звести до свого майна (Іов. 31:24-25). Більш того, особистісна досконалість взагалі несумісна з приватним володінням будь-якої власності людини (Іс. 58:7).

Отже, природа людини, таким чином, складна і нагадує різних людей: в ній багато – хотіння, енергій, та ін.. У нормі для людини потрібна цілісність, гармонія, єдність всіх енергій, підйом особистості, спрямованість вгору. Людина за своєю природою є пластичною, мінливою, може змінюватися, оновлюватися.

Таким чином, буття людини не дорівнює набору природних властивостей, вона є: природа, індивід, особистість. Це «нероздільна і незлитна» єдність принципово важлива, бо зведення людини до природних властивостей призводить до не людяності і поділу на кращих і гірших.

## РОЗДІЛ 5

### ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СПАСІННЯ У ПРАВОСЛАВНІЙ ЕКЛЕЗИОЛОГІЇ ХХ СТ.

#### 5.1. Православна есхатологія

Есхатологія є дуже важливою главою доктрини, богослужіння, в духовному житті Православної Церкви. Основні теми православної есхатології, представлені в догматиці і їх можна сформулювати так: смерть і особисте судження, парусія і воскресіння, загальне судження і вічне життя в Царстві Божому, новий світ у спілкуванні з Трійцею, або пекло як місце з вічною любов'ю Бога.

Новий Заповіт говорить нам, що Ісус Христос проповідував Царство Боже (він Цар і Бог). Царство Боже не є терміном, який називає людське царювання в сенсі простору і часу, статичним поняттям, але це означає динамічну царську присутність і збереження дії Вічного і Всемогутнього Бога, Творця і Спасителя світу [81, с. 129]. Присутність Христа, вічного Сина Бога в середині своїх учнів від початку Його месіанської місії, через Його Воскресіння, до Вознесіння на Небеса, насправді є присутністю Царства Божого, яке почалося для відновленого людства в Ісусі. Він є для нас, як особистий союз між Богом і людиною, що продовжувався для нас з П'ятидесятницею Святим Духом, який об'єднує нас, тільки в благодаті, до Трійдини Божої нествореної і вічної обожнювальної енергії. Бог вічний і могутній, і Його Царство, у створеному Ним світі, означає Його динамічну і рятувальну присутність з Його народом, як він обіцяв пророками, що з нами Бог (Іс. 7:14), Господь Ісус Христос, Боже Царство в Його особистості, поширений Святим Духом на Його учнів, які є Церквою, тілом Христа і дорогою до Небесного Царства. Сам Ісус запевняє апостолів, що Він буде з ними завжди «до кінця віку» (Мф 28:20) і що Святий Дух, Помічник (Ін 15:26), Утішив би всіх віруючих. Отже, Царство Боже розглядається в есхатологічному сенсі і означає завжди час спасіння, [81, с. 132]. Воскресіння Христа, нове життя в спілкуванні зі Святим Духом у Церкві.

Теологічно ми можемо зрозуміти християнську есхатологію тільки у зв'язку зі створенням світу у часі Вічним Богом, викупленням людини втіленням Вічного Слова, Логосу і нового творіння Милістю Святого Духа, тому можна говорити про есхатологічний сенс творіння [77, с. 415], як присутність Бога у творінні з самого початку, коли Дух Божий рухався над водою (Бут. 1:2) над світом, створеним Словом (Ін 1:1-3). Але богослів'я не є лише дискурсом про Бога, це містичний досвід Бога, об'єднаний з Ним у виконанні заповідей, якими людина духовно бачить Бога, об'єднує себе в благодаті з Ним. Тільки життя в Святому Дусі, яким ми можемо побачити Христа в часі, допоможе нам побачити красу вічного Царства як спілкування з Трійцею [78, с. 113].

Потрібно зрозуміти, що есхатологія – це не категорія часу, а трансцендентність людини і сучасний погляд на буття як час; час, що обмежується перетворенням історії в невизначене майбутнє, не підходить для біблійного і християнсько-православного розуміння. Таємниця П'ятидесятниці являє собою прямий, безпосередній союз у святості і, одночасно, священний страх перед Богом, що виходить за межі часу, як стверджує Максим Сповідник [69, с. 136]. Сучасне богослів'я знову відкрило біблійний сенс есхатології, який є вічною присутністю миттєвого часу. Есхатологія не означає виключно те, що відбудеться в невизначеному майбутньому, в сенсі тимчасової тріади, минулого сьогоднішнього і майбутнього, але означає зміст вічності, заповнення часу, творіння, вічності в сенсі Божого приходу і збереження присутності для Його людей, коли ми молимося: «Прийде Царство Твоє». І Царство *«виходить не з майбутнього в мить, а з неба на землю»* [84, с. 32].

Православне мислення підкреслювало особисту сторону есхатології в тому сенсі, що власна, особиста смерть справді являє собою кінець і не робила розрахунків для Парусії в сенсі тисячолітності. Але есхатологічний сенс християнського життя є також сакраментальним і еклезіологічним. Як сказав Лоський В.М., *«есхатологія присутня в той момент, коли людина*

стає здатною співпрацювати в божественному плані. Реалізація есхатологічного обіцяння починається з того моменту, коли відбувається економія порятунку – після смерті, воскресіння і Вознесіння Христа. В історичному порядку людське виконання виконується після божественного виконання. Есхатології пророків взяли в один погляд месіанську обітницю спокутування, виливання Святого Духа, останнього Суду і перетворення космосу. Лише через десять днів після Вознесіння Господнього есхатологічна епоха почалася з походження Святого Духа, Обіцяння Отця (Дія. 1:4-5), вогню, який Христос прийшов кинути на землю (Лук. 12:49). ). Есхатологія може починатися тільки з кінця. Але цей кінець не є статичним кінцем, межею: це постійно відновлений початок нескінченного способу обожнюючого союзу, в якому виконується панування Бога і покликання творіння. Ця реалізація останнього кінця, благодаттю Святого Духа і людською свободою, є внутрішньою таємницею Церкви, таємницею, яка здійснюється з ангелами як чудесними свідками, але яка залишається. Непроникним для тих ззовні – для дияволів, для дітей цього віку, і для самих себе, коли ми філософуємо згідно з елементарними духами всесвіту, а не за Христом (Кол. 2:8)» [45, с. 110].

Митрополит Іоан Зізіулас у своїй статті говорить про православну есхатологію у подібних категоріях. Він представляє інші почуття есхатології в історії Церкви, такі як Іринеї Ліонський, який підкреслює втілення Христа і майбутнє як досконаліше, ніж початок створення. Тертуліан, який розглядає есхатологію як дуже далеку і останню подію руйнування і нове творення світу. На Орігена вплинув платонізм, вважаючи есхатологію поверненням досконалого початку божественного творіння. Августин, під впливом неоплатонізму, бачить есхатологію як духовний і внутрішній стан душі, освітленої Божою благодаттю, і Діонісій Ареопагіт розуміє це в сенсі Царства Божого на Небесах, орієнтованих вище і відображених у Літургії. Владика Іоан Зізіулас вважає за краще бачення Максима Сповідника, який зробив синтез між свт. Іринеєм, Кападокійськими Отцями і Діонісієм



Ареопагітом, вважаючи, що есхатологія – новий еон, восьмий день, час без кінця, орієнтований на майбутнє як есхатологія, досягнута в Євхаристії [33, с. 238].

Сучасний світ змінив біблійну, богословську і церковну есхатологію на есхатологізм, в сенсі кращого життя на Землі з політичною, а також релігійною стороною, які сприяють християнські конфесії, які радикально проповідують тисячоліття.

Можна говорити про історичну і політичну есхатологію, як про надії на добробут і соціальну справедливість у світі, в сенсі історичної лінійності людського прогресу і мети. Для теологічної есхатології мета – це Царство Боже, але для світської есхатології, сформованої в сенсі Просвітництва, метою є царство людей, батьківщина так званої людської ідентичності [69, с. 169] без посилання на Бога.

Есхатологія є кінцевою частиною нашого існування. «Це остання частина не в тому сенсі, що вона впливає з кінцевого кінця існування, але в тому сенсі, що ця остання стадія триває вічно, а не якоюсь іншою стадією» [78, с. 143]. У давньогрецькій мові есхатологія – це слово, яке означає останні речі. Це філософсько-теологічне вчення про можливість індивідуального існування після смерті (Індивідуальна або Особлива Есхатологія) і кінцева доля світу (Універсальна або Генеральна Есхатологія). Індивідуальна есхатологія впливає з доктрини особистої аморальності або, принаймні, від ідеї виживання в будь-якій формі після фізичної смерті, прагнучи з'ясувати тимчасове або вічне: стан душі кожної людини і спосіб, в якому після смерті ця умова залежить від сьогодення життя. Універсальна есхатологія розглядає останні події історії людства, природно називається кінцем світу, а також події, які передбачаються або приймаються різними релігіями, такими як Воскресіння і Вселенське судження.

Отже, есхатологія є останнім вченням, кульмінацією творіння, вченням у всіх релігіях світу, релігіями, які включають згадки про загробне життя, рай, пекло, віру в безсмертя душі, у воскресіння мертвих, суд і оновлення

світу. Як теологічна дисципліна, есхатологія – це вчення про виконання історії, про повну реалізацію викупу Христа в нас і в Космосі, в момент, коли Він з'явиться в кінці славної історії, щоб судити живих і мертвих [89, с. 39].

Священик Дімітру Станілоє говорить про есхатологію: *«Якщо Есхатологія має сенс тільки для людського життя, то смерть відзначає необхідний і значущий момент на траєкторії життя, що почалася з народження, і перетворює наше земне життя в есхатологічну фазу. Бог створив світ для його вдосконалення, а не для того, щоб вічно віддавати його у відносну форму. Він не створив людей для вимирання тільки один за одним, пропускаючи їх через смерть і тільки в їхніх душах, але всі разом і в усьому своєму бутті, так само як і в тілі, пов'язаному зі світом. У цьому буде кінцева реалізація мети тісного союзу Сина Божого зі світом, через Втілення і через Його воскресіння з тілом як частиною світу. Тільки, довівши її до досконалості, Бог виконує задум створення світу і його відданості Христу, коли через Свою допомогу він виконав у своєму нинішньому вигляді все, що могло бути здійснене на землі, щоб зробити для неї причини божественного»* [92]. Виходячи з даного вислову бачимо, що ця визначеність, виключає очікування і необмежені надії на пришестя Царства Божого на землю, яке, ставши Себе певним у той час, переможе тих, кого прийняли лише реалії цього віку. Тому християнин повинен працювати безперервно душевно і тілесно, щоб отримати те, що Сам Бог обіцяв винагородження всім. Для цього Ісус Христос був втілений для виконання плану Отця, досконалості людської природи. Якби це не була остання фаза, все наше земне життя в Христі було б марним.

Християнське одкровення включає в себе історію спасіння не тільки як минуле, але і як майбутнє. Тому Церква не проповідує того, що Бог зробив для нашого спасіння, а те, що Він готує для тих, хто вірить в Нього. Таким чином, творіння і, зокрема, людина, має все своє життя під знаком надії, воскресіння, тремтіння і підготовки до життя. Станілоє говорить, що Бог присутній у нашому житті через Його незрівнянну силу, щоб ми також могли

досягти життя в Ньому після смерті. Це мета, мета будь-якого християнина, і ми не досягнемо його, але через реальність тілесної смерті, яка в християнстві розглядається як момент діалогу між людиною і Богом [88, с. 148].

Християнська есхатологія розглядає майбутнє творіння і людство, виконання вже встановленого життя, виконання метафізичного відкриття нашої природи в Христі. Це вчення не тільки стосується майбутнього, а й сьогодення, в тій мірі, в якій життя християнина глибоко відзначена майбутнім.

*«Ми рідко знаходимо книги або статті, які стосуються теми смерті, тому що смерть – це важка тема, або ми ховаємося, не бажаючи її знати. У сучасному споживчому суспільстві, де імперативом є безпосереднє задоволення індивідуальних бажань, коли на всіх екранах можна побачити тільки рекламу, що зображає обличчя, що світить молодість і здоров'я, смерть, як реальність, може вважатися самозванцем»* – стверджує митрополит Антоній (Блум) [93].

Важливо відзначити, що буквально всі сфери людського буття відносяться до есхатології. Особисті переживання, надії, сподівання, активна соціальна та громадянська позиція, домашні і храмові молитви, заупокійні прохання за померлих близьких і рідних, пам'ять про смерть і Суд Божий – всі ці сфери життя кожної людини відносяться до області есхатології Православної Церкви. Не випадково відомий православний богослов ХХ ст., протопресвітер Олександр Шмеман підкреслював, що *«все християнське богослів'я есхатологічне, як есхатологічне і все християнське переживання життя»* [68, с. 303]. У цьому контексті зовсім доречно запитання про практичне значенні звернення до есхатологічного спадщини Православної Церкви.

Християнська есхатологія інтегральна і цілісна галузь християнського богослов'я об'єднує прагнення християнина до прийдешнього Царства Божого і його активну соціальну позицію в земній життя, дає можливість

сучасному християнству подолати дуалізм, поділ, розкол, дихотомію буття, гріховну інертність і пасивність.

Есхатологія Церкви є не перспективою невизначеного кінця світу, а *«перспективою кожного миті життя»* [23, с. 564]. У молитві, євхаристійній подяці та соціальному служінні християнина, есхатологія розкривається як початок, сьогоднішня і кінець людської історії. *«Есхатологія становить центральний і головний аспект еклезіології, почала Церкви, концепції, яка становить своєрідність Церкви, а й підтримує і надихає її в її бутті. Але есхатологія, щоб бути справжньою, повинна бути пов'язана не з абстрактною ідеєю майбутнього, але у керигматичному вченні Господа про Царство Боже. Саме це «царське богослів'я» спонукало всі еклезіологічні міркування поставити на перше місце очікуване Царство Боже. Все належить Царства. Церква в своєму інституційному виразі на здійснює реальність; вона тільки готує шлях до Царства в тому сенсі, що вона є її чином. Ось чому, будучи ще одним людським інститутом для історика і соціолога, Церква для богослова є перш за все таємницею, і ми дуже часто називаємо її чином майбутнього Царства»* [94].

Есхатологічна парадигма Церкви не веде віруючого від насущних питань соціального буття, як стверджують скептики і цинічні прагматики. Богослов'я Церкви є потужним інструментом конструювання, прогнозування соціальної реальності людини.

Отже, православне розуміння есхатології, суть християнства, – це богословська дисципліна, присвячена надії. Це дисципліна, яка стосується майбутнього творіння і людства, про їхню долю, про виконання життя вже почалося, і не в останню чергу виконання метафізичного відкриття природи нашої у Господі. Слід зазначити, що цей сегмент богослів'я стосується не тільки майбутнього, а й сьогоднішня, настільки, наскільки наше життя відзначається його орієнтацією на майбутнє.

Підсумовуючи можна сказати, що нинішня есхатологія знову відкрила священну історію надії, де вона не претендує на те, щоб показати нам

географію небесних церков, але показати нам, в якому напрямку треба шукати Царства Божого.

Есхатологія є центральним і первинним аспектом еклезіології, початком Церкви, концепцією, яка дає Церкві її ідентичність, але також підтримує і надихає її в її існуванні. Церква в її інституційному вираженні не виконує всю реальність; вона тільки готує шлях до Царства, і вона є не чим іншим, як образ, якщо він. Тому, хоча в очах історика і соціолога це ще одна людська установа, для богослова це перш за все таємниця, і ми дуже часто називаємо її іконою царства, що прийде.

Не менш важливим, однак, при взаємодії з есхатологією є також взаємозв'язок між церковною (есхатологічною) ідентичністю та її (історичною) місією [87, с. 316-334]. Есхатологія також є відправною точкою свідчення Церкви про світ. Еклезіологія і місіологія безповоротно пов'язані один з одним як дві сторони однієї медалі. Місія Церкви – це перш за все боротьба за свідчення і застосування цього есхатологічного бачення Церкви до історичних реалій і до світу в цілому. Християнська теологія, з іншого боку, стосується правильного балансу між історією та есхатологією [92]. Ми ніколи не повинні забувати, що богослів'я і Церква існує не для себе, але і для всього світу. Таким чином, напруга між есхатологією та історією, або більш різко виразити стосунки між церковною спільнотою та нашим сучасним егоцентричним суспільством, є однією з найважливіших розділів сьогоденного свідчення Церкви. І цю нерозв'язану багаторічну проблему можна вирішити лише шляхом відкриття справжньої есхатології та правильного застосування нашої еклезіології.

Заслугою цієї течії у богослів'ї, які підтвердили першочергове значення есхатології для християнської теології, та розвивали свої еклезіологічні погляди на основі «євхаристійної еклезіології». А саме колосальний чи навіть фундаментальний внесок протоієрея Миколи Афанасьєва, який, незважаючи на дефіцит розпочав процес у всьому християнському світі для переоцінки еклезіологічного питання.

Він мав два чітких погляди на Церкву: поширена «вселенська еклезіологія», яка протягом століть стала основну еклезіологію римо-католицької церкви і те, що Афанасьєв назвав «євхаристійною еклезіологією», що здається більш придатним для богословської традиції православ'я [21, с. 91]. Хочу лише підкреслити, що, використовуючи євхаристійну еклезіологію як засіб, таїнство Євхаристії залишається основним критерієм будь-якого структурного вираження Церкви, єдиним вираженням єдності Церкви, і точкою відліку всіх «Інших» таємниць [85, с. 132] (і, звичайно ж, священства і служіння єпископа). Ось чому соборність Церкви повністю проявляється в кожній місцевій Церкві. *«Скрізь, де є євхаристійне зібрання живе Христос теж, є і Церква Божя у Христі»* – говорить священник Афанасьєв [20, с. 13].

Щоб пояснити есхатологічну еклезіологію, було використано христологічно-методологічний підхід, незважаючи на тверде переконання, що тринітарний (тобто пневматологічний) є більш доречним і спільним для православного богослів'я. Але на мою думку все-таки еклезіологія повинна базуватися на вченні, житті і діяльності нашого Господа Ісуса Христа. І, нарешті, тому що на екуменічному рівні біблійний фундамент еклезіології є обов'язковою умовою будь-яких богословських і канонічних пропозицій.

Однак вчення Ісуса, і особливо його життя і праця, не може бути належним чином зрозуміле без чіткого посилання на есхатологічні очікування іудаїзму. Насправді ці очікування не були нічим іншим, як приходом Месії, який у «останні дні» історії встановив би своє царство, закликаючи всіх розсіяних і засмучених людей Бога на одне місце, щоб стати єдиним тілом. навколо нього. У пророчій традиції іудаїзму (Іоїл 3:1; Іс 2:2; 59:21; Єзк. 36:24 тощо), початок цього есхатологічного періоду повинен був бути здоровим шляхом збору всіх націй, а також сходження Божого Духа на синів і дочок Божих.

У Євангеліях Христос ототожнюється з цим Месією. Це можна чітко бачити в різних месіанських титулах, які він вибрав для себе («Син

людський», «Син Божий», «Слуга Божий» і т.д., більшість з яких мав колективне значення). Можна також визначити його в притчах Царства, які узагальнюють його вчення: тобто, що його прихід започаткував новий світовий порядок, світ Царства Божого; ця ідея також присутня в молитві Господній, і перш за все в його свідомих діях, а найголовніше – у відборі дванадцяти учнів, що означало створення нового есхатологічного дванадцятикоління, нові дванадцять племен нового Ізраїлю. Іншими словами, Христос ідентифікував себе з Месією останніх днів, який став би центром збору розсіяних Божих людей.

Євхаристія, серце і центр християнської літургії, завжди розуміється не як таємничий культ, а як передчуття прийдешнього Царства Божого, як символ і образ альтернативної реальності, як прояв у трагічних реаліях історії справжнього життя, єдності, справедливості та рівності, без практичної диференціації (сотеріологічної та іншої) між євреями та язичниками, рабами та вільними людьми, чоловіками та жінками (Гал. 3:28). Це есхатологічне розуміння Церкви також відображається в літургійному порядку і в кабінетах Церкви: єпископ є у місці і як образ Христа, а представники пресвітерів навколо нього апостолів і т.д.

Всі великі богослови ранньої Церкви так чи інакше підкреслювали есхатологічний, а неісторичний вимір Церкви. Навіть єпископоцентрична структура Церкви завжди розумілася есхатологічно. Єпископ, наприклад, головуючи в якості примусу в інтерв'ю над євхаристійною спільнотою, не є вікарієм, представником або послом Христа, але є образом Христа. Так і з іншими служіннями Церкви: вони не паралельні, ані даються, але однакові з Христом. Не випадково все православне богослів'я і життя, зосереджені навколо воскресіння. Церква існує не тому, що Христос помер на хресті, а тому, що воскрес із мертвих, ставши таким чином Спасителем всього людства [30, с. 230].

Перш за все, Він основну увагу цієї «есхатологічної еклезіології» звертає на важливість пневматології і розширення концепції

спілкування. Святий Дух в Новому Заповіті (II Кор. 13:13) не тільки за визначенням є божественною людиною, він також однозначно пов'язаний з останніми днями (Дія. 2). На противагу цьому «універсальна еклезіологія» характеризується пріоритетом, який вона надає історичного виміру Церкві і зовнішній структурі. Як говорить митрополит Іоан Зізіулас: *«універсальна еклезіологія, маючи в якості відправної точки історичне вираження Церкви, розуміє єдність і соборність Церкви, а також апостольське спадкоємство, тому єпископ має пріоритет над євхаристійною спільнотою. Це теоретично призводить до неймовірної теологічної конструкції, що таїнство священства перевершує таїнство Божої Євхаристії»* [90, с. 75-108] .

З іншого боку, есхатологічна еклезіологія, маючи в якості відправної точки есхатологічне розуміння Церкви, розуміє всі посади Церкви і особливо ті, що набули сану, а не як владу у звичайному світському сенсі, а як образи справжнього есхатологічного Царства Божого.

Потрібно зрозуміти, що «есхатологічна еклезіологія» – це не тільки теоретична концепція, теологічна конструкція, а також має доктринальний, місіонерський, і перш за все канонічні наслідки. Що стосується доктринального аспекту, тобто висловлення віри, визначення істини, і авторитетного її збереження, пов'язані з євхаристійною ідентичністю Церкви. Єдиним обмеженням у цьому повчанні є те, що «багато» у житті Церкви не можуть функціонувати в ізоляції від «того», який головує в любові над місцевим (єпископом), регіональним (протосом). І це «одне» є, звичайно, лише видимим вираженням єдності в Церкві.

Також важливим є зрозуміти, що не тільки спільне розуміння церковних «один і багато», яке передбачається есхатологічною еклезіологією – це також далекосяжні наслідки для місії Церкви. Есхатологічна еклезіологія робить Євхаристію трампліном свідчення Церкви про вихід у світ. Християнам доручається проголошувати не безліч даних релігійних переконань, доктрин, моральних команд тощо, але



прийдешнє Царство, Добру Новину нової есхатологічної реальності, яка є життям спільності, пережитого в їхніх «євхаристичних» зборах. Есхатологічна еклезіологія закликає до місії, яка виходить далеко за межі конфесій (добре відоме загальнохристиянське свідчення), за межами християнських обмежень, навіть поза межами релігійної сфери в загальноприйнятому сенсі. Для своєї кінцевої мети не може бути нічим іншим, крім прояви Царства Божого у своїй величній есхатологічній пишноті, відновлення «домашнього господарства» Бога, примирення і зцілення людства і всього творіння.

Що стосується, нарешті, канонічних наслідків есхатологічної еклезіології, це яскраво проявляється в єпискоцентричному структурному вираженні Православної Церкви. За цим положенням більше не можна говорити про духовенство і мирян, ані про ієрархічний порядок, будь-який ієрархічний порядок в світському звичайному сенсі є відображенням не божественного порядку, а занепаłego земного, історичного. Ось чому традиційно православні використовують «іконописне», а не «ієрархічне» розуміння всіх священничих служінь. Єдиним теологічним положенням, яке може приймати есхатологічна еклезіологія, є 34-те апостольське правило, за допомогою якого було забезпечено як есхатологічно-харизматичний вимір Церкви, так і історична функціональність [91, с. 115-125].

Отже, підсумовуючи вище сказане, потрібно зауважити, що Православна Церква не може здійснювати свою місію в сучасному світі значним і ефективним способом без переоцінки сучасного контексту, без певної зустрічі з модернізмом [86, с. 85-105]. Сьогодні ми більше не віримо, принаймні, в теологію місії, що світський прогрес суперечить «божественній економіці», як вважалося протягом тривалого періоду серед фундаменталістських (здебільшого – але не ексклюзивно – євангельських) місіонерів. Єдина річ, яку Церква повинна зберегти – це її ідентичність і її пророчий голос над історичним процесом. Іншими словами, Православна Церква на підставі своєї місіонерської відповідальності повинна забезпечити

будь-яку можливість своєї присутності у сучасному суспільстві, навіть ризикнути прийняти нову «імперію» і відкинути ізоляцію згідно зі словами протоієрея Георгія Флоровського, [80, с. 67-100], але тільки в тому випадку, якщо їй пропонується така роль у тій чи іншій схемі (тісні чи вільні конституційні відносини).

Тому потрібно сказати, що есхатологія, яка наголошує на первинний аспект Церкви, це її початок, це те, що вказує на Її ідентичність. Виходячи із дослідження літургії, потрібно сказати, що богослів'я 20 століття звертає нашу увагу на тому, що літургія є явленням Царства Божого на землі, адже початковий виголос, який робить священник на літургії є Благословенне Царство, що вказує на есхатологічність літургії, а значить і Церкви. Але ще важливіше те, що, крім необхідності загального євангельського свідчення, есхатологічна еклезіологія закликає до місії, що виходить за межі деномінацій, за межі християнських обмежених можливостей, навіть за межі релігійної сфери в традиційному сенсі. Бо її вища мета – ніщо інше, як прояв Царства Божого в його Царській есхатологічній пишноті, відновлення «дому» (oikos) Божого, примирення і зцілення людства і всього творіння.

## **5.2. Есхатологічна спрямованість літургії**

Християнство не є вірою релігійних однаків. Християнство – це релігія людей покликаних Богом для спільного служіння і поклоніння. Тому, богослужіння займає важливе положення в християнській церкві. Богослужіння – це визнання Бога Богом і вираз подяки за те, що Він зробив для нас.

Літургійний час – хронологічний час, який передбачається есхатологію. Вічний час присутній за часом; [84, с. 78] він вимірюється інтенсивністю радості і пережиттям страждання; прирівнюється до появи нового неба і нової землі.

Месіанська свідомість є історичною та есхатологічною. Це орієнтація на історію – до кінця, на майбутнє історії – до вічності. Саме християнство є історичним і есхатологічним.

Богослужіння відбувається в екзистенційний час і об'єктивується в історичний час. Він – кінець цього світу і проникає в цей світ. Він оголошує перемогу над світом.

Що зміцнює зв'язок між історією і есхатологією – Божественна Літургія. Христом ми піднімаємося над часом; час він об'єднує з вічністю. У Літургії минуле, сьогодні і майбутнє бере участь в єдності, в якій перебуває вічність з часом і проживає в сьогодні. З іншого боку, земля і небо об'єднуються в реальність, знак якої не астрономічний, а богословський, христологічний, еклезіологічний, антропологічний, есхатологічний.

У Божественній Літургії ми входимо і живемо життям паралельно з історією. Життя поза історією – це есхатологія, що супроводжує нашу людську історію до самого кінця. Зібрані спільноти віруючих у громаді і присутність на літургії але насправді – Літургії немає, а лише чудовий концерт, який піднімається в будь-яку годину від чистого творіння і освячені на престол Всемогутнього Йому благословляйте його, поклоняйтеся йому Агнцем, що жертвує; голосу без числа натовпу тих, хто був викуплений з усіх частин землі і від всього неба [30, с. 145]. Але всі ці голоси не утворюють єдиного концерту, який є єдиною похвалою і відзначає одну Літургію.

У єврейській літургії ми можемо розрізнити твори, що відбуваються в літургії на землі, на етапах людської історії. Історія людства втілена в небесній Літургії, щоб побачити її у своєму істинному світлі через царство небесних реалій. Людство бере участь з ангелами на небесній літургії, як ангели беруть участь разом з людьми на Євхаристійній літургії на землі.

Банкет царства, через похвалу і пильність пильних ангелів, відвідуючи і наслідуючи батьків, святих і мучеників, одним словом, через усе життя,

зосереджене на есхатології, душа вже оселилася в щасливій реальності майбутнього віку.

Якщо Євхаристійна Літургія веде життя, боротьбу, жертва, перемога Христа в Його особистому тілі, в літургії есхатологічній – це життя, боротьба, жертва Ісуса Христа, що носить в Його космічному тілі, через все людство. Пристрасть, смерть і воскресіння Ісуса Христа можуть розшифрувати всю історію, яка досі йде, і її мета в есхатології, яку ми повинні досягти. Якщо ми вносимо Євхаристійну Літургію, ми переживаємо і згадуємо страждання і жертви Ісуса Христа в Його Особі, а в есхатологічній Літургії, занепала людина – це така, яка насміхається, але яка, врешті-решт, приходиться до себе, щоб знати абсолютна істину, щоб покаятися і принести жертву добровільно, щоб відродити справжнє Життя, за яке помер Ісус Христос [85, с. 67]. У літургії ми розрізняємо справи, вчинені Ісусом Христом, на Тайні вечері і на хресті.

Справа в тому, що Божественна Літургія починається з Царства Святої Трійці, яке відзначає есхатологічну атмосферу Божественної Літургії. У цьому ми живемо проповіддю Царства, оновлення і перетворення творіння. У Святій Літургії все творіння сформульовано до реальності Хреста і Воскресіння, і весь світ бере участь у літургії, яка виражає покликання об'єднати зір з невидимим. Він є засобом, за допомогою якого Він вічний з нами і через який Він виконує обітницю, дану Своїм апостолам і учням: *«Ось, Я з вами по всі дні, аж до кінця віку»* (Мф. 28:20). Це також форма очікування Його Парусії (не бачимо присутності Бога), попереджувального характеру і блаженства з небесного столу, який Він зберігає для тих, хто любить Його; Євхаристія також має глибокий есхатологічний сенс *«І в вашому страшному й другому приході вірте мені, грішному, щоб стояти праворуч слави вашої»* [81, с. 312]. Більшість літургійних слів і жестів на Літургії є есхатологічними: наприклад, і його місце на останньому суді, перед яким ми всі будемо, щоб пояснити наші вчинки.

«Кажу ж вам, що віднині не буду пити від цього плоду *виноградного* до того дня, коли питиму з вами його новим у Царстві Отця Мого». (Мф. 26:29). Причастя, має глибоко есхатологічний сенс, ставши підготовленістю для обраних у наступному Царстві, передчуттям Царства Божого.

Православна Церква відновлює біблійні тексти, які стосуються того, що відбудеться під час другого пришествя нашого Господа Ісуса Христа. З цієї точки зору, літургійне зібрання є передчуттям есхатологічного зібрання, коли «Кажу ж вам, що віднині не буду пити від цього плоду *виноградного* до того дня, коли питиму з вами його новим у Царстві Отця Мого» (Мф. 24:31).

Божественна Літургія – це конкретна реальність, в якій є дійсна присутність Бога. У його присутності Бог розкриває вимоги і прерогативи есхатології, які змушують очікувати спілкування з Богом. Божественна Літургія дозволяє есхатологічне тлумачення історії. Через Божественну Літургію, як реальну присутність Христа людина перетинає межі простору і часу. Євхаристія робить цю есхатологічну присутність Христа в Церкві, вшановуючи його пам'ятку, а останнім часом історичний час служіння (хрест, погребіння, воскресіння), тоді небесна слава (сходження на небо, сидячи праворуч) і, нарешті, паруся. *«Тому і ми, споминаючи цю спасительну заповідь і все, що ради нас сталося: хрест, гріб, воскресіння на третій день, на небеса вшестя, праворуч сидіння, друге і славне знову пришествя»* [з літургії свт. Іоана Золотоустого].

Божественна Літургія – це анамнез, пам'ять про факти Бога, що починаються зі створення і, перш за все, земного перебування Христа. Але це святкування – це не просто святкування, а оновлення подій. На Літургії є прозріння і зростаюче одкровення про присутність Христа Всемогутнього, Розп'ятого, Відродженого і Покликаного, а також Той, Хто приходить судити обітниці і смерті, чиє Царство не закінчиться, заплуталися назавжди небеса з землею, вічний час, тимчасовий і минулий з вічним і тривалим, вічним і вічним, за словами і справами цілої Божественної Літургії.

Тому наголосимо, що в літургійному просторі в православному богослужінні ми *«ви вже не чужі і не пришельці, а співгромадяни святим і своїм Богам»* (Еф. 2:19). Навіть якщо ми обмежені кінцевим часом, ми частина вічності. Будучи частиною вічності, ми живемо в кінцевому часі, прагнучи перейти до вічності. Якщо ми подивимося на богослужіння з цієї точки зору, молитва Церкви, говорить *«стоячи в храмі Слави Твоєї, ми думаємо, що ми на небі»*, має значення для кожного з нас.

### **5.3. Євхаристія, як явлення «Нового Царства»**

Вся структура Божественної Євхаристії розкриває перед нами тайну майбутнього століття. Це те, чим світ буде, коли знову прийде Господь. І коли у нас буде нова земля і нове небо (Одрк. 21:1). Як ми вже сказали, Літургія починається зі звернення до Царства Божого.

Крім того, іконою Христа під час Євхаристії є єпископ. В його особі приходить есхатологічний Христос, який приносить Царство Боже в світ [32, с. 97]. Навіть Слово Боже, що проголошується під час Божественної Євхаристії – це голос Любові, що приходить з майбутнього, бо Святе Письмо – це Книга не історична, але есхатологічна. Більш того, владика Зізіулас стверджує, що слова Христа: *«Чиніть це на спомин про Мене»* (Лк. 22:19), відносяться не до Таємної Вечері, але до есхатологічного спогаду нас Господом. Виявляється, ці слова говорять нам про присутність усіх святих в Тілі Христовому і в Його пам'яті, коли в останній момент часу Він скаже *«знаю Вас»* або *«не знаю Вас»* (Мт. 25:12-41) [33, с. 160-166]. Ми існуємо в вічній пам'яті Бога. На підставі Лк. 22:29-30, а також Лк. 22, 16-18, Зізіулас підкреслює, що Апостоли беруть участь в Таємній Вечері у образі Нового Ізраїлю. Крім того, коріння Євхаристії – це не тільки Таємна Вечеря, але все сорок днів перебування Христа разом з апостолами після Його Воскресіння. Під час цих явищ було ламання хліба і спільні трапези Воскреслого Господа зі Своїми учнями (див. Лк. 24; Ін. 21). У всякому разі, вже в перших

Євхаристійних Спільнотах дуже тонко відчувався есхатологічний характер Євхаристії. Аналогічним чином митрополит Пергамський вказує на есхатологічний зміст Молитви Господньої. Перш за все звертає увагу на той факт, що молитва «Отче наш» – це центр і ядро всіх древніх літургій і її історичне коріння пов'язані з Божественною Євхаристією. На думку Зізіуласа, в цій молитві очевидні два звернення Господа до прийдешнього з майбутнього. Це – *«Нехай святиться Ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє»* і *«хліб наш насущний дай нам сьогодні»*. Якщо перше звернення відповідає есхатологічному заклику «Маранафа, Господи!», то друге – нагадує нам про манну небесну, Хліб Ангелів, Божественної Євхаристії [33, с. 210-211]. У зв'язку з цим, Євхаристія є свято радості, – стверджує Зізіулас. Про це, зокрема, свідчить спосіб, в який вона відбувається: в освітлюючому світлом храмі, з розкішними іконописними зображеннями, блискучими одяганнями священнослужителів [33, с. 185]

В цілому, митрополит Іоан зв'язок Євхаристії з есхатологією доводить за допомогою наступних шести аргументів:

1. Євхаристія – це зібрання розсіяного народу Божого у об'єднані, бо в останній день «зберуться перед Ним усі народи» (Мф.25,32).

2. Євхаристії передуватиме проходження через хрещальний і аскетичний досвід. Не можна увійти в Царство Боже, чи не занурившись спершу в хрещальні води і не зазнавши «чистилища» спокус і скорбот. В Євангелії від Луки Господь нагадує, що в Його Царство ведуть «вузькі ворота» і «тісний шлях» (Лк. 13:24; Мф.7:13). У перші століття християнства – це були гоніння, згодом – час покути й посту, який неодмінно має бути передумовою Євхаристії.

3. Євхаристія – це реальність динамічна. У Божественній Євхаристії здійснюється якийсь рух до кінця, на зустріч Господу. У Літургії немає нічого статичного. Втім, Євхаристія є динамічною, як динамічна і сама любов. А любов являється не моральною категорією а онтологічною категорією.

4. Божественна Євхаристія – це Жертва Пасхального Агнця. Зізіулас говорить, що ця Жертва є не що інше, як хрещена смерть Христа, Тіло і Кров якого приноситься «за багатьох» (Мк.14:24; Мф. 26:28), але в той же час ця Жертва є виконанням есхатологічної цілі будь-якої жертви: як початкового жертвопринесення пасхального агнця, так і всіх інших жертв, які приносилися і будуть приносити до кінця віку.

5. Євхаристія спочатку пов'язана з Воскресінням – Днем Христового Воскресіння, який за кількістю є восьмим днем, але по силі завжди першим. З цього дня починається нове творіння, адже Христос первенець всьому створінню, став також початком нового роду.

6. Євхаристія є спомином майбутнього, тобто Другого Пришестя Христа, хоча починається зі спогаду Його страждань і Хресної Жертви. Цей спогад носить не психологічний, а онтологічний характер, а його суб'єктом є не люди, але сам Бог [33, с. 218-265].

Підводячи підсумки, хочеться сказати словами Іоанна Зізіуласа, бо в своїх роздумах про таємниці Євхаристії він, як ніхто інший, дуже глибоко відчуває її містичний характер як Ліки безсмертя. *«Євхаристія – це містичний досвід Церкви. У ній сходяться всі вимірювання еклезіології «тіла Христового». Вона «духовна», оскільки прилучає, одночасно любов'ю і свободою. Вона есхатологічна, бо куштуючи євхаристійне Тіло, ми входимо в новий еон, новою Землю і нові Небеса»* [32, с. 384].



## ВИСНОВКИ

У магістерській роботі вдалось показати основу вчення про спасіння. Вказано не тільки, на спасіння як сотеріологічний аспект у богослів'ї, що існує сам по собі, а включає масу допоміжних складових інших не менш важливих аспектів богослів'я таких, як: антропологія, еклезіологія, есхатологія. Магістерська робота вказує нам на суть спасіння, а конкретно наголошує нам на певному періоді, який особливо відзначився у розумінні сотеріології, а саме до повернення нашого погляду в святоотецьке розуміння сотеріологічного вчення. Тому богослови 20-го століття звертають особливу увагу на такі аспекти у спасінні людини, як на особистість, еклезіологію та розуміння євхаристії, есхатологічну особливість у сотеріологічному напрямку. Тим самим вони звертають увагу людини до тих понять, які є найважливішими у плані досягненням людини Царства Божого, адже вони виступають, як основа у сприйнятті дару спасіння Христа.

Досліджуючи дану тематику особливу увагу зверталось на джерельну базу по висунутій темі, і потрібно сказати, що ця магістерська робота виступає узагальненням усіх цих тем богословами 20 століття, які свою увагу приділяли вищезгаданим поняттям, а це: протопресвітер Олександр Шмеман, протопресвітер Іоан Меіндорф, Думітрі Станілоє, протопресвітер Микола Афанасєв, Христос Янарас, митрополит Іоан Зізіулас, митрополит Каліст Уер, Володимир Лоський, протоієрей Георгій Флоровський, та інші автори, які у своїх напрацюваннях аналізують чи описують розуміння цими авторами-богословами, питання, які досліджувались у магістерській роботі.

Означення самого терміну спасіння у православ'ї приводить нас до розуміння того, що Христос спас людину і людина повинна лише засвоїти, тобто прийняти те, що зробив Христос. Тому це питання було висвітлено у другому розділі, де головна увага приділялась спасінню, як дії Бога, тобто, що Бог зробив для того, що людина може спастись. Потрібно зазначити, що спасіння можливе для людини лише по благодаті, а не по заслугах, і про це

нам говорить Святе Письмо. Але розуміючи спасіння, яке Бог дає людині потрібно звернути особливу увагу на те, як людина може його прийняти. Тому у магістерській роботі і порушувалось питання свободи людини, та її важливість на шляху до спасіння. Потрібно наголосити, що свобода людини є важливою на шляху до її спасіння. Вона є основою всієї ексклюзивності людини. Згадуючи різноманітні особливості свободи та її категорії, треба сказати, що духовна свобода є «початком і кінцем», адже вона полягає в боротьбі з гріхом та протистоянню дияволу, а тому охоплює все єство та життя кожної особистості. Отже, свобода в цьому розумінні впливає, як свобода до не робіння гріха. Та лише цих двох пунктів не достатньо для того, щоб отримати спасіння, важливим елементом також виступає і святість, як шлях до досягнення спасіння. Святість, якщо можна так сказати є результатом того, як людина виконує все, що заповідав Ісус Христос, виконуєш значить можеш осягнути святість а через неї наблизитись до осягнення спасіння. Підсумовуючи потрібно наголосити, що ці три поняття говорять нам про розуміння спасіння у православному богослів'ї.

Досліджуючи питання Євхаристійної еклезіології та її провідних напрямків, які особливо розглядались у 20-столітті, потрібно сказати, що Церква виступає, як єдинство у Євхаристії.

Тема Церква у 20-столітті привертає надзвичайно багато богословів, та розглядається в іншому ракурсі, ніж її розглядали до цього часу. У рецепції богословів, які використовувались у написанні роботи, прослідковуємо, що церква розглядається не тільки, як зібрання людей, в ній вбачається більш глибокий сенс, а саме єдність у Євхаристії. Адже причащення з одної чаші виступає основним богословським критерієм належності до одної церкви. Таким чином Євхаристія впливає виявом ідеальної природи церкви. Через це бачимо, що церква як ідеал у розумінні тогочасних богословів можлива лише завдяки Євхаристії, та єднаючи їх. Тому одним із перших чинників можна сказати є кардинальні зміни у сприйнятті та розуміння церкви, яка полягає у подоланні формальних та юридичних підходів, а наголосити та

розкрити духовні джерела її ладу та життя. Для цього розуміння потрібно сказати, що сам термін Євхаристійна еклезіологія було введено протопресвітером Миколаєм Афанасєвим, та продовжувачем став протопресвітер Олександр Шмеман. Саме вони акцентують увагу на головних напрямках богословських думок, а саме: неопатрестичних, соціологічних та літургійним. Тому досліджуючи дану тему, на основі аналізу напрацювання потрібно сказати, що Церква і Євхаристія у них впливають, як тотожні поняття, бо Євхаристія виступає, як актуалізація природи Церкви, її завершення і виконання. Важливим є зазначити, що Церква у 20-столітті розуміється, як Царство, тобто це є таїнство Царства. Отже, ці слова священника Олександра Шмеман є важливими, адже вони звертають нашу увагу на вимір Церкви, а саме на її есхатологічну особливість. Тому підсумовуючи можна сказати, що розуміння церкви у 20-м столітті включає розгляд її через призму тріадології, христології, пневматології, та особливо через Євхаристійність на яку звертається найбільша увага. Резюмуючи по темі Церкви, як єдинства у Євхаристії, скажемо, що незважаючи на різноманітність думок, та наявність інакшості аспектів, як складової Церкви, єдність думок вищесказаних богословів переважає у одному у Євхаристійності Церкви. Важливість Євхаристії є у кожного із них і наголошуючи на цій думці всі підходять до церкви, як спадаючої, як тої яка має найбільший і найефективніший інструмент, який відіграє основну роль у справі спасіння кожного із нас. Отже, церква являє собою Євхаристію, яка з'єднує кожного та тим самим показує Царство Боже.

Основою еклезіології 20 століття складає тема Євхаристії, або як названо у магістерській роботі Таїнство Таїнств, яке виступає серцем усього церковного життя. Особлива увага акцентується на євхаристії тому, що внутрішній церковний устрій євхаристійної еклезіології має цю відмінну рису. Важливим у цьому напрямі богослів'я, є те, що Євхаристія є єдність усіх помісних церков і включає в себе всі онтологічні властивості Церкви Христової. Потрібно сказати, що важливість і особливість Євхаристії є

важливою, адже автори 20 століття розуміючи літургію і її трансформацію вказують і говорять про незмінність Євхаристії, яка не втратила свого значення та своєї основної позиції у літургії. Говорячи про Євхаристію підтверджуючи незмінність її у літургії, потрібно сказати, що будь-яка служба, яка служилась завершувалась спільною трапезою. Також богослови говорять і звертають особливу увагу на тому, що Євхаристія має есхатологічний характер, адже Церкву слід розглядати також із перспективи Царства Божого, адже вона включає в себе зібрання людей, які є різноманітні за національністю. Отже, Євхаристія вказує нам на соборну єдність усіх, хто збирається у Церкві, та на цілющій властивості Євхаристії, про які говорив архімандрит Кіпріан Керн. Тому можна підсумувати, що Євхаристія є тією основою, яка приводить людину до прийняття Спасіння, яке дане Богом. Підсумовуючи цю тему, впливає, що природа Церкви є Євхаристійною, отже Церва є Церквою лише тоді, коли здійснюється Євхаристія, адже Вона є тим єднанням, яке реалізовує Церкву, як зібрання людей, які Єднаються у святому Причасті. Тому Євхаристія є важливою особливістю без якої не може жити Церква, та реалізовувати все те, що вона повинна виконувати, за своїм призначенням, а саме єднати людей не зважаючи на різноманітність у поглядах чи життєвому досвіді.

Ще однією особливістю Церкви є те, що її складає також і пневматологічний аспект, про який ми дізнаємося ще із сторінок Святого Письма, про якого говорив Христос. Потрібно сказати, що дана тема у 20 столітті піднімалась надзвичайно гостро і навіть були деякі дискусії стосовно них, а саме про Христологічний а Пневматологічний аспекти Церкви. Про Христологічний аспект говорилось, що він є статичним, тобто тим, що вже звершений і не підлягає зміні, а про пневматологічний, як про динамічний, такий який постійно змінюється. Але особливим було також розуміння пневматологічного виміру Євхаристії, про який особливо говорив протопресвітер Микола Афанасєв, і це не дивно, адже він був «творцем» Євхаристійної еклезіології. Але він каже, що пневматологічне розуміння

Євхаристії полягає в тому, що саме Дух Святий робить Христа присутнім, тим самим показує Христа людині, не нав'язуючись, що і наголошує на свободі людини. Отже, ми можемо сказати, що христологічний аспект відкривається нам у пневматологічному. Тим самим богослови 20 століття вказують нам і розкривають на П'ятидесятниці, і вбачають у ній початок розуміння таємниці Церкви, про яку вчив Христос. Також наголосимо, ще на одній важливості пневматологічного аспекту, про нього особливо говорить Володимир Лоський. Навчаючи про тему обоження, та про становлення людини, як особистості, а саме про те, що людина повинна з'єднатися з Богом, яке можливе лише через єднання з інакшість, тобто через єдність з іншою людиною, в якій ми повинні бачити і пізнавати себе. Він стверджував, що це можливо лише за дією Благодаті Святого Духа, що і вказує нам на «особливий статус» пневматології у Церкві. Підсумовуючи зазначимо, що дію Святого Духа, який діє у Церкві не можливо досягнути раціональними можливостями людини, але він є у всьому присутній, «що всюди єси і все наповняєш», тому Він є в самому останньому сенсі – життям самого життя. Тому це допомагає нам зрозуміти, що Бог є присутній усюди, адже Дух є невидимий, але можливо розпізнати через Його діяння. Значить ствердно скажемо, що Церква не може жити без пневматологічного аспекту, який є буттям Церкви.

Наступний розділ, який подається у магістерській роботі мав на меті розглянути поняття особистості, індивідуальності і природи. Почнемо підводити підсумки із розуміння особистості. Поняття особистості вважається багато в чому досягненням християнської думки, тісно пов'язаним з розвитком тріадології і христології в древній церкві. Святоотецьке богослов'я бачило зразок справжньої особистості в відношеннях між іпостасями Святої Трійці. Однак в наступні епохи, особливо в західній думки, особистість все більше асоціювалася з розумінням про незалежну, автономність суб'єкта, і лише в ХХ столітті на перший план знову вийшла ідея, що міжособистісні відносини конститутивні

для особистості, що поза такими відносинами вона в принципі неможлива. Це питання напевне найбільше розглядалось православними богословами 20 століття, тому, що вони намагались повернути богослів'я до його витоків, а саме до свято отецького його розуміння, через що воно і носить неопатрестичний характер. Зазначимо, що говорячи про поняття особистості, богослови періоду, який досліджувався, розглядали його тому, що вони розуміли на важливості правильного трактування особистості, адже воно дає нам зрозуміти християнство вцілому. Потрібно наголосити, що вони переважно звертають увагу на розуміння Тріадології та Христології. Саме досліджуючи людську особистість, богослови звертають увагу на те, що людина створена за образом і подобою Божою, через що говорять, що для того, щоб зрозуміти людську особистість, потрібно зрозуміти відносини іпостасно-особистісні, або ж природно-іпостасне існування Бога, через яке людина прийде до розуміння поняття особистість, адже Бог є особистісним. Особистість визначають наявністю свободи, так стверджують богослови 20 століття, які досліджувались у написанні магістерської роботи. Але свобода тут виступає, як якісною категорією адже вона показує нам, як людина повинна стати особистістю, тобто у свободі бути іншим. Свободу вони розглядають у відкритості, стверджуючи, що відкритість проявляється у стосунках між людьми, а саме в безкорисливому жертвовному служінні іншим людям. І саме відкритість породжує третю рису особистості це унікальність через яку у відкритості долається поглинання особистості природою. Отже, особистість можлива лише тоді, коли вона пов'язана з іншою людиною, тому особистість це стосунки.

Іншим, протилежним особистості у богословському розумінні постає питання індивідуалізму. Це питання постає надзвичайно гостро для богословів 20 століття, адже вони показують негативізм цієї думки, оскільки існувала та існує думка, як стверджує та немовби синонімує поняття особистості і індивідуалізму. Богослови розвиваючи думку про розуміння індивідуалізм, стверджували, що основна ознака індивіда – це природні

особливості. Якщо ж говорити про індивідуалізм, то варто сказати, що це протилежність особистості, адже особистість це життя в іншому, а індивідуалізм, це протиставлення чи вивищення. Тому з цього випливає, що індивідуалістична людина – це горда людина, яка дбає лише про свої інтереси, а нікого довкола не бачить. Дослідники індивідуалізму у 20 столітті, говорять про те, що надзвичайно важко та навіть не можливо є об'єктивізувати пізнання людини за індивідуальними характеристиками її природи. На противагу особистості, богослови ствердно говорять, що індивідуалізм є обмежений, адже вона не може в повні себе реалізувати, через що вона бідніє. Видавничий румунський богослов говорячи про індивідуалізм, дуже гарно і коротко але сутнісно роз'яснює, що індивідуалізм – це людина, яка бачить себе єдиною, отже вона сама себе позбавляє радості, і тоді це може призвести її до того, що вона може навіть засумніватись у своєму існуванні, тому життя для неї в кінцевому результаті стає для неї немов сон, і все що відбувається є немовби у сні. Тому ми бачимо, що індивідуалізм завжди вказує на межу дроблення, поділу, але не єдинства. Індивідуалізм чітко вказує нам і показує нам на природу, яка була після гріхопадіння, тобто, що людина протиставляє себе комусь, навіть Богу. Тому самі навіть слова «індивід», «індивідуальний», «індивідуалізм», «індивідуальність», «індивідуалістичний спосіб буття» і подібні стали стійко зв'язуватися з уявленнями про замкнутість, відокремленість, взаємного протиставлення і боротьби, тобто з уявленнями про нехристиянські цінності і установки, що ведуть до збіднення людського життя, в кінцевому рахунку – до поступового згасання і смерті. При цьому в сучасній православній антропології все більше розвиваються тенденції до вираження через поняття «індивід», «індивідуалізація» і «індивідуалізм» наслідків гріхопадіння, різних сторін гріха і гріховності. Отже, поняття індивідуалізму у розумінні богословів 20 століття ототожнюється із розумінням, чи наближенням смерті, тобто віддалення від Бога, і навіть протиставлення Йому.

Стосовно поняття природи і сутності, богослови 20 століття говорять і розглядають їх через призму Тріадології, та Христології, адже вони вказують на спосіб існування осіб Пресвятої Трійці. Саме вони показують нам на розуміння того, що природа не впливає на розрізнення, адже вона не належить комусь більшою мірою, а комусь меншою, вона є одною для всіх. Потрібно сказати, що в зазначений період говорилось про природу людини, як про ту яка має свою дохскладовість, тобто душу і тіло. За вченням, тіло в порівнянні з душею, є нижча складова частина людської природи. Без душі воно мертво є порох, чим і було дійсно до пожвавлення душею і стає по розлученні душі від тіла. Проте, воно є істотна складова частина природи людини, це немовби храм для людської душі. Православна антропологія вчить, що людська природа єдина, така, що ми маємо від Бога; у нас немає якоїсь природи «від тварин», або «від пороку», відмінною від тієї природи, з якою Бог створив нас. Природа людини, таким чином, складна і в ній багато особливостей – хотіння, енергій та ін.. У нормі для людини потрібна цілісність, гармонія, єдність всіх енергій, підйом особистості, спрямованість вгору. Людина за своєю природою пластична, мінлива, яка може оновлюватися.

Термін «есхатологія» часто вживається сучасними письменниками, богословами і не богословами, та зазначимо, в якому контексті ми вживали його в запропонованому дослідженні. Ми використовували його для позначення відмінної особливості християнської віри, яка перш за все є системою переконань – віри в Бога, у спасительну силу певних історичних подій і, нарешті, в остаточну перемогу Бога в Христі Ісусі й настання Царства Божого. Розуміння есхатології богословами 20 століття, показує нам, що ви розуміли її, як Царство Боже і означає завжди час спасіння, Воскресіння Христове та нове життя у спілкуванні зі Святим Духом. Тим не менше, вони наголошують на тому, що зрозуміти православну есхатологію можна лише завдяки, і у зв'язку зі створенням світу у часі Вічним Богом, вишлющенням людини втіленням Слова, і цим вказується на присутність Бога



у творінні з самого початку. Також есхатологічне вчення православної Церкви говорить нам, про те, що лише життя у Святому Дусі, через якого ми можемо побачити Христа у Часі, допоможе нам побачити красу вічного Царства, як спілкування з Трійцею. Говорячи про есхатологію у 20 столітті особливу увагу приділяли визначенню, та вказували, що це не категорія часу, а трансцендентність людини та її погляд на буття, як час, який обмежується перетворенням в невизначене майбутнє, і якраз це не підходить до православного розуміння. Вони розуміли есхатологію, як віна присутність миттєвого часу. Надзвичайно важливим у розумінні есхатології є її поділ чи видозмінення, адже виділяють біблійну, церковну та богословську есхатологію, та вказують, що сучасне її розуміння підкреслює сенс кращого життя на землі з політичною та релігійною стороною. Як негативне явище, 20 століття розвиває думки про есхатологію, як неможливість такого її сприйняття через розуміння: історичної та політичної есхатології. Адже це вказує на надію в добробут і соціальну справедливість у світі, а у історичному розумінні, як людського прогресу. Протопресвітер Олександр Шмеман чітко розмежовує ці поняття і відокремлює їх від богословського розуміння есхатології. Адже есхатологічна мета – це Царство Боже, а не царство людей, батьківщина людської ідентичності, яку бачить світська есхатологія. Отже, есхатологія є останнім вченням, п'єдесталом кульмінації творіння, вченням у всіх релігіях світу, релігіями, які включають згадки про загробне життя, рай, пекло, віру в безсмертя душі, у воскресіння мертвих, суд і оновлення світу. Богослов'я 20 століття наголошує, що есхатологія – це вчення, яке не тільки стосується майбутнього, а й сьогодення, в тій мірі, в якій життя християнина глибоко відзначена майбутнім. Також говорячи, про есхатологію всі стверджували, що християнське богослів'я є есхатологічним, як і есхатологія є все переживання життя християнином. Отже, православне розуміння есхатології, суть християнства, – це богословська дисципліна, присвячена надії. Це дисципліна, яка стосується майбутнього творіння і людства, про їхню долю, про виконання життя вже почалося, і не в останню

чергу виконання метафізичного відкриття природи нашої у Господі. Слід зазначити, що цей сегмент богослів'я стосується не тільки майбутнього, а й сьогодення, настільки, наскільки наше життя відзначається його орієнтацією на майбутнє.

Важливо відзначити, що досліджуючи дану тематику, потрібно сказати, що все богослів'я 20 століття можна назвати еклезіологічним, адже вивчаючи чи досліджуючи будь-які аспекти православного богослів'я, вони все сприймали та споглядали через призму Церкви, як основи християнського життя. Під цей спектр підпадає і есхатологія, яка наголошує, що це первинний аспект Церкви, це її початок, це те, що вказує на її ідентичність. Виходячи із дослідження літургії, потрібно сказати, що богослів'я 20 століття звертає нашу увагу на тому, що літургія є явленням Царства Божого на землі, адже початковий виголос, який робить священик на літургії є Благословенне Царство, що вказує на есхатологічність літургії, а значить і Церкви. Також виділяють, що Церква на місія, є явленням есхатологічного розуміння Церкви до історичних реалій і до світу. Всі великі богослови ранньої Церкви, про яких згадують у богослів'ї 20 століття, так чи інакше підкреслювали есхатологічний, а неісторичний вимір Церкви. Навіть єпископоцентрична структура Церкви завжди розумілася есхатологічно. Есхатологічна еклезіологія, вказуючи есхатологічне розуміння Церкви, розуміє всі посади Церкви і особливо ті, що набули сану, а не як владу у звичайному світському сенсі, а як образи справжнього есхатологічного Царства Божого. У розумінні євхаристійної еклезіології є важливим Євхаристія, яка є немовби трампліном свідчення Церкви про вихід у світ. Есхатологічна еклезіологія закликає до місії, яка виходить далеко за межі конфесій, за межами християнських обмежень, навіть поза межами релігійної сфери в загальноприйнятому сенсі. Для своєї кінцевої мети не може бути нічим іншим, крім прояви Царства Божого у своїй величній есхатологічній пишноті, відновлення «домашнього господарства» Бога, примирення і зцілення людства і всього творіння. Але ще важливіше те, що, крім

необхідності загального євангельського свідчення, есхатологічна еклезіологія закликає до місії, що виходить за межі деномінацій, за межі християнських обмежених можливостей, навіть за межі релігійної сфери в традиційному сенсі. Бо її вища мета – ніщо інше, як прояв Царства Божого в його Царській есхатологічній пишноті, відновлення «дому» (oikos) Божого, примирення і зцілення людства і всього творіння.

Есхатологічний вимір Божественної Літургії, це важлива тема, яка піднімалася богословами 20 століття а особливо, протопресвітером Олександром Шмеманом. Перш за все, ми повинні сказати, що Божественна Літургія не може відбуватися без обов'язкових літургійних предметів. У цій категорії дуже важлива роль належить двом ікон: ікони Богоматері з немовлям (образ Його першого пришествя) і ікони Спасителя, який сидить на судному престолі (образ Його другого пришествя). Так Божественна Літургія «наповнює» часовий простір між двома пришествя Спасителя, і тому Літургія носить ознаменування цих двох подій. Далі потрібно наголосити, що те, як відбувається Євхаристія в православній традиції, і то, як розкладаються частки на дискос навколо Святого Хліба, Агнця, відображає насправді Царство Небесне, адже дискос – це образ Царства Небесного, в якому всі народи, віруючі в Христа і ті, що надіються на Нього. Початок літургії, та виголос, який починає Літургіє є: «Благословенне Царство Отця і Сина і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків». Ці слова виражають те, що Царство Небесне є нинішня реальність серед нас ( «Царство Боже всередині вас є», сказав одного разу Спаситель (Лк. 17:21). Слова «і нині і повсякчас, і на віки віків» висловлюють те, що Царство Небесне – це реальність, яку ми очікуємо і до якої спрямовувати всю нашу життя. Інакше кажучи, Царство, до якого ми прагнемо, вже тут, але «ще» немає. Воно не постає протиріччям в собі, як здавалося б, а як антиномія, не лише динамічна, але і божественна і людська. Вічність присутній і передається у Христі, в серці часу. Але обоження, повне виконання літургійної таємниці, вимагає вільного співдіяння віруючих заради свого спасіння. Тому наголосимо, що в

літургійному просторі в православному богослужінні ми «ви вже не чужі і не пришельці, а співгромадяни святим і свої Богові» (Еф. 2:19). Навіть якщо ми обмежені кінцевим часом, ми частина вічності. Будучи частиною вічності, ми живемо в кінцевому часі, прагнучи перейти до вічності. Якщо ми подивимося на богослужіння з цієї точки зору, молитва Церкви, говорить «стоячи в храмі Слави Твоєї, ми думаємо, що ми на небі», має значення для кожного з нас.

Питання євхаристії, яке надзвичайно сильно піднімалось у богослів'ї 20 століття також розглядалось у призмі есхатології, та акцентувалось на цьому велику увагу. Вони стверджували, що Євхаристія, яка є зібранням різного народу у єдинстві вказує на есхатологічність. Євхаристія, серце і центр християнської літургії, розуміється в її справжньому сприйнятті не як поклоніння таємниці, а передчуття прийдешнього Царства Божого, як символ і образ альтернативної реальності, яка була породжена Богом Отцем до всього творіння в Його таємничому задумі (*mysterion* в біблійному значенні), розпочато Господом нашим і зміцнюється Святим Духом, як прояв в трагічних реальностях історії справжнього життя, спілкування, єдності, правди і рівності без будь-якої різниці (сотеріологічної або іншої) між євреями і язичниками, рабами і вільними, чоловіками і жінками (Гал. 3:28). Отже, Євхаристія є те Таїнство, яке реалізує в часі ідентичність Церкви (яка є есхатологічною ідентичністю), робить істину Церкви реальністю тут і зараз. Таким чином, де віруючі збираються разом і становлять євхаристійну спільноту, там реалізується все Тіло Христове, зосереджується підсумок таємниці Божественного Промислу і в усій повноті зображується Царство Боже. Отже, Церква складається з безлічі Помісних Церков просто тому, що кожна місцева Церква, в якій відбувається Божественна Євхаристія, є своєрідною іконою есхатологічної громади, є Тілом Христовим у всій повноті.

Тому слід зазначити, що для богослів'я 20 століття важливим було вказати розкрити правильне значення еклезіології, яка вказує нам на сотеріологічну концепцію, для створення якої важливим є есхатологічний

вимір у Церквоному житті християнина, а отже питання антропології безпосередньо стосувалось цього особливого бачення і розуміння спасіння, через, що магістерська робота і називається концепція Спасіння, яка вказує нам на різноманітне розуміння його, але підкреслює єдність у еклезіологічній особливості та есхатологічній важливості у житті християнина.

## СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

## ДЖЕРЕЛА:

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 + [8] с.
2. Василій Великий, святий. Творіння / святий Василій Великий. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Т. 1. – Кн. 1. – 630 с.
3. Григорій Ниський, святий. Творіння / святий Григорій Ниський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату; автор вступ. ст. прот. Олександр Трофимлюк]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т.1. – 623, [1] с.
4. Дамаскин И., прп. Точное изложение православной веры. К.: Общество любителей литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2007. – 464 с. С. 133
5. Єфрем Сирін. Творіння / преподобний Єфрем Сирін. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. – Т. 1.– 836 с.
6. Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей; Доказательство апостольской проповеди / сщмч. Иринеи, еп. Лионский; пер. прот. П. Преображенский, пер. Н. И. Сагарда. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – 671 с.
7. Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. Перевод с сир., предисл. и примеч. игумена Илариона (Алфеева). Изд.1-е: М., 1998; Издание 7-е, испр.: СПб., 2013. – 296 с.
8. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послание и слова. – М. : «Правило веры», 1998. – 467 с.

9. Николай Кавасила, свт. Изъяснение Божественной Литургии. – К.: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. – 135, [1] с.
10. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 11. – Кн. 1. – 565 с.
11. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 12. – Кн. 1. – 564 с.
12. Преп. Іоан Дамаскін. Точний виклад Православної віри / пер. На укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступ. ст. прот. Микола Щербань]. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 294 с.
13. Серафим Саровский, преп.. Стяжание Духа Святого / Сост. и примеч. А. Н. Стрижева / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. — 480 с.
14. Симеон Новий Богослов, преподобний. Творіння / преподобний Симеон Новий Богослов. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. – Т. 1.– 751 с.
15. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? – М.: Правило веры, 2001. – 338 с.

#### ЛІТЕРАТУРА:

16. Антоний (Блум), митр. Быть христианином, М.: Новое Небо, 2018. – 134 с.
17. Антоний (Блум), митр. Самопознание / Пер. с фр. Т. Майданович. // Антоний (Блум), митр. Труды. М., Практика, 2012. 1112 с.
18. Антоній (Блум), митрополит. Вибрані проповіді та бесіди. Київ QUO VADIS, 2012. – 128 с.

19. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) Православное учение о личном спасении Санкт-Петербург, изд. Сатисъ, 2012 г., – 224 с.
20. Афанасьев Н., прот. Una Sancta (Православная община). – М.; Рига. 2000. – 48 с.
21. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. – К. : Центр православной книги, 2005. – 480 с.
22. Афанасьев Н., протопресвятер. Трапеза Господня. – К.: храм прп. Агапита Печерского, 2003. — 176 с. С. 56, 63, 70.
23. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; Вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. — М., – Харьков, 2003. – 680 с. С. 564,
24. Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск : Беларуская Православная Церковь, 2010. – 656 с.
25. Давыденков О. прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. - М.: ПСТГУ, 2013. – 622 с.
26. Давыденков Олег, иерей. Катихизис. Введение в догматическое богословие. Курс лекций. М. : Издательство Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2000. – 232 с.
27. Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит. Верой или делами? // Вода Живая. Санкт-Петербургский церковный вестник. – 2007 – № 10 [93] – С. 11
28. Иерофей (Влахос), митрополит Навпакта и Святого Власия. Жизнь после смерти. М: Даръ, 2013. – 320 с.
29. Иларион (Алфеев), архиеп. Православие, М.: Издательство Сретенского монастыря , 2012. – 1864 с.
30. Йоан (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
31. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
32. Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. – М. : ББИ, 2012. – 407, [5] с.



33. Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия : сб. ст. по православной экклезиологии / Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский ; [пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова)]. – [Б. м.] : Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – 336 с.
34. Іваницька А.Г. Провідна ідея християнського віровчення – спасіння як свобода / А.Г. Іваницька // Наука. Релігія . Суспільство. – 2009. – №4. – С.29-36.
35. Каллист Диоклийский (Уэр), еп. Понимание спасения в православной традиции // Страницы. Богословие. Культура. Образование. Журнал ББИ св.ап. Андрея. – 1996. – № 3. – С. 17–38.
36. Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. — К.: Юніверс, 2000. — 504 с.
37. Киприан (Керн), архим. Евхаристия. – М. : изд-во Православного Св.-Тихоновского Богословского института, 2001. – 286 с.
38. Ковшов М.В. Сотериологическое измерение богообращения в богословии Апостола Павла на примере послания к Римлянам // Христианское чтение. – 2011. – № 1 (36). – С. 115-138
39. Коржевский В., верей. Пути спасения христианина. Тюмень.: «Русская неделя», 2012. – 297 с.
40. Кураев А. диакон. Философия и Пантеизм. – М.: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 1997 р. – 134 с.
41. Кураев А., диакон. Вызов экуменизма. М. : Грифон, 2008. – 477 с. С. 142
42. Лосский В.Н. По образу и подобию / В.Н. Лосский – М.: Свято–Владимирское братство, 1995. – 195 с. С.110
43. Лосский В. Боговидение. – Минск : Харвест, 2007. – 496 с. С. 400.
44. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. Лосский В. Н. Сборник статей «Богословие и Боговидение». М., Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 295–300

45. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Пер. с фр. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. – 429 с. 8.
46. Лосский В.Н. Догматическое богословие / [Пер. с фр. В.А. Решиковой] // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., Центр «СЭИ», 1991. – 544 с. С. 200–288.
47. Мейендорф И., прот. Византийское богословие : догматические вопросы. – Минск : Лучи Софии, 2001. – 336 с.
48. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской; примеч. А. И. Сидорова. – М. : ПСТБИ, 2000. – 318 с. С. 235 - 318 с.
49. Мейендорф И., прот. Человечество Христа: Пасхальная тайна. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. – С. 116 – 149 С. 16.
50. Митрополит Калліст (Уер). Православна Церква. Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2009. – 384 с.
51. Новоселов М. А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М: «Лепта-Пресс 2003 — 384 с. — (Испытание мудростью. Вып. 7).
52. Пирогов О. Экзегетические методы Свт. Иоанна Златауста в его толковании на послание Св. Ап. Павла к Римлянам // Христианское чтение. – 2009. – № 9–10. – С. 68 – 97.
53. Помазанский М., протопресв. Жизнь церкви в святом духе. М.: «Благовещение», 2001. – 75с. 3с.
54. Протопресвитер Александр Шмеман. Евхаристия. Таинство Царства. – Тюмень, 2014. – 240 с.
55. Успенский Н. Спасающие и освящающие действия Святого Духа в богослужении и таинствах // Богословские труды. – Сб. 5. – М., 1970. – С. 196 – 204.

56. Флоренский П., свящ. Освящение реальности // Богословские труды. №17. М., 1977. С. 148 – 152.
57. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. Минск.: Издательство Белорусского Экзархата. 2006. – 304 с.
58. Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. – С. 80 – 81
59. Флоровский Г., прот. Церковь ее природа и задачи / Христианство и цивилизация. – М. : Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. – 268 с.
60. Флоровский Георгий, прот. О границах Церкви // Путь, 1934., № 44. С. 15 – 26.
61. Флоровский Георгий, прот. О смерти крестной // Флоровский Георгий, прот. Избр. богословские статьи. М., – Пробел, 2000. – С. 85 – 111.
62. Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2009. – 264 с
63. Шмеман А., прот. Введение в Литургическое богословие / протопресвитер Александр Шмеман. – К. : Пролог, 2003. – 316, [4] с.
64. Шмеман А., прот. Евхаристия : Таинство Царства / протоиерей Александр Шмеман. – М. : Паломник, 2006. – 310, [1] с.
65. Шмеман А., прот. Литургия и жизнь : христианское образование через литургический опыт / протопресвитер Александр Шмеман. – М. : Паломник, 2009. – 158, [2] с.
66. Шмеман А., прот. О Церкви // Православие и жизнь : сборник статей под ред. проф. С. Верховского. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 448 с.
67. Шмеман А., прот. Святая святым : размышления об исповеди и причащении Святых Тайн / протопресвитер Александр Шмеман. – Изд. 4 – е, стереотип. – К. : Центр православной книги, 2007. – 124, [4] с.
68. Шмеман А., протопр. Водой и Духом. М.: Паломник, 2001. – 223 с.

69. Шмеман А., протопр. Собрание статей 1947-1983. Русский путь, Москва, 2009. – 896 с.
70. Шмеман А., протопресв. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. Пер с англ. Ю.С.Терентьева / Предисловие прот. Валентина Асмуса. — М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. – 272 с.
71. Шмеман А., протопресвытер. Дневники. М.: Русский путь, 2005. – 735 с.. стр. 124.
72. Шмеман Александр. Богослужение и эсхатология // Шмеман А., прот. Сборник статей. 1947 – 1983 / Сост. Е. Ю Дорман; А. И. Кырлежева. – М., 2009. – 896 с.
73. Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; под ред. А. И. Кырлежева. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 232 с. 102
74. Яннарас Х. Свобода етосу / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.
75. Amphilochius Iconiensis. Fragmenta spuria // Amphilochii Iconiensis opera / Ed. C. Datema. Turnhout, 1978. Fragm. 1. L. 25–27
76. Benedict T. Viviano. Eschatology and the Quest for the Historical Jesus // The Oxford Handbook of Eschatology / Edited by Jerry L. Walls. – Oxford University Press, 2007. – P. 73 – 91.
77. Charles Taliaferro. Human Nature, Personal Identity, and Eschatology // The Oxford Handbook of Eschatology / Edited by Jerry L. Walls. – Oxford University Press, 2007. – P. 534 – 548.
78. D. Popescu, Hristos Pantocrator, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, 2005. – 442 p.
79. D. Staniloae, Teologia Dogmatica Ortodoxa, Vol. III, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti., 1978. – 432.

80. Drd. Răzvan Tatu. *Perspectiva interreligioasă asupra onvățaturii despre eshatologie. Abordare ortodoxă*, on *Ortodoxia*, LIX, 2008. – p. 211 – 212.
81. Florovsky G. *Christianity and Culture. Vol. II of The Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing Company: Belmont 1974. – 245 p.
82. G.B. Caird, *New Testament Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1995, P.129 – 520 p.
83. John Meyendorff and Robert Tobias *Salvation in Christ*, Augsburg Fortress Pub; First edition (September 1, 1992) –187p.
84. Mayendorf J., (ed.). *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*. – New York.: St. Vladimirs Seminary Press, 1992. – 182 p.
85. Moltmann J. *La venue de Dieu. Eschatologie chretienne*, translated from German by J. Hoffmann, Cerf, Paris, 2000. – 418p. P. 32.
86. Nenad Milocevic. *The Holy Eucharist as Center of the Divine Worship*. Thessaloniki. 1995. – 240 p.
87. Petros Vassilia. *Orthodox Christianity*, in J. Neusner (ed.), *God's Rule: The Politics of World Religions*, Georgetown University Press: Washington DC 2003. – 272 p.
88. Petros Vassilia. *President of WOCATI. The Prospects for the Development of Orthodoxy and the Impact on Society*. *Irénikon* 73 (2000), p. 316-334.
89. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae , *Teologia Dogmatică Ortodoxă // ediția a II-a, vol. III*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. București. 1997. – 180 p.
90. Staniloae D. *The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Trans. and ed. I. Ionita and R. Barringer*. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. 266
91. Zizioulas J. *Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives*, *SVTQ* 19, 1975. – P. 75 – 108.

92. Zizioulas J. Primacy in the Church: An Orthodox Approach, J. E. Pulgisi (ed.), Petrine Ministry and the Unity of the Church, Liturgical Press: Collegeville. 1999. – P.115-125

#### ЕЛЕКТРОННИ РЕСУРСИ:

93. Stăniloae D., *Ascetica si mistica orthodoxa*, Alba Iulia 1993. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://parohiatorrent.files.wordpress.com/2012/06/dumitru-staniloae-ascetica-si-mistica.pdf>

94. Антоний (Блум). митр. Жизнь. Болезнь. Смерть. [электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Surozhskij/zhizn-bolezn-smert/](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/zhizn-bolezn-smert/)

95. Василядис Петрос. Эсхатологическая эkkлезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической эkkлезиологии // Эсхатологическое учение Церкви (Москва, 14-17 ноября 2005 г.). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1176/>

96. Мясников И. Вклад богословов «парижской школы» в осмысление православной эkkлезиологии / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-htieniia/xx-sretenskie-hteniya/seksiya-bogosloviya-i-filosofii/vklad-bogoslovov-parizhskoj-shkoly-v-osmyslenie-pravoslavnoj-ekkleziologii.html>

97. Новиков Д.В. Учение о личности в христианском богословии IV-VIII веков. [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.хра-spb.ru/libr/Novikov-DV/uchenie-o-licnosti.html>

98. Осипов А.И. Свобода христианина, свобода церкви и религиозная свобода / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=694>

99. Свята Євхаристія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox-church.kiev.ua/page185>

100. Свящ. Павел Флоренский. Дедукция семи таинств. Освящение реальности. [Электронный ресурс] // Христианская психология и антропология [Офиц. сайт]. – Режим доступу: <http://www.хра-spb.ru/libr/FlorenskijP/dedukciya-7-tainstv.pdf> (дата обращения: 12.09.2016)

101. Флоровский Г. Вера и культура. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.odinblago.ru/pravoslavie/flor2/>

102. Флоровский Г., прот. [электронный ресурс]. – Режим доступу: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0\\_10](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0_10)

103. Флоровский Г., прот. Богословские статьи о Церкви. [Электронный документ]. – Режим доступу: [http://www.kursmda.ru/books/theology\\_church\\_florovsky.htm](http://www.kursmda.ru/books/theology_church_florovsky.htm), 14.04.13.

104. Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов / [электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/svyatoj-grigorij-palama-i-tradiciya-otcov/>