

Львівський національний університет імені Івана Франка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СИВАК МИХАЙЛО ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 14:271.2-18-726.1(470+571)"19"Сурозький Антоній

ДИСЕРТАЦІЯ

**ВЧЕННЯ МИТРОПОЛИТА СУРОЗЬКОГО АНТОНІЯ ПРО
ЛЮДИНУ В КОНТЕКСТІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ДУМКИ ХХ СТОЛІТТЯ**

Спеціальність 033 – філософія
Галузь знань 03 – гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Сивак М.В.

Науковий керівник:

Дахній Андрій Йосипович
доктор філософських наук, доцент

Львів – 2021

Анотація

Сивак М.В. Вчення митрополита Сурозького Антонія про людину в контексті християнської думки ХХ століття – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії зі спеціальності 033 «Філософія». – Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, 2021.

Протягом минулого ХХ століття, як і всієї історії людства загалом, багато видатних вчених, філософів, теологів, письменників доклали немало зусиль для антропологічних досліджень. По-різному вони намагалися відповісти на питання: що таке (чи хто така) людина? Що робить людину людиною, а що, навпаки, перетворює її у ворога по відношенню до себе та інших людей? Чому високі ідеали гуманізму, проголошені в епоху Відродження та Нового часу, не змогли в майбутньому запобігти тим процесам дегуманізації та антропологічних катастроф, якими було наповнене ХХ століття?

Антропология, як наука, зародилася вкінці ХІХ століття, і з самого початку у ній сформувалося дві головні парадигми. Перша, витоки якої можна знайти в системі поглядів французьких філософів-енциклопедистів ХVІІІ століття, репрезентує антропологию як універсальну науку про людину, що охоплює всі сторони людського буття (анатомію, фізіологію, психологію, соціологію, матеріальну і духовну культуру). В такому універсальному значенні наукова антропология розвивається в США і країнах Західної Європи. Друга парадигма пропонує розглядати наукову антропологию лише у межах вивчення фізичної будови людини і містить в собі три розділи: морфологию людини, антропогенез і етнічну антропологию. В такому вигляді антропология розвивалася переважно в СРСР та країнах Східної Європи у ХХ столітті.

ХХ століття також характеризується активним розвитком та систематизацією філософської та богословської антропології. Зокрема, серед християнських мислителів ХХ століття особливе місце займає митрополит

Сурозький Антоній (Блум)¹, антропологічним поглядам якого присвячене дисертаційне дослідження.

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю аналізу антропологічного вчення митрополита Антонія, оскільки піднята владикою тематика, зокрема: мета життя людини, осмислення явища смерті, проблеми взаємовідносин у соціумі, – не втратила своєї нагальності й у ХХІ столітті.

Розділ I – «Місце митрополита Антонія Сурозького в духовній культурі ХХ століття» – складається із трьох підрозділів, присвячених аналізу джерельної бази даного дослідження та аналізу головних публікацій, в яких висвітлюється життя, діяльність та теолого-філософські погляди митрополита Антонія.

Виявлено, що творча спадщина А.Сурозького ще до кінця не зібрана та не впорядкована, оскільки владика особисто книг майже не писав. Усі відомі праці митрополита Антонія – це стенограми його бесід, проповідей, радіопередач, присвячених антропологічній тематиці.

Встановлено, що на формування світогляду та антропологічної концепції владики великою мірою вплинули мислителі Паризької школи богослів'я.

Визначено, що антропологічною домінантою вчення А.Сурозького є тема людської гідності, що особливо актуалізується внаслідок антигуманних подій світової історії першої половини ХХ століття.

Розділ II – «Онтологічний статус людини в антропології А.Сурозького» – складається із чотирьох підрозділів й присвячений темі походження та призначення людини, детально описано її природні властивості, розглянуто дихотомічну та трихonomічну концепцію структури людської природи, зокрема розуміння митрополитом Антонієм таких концептів як: дух, душа і тіло. Особливу увагу приділено важливому поняттю «особистість», що

¹ Народився 1914 року у Швейцарії, помер 2003 року у Великобританії. Був керуючим архиєреєм Сурозької єпархії РПЦ.

розуміється владиною у відповідності зі святоотцівською традицією як єдиний центр людської істоти що гармонізує усі її духовно-тілесні сили.

Також, висвітлено вчення митрополита Антонія про шлюб, взаємини чоловіка та жінки, проблему розділення статей. Виявлено, що владика озвучував так звану «духовно-андрогінну» концепцію у питанні походження статей, що актуалізується у набутті чоловіком та жінкою антропологічної цілісності.

Розділ III – «Амартологічна концепція у духовній спадщині митрополита Антонія» – складається із чотирьох підрозділів, що дозволяють ґрунтовно проаналізувати зміни стану людської природи в результаті гріхопадіння людини. Центральними темами даного розділу є походження зла, гріх, тління, смерть. У розділі описано духовний «механізм» деградації людини, осмислено тему страждання.

Розділ IV – «Людина у вічності: есхатологія митрополита Антонія» – складається із чотирьох підрозділів, у яких аналізуються погляди владики Антонія щодо процесу відродження людини через відновлення єдності з Богом. Акцентується увага на Христології, зокрема сотеріологічному та еклезіологічному аспектах. Визначено, що відродження людини характеризується динамічними категоріями: обоження, преображення. Доведено, що великий вплив у цьому контексті на А.Сурозького мало вчення ісихазму, яке, до речі, митрополит втілював у власній духовній практиці.

Також, у даному розділі розкривається кінцева мета і сенс буття людини як безсмертної істоти. Аналізується вчення митрополита Антонія щодо співвідношення часу та вічності.

Наукова новизна зумовлена комплексом завдань, способами їх вирішення та конкретизована у таких положеннях: у дисертаційній роботі здійснено спробу вперше у вітчизняній історико-філософській науці виявити, методологічно обґрунтувати, експлікувати і витлумачити антропологічні погляди митрополита Антонія Сурозького; проаналізувати головні проблеми антропології, котрі розробляли християнські мислителі у XX столітті;

простежено інтерпретацію митрополитом Антонієм співвідношення матеріальної та духовної складових людського існування; досліджено проблематику зла і смерті у філософії ХХ століття та осмислення цих феноменів владикою Антонієм, причому здійсненого як внаслідок його теологічно-філософських пошуків, так в результаті тривалого досвіду щоденної практики духівника; досліджено, на основі ретельного історико-філософського аналізу, як проявляються у творчості митрополита Сурозького ідеї андрогінності; проаналізовано ідею цілісності людини в контексті її діалогізму й комунікативності.

Виявлено, що митрополит Антоній розробив оригінальну антропологічну систему, яку можна назвати «філософією зустрічі». Встановлено, що на формування світогляду А.Сурозького вплинули представники Паризької школи богослів'я (В.Лоський, Г.Флоровський, С.Франк, М.Бердяєв). Доведено, що антрополого-есхатологічні ідеї владика Антонія були розроблені ним на основі ісихастської традиції і практики. Визначено, що квінтесенцією антропології А.Сурозького є положення, що людина реалізовує своє призначення, внаслідок актуалізації іпостасного способу існування.

З'ясовано, що антропологічні ідеї митрополита Сурозького Антонія дістали подальший розвиток у таких теолого-філософських концепціях, як: еклезіологічна антропологія, євхаристійна антропологія, онтологічна концепція спілкування, представниками яких є О.Шмеман, О.Мень, О.Філоненко, В.Сміх, В.Андрейків.

Твердження та висновки кваліфікаційного наукового дослідження можуть бути використані під час опрацювання і викладання навчальних курсів із філософії, історії філософії, філософської антропології, богослів'я, релігієзнавства, а також укладання підручників та навчальних посібників із вищенаведених дисциплін.

Ключові слова: антропологія, зустріч, людина, особистість, дух, душа, тіло, персоналізм, страждання, любов, сутність, зло, смерть, цілісність, спасіння, час, вічність, ісихазм, есхатологія.

Abstract

Syvak M.V. The doctrine of Metropolitan Anthony of Surozh about man in the context of Christian thought of the twentieth century – A dissertation for the scholarly degree of Candidate in Philosophy, Speciality 033 «Philosophy». – Ivan Franko National University of Lviv, 2021.

During the past twentieth century, as well as throughout the history of mankind in general, many prominent scientists, philosophers, theologians, writers have made considerable efforts to anthropological research. In different ways they tried to answer the question: what is (or who is) a human being? What makes a person human, and what, on the contrary, turns him into an enemy towards himself and other people? Why did the high ideals of humanism, proclaimed in the Renaissance and the New Age, fail to prevent, in the future, the processes of dehumanization and anthropological catastrophes that filled the twentieth century?

Anthropology, as a science, originated in the late nineteenth century, from the very beginning formed two main paradigms. The first, whose origins can be found in the system of French philosophers-encyclopedists' views of the eighteenth century, represents anthropology as a universal science of man, covering all aspects of human existence (anatomy, physiology, psychology, sociology, material and spiritual culture). In this universal sense, scientific anthropology is developing in the United States and Western Europe. The second paradigm proposes to consider scientific anthropology only within the study of the physical structure of human and includes three sections: human morphology, anthropogenesis and ethnic anthropology. As such, anthropology developed mainly in the USSR and Eastern Europe in the twentieth century.

The twentieth century is also characterized by the active development and systematization of philosophical and theological anthropology. In particular,

among the Christian thinkers of the twentieth century a special place is occupied by Metropolitan Anthony of Suroz (Bloom), whose anthropological views this dissertation research is devoted to.

The scientific novelty of the research lies in providing the need to analyze the anthropological teachings of Metropolitan Anthony, as raised by the bishop topics, in particular: the purpose of human life, understanding the phenomenon of death, problems of relationships in society that has not lost its importance in the XXI century.

Chapter I – «The place of Metropolitan Anthony of Surozh in the spiritual culture of the twentieth century» – consists of three sections devoted to the analysis of the source base of this study and the main publications covering the life, work, theological and philosophical views of Metropolitan Anthony.

It encompasses that the creative heritage of A. Surozky had not been fully collected and organized yet, as the bishop personally had hardly written any books. All known works of Metropolitan Anthony are transcripts of his conversations, sermons, radio broadcasts on anthropological topics.

However, it was determined that A.Surozky is not a direct follower of someone's philosophical school, but he developed an original anthropological system, which can be described as «theology (or philosophy) of the meeting».

Chapter II – «Ontological status of man in the anthropology of A.Surozky» – consists of four sections and is devoted to the origin and purpose of human, describes in detail its natural properties, considers the dichotomous and trichonomic concept of human nature, including Metropolitan Anthony's understanding of such concepts as: spirit, soul and body. Particular attention is paid to the important concept of «personality», understood by the bishop in accordance with the Holy Father's tradition, as the only, harmonizing all the forces, the center of the human being.

Also, the teachings of Metropolitan Anthony on marriage, the relationship between man and woman, the problem of gender segregation are covered. It has been found that the bishop's so-called «spiritual-androgynous» concept in the

question of the articles' origin, is actualized in the acquisition of anthropological integrity by a man and a woman.

Chapter III – «Amortological concept in the spiritual heritage of Metropolitan Anthony» – covers four sections that allow a thorough analysis of changes in human nature as a result of the human' fall. Attention is being paid in this section to: the origin of evil, sin, decay and death. This section deals with the spiritual «mechanism» of human degradation, comprehends the theme of suffering.

Chapter IV – «Man in Eternity: The Eschatology of Metropolitan Anthony» – enumerates four sections, and focuses on the views of bishop Anthony on the process of human rebirth through the restoration of unity with God. Emphasis is placed on Christology, in particular the soteriological and ecclesiological aspects. It is determined that the revival is characterized by dynamic categories: deification, transformation. It is proved that the doctrine of hesychasm, which, by the way, the metropolitan embodied in his own spiritual practice, had a great influence on A.Surozky in this context.

Also, light has been shed on the ultimate goal and meaning of human existence as an immortal being. Describes the teachings of Metropolitan Anthony on the relationship between time and eternity.

The scientific novelty is due to a set of tasks, ways to solve them and specified in the following statements: in the dissertation an attempt was firstly made in the domestic historico-philosophical science to identify, methodologically substantiate, explain and interpret the anthropological views of Metropolitan Anthony Surozky; to analyze the main problems of anthropology, which were developed by Christian thinkers in the twentieth century; the interpretation of the ratio, material and spiritual components of human existence by Metropolitan Anthony has been traced; the problems of evil and death in philosophy and the comprehension of these phenomena by Bishop Anthony are studied, both as a result of his theologico-philosophical theoretical research and as a result of long experience of daily practice as the clergyman; studied, on the basis of a careful historico-philosophical analysis, how the ideas of androgyny are manifested in the

work of Metropolitan Surozhsky; to analyze the idea of human integrity in the context of its dialogue and communicativeness.

It has been highlighted that Metropolitan Anthony developed an original anthropological system, which can be called the «philosophy of the meeting». It is stated in the thesis that the formation of the worldview of A.Surozky was influenced by the representatives of the Paris School of Theology (V.Losky, G.Florovsky, S.Frank, M.Berdyayev). It is proved that the anthropological and eschatological ideas of Bishop Anthony were developed by him on the basis of Hesychastic tradition and practice. It has been determined that the quintessence of A.Surozky's anthropology is the position that a person realizes his purpose due to the actualization of the hypostatic way of life.

It was found that the anthropological ideas of Metropolitan Anthony of Suroz were further developed in such theological and philosophical concepts as: ecclesiological anthropology, Eucharistic anthropology, ontological concept of communication, represented by O.Schmemmann, O.Men, O.Filohnenko, V.Smih, V.Andreykiv.

The practical value of the research amounts to the obtained results. The statements and conclusions of qualifying research can be used in the development and teaching of courses in philosophy, history of philosophy, philosophical anthropology, theology, religion, as well as the compilation of textbooks and manuals in the disciplines mentioned above.

Keywords: anthropology, meeting, person, personality, spirit, soul, body, personalism, suffering, love, essence, evil, death, integrity, salvation, time, eternity, hesychasm, eschatology.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Сивак М. Проблема смерті у творах митрополита Суразького Антонія (Блума). *Вісник Львівського університету*. 2018. Вип. 21. С. 85-90.
2. Сивак М. Концепція особистості у вченні митрополита Антонія Суразького. *Вісник Львівського університету*. 2019. Вип. 23. С. 87-93.
3. Сивак М., прот. Ісихастська традиція в контексті антропології цілісності митрополита Суразького Антонія. *Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії*. 2019. Вип. 19 (191). С. 142-156.
4. Сивак М.В. Походження та призначення людини в контексті антропології митрополита Суразького Антонія. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. 2019. Вип.147 (№ 8). Ч. 2. Філософські науки. С. 123-127.
5. Сивак М.В. Проблема дихотомії та трихотомії в антропології митрополита Суразького Антонія. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. 2020. Вип.151 (№ 12). Ч. 2. Філософські науки. С. 136-139.

Статті у наукових періодичних виданнях інших держав:

6. Syvak M. The essence of evil problem in the works of Metropolitan Anthony of Sourozh // «KELM (Knowledge, Education, Law, Management)». 2020. No 4(32), vol.1. P. 128-132.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Сивак М. Місія людини як образу та подоби Божої в контексті християнської антропології. *Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво*: Збірник матеріалів X міжнародної конференції (м. Львів, 23 листопада 2017 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. С. 13-17.
8. Сивак М. Вчення митрополита Суразького Антонія про молитву в контексті богослів'я «зустрічі». *«Молитва – ремінісценція втраченого Раю»*: Збірник матеріалів Міжнародної конференції (V Християнських постових читань) (м. Львів, 8 березня 2018 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2018. С. 34-41.

9. Сивак М. Митрополит Суразький Антоній (Блум): пастир, філософ, проповідник (до 105-річниці з Дня народження). *Релігія та філософія: генеза взаємовпливів*: Збірник матеріалів Міжнародної конференції (VI Християнських постових читань) (м. Львів, 4 квітня 2019 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2019. С. 77-85.

10. Кирилюк С.С., Сивак М.В.. Психологія і духовний досвід людини в контексті антропології митрополита Антонія (Блума). *Розвиток науки у вік інформаційних технологій*: Матеріали V Міжнародної конференції (м. Київ, 30 вересня 2019р.). Київ: Центр наукових публікацій «Велес», 2019. С. 122-128.

11. Сивак М., прот. Концепція християнського матеріалізму і проблема тілесності у творчості митрополита Суразького Антонія. *Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво*: Збірник матеріалів X міжнародної конференції (м. Львів, 23 листопада 2019 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2019. С. 13-17.

12. Сивак М., прот. Сотеріологія та еклезіологічна антропологія митрополита Суразького Антонія. *Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво*: Збірник матеріалів XIII міжнародної конференції (м. Львів, 24 листопада 2020 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. С. 5-10.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

13. Сивак М.В. Релігійно-світоглядні основи еклезіологічного розуміння шлюбу. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. 2016. Вип. 1. С. 63-72.

14. Kyryliuk S., Syvak M. Psychoanalysis, spirit and soul through the prism of hesychasm anthropology of metropolitan Anthony (Blum) // *New Stages of Development of Modern Science in Ukraine and EU Countries: monograph / edited by authors*. 5th ed. Riga, Latvia : «Baltija Publishing», 2019. P.413–433. (Особистий внесок здобувача: загальна концепція статті та 0,2 д.а., де розкрито головні положення антропології А.Суразького).

ЗМІСТ

ВСТУП	14
РОЗДІЛ 1. МІСЦЕ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ СУРОЗЬКОГО В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ ХХ СТОЛІТТЯ	
1.1. Джерельна база та історіографія проблематики дослідження.....	18
1.2. Вплив ідей Паризької школи богослів'я на формування світогляду владики Антонія та «богослів'я зустрічі».....	28
1.3. Розвиток оригінальної антропологічної концепції А.Сурозького в новітніх умовах ХХ століття.....	39
Висновки до Розділу 1.....	48
 РОЗДІЛ 2. ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЛЮДИНИ В АНТРОПОЛОГІЇ А.СУРОЗЬКОГО	
2.1. Походження та призначення людини.....	52
2.2. Концепція особистості.....	60
2.3. Склад людської природи: проблема дихотомії та трихотомії.....	73
2.4. Розділення статей і набуття антропологічної цілісності.....	81
Висновки до Розділу 2.....	90
 РОЗДІЛ 3. АМАРТОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ У ДУХОВНІЙ СПАДЩИНІ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ	
3.1. Проблема сутності зла.....	93
3.2. Гріхопадіння як екзистенційна катастрофа.....	101
3.3. Сенс страждань.....	112
3.4. Феномен смерті: практичний і теоретичний виміри.....	123
Висновки до Розділу 3.....	131
 РОЗДІЛ 4. ЛЮДИНА У ВІЧНОСТІ: ЕСХАТОЛОГІЯ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ	
4.1. Сотеріологія та еклезіологічна антропологія.....	134

4.2. Вплив ісихазму на антропологію А.Сурозького.....	142
4.3. Вчення про обоження як кінцеву мету людини.....	154
4.4. Есхатологічний вимір буття людини і проблема співвідношення часу і вічності.....	163
Висновки до Розділу 4.....	175
ВИСНОВКИ.....	178
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	182
ДОДАТКИ.....	200

ВСТУП

Актуальність теми дослідження.

Проблема людини є однією з провідних у філософії. Якоюсь мірою вона вінчає все філософське знання, надаючи йому людиновимірний сенс, зумовлює глибоке світоглядно-ціннісне значення філософської культури як такої. Людина – «альфа і омега» філософської рефлексії. Усі філософські питання, як стверджував Іммануїл Кант, зводяться до одного: «Що є людина?». Не одне тисячоліття філософи шукають відповіді на це питання, пропонуючи різноманітні способи бачення антропологічної проблематики, оформлюючи результати своїх спроб у гіпотези, концепції, вчення – про походження, природу і сутність людини, її тілесні і духовні якості, призначення на землі.

Вчення про людину є й однією з найважливіших тем теолого-філософської творчості Митрополита Суразького Антонія (Блума), який був не лише видатним церковним ієрархом, православним богословом, але й глибоким мислителем і філософом². Його антропологічний доробок є надзвичайно цікавим та актуальним. Владика стверджує, що людина – це «єдина точка дотику між віруючим і невіруючим» [32, с. 196], тому що «людина – це та реальність, котра складає тему життя кожної людини» [32, с. 196]. Завдяки зосередженості митрополита Антонія на людині у всій повноті буття, його слово в сучасному секулярному суспільстві звучить переконливо і надважливо.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційну роботу виконано у межах комплексної науково-дослідної теми кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка «Методологія історико-філософських досліджень» (номер державної реєстрації: 0119U002410).

² Філософські погляди митрополита Антонія ідейно тяжіють до християнського персоналізму XX століття, притім, в інтерпретації владики, вони набувають оригінального забарвлення та нових концептуальних побудов.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є виявлення і з'ясування особливостей антропологічного дискурсу у теологічно-філософській спадщині митрополита Антонія, а також співвіднесеність його антропологічних ідей із творчістю інших християнських авторів ХХ століття.

Для досягнення заявленої мети у дисертаційній роботі передбачено виконання таких завдань:

- проаналізувати головні проблеми антропології, котрі розробляли християнські мислителі у ХХ столітті;
- простежити інтерпретацію митрополитом Антонієм співвідношення матеріальної та духовної складових людської природи;
- дослідити проблематику зла і смерті в контексті антропології А.Сурозького;
- дослідити на основі ретельного історико-філософського аналізу, як проявляються у творчості Митрополита Сурозького ідеї андрогінності;
- проаналізувати ідею цілісності людини в контексті її діалогізму й комунікативності.

Об'єкт та предмет власного наукового дослідження.

Об'єкт дослідження – філософсько-теологічна спадщина митрополита Антонія Сурозького (Блума) в контексті ідей християнської філософії та богослів'я з особливим акцентом на ХХ сторіччі.

Предмет дослідження – особливості антропологічних поглядів митрополита Антонія.

Наукова новизна. У дисертаційній роботі здійснено спробу вперше у вітчизняній історико-філософській науці виявити, методологічно обґрунтувати, експлікувати і витлумачити антропологічні погляди митрополита Антонія Сурозького; простежено інтерпретацію митрополитом Антонієм співвідношення матеріальної та духовної складових людського існування; досліджено проблематику зла і смерті у філософії ХХ століття та осмислення цих феноменів владикою Антонієм, причому здійсненого як

внаслідок його теологічно-філософських пошуків, так в результаті тривалого досвіду щоденної практики духівника; досліджено, на основі ретельного історико-філософського аналізу, як проявляються у творчості митрополита Сурозького ідеї андрогінності; проаналізовано ідею цілісності людини в контексті діалогізму й комунікативності.

Виявлено, що митрополит Антоній розробив оригінальну антропологічну систему, яку можна назвати «філософією зустрічі». Встановлено, що на формування світогляду А.Сурозького вплинули представники Паризької школи богослів'я (В.Лоський, Г.Флоровський, С.Франк, М.Бердяєв). Доведено, що антрополого-есхатологічні ідеї владики Антонія були розроблені ним на основі ісихаської традиції і практики. Визначено, що квінтесенцією антропології А.Сурозького є положення, що людина реалізовує своє призначення, внаслідок актуалізації іпостасного способу існування. Виявлено, що антропологічні ідеї митрополита Сурозького Антонія дістали подальший розвиток у таких теолого-філософських концепціях, як: еклезіологічна антропологія, евхаристійна антропологія, онтологічна концепція спілкування, представниками яких є О.Шмеман, О.Мень, О.Філоненко, В.Сміх, В.Андрейків.

Методологія дослідження.

Основний метод, який використано у процесі наукового дослідження тематики дисертаційної роботи, є метод компаративного аналізу, завдяки якому було виявлено характерні риси і специфіку концепцій, підходів та теорій релігійного екзистенціалізму до пізнання феномену людини. Методологічний інструментарій був представлений також такими філософськими методами, як діалектичний, герменевтичний і феноменологічний, завдяки яким було досліджено цикл публічних дискусій А.Сурозького, в результаті чого виявлено аксіологічне значення концепту «гідності». Окрім того, використовуються такі загальнонаукові методи: абстрагування, аналогія, аналіз, синтез, дедукція та індукція. Нарешті, бралися до уваги й знаходили застосування традиційні для гуманітарного

знання систематичний та аксіологічний підходи, враховувалися принципи цілісності та доповнюваності.

Наукове дослідження здійснюється в історико-філософській парадигмі, з пріоритетом до антропологічної проблематики на основі розгляду репрезентативних творів конкретного мислителя і через спробу поєднати дослідження його теоретичних концепцій та щоденної практичної діяльності.

Теоретичне та практичне значення дослідження. Феномен людини у філософії досліджується на теоретичному рівні невід’ємно від практичної площини, оскільки становить активну дію одиничного, а не його пасивний стан. Практичне застосування одержаних результатів зумовлене також проясненням зв’язку між феноменом людини і сучасною кризою суспільства, що створило основу для подальшого розв’язку цього питання, а також спричинило пошук виходу з цієї кризової ситуації. Зокрема, переосмислення стосунку з Іншим як ціннісним буттям ґрунтується на антропологічному вимірі. Доцільно зауважити, що матеріал дисертаційного дослідження може використовуватися для лекційних курсів з таких предметів, як «Історія філософії», «Філософська антропологія» та різних спецкурсів.

Структура та обсяг роботи. Відповідно до мети та завдань дослідження кваліфікаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів (15 підрозділів), висновків і списку використаних джерел та додатків. Загальний обсяг роботи – 199 сторінок, враховуючи список використаних джерел (191 найменування), поданий на 18 сторінках.

РОЗДІЛ 1.

МІСЦЕ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ СУРОЗЬКОГО В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ ХХ СТОЛІТТЯ

1.1. Джерельна база та історіографія проблематики дослідження

Митрополит Сурозький Антоній (Блум) належить до того, за світовими масштабами, кола християнських мислителів, які зробили величезний вплив на духовне життя людей не лише ХХ століття, але й залишаються актуальним і для сучасного ХХІ століття. Своє архипастирське служіння Владика Антоній звершував в Англії. Його релігійно-філософське осмислення християнства, що видавалося, певною мірою, модерним³, насправді, було досить глибоко укорінене в патристичну традицію, виходило далеко за межі парафії, єпархії і навіть знаходило сприйняття і жвавий відгук в атеїстичній аудиторії, проповідь митрополита Антонія зворушувала людей, впливала на їхні життєві погляди та почуття.

Сурозький архипастир залишив після себе велетенську творчу спадщину. Духовний керівник діаспори в північно-західній Європі, він проводив у засвіти покоління емігрантів і ввів у храм Божий тих, хто народився і виріс уже далеко від рідної землі. Як пастир добрий, він утворив Сурозьку єпархію, силою свого власного прикладу розкрив багатство християнського досвіду перед суспільством.

Джерельна база

Особливість творчої спадщини А.Сурозького полягає в тому, що він особисто книг майже не писав. Весь літературний багаж його творів – це розшифровані та опубліковані стенограми проповідей, бесід, доповідей, лекцій та зустрічей владика, яких за 55 років⁴ його пастирського служіння

³ Звинувачення митрополита Антонія у модернізмі здебільшого були викликані політичними мотивами, оскільки останній свою діяльність здійснював у Західній Європі (з позиції Радянської влади – у капіталістичному світі) та, фактично, був «вільним голосом» Церкви.

⁴ Священнича хіротонія митрополита Антонія відбулася 1948 року.

налічувалося десятки тисяч. Фактично, книги митрополита Антонія – це жива мова, живе слово.

До цього часу духовний спадок митрополита Сурозького Антонія (Блума) до кінця ще не зібраний та не систематизований.

Великий бібліографічний список праць А.Сурозького міститься у трьохтомнику «Трудів» митрополита Антонія, опублікованому видавництвом «Практика», який налічує 638 позицій [32, с.1013-1051], а також у роботі А.Н. Зайцева «Митрополит Антоній Сурозький. Життя, творчість, місія» [81, с. 344-348].

Умовно праці владики Антонія можна поділити на наступні тематичні блоки:

Антропологічні твори

Однією з найвідоміших праць А.Сурозького є книга «*Людина перед Богом*» [30]. В основному вона складена з усних виступів митрополита Антонія і охоплює період з 1969 по 1991 роки. Книга містить бесіди на радіо Бі-Бі-Сі, лекції-зустрічі з людьми у квартирах під час приїздів Владики Антонія у Радянський Союз, а також позабогослужбові бесіди в лондонському соборі в періоди великопісних та різдвяних говінь.

Всі стенограми об'єднані однією темою: внутрішнє життя християнина. За жанром пропонувані тексти є монологами, проте іноді переходять у діалог зі слухачами. Особливість цієї книги в контексті читання полягає в тому, що створюється відчуття залучення, інклюзії читача: автор сам наче запрошує читача до бесіди і спільного продумування обговорюваних тем. У книзі піднімаються теми: феномен віри, самопізнання, явище зустрічі, совість як внутрішній голос, християнське осмислення матерії, тління та смерть людини. Зазначена тематична палітра дає нам можливість систематизувати антропологічні ідеї А.Сурозького та вибудувати певні концептуальні положення, викладені у дисертації.

Книга «*Бог: так чи ні? Бесіди віруючого з невіруючим*» [26] являє собою апологетичний жанр і написана у вигляді полеміки атеїста та віруючої

людини. Розмова ведеться про сучасні для нас реалії, питання, порушені в ній, доволі актуальні. Ця книга включає декілька публічних бесід Митрополита Антонія Сурозького, що відбулися у 1970-х роках на радіо і телебаченні Англії з британськими журналістами А.М.Гольдбергом і М.Ласки. Співрозмовники Владика – агностик та атеїстка, які не поділяють його віру і переконання, і все ж, спілкування виявляється можливим. Розмова як зустріч, як пізнавання, як прагнення зрозуміти і почути один одного. Ці бесіди – приклад доброзичливого діалогу між Церквою і суспільством про найістотніші, найважливіші теми. Слова владика Антонія звернені не тільки до атеїстів, але і до людей Церкви, які бажають навчитися вибудовувати справжній діалог із представниками нерелігійного світогляду, які хочуть глибше осягнути сутність християнської віри. Також цій тематиці присвячуються його книги: «Зустріч» [27], «Духовна подорож. Роздуми перед Великим Постом» [34], «Спостерігайте, як ви слухаєте ... » [10], «Матерія і Дух» [11]. У вищенаведених працях велика увага приділяється темі людської гідності.

Ще однією працею владика Антонія антропологічного спрямування стала книга *«Життя. Хвороба. Смерть»* [16]. Вперше книга була видана у 1995 році і неодноразово перевидавалася. У ній розкривається одвічне питання про сенс життя і неминучість смерті, де автор, не тільки як архієрей, але і як лікар, розмірковує з усієї глибини свого медичного і пастирського досвіду про процес переходу людини у вічність. Митрополит не пропонує душевної розради, а закликає жити в повну людську міру, коли смерть стає не кінцем, а виходом у більшу повноту життя.

Однією з останніх книг, в якій публікуються бесіди владика, виголошені незадовго до його смерті, стала книга *«Вневненість у речах невидимих. Останні бесіди»*. Це переклад останньої серії бесід, проведених митрополитом Антонієм Сурозьким в лондонському соборі англійською мовою. У центрі роздумів – тема віри в речі невидимі, віри в Бога і пов'язані з цим сумніви і запитування сучасної людини, що живе після катастроф ХХ

століття і перед обличчям нових викликів сьогодення. Текст друкується без скорочень з метою передати зміст розмов у всій їхній повноті. Бесіди тривали протягом дев'яти місяців (з жовтня 2001 року до червня 2002 року). В перекладі українською мовою ця книга була видана 2014 року під назвою *«Світло у темряві. Останні розмови 2001-2002 рр.»* [8].

Екзегетичні праці

До екзегетичних праць владики можна віднести книгу *«Молитва Господня»*, що є частиною великої книги *«Молитва і життя»* [12] і *«Пробудження до нового життя. Бесіди на Євангеліє від Марка»* [15], *«Вечірня. Утреня»* [18]. До цього циклу публікацій також належить книга *«Увійди в дім твій. Бесіди про віру і Церкву»* [28] (складену, знову ж таки, зі стенограм релігійних радіопередач служби Бі-Бі-Сі в 1986-88 і 1990-91 рр.).

Духовно-практичні твори

Також є відомими праці владики аскетичного характеру: *«Молитва і життя»* [12], *«Чи може ще молитися сучасна людина?»* У сучасних виданнях їх випускають під однією обкладинкою. Іншою, не менш корисною книгою, певним керівництвом до молитовної практики, написаної в покайному жанрі, стала книга, що вийшла під назвою: *«Вчіться молитися»* (1970р.) або *«Школа молитви»* [13]. Вона спочатку була написана англійською (*«School for Prayer»*), а пізніше перекладена на російську мову. Приводом до написання цієї книги у владики послужили численні прохання парафіян проповідувати на вулицях Оксфорда. Під час цих проповідей часто траплялися морози, і люди починали замерзати, стоячи і слухаючи владику на вулиці. Тоді митрополит Антоній навчив кожного з них дмухати у спину один одному, щоб, стоячи близько, зігрівати одне одного на морозі.

Вищенаведені публікації духовно-практичного спрямування, свідчать, що слово владики вкорінене у святоотцівську традицію молитовної практики, яка виходить з глибин особистого досвіду.

Окремий цикл бесід присвячений темі ***шлюбу та сімейного життя***. Зокрема, дана проблематика відображається у книгах:

«*Таїнство любові*» [22]. Бесіда про християнський шлюб. Цей твір є найважливішим для дослідження вчення митрополита Антонія про таїнство шлюбу. У серії бесід позначені основні аспекти цього вчення, а також розглянуто історію та тлумачення обряду заручин і вінчання. Важливим є те, що у цій праці розкривається ідея духовної андрогінності людини.

«*Шлюб і сім'я. Відповіді на запитання*» [14]. Поряд із загальним вченням про шлюб та сім'ю, митрополит Антоній давав і конкретні пастирські рекомендації, відповідаючи на поставлені йому запитання. Частина таких відповідей, які прозвучали в ході публічних бесід, була опублікована. Для нас інтерес представляє питання онтологічних взаємин чоловіка та жінки, походження статей.

«*Бесіди на конференції дружин священників*» [22]. У травні 1971 року митрополит Антоній провів серію бесід на конференції дружин священників у Пітерборо. В цих бесідах висвітлювались основні проблеми, характерні для сімей священнослужителів (багато з них актуальні і для інших сімей), дано їхнє осмислення з погляду християнської моралі та запропоновано шляхи вирішення.

Крім зазначених бесід, різні моральні питання, які стосуються Таїнства шлюбу, порушені митрополитом Антонієм в інших працях.

Також, в контексті духовно-практичних творів, відома книга владики «*Пастирство*» [19], присвячена досвіду та настановам щодо звершення пастирського служіння. За словом Владики Антонія, «навіть людям, які народжені і виховані в Церкві, доводиться знову і знову замислюватися над питаннями на кшталт: що являє собою сповідь, для чого ми сповідаємося, до чого це нас зобов'язує, куди це може нас привести?» Книга, багата і переконлива, написана на основі багаторічного пастирського досвіду Владики й розкриває багато аспектів антропологічного характеру.

Гомілетична спадщина

До гомілетичних праць належить велика кількість проповідей А.Сурозького, зібраних та опублікованих окремими книгами. Серед таких

видань вирізняється книга *«Проповіді і бесіди»* [9] *«В ім'я Отця і Сина і Святого Духа: Проповіді»* [20].

Перш, ніж перейти до аналізу вищезазначених праць, слід сказати, що митрополит Антоній був проповідником з великої літери, його навіть жартома називали «апостолом Православ'я на Британських островах». Архієрей виголошував свої проповіді особливим чином: «він говорив, дивлячись нам прямо в очі, – згадував С.Аверинцев, вчений-філолог зі світовим ім'ям, який особисто знав владика, – його мова йшла так само прямо в серце, кожне слово було живим і до країв, до тяжкості, до надлишку наповнене сенсом» [4, с. 286]. С.Аверинцев (до речі, почесний доктор Києво-Могилянської Академії, щирий приятель українських інтелектуалів) дуже високо цінував праці владика Антонія; для нього постать митрополита була наче прапором епохи, символом Християнського благовістя: «...загальним для всіх нас – для цілого ряду поколінь нині живучих людей – символом автентичного, чистого Христового Благовістя...» [4, с. 289].

Проповідь митрополита Антонія звернена до кожного сучасника. Одна з причин такої актуальності і універсальності проповідей владика Антонія полягає в тому, що його слова і звернення не є виразом приватної емоційності, а справжнім продовженням читання слова Божого, тому вони носять характер здійснення таїнства, через яке людині дається можливість безпосередньо увійти у спілкування з Богом живим. Вся особиста обдарованість владика Антонія була цілковито віддана на служіння одній меті: кожного зустрічного направити на відкриття в самому собі того образу Божого, який до кінця видимий тільки одному Богові.

У зазначені збірки увійшли проповіді, виголошені митрополитом Антонієм у недільні, святкові дні, а також із приводу певних церковно-історичних та суспільних подій. Слід зазначити, що тематика проповідей є надзвичайно широка, притім, чітко прослідковується загальний антропологічний фон.

Гомілетична спадщина А.Суроцького важлива ще й тим, що у численних проповідях міститься досить багато інформації про власний життєвий досвід владики. Ось як описує це С.Аверинцев: «слово митрополита Антонія дійсно справляє сильне враження на слухачів, оскільки воно відображає його особистий духовний досвід. Владика не просто говорить правильні слова, не просто повчає, як треба жити, але свідчить нам від свого духовного діяння, відкриваючи часто слухачам свої особисті переживання тих істин віри і благочестя, про які проповідує. Саме ці таємні переживання віри і надають словам Владики Антонія переконливість і роблять зайвими різного роду софістичні розмірковування. Його проповідь сповнена Христової любові до людини, вона – сповіщення Доброї Новини про Вічне Життя» [4, с. 289].

Як богослов і пастир, митрополит Антоній зробив вагомий внесок у богословську думку і гомілетичну науку. Торкаючись дослідження змісту і стилю його мови, ми можемо в першу чергу помітити, що його проповіді дуже сучасні, актуальні, рясніють прикладами з повсякденного життя, і в той же час, не втратили «духовної нитки», живого зв'язку з двохтисячолітнім переданням Церкви. Митрополитові Антонію властива повна свобода думки, яка у нього ніколи не переходить у свавілля. Він говорить про Христа яскраво, свіжо, сміливо, щедро ділиться своїм духовним досвідом і спогадами. У своїх проповідях і бесідах найбільш характерними для Владики (лікаря, природничника за освітою) є саме *антропологічні* теми: матерія і дух, життя і смерть, віра і сумнів, людина у стосунках з Богом, їхня зустріч. Владика Антоній надихає кожну людину, яка щиро прагне до Істини, радісною перспективою того справжнього життя з надлишком, яке, народжуючись у досвіді зустрічі з Богом, стає можливим тільки у невпинному спілкуванні з Ним.

Історіографія дослідження

Як за життя митрополита Антонія, так і після його упокоєння, творчість Владики була об'єктом уваги багатьох дослідників. Особливо після смерті

митрополита почали публікувати книги спогадів про нього, а також певні біографічні та світоглядні нариси.

Одразу в рік смерті владики Антонія в Амстердамі виходить невелика книга, присвячена постаті архиєрея «*Митрополит Сурозький Антоній. 1914-2003*» [119], у якій окреслюються біографічні відомості про його життєвий шлях та пастирське служіння.

Цікавою публікацією є книга англійського автора *Джиліан Кров* «*Цей святий чоловік. Враження про Митрополита Антонія*» (*This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony*) [183], в якій подається образ А.Сурозького у сприйнятті англійців, ким вони його бачили.

Особливо слід відзначити книгу *А.Зайцева* «*Митрополит Антоній Сурозький: життя, творчість, місія*» [81]. Автор ставив перед собою за мету повернути спадщину митрополита Антонія сучасному світу, показати, що слово Владика важливе, актуальне і живе.

У 2012 році на теологічному факультеті канадського університету Святого Павла *Романом Рицарем* була захищена наукова дисертація на тему: «*Кенотична теологія Антонія Блума, митрополита Сурозького (1914-2003), в антропологічній перспективі*» (*The kenotic theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh (1914-2003), in anthropological perspective*) [189]. У дослідженні автор намагався висвітлити антропологію митрополита Антонія крізь призму концепції «кенотичної теології». Безумовно, владику Антоній часто піднімав теми «страждаючого Бога», зішестя у пекло, феномену богозалишеності. Відповідно, цей вектор дослідження є оригінальним та цікавим. Однак, на нашу думку, більш широко антропологія А.Сурозького розкривається в персоналістичному «прочитанні», прицільно виокремлюючи концепт «зустрічі», як рушійний фактор життя людини.

Спогади найближчих до владики Антонія людей, зібрані у книзі *Е.С.Тугаринова* «*Митрополит Сурозький Антоній. Біографія у свідченнях сучасників*» [157].

До цього ж переліку історіографічних праць, належало б віднести книгу монахині Ксенії (Соломіної-Мініхен) *«Господь любить нас вогненною любов'ю. Про владика Антонія, митрополита Сурозького»* [154], в якій авторка подає не лише свої спогади про митрополита, але й публікує його епістолярну спадщину.

Тематика дослідження постаті та теолого-філософської спадщини митрополита Сурозького Антонія є новою та маловивченою. В Україні деякі дослідження праць Владики Антонія проводяться викладачем кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна Олександром Філоненком, котрий по даній темі опублікував декілька монографій, зокрема книги: *«Життя для мене – Христос. Митрополит Антоній Сурозький»* [161], в якій автор на основі біографічного дослідження, подає головні етапи становлення світогляду та ідей владики Антонія. Окремі аспекти теми знайшли відображення у монографії *«Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології»* [162], яку О.Філоненко присвячує онтологічним основам спілкування в контексті християнської еклезіологічної антропології. Також О.Філоненко протягом 2017 року прочитав серію лекцій у Відкритому Православному Університеті св. Софії-Премудрості (Київ), присвячених постаті митрополита Антонія Сурозького. У цих лекціях доповідач систематично виклав біографію та головні богословські ідеї владики.

Вагомим внеском у розробку питань, пов'язаних з темою онтології спілкування стало дослідження Возняк Орести *«Діалогізм у православному богослов'ї ХХ століття»* [62], в якому авторка, аналізуючи ідеї визначних богословів та філософів минулого століття, торкається також і поглядів митрополита Сурозького Антонія.

Більшою мірою дана проблематика розпрацьовується в Росії – на базі організації, котра об'єднала велику кількість науковців й називається *«Фонд духовної спадщини митрополита Антонія Сурозького»*. Ця інституція займається збором, збереженням і поширенням спадщини митрополита

Антонія (1914-2003). Фонд збирає архів праць владики Антонія і всіх пов'язаних із ним матеріалів (тексти, фотографії, аудіо і відеозаписи); здійснює зберігання Архіву, веде в ньому дослідницьку роботу, консультує дослідників в Росії і за кордоном; публікує і поширює тексти владики, спогади, дослідження, аудіо- та відео-матеріали; здійснює і курує переклади праць митрополита Антонія на інші мови; проводить конференції, семінари, презентації та інші заходи, що знайомлять зі спадщиною митрополита Антонія.

Зокрема, в період з 2007 по 2021 рік було проведено дев'ять великих міжнародних конференцій, присвячених осмисленню спадщини митрополита Антонія. Хоч в опублікованих матеріалах актуалізовується вельми широкий спектр тем, однак, у своїй більшості ці конференції присвячені антропологічній проблематиці у творчості А.Сурозького (*«Людина у богослів'ї митрополита Антонія Сурозького»* (2009), *«Церква – Боголюбське суспільство»* (2011), *«Вчитися бачити»* (2013), *«Слава Господня – людина, що живе повнотою життя»* (2014), *«Богослів'я і реальність»* (2015), *«В серцевині бурі»* (2016), *«І слово стало плоттю...Тіло і матерія в духовному житті»* (2017), *«Що означає бути християнином в повсякденному житті»* (2019), *«Криза: суд чи нові можливості»* (2021)).

Проаналізувавши джерельну базу та історіографію теми дослідження, можна підсумувати, що творча спадщина митрополита Антонія є досить багатою на антропологічну тематику. Особливість книг владики у тому, що вони створені на основі розшифрованих стенограм його лекцій, проповідей та радіопередач. Історіографія дослідження є невеликою, оскільки тема антропології А.Сурозького є новою та маловивченою. Притім, на сучасному етапі життя спостерігається тенденція до зацікавлення суспільством творчістю митрополита Антонія, про що свідчить збільшення кількості

друкованих видань архиєрея та великого числа переглядів відеозаписів його бесід⁵.

1.2. Вплив ідей Паризької школи богослів'я на формування світогляду владики Антонія та «богослів'я зустрічі»

Пристаюючи до вивчення антропології митрополита Сурозького Антонія, необхідно дослідити генезу становлення його поглядів, умови життя, освіти та впливи, в контексті яких формувався світогляд архипастиря.

Митрополит Антоній Сурозький (Андрій Борисович Блум) народився 19 червня 1914 року у місті Лозанна, що у Швейцарії. Батько майбутнього архиєрея – Борис Едуардович Блум – був російським дипломатом, і своє служіння провадив у різних країнах. Мати владики – Ксенія Миколаївна – була рідною сестрою російського композитора А.Н. Скрябіна.

У своїй автобіографії митрополит Антоній зазначає, що родина його батька мала шотландське походження, а мама його матері була італійкою [23, с. 228]. Фактично, можна сказати, що на 3/4 свого походження А.Сурозький був європейцем, що в подальших умовах життя, ймовірно, відобразилося у його ментальності та поглядах. Цікавим є той факт, що, коли владику запитали, хто він за національністю, то митрополит відповів, що відчуває себе росіянином, однак не сучасним, а тим дореволюційним, що вихований на класичних творах літератури [31].

Дитинство владики пройшло в Персії, де його батько був консулом. Після революції 1918 року, внаслідок приходу до влади більшовиків, сім'я Блумів опиняється в еміграції і після кількох років блукань по Європі у 1923 році знаходить притулок у Франції.

Дитинство та юність А.Сурозького ознаменувалися важкими випробуваннями та скорботами, що зазвичай супроводжують емігрантське життя.

⁵ Митрополита Антонія можна назвати одним із перших православних блогерів. Оскільки саме у такому жанрі владики робив відеозаписи своїх звернень та бесід ще наприкінці 80-х років минулого століття. Велика кількість відео-матеріалів з А.Сурозьким містить сервіс YouTube. Наприклад, лекцію «Сповідь» (Див.: <https://www.youtube.com/watch?v=4GpS0H4V-LU>) переглянуло більше 250 тисяч людей.

1939 року майбутній архиєрей закінчив біологічний та медичний факультети Сорбони – знаменитого університету Парижа. До речі, захоплення природничими науками та всебічна увага до людини у її цілісності збереглася у владики Антонія протягом усього його подальшого життя.

У роки Другої світової війни майбутній архиєрей був фронтовим лікарем-хірургом французької армії. Перед відходом на війну таємно склав чернечі обітниці, а 1943 року прийняв монаший постриг та отримав ім'я Антоній, на честь преподобного Антонія Києво-Печерського.

Після війни 1948 року був хіротонісований у сан священника і направлений на служіння до Англії. З 1957 року висвячений на єпископа.

Досить часто у своїх бесідах А.Сурозький зазначав, що він не є богословом, оскільки не отримав спеціальної теологічної освіти⁶, однак поважний філософський багаж його знань великою мірою зумовлений самоосвітою і тим, що майбутній митрополит зростав в оточенні інтелігенції, котра емігрувала до Франції, внаслідок встановлення на її батьківщині комуно-більшовицького режиму.

Слід згадати каральну операцію радянської влади, котра увійшла в історію під назвою «філософський пароплав», а саме, за ініціативою В.Леніна, протягом 1922 року з терен Радянського союзу було відправлено у висилку наукову еліту: професорів, інтелектуалів, журналістів, письменників, релігійних діячів, котрі стали «незручними» для нововстановленого режиму.

Тому ствердно можна сказати, що виняткову роль у формуванні теолого-філософських ідей А.Сурозького відіграли представники так званої Паризької школи і це цілком зрозуміло: у той час, коли богословська наука з приходом більшовиків на теренах колишньої Російській імперії була фактично знищеною, вона продовжила своє існування в еміграції в умовах свободи.

⁶ Митрополит Антоній закінчив природничий та медичний факультети Сорбони. Див: *Антоний Митрополит Сурожский. Без записок / Антоний Митрополит Сурожский. Труды. Книга первая. – 3-е изд. – М.: Практика, 2014. – С. 250.*

Представлене плеядою видатних вчених, паризьке богослів'я звернулося до антропологічних сюжетів, у тому числі до проблематики призначення людини, її природи, концепції особистості, онтологічного та екзистенційного статусу, до її місця в історії та соціумі, духовного життя, до питання статі та шлюбу.

Як зазначає сучасний богослов П.Лопатинський, розвиток формування православної антропології можна поділити на три етапи: богословсько-академічний, філософсько-релігійний та неопатристичний, який іще називають «паризькою школою» або «Євлогіанським товариством». В 1921 р. Московський патріарх Тихон (Белавін) призначив митр. Євлогія (Георгієвського) своїм представником в Західній Європі, який у Парижі зміг організувати об'єднання православних теологів та філософів. На базі такого інтелектуального об'єднання в 1925 р. свящ. Сергій Булгаков організував Православний богословський інститут, який потім був реорганізований у Французький православний інститут св. Діонісія [107, с. 45].

Центральною фігурою в богослів'ї інституту був прот. Георгій Флоровський, він запропонував у богослів'ї ревізію догматичного вчення і повернення до святих отців та висунув богословський проект «неопатристичного синтезу», який ще називають «неокаппадокійський» або «паламістичний» синтез [65]. Слід сказати, що А.Сурозький досить тісно спілкувався з Г.Флоровським. У своїх спогадах владика Антоній показує Г.Флоровського як видатного знавця патристики. Притім, відзначаючи різкість у судженнях, до якої був схильний Г.Флоровський, митрополит Антоній не поділяв його категоричності: «він [Флоровський – М.С.] іноді рубає з плеча і не бачить проблеми, як вони [деякі богослови – М.С.] її бачать. Точніше, самі проблеми-то він бачить, але бачення автора залишається йому чужим...коли мова йде про того, кого ти знав, і в кому ти бачив інше, тоді боляче робиться. Боляче робиться завжди, коли він дуже різко відгукувався про Зандера, про отця Сергія Булгакова, про інших людей» [29]. З наведених спогадів, можна зробити висновок, що хоч

А.Сурозький багато богословських та філософських думок запозичує у Г.Флоровського, однак, незважаючи на це, ставиться до всього досить критично та аналітично, не будучи «сліпим послідовником» чиєїсь школи. До речі, це ж стосується і найближчого товариша і вчителя А.Сурозького – В.Лоського. Фактично, вчення про людину митрополита Антонія є досить суголосним із антропологічними ідеями В.Лоського (зокрема, концепції особистості, темі гріхопадіння, складу людської природи), однак владика Антоній дає свою інтерпретацію цих поглядів, а з В.Лоським інколи вступає у дискусію [8, с. 130].

Колишній архієпископ Кентерберійський Роуен Вільямс у своєму дослідженні, присвяченому теолого-філософським поглядам В.Лоського, зазначає, що на останнього значний вплив справили Г.Флоровський, зокрема у розумінні Церкви як образу Трійці, запереченням «софіологічного детермінізму», підкресленням контингентності світу, зацікавленістю у темі відновлення Христом об'єктивної природи людини і преображення матеріального космосу, відмовою відокремлювати Писання від Передання, наголошенні на чужості «зовнішнього» авторитету для Церкви», певних персоналістичних положеннях [158, с. 296]. У творах А.Сурозького ми також знаходимо відображення цих ідей. Притім слід сказати, що митрополит Антоній намагається ці тези осмислити емпірично і ділиться ними уже на основі власного досвіду. Притаманним для А.Сурозького є те, що він не є прихильником суто теоретичних релігійно-філософських конструкцій, а прагне усе перевірити на досвіді.

Також, варто зазначити, що А.Сурозький досить добре орієнтувався у патристиці. Його духівник архімандрит Афанасій (Нечаєв) дав майбутньому владіці, коли останній ще був мирянином, послух читати творіння святих отців Церкви, які А.Сурозький студіював протягом п'ятнадцяти років [128].

Отже, центром Паризького богослів'я став Паризький богословський інститут, в рамках якого продовжували свою релігійну творчість мислителі, які емігрували до Франції. Вище ми зазначили, що саме «Паризька релігійно-

філософська» школа послужила базисом для формування світогляду майбутнього митрополита Антонія Сурозького, тому було б доречно розглянути головні її наукові вектори та ідеї.

Єпископ Іларіон (Алфєєв) у творчості Паризької школи виділяє п'ять напрямків, кожен з яких характеризується своєю сферою інтересів і своїми богословськими, філософськими, історичними та культурологічними рефлексіями.

1. *Богословський*. Перший – богословський – напрям пов'язаний з іменами архімандрита *Кипріана (Керна) (1909-1960)*, протоієрея *Георгія Флоровського (1893-1979)*, Володимира *Лоського (1903-1958)*, архієпископа *Василія (Кривошеїна) (1900-1985)* і протопресвітера *Іоана Мейендорфа (1926-1992)*. На думку дослідника, цей напрям служив справі патристичного відродження: поставивши на чільне місце гасло «вперед – до Отців», він звернувся до вивчення спадщини східних Отців і відкрив світу скарби візантійської духовної і богословської традиції (зокрема, твори преподобного Симеона Нового Богослова і святителя Григорія Палами).

2. *Софіологічний*. Другий напрям, уособлений, зокрема, протоієреєм *Сергієм Булгаковим (1871-1944)*, сягає корінням у російський релігійний ренесанс кінця XIX - початку XX століття: у ньому вплив східної патристики переплівся з впливами німецького ідеалізму, релігійних поглядів *Володимира Соловйова* і священника *Павла Флоренського*.

3. *Літургійний*. Третій напрям готував ґрунт для літургійного відродження у Православній Церкві: воно пов'язане з іменами видатних літургістів протоієрея *Миколи Афанасьєва (1893-1966)* та протопресвітера *Олександра Шмемана*⁷ (1921-1983).

4. *Історичний*. Четвертий напрям характеризувався інтересом до осмислення історії, літератури, культури, духовності. До нього можна віднести *Г.Федотова (1886-1951)*, *К.Мочульського (1892-1948)*, *І.Концевича*

⁷ Протопресвітери Олександр Шмеман та Іоан Мейендорф у 50-х роках XX століття продовжують свою пастирську та наукову працю в США, притім підтримували дружні відносини з митрополитом Антонієм (Блумом).

(1893-1965), протоієрея Сергія Четверикова, А.Карташова (1875-1960), Н.Зернова.

5. *Релігійно-філософський*. П'ятий напрям розвивав традиції російської релігійно-філософської думки. Його представниками були М.Бердяєв (1874-1948), М.Лоський (1870-1965), С.Франк (1877-1950), Л.Шестов (1866-1938), протоієрей Василь Зіньковський (1881-1962) [90, с. 396].

Втім, окреслена класифікація викликає певні застереження щодо застосовуваних критеріїв і відповідної диференціації за рубриками. Принаймні, це помітно у випадку з виділенням другого та п'ятого напрямів: якщо дивитися загально, то насправді важко побачити суттєву різницю у релігійно-філософському дискурсі С.Булгакова, П.Флоренського (які зараховуються до «софіологічної» групи), з одного боку, та М.Бердяєва, С.Франка, Л.Шестова (які зараховуються до «релігійно-філософської групи»), з іншого боку – всі вони належать до російської релігійної філософії першої половини ХХ сторіччя. І теза про вплив східної патристики та впливи німецького ідеалізму, релігійних поглядів Володимира Соловйова є чинною і для перших, і для других. Але якщо вже з-поміж цих релігійних мислителів когось і виділяти в окрему рубрику, то це мали би бути уродженці Києва Бердяєв і Шестов, яких прийнято тлумачити як екзистенційних мислителів.

Так чи інакше, у будь-якому разі, майже з усіма мислителями «Паризької школи» тією чи іншою мірою А.Сурозький був знайомий: при одних зростав, з іншими товаришував, а ще інших – відспівував як священнослужитель, що свідчить про певну духовну близькість їх з митрополитом Антонієм.

Досить цікавими є спогади владики Антонія про видатних діячів еміграції, зокрема про Митрополита Веніаміна (Федченкова), архієпископа Василя (Кривошеїна), протоієрея Георгія Флоровського, Бориса Гопфенгаузена, Николая Федорова, отця Георгія Шумкіна, Семена Франка, Лева Зандера, Володимира Лоського, отця Евграфа Ковалевського та багатьох інших [14]. У цих спогадах А.Сурозький описує власний досвід

спілкування та особисті риси характеру та наукові інтереси відомих мислителів.

Звичайно, у творах А.Сурозького ми знаходимо досить багато ідей тих чи інших богословів та філософів Паризької школи, однак владика все ж виводить свої власні оригінальні антропологічні концепції (персоналістична, гносеологічна, духовно-андроґінна, есхатологічна).

Існують і інші класифікації. В одній зі своїх лекцій, присвячених творчій спадщині митрополита Антонія, Олександр Філоненко зазначає, що православна думка першої половини ХХ-го століття відображається двома головними напрямками: софіологічний та неопатристичний синтез [161]. Оскільки А.Сурозький духовно виховувався у середовищі цих двох напрямів, то цілком логічно, що його погляди мали б тяжіти до котрогось із них. Проте богослів'я митрополита Антонія ми не можемо віднести до жодного із цих напрямів. Теолого-філософська думка А.Сурозького є, свого роду, третім напрямом, який можна назвати «богослів'ям (або філософією) зустрічі» (похідними є «богослів'я діалогу чи спілкування» та «еклезіологічна (євхаристійна) антропологія»), сутність якого полягає у тому, що богословська думка народжується з осмислення зустрічі людини з Богом і зустрічі людини з людиною.

Витоки цієї ідеї можна простежити із власного досвіду такої метафізичної зустрічі з Богом, яку ще у дитинстві пережив сам митрополит Антоній. Зокрема у своїй автобіографічній бесіді «Без записок» [23] владика розповідає, що у дитячому віці він був дуже антицерковно налаштований і Бога для нього не існувало, а Церква була суто негативним явищем. Але після того, як у таборі (в скаутській організації) хлопець познайомився зі священником, погляди майбутнього митрополита трохи змінилися. Він не міг зрозуміти, звідки у священника стільки любові, аби любити всіх і навіть тих, хто його не любить [23, с. 35]. Одного разу, – за спогадами А.Сурозького, – його малого і затятого «хлопчика-атеїста», вчителі разом з іншими одногрупниками привели на лекцію до священника (це був видатний

богослов прот. Сергій Булгаков – М.С.). Ось як згадує цю зустріч сам Владика: «Він говорив про Христа, про Євангеліє, про християнство, доводячи до нашої свідомості все солодке, що можна знайти в Євангелії, від чого ми б якраз відштовхнулись, і я відштовхнувся: лагідність, смирення, тихість – всі рабські риси, в яких нам дорікають, починаючи з Ніцше і далі. Він мене довів до такого стану, що я вирішив... їхати додому, виявити, чи є у нас вдома де-небудь Євангеліє, перевірити і покінчити з цим [християнством – М.С.] ... Євангеліє у мами знайшлося, я закрився у своєму кутку, побачив, що Євангелій чотири, а раз так, то одне з них повинне бути коротше за інші. І так як я нічого хорошого не чекав ні від одного з чотирьох, я вирішив прочитати найкоротше. І тут я попався; я багато разів після цього виявляв, наскільки Бог хитрий буває, коли Він влаштовує Свої сіті, аби зловити рибу, тому що, якщо б я прочитав інше Євангеліє, у мене були б труднощі; за кожним Євангелієм є якась культурна база. Марко ж писав саме для таких молодих дикунів, як я – для римського молодняка. Цього я не знав – але Бог знав, і Марко знав можливо, коли писав коротше за всіх. І ось я сів читати, і тут ви, можливо, повірите мені на слово, тому що цього не доведеш... Я сидів, читав, і між початком першого і початком третього розділу Євангелія від Марка, яке я читав поволі, тому що мова була незвичайною, я раптом відчув, що по той бік столу, тут, стоїть Христос [23, с. 247].

Вищеописане відчуття, за спогадами митрополита Антонія, було настільки разюче, що йому довелося зупинитися, перестати читати і подивитись. Владика довго дивився; нічого не бачив, не чув, відчуттями нічого не відчував. Але навіть, коли він дивився прямо перед собою на те місце, де нікого не було, у майбутнього архієрея було чітке усвідомлення, що тут, поза сумнівом, стоїть Христос. «Пам'ятаю, – продовжує А.Сурозький, – я тоді відкинувся і подумав: якщо Христос живим стоїть тут – значить, це воскреслий Христос, значить я достовірно знаю і особисто, в межах мого особистого, власного досвіду, що Христос воскрес і, значить, все, що про Нього мовиться – правда» [23, с. 247].

Відтак, весь сенс християнства А.Сурозький розглядає у категорії *зустрічі*: «чи звертали ви увагу на те, що Євангеліє – це суцільна зустріч? Адже уся євангельська розповідь говорить нам не про якесь вчення, котре подається усім рівно, безособово. Кожне євангельське слово сказане комусь, кожна євангельська подія – це зустріч Христа з якоюсь людською потребою, зі скорботою, з радістю, з бідною, з гріхом. Це завжди зустріч лицем до лиця...» [32, с. 989].

Митрополит Антоній виділяє три головні типи зустрічі: з Богом, з самим собою, людини з людиною.

На першому місці стоїть зустріч з Богом, Який знаходить людину навіть тоді, коли людина Його зовсім не шукає, не чекає. А.Сурозький стверджує, що про Бога нічого не можна сказати на словах, Його буття не можна довести, але Його можна зустріти – і в цьому найбільше диво християнства. Німецьке слово *Gott* («Бог») походить від дієслова, що буквально означає «падати на коліна у священному трепеті». Бог – це Той, перед Ким людина падає на коліна, зустрівшись з Ним лицем до лиця [32, с. 390]. На думку митрополита Антонія, зустріч з Богом – це завжди суд, і тому «часто Господь чекає того часу, коли ми достатньо дозріємо, щоб вимовити над собою суд і коли ми станемо здатними прийняти і Його безумовний, справедливий суд, але в ньому побачити не своє засудження, а Божий заклик, Божий заклик до того, щоб нам вирости в повну міру людської гідності» (тут можна побачити певний паралелізм до підходів, які сповідують представники діалектичної теології, зокрема, Карл Барт, де теж особливий наголос робиться на моментах кризи як суду, на зустрічі з Богом у стані своєрідного містичного екстазу). Зустріч з Богом, крім того, є «початком нового життя», яке не обов'язково буде легшим, світлішим або привабливішим, ніж наше колишнє життя: Христос може покликати нас не тільки на Фавор, але і на Голгофу [45, с. 105-106].

А.Сурозький стверджує, що Бог спілкується з людиною на рівних; Він поважає свободу людини, дбайливо ставиться до неї. «Якщо люди готові

один одного затоптати в болото, то Бог цього ніколи не робить». Бог любить кожну людину – православного і протестанта, мусульманина і буддиста, агностика і безбожника. «Христос розділив з нами нашу безбожність», а тому Його досвід вміщує у собі досвід кожної людини, навіть атеїста. Людина може не вірити в Бога, але Бог завжди вірить у людину (такий підхід, своєю чергою, нагадує вже не протестантську, а радше католицьку традицію мислення: принаймні, такий католицький мислитель, як Франц Баадер, особливо інспірувався тезою містика Сен-Мартена: «Людина... хотіла бути людиною без Бога, але Бог не хотів бути Богом без людини» [44, с. 143]).

Другий тип зустрічі – це зустріч людини з самою собою. Здавалося б, кожен з нас чудово знає самого себе, в самих собі нам «немає з ким зустрічатися». Але насправді в кожній людині є глибини, куди вона боїться заглянути. «Залишитися з самим собою – одна з найстрашніших речей, яка може трапитися з людиною, якщо вона робить це не за власним бажанням, а тільки через необхідність». Зустрічаючись з Богом, людина неминуче входить у новий вимір, коли перед нею відкриваються і власні гріховні глибини, про які вона раніше не знала, не здогадувалася. Якщо людина бачить у собі дедалі більше зла і темряви, все глибше занурюється в покаєння, то це означає, що Бог усе більше довіряє їй, відкриваючи їй її ж власні глибини [32, с. 108].

Нарешті, третій рід зустрічі – це зустріч з людиною: з тією конкретною людиною, ближнім, якого Бог послав тобі назустріч. Завдання кожного християнина, на думку владика Антонія, полягає в тому, аби вийти з огорожі, оболонки байдужості, аби побачити і почути іншу людину. Зокрема, митрополит зазначає, що людям потрібно навчитися дивитися з метою побачити, слухати з метою почути. І це нам нелегко дається, це нас лякає. Тому що... це означає зв'язатися з долею людини. Зустрічається нам знайомий або відвідуємо ми хворого і питаємо: Ну, як?.. І наш знайомий або хворий дивиться на нас з надією і зі страхом: невже ця людина поставила

питання, на яке хоче отримати відповідь... і означає, свою долю з моєю з'єднати? З очей, зі звуку голосу звучить і надія, і страх; і людина часто відповідає: Та нічого. Спасибі... І як часто, як постійно буває, що ми задовольняємося цими словами; ці слова нас звільнили, він нас не затагнув у свою долю, він не зажадав нашої участі... Потрібно виховати в собі дуже багато мужності, аби заглянути людині в очі, з тим щоб побачити правду її слів... І потрібно деколи багато мужності, аби сказати людині: Не прикидайся, не бреш, не говори мені, що тобі добре – це неправда; у тебе душа болить, тобі страшно, тобі самотньо, і ти більше не віриш, що навіть твій друг, найближчий, відгукнеться... [32, с. 110-111].

Митрополит Антоній наголошує на тому, що зустріч – це завжди повинна бути радість, притім владика часто використовує термін «тріумфування», що в його викладі означає вищу ступінь радості [32, с. 990]. Водночас, владика зазначає, що люди не вміють зустрічатися ні з Богом, ні одне з одним. Тому що радість зустрічі руйнує людська байдужість, індиферентність.

Для того, щоб таким чином зустріти людину, треба подолати в собі егоїстичний страх того, що спокійне життя може раптом стати неспокійним через те, що біль ближнього увійде до нашого життя. Потрібно також вчитися не тільки брати, але і щедро давати, не чекаючи нічого взамін або в нагороду. Потрібно, нарешті, подолати страх перед іншою людиною – страх перед тим, що і ближній загляне в наші очі, коли ми заглянемо в його очі [11, с. 111-112].

Щодо трьох типів зустрічі, які озвучує митрополит Антоній, можна провести паралель з Августином Аврелієм, який чимало писав про кореляцію між стосунком до Бога, до іншого і до себе. Зокрема, у творі «Сповідь» блаженний Августин, подібно як і А.Сурозький, з повною щирістю й розчуленням про гріхи молодості і певну безбожність описує свій життєвий шлях, у якому він бачить дії Промислу, який привів його до зустрічі з Богом [1, с. 171].

В контексті біографії митрополита Антонія, зокрема формування у нього релігійного світогляду, цікавою є дилема між розумом і вірою, між наукою та релігією. Саме це співвідношення є ключовим не лише для західного мислення, але й для західної цивілізації загалом. Актуальність питання засвідчується численними працями європейських мислителів, у яких відображений широкий спектр думок щодо означеної тематики.

Розмірковуючи над взаємозв'язком між наукою, філософією та релігією, А.Сурозький зазначає, що не бачить між ними конфлікту: «для мене, – зауважує митрополит Антоній, – природничий та медичний факультети стали дуже важливим етапом мого духовного життя, тому що, працюючи науково, я звик до розумової чесності, до визнання, що є об'єктивні факти, що є реальність поза мною...я не бачу, чому, коли перед нами розкриваються глибини і багатство світотворення, це мало би перешкоджати нашому релігійному благоговінню перед Богом» [32, с. 324]. Більше того, владика Антоній, в науці та філософії вбачає засоби, котрі можуть привести людину до Бога. Такі думки є досить суголосними з міркуваннями С.Франка, який стверджував, що «предмет філософії і релігії збігається, бо єдиним предметом філософії є Бог. Філософія за суттю, за цільністю та універсальністю свого завдання, є не логіка, не теорія пізнання, не осягнення світу, а Богопізнання» [170, с. 38].

Паризька богословська школа суттєво вплинула на формування світогляду митрополита Антонія. Зокрема, це стосується нового переосмислення патристичної спадщини, що у своєму власному досвіді зреалізував А.Сурозький.

1.3. Розвиток оригінальної антропологічної концепції А.Сурозького в новітніх умовах ХХ століття

Перша половина ХХ століття ознаменувалася значними суспільними трагедіями: дві світові війни, голодомори, геноциди, панування тоталітарних антигуманних систем. Цінність людського життя різко нівелювалася. В

контексті Нюрнберзького процесу і розслідувань злочинної діяльності нацистів стала відомою практика концентраційних таборів, факти використання полонених як піддослідного матеріалу для різноманітних медичних досліджень. Не менш жахливими були антилюдські злочини комуно-більшовицького режиму, хоча процесу, на кшталт Нюрнберзького, в цьому випадку, як відомо, на жаль, не сталося.

Саме тому, головною парадигмою філософського розвою другої половини ХХ століття (поствоєнного часу) стала тема цінності людини та її життя. У творчості А.Сурозького ця проблематика стала чи не найважливішою. Зокрема, владика Антоній у численних бесідах, – серед яких: «Про істинне достоїнство людини» (1967), «Віра Божа в людину» (1991), «Людські цінності в медицині» (1974) [32] та інших, – піднімає дві головні теми: велич людини та людська солідарність.

Розмірковуючи про аксіологічне значення людини, А.Сурозький зазначає, що протягом століть у церковному середовищі складався образ людини, максимально применшений у порівнянні з Богом. Особливо гостро це видно у творах сакрального мистецтва, коли Господь Ісус Христос зображується величним, а Його творіння дуже маленьким і ницим. «У цьому було прагнення показати, наскільки Бог є великий, але воно призвело до помилкового, хибного, майже блюзнірського уявлення, що людина – мала, або до заперечення Того Бога, Який ставиться до людей так, ніби вони не мають ніякої цінності» [32, с. 261]. На думку владика Антонія, ці дві позиції є помилковими. Перша – применшення статусу, чи гідності людини – виникла в середовищі християнського мислення, внаслідок власного досвіду і уявлення про соціум. Друга ж – в середовищі агностиків, раціоналістів та атеїстів. Такого роду заперечення Бога, атеїзм народжується, на думку митрополита Антонія, у людей, які не сприймають приниження своєї «природної» гідності. Це, на думку владика, веде до появи твердження, що «соромно бути рабом Божим», рабська психологія – це пережитки середньовічного мракобісся, яке прагнуть відродити «церковники». На жаль,

і такого роду помилки виявляються перешкодою на шляху людини до Бога [32, с. 261].

Саме через «помилкове вчення і рабський підхід до Господа», на думку владика Антонія, нерелігійна частина соціуму не може сприйняти християнської проповіді. Сам владика неодноразово брав участь у діалогах з представниками різних конфесій, атеїстами, агностиками. Він дивним чином був здатний знаходити точки дотику з людьми інших світоглядних позицій, умів будувати діалог для можливо більш повного і зрозумілого розкриття істин християнської віри в нехристиянському середовищі. А за основу цього діалогу А. Сурозький ставить тему людини. «Людина – це місце зустрічі між віруючим і невіруючим ... це можливість зустрічі та загального мислення» [32, с. 262].

В очах Божих, на думку А.Сурозького, «ціна людини – все життя і уся смерть, трагічна смерть Його Єдинородного Сина на хресті. Ось як Бог мислить людину – як Свого друга, створеного Ним для того, аби вона розділила з Ним вічність» [32, с. 262].

Досить влучною є інтерпретація теми людської гідності владикою Антонієм на прикладі біблійної притчі «Про блудного сина». Зокрема, у час того, як блудний син вирішує покаятися у своїх гріхах і просити батька бути хоча би найманцем, митрополит Антоній зауважує, що батько «зупиняє сина в той момент, коли юнак визнає свою негідність. Зупиняє тому, що не може дозволити своєму синові пропонувати інші умови для відновлення свого звання – негідні тих первинних, початкових і вічних взаємин, до яких він покликаний. Він може бути недостойним сином, він може бути сином, який кається, він може повернутися в рідний дім, але тільки як син. Яким би негідним сином він не був, він ніколи не зможе стати гідним найманцем» [34, с. 82]. Отже, в якому б занепадом стані не знаходилася людина, – за вченням А.Сурозького, – для Бога вона залишається найбільшою цінністю і знаходиться у синівському статусі.

У книзі Діянъ апостолів описується подія, як апостол Павло знайшов в Афінах вівтар, присвячений невідомому Богу (Діян. 17:23). Розмірковуючи над цим фрагментом, владика Антоній, висуває досить сміливе твердження: чи не є людина цим «невідомим Богом»? [32, с. 262].

Так, владика Антоній ставить людину на це місце, однак застерігає від помилкового обоження людини, яке полягає у тому, що світ вирішив викинути Бога зі своєї системи цінностей і проголосити людину як самоцінність. Здавалося б, ХХ століття стало трагічним апогеєм оспівування людини в безбожному світі (проте, як виявляється, такий погляд з часів А.Сурозького тільки посилюється – своєрідною кульмінацією теперішнього такого сприйняття людини є підхід, який культивує, наприклад, ізраїльський історик і мислитель Ювал Ной Харарі, зокрема, у своїй праці із більш ніж промовистою назвою: «Людина Божа» (Homo Deus) [173]). Хоча зрозуміло, що історія показала всю марність такого секулярного гуманізму, який не зумів запобігти ні репресивним тоталітарним режимам, ні світовим війнам, ні небаченим за розмахом гонінням на християн.

Слідом за Ф.Ніцше, що проголосив тезу про смерть Бога, а значить, про те, що вища цінність у світі – це людина, ідеї надгуманізму стали охоплювати не тільки інтелектуальну еліту, інтелігенцію, а й взагалі всі верстви європейського суспільства, що прагне забути про свої християнські витоки. Ідея «смерті Бога» проникла навіть у західне богослів'я [70, с. 447-452]. «Людина – це міра всіх речей», «головне – щоб зручно було жити», «комфорт понад усе!» – ось гасла секуляризованого постхристиянського суспільства. Виніши Бога «за дужки», атеїзм позбавив і людину серцевини своєї істоти – людської особистості, нерозривно пов'язаної із Особистісним Богом. І виявилось, що людська гідність у безбожному світі є обманом, красивою обгорткою, в яку загорнута порожнеча. Ми бачимо безліч прикладів того, як, прикриваючись правами і свободами, а також комфортом, «у світі поступово виробляється ставлення до людського життя як до продукту, розуміння

людини як унікальної особистості підмінюється зовсім нелюдськими формулюваннями: «генетичний матеріал» тощо [70, с. 447-452].

Про трагічність цього процесу говорить митрополит Антоній: «ті, хто відрікся від Бога і відкинув Христа, зробили людину своїм богом, мірою всіх речей. І звичайно, вони мають рацію в тому, що стосується помилкових образів, які час від часу їм пропонують. Вони зробили людину своїм богом і піднесли її на вівтар, однак та людина, яку вони зробили своїм богом, – це ідол. Це двовимірна людина, полонена двох вимірів: часу і простору. Ця людина, що стала богом, позбавлена глибини. Це людина, якою ми її бачимо в звичайному, практичному, емпіричному житті, поки не виявимо, що у людини є глибина. Вона укладена у ці два виміри, вона володіє об'ємом, вона займає місце, має форму, вона помітна і видима, але вона – беззмістовна, порожня... людина, що розглядається тільки з погляду простору і часу, у двохвимірній системі координат, виявляється тільки оболонкою, зовнішньою формою. Вона являє присутність, і ми якось співвіднесені з її присутністю. Її присутність може бути приємною або неприємною. Ні глибини, в яку можна проникати, немає глибини, яку можна пізнати або відчувати, тому що глибина людини не належить ні до простору, ні до часу: її там неможливо виявити... мова йде про ту глибину, яка не вміщується у геометрію, яка є третьім вимір – вічності і безмірності, це є власне вимір Бога.

І тому коли людину підносять на вівтар, щоб їй поклонитися тільки як історичній істоті, яка живе у просторі і в часі, виявляється, що у ній поклонитися нічому...Тільки у тому випадку, якщо людина має цей третій вимір, невидиме, невловиме – вимір глибини і змісту, нескінченності і вічності, – тільки тоді людина більше, аніж видиме, і тоді навіть у приниженні своєму вона стає великою» [32, с. 263]. Таким чином, А.Сурозький бачить у людині тільки тоді велич і Божественне достоїнство, коли в ній прозрівається її глибина, тобто образ Божий.

Вихід зі сформованої антропологічної кризи владика Антоній бачить не у тому, щоб зруйнувати секулярну картину про людину, а в необхідності

наповнити цю картину справжнім змістом, «показати, що людина є нескінченно більшою ... ніж те, що про неї думає невіруюча людина, що вона сама є набагато величнішою, ніж те, що вона про себе думає» [21, с. 97].

В цьому аспекті християни мають той переконливий аргумент, що поклоняються Тому, Хто володіє найвищою людською гідністю і справжньою красою. І це є «людина Христос Ісус» (1 Тим. 2:5), що явив світові не тільки повноту Божества, а й справжню велич людства, бо тільки Він повною мірою гідний слів: «Це, Людина!» (Ін. 19:5). Син Божий, що втілювався, сприйняв у Свою Божественну іпостась людську природу і назавжди підніс її на незмірну висоту праворуч Бога й Отця.

Друга тема, яку піднімає А.Сурозький, говорячи про цінність людини – це тема людської солідарності, а також солідарності, котру Бог у Христі проявляє до людей.

У своїх спогадах митрополит Антоній каже, що для його покоління трагедія еміграції стала тією доленосною обставиною, яка абсолютно повному відкрила їм Бога. Це був Бог «не величних соборів і чудових богослужінь», а Той смиренний Син Людський, Якому ніде голову прихилити (Мф. 8:20). Такий Бог не соромиться і підвальних храмів з фанерними іконостасами, і ми можемо не соромитися, тому що і Він став бездомним. «У Христі Бог проявився вразливим, беззахисним, ураженим, приниженим і нікчемним, і в цій ситуації Він проявився як любов, втілена у Своїй солідарності з занепалим світом в його падінні, його слабкості» [32, с. 175].

Зокрема митрополит Антоній зазначає, що «ця солідарність проявилася вже у момент творення, коли Бог покликав всі речі до буття і коли людина була покликана не до минушого ефемерного існування, не в якості експерименту, але була покликана бути і бути назавжди співучасником у вічності Живого Бога» [32, с. 265].

«Бог бере на Себе не тільки наслідки створення людини, але і наслідки того, що зробить людина з часом і вічністю. Протягом усієї Біблії ми бачимо,

що Бог ніколи не відмовлявся ні від відповідальності, ні від солідарності з людиною» [32, с. 265].

«Однак істотною подією, істотним актом солідарності є втілення Слова Божого. Бог стає людиною, Бог вступає в історію. Можна сказати, Він приймає на Себе тимчасову долю, Він стає частиною, моментом становлення. Але наскільки далеко заходить Він у цій солідарності?» [32, с. 265].

«Зазвичай, у проповідях підкреслюють, що Він є спільником у всьому людському, за винятком гріха. І якщо запитати, що ж це за «людське», в якому Він бере участь, то, напевне, буде сказано, що це обмеження часу і простору, що це умови людського життя: втома, голод, спрага, туга, самотність, ненависть, переслідування і, нарешті, смерть на хресті. Але мені здається, що, сказавши все це, ми втрачаємо щось істотне, що лежить в основі, але це бачиться важливішим, ніж кожен зі згаданих станів. Так, Христос у кінцевому рахунку сприйняв не тільки людське життя, але й людську смерть. Але що це означає? Про яку солідарність це свідчить?

В контексті християнської думки ми побачимо, що смерть і гріх, тобто смерть і відокремленість від Бога, смерть і втрата Бога – те, що можна етимологічно назвати атеїзмом, – нерозривно пов'язані. Смерть корениться у втраті Бога, у відлученні від Нього.

Коли Христос промовляє: «Боже Мій, Боже Мій! Навіщо Ти Мене покинув?» (Мк. 15:34) – це момент, в який метафізично, невимовним чином, недоступним для пояснення ... прицвяхований до хреста Ісус втрачає свідомість Своєї єдності з Богом. Він може померти, тому що – вільний від гріха – в цей момент він повністю бере участь у долі людини, і він теж залишається без Бога, і, залишившись без Бога, Він вмирає. Ось міра Божої солідарності з нами: не тільки в пролитті крові, не тільки в смерті на хресті, але і в самих умовах цієї смерті на хресті, смерті взагалі – у втраті Бога». [32, с. 266].

А.Сурозький неодноразово говорить, що найчастіше проблема людини не в тому, що вона не вірить в Бога, а в тому, що вона не вірить у себе. «Вона

не бачить ніякої цінності в собі, не бачить сенсу в собі. І якщо вдасться їй передати, що в неї вірять і бачать у ній образ Божий, це може відігравати вирішальну роль. І цю роль ми можемо грати один для одного, кожен для кожного» [32, с. 264-265].

Митрополит Антоній підкреслює, що Бог не просто любить, а й вірить у людину. Адже любити можна і дещо зверхньо, а вірити – тільки з благоговінням. Владика згадує, як один військовослужбовець його запитав: «Ось ви вірите в Бога. А у що вірить Бог?», на що митрополит Антоній відповів: «Бог вірить у людину» [32, с. 271].

Така віра Бога у людину розкриває перед нами два аспекти. Перш за все, про відповідь на цю віру, про відповідальність перед Богом за той дар, яким Він нас нагороджує. Коментуючи притчу про покликаних і обраних (Лк. 14:16-24), владика Антоній з гіркотою говорить, що часто ми відповідаємо Богові: «Твої дари – так, приймаю, а Ти – почекай. Коли скінчиться все земне, тоді я, можливо, встигну обернутися до небесного і прийти до Тебе» [32, с. 269-270]. Як часто ми живемо так, ніби й немає у нашому житті Бога, немає Його віри в нас, і ми проходимо повз цей безцінний дар. По-друге, незважаючи на історію людства, дивлячись на самих себе, ми не можемо зрозуміти, як же може Бог вірити в людину. Але Він вірить! І ця віра є непорушною підставою і для нашої віри в людину, віри в себе. Неодмінною умовою цієї віри повинно бути і розуміння того, що ми являємо собою в даний момент: «Ніхто не вимагає від вас бути тим, чим ви не є, але можна з вас запитати, можна з вас вимагати, щоб ви були тим, що ви є» [32, с. 270].

Навпаки, якщо ми не будемо вірити в людину, ми стаємо в цьому питанні антагоністами Бога. «Не вірити – значить думати, що Господь зробив непоправну помилку», створивши людину, але, як зазначає А.Сурозький, Бог «помилку не робить» [32, с. 271].

Один із головних постулатів християнської думки полягає у тому, що люди покликані полюбити ближнього, як самого себе (Мф. 22:39). Але що означають ці слова? Адже, щоб любити ближнього, як самого себе, потрібно

знати, що саме любити в собі, які саме якості чи властивості людини, ураженої гріхом, заслуговують бути об'єктом любові. Чи можлива взагалі для християнина любов до себе? Митрополит Антоній стверджує однозначно, що не тільки можлива, а й неминуче повинна бути. «Ми повинні любити самого себе, але не ту емпіричну людину, якою ми є: самолюбиву, нерозумну, марнославну, а любити ту людину, яка закладена у нашій глибині як можливість і як покликання. Ми повинні шукати в собі цю людину, ми повинні знайти в собі цю людину, її берегти ... » [32, с. 272]. На підтвердження своїх слів А.Сурозький посилається на слова англійського письменника і богослова, автора знаменитого трактату «Любов», К.С.Льюїса, котрий зазначає, що любов розгортається у двох напрямках: і внутрішньо, по відношенню до себе, і зовні, по відношенню до ближнього: «Коли людина дійсно навчиться любити ближнього, як самого себе, їй буде дано любити себе, як ближнього» [113, с. 101].

На думку владика Антонія, керовані такою вірою в людину, ми знаходимо здатність і мужність вийти назустріч Богові, назустріч іншій людині, назустріч своєму «я», прихованому в глибинах серця. Для Сурозького архипастиря було очевидно, що тільки в контексті справжньої зустрічі розкривається істинна гідність людини.

Проповідь митрополита Антонія спрямована на те, щоб повернути людині віру в себе. Митрополит Антоній постійно говорить про те, що «все Євангеліє пронизано вірою в людину», також зазначає, що людина – «єдина точка дотику між віруючим і невіруючим», тому що «людина – це та реальність, яка становить тему життя кожної людини» [32, с. 262]. Владика підкреслює безмірну глибину кожної людської особистості, нескінченну цінність людини для Бога і постійно присутню можливість спілкування між Богом і людиною. Це спілкування в якомусь сенсі є рівноправним, тобто подібним до відносин любові чи дружби, а не панування і рабства.

Таким чином, відповідно до концепцій А.Сурозького, аксіологічні виміри людського буття корелюються крізь призму таких абсолютних

духовних цінностей, як *гідність* (передбачає усвідомлений вибір в категоріях моральної свідомості між достойним та негідним у житті людини, вона постає своєрідною моральною позицією особистості, яка відображається у прийнятті ситуацій життя та здійсненні вчинків на основі свobodного усвідомленого вибору), *віра в себе і Бога* (на протипагу зневіри у власних силах і сенсі життя, митрополит робить наголос на інтенційності, що передбачає націленість на буття іншого, на транцендентальні виміри буття та тотальну божественну реальність, що виражається у співвіднесеності внутрішнього світу однієї особистості з іншою, а також досягнення глибинного взаємного розуміння та прийняття) і *солідарність*. Солідарність у формі смисложиттєвої онтологічної єдності між людиною та іншими, між людиною та Богом є в основі виходу з антропологічної кризи у спосіб глибинної взаємодії різнорідних, але автентичних, справжніх, цілісних особистостей.

Висновки до Розділу 1

Головними джерелами для написання цього дослідження послужили оригінальні праці митрополита Сурозького Антонія. Обгрунтовано, що центральне місце у творчості владики посідає *антропологічна* тематика, яка «червоною ниткою» проходить крізь усі бесіди, виступи, проповіді архієрея. Особливість творчої спадщини А.Сурозького полягає в тому, що він особисто книг майже не писав, а всі опубліковані видання є розшифрованими стенограмами його живої мови. Важливим є те, що митрополит Антоній був одним із перших ієрархів Православної Церкви ХХ століття, котрий почав публічно піднімати та шукати відповіді на ті драматичні питання, які були «гострими» і актуальними для суспільства в епоху серйозної світоглядної кризи.

На основі багатолітнього медичного та пастирського досвіду, владики Антоній у своїх працях актуалізовує такі теми, як життя і смерть, здоров'я і хвороба, страждання і відносини зі страждаючим. Встановлено, що в

антропологічному контексті яскраве вираження владики у творах надає темам цінності матерії у світлі християнства, зв'язку духовного, душевного і тілесного начал у людині.

Далеко не завжди митрополит присвячував свої промови заздалегідь визначеній тематиці. Досить часто предметами його проповіді ставали питання, що цікавили конкретних слухачів в конкретних умовах, в конкретний момент. І це були найрізноманітніші питання. Почасти саме цим можна пояснити широту спектру охоплених його повчаннями тем.

Доцільно зауважити, що загальна характеристика настанов митрополита позначена кількома яскраво вираженими особливостями. По-перше, значна частина його праць складена ясною й доступною мовою, і може бути сприйнята безпосередньо найширшим колом людей. По-друге, релігійно-філософський контекст «творів» викладено в тісній єдності з духовно-моральними настановами. По-третє, його твори спрямовані не тільки на зміцнення віри людини в Бога, але і віри людини в себе, як у особливу істоту, створену на образ і подобу Божу. По-четверте, велику увагу приділено поясненню сенсу і необхідності літургійного життя. Нарешті, думку про значення і місію Церкви розкрито ним таким чином, щоб кожен його слухач, кожен читач бачив в Церкві не просто зібрання віруючих, а й бачив себе, усвідомлював свою особисту роль, тобто еклезіологія А.Сурозького має чітко виражений антропологічний характер.

Констатовано, що митрополит Антоній зростав та формувався як особистість в оточенні визначних мислителів, котрі емігрували з Російської імперії, а потім і Радянського Союзу до Франції. Відтак, своєрідною основою його світоглядних поглядів послужили ідеї так званої «Паризької школи богослів'я», притім, слід сказати, що владики Антоній не є послідовником вищенаведеної парадигми мислення, його ідеї мають оригінальне звучання.

Філософію митрополита Антонія (Сурозького) можна назвати «богослів'ям зустрічі». На основі цього вчення ґрунтоване не лише пастирське служіння Владика, але і його власне життя. Митрополит Антоній

багаторазово підкреслював, що Євангеліє – це не щось, не вчення, не доктрина, а Євангеліє – це Хтось, це Христос, Бог, Якого можна не тільки любити, але і поважати. Цю Істину митрополит Антоній ніс всім, хто слухав його проповіді, бесіди, лекції, доповіді. Він не втомлювався повторювати, що в основі християнської віри загалом і віри окремої людини лежить досвід – безпосередній досвід богоспількування, свій або чийсь, те, що Владика називав «зустріччю з Богом», коли людина раптом усвідомлює присутність Божу, відчуває, що Бог тут. Віра не виводиться логічно і не дається просто у Таїнстві Хрещення. Щоб стати віруючим, людина повинна пережити якийсь релігійний досвід, емпірично пізнати те, що є недоступним на рівні раціо.

Митрополит Антоній виділяв три види зустрічі: людини з Богом, людини з самою собою та людини з людиною.

Буремне ХХ століття сколихнуло світ жахливими катастрофами: світові війни, геноциди, концентраційні табори, в результаті яких цінність людського життя була знівельована. Тому антропо-аксіологічна тематика у творчості А.Сурозького постає чи не найважливішою. Митрополит доводить, що вартість людини та її життя в очах Божих є надзвичайно великою.

Важливо наголосити, що митрополит Антоній, інтерпретувавши текст Біблії, особливу увагу звертає на людину як творіння Боже, на стосунок людини до Бога і Бога до людини, констатує, що все життя і смерть Єдинородного Сина Божого на хресті – ось ціна людини в очах Божих. Саме заради людини Бог не тільки творить цей світ, обмежуючи Свою свободу заради дару людині вільної волі. Заради визволення людини від гріха та його наслідків, Господь воплочується і зазнає приниження, страждання і хресної смерті, яка була б неможлива, якби Христос не зазнав і стану богозалишеності. «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?» (Мф. 27:46) – ці гранично-напружені слова свідчать про нескінченну солідарність Бога до людини. Настільки дорога людина Богу, що Він розділяє з людством і цей стан богозалишеності, атеїзму. Тому жоден атеїст у світі, – зауважує

владика Антоній, – не може стверджувати, що він радикально відсічений від Бога та не має нічого спільного з Ним.

РОЗДІЛ 2

ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЛЮДИНИ В АНТРОПОЛОГІЇ

А.СУРОЗЬКОГО

2.1. Походження та призначення людини

Походження та призначення людини, проблема сенсу життя – смисложиттєві питання, відповіді на які людство шукає і до сьогодні. Поява людини – чи не найскладніша загадка всіх часів. Звідки походить людина? Як і відколи вона почала існувати? К.Вальверде зазначав: «Неможливо заперечувати абсолютну відмінність істоти, яку називають «людина» від усього іншого космосу. Тому не можна не запитувати про те, коли, як і чому з'явилася людина і для чого живе на землі» [59, с. 100].

Упродовж років питання генези людини щораз більше набувало актуальності та порушувалося в міфологічному і релігійному дискурсах. Починаючи з XVIII ст., стає популярним вивчення природи, з'являються спроби класифікувати живі істоти (праці Д.Рєя, К.Ліннея, Ж.-Л. Бюффона). Ж-Б. де Моне, відомий під іменем Ламарк, Ч.Дарвін – саме ті вчені, які спричинилися до дослідження спектру питань, пов'язаних із походженням людини.

У XX ст. природничо-наукові знання про виникнення життя на Землі зайняли перші позиції серед насущних проблем, а отже, посилилася увага і до людини. Проте здобуті знання, експерименти не допомогли розв'язати цієї проблеми. Існують десятки гіпотез походження людини, серед них виділяють такі: занесення людини (та життя) на Землю з інших світів або планет (інопланетна версія), виникнення людини через реалізацію певної фундаментальної космічної програми (версія антропного принципу в будові Всесвіту), виникнення людини внаслідок фатальної помилки у природно-космічних процесах (концепція тупикової гілки еволюції), виникнення людини завдяки еволюції форм життя (еволюційна концепція), створення людини Богом (богами) чи іншими вищими силами (концепція креаціонізму)

[122, с. 307]; версія статевого добору (Ч.Дарвін), трудова теорія (Ф.Енгельс), мутаційна та геомагнітних аномалій теорія (Г.Матюшин), водна, стресова теорія, теорія двох стрибків, космічна гіпотеза, теорія Болька, симіальні та тарзіальні гіпотези та ін. [147]. Враховуючи їхні відмінності, – зазначає В.Петрушенко, – ці версії походження людини тяжіють або до еволюціонізму, або до креаціонізму з тими чи іншими нюансами [122, с. 307].

Безумовно, християнська космологія у розрізі вивчення генези світу та людини ґрунтована на креаціоністських позиціях, хоча деякі теологи не відкидають й еволюційні та біолого-природничі процеси. Їх осмислюють як один із способів творення світу, яким керує Бог. Серед таких праць слід назвати книги диякона А.Кураєва «Чи може православний бути еволюціоністом» [104] та М.Захарова «Християнство і наука про походження і еволюцію Всесвіту» [82].

Римський папа Пій XII в енцикліці «*Humani Generis*» (1950) писав: «Учительство Церкви не забороняє, щоб у відповідності з нинішнім станом науки і теології в дослідженнях і диспутах найбільш компетентні люди з обох сторін займалися дослідженням еволюціоністської доктрини, оскільки вона намагається прояснити походження людського тіла з передіснуючої живої матерії» [124]. У 1950 році еволюціонізм приймали не більше, ніж за гіпотезу. Однак Папа Іван Павло II розвинув свою думку ще глибше. У «Посланні до членів Папської Академії наук» від 22 жовтня 1996 року він написав: «Сьогодні, майже через півстоліття після оприлюднення енцикліки «*Humani Generis*», нові знання вже не дозволяють вважати еволюціонізм всього лише гіпотезою. Слід зауважити, що ця теорія поступово щораз більш привертала до себе увагу дослідників внаслідок цілої низки відкриттів у різних напрямках знання. Ненавмисний і несподіваний збіг результатів досліджень, які здійснювалися незалежно один від одного, сам собою представляє важливий аргумент на користь цієї теорії» [59, с. 135]. Варті уваги й висновки М.Захарова: «Порівнюючи християнський погляд на замисел Творця про людину і світ та сучасні наукові уявлення про роль

людини в походженні та еволюції Всесвіту, ми знаходимо в них багато спільного. Відповідно до християнських поглядів, людина – ціль і вінець творіння ... покликана ... бути співучасником з Творцем в Його творінні. Майже те саме говорить про роль людини у світі і сучасна наука...фізика і, зокрема, космологія та квантова механіка» [82, с. 60]. Суголосні ідеї знаходимо і в поглядах на проблему походження і призначення людини А.Сурозького, він зазначав: «Перше, що видно зі Священного Писання: все, що існує, створив Бог. Це означає, що Він Своїм владним словом покликав до буття те, чого раніше не було. При чому викликав до буття для того, щоб усьому дати блаженство, все привести до стану святості і досконалості. Якщо можна так висловитися, у той момент, коли Бог творив людину та інші створіння, Він їх творив із любові, творив їх для того, щоб з ними поділитися тим багатством, котре Йому Самому належить; ба більше: не лише багатством, яке Йому належить, але навіть і Самим Собою. Ми знаємо із Послання апостола Петра, що наше людське покликання – не лише знати Бога, не лише поклонятися Йому, не лише служити Йому, не лише трепетати перед Ним, не лише любити Його, але в результаті стати причасниками Божественної природи (2 Пет 1:4)» [32, с. 361].

А.Сурозький наголосив: «Буття людини корениться у волі Божій. Кожен з нас існує, тому що Бог його забажав. І ця Божественна воля не є проявом влади чи поблажливості, але актом любові: Бог створює людину для того, щоб зробити її учасником всього, чим Сам володіє, майже всім, чим Він Сам є. Ми боги за покликанням. Різниця між нами і Богом в цьому процесі – досягнення обоження в тому, що можемо бути богами за причастям (прилученням), не за природою, подібно тому, як Христос став людиною, прилучившись до нашої природи, будучи Сам Богом...» [23, с. 97]. Таким чином, А.Сурозький буття людини виводив з Божественної любові.

Апостол Іоан Богослов говорив: «Бог є Любов» (1Ін. 4:8) і водночас християни сповідують, що Бог є Трійця. Для осмислення цієї дилеми А.Сурозький як приклад подав роздуми Святителя Григорія Богослова про

Бога-Любов, Єдиного у Святій Трійці. Свої міркування Г. Богослов виводив з того, що Бог є Любов і Бог – Трійця тому. Тільки тринітарне відношення може бути адекватним і досконалим вираженням любові. Монада, як зазначив Г.Богослов, арифметична одиниця, не може бути тим інструментом, щоби досконало висловити любов. У давньому міфі про Нарциса можна натрапити на елементи самозакоханості, коли юнак не міг намілюватися власним відображенням своєї краси у плесі води. Він завмер – настільки був захоплений собою.

Оскільки одинична любов є замкнена і не має продовження, то з'являються припущення про існування любові двох. Проте Г.Богослов відкидав і таке вираження почуттів, хоч і взаємне, пояснюючи тим, що любові двох недостатньо, аби адекватно проявити почуття. А.Сурозький з цього приводу зазначав: «Якби Бог складався з двох Осіб, вони любили б лише одне одного, й для чогось іншого не було би місця. Вони були б як пара, що тримає одне одного в обіймах, дивиться одне одному в очі, тішиться одне одним і відкидає все інше, що змогло би порушити усамітненість цієї єдиної у своєму роді зустрічі» [8, с. 51].

Г.Богослов стверджував, що Бог є Трійцею, тому що присутність Третього знищує фальшиву єдність двох, але вельми своєрідно: для того, щоб кожен міг любити іншого щомиті, третій повинен відступити й залишатися певною мірою на самоті. Недостатньо тільки давати і приймати, нехай і досконало – потрібна ще й жертвна любов. Поки в таїнстві любові відсутній момент жертвності, вона приречена на загибель [68, с. 48].

Елемент жертвності А.Сурозький демонстрував на одному євангельському епізоді за участі Іоана Хрестителя. Предтеча сам себе назвав другом жениха (Ін. 3:29). Він був тим другом, який настільки любить наречених, що зводить їх, веде на шлюбний бенкет, а потім до шлюбних покоїв; чекає за дверима, щоби оберігати їхню споглядальність один до одного, адже вони перебуватимуть віч-на-віч у всьому багатстві своєї людської особистості – духа, душі і тіла [32, с. 960].

У непорушному відношенні трьох кожен повинен одночасно давати, приймати і бути готовим до таємної самопожертви. «Не бути» заради двох інших – означає дозволити їм бути разом цілком і досконало, під захистом і за підтримки жертвовної любові третього. Так звані взаємини поза часом, одночасна любов передбачає, що кожна особа (іпостась) розчиняється в іншій – вони вже не існують як самі по собі і заради себе самих. Вони вже не утверджуються, а віддаються, забувають про себе: «Я в Отці і Отець у Мені» (Ін. 10:38) [6, с. 49]. «Двоє, що перебували нероздільно, повертаються до того, хто пожертвував власним існуванням заради них і залишився самотнім, і двоє є знову в одному, тоді як третій готовий відступити» [6, с. 52].

Такі явища привідкривають тільки частину такого дива, адже дозволяють побачити динамічний образ Бога Живого. Бог є не лише торжествуючим життям, Він є Любов'ю, у Якому жертвність запечатана Хрестом, у Якому любов висловлюється добровільно, навіть, коли вибирають смерть. Перемога Воскресіння над смертю – невід'ємна тайна Божа.

Бог є Джерелом життя, вічного блаженства, Він є Трійцею і Любов'ю та перебуває в активному спілкуванні в любові. Людині необхідно долучитися до описаного Божественного трічного спілкування, щоби здобути вічне блаженне життя. Відповідно до вчення А.Сурозького «людина створена для діалогу з Господом; кінцеве покликання людини – участь в божественній природі» [188, с. 28].

Парадигма Троїчної любові, яку описав П.Флоренський, співзвучна з поглядами А.Сурозького. Цю теорію пояснюють так: Бог, Який є онтологічно особистісний, як особистість вступає у Всесвіт особистостей, що Він створив, знімаючи з Себе «атрибути абсолюта». Він входить у смиренний діалог зі своїм творінням: «Він не примушує творіння, а переконує, не силує, а просить» [165, с. 51]. Дослідник філософії троїчності М.Аксьонов-Меєрсон стверджував: «...оскільки Бог являє Себе як особистість, ми можемо робити висновки про Його внутрішнє життя на основі власних стосунків з іншими, особливо на основі власного досвіду любові. Божественна енергія любові діє

в любові людській так само, як і в Триєдиному Божестві. Ба більше, людська любов – дар Божий, котрий зростає в міру нашого пізнання Трійці» [41, с. 218-219]. Коли ми любимо, то любимо Богом і в Бозі. Тільки пізнавши Триєдиного Бога, можна плекати почуття істинною любов'ю [165, с. 74]. «Якщо є Бог, – доводить П.Флоренський, – то Він є абсолютною любов'ю. Однак ця любов не є ознакою Бога. Бог не був би абсолютною любов'ю, якби був тільки любов'ю до іншого, до умовного, до тлінного, до світу; адже тоді любов Божа залежала б від буття умовного і, відповідно, сама була би випадковою. Бог є істотою абсолютною тому, що Він – субстанційний акт любові, акт-субстанція. Бог, або Істина не лише має любов, насамперед «Бог є любов» (1 Ін. 4:8,16)» [165, с. 75].

П.Флоренський викладав своє розуміння Трійці як «Істотної Любові, Любові всередині Себе, а згодом – і поза Собою». Любов у Трійці передбачає Божественний кенозис, Божественне самозмаління у відношенні трьох Божих Осіб, а Любов поза – кенозис у відношенні Бога зі Своїм творінням» [165, с. 75]

«Ми стоїмо лицем до лица з Богом, – розмірковує А.Сурозький, – черпаючи своє буття з Його волі і водночас незалежні від Нього, тому що можемо або прийняти, або відкинути і Його Самого, і все, що Він нам пропонує, будь-який Його дар. Воля Божа всемогутня. Він Творець, Він всемогутній, Він може все, крім одного: Він не може змусити жодне творіння любити Його, тому що любов царствено має свободу і несумісна ні з примусом, ні з напередвизначеністю» [23, с. 97].

Цитуючи святого Іринія Ліонського, А.Сурозький зазначав: «в кінці часу, коли все творіння дійде до повноти свого існування, коли людина дійде до своєї повноти, все людство в єдності з Єдинородним Сином Божим, силою Святого Духа стане єдинородним сином Божим. Ось наше покликання в результаті...» [32, с. 361].

«Коли ми думаємо про всі сотворіння, про ту землю, на якій ми живемо, про світ, який нас оточує, про Всесвіт, малесенькою частинкою якого ми є,

ми повинні усвідомити і зрозуміти, що тілесністю своєю ми є рідними з усім, що є матеріальним у Всесвіті» [32, с. 363].

Така глибинна спорідненість дає імпульс до усвідомлення особистісної відповідальності за усе, що відбувається у світі. А.Сурозький дуже чітко про це сказав: «Ми з жахом думаємо про війну, але переважно цілком спокійно ставимося до страшного, нелюдського миру, який передує бурі та кровопролиттю. Хоча кожен з нас несе відповідальність за все страшне, що коїться навколо; нехай ніхто не говорить: «Я жертва, я чистий, я постраждав, мене зломали обставини...». Ми не виходимо зі свого середовища чи то зони комфорту, намагаємося створити тихий ставок і навіть не замислюємося, що ця водойма невдовзі перетвориться на болото. Однак не можемо перед усім, що відбувається, відмовитися від відповідальності, яку поділяємо разом з тими, що жили до нас, з тими, чиею плоттю і кров'ю ми є» [9, с. 43-44]. Христос створив Церкву не з метою замкнутості, відгородження людини від світу, а для саморозвитку, самовдосконалення (іноді навіть ціною життя, страждань). Людина все життя докладає зусиль, аби активізувати усі свої сили, вона має усвідомити, що відповідальна за долю цього світу. «Кожен з нас у силу своїх можливостей ... має внести в цей світ любов, смирення («Покликання людини: бути слугою не в якомусь принизливому сенсі – бути тим, хто служить всьому творінню і його сходженню до Бога і його поступовому вкоріненні в Бозі і у вічному житті» [32, с. 366].), розуміння шляхів Божих, милосердя, співчуття і прощення – кожен!» [9, с. 45]. Саме такий механізм власного й суспільного розвитку вбачав А.Сурозький. Насамперед ми відповідаємо самі перед собою. Бережне ставлення до природи проявлятиметься, коли людина буде турбуватися про безпеку тваринного і рослинного світів: «Питання про те, що ми за останні пів століття зробили з нашою землею, стає перед нашою совістю; суть його не в тому, що нам вигідно, аби земля була родючою і все відбувалось на ній якомога краще, а в тому, яка наша моральна відповідальність перед світом» [30, с. 281]. У такому контексті важливо зрозуміти зв'язок між Богом, світом і

людиною. А.Сурозький услід за М.Сповідником аргументував таку річ: оскільки людина має в собі елементи як матеріального, так і духовного світу (себто їй однаково близька і духовна природа, і божественна), то її головне покликання – звести все створене до духовності і до Бога. Людина постає трансцендентною істотою, що усвідомлює ці вказівки і може через прилучення до вищої божественної реальності змінювати світ. З таким імпульсом ці аспекти проектування сходяться воедино: екзистенційний та трансцендентний.

«Покликання людини – увійти в глибини Божі, зріднитися з Ним так, щоби бути з Богом єдиним, і через це преобразити свою тілесність, і протягом цього процесу преображати весь навколишній світ, це не слова, а реальність, це конкретне наше покликання, те, що нам дано як завдання» [32, с. 365]. Таким чином, метою повноцінного буття людини є преображення навколишнього світу (доведення його до досконалості). Світ стане досконалим через самотворення власного буття у діалозі з Богом, зростання завдяки власним можливостям, осягнення повноти особистісного начала у творчій єдності з Божественною реальністю до преображення, досягнення трансцендентних онтосеміологічних вимірів. Зрозуміло, що варварське ставлення людства до природи порушує людське покликання. «Бог не просто творить і відпускає в життя створіння, Він з ним залишається пов'язаним і кличе його до Себе, щоби воно вирісло цілковито: від невинності до святості, із чистоти у преображення» [32, с. 367]. Ще один важливий висновок з ідей А.Сурозького: людину насамперед визначає осмисленість її життя у співвимірності з Божественною реальністю, разом з відчуттям відповідальності за увесь світ і себе в ньому. Моральна відповідальність може проявитися лиш там, де людина відчуває власну причетність до божественного, своє безсмертя і відповідальність перед майбутнім.

2.2. Концепція особистості

Одне із основоположних питань філософської антропології і антропологічного дискурсу загалом є питання особистості. Оскільки цю проблему філософи вивчали з різних аспектів, а саме намагалися зрозуміти сутність людини, її природу, глибину, то й створили відповідну термінологію. Концепти «особа», «особистість», «персона» характеризують людину за певними ознаками і задають вектор дослідження людського «Я». Як результат, в європейському інтелектуальному дискурсі виник дещо суперечливий і багатогранний напрям, що має назву персоналізм. Поняття персоналізму широке, тому що ця течія є або основним напрямом науки, як наприклад, у філософії і богослів'ї, або існує як філософська традиція метафізики ХІХ століття, або напрямок у таких країнах як: Франція, Німеччина, Америка, Росія. Не можна не згадати про християнський персоналізм, з яким нерідко проводять паралель з патристичним синтезом. Тому студіювання теми людської особи чи особистості вимагає постійних досліджень, а відтак є актуальною.

Окрім А.Сурозького, є чимало дослідників-філософів, які присвятили свої публікації темі концепту людської особистості. Зокрема йдеться про твори християнського філософа-персоналіста В.Лоського «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви. Догматичне богослів'я» [111]. Слід згадати монографії грецьких мислителів Й.Зізіуласа «Буття як спілкування» [93], того ж автора «Спілкування та інакшість» [94], Х.Яннараса «Свобода етосу» [181], М.Бубер [56]. Допомагають досліджувати проблему особистості й численні праці викладача Оксфордського університету митрополита Калліста (Уера) [97; 98; 185] та багато інших.

Антична філософія (грецька і латинська мова) на позначення терміну «*особистість*» (того, що ми зараз означуємо цим словом) використовувала певні групи майже синонімічних термінів, причому, латинські терміни були доволі точними кальками грецьких:

грецькі	латинські	переклад
<i>атом</i> (ἄτομος)	<i>індивід</i> (<i>individuum</i>)	«неподільний», «цілий»
<i>іпостась</i> (ὑπόστασις)	<i>субстанція</i> (<i>substantia</i>)	«те, що стоїть під усім»
<i>просопон</i> (πρόσωπον)	<i>персона</i> (<i>persōna</i>)	«маска», «личина»

Латинське слово «індивід» – аналог до грецького слова «атом», у буквальному розумінні ці два слова мають значення «неподільності». Атом – те, що губить свою специфіку, коли його розібрати на складові. Це слово за своєю семантикою є багатозначне, тому може означати не лише людину, але й будь-яку річ.

Слово «іпостась» має два ключові значення: 1) у християнському світобаченні та богослов'ї характеристика осіб Св. Трійці, які вважаються єдиними за сутністю та різними за проявами; 2) та чинність, якої може набувати людина під час виконання певних функцій або повноважень [123, с. 78-79]. У латинську мову це слово увійшло як термін «субстанція» – щось засадниче, підстава, гранична засада, що дозволяє зводити багатоманітність властивостей до чогось постійного; іншими словами, це певна реальність з аспекту її внутрішньої єдності. Сенс одного й другого термінів (іпостась і субстанція) однаковий, тому що вони споріднені смислом глибинності, засадничого принципу.

Існує і третя пара термінів, яка має латинську назву «персона» (що стала основоположною для західної теолого-філософської думки) і грецьке слово «просопон». Однак між ними є цікава відмінність: просопон («прос» – до, «оптика» – бачити) «проступаючи через» «бачити через» – те, що відповідає терміну «личина». Тертуліан запозичив цей термін з юриспруденції. Боецій вважав, що «персона» – полісемантичне слово, тому що перше значення – це маска, яку використовували в античному театрі і яка мала функцію резонатора, що підсилювала звук. Друге значення цього терміна виводять від дієслова *personare*, під яким розуміють вислів «голосно звучати», воно пов'язує ідею особистості з ідеєю мови. Персона і просопон – це маска, те, що має стосунок до зовнішнього; те, що можна відрізнити одне від іншого.

Східна філософсько-теологічна думка взяла собі на озброєння термін «іпостась», а Захід користується словом «персона». Згідно із вченням тринітарного богослів'я персона, на відміну від індивіда, не зводиться до якихось індивідуальних особливостей, вона постає онтологічно первинною щодо природи, вільно визначаючи образи свого існування [135, с. 88].

Розмірковуючи про «Я» людини, А.Суразький розрізняв два погляди: «Я» як індивід та «Я» як особистість.

А.Суразький вказував на суттєву різницю між термінами «особистість» («персона») та «індивід». «Індивід, – за словами А.Суразького, – це останній ступінь дроблення. Можна говорити про людство, можна говорити про народи, можна говорити про раси, про сім'ї, та в результаті залишиться одиниця, тому що, коли ділити далі, то в результаті залишиться не жива людина, а мертво тіло, труп – і душа покійника. Індивід – це результат дроблення. Ми всі – індивіди тією мірою, якою чужі один одному, розділені від Бога і загубили внутрішню цілісність» [33, с. 851]. Індивід є межею дроблення та розпаду і між людьми, і з Богом. Іншою є ситуація з особистістю – вона є поза межами такого роздроблення і розділення.

А.Суразький зазначав: «Коли ми хочемо визначити, описати індивіда, ми можемо зробити це лише в категоріях, спільних для всіх людей, але людей, котрих ми групуємо за тими чи іншими ознаками. З погляду зовнішності ми говоримо про ріст, колір волосся, характерних особливостях людини: він високого чи низького зросту, блондина чи брюнета, у нього очі того чи іншого кольору, він товстий чи худий... У результаті опис зведеться до опису рис, спільних для всіх людей, і при цьому люди групуються подібно до того, як роблять букет, що відрізняється від іншого букета, але який складається із тих самих чи подібних квітів» [32, с. 280]

«І насамкінець, – резюмував А.Суразький, – для того, щоб дізнатися, відрізнити одного індивіда від іншого, ми використовуємо метод контрасту: іноді це протиставлення, іноді – аналогія... Як індивід я є ним настільки,

наскільки глибоко відрізняюся від тих індивідів, які навколо мене» [32, с. 280]

Отже, для митрополита Антонія термін «індивід» мав певне негативне наповнення, що позначає «постедемську» людину, яка віддалена від інших, тобто в іншій людині А.Сурозький вбачає не Образ Божий, через який би вона пізнала любов і була б щаслива, а розуміє «чужинця», «іншого», «чужого». Певною мірою твердження митрополита є співзвучним з тезою французького екзистенціаліста Ж.-П. Сартра: «Пекло – це інші», на яке можна натрапити у п'єсі «За зачиненими дверима» [129, с. 111]. У цьому творі автор наголошував, що взаємини перетворюються на страждання тоді, коли заздальгідь вони вже були спотворені і заплямовані самими людьми. Філософ підкреслював і той факт, що кожна людина має власну, зрозумілу тільки їй (і не до кінця) самосвідомість, і, оцінюючи себе, ми немовби додаємо до загальної скарбнички суджень думки інших людей. Таким чином, справжнє пекло для людини – це залежати від думки тих, хто є навколо тебе, адже звідси формуватиметься викривлене уявлення про власну особистість, про інших людей і про світ в цілому.

Інша теза, яку обґрунтовував А.Сурозький, звучить так: «індивід» – це людина, яка ототожнює себе зі своєю природою», тобто особа і природа зводиться воедино, але при цьому людина самоутверджується за рахунок природи. «В цьому і складається моє «індивідуальне бування», і з цієї хвилини, коли я говорю про контраст, протиставлення, відмінності загальних для всіх властивостей, я говорю про відстань, яку встановлюю між собою та 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, але й встановлює ряд самостверджень, тому що з погляду як психологічного, так і духовного, для індивіда характерним є саме самоствердження» [32, с. 280].

Термін «особистість», як зазначив А.Сурозький, є зовсім іншим онтологічним виміром порівняно зі словом «індивід». В його антропології

поняття особистості є базовим, яке виводиться з основних християнських догматичних учень, тобто із триадології і хринології [32, с. 280]. У богослів'ї триадології йдеться про три Божественні іпостасі: Отця, Сина і Святого Духа, Котрі перебувають в абсолютній повноті природного єдинства. Отець, Син і Святий Дух – три божественні лики, або три божественні особи (особистості). У грецькій мові лик позначається словом *просопон*, українська богословська термінологія Божественні Лики називає Особами, а на позначення людської особистості (те саме слово *просопон*) використовують назву *особистість*. Христос – втілена друга Особа Пресвятої Тройці є тією другою Божественною Особистістю, яка поєднує в собі дві природи: Божественну і людську. Зрозуміло, що поняття особистості є чи не найґрунтовнішим і для триадології, і для хринології.

Коли порушується питання про глибинні основи християнського розуміння людини, в антропології поняття особистості стає визначальним. Людину осмислюють насамперед як образ Божий: у цьому полягає своєрідність богословського персоналізму, адже поняття особистості людини виводиться не зі спостережень за нею, не за її діями, а безпосередньо з головних догматичних християнських істин.

В антропології А.Сурозького під терміном особистість розуміють щось невимовне, яке не входить у жодні природні категорії. За словами В.Лоського, особистість не зводиться до природи, вона зберігає у людині її унікальність, те, що ніяк не може бути узагальнене і пізнане емпірично, а також не може бути виражене раціонально-понятійними засобами. Особистість – це те високе, що відрізняє людину від всіх створених істот, це те, що робить її образом Божим. Особистість сприяє тому, щоби показати в людині образ Божий якомога повніше, ніж усі інші поняття, якими оперує богослів'я. Однак варто зауважити цінну деталь: поняття «особистість» не може вичерпати всього того змісту, що наповнює образ Божий, оскільки йдеться про образ Самого Бога. І як незмірним є Сам Бог, так і поняття

Образу Божого безмежне. Отже, у християнському розумінні поняття особистості виявляє найбільш важливе і суттєве, що є в людині.

За своїм змістом Невимовне і Невизначене не можна пояснити, образ Божий в людині не кодифікують теж, – такої думки дотримувався дослідник біблійної антропології М.Іванов. Образ Божий – це наше глибинне «я», для визначення якого у нас немає ні слів, ні чітких понять. Проте існує думка, що саме образом Божим в людині є розум, високі почуття, воля, свобода, і наше «я» таким чином проявляється назовні. Те саме можна застосувати і до самого Першообразу, тобто Бога. Відомо, що Бог за Своєю сутністю – неосяжний і незбагнений, але говоримо, що Бог є Любов, Бог є Світло, Бог є Дух. Насправді не можна означити Бога як «щось», але, спостерігаючи за Його проявами, процес називають образом Божим [91, с. 190].

В.Лоський у своїй праці «Нарис містичного богослів'я Східної Церкви» доходить висновку, що створення людини за образом Божим виявляє в ній особливий і при тім фундаментальний для неї буттєвий вимір – особистість. Образ Божий не зводиться до природного буття людини і не виводить особистісного начала з людської природи. Цю тезу він прокоментував так: «Коли ми хочемо визначити, «охарактеризувати» яку-небудь особистість, ми підбираємо індивідуальні властивості, «риси характеру», які бачимо в інших індивідів; вони ніколи не можуть бути абсолютно «особистими», оскільки належать до загальної природи. І ми врешті-решт розуміємо: те, що є для нас найдорожчим у людині, те, що робить її «нею самою» визначити неможливо, бо в її природі немає нічого такого, що відносилось б власне до особистості, завжди єдиної, незрівнянної і неповторної» [111, с. 93].

Людська особистість не піддається раціональному визначенню, концептуально її описати не можна, тому що всі властивості та ознаки вже повторюються в інших індивідів, – так стверджував В.Лоський. У житті «особисте» сприймається через інтуїцію або за допомогою творів мистецтва. Наприклад, фрази «Це Моцарт!» або «Це Рембрандт!» немовби переносять

людину в певний особистісний універсум, який не має рівнозначності ніде [111, с. 76].

«...аби відрізнити іпостась людини від її складної природи – тіла, душі, духу (якщо приймати цю трискладовість), ми не знайдемо жодної визначальної властивості, нічого їй притаманного, що було б чужим природі і належало б виключно особистості як такій. З цього випливає, що сформулювати поняття особистості людини ми не можемо і повинні вдовольнитися таким твердженням: особистість є незводимість людини до природи. Саме незводимість, а не «дещо незвідне» або «дещо таке, що змушує людину бути до своєї природи незвільною», тому що не може тут йтися про щось відмінне, про «іншу природу», але тільки про когось, хто відрізняється від власної своєї природи, про когось, хто, маючи в собі свою природу, її перевершує, хто цим перевершенням дає існування їй як природі людській» [110, с. 400].

Як і в кожній науці, так і в філософії знайдуться опозиційні думки. Протоієрей Б.Гулямов свого часу зазначив, що В.Лоському дорікають за невиправдану модернізацію святоотцівського богослів'я. Дослідник потерпав і за те, що сформульоване ним теологічне поняття людської особистості є залежним від філософії персоналізму. Однак, потрібно віддати належне В.Лоському, що його концепція людської особистості у світлі припущень Ніка Бострома, щодо існування штучного інтелекту [54], є актуальною. Адже людську свідомість, інтелект, знання в майбутньому можна буде відтворювати штучно. Проте є запитання, на яке ще досі шукають відповідь – як втілити в мікросхемі «незвідність до природи»? [71, с. 56].

«Бути за образом Божим, – стверджують у своєму кінцевому аналізі святі отці, – означає бути певною особистісною істотою, тобто істотою вільною, відповідальною» [111, с. 460].

Варто зазначити, що В.Лоський, філософ-персоналіст, міг впливати на погляди А.Сурозького, зважаючи на їхні приятні стосунки. У богослів'ї

А.Сурозького називають учнем В.Лоського, зокрема так вважає сучасний богослов В. Сміх [150, с. 303].

Суголосність поглядів А.Сурозького та В.Лоського простежується у тлумаченні термінів «образ Божий» та «подоба Божа». Що таке Божа подоба? Чи є відмінності між образом і подобою Божою в людині? Більшість давніх отців та сучасних богословів зупиняють свою увагу на цьому питанні. Так, перші з них вважали, що образ Божий закладений у самій природі нашої душі, в її розумі, в її свободі. Людина має розвивати та вдосконалювати ці сили, особливо розум і волю у чесності та святості, у дарах Святого духа, бо саме так проявлятиметься подоба Божа. Отже, образ Божий ми отримуємо від Господа разом з буттям, а подоби повинні набувати самі. Думка про відмінність між образом і подобою Божою в людині є і у Священному Писанні.

Зображаючи раду Трипостасного Бога про створення людини, Мойсей свідчить: «І сказав Бог: створімо людину за образом нашим і подобою» (Бут. 1:26), і одразу висловлюється про саме створіння: «І створив Бог людину, за образом Божим створив» (Бут. 1:27), тобто у 27-му вірші про подобу замовчано. Г.Ниський був солідарний із цими словами, прокоментувавши це як те, що образ ми маємо у створенні, а подобу звершуємо з власної волі. Те, що залежить від нашої волі, існує в нас лише у можливості, бо набуваємо усього завдяки нашій діяльності. Коли би Господь, маючи намір створити нас, не сказав попередньо бути Його подобою і можливість нам самим набути Його подоби, то людина власними силами не досягнула би цієї подоби Божої. Господь дав людям шанс стати співтворцями з Ним у Його подобі, щоби нагородити нас за таку діяльність; щоби ми не були подібні до бездушних зображень, які творять живописці [69, с. 116].

Подоба – це здатність людини до вдосконалення, до того, що було закладено в ній з самого початку. Якщо «образ» це і розум, і воля водночас, то «подоба» – це життя (почате і завершене в часі), упродовж якого людина має реалізувати себе в любові та доброті і турбуючись про світ. Саме

так вона уподібниться своєму Творцеві, і тоді слова Г.Ниського будуть виправдані: «Мета добродесного життя – уподібнення Богу» [69, с. 118].

Образ Божий можна сприймати як фундамент особистості. Людина не могла би бути особистістю, якби її Першообраз – Господь Бог – не був би Особистістю. Дослідник М.Бердяєв так розмірковував: «Особистість і є образ, і подоба Божа в людині. Особистість є реалізація в природному індивідуумі його ідей, Божого задуму про нього» [46, с. 297]. Натомість, А.Сурозький зазначив по-іншому: «Особистість, персона – це те, чим ми покликані стати, подолавши індивіда ... Особистість може бути розкрита тільки в Тому, Хто її знає, тобто в Богові. У нас є особистість, яка є образом Живого Бога ... Ми стали карикатурою образу Божого» [32, с. 289].

Нерідко можна натрапити на ототожнення образу Божого в людині і особистістю людини. Проте це не є одне і те ж. Хоч А.Сурозький доводив, що образ Божий є в кожній людині, і вона є особистістю, та варто зауважити, що образ вже був готовий, коли ми його прийняли від Бога, а стати особистістю потребує зусиль. Кожна людина потенційно є особистістю, але не в реальності. Якщо людину порівнювати із рослинами, то насінням буде образ Божий в людині, а паростком, що з нього виростає, – особистість [108, с. 56]. Отже, щоб вповні бути особистістю, необхідно набути подоби Божої, уподібнитися Йому, досягти тієї досконалості, до якої закликає Христос: «Будьте досконалі, як Отець ваш Небесний досконалий» (Мф. 5: 48). Мабуть, не випадково Церква один з чинів святості іменує як «преподобні» – ті, хто намагався уподібнитися Богу, ті, хто зреалізували в собі особистість, вийшли за межі природи.

«Хто бачив брата свого, той бачив Бога свого – ікону, живу ікону, не Самого Бога, а людину, пронизану божественною присутністю», – так цитував А.Сурозький одного пустельника, коли говорив про велич людини. Кожен з нас має в собі достойність сина Божого, адже людина створена на образ Божий, тому кожен із нас є іконою Бога (*εἰκόνα* грецькою мовою – образ, ікона). Оскільки образ Божий є в кожному творінні Господа, ми

повинні вчитися бачити цю Божественну достойність у кожній людині, [32, с. 706].

Як можна стати особистістю? Як уподібнитися Богу? В.Великий спробував відповісти на ці вічні пошуки: «Якщо ти станеш ворогом зла, забудеш колишні образи та ворожнечу, якщо любитимеш своїх братів і співчуватимеш їм, то уподібнишся Богові. Якщо від щирого серця пробачиш своєму ворогові, то уподібнишся Богові. Якщо ти ставишся до брата, який згрішив проти тебе, так само, як Бог ставиться до тебе, грішника, то своїм співчуттям до ближнього уподібнюєшся Богові. Отже, ти володієш тим, що за образом, будучи [істотою] розумною, за подобою ж стаєш, набуваючи благості. Вдягніться в милосердя і благість (Кол. 3:12), щоб одягтися у Христа (Гал. 3:27). Тими ділами, якими вдягаєшся в милосердя, ти вдягаєшся у Христа і через близькість до Нього стаєш близьким до Бога. Отже, історія [творення] – це виховання людського життя. *Створімо людину за образом.* Нехай вона від моменту створення володіє тим, що за образом, і нехай [сама] стає тим, що за подобою. Бог дав їй для цього силу. Якби Він створив тебе і за подобою, то в чому була б твоя заслуга? Заради чого ти увінчаний (Пс.8:6)? Якби Творець все тобі дарував, то як би відкрилося тобі Царство Небесне? І ось одне тобі дане, а інше залишене незавершеним, щоб ти вдосконалювався й удостоївся винагороди, яка сходить від Бога» [60, с. 444].

Людина повинна любити ближнього, як саму себе. «Ми повинні любити самі себе, але не ту емпіричну людину, – повчав А.Сурозький, – якою ми є: самолюбиву, нерозумну, славолюбну, а любити ту людину, яка закладена в наших глибинах як можливість і як покликання. Ми повинні шукати в собі цю людину, маємо знайти її і берегти, як Божа Матір берегла Спасителя, коли Він лежав в яслах; як Вона його берегла, коли Він був Немовлям; як Вона Його захищала, коли Він був Дитиною» [32, с. 272]. Ця цитата – як логічний висновок патристичного мислення митрополита Антонія. І.Брянчанинов теж розмірковував про любов до ближніх, підкреслював, що ми не вміємо любити ближнього, як самого себе, тому що не вміємо любити

себе [86]. Апелюючи до слів митрополита Антонія, ми любимо себе емпіричних: любимо свої пристрасті, самолюбство, нерозумність, пихатість, і не намагаємося любити в собі внутрішню людину, про що читаємо у першому посланні апостолів Петра або Павла. Ми повинні жити, люблячи в собі внутрішню людину. В одній із своїх бесід Владика Антоній згадав слова преподобного Єфрема Сиріна, в яких йдеться про те, що Господь вкладає в людину все Царство Небесне, поки її творить. У кожному з нас є великий скарб, в якому маємо знайти ту дорогоцінну перлину, про яку говорить Спаситель у притчі. Лише тоді зможемо досягнути особистісного рівня, коли навчимося входити у свою глибину, – з таким висновком звертався митрополит Антоній.

Під своїм кутом зору А.Сурозький розглядав таїну імені, що теж є однією з ланок філософії персоналізму.

Відомий біблеїст архімандрит Іаннуарій (Івлієв) розкривав цю тему: «В уявленнях давніх людей особисте ім'я було нерозривно пов'язане з особистістю, ба більше, мислилося як сама особистість. При цьому вважалось, що знання імені дає владу над іменованою річчю чи особою. «Істинне» ім'я особистості, як і ім'я будь-якого предмету, для людини з магічним мисленням – це не лише означення. Ім'я – сутність особистості, вилучена її з реальності, відтак особистість присутня одночасно і в реальності, і в імені сутності. А в ньому особистість перебуває так, що кожен, хто знає істинне ім'я і вміє належним чином його вимовити, може заволодіти особистістю, осилити її. Сама особистість недоступна, вона чинить опір, але в імені вона стає доступною, хто промовляє його, той володіє нею» [88].

Сучасний грецький філософ Христос Яннарас зазначає, що Ім'я Боже – не іменник, який називає Бога в низці інших сутностей, і не прикметник, що надає Йому якоїсь характерної якості. Це – дієслово; це – відлуння, що звучить в устах людських, того Дієслова, того Слова, через яке Бог указує на Себе Самого як на Сущого, єдиного істинно-Сущого [182, с. 71].

Важливою ознакою образу Божого в людині, а відтак і особистості є свобода. А.Сурозький, поділяючи думку і визначення терміна О.Хом'якова, розмірковував про свободу так: «свобода» означає «бути самим собою» [32, с. 398]. «Свобідна людина – це та, яка стала сама собою. Але що це означає? Якщо кожен із нас подумає про себе: хто він? Хіба всі ми, кожен із нас не знає, що ми внутрішньо роздроблені, що у нас є різні і несумісні прагнення? Ще апостол Павло говорив, що з жахом і болем бачить: те добро, до якого він всім єством спрямований, він не робить, а ту неправду, котру ненавидить, він робить весь час (Рим. 7:19). Тому бути самим собою означає знайти у собі ту людину, котра є образом Божим» [32, с. 399].

Іоан Богослов, апостол і євангелист, наводив слова Христа як приклад: «Пізнайте істину, і істина зробить вас вільними» (Ін. 8:32). Аналізуючи ці слова, митрополит Антоній вважав, що істинний є лише Бог, істинний є лише Христос. Щоби пізнати істину і стати вільним, людина має сама в собі шукати істину, тобто все те, чим є Божий образ в самій людині.

«Якщо шукати свободу, то потрібно її шукати саме у тому, щоб знайти у собі образ Божий і поступово в цей образ вростати, давати цьому образу пронизувати нас, як світло поступово розгорається і пронизує, проганяє темряву, допоки не стане зовсім світло» [32, с. 400]. У цьому Владика Антоній і бачить покликання людини. «Свобідними ми станемо, коли люди зможуть про нас сказати: «У нього розум Христовий, він мислить думками Христа, він відчуває почуттями Христовими, він діє, як Христос. Це ми бачимо певною мірою у святих» [32, с. 400].

Ще одне розуміння свободи, на яке кинув світло митрополит Антоній, виводиться із семантико-філологічного розбору слова «свобода» англійською та німецькою мовами (freedom, freiheit). Владика дослідив, що санскритською мовою корінь цих слів означає «любити» і «бути любленими», тобто свобода – це прояв взаємної любові, що сприяє зростанню іншої людини до повної міри свого буття. Це те прагнення, яке не обмежує цей ріст, не спаплюжує, не утискає [32, с. 402]. Отже, «бути самим собою означає

вирости до такої міри, щоби у мені не залишилося нічого, окрім любові, яку я даю, і простору душі, що дозволяє без стислості серця, без гіркоти приймати весь прояв любові іншої людини, яка мене любить» [32, с. 402].

Слідуючи за ідейним ланцюжком А.Сурозького, можна виокремити два різні, але корелятивні шляхи самопізнання: пізнання індивіда, який не хоче бачити себе істинного і не хоче бути справжнім, та пізнання особистості, яка віднаходить власну повноту через розкриття свого першообразу, іпостасної сутності. Особистість пізнає себе, коли досягає повноти самоздійснення, свободи, гармонії, відновлення цілісності.

Богослів'я генерує сотеріологічні та есхатологічні ідеї, що входять до святоотцівської традиції як її складові. З таким концептуальним тлумаченням особистості виступав А.Сурозький, акцентуючи на екзистенційній зануреності та цілісності. Шанс досягнути особистісної повноти і самоздійснення дається людині через Другу Іпостась Святої Трійці. Вона відкриває людині потенційну можливість актуалізувати образ Бога, розкрити власну іпостасну сутність, перебуваючи в постійному становленні і водночас залишаючись самототожним власній ідентичності. За словами А.Сурозького, «ніхто не вимагає від вас бути тим, ким ви не є, але можна у вас запитати, можна від вас вимагати, щоби ви були самі собою» [32, с. 290].

Образ Божий у людині на найглибшому рівні виражається в особистісному аспекті, а також досягається відчуття цілісності з одночасною незавершеністю, а це є умовою безперервного самотворення. Антропологічна модель особистості онтологічно оновлює такі характеристики як любов, свобода, відкритість. Останнє з переліченого відбувається за допомогою подолання самоті через служіння людям з метою обоження. Концептуалізація людської особистості є неповною для того, щоби досягнути індивідуальну свободу, людина має і оновити своє ставлення до інших людей через екзистенційне співвідношення з Божественною реальністю. Однією з характеристик антропологічної моделі є спілкування, через яке можна пізнати особистість, а також творчість, унікальність і цілісність. А.Сурозький

пояснював неповторність тим, що людина має власну долю і шлях, між собою люди є безподібні і неповторні перед Богом. Ці фактори і зумовлюють неможливість визначити і нашу унікальність. В антропологічній аналітиці А.Сурозького простежується репрезентація парадигми духовної практики самоконструювання з метою обоження. Ключові особистісні характеристики можуть розкритися відносно божественної реальності. Сутність людини має яскраве персоналістичне забарвлення. Вона наголошує на оновленні духовних аспектів самотворення.

2.3. Склад людської природи: проблема дихотомії та трихотомії

У філософській антропології питання складу людської природи є особливо актуальним, адже зрозуміти, скільки в людині є матеріального, а скільки духовного, знайти «ключ» до розуміння людської істоти є досить складно.

Окрім наукових напрацювань А.Сурозького, публікації, присвячені дослідженню складу людської природи в контексті християнської антропології, мають такі вчені: хірург і богослов Л. Войно-Ясенецький «Дух, душа, тіло», К.Вальверде «Філософська антропологія» [59]; монографії грецьких мислителів: Й.Зізіуласа «Буття як спілкування» [93] та Х.Яннараса «Свобода етосу» [181]; численні праці викладача Оксфордського університету митрополита Калліста (Уера) (особлива увага до всебічного аналізу співучасті тіла в молитовних ісихастських практиках) [185], праці М.Лосського [109] та багато інших.

Слід зазначити, що А.Сурозький мав медичну освіту і протягом двадцяти років працював лікарем й, зокрема, був військовим хірургом. Тому темі людської природи (тіла, душі, духу) владика приділяв багато уваги не лише як священнослужитель, але й як лікар. Митрополит виступав з лекціями у медичних навчальних закладах з такими доповідями: «Людські цінності в медицині», «Питання медичної етики», «Тіло і матерія у духовному житті», «Тіло, дух, душа: цілісність людської особи» [33] та багато інших.

Душа і тіло як різні субстанції – основна тема в античній філософії, тому що в цих аспектах науковці аналізують природу, тобто розщеплюють на складові: душу і тіло, які можна відділити одне від одного та мислити як окремі реальності. У середньовічній християнській філософській традиції з'являється ідея іпостасі (особистості) та природи в її цілісності, не розділяючи останньої на складові (природа як сутність і енергія, що невіддільні і немислимі одне без іншого) [7, с. 94]. Дві речі – іпостась та природа – ключові у християнській антропології. З цього приводу А.Сурозький зазначав, що «людина – не просто душа чи свідомість. Цілісна людина складається з тіла і душі разом, і повнота людини – тільки у їхній спільності...Тіло без душі стає трупом, відділена від тіла душа стає спочилим, покійником. Справжня ж людина – людина втілена» [32, с. 94-95].

Тіло, душу і дух А.Сурозький розглядав через призму антропологічності, будучи прихильником трихотомічної структури, але й не зовсім відкидаючи дихотомічний поділ. Троїчна схема складу людської природи опирається на слова апостола Павла з 1-го послання до солунян: «Сам же Бог миру нехай освятить вас у всій повноті, і ваш дух, і душа, і тіло у всій цілості нехай збережеться непорочно на пришествя Господа нашого Ісуса Христа» (1 Сол. 5:23). Ця схема досить поширена серед богословів, отців та вчителів Церкви. Згідно з цією теорією душа має те саме визначення, що й дихотомічна. Дух – це дія, енергія, дар, якість душі. Людина складається з душі й тіла, а душа й дух – синоніми – ось що пропагує дихотомічна схема. До цієї думки схилився святий Василій Великий. Святий Феодорит Кирський стверджував: «Не на троє ділить людину Божественне Писання, але мовить, що творіння це складається із душі та тіла» [160]. Виходячи з цих постулатів, душа, або дух, – безсмертна нематеріальна основа в людині, що є смислом її життя.

Яке місце посідає тіло в антропології А.Сурозького? Відштовхуючись від тогочасних панівних ідей, зокрема тлумачення матеріалізму, митрополит висунув і власне розуміння матерії. Це напрям у розвитку філософії,

принципом якого є те, що світ існує сам по собі, ніким не створений і не знищений. Він закономірно змінюється, розвивається і є єдиною та останньою реальністю, яка відкидає будь-яку надприродну силу. Матерія, буття є первинним, а свідомість, мислення – вторинним, похідним; світ і його закономірності пізнавані. Матеріалізм протилежний ідеалізму» [164, с. 276].

У другій половині XIX ст. К.Маркс та Ф.Енгельс узагальнили діалектику Г.Гегеля та матеріалізм Л.Фойєрбаха. На основі новоствореної теорії вони виробили детерміністську концепцію суспільного розвитку як зміни суспільно-економічних формацій. Здебільшого це були історичні ступені суспільного розвитку, де пріоритетним був певний спосіб виробництва. Робітничий клас розглядався як виняткова спільнота, покликана перетворити світ. Цей план був продиктований такими діями: усупільнити всі засоби виробництва, узявши владу у свої руки, змінити суспільно-економічну формацію (здійснити соціальну революцію), знищити суспільство, у якому меншість експлуатує більшість, і побудувати справедливе суспільство, в якому будуть задовольнятися потреби кожної людини.

Хоч у XX ст. в СРСР та інших країнах теорію діалектичного матеріалізму (марксизму-ленінізму) вважали грандіозною для соціального експерименту, вона була догматизована, однак, в реальності політична практика стала антигуманною, тому що розглядала людей лише як матеріал для функціонування та була зацікавлена у мілітаристській експансії тоталітарної держави. Матеріалістичні ідеологеми постали своєрідним викликом для А.Сурозького, в результаті чого він вивів ідею «християнського матеріалізму». Митрополит знайшов точку опори в очевидних речах: тілі, матерії, речовині. Висловлювався про це прямо: «Християнство – це правдивий матеріалізм» [32, с. 92-98]. Ланцюжок його міркувань був такий: «Якщо звернутися до біблійного одкровення, до духу і подій Старого і Нового Завіту, – пояснює А.Сурозький, – стане зрозуміло, що все створене Богом було створене сповненим життя, живим, а не інертним і

мертвим. Ми говоримо про мертву матерію, про інертну матерію, тому що ми самі засліплені і нечуттєві до життя речей, і матерія уявляється нам тяжкою, непроникною і безжиттєвою. Але для Бога вона зовсім не така. Бог все створив таким, що воно здатне жити і радіти в Ньому. Це не означає, що у предметів такого ж роду є свідомість, яка є у нас, але чи можна стверджувати, що той розум та свідомість, котрі є у нас, – кращі, глибші, більш сприйнятливі до Бога, аніж яка-небудь інша, можливо, існуюча свідомість. Все творіння існує в Бозі, все здатне пізнавати свого Господа, здатне радіти на свого Спасителя і здатне сяяти, відображати світло Самого Бога» [32, с. 98]. Подібно до таких роздумів М.О. Лоський в книзі «Світ як органічне ціле» стверджував можливість сприйняття всіх «субстанційних діячів» світу, в тому числі атомів і т.д. як суб'єктів, які мислять свідомо. [109].

А.Сурозький зазначав, що «матерія повинна нам уявлятися живою, здатною до спілкування з Богом, Який її створив. Ми можемо сказати, що і через матерію, і в самій матерії, з якої створена людина, вона має спілкування з Богом. Таким чином вона є не тільки субстратом якогось матеріального її існування, але й основою всього її життя в Бозі. Дух також – і набагато більше – корениться і сягає своїми засадами в Господа. І ось вірні з досвіду, а також в межах свого світогляду стверджують, що Божественна дія може до них дійти шляхом матеріального впливу» [32, с. 97].

Якщо Бог є творцем світу і в акті творення викликав з небуття все видиме і невидиме, то, на думку А.Сурозького, все творіння, а отже і речовина, здатна «впізнати» свого Творця й «відгукнутися» на Його поклик.

Такий стан матерії чітко прояснився в розумінні митрополита Антонія, коли він аналізував подію Боговтілення: «Якщо цей матеріальний світ виявився здатним вмістити Самого Бога, якщо якась частка, фізична частка цього світу могла з'єднатися з Самим Богом і в ньому не згоріти, не зруйнуватися, а залишитися неушкодженою, то, справді, матерія розкривається на наших очах до абсолютно небачених масштабів. Тому я й

кажу, що християнство – єдиний матеріалізм, який надає граничне значення матерії, а також історії людини. Через Втілення Бога матерія раптом отримує вічний вимір, божественний вимір, трансцендентальний вимір: не в майбутньому, а зараз, тому що Бог є в цій історії – і людина стає якоюсь дивно величною» [32, с. 13].

«Християнство надає матерії абсолютне і остаточне значення. Для матеріаліста матерія – будівельний матеріал. Для християнина матерія – щось таке, що повинне увійти в Царство Боже, просяяти Божественним причастям, коли Бог буде все у всьому (1 Кор 15:28), – так розмірковував митрополит А.Сурозький.

На підтвердження цієї думки Владика Антоній посилався на слова святого І.Сирина, згідно з якими тільки той може молитися чистою молитвою, хто примирився з Богом, з собою, з ближнім і з усіма предметами, яких він торкається, тобто той, хто кожен предмет розглядає як потенційну святиню [32, с. 370-371].

А.Сурозький беріг чимало спогадів, зокрема одним із них він поділився: «Я пам'ятаю чоловіка: коли, задумавшись, він недбало кинув ганчірку, якою витирав стіл, то схопився, взяв її назад і поклав на місце зі словом: «Пробач!» Це може здаватися безглуздо, але це говорить про цілісне ставлення до будь-якої матеріальної реальності» [32, с. 370-371].

Отже, на думку А.Сурозького, матерія певною мірою є святинею, оскільки весь матеріальний світ є Божим творінням і, висловлюючись біблійною мовою, створений «добрим».

Тіло людини – матеріальна складова її природи, А.Сурозький писав, що «тіло людини безкінечно більш значеннєве і володіє безкінечно більшими можливостями, аніж люди собі зазвичай думають» [32, с. 97]. «...потенційно тіло кожного з нас – моці, тому що кожен із нас покликаний до святості» [32, с. 370]. У християнській антропологічній думці виховане благоговійне ставлення до людського тіла, як до святині, навіть до тіла померлої людини. Про це знаходимо в А.Сурозького: «Ми благоговійно і любовно відспівуємо

тіло людини; цим тілом людина увійшла в світ, цим тілом вона сприйняла все, чим світ багатий, – і страшно, і дивно. Цим тілом вона долучилася до Таїн Божественних – Хрещення, Миропомазання, Причастя Святих Дарів, Соборування – усіма цими чудовими діями, якими Бог матеріально повідомляє і тілу, і душі, і духу людському вічне життя. Через тіло була проявлена лагідність і любов, тіло виконувало Христові заповіді» [32, с. 65].

Проблему дихотомії і трихотомії А.Сурозький розв'язував так: «ми всі, – говорить він, – володіємо тілом, і душею, і духом. Тіло та дух – ось два основні чинники, які з'єднують нас з Богом і зі створеним світом. Адам був створений з пороку земного. Він не був результатом різкого стрибка від тварини до людини, він не є останньою стадією еволюційного розвитку. Бог не створив його, перетворивши на людину найпривабливішу мавпу. Бог узяв порох земний, так що людина в усьому подібна до всього, створеного Богом. Ми складаємося з тієї ж речовини, що і кожен атом, і кожна галактика. Кожен атом, і кожна галактика, і все суще між цими крайніми межами може впізнати себе саме в нас, у нашому тілі.

А на іншому краю – наш дух. Коли був створений Адам, Бог вдихнув в нього Своє життя (Бут. 2:7). Дихання Боже всередині нас і робить нас подібними до Бога, і дозволяє нам рости від емпіричного людства до істот, сповнених Божества, які з невинності переростають у святість. Від безгрішності Адама через падіння людини, через покаєння, через викупну справу Христа, через наше єднання з Ним ми зростаємо в єдність з Богом і стаємо співучасниками Божественної природи (2 Пет 1: 4)» [33, с. 858]. Сучасний мислитель О.Давиденков висловлюється з цього приводу так: «Душа і дух – найменування однієї і тієї ж сутності. Але під дією Божественної благодаті в душі встановлюється особливий життєвий лад. Іншими словами, дух – це та ж сама душа, тільки після свого благодатного оновлення» [72, с. 267]. В апостола Павла слово «душевний» є синонімом «плотського», і в цьому сенсі протиставляється «духовному» (1 Кор. 2:13-3:1). Тому протиставлення душі і духу в Посланні до євреїв (Євр. 4:12) має у

ап. Павла моральне, а не онтологічне значення, тобто вказує на різну спрямованість помислів і намірів серця: чи спрямовані вони до «духовного» або до «душевного», «плотського». Використовуючи метафору преподобного Симеона Нового Богослова, можна сказати, що дух людини – це наче «душа душі» [146, с. 86].

А.Сурозький, розмірковуючи про душу, дійшов такого висновку: «між тілом і духом – людська душа. Душа – це наш розум, наші емоції, всі форми свідомості, які є в нас. І це – вразливе місце нашого життя, тому що сюди спрямовані всі спокуси. Диявол не може спокушати нашу плоть. Один з отців Церкви сказав, що коли ми говоримо про гріхи плоті, ми говоримо не про те, що плоть наша гріховна, але про ті гріхи, які наша душа робить проти нашої плоті. Я голодний, тому що тіло вимагає їжі, але я проявляю жадібність, тому що душа робить вибір між тим, що здається жаданим, і іншим» [33, с. 858].

Аналізуючи проблему впливу душі на тіло, А.Сурозький зауважив, що «у всіх своїх проявах наше тіло чисте і природне. Воно втрачає природність і чистоту через те, що на нього проектує душа, – жадібність, похоть і т. д. Саме тут і діє диявол, бо він може підказати: «Навіщо їсти хліб, коли можна взяти пряник? Чому не покористуватися тим-то і тим-то? (Що не зовсім незаконно, але без чого краще було б обійтися). Тобі ж буде це приємно!» І нав'язує це нашому тілу, яке поступово розбещується душею» [33, с. 858].

Для А.Сурозького душа – це психіка, психічна діяльність людини. Медико-психіатричну тему митрополит любив розвивати, оскільки теологія і пастирство – дві основні віхи його життя. Неодноразово згадував своїх викладачів з психології та психіатрії [33, с. 865], які торкалися і фрейдизму та різних новітніх віянь у галузі психології. Побіжно А.Сурозький розповідав і про те, що деякий час працював у психіатричному відділенні.

Будучи священнослужителем, А.Сурозький прочитав курс лекцій на тему теолого-філософського осмислення психічної сфери людини. У своєму виступі «Психологія і духовний досвід» [33, с. 860-874], який був виголошений на Фрейдистському психоаналітичному товаристві 25

листопада 1987 року, митрополит наголосив, що не погоджується зі всім у підходах З.Фрейда до явищ психіки. Однак, А.Сурозький визнав феномен «несвідомого», хоча для Владика «несвідоме – це така глибина, де є все те, що ми отримуємо спадково, що ми мимоволі сприймаємо від різних впливів – все це осідає там, але ще не готове прокинутися в повній зрілості, не готове до того, щоби бути викликаним на поверхню, тому що незріле ... я сприймаю несвідоме саме так: це щось дуже дороге, дуже значне» [33, с. 865]. Роздумуючи про духовний досвід, А.Сурозький вважав, що «духовний досвід досягає нас і стає реальним для нас в межах нашої свідомості, нашого розуму і часом якимось чином досягає і нашої фізичної істоти. Але при всьому цьому я не вважаю, ніби духовний досвід можна звести до психологічної бурі або що психологічну бурю можна звести до чистої фізіології» [33, с. 865].

У бесідах А.Сурозького, які торкаються психічної (душевної) ділянки життя людини, Владика говорив про розум, свідомість, почуття, волю. Відповідно до цього вчення християнська антропологічна думка виділяє такі складові елементи душі як розум, воля, почуття.

Резюмуючи думки А.Сурозького про склад людської природи, варто сказати, що владика дотримувався як дихотомічних поглядів, в яких йдеться про дві головні субстанції – тіло і дух, так і трихотомічних, в яких він розглядав душу людини як проміжну ланку між тілом і духом. Під цими поняттями він розумів чуттєвий, емоційний світ людини. Проте цілісна природа людини, на думку митрополита, полягає у гармонійному поєднанні трьох складових. А.Сурозький стверджував: «Ми – не суто духовні істоти, ми – не душа, ув'язнена в тілі чи на деякий час зв'язана з тілом, ми – втілений дух, і повнота людини не в її дусі чи її душі, а в її духовно-душевній єдності з тілом» [32, с. 97]. Між тілом і душею, а також духовними переживаннями існує нерозривний зв'язок, оскільки наші тілесні відчуття мають вплив і є частиною того, що відбувається в нашій душі, серці і розумі. Саме гармонійне поєднання тілесної, душевної і духовної частин є центром людської особистості. Людину, за словами А.Сурозького, слід розглядати

тільки цілісно, враховуючи всі три складові. Шлях до обоження, шлях розвитку людини постає через тілесну практику і раціональні рефлексії, а також через психологічний досвід внутрішнього перетворення. Проблема особистісного внутрішнього шляху зводиться до вчення про людську іпостасну сутність. Здатність до обоження людини корениться у тілесних витоках буття, онтологічно закладена в самій природі людини.

2.4. Розділення статей і набуття антропологічної цілісності

Важливою складовою антропологічного дискурсу А.Суразького є тематика статі. Зокрема, питання виникнення поділу на чоловічу та жіночу стать, їх взаємини, розуміння шлюбної єдності. Названа проблематика завжди була актуальною для людини, і особливо гостро вона артикулюється в сучасному світі, коли перед сім'єю постають нові виклики на тлі активних суспільних трансформацій. Ідеї А.Суразького цікаві та певною мірою оригінальні в цьому контексті.

В історії філософської думки є різні концепції статі. Спроби пояснення означеної проблеми відомі ще з античного періоду й зустрічаються у діалозі Платона «Бенкет». На його думку, люди у давні часи були андрогінами – істотами могутніми, розумними і незалежними. Остерігаючись їхнього заколоту проти богів, Зевс розрубав кожного на дві частини за статевою ознакою і розкидав по всьому світі. Звідси і висновок Платона, що кожен із нас – це половина людини, розсіченої на дві камбалоподібні частини, і тому кожен шукає завжди відповідну половинку [126].

Хоч ця легенда є несумісною з християнською антропологічною думкою, однак ідейно вона вплинула на багатьох мислителів. Зокрема, ідея андрогіна і спроба по-християнськи її переосмислити прослідковується в роботі С.Троїцького «Християнська філософія шлюбу» [156]. Для останнього первозданний Адам до появи Єви – «позастатева істота». Ця ідея була близькою багатьом представникам російської релігійно-філософської думки, таким як В.Соловйов [152], М.Бердяєв [49].

Вплив «паризької школи» у вищенаведеному питанні відчутно і у працях А.Сурозького. Говорячи про людину, митрополит Антоній зазначає, що акт її створення відрізняється від появи усіх інших істот тим, що Бог вдихнув у неї Своє життя. Притім, владики говорять про першу людину у контексті певної андрогінної парадигми: «людина від початку, як це бачать, як це розуміють деякі, чи й більшість християнських авторів, мала в собі і чоловічий, і жіночий первень. Вона була не двома особами, а однією, все ще нескінченно складною, в якій два закладені первні не розділилися самі по собі, не розвинулися в усій повноті й ще не існували окремо. І все ж це було сотворено за образом Божим: Бог є Єдиним у Трійці, людина – єдина у двоїстості» [8, с. 111].

Описуючи далі генезу творення людини, А.Сурозький говорить про те, що в міру свого зростання та розвитку, поступово настав час, коли людина дозріла до усвідомлення своєї самотності та неповноти, до розуміння того, що з нею має статися щось більше. І для Бога настав час розділити цю складну істоту на чоловіка та жінку [8, с. 112].

Біблійна традиція розповідає, що Бог навів на Адама глибокий сон і розділив його на Адама та Єву. А.Сурозький описує зустріч Адама і Єви (чоловіка та жінки) й зазначає, що Адам бачить у Єві самого себе: «Він побачив у ній себе, ніби у дзеркалі, але віддзеркалення не є особою, а це була особа, яка водночас була ним та його виповненням...це була особистість у двох особах» [8, с. 112]. Адам і Єва були одною особистістю: тобто людською особою, що досягла такої зрілості, яка уможливила розділення на двох, які дивилися одне на одного та впізнавали себе одне в одному. Їх ніщо не розділяло, між ними не було жодного протиставлення, було лише бачення звершення, того звершення, яке не вмістилося б в одному з них, бо все можливе багатство не могло би виявитися в одній істоті. Можна сказати, що перші люди, на думку А.Сурозького, споглядали один в одному красу образу Божого, тобто почали жити іпостасним життям в любові. Таким чином, біблійна розповідь про Адама і Єву є, свого роду, архетипом християнського

розуміння шлюбу, в якому двоє у любові одне до одного, в чистоті серця та в чистоті почуттів стають одним цілим і, у той же час, залишаються унікальними одне для одного. Андроґінність у розумінні А.Сурозького – це перш за все, духовне явище, коли двоє стають єдиним в любові і благодаті Божій.

Сучасний богослов П.Лопатинський в цьому контексті доповнює, що коли Адам був створений Богом, в Біблії вживається таке слово як Га-Адам. Адам і Єва (Я і Ти) починають називатися так тоді, коли їх стає двоє, а до того був Га-Адам. За вченням святих отців це по суті є всеохоплююча людина [106, с. 9].

А.Сурозький зазначає, що вони бачили одне в одному обох себе, не як іншу істоту в протиставленні до себе, а як у виповненні. І лише після гріхопадіння вони подивилися одне на одного й побачили іншого, побачили, що стали чужими одне для одного: «людина, що була однією особистістю у двох особах, розділилася надвоє, і замість того, щоб бачити одне в одному його та її, об'явлених у славі та досконалій красі, одна людська істота дивилася на іншу як на *alter ego*, інше я. І це слово «інше» дуже лякає, бо воно визнає, що інший так, справді, є мною, але він інший, не я, між нами різниця, є відстань, є відчуження. І в такий спосіб цілісність людини розбилася на дві сутності» [8, с. 122].

Митрополит Антоній стверджує, що «ми не можемо повернутися назад до стану перед гріхопадінням, але ми можемо піти від гріхопадіння в інший бік – через милість Божу увійти до спокутного діяння Христа, до таїни Церкви, яка поза словами згуртовує нас так, що ми виявляємо, що ми – одне» [8, с. 114]. «Лише через щоразу глибше співпричастя з Богом, через прийняття Святого Духа, через співпричастя з Ним, через преображення, – стверджує владика Антоній, – ми починаємо повертатися до первісного стану, й вище – до нових взаємин між нами» [8, с. 123].

Ще одним аспектом шлюбних взаємин чоловіка та жінки є набуття ціломудреності, яку А.Сурозький розуміє як цілісність. Зокрема владика

зауважує, що цнотливість (або ціломудреність) у суспільстві здебільшого осмислюється в значенні тілесних відносин. Але цнотливість вступає набагато раніше, ніж почнуться будь-які тілесні відносини між чоловіком та дружиною. Цнотливість, на думку владика Антонія, полягає в тому, щоб, подивившись на іншу людину, побачити в ній ту красу, яку Бог у неї вклав, побачити образ Божий, побачити таку красу, яку не можна забруднити, побачити людину в цій красі і служити тому, щоб ця краса все росла і нічим не була заплямована. «Цнотливість полягає в тому, щоб з мудрістю зберігати цілісність своєї душі і душі іншої людини. І в цьому сенсі цнотливість лежить в основі шлюбу, не тільки душевних відносин, але і тілесних взаємовідносин, тому що вона виключає грубість, голод, спрагу тілесного спілкування і перетворює саме тілесне спілкування в благоговійне з'єднання двох людей, коли з'єднання тіл є наче завершенням тієї любові, тієї єдності, яка живе і горить в серцях і в житті двох. Цнотливість не тільки сумісна зі шлюбом, цнотливість є основою шлюбу, коли дві людини можуть один на одну дивитися і бачити взаємну красу як святиню, яка їм довірена і яку вони повинні не тільки охороняти, але довести до повної досконалості» [32, с. 479].

Одним із актуальних й, водночас, дискусійних питань християнської антропології, в контексті статі, є тема статевого спілкування у шлюбі, його мета та значення. Професор С.Троїцький у своїй праці «Християнська філософія шлюбу» показує, що в християнському середовищі можна зустріти два погляди на інтимні стосунки.

Для погляду *першого* характерні такі позиції:

- мета шлюбу – продовження роду
- шлюб є наслідок первородного гріха, або його компенсація
- в раю до гріха розмноження (статеве життя) не було потрібне або відбувалося іншим способом
- статеві відносини є вимушеним гріхом
- дівство є вищим за шлюб

Такі тези зустрічаються у творіннях Григорія Ніського [69], ранніх творах Іоана Золотоустого [87], Іоана Дамаскіна [85], Максима Сповідника [115].

Для *другого* погляду характерні наступні позиції:

- шлюб і розмноження лежать в різних площинах
- шлюб – це Дар Божий в раю
- спосіб розмноження не змінився, змінився стан людини
- гріх проник у статеві відносини
- дівство є рівним шлюбу

Ці думки ми знаходимо у Іоана Золотоустого (пізні твори) [87] і Августина Аврелія [1], Григорія Богослова [68], Климента Олександрійського [103], «Постановах Апостольських» [42].

Детально аналізуючи творіння святих отців та вчителів Церкви, С.Троїцький дійшов висновку, що Східна богословська думка більше схиляється до другого погляду на цю проблему. Саме тоді, коли в західному теологічному мисленні запанував, свого роду, певний негативний відблеск ставлення до статевого життя. Можливо, це було реакцією на розбещеність знаті, що колись привела Рим до катастрофи. Іноді в самому зачатті вбачався порок [145, с. 145].

Ця тенденція проникла і на схід. Навіть радянська ідеологія вслід за середньовічною поділяла любов на піднесено-романтичну і ганебно-тілесну.

В контексті вищенаведеного, А.Сурозький зазначає, що цілісність або цнотливість виникає між людьми, що люблять одне одного любов'ю, яка не є жагою, не потягом до володіння, а відкритістю, даруванням себе, а не спробою заволодіти іншим, коли двоє поєднуються у взаємній любові, серцем до серця, думкою до думки й навіть тілом до тіла не як хижі звірі, а як істоти, що віддають себе одне одному цілковито, як найкоштовніший дар [8, с. 114].

На думку митрополита Антонія, після гріхопадіння Адам і Єва «прагнули одне одного, але вже були розділені. І Біблія каже, що Адам пізнав

Єву, Єва пізнала Адама, це вже не була єдність одкровення, й вони намагалися відновити її на природному рівні, на рівні почуттів, але це вже не була абсолютна онтологічна єдність, що була до того» [8, с. 135].

Наслідки гріхопадіння вплинули і на статеві стосунки між чоловіком і жінкою: у ці відносини увірвалася пристрастність. Зокрема А.Сурозький вказує: «Адам пізнав Єву не в сенсі довершеного та глибшого знання, а в поточному сенсі сексуального володіння. Це були нові стосунки, вони були одним на початку...і тепер вони стали одним, але зовсім на іншому рівні. І цей рівень варіювався (я зараз говорю не про Адама і Єву, а про все людство загалом) між полюванням як хижі звірі одне на одного та даруванням душі й тіла одне одному» [8, с. 115]. Це крайнощі, а між ними – любов, яка інколи є даруванням себе, а інколи – жагою. Такою є ситуація, на думку владики Антонія, в постедемському світі.

«Тілесна єдність двох людей, які люблять один одного – не початок, а повнота і межа їх взаємних відносин, що лише тоді, коли двоє людей стали єдиним серцем, розумом, духом, їх єдність може зрости, розкритися в тілесному єднанні, яке тоді стає вже не жадобою володінням одним іншого, не пасивною віддачею іншому, а таїнством, справжнім таїнством, тобто такою дією, яка прямо походить від Бога і приводить до Нього» [32, с. 465].

В історії теолого-філософського осмислення шлюбу важливе значення мають роздуми ще одного яскравого представника Паризької школи І.Мейєндорфа, чия невелика книга «Шлюб в православ'ї» [117] вже набула класичного значення. Головна ідея його праці – зв'язок шлюбу з Євхаристією. І.Мейєндорф виходить з того, що для багатьох людей зв'язок шлюбу з Літургією здається незрозумілим. Але саме цей зв'язок – ключ до розуміння християнського ставлення до шлюбного союзу. Автор простежує сприйняття шлюбу в Старому Завіті і давньоримському суспільстві, щоб показати абсолютну новизну християнського уявлення про шлюб.

А.Сурозький також поділяє цю думку і вказує, що «тілесний шлюб ... стає таїнством, подібним до Євхаристії, причастя віруючих. В якому сенсі? В

тому сенсі, що в Євхаристії силою Божою, чудом еднаючої віри і любові віруючий і Христос робляться єдиними. І в шлюбі (звичайно, на іншому рівні і по-іншому) завдяки взаємній вірі і взаємній любові двоє людей долають будь-яку розділеність і стають єдиною істотою, однією особистістю в двох особах. Це є одночасно повнотою шлюбу душевно-духовно-тілесного і повнотою ціломудреності, коли дві людини один до одного ставляться як до святині і всі свої відносини, зокрема й тілесні, перетворюють в таїнство, в те, що возноситься над землею і спрямовується у вічність» [22, с. 465].

А.Сурозький метою шлюбних стосунків називає подолання розділення однієї особистості у двох особах на дві окремі особи, спричиненого гріхопадінням, які тепер мають зростати, аби знову стати однією особистістю [8, с. 115]. Себто, шлюб передбачає інтенцію до самовдосконалення, виходу за власні межі, і постає актом свободної волі, що втілюється через саморозвиток з установкою до єдності з іншою людиною. У шлюбі, сім'ї розкривається сутність особистості. Особливістю шлюбу є розкриття в іншій людині особливої реальності та набуття в ній онтологічної підстави власної екзистенції.

«Шлюб – це чудо на землі. У світі, де все навколо йде урозбрід, шлюб – це місце, де дві людини, завдяки тому, що вони один одного полюбили, стають єдиними, місце, де ворожнеча закінчується, де починається здійснення єдиного життя. І в цьому найбільше чудо людських відносин: двоє раптом робляться однією особистістю, дві особи, тому що вони один одного полюбили і прийняли до кінця, абсолютно, стають чимось більшим, ніж двойца, ніж просто двома людьми, – стають єдністю» [22, с. 462].

Основою шлюбних стосунків, на думку А.Сурозького, повинна бути любов: «Любов – це дивовижне почуття, але воно не тільки почуття, воно – стан всієї істоти. Любов починається в той момент, коли я бачу перед собою людину і прозираю її глибини, коли раптом бачу її сутність. Звичайно, коли я говорю «бачу», я не хочу сказати «осягаю розумом» чи «бачу очима», але – «осягаю всією своєю суттю»... Таємниця любові до людини починається у

той момент, коли ми на неї дивимося без бажання нею володіти, без бажання володарювати, без бажання якимось чином скористатися її дарами або її особистістю – тільки дивимося і захоплюємося тією красою, що нам відкрилася» [22, с. 463]. Таким чином, любов конститує людину в особистісному аспекті, моральних і духовних складових її ества, будучи своєрідним виходом з часовості у вічність. В стані любові інша людина приймається як безумовна даність, незалежно від її особистісних якостей та характеристик. Визначальним постає прагнення до максимально можливого єднання з людиною, ідентифікація себе з нею. «Коли я перебуваю лицем до лица з людиною, яку бачу очима любові, – розмірковує владика Антоній, – не очима байдужості чи ненависті, а саме любові, то я прилучаюся до цієї людини, у нас з'являється дещо спільне, спільне життя. Сприйняття людини відбувається на глибині, яка за межами слів, за межами емоцій. Віруючий сказав би: коли я бачу людину в цьому світі, в світлі чистої любові, то я бачу в ній образ Божий, ікону» [22, с. 463]. Якщо людина здатна на таку любов, то розкриваючись в бутті іншої людини, вона тим самим починає усвідомлювати вкоріненість свого «Я» в бутті, в світобудові, переживаючи власну співпричетність до навколишнього світу, до інших людей, до Бога. Шлюб, побудований на любові, передбачає подолання індивідуалізму, самотності, страху смерті.

Отже, з контексту вищезазначеного, можна зробити висновок, що для А.Сурозького любов – це споглядальний стан, при якому людина, дивлячись на іншу людину, бачить у ній, за межами її зовнішніх рис (не дивлячись на звуки її голосу, не дивлячись ні на що), якусь глибину, яка являється для неї іконою, невимовною красою.

А.Сурозький про споглядання говорить: «споглядання це відкриває і одного і другого, обох до стану, коли вони можуть на самій глибині своїй злитися в єдинство, можуть за межами будь-яких слів один одного розуміти і відчувати» [22, с. 464].

Говорячи про любов між чоловіком і жінкою, А.Сурозький виділяє три складові любові:

1. Людина, яка любить, *хоче давати*. Це означає, що людина повинна від своєї щедрої любові всеціло віддавати себе і все, що має тому, кого любить. Однак, застерігає владика, при цьому не повинне зростати почуття власної величі і самоутвердження. «Любов тільки тоді може давати, – говорить А.Сурозький, – коли вона забуває про себе» [22, с. 469].

2. В любові необхідно *вміти приймати*. Тобто любов того, хто дає, повинна бути такою, щоб забути про себе, про своє «я». А той, хто отримує, повинен любити того, хто дає, і вірити безумовно в його любов.

3. Третьою стороною любові, на думку А. Сурозького, повинна бути *жертвність*.

А.Сурозький вважає, що у шлюбі чоловік та дружина повинні мати не лише любов, але й віру, яку владика розуміє у двох напрямках: як вірність і як довіра. Причём, віра зароджується з любові: любові зрячої, споглядальної, проникаючої. Любов як тріумфуюча радість. «Любов – це не тільки взаємне тяжіння, не тільки лагідність, не тільки радість один в одного, але це повнота і торжество життя, не тільки земного, але й вічного, небесного» [22, с. 477].

А.Сурозький у своїх бесідах часто повторює одну аграфу: «Царство Боже вже прийшло там, де двоє – вже не двоє, а одне» [22, с. 466]. Тобто владика у сутності шлюбу вбачає Царство Боже.

Митрополит Антоній, говорячи про шлюб у парадигмі єдності та образу вічного життя, часто наводить формулювання французького письменника Габріеля Марсея: «сказати людині: «я тебе люблю» – те саме, що сказати їй «Ти будеш жити вічно, ти ніколи не помреш»» [187].

Якщо в західній світоглядній традиції XIX-XX ст. у тлумаченні співвідношення чоловічого і жіночого начал домінують тенденції вивищення чоловічого і протиставлення його жіночому (наприклад, в С.К'еркегора [102],

А.Шопенгауера [179], Ф.Ніцше [121]), то А.Сурозький говорить про рівність та гармонійне поєднання цих начал, яке відображається в цілісному розвитку особистості, оскільки антропологія А.Сурозького є антропологією взаємопроникнення, взаємопізнання і взаємодоповнення. Стаття постає синтезом плотського і духовного, а саме протиставлення чоловічого й жіночого начал доволі умовне, оскільки чоловічі та жіночі характеристики присутні в будь-якій людині. Тому розділення статей треба розуміти в контексті метафізичного принципу об'єднання та гармонізації і духовного розвитку. В результаті первісної розірваності людина втратила свободу, гармонію та цілісність. Але через віру вона здатна набути любов до Бога, зрозуміти себе і з'єднатись з іншою людиною. Шлюб в такому ракурсі постає однією з найкращих форм для втілення практики любові до іншого і до себе та відновлення втраченої цілісності з інтенцією виходу у вічність. У ньому екзистенційні основи особистості та трансцендентальні виміри буття поєднуються в особистісну самототожність, що виникає на підставі глибинної взаємодії між двома початками.

Висновки до 2 розділу

Одним із головних питань, на яке людство намагалося знайти відповідь протягом всієї своєї історії – це питання виникнення світу і людини. Розмірковуючи над цією темою, А.Сурозький є прихильником креаціонізму, притім, владики бачить мету створення людини у Богоспількуванні. Перебуваючи у троїчному модусі іпостасного спілкування в любові, людина мала б досягнути повноти блаженства. Тому, за словом владики Антонія, людина повинна була вирости з невинності у святість, з чистоти у досконалість, стати по благодаті тим, ким є Бог за природою.

Для досягнення такої мети, людина твориться Богом особливим чином, тобто за Його образом та подобою. Тлумачачи концепт «Образу Божого», митрополит Антоній слідує думкам В.Лоського і виражає персоналістичну концепцію, відповідно до якої Образ Божий в людині вказує на особливу

реальність – особистість. Таким чином, в антропології А.Сурозького ключовим положенням є розрізнення в людині природи та особистості.

Митрополит Антоній закликає кожную людину розгледіти в собі образ Божий і «поступово в цей образ вростати, давати цьому образу пронизувати нас, як світло поступово розгорається і пронизує, проганяє темряву, поки не стане зовсім ясно» [32, с. 400].

Говорячи про склад людської природи, архиєрей, дотримується патристичного погляду на дихономію та трихономію, допускаючи обидві концепції, лишень правильно розставляючи акценти. Владика Антоній розрізняє поняття «тіло» і «плоть». Перше – чисте і невинне, друге (плоть) – «огрубіла» і уражена наслідками гріхопадіння людини. Також митрополит озвучує надзвичайно цікаву ідею «християнського матеріалізму», вбачаючи у матерії (як сотвореній Богом і освяченій актом Боговоплочення) святиню. Душа для митрополита – це сфера психіки (емоцій, почуттів), дух – метафізична складова, здатна до Божественної койнонії.

Важливою частиною антропології А.Сурозького є вчення про шлюб та тематику статі. Розмірковуючи про єдність чоловіка і жінки, владика висловлює духовно-андрогінний принцип набуття цілісності в подружжі. На думку митрополита Антонія, Господь не просто ставить людину перед фактом статі, перед фактом іншого, а вже вчить людину побачити потребу в іншому, зрозуміти це самому, що Бог про людей має замисел, щоб ми стали богами по благодаті. А що означає «по благодаті»? Мається на увазі, що люди повинні уподібнитися до Божого способу життя. Цей спосіб, як уже зазначалося, це модель Святої Трійці. Бог не монада, не сам по собі. Бог отримує життя в іншому. Отець дає своє життя Синові і Духові Святому, Дух Святий і Син дають своє життя Отцю. Ось модель буття людини. Буття як радості, як щастя, як повноти життя. Коли інший є моїм життям.

Пояснюючи Біблійну розповідь про створення першої шлюбної пари, А.Сурозький зазначає, що Бог хотів Адама навчити, що таке життя. Слова «не добре, щоб бути чоловіку самотнім. Створю йому поміч, подібну до

нього» (Бут. 2:18) означають, що людина повинна була відчутти потребу в тому, щоб черпати своє життя через іншого. Тобто, для реалізації свого буття, для реалізації образу Божого потрібна пара.

Таким чином, через любов і в любові чоловік та жінка набувають цілісності і реалізують Божественний Троїчний спосіб існування, при цьому досягають між собою єдність духовну, душевну і тілесну.

РОЗДІЛ 3.

АМАРТОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ У ДУХОВНІЙ СПАДЩИНІ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ

3.1. Проблема сутності зла

Питання виникнення та наявності у світі зла, а також супровідна з ним проблема теодицеї, являють собою чи не найактуальнішу тему у всі часи існування людства. Відомий християнський священник та філософ О.Шмеман так окреслює дискусійність зазначеної проблематики: «Наша епоха особливо відзначена ненаситним прагненням знайти нарешті засіб від зла і страждання. Чому у світі так багато зла? Не тільки невіруючі, але й віруючі – ті з них, хто серйозно замислюються над питаннями віри, – часто висловлюють такий сумнів: «Якби Бог існував, хіба допустив би Він таке панування зла у світі протягом тисячоліть?... хіба Він допустив би все це? Допустив би це, переповнююче світ, страждання: приватне і колективне, ці нещастя, хвороби, жах розлуки і смерті, нескінченне торжество несправедливості, ненависті і насильства?» [177, с. 24].

Відповідь на це непросте питання людство шукало ще з давніх часів. Так, античний філософ Епікур (IV-IIIст. до Р.Х) озвучує такі роздуми: «Бог або хоче знищити зло і не може, або може, але не хоче, або не хоче і не може, або хоче й може. Якщо він може і не хоче, він – заздрісний, що не притаманне Богу. Якщо він хоче і не може, він – безсилий, що також не відповідає Богу. Якщо ж він не хоче і не може, то він і заздрісний і безсилий. Якщо ж він і хоче і може, що тільки і личить Богу, то звідки зло і чому він його не знищує?» [79]. В наступні часи це питання також не втрачало актуальності і було об'єктом дослідження багатьох мислителів, найбільш вагомими в цьому дискурсі можна вважати ідеї Арістотеля, Тертуліана, Августина Аврелія, Т.Аквінського, І.Канта, Г.Гегеля, А.Шопенгауера, Ж.П.Сартра, М.Бубера, А.Бадью, Д.Франкла, В.Соловйова, П.Флоренського,

М.Лоського, В.Малахова та ін., які осмислювали проблему зла в різних аспектах.

У ХХ ст. найбільш фундаментально феномен зла досліджували екзистенціалісти, а серед них – Ж.-П.Сартр і М.Гайдеггер. І це логічно: їм, як і митрополиту Антонію (Блуму), випало на долю жити в першій половині ХХ століття: в епоху кривавих диктатур, світових воєн, таборів смерті, геноцидів, масових депортацій – епоху нескінченних і безвинних людських страждань. Ж.-П.Сартр в своїх творах «Буття і ніщо» [130], «Нудота» [131], «Диявол і Господь Бог» [132] повстає проти існування зла і страждання. Він осмислює людське життя як абсурд, даремну біль. М.Гайдеггер, подібно до С.К'єркегора, вважає екзистенційну тривогу відчуттям фундаментальної ситуації *Dasein* (тобто ситуації людини). Ця тривога породжується свідомістю нікчемності «буття-в-світі», трагічної вкиненості у світ [190, с. 130].

Проблему страждання у своїх творах актуалізували письменники, наприклад, Ф.Достоевський в «Братах Карамазових» [76] або А.Камю в романі «Чума» [99]. Насправді, ці автори стурбовані не стільки проблемою страждання і зла, – як свідчить К.Вальверде, – скільки тим, як існування Бога-Творця і Промислителя узгоджується з наявністю зла, та ще й такою кількістю зла! [59, с. 334], себто проблемою теодицеї.

В контексті сказаного вище, В.Лоський справедливо проблему зла називає «проблемою за своєю суттю християнською. Для атеїста зрячого зло – тільки один із аспектів абсурду, для атеїста сліпого воно є тимчасовим результатом ще недосконалої організації суспільства і світу. У моністичній метафізиці зло є невід'ємним визначенням створеного, як розлученого з Богом; але тоді воно не що інше, як ілюзія. У метафізиці дуалістичній воно є «інше», та зла матерія або зле начало, які, однак, співвічні Богу. Таким чином, проблема власне зла сама по собі виникає з християнського вчення. Дійсно, як пояснити наявність його у світі, створеному Богом, в тому баченні, в якому створене по суті своїй є добро? І навіть враховуючи

даровану людині свободу протівитися Божественному плану, ми не можемо не ставити собі питання: що таке зло?» [111 с. 437].

У своїх бесідах митрополит Сурозький Антоній досить часто піднімає проблему походження зла. Зокрема, у «Бесіді про Символ віри» архиєрей говорить, що «Бог зла не створив. Бог створив світ усією любов'ю Своєю, всією вірою Своєю, всією надією Своєю. Він створив цей світ для того, щоб цей світ і Сам Бог були один одному рідні, щоб Божественна присутність пронизувала все, як жар пронизує залізо, щоб все було живе Ним, щоб, як каже апостол Павло, ми жили, рухалися, були в Ньому (Діян 17:24). Бог створив світ, і в завершення кожного дня, – продовжує владика Антоній, – цього творіння за біблійною оповіддю було таке: І побачив Бог, що все добро (Бут 1:31). І в кінцевому підсумку створена людина теж як щось добре» [33, с. 257]. А.Сурозький навів цитати з Біблії, в яких показав, що світ був створений добрим, людина створена доброю і жодних натяків на створення чи присутність зла в описі акту творіння ми не знаходимо. Однак, для розуміння того, як все-таки зло виникло і увійшло у світ, він спочатку розглядає стан едемської людини в контексті її призначення. Зокрема, А.Сурозький зазначає, що коли людина була створена, то часто використовується словосполучення «створена досконалою», притім «коли ми вживаємо це слово – «досконалий», – продовжує митрополит, – ми відразу думаємо про святість, про таку велич духа і таке богоспількування, які є результатом граничного подвигу з'єднання з Богом [190, с. 130].

Людина була створена досконалою в тому сенсі, що в ній не було тоді ні плями, ні пороку, вона була невинною, гріха в ній не було, зла не було в ній. В цьому відношенні, так, вона була досконалою. Але вона не була досконалою в тому сенсі, ніби в момент свого створення людина дійшла уже до тієї святості і тієї глибини богоспількування, яка є межею її покликання. Цей момент дуже важливий, бо не святість людська була підірвана гріхом, а її невинність була обманута злом. І людина злою до кінця не стала, вона

виявилася заплутаною, як один з отців Церкви говорить, вона виявилася наче сп'янілою злом» [33, с. 257].

А.Сурозький, слідуючи християнській традиції, виводить виникнення зла з ангельського світу, тобто з моменту падіння Люцифера. Визначаючи сам алгоритм падіння, саму природу процесу виникнення зла, владика посилається на міркування святителя Григорія Палами, який каже, що кожен ангел прозорий, як дорогоцінний камінь, в нього ллється світло Боже, і через нього це світло ллється і далі на все творіння. Але крім того, цей дорогоцінний камінь наче огранований, і світло Боже, яке падає на нього, не тільки через нього проливається, але ще через ці грані ллється на всі боки. І світло в ангела – це його початкова чистота, досконалість, гармонія, які вміщують в себе, приймають в себе світ Божий і щедро, не утримуючи нічого для себе, віддають це світло, це сяйво Боже всьому створінню [33, с. 258]. Так само владика Антоній цитує давньохристиянського письменника Лактанція і каже, що «ангели, як всі інші творіння, повинні були переходити від слави до слави, тобто виростати все більше, більше, більше, заглиблюватися досконаліше в Бога, відкриватися Йому досконаліше, робитися досконаліше причасниками Його природи. І для цього потрібні, з одного боку, повна спрямованість до Бога, а, з іншого боку – готовність втратити ту досконалість, яке у тебе є і якою ти насолоджуєшся, яка тебе радує, від якої радіє твоє серце. Від неї треба відмовитися для того, щоб рухатися ніби в невідомість, хоча ти знаєш, що, по суті, це не невідомість, бо ця невідомість – Божественна любов, яка тобі все більше відкривається» [33, с. 258].

Далі А.Сурозький продовжує, що в «якийсь момент деякі ангели задивилися на себе, подивилися на себе і побачили свою незбагненну красу і злякалися її втратити заради того, щоб її перерости. Вони забули в той момент, що вся ця краса, все це сяйво, яке в них, – Боже сяйво, воно їм не належить. В той момент, задивившись на себе, Люцифер, світлоносець, подумав: я ж так досконалий, я такий прекрасний, в мені живе все

Божественне (в цьому він собі віддавав звіт, це він відчував), чому я не подібний до Бога, чому я нижче його, коли я весь пронизаний Божеством і весь сіяю цим світлом Божества? І, як сказано в одному місці Святого Письма, він сказав: поставлю свій престол на висоті і буду подібний до Бога (Вих. 14:13). І в цей момент світло, яке в ньому було, згасло, тому що це світло було не його світло, це була Божа присутність. І коли він вибрав себе замість Бога, він став з ангела світла ангелом темряви» [33, с. 258]. Тобто, А.Сурозький вбачає причину виникнення зла (розглядаючи християнську оповідь про падіння у ангельському світі) у тому, що Люцифер, побачивши в собі Божественне сяяння, що є реальністю, помислив, що це сяяння є його власним, що є нереальністю. Тобто, зло – це стан нереальності. І далі, говорячи про зло на прикладі спокушення брехнею людини, митрополит Антоній каже: «брехня полягає в тому, щоб відкинути істину і замість неї поставити щось нереальне, тобто змусити людей думати, що реальність – нереальна, а те марево, яке їм уявляється, є справжньою дійсністю. І можна зрозуміти, що, створюючи світ брехні, де все перетворено в неправду, де реальність відкинута і замінена нереальністю, ангел темряви є вбивцею, тому що жити можна у відносній реальності, і повнота реальності – це вічне життя і Бог. Але в той момент, коли ми за реальність приймаємо нереальне, ми живемо в світі, якого немає, і в цьому світі ми можемо тільки вмирати» [33, с. 261].

Подібні міркування висловлює преп. Іоан Дамаскін, зокрема він пише, що диявол першим, відпавши від блага, опинився у злі, бо зло є не що інше, як відсутність блага, так само як і темрява – відсутність світла. Бо благо є умоглядне світло; і так само зло є умоглядна темрява [85].

Б.Гулямов зазначає, що зло має паразитичний характер. Це не окрема природа, а стан волі. Зло виникає в бунті, коли створені Богом вільні істоти відкидають Творця [71, с. 47].

Отже, зло – це те, чого Господь не творив, але що виникло, як віддалення людської свободи від добра. Коли людина діє не за волею Божою,

тоді вона грішить і можна сказати – перебуває в небутті, бо зло своєї сутності немає. Грішна людина не живе в реальному світі, а живе в ілюзії (породженні недосконалого розуму), в тому світі, який вона сама придумала. Таким чином, зло позбавлене автономного онтологічного статусу. Воно переводиться в площину морально-етичної сфери і на пряму залежить від свободної волі людини та її вибору. Іншими словами, людина є свободною щодо власного вибору між добром і злом, але саме зло за своєю сутністю не має свободи, оскільки підкоряється свободі вибору і перемагається добром. Тому, здолати зло можливо лише зсередини людського єства, забираючи його корені найперше з серця людини, змінюючи мислення і мотиви поведінки людини. І одним з суттєвих утруднень в цьому процесі є те, що колосальна кількість душевних та інтелектуальних зусиль людини іде не на власне преображення і розвиток, а на підтримку своїх ілюзій. Зло – не є чимось, або вірніше, воно є лише в той час, коли його роблять. Г. Ніський підкреслює парадоксальність того, хто відкривається злу: людина існує в неіснуючому [69, с. 441].

На цьому шляху для людини важливо, з одного боку, намагання зрозуміти промисел Божий і задум Творця щодо неї особисто і людства загалом; а, з іншого боку, необхідно підкорятися моральному закону, який допомагає приборкувати злу волю всередині людини. В такому підході відчутний вплив традицій філософії російського космізму в постатях М.Соловйова та П.Флоренського. Згідно бачення А.Сурозького, маючи внутрішню свободу чинити зло, людина тим самим має можливість відчувати стан недосконалості у найрізноманітніших виявах на шляху до досягнення досконалості та відновлення цілісності.

«Для отців Церкви, – як стверджує В.Лоський, – зло є дійсно недолік, порок, недосконалість; не якась там природа, а те, що природі не вистачає, щоб бути досконалою». Зло не існує, а воно є лише залишення буття. Зло не є природа, але стан природи. Таким чином, воно є хворобою, ніби паразитом, існує за рахунок тієї природи на яку діє. Точніше, зло є деякий стан волі цієї

природи; ця воля неправдива по відношенню до Бога. Зло – це бунт проти Бога, тобто позиція особистості. Таким чином зло відноситься до перспективи не сутнісної, а особистої. «Світ лежить у злі», – говорить святий апостол і євангеліст Іоан Богослов, зло – це стан в якому перебуває природа особистих істот, які відвернулися від Бога» [111, с. 439].

Дослідник християнської антропології В.Леонов говорить, що «зло – це не самостійна сутність, що виникла коли-небудь через якусь причину, але стан особистості, яка відвернулася від Бога. Не природа, а особистість породжує і генерує зло, коли стає на шлях гріха, котрий є разом з тим і шляхом богоборства» [105, с. 163].

А.Сурозький, очевидно, під впливом В.Лоського, розглядає зло як певного роду хворобу, як стан, в якому перебуває людська природа, причім у своїй глибині людина залишається доброю, образом Божим. Для пояснення своєї позиції, він посилається на слова героя твору Ф.Достоевського старця Зосими: «Не говори, що люди злі, – люди хороші, а недобрі їх вчинки» [76, с. 268], і сам митрополит резюмує: «я глибоко переконаний, що людина зла, чи яка творить зло, сама є жертвою (подібно до того, як людина може заразитися певною хворобою) якоїсь сили. Ми можемо ненавидіти зло, ми можемо з жахом думати про те, що велика міра зла оволоділа людиною, але ми не маємо права сказати, що ця людина і зло ототожнюються, що вона – зла» [33, с. 475]. Також А.Сурозький в цьому контексті не погоджується з думкою Ж.-П.Сартра, що «ми не повинні говорити, що Юда зрадник, тому що він зрадив Христа; він зрадив Христа, тому що був зрадником...». Владика каже, що ми не маємо права так говорити, тому що це означає, що людина є зло...за своє досить-таки довге життя, – каже А.Сурозький, – я бачив людей найрізноманітнішого роду і в мирний час, і на війні, і я не зустрічав жодної людини, про кого можна було сказати: він збігається з тим злом, яке робить. В результаті цього, коли ми зустрічаємося зі злом, ми можемо дивитися на того, хто творить зло як на жертву, яка вимагає

співчуття і молитви» [33, с. 475]. Тут бачимо власне одну з ключових християнських позицій – розділення людини і гріха, зла, яке вона чинить.

Таким чином, зло в особистісному аспекті – це богоборство, особлива світоглядна позиція, котра в природному аспекті проявляє себе як руйнування впорядкованого Богом буття.

Отже, в ідеях А.Сурозького щодо тлумачення природи і сутності зла можна виділити кілька аспектів. Найперший той, що зло не наділене онтологічним статусом (загалом, ця позиція органічно вплетена в традиційну християнську філософсько-богословську канву, починаючи з Середньовіччя і вщент до ХХ ст.). Природа зла виходить зі свобідної волі, найбільше проявляючи себе в моральному житті людини. Людина покликана самореалізовуватися через інтенцію до Божественної реальності, долаючи прояви злої волі всередині себе і одночасно тим самим реалізовуючи особистісне творче начало, що неодмінно призводить до зміни світу навколо. В цьому контексті треба згадати ідеї відповідальності людини за світ і природу, а не тільки за себе, про що неодноразового говорить А.Сурозький у своїх бесідах. Моральне преображення людини (себто, обернення зла на добро) відображається на преображенні світу. Про це він говорить в одній з останніх бесід [33, с. 475], наголошуючи, що переважна більшість речей у світі, чи то ядерна зброя, чи ніж в моїй руці, насправді є нейтральні. Вся проблема в тому, як ці речі будуть використані і для чого. Справа не в руйнівних засобах, а в страхові, ненависті, злості, злій волі всередині людини. Найгірше зло криється в серці людини. Саме з цим має боротися людина.

Крім цього, А.Сурозький розуміє зло як наслідок викривлення того, що було покликане до буття. У нашому світі є первинне джерело буття, а відповідно і можливостей, а також є викривлена реальність (яка, до прикладу, проявляється як ілюзії у свідомості людини). З цієї позиції завданням людини є свідомо взяти на себе відповідальність за те, що діється у світі зла, жорстокості, страждань і через власне вдосконалення, через намагання

зрозуміти істинну природу речей і початковий замисел Творця – відновлювати порушену гармонію навколо себе. Одним із механізмів такої роботи є трансформація руйнівних хаотичних енергій в творчі. Людина покликана змінювати світ через переміну себе внутрішньої для досягнення гармонії [190, с. 132]. Це найважливіше перетворення, до якого вона покликана і яке може змінити світ.

3.2. Гріхопадіння як екзистенційна катастрофа

Однією з актуальних тем християнської антропології є проблема гріхопадіння та гріховності людини. Цю подію можна назвати «антропологічною катастрофою», або, за висловом грецького філософа Х.Яннараса, «екзистенційною поразкою» [181, с. 22]. Тема гріха актуалізується в силу того, що від самого усвідомлення гріховності і способів її переживання залежить не тільки регуляція людської поведінки, а й самоусвідомлення людини. Особливо важлива ця проблематика в сучасному глобалізованому світі з його цивілізаційними проблемами в морально-етичному вимірі. Сама здатність до усвідомлення і переживання гріха є однією з ключових в духовному житті людини і суспільства загалом.

Довгий час концептуалізація проблеми гріха і гріховності в інтелектуальній традиції розглядається в межах релігійного тлумачення, будучи тісно пов'язаною з темою зла. Позиція А.Сурозького щодо цього питання також не є виключенням: владика дану тему розглядає в цьому ж дискурсі, проте її осмислення має свої особливості. Біблійна розповідь про гріхопадіння, на думку А.Сурозького, допомагає нам зрозуміти всю трагічну історію людства і його теперішній стан, оскільки показує, ким ми були і чим стали. Вона відкриває нам, що зло увійшло в світ не з волі Божої, а з вини людини, яка віддала перевагу не Божественній заповіді, а диявольському обману. Прабатьківський гріх постає фундаментальною передумовою людського буття.

Тлумачення самого поняття гріха має давню традицію й поліаспектне значення, проте в основі ключовою характеристикою тут завжди залишається ідея свобідного вчинку всупереч божественній волі і промислу, що є провиною перед Богом. А.Сурозький дає власне визначення цього поняття. Він каже, що гріх – це порушення законів життя, порушення досвіду життя, який в нас є; це злочин проти нас самих, це самогубство. Гріх надзвичайно глибоко вкорінений в основах ества людини і постає певним онтологічним статусом людського буття.

На думку А.Сурозького, закон життя полягає не в успішному світському, безпечному проживанні відведеного часу на Землі, а в поступовому розгортанні цього життя через відкритість душі, саморозвиток, творчість з інтенцією до божественної реальності, з прагненням виходу до трансценденції. Всі інші аспекти життя – тілесний, розумовий – завершуються смертю. Чому самогубство? З точки зору А.Сурозького гріх є вбивством в собі вічного життя, його засадничих елементів, зрікання чогось суттєвого і глибинного, неймовірно цінного заради поверхневого, полегшеного, безтурботного життя. Тому, в такому аспекті, гріх є не що інше як відмова від життя. Тобто, це не тільки якісь погані вчинки, чи слова, чи думки. Це стан людського буття. «Гріх – це потворство, гріхом ми вносимо дисгармонію в себе і спотворюємо життя...і ми повинні пам'ятати, що, коли ми робимо зло, якщо ми йому піддаємося, ми ніколи це зло не можемо замкнути в собі – зло заразне» [32, с. 662].

Важливою характеристикою стану постедемської людини є наявність гріха (грец. *αμαρτανω*). Поняття «зло» і «гріх» тісно між собою пов'язані, однак, – на думку В. Леонова, – було б помилковим ці слова ототожнювати. Зло і гріх поєднані між собою причинно-наслідковим зв'язком. Коли особа збирається звершити вчинок всупереч волі Божій (тим самим породжуючи в собі зло), то звершує відповідну дію – гріх і накликає на себе всю когорту наслідків даного кроку. Таким чином, гріх – це боговідступницьке діяння, чи актуалізація зла [105, с. 165].

Розповідь про гріхопадіння людини описана у перших розділах книги Буття. А.Сурозький розмірковуючи про ці події, ставиться до них не як до буквального історико-хронологічного опису життя давніх людей, а розуміє їх в онтологічно-екзистенційному вимірі антропологічних процесів. Владика називає розповідь книги Буття – «метаісторією» [8, с. 57], при чому сам вказує, що він у розкритті даної теми слідує думкам С.Булгакова, В.Лоського, Г.Флоровського [8, с. 68]. Таким чином, метаісторія – це те, що насправді відбулося і є істинним по суті, однак неможливо висловити мовою наших днів, бо ті події належать світові, якого вже немає.

У чому полягав гріх першої людини і як це вплинуло на природу людини? Блаж. Августин бачить його в непослуху: «не може бути, щоб власна воля не обвалилася на людину великим тягарем падіння, якщо вона зарозуміло віддає перевагу вищій волі. Цього людина й зазнала, порушивши заповідь Божу, і через цей досвід відчула відмінність між добром послуху і злом непослуху» [1, с. 8-9]. Більшість давньоцерковних письменників вважають, що Адам згрішив внаслідок гордині.

А.Сурозький, говорячи про гріхопадіння людини, вказує, що головною його причиною послужило те, що людина відкинула любов Божу: «рай був у любові, і гріх Адама в тому, що він не зберіг любов. Питання не в послуху чи непослуху, а в тому, що Бог пропонував всього Себе, без залишку – Своє буття, любов, мудрість, бачення – все Він давав у цьому союзі любові, котрий робить з двох одну істоту: як говорить Христос про Себе і Отця – Я в Отці і Отець в Мені (Ін. 14:11), як вогонь може пронизувати залізо, як тепло проникає до мозку кісток. І у цій любові, в нероздільному, нерозлучному з'єднанні з Богом ми могли б бути мудрими Його мудрістю, любити усім простором і бездонною глибиною Його любові, знати всім баченням Божественним. Але людина була попереджена: не шукай пізнання через куштування плоду із дерева добра і зла (Бут. 2:17) – не шукай холодного пізнання розуму, зовнішнього, непритаманного любові, не шукай пізнання плоті, оп'яняючого і одурманюючого, осліплюючого. І саме на це і

спокусилася людина: вона захотіла знати, що – добро і що – зло. І вона сама створила добро і зло, тому що зло у тому і полягає, щоб відпасти від любові. Людина захотіла взнати, що таке бути і не бути, але вона могла це пізнати, тільки утвердившись назавжди через любов, укорінившись до глибин свого буття в Божественній любові... І людина впала, і з нею похитнувся весь Всесвіт, все було потьмарене і зворушене» [32, с. 659].

Наставник і товариш митрополита Антонія – В.Лоський – розмірковуючи про взаємозв'язок творення світу і можливість відходу людини від Бога, зазначає, що творити – це не означає відображати себе в якомусь дзеркалі, навіть якщо це дзеркало є первісною матерією; це також не означає надармо розділитися, щоб усе знову звести до Самого Себе; творити – означає викликати нове, творіння, якщо можна так висловитися, це ризик нового. Коли Бог створює «поза» Самим Собою такий-собі новий «підмет», такий-собі вільний «присудок», то це – апогей Його творчої дії: Божественна свобода проявляється у творінні цього якнайбільшого ризику – такої-собі іншої свободи. Творячи «нове», Бог викликає до життя воістину «іншого» – деяку особистісну істоту, здатну відмовитися від Того, Хто її створив. Таким чином, вершина Божественної всемогутності криє в собі неначе деяке «безсилля» Бога, деякий Божественний ризик. Особистість є найвищим творінням Божим саме тому, що Бог вкладає в неї можливість любові, – а отже, і можливість відмови [111, с. 426-427, 462]

Визначаючи причину гріхопадіння людини, А.Сурозький висловлює досить сміливу гносеологічну ідею, яка полягає у тому, що у людини було два шляхи пізнання себе і Всесвіту: перший – це пізнання в Бозі (через екзистенційне спілкування з Ним), другий шлях – це самопізнання (через власну природу). Зокрема, він зазначає: «Адам і Єва могли б один одного пізнати, у всій повноті і глибині, в любові Божій, могли побачити себе так, як Бог їх бачить, як святі нас бачать, як святі бачать грішників, знаючи звичайно, скільки гріха у нас, як глибоко зранена душа, і разом з тим бачачи ту красу, яку Бог заклад у нас і яка перебуває повік. І ось вони відпали,

випали із таємниці любові. Тепер вони пізнають розумом і плоттю» [32, с. 659-660].

В суголоссі з думками А.Сурозького, В.Леонов, розмірковуючи про механізм спокушання людини, каже, що біблійний змії (диявол) ховає своє справжнє лице і свої наміри під личиною мудрості і знання – цей диявольський прийом потім буде часто використовуватися в людській історії. Суть його в тому, що коли людину неможливо захопити явним гріхом, тоді, використовуючи її природне прагнення до істини, ворог зваблює її легкодоступним знанням і веде за тим «учителем», котрий це знання надає [105, с. 170]. Тобто людина, користуючись свободою волі, робить неправильний гносеологічний вибір.

Сучасний богослов В.Андрейків падіння людини також пов'язує з неправильним використанням свободи: «тільки особистість, і тільки в акті свободи, здатна реалізувати своє життя як любов. Якщо особистості відмовляються від наслідування Божественного образу буття і вибирають інший шлях, то їхнє існування не досягає своєї мети, тобто повноти життя в Бозі. Падіння починається з вільного рішення людини відмовитися від особистого спілкування з Богом, обмежитися автономністю та самодостатністю власної природи, утверджуючи себе без ставлення до іншого – до Бога та всього творіння. Отже, корінь і джерело будь-якого зла – гордість, егоїзм, самість» [6, с. 96]. Гріхопадіння відбулося через споживання цього світу, через індивідуалізм.

А.Сурозький каже: «Ми живемо у спотвореному світі. Образи, які нам дані про світ невинності, про той світ, який існував до падіння, і картини, котрі пророчать перед нами, коли ми читаємо про майбутнє, – це лише картини, ми не можемо їх розшифрувати, прочитати ... але живемо ми у світі гріховному, і кожен з нас грішний, і кожен з нас грішить – це ми всі знаємо. Ми знаємо, що ми прагнемо до добра, що ми добро любимо, що воно нам уявляється прекрасним, бажаним, і разом з тим як людина, стріляюча у мішень, може промахнутися, так і ми, прагнучи до добра, проходимо мимо.

Це точний зміст грецького слова ἁμαρτία (гріх) – «не попасти в ціль» [32, с. 662].

В.Андрейків також зазначає, що «гріх – це промах, невлучення в ціль, поразка щодо існування й життя, якої зазнає особистість у реалізації свого призначення. Ця поразка в будь-якому разі трансформує природу, оскільки спотворює і руйнує її. Саме такої поразки зазнала людина, коли обрала шлях самообожнення, а відтак шлях смерті. Внаслідок першого гріха праотців у природі відбувся незворотний процес розпаду і тління природи, кінцем якого є смерть. Гріх – це завжди розірвання єдності: людини з Богом, людини з людиною та в самій природі людини» [6, с. 97].

Митрополит Антоній зазначає, що «Гріх людський страшним чином переплітається з правдою Божою; натхнення, яке людині дане від Бога, зіштовхується з гріховністю, котру вона, людина, викликала до буття» [32, с. 670].

Людина не послухала свого Творця і цим дала місце злу у своїй волі і ввела його у світ. Саме через свобідну волю у світ входить гріх і здавалося, б, чому Господь не запобіг появі гріха? Так це тому, що саме по Своїй Любові до людини не хотів втрутитися в людську свободу, бо тоді порушився б образ Божий, який безперечно характеризується наявністю свободи. Винуватцем гріхопадіння є сама людина, яка неправильно використала даровану їй свободу.

«Я одержав образ Божий і не зберіг його» [68, с. 703], – такі думки озвучує святий Григорій Богослов, щоб показати, що кожен винен і причетний до гріха Адама. А також в іншому місці він детальніше це роз'яснює: «...(о неміч моя! Бо неміч прабатька є і моєю), людина забула дану їй заповідь і переможена гіркою споживою: тоді через гріх вона виганяється і віддаляється одночасно і від древа життя, і з раю, і від Бога; одягається у шкіряні ризи (можливо у грубшу, смертну і протиборчу плоть), уперше пізнає власний сором і ховається від Бога. Втім, і тут здобувається

щось, саме смерть для припинення гріха, щоб зло не стало безсмертним. Таким чином, саме покарання робиться людинолюбством» [68, с. 552].

А.Сурозький виділяє такі наслідки гріхопадіння людини:

1. Відпадиння людини від Бога

Гріхопадіння людини відбувається через те, що людина добровільно відмовляється від можливості брати участь в «істинному житті», в особистісних взаєминах і у спілкуванні любові – єдиної можливості, що дозволяє їй бути іпостасю особистої неповторності. Падіння починається з вільного рішення людини відмовитися від особистого спілкування з Богом, обмежитись автономністю та самодостатністю власної природи.

2. Затьмарення Образу Божого в людині

Особистісне начало в людині почало деградувати, підпорядковуватися примхам пошкодженої природи, забезпечувати її все більш зростаючі потреби, а спілкування з Богом, через яке першозданна людина могла особистісно зростати, було втрачене. Гріхопадіння затьмарює образ Божий, але не спотворює його. Найбільшого ураження зазнає в людині можливість набуття людиною подоби Божої. Відомий мислитель П.Євдокимов, у зв'язку з цим, справедливо зазначає, що у західній християнській антропологічній системі, людина після гріхопадіння зберігає риси людської істоти, хоча така людина позбавлена благодаті Божої [78, с. 130]. У Східній антропологічній парадигмі, у тому числі і в поглядах А.Сурозького, основоположною є думка, що хоча образ і не понижився, однак першопочаткові взаємини людини і Бога настільки зазнали руйнування, що лише акт викуплення повертає людину до її природньої сутності. Внаслідок гріхопадіння людина уявляється позбавленою своєї справжньої природи, що суголосно відповідає святоотцівській позиції про те, що християнська душа прагне «повернення до раю», тобто до справжнього стану своєї природи.

3. Розділення у взаєминах між людьми

До гріхопадіння перші люди свої взаємини реалізовували у модусі Божественної любові, тобто актуалізуючи троїчний іпостасний спосіб

життя. А.Сурозький описує відносини першої пари так: «це була одна особистість у двох особах. Одна особистість: тобто людська особа, що досягла такої зрілості, яка уможливила розділення на двох, які дивилися одне на одного та впізнавали себе одне в одному. Їх ніщо не розділяло, між ними не було жодного протиставлення, було лише бачення виповнення, виповнення, яке не вмістилося б в одному з них, бо все можливе багатство не могло би виявитися в одній істоті. Це було дивом – вони бачили одне в одному себе в дивовижній красі. Вони бачили себе виповненим в іншому, вони бачили себе однією особистістю...вважає також і те, що вони бачили одне в одному обох себе, не як іншу істоту в протиставленні до себе, а як у виповненні. І лише після гріхопадіння, про що ми вже говорили, вони подивилися одне на одного й побачили іншого...після сотворення вони дивилися одне на одного та бачили *alter ego*, своє інше я. А коли до їхніх стосунків увійшов гріх, вони подивилися одне на одного й побачили себе як *ego*, та іншого – як *alter*» [8, с. 113-114].

4. Пошкодження людської природи

Внаслідок гріхопадіння людська природа втратила невинність і безпристрасність і підпала під владу тління і смерті. Пошкодилася вся природа людини. **Дух** став паралізований гріхом і вже не дозволяв людині піднятися до Бога і з'єднатися з Ним. **Розум** потьмарився, втратив живе спілкування з Богом, і повернувся від духовного споглядання до аналізу чуттєвого досвіду і мріяння, став духовно сліпим, нездатним здійснити свої можливості. **Воля** стала схильною до гріха і задоволенню пристрастних бажань плоті. **Почуття** душевні і тілесні стали головними джерелами насолоди. Як свідчить В.Леонов: в земному аспекті вони постійно удосконалюються, делікатнішають, перекручуються для сприйняття все нових чуттєвих задовольень. В духовному плані почуття потьмарилося, притупилося, людина перестала емпірично відчувати присутність благодаті Божої [105, с. 187]. **Серце** з животворчого благодатного центру людського буття і місця єднання з Богом, яке А.Сурозький називає «кінцевим пунктом

зустрічі лицем до лица з Богом» [22, с. 294], перетворилося у сховище пристрастей та пороків, зробилося джерелом гріховних помислів, передчуттям пекла, зруйнувалася гармонія сил душі.

Тіло із слухняного знаряддя душі перетворилося в джерело задоволень і почало підпорядковувати собі душу. Таким чином, тіло людини також зазнало ураження, воно змінилося, наче «огрубіло». А.Сурозький, повторює думку С.Булгакова про те, що тіло перетворилося на плоть [57, с. 213]. Відтак, «плоть» – це спотворення тіла. Англійський теолог К.Уер, розвиваючи цю думку, каже, що «плоть» – це не те саме, що «тіло». Поняття «плоть» означає все, що є в нас грішного і противного Богові; отже, не лише тіло, а й душа грішної людини стала плотською і хтивою. Ми повинні ненавидіти плоть, – продовжує владика Калліст, – але не тіло, яке є витвором Бога і храмом Святого Духа [98, с. 63]. Визначаючи сенс аскетизму, С.Булгаков каже: «щоб набути тіло, потрібно вбити плоть» [57, с. 213].

В.Лоський (цієї ж думки дотримувався і А.Сурозький) так резюмує стан людини після гріхопадіння: грубо перевернутий розум людини тепер, замість того, щоб відображати вічність, відображає в собі безобразну речовину. Першозданна ієрархія людського буття, яке раніше було відкрите для благодаті та виливало її на весь тварний космос, виявляється перевернутою. Ум-дух повинен був жити Богом, душа – духом, тіло – душею. Але дух починає паразитувати на душі, живлячись цінностями не Божественними, – подібними до тих автономних добра й краси, які змії розкрив жінці, коли привернув її увагу до дерева. Душа, своєю чергою, стає паразитом тіла, – виникають пристрасті. І, нарешті, тіло стає паразитом земного всесвіту: вбиває, щоб харчуватися, і, таким чином, знаходить смерть [111, с. 479-480].

Першопочаткова боговстановлена ієрархія природи, яка підносила людину до Бога, перевернулася, і людина вся спрямувалася до землі. Природа людини перейшла в новий, богопротивний стан, котрий апостол Павло описує так: «ми всі жили колись за нашими плотськими похотями,

виконуючи бажання плоті й помислів, та були за природою дітьми гніву» (Еф. 2: 3).

5. Пошкодження відносин з оточуючим світом

В контексті антропології А.Сурозького виводиться думка, що духовна катастрофа, яка відбулася в раю, вплинула не лише на все людство, але й на весь тварний світ. «Проклята земля через тебе» (Бут. 3:17), – сказав Господь до Адама, який згрішив. Тобто внаслідок прабатьківського злочину весь світ став пошкодженим гріхом. Оскільки людина є не лише господарем видимої вселенної, але й формуючою іпостасним принципом для всього тварного буття, то її духовний стан оприділює духовний стан світу.

Гріхопадіння Адама – не лише особистий проступок, а вселенська катастрофа. Тепер Адам і всі його нащадки зі скорботою і в поті лица свого повинні здобувати хліб, долаючи супротив розладнаного гріхом світу. Земля втратила першопочаткову благообразність і плідність. Весь світ занурився у темряву гріха по волі свого господаря. А.Сурозький з цього приводу говорить: «коли ми дивимося на світ, в якому живемо, цього досить, аби усвідомити, що відбувається в тій чи тій країні з вулканами, пожежами повеннями, а також і тим, що стається через людську сліпоту та ненависть. І ми повинні долати все це, тому що саме в такий спосіб ми, люди, пошкодили і далі псуємо Божий світ» [8, с. 76].

Гріховний стан людини, пошкодженість її природи, який передається з покоління у покоління і проявляється як всезагальна схильність людей до гріховних вчинків, у християнському осмисленні називається первородним гріхом.

А.Сурозький констатує, що людство впало, світ став потворним, безобразним, страшним, смерть отримала необмежену владу, зло діє майже вільно. І завдання людини – перемогти зло і повернути Богу те надбання, ту землю, той тварний світ, котрий Бог сотворив, котрий Він доручив людині і котрий людина зрадила своїм падінням, віддав у владу руйнування. І роль людини, коли вона навертається до Бога, і звертається знову до Нього, –

зцілити те, що сталося, і вести творіння далі, туди, куди воно повинне прийти – у Царство Боже [32, с. 671].

Митрополит Антоній говорить, що сутність гріха полягає у позбавленні любові, вимагаючи від того, хто любить і дає, щоб він зник із нашого життя і погодився на небуття і смерть. Це метафізичне вбивство любові [34, с. 78]. Це тоді, коли люди і Бог – вже для нас не особистість, а обставини і предмети.

Гріхопадіння прабатьків є архетипом всіх людських гріхів. У кожному гріховному вчинку діє духовний механізм, що був одного разу запущений в дію прабатьками в раю. Тому вивчення даної події допомагає зрозуміти гріховну логіку всіх людських вчинків [105, с. 170].

Підсумовуючи, можна сказати, що відповідно до ідей А.Сурозького гріх і гріховність людини прямо пов'язані з невиконанням свого призначення в універсальному розумінні, а також з відношенням людини до трансцендентних витоків буття. Людина в силу гріховності, тобто, хибної викривленої реалізації внутрішньої свободи в поєднанні з безвідповідальністю і страхом, сприяє руйнації цілісного гармонійного світу. В житті людина починає керуватися поверхневими орієнтирами, спрощеними механізмами конструювання реальності. А.Сурозький розглядає два онтологічні модальності гріха: як результат відпадиння від волі Бога та невірне використання свободи волі всупереч волі божественній. А звідси втрата цілісного гармонійного буття, внутрішнє розщеплення особистості. Гріховність постає не лише характеристикою вчинків і поведінки людини, а й певною екзистенційною властивістю, яку людина переживає протягом життя. Механізмом відновлення порушеної гармонії й цілісності з подальшим відновленням зв'язку з Богом є визнання і прийняття власної гріховності, глибинне розкаяння в цьому (тут А.Сурозький наголошує, що недостатньо просто визнати гріх, недостатньо розмірковувати про ступінь порушення моральності, але слід ставити питання про те, ким я є, скільки в мені справжності, а скільки показного і несправжнього, наскільки я намагаюсь

«здаватися» замість просто «бути?»), що веде до оновлення людини, смерті в старій якості і відчуття себе в новому стані, утвердження автентичного способу буття. Характеристикою такого оновленого стану є відчуття внутрішньої свободи.

3.3. Сенс страждань

Ще з раннього дитинства митрополит Антоній був знайомий зі стражданням. Окрім того, що він був свідком російської революції і Другої світової війни, від яких переніс немало страждань, митрополит Антоній також відчув на собі і всю важкість соціальної несправедливості. Звісно, він визнає, що у порівнянні з іншими стражданнями, які пережили більшість людей того часу, на його долю не випало стільки бід, проте і вони були достатніми, щоб стверджувати, що більше він не зміг би витримати. Проте ключовим моментом (своєрідною відповіддю на його душевний біль), який змінив усе життя майбутнього митрополита – була зустріч з Христом. Саме ця доленосна зустріч змінила життя та світогляд А.Сурозького.

Митрополит Антоній не тільки на собі відчував усю важкість страждань, але й бачив цей стан у інших людях. Будучи військовим хірургом французької армії, він бачив немало людського страждання. Ставши митрополитом у Великобританії, він не тільки займався духовним служінням своїй пастві, яка постійно збільшувалася, але й організовував різні хоспіси, і багато працював у медичній сфері.

Саме через таке близьке знайомство зі стражданнями, митрополит приділяє цій темі значну увагу, розглядаючи її з різних точок зору. Більше того, митрополит присвячує даній проблематиці окремі доповіді, однією з яких є розмова про страждання і смерть дітей, яка була виголошена в 1971 р. У цих роздумах митрополит Антоній велику увагу звертає на те, що ми не розуміємо самої суті страждань, і тому нам важко їх пережити. Він говорить наступні слова: «Я хотів би сказати щось про страждання і смерть дітей, хоча це у великій мірі відноситься і до дорослих, – не тільки до

страждаючої дитини, але до її батьків, друзів, людей, які самі не страждають, але кого це хвилює. Ми не можемо підходити до теми страждання і смерті, якщо у нас немає позиції, критерію для оцінки страждання, і смерті, і життя. Одна з причин, чому ми так безпорадні перед лицем страждання – зокрема, дітей, але також і дорослих – полягає в тому, що у нас немає певної точки зору на страждання. Ми опиняємося в якійсь ситуації, не маючи в собі думки, як ми ставимося до явища випробування як такого. У наші дні прийнято вважати, що страждання – зло, що його треба уникати, полегшувати, відстороняти якомога радикальніше. Це призводить, на думку А.Сурозького, до боягузтва: люди бояться страждання, і цей страх часом більш руйнівний, ніж саме страждання» [17, с. 175].

Вищенаведені слова митрополита Антонія вказують на те, що саме по собі страждання не є таким важким, як люди його бачать. Звісно, що важко спостерігати за стражданнями дітей, і навіть інколи батьки б хотіли замість дітей перенести це все на собі, але до кінця вони не розуміють самої суті страждань, не розуміють як вони впливають на нас і для чого вони нам подаються. Про це митрополит Антоній говорить зі свого власного медичного досвіду: «Я був лікарем близько п'ятнадцяти років, так що у мене є особистий досвід того, як таке ставлення до страждання проявляється в лікарнях і за її стінами. Як правило, людині навіюють: немає жодних підстав вам страждати, життя повинне бути гладким, все повинно бути добре; страждання – зло ... Тому, зустрічаючись зі стражданнями, більшість людей сприймає це як несправедливість долі, як щось, чого не повинно бути» [17, с. 175].

Сучасний богослов протоієрей Богдан Гулямов справедливо зазначає, що людині властиво співчувати. І нам украй складно уявити собі, що Бог, Істота, яка нескінченно перевершує людей добротою, далекий від співчуття. Але якщо Бог співчутливий, якщо Йому небайдужі долі народів і особистостей, то в чому саме виявляється Боже співчуття? «Де Бог?» Де Його милосердя, коли відбувається насильство, коли люди переживають відчай і

біль, коли помирають діти? [71, с. 16]. Страждання невинних є складною проблемою, в світлі якої мовчання Бога і Його невтручання є нібито свідченням поразки. В п'єсі Сартра «Диявол і Господь Бог» Гец викрикує: «Чи ти мене чуєш, глухий боже?!» [132]. Якщо Бог мовчить, як може людина слухати Його? То чи не є мовчання Бога в історії знаком Його не-присутності чи навіть Його неіснування?, – резюмує цей складний запит відомий мислитель «паризької школи» П.Євдокимов [77, с. 12].

Беззаперечно, що з християнської точки зору усі страждання мають свою причину і можуть дати свою користь. Говорячи про страждання дітей, важко зрозуміти, яку користь це їм може принести. Проте страждання може принести користь і тому, хто страждає, і тому, хто співстраждає: «Лише в стражданні можемо ми навчитися терпінню, витримці, мужності. Перед лицем страждання інших людей ми можемо досягти тієї глибини віри або самовідданості, якої не досягли б інакше» [17, с. 175].

Пояснити, чому світ влаштований таким сумним чином, – найважче завдання будь-якої релігійно-філософської системи. Але відповідь християнської антропології, мабуть, можна назвати найбільш радикальною. Ця відповідь полягає у тому, що Бог через Своє милосердя не лише втрутився в хід історії, але й повністю, геть цілком, розділив з людиною весь її біль. «Бог став людиною», – стверджує християнство. «Бог став людиною, аби людина стала богом», – стверджують святі отці, при чому зробив це так, щоб не порушити свободи людини [71, с. 17].

Перед лицем страждань ми повинні стояти твердо, – продовжує свої міркування митрополит Антоній Сурозький. Ніколи не потрібно звинувачувати у своїх стражданнях Бога, хоча люди часто так чинять. Причинами наших страждань інколи бувають і інші люди. Проте страждання потрібно приймати, не звинувачуючи тих, які є їх винуватцями. У цьому випадку митрополит Антоній наказує нам уподібнюватись до Богородиці, яка зносила усі страждання. Потрібно не тільки брати Її за приклад, але й в усіх стражданнях молитися до Богоматері як до Заступниці. Як приклад

митрополит Антоній наводить поведінку Богородиці на Голгофі: «Мати Божа стояла біля Хреста і не промовила ні слова на захист свого вмираючого Божественного Сина. Вона не звинувачувала тих, хто Його засудив, не повставала проти тих, хто з цікавістю або байдужістю оточував Хрест. Вона не промовила ні слова. Вона прийняла смерть Свого Сина з тією ж досконалою вірою і смиренням, з якими вона прийняла Його втілення» [17, с. 176].

Митрополит Антоній говорить, що постійно потрібно проявляти мужність перед лицем страждань. Не потрібно ідеалізувати своє життя, і думати, що в ньому є місце без страждань. «Якщо ми спочатку вважаємо, що життя має бути легким, що стражданню немає місця в ньому, що головне – жити і отримувати від життя все, що воно може дати приємного, то дуже важко поглянути в обличчя стражданню», – зазначає митрополит Антоній. [17, с. 89]

Варто насамперед зрозуміти, що ж насправді є страждання. Відомий російський філософ Володимир Соловйов дає таке визначення стражданню: «Стражданням в сенсі об'єктивному або логічному називається визначення чого-небудь іншим, для нього зовнішнім; цьому з боку суб'єктивної або психічної відповідає взагалі неприємне і хворобливе відчуття якого б то не було роду» [153, с. 81].

Тому варто бути готовим до страждань. Готовність до страждань є основною думкою у вченні митрополита Антоній про страждання. В контексті християнської антропологічної парадигми різних теологічних шкіл, можна знайти специфічні підходи до осмислення проблематики явища страждань. Порівнюючи погляди А.Сурозького з представниками інших релігійно-філософських напрямів, можна зазначити, що у Сурозького архіпастиря не має звинувачення Бога у людських стражданнях. В цьому особливість його концепції. Наприклад, відомий католицький богослов Петер Ліпперт про страждання говорить так: «Господи! Ти створив страждання. Є всезнаючі люди, які проникають у Твої великі таємниці та передвизначення і

проникливо їх тлумачать. Вони все пояснюють і доводять мені, що так повинно бути, що краще, аніж сталося, бути й не могло. Але я не люблю їх, цих всезнайків. І більше всього не люблю тих, хто хоче оправдати усе, що Ти робиш. Я вважаю за краще щиро сказати Тобі, що не розумію Тебе, не розумію, для чого Ти створив страждання – стільки страждання, і якого страждання! Так, я падаю ниць перед Твоєю величчю, але не осмілююся підняти на Тебе очі. Мої очі повні сліз, і я не можу бачити Тебе» [59, с. 341-342].

У цих словах богослова можна побачити певний «відтінок» звинувачення Бога у тому, що люди страждають. Петер Ліпперт навіть говорить про те, що страждання створені Богом. Проте не у такому світлі бачить феномен страждання митрополит Антоній. Як приклад він наводить віруючу жінку, яка довгий час лікувалась від хвороби. Вона, бачачи, що лікування не допомагає і вона починає помирати, просто відмовляється від усіх медикаментів і терпить страждання. Звісно, що жінка страждала не тільки фізично, але й духовно. Фізична біль від того, що рак проїв уже клітини, був настільки великим, що важко собі уявити як можна було це терпіти, але цю жінку не покидав і духовний біль. Хвилювання за своїх дітей, напевно, було для неї ще важчим стражданням, ніж біль від хвороби. Але її ніколи не покидала віра у Христа, який їй з'явився вночі. Після цієї зустрічі вона промовила такі слова: «Для мене стало байдуже, живу я або померла, страждаю чи ні, тому що в будь-якому випадку зі мною Господь» [17, с. 90].

Близький товариш владики Антонія – протопресвітер Олександр Шмеман – бачить у стражданнях нормальне явище цього світу. Оскільки світ є в гріхах, то саме хвороби і страждання являються нормою цього світу: «Що ж стосується релігійної свідомості, в традиційній її формі, то тут нормальним станом людини бачиться скоріше хвороба і страждання, ніж здоров'я. «Світу цьому» притаманне страждання, хвороби, турботи. І вони нормальні, бо «світ цей» є світ падінь, хворий і смертельний» [177, с. 69-70].

Ця думка є спільною і для митрополита Антонія. Він також говорить, що страждання – це явище, яке є звичним для цього світу, проте він стверджує, що «Бог покликав нас до любові, а не до страждань, але в світі, в якому ми живемо страждання супроводжує любов» [32, с. 125].

Ще одним аспектом бесід владики Антонія є думка про те, що у наш час дуже часто люди люблять замінювати біль і страждання будь-яким способом. Але коли ми не здатні позбавитись цього, то ми стаємо ще більш чутливими, і нам все важче і важче переносити біль і страждання. Це є неправильно тому, що ми спочатку повинні дізнатись причину страждань. Біль можна знищувати тільки після того, як стане відомо, що її викликало. Тільки дізнавшись причину болі, ми можемо відновити зв'язок з Богом, або з людьми.

Митрополит Антоній стверджує, що людина страждає через те, що вона є відірвана від Бога. Це і є найбільшим джерелом страждань. Оскільки людина немає зв'язків з Богом, то це і проявляється в наших стосунках з усіма: з рідними, зі знайомими і з усім світом загалом. Проте тут слід зазначити, що для митрополита Антонія це є тільки загальне твердження, тому що для кожної людини страждання є індивідуальними, і кожна людина відчуває і переносить їх по-різному.

За вченням митрополита Антонія, можна розглядати такі форми страждання: «фізичний біль і особиста зустріч зі смертю, душевні муки і страх, викликані, в основному, людськими відносинами і ситуаціями – і це страждання від недостатності, незавершеності, яке ми відчуваємо, «хоч на мить прозрівши повноту, красу, прямуючи до досконалості і увесь час терплячи невдачі» [32, с. 140].

Не менш важливим є те, що бувають випадки, коли люди часто здаються і не можуть перенести невеликі страждання і біль, хоча можуть бути дуже твердими перед лицем великих випробувань. Тому при стражданні потрібно насамперед вірити в саму людину і в її людську гідність. «Ми не повинні руйнувати її мужність і стійкість, своїм невір'ям у те, що їй

притаманні велич і гідність, здатність зустрічати супротивника лицем до лица» [32, с. 125].

Найяскравіше цей підхід можна зустріти у бесіді митрополита Антонія про паліативну допомогу [25, с. 43-54]. Вчення митрополита Антонія не є співзвучне з вченням протестантства, та й загалом баченням людей того часу картини страждань. Про це видатний російський богослов Н.О.Лоський писав так: «що все розмаїття людської поведінки може бути зведено, відповідно до вчення гедонізму, до одного джерела, саме до прагнення досягати задоволення і уникати страждання. Задоволення, стверджують гедоністи, є єдиний стан, цінний і бажаний сам по собі. Таким чином, всі вчинки людей відбуваються заради того, щоб досягти задоволення і уникати страждання. Саме ж об'єктивний зміст наших прагнень, бажань, хотіння, здійснюване нашими вчинками (виховання дитини, писання картини, завоювання політичні або національна свобода і т.п.) завжди є тільки засіб для того, щоб досягти справжньої мети, саме переживання задоволення» [108, с. 26].

Проте в митрополита Антонія стоїть питання не про надмірне задоволення потреб. Він піднімає такі питання, як голод, як хвороби, про якість життя: «я приведу декілька прикладів і постараюся з їх допомогою пояснити, що я розумію під якістю життя і під уявленням, яке у кожного з нас може скластися – або не скластися, – що життя варто прожити» [25, с. 43].

Митрополит Антоній приводить приклади зі свого власного досвіду. Він розповідає, як півтори року працював з людьми, які вижили у концтаборах. Причиною того, що вони вижили було те, що вони надзвичайно хотіли жити. Митрополит Антоній порівнює їхнє прагнення до життя з нашими уявленнями: «коли ми розмірковуємо про якість життя, виходячи з благополуччя навколишнього нас світу, ми думаємо про те, як покращити те, що ми вже маємо, як придбати ще більше, як стати ще щасливішим. Їх же існування було зведено до абсолютного мінімуму, коли значення мали тільки

найголовніші потреби: не вмерти, вижити. Оскільки в таборі все робилося, щоб їх знищити, питання виживання набуло особливого сенсу, який нам невідомий, просто тому, що життя нам дається легко, природно, нас підтримують у прагненні жити або навіть примушують жити всупереч нашому не бажанню існувати довше, ніж природа нам, здавалося б, визначила» [25, с. 44].

Митрополит Антоній змушує нас задуматись над нашим життям і ставленням до нього. Часто уявлення людини про життя вимальовуються ідеальною картинкою. Люди прагнуть тільки до того, щоб покращити своє життя, рідко задумуючись над тим, чи це їм дійсно потрібно. Порівнюючи себе з іншими, людина прагне все більше і більше, але коли вона знаходиться у важких життєвих обставинах, то вона не задумується про це, її метою є тільки, як у людей з концтаборів – тільки виживання. Звісно такі ситуації, коли щось загрожує нашому життю, здаються нам надзвичайно жахливими. Проте владика Антоній говорить і про те, що бувають важкі ситуації, але вони не сприймаються людьми в силу того, що вони просто не опинялися в таких ситуаціях. Як приклад він наводить відсутність помешкання і голод.

Тут митрополит Антоній описує свій власний досвід: «коли я був студентом-медиком, на їжу грошей не вистачало, тому що потрібно було вчитися і заробляти, щоб оплачувати навчання і ще якось існувати. У якийсь момент я дійшов до такого стану, що, йдучи по вулиці, змушений був сідати на тротуар кожні п'ятдесят кроків, тому що не було сил йти далі. Це був голод, але навіть він не йде ні в яке порівняння з тим, що ми читаємо або чуємо по телебаченню в передачах про голодуючих в Судані, Ефіопії, Бангладеші та інших країнах світу. Такий голод теж становить загрозу життю, коли все, що потрібно, – це триматися; триматися, зібравши всю енергію, всю мужність, коли прагнеш не до розкошів, не до надмірностей, а прагнеш вижити, і заради цього готовий на все, що допустимо в межах моралі і моральності» [25, с. 45].

Оскільки митрополит Антоній сам багато пережив за своє життя, то він стверджує, що ці страждання, які випали на його долю, навчили його тому, що в житті є цінні, важливі речі, про які люди, які живуть у достатку, навіть не задумуються.

Говорячи про якість життя людей, митрополит Антоній все таки не відносить хворих до якоїсь певної групи людей, які страждають. Тобто можна зауважити, що владика, говорячи про критерії якості життя, бере за основу не те, чи людина має ту чи іншу хворобу, а звертає увагу на життєві цінності і людську гідність. Саме тому у митрополита Антонія пастирський підхід до теми страждань. Він не шукає причину того, що Бог дає людині страждання, а навпаки, що «Бог повідомляє за допомогою болі в процесі становлення і духовного зростання людини» [17, с. 92].

Митрополит Антоній у своєму вченні про страждання також звертає увагу, як страждання може допомогти у справі спасіння інших людей. Як приклад, владика наводить муки і страждання Ісуса Христа. «І коли ми говоримо про Божественне співчуття, у нас є міра цього співчуття. Це не душевні страждання, які ми відчуваємо, а щось більше. Адже ми не вмираємо від цього страждання – Він помер. І солідарність, яка є між Ним і нами, не просто солідарність з почуття симпатії, вона йде набагато далі. Він став людиною і прийняв всі обмеження нашої природи. Більше того: Він став людиною і погодився увійти в єдину трагедію людства, втрату Бога. Ми втратили Бога і тому вмираємо, що в нас немає вічного життя; і весь наш світ ми жахливо перекутили, тому що у нас немає ключа до гармонії. І в словах Христа: «Боже Мій, Боже Мій! Навіщо Ти Мене покинув?» (Мф. 27:46) – ми повинні бачити їх справжній зміст. Це момент, коли Він погодився настільки повно ототожнитись з нами, що пережив повне, вбивче, мертвуще безбожництво і помер, тому що розділив з нами нашу безбожність, відсутність Бога» [17, с. 93].

Приклад Христа яскраво нам пояснює не тільки те, як і ми повинні ставитись до страждань, але і те, як ми повинні співстраждати. Головна мета

Голгофської жертви – це допомога людям, допомога у їхній боротьбі зі стражданнями. Коли ми в усій повноті подивимось на хресні муки і смерть, то зрозуміємо, що і ми здатні на більші страждання, і що ті випробування, які ми переносимо, є мізерними. Митрополит Антоній продовжує свою думку такими словами: «Ось міра Божої солідарності, і це, я думаю, має показати нам: що б ми не зазнавали, Його страждання більше наших – Він страждає в нас, через нас і з нами. А раз так, то ми можемо витерпіти набагато більше, ніж зазвичай терпимо» [17, с. 93].

Велику увагу митрополит Антоній звертає і на насилля. За його словами насилля – це «дія або ситуація, в якій навмисно (а часом і ненавмисно) застосовується сила в спробі здійснити замах на незалежність людини, групи людей або країни, в спробі зруйнувати цілісність людини, примусити її стати не тим, хто вона є, або змусити діяти всупереч велінням совісті, всупереч переконанням, всупереч своїй природі» [21, с. 178]. Проте владика Антоній зауважує, що ми завжди допомагаємо тільки тим, хто страждає, хто переносить насилля, і завжди забуваємо про тих, хто його чинить. Тут слід зрозуміти, що і вони потребують нашої допомоги, і їм також потрібне спасіння.

Якщо ми входимо у конфлікт, то потрапляємо в небезпеку, тому що ми знаходимось тоді між двома сторонами, які конфліктують. Тут владика Антоній наводить такий приклад: «в одній грецькій парафії у Великобританії молодий священник розніс в громоподібній проповіді своїх багатих прихожан, назвавши їх злодіями на тій підставі, що кіпріоти бідують, поки ті купаються в розкоші. Так ось: через пару тижнів або місяць його зняли з цієї парафії і відіслали в грецький прихід на Кіпрі. Він повернувся єпископом і набув недоторканність, але факт залишається фактом» [21, с. 178-180].

Говорячи про страждання, можна побачити, що центром усього вчення митрополита Антонія у даному руслі, все таки залишається любов. Владика, як справжній Христовий пастир, закликає мужньо стояти перед лицем страждань, співчувати тим, хто страждає, усе переносити з любові до тих, хто

приносить нам у житті страждання. Все це можна побачити з наступного спогаду з життя митрополита Антонія: «Після війни я півтора року займався як лікар людьми, які звільнялися з таборів. Мені потрапила німецька газета, де розповідалося про те, як в одному з таборів (здається, Дахау) була знайдена молитва, написана євреєм на шматку обгорткового паперу:

«Мир всім людям злої волі! Нехай припиниться будь-яка помста, всякий заклик до покарання і відплати ... Злочини переповнили чашу, людський розум не в силах більше вмістити їх. Незліченні сонми мучеників ... Тому не покладай їх страждання на ваги Твоєї справедливості, Господи, чи не звертай їх проти мучителів грізним звинуваченням, щоб стягнути з них страшну розплату. Віддай їм інакше! Поклади на ваги, на захист катів, донощиків, зрадників і всіх людей злої волі – мужність, духовну силу мучимих, їх смиренність, їх високе благородство, їх постійну внутрішню боротьбу і непереможну надію, посмішку, осушувати сльози, їх любов, їх понівечені, розбиті серця, що залишилися непохитними і вірними перед обличчям самої смерті, навіть в моменти граничної слабкості ... Поклади все це, Господи, перед Твоїми очима в прощення гріхів, як викуп, заради торжества справедливості, прийми до уваги добро, а не зло! І нехай ми залишимося в пам'яті наших ворогів не як їх жертви, не як моторошний жах, не як невідступні примари, які їх переслідують, але як помічники в їх боротьбі за викорінення розгулу їх злочинних пристрастей. А коли все це скінчиться, даруй нам жити як людям серед людей, і нехай вернеться на нашу згорьовану землю мир – мир людям доброї волі і всім іншим ...» [30, с. 365-366].

Тут ми бачимо велику мужність не тільки перед лицем своїх страждань, але і перед тими, хто приносить ці страждання. Митрополит Антоній наводить цей приклад для того, щоб показати, як потрібно любити своїх ворогів, як потрібно молитись за них. Цю ідею він приносить у саме розуміння Церкви, завжди повторюючи, що «Церква – це Тіло Христове, яке ламається за спасіння своїх гонителів» [32, с. 606].

Підсумовуючи усе вищесказане, можна зазначити, що вчення митрополита Антонія про страждання ґрунтується насамперед на його власному досвіді. Зазнавши у своєму житті багато страждань, владика як ніхто інший розуміє специфіку болю, терпіння. Він вчить твердо стояти перед лицем страждань, мужньо переносячи усі випробування.

Хоча вчення митрополита Антонія з цього питання не є систематичне, проте являється цінним здобутком богослів'я ХХ століття. Сам владика про це говорить так: «Я усвідомлюю, що говорив про свою тему обмежено і неповно. Але прийміть те, що я сказав, продумайте це, зіставте з тим, що самі знаєте про страждання, знаєте про життя і боротьбу, з власним досвідченим знанням мужності і віри, і тоді зрозумієте ще дуже багато, чого я не знаю. І діліться цим з іншими! Тому що нам потрібна взаємна підтримка, щоб стояти перед лицем спільної трагедії людства, як і перед нашою власною» [32, с. 132].

3.4. Феномен смерті: практичний і теоретичний виміри

Розмірковування про смерть змушують людину шукати сенс життя, виокремлювати цінні імперативи існування для себе та відповісти на одвічне питання «що таке бути?» Смерть людини – неминуча реальність, одна з буттєвих підстав, через яку людина є неспокійна і через що випадає низка логічних запитань: що означає померти? Чому ми вмираємо? Що нас чекає після смерті: нове народження, повне знищення чи потойбічне життя? Мабуть, доречно говорити про поняття екзистенційності, тому що саме через цей напрям відбувається неперервний пошук власного буттєвого призначення, так зване самопроектування за межами власного існування чи то життя. Смерть – це завжди про трагічність людського буття, і важливо є розкрити цю проблему з погляду вивчення двох вимірів – онтологічного та біологічного.

«Вічну» тему філософії виніс на порядок денний давньогрецький мислитель Сократ, ухвалюючи на суді доленосне для себе і почасти для всієї

майбутньої європейської філософської думки рішення – померти, але не осоромити своєї честі та громадянської гідності. Цілком можливо, що під впливом такої безкомпромісної та несправедливої смерті Сократа, учителя Платона, з'явилося визначення філософії – «приготування до смерті» [125, с. 37]. Мудрець прагне смерті, тому що в ній душа звільняється з в'язниці тіла і возноситься від цього світу речей до світу ідеальних реальностей. Таку ж позицію займали пізніші неоплатоніки (Плотін, Прокл і т.д.).

Епікурейці, атомісти і матеріалісти намагалися придушити страх перед смертю, оголошуючи її звільненням від усіх скорбот і бід, оскільки за межами земного життя нічого немає. Сенека і стоїки в цілому прагнули до абсолютного спокою перед лицем смерті.

Відповідно до вчення Біблії християнські мислителі розуміли смерть як наслідок гріхопадіння прабатьків. Однак Спаситель здобув вічне життя у Царстві Небесному, подолавши смерть – ось це є і суттю проповіді християн. Апостол Павло провідував так: «Відплата за гріх – смерть, а дар Божий – життя вічне у Христі Ісусі, Господі нашому» (Рим. 6:23); «Поглинута смерть перемогою. Смерть! Де твоє жало? Пекло! Де твоя перемога? Жало ж смерті – гріх; а сила гріха – закон. Дяка Богові, Який дав нам перемогу через Господа нашого Ісуса Христа» (1 Кор. 15:54-57).

Окрім слів Святого Письма, варто взяти до уваги думку англійського філософа, історика та політичного діяча XVI століття Френсіса Бекона, який вважав: «Люди бояться смерті з тієї ж причини, що й діти бояться темряви», тому що вони не знають, у чому річ [51, с. 356].

Серед публікацій XX століття, присвячених дослідженню феномена смерті, слід зазначити монографію професора Афіньського університету Н.Василіадиса «Таїнство смерті» [58], працю ієромонаха Серафима (Роуза) «Душа після смерті» [127], А.Фоміна «Докази існування пекла» [169], Ф.Ар'єса «Людина перед лицем смерті» [39], низку опублікованих бесід митрополита А.Сурозького, зокрема «Людина перед Богом» [30], «Смерть» [24], «Бути християнином» [36].

Аналізуючи дослідження мислителів різних періодів, феномен смерті має чи не найбільше студій у філософії. Виділяють дві головні позиції: абсолютний песимізм і абсолютний оптимізм. Згідно з першим смерть є кінцем всьому і тоді життя стає безглуздим, несправедливим, абсурдним і абсолютно порожнім; відповідно до другого пункту смерть є болючим, проте необхідним переходом до повноти і безсмертя.

Хоч тема смерті є «нашумілою», проте все одно залишається «табуьованою» – люди намагаються її не порушувати, не думати про неї.

Іспанський релігійний філософ К.Вальверде [59] простежив, що в другій половині ХХ століття у європейському суспільстві непомітно і швидко відбулася справжня революція з приводу ставлення до явища смерті. Цей процес взяв початок від англосаксонських земель, а звідти поширився на інші країни Заходу. Існує твердження, за яким у «щасливому світі» не говорять про смерть чи хворобу з недужим або його близькими, тому що такі розмови неприємні. Тепер людина вмирає не вдома, а в лікарні, при догляді лікарів і медсестер, які виконують свої буденні обов'язки. «Право померти гідно» – так багато про це можна почути, але скільки випадків, коли люди вмирають на самоті, на руках чужих людей! Дедалі чіткіше озвучують заклики дозволити практику «евтаназії», щоб «не мучився» хворий і не страждала його родина. Мертве тіло відвозять в танаторії, при яких зазвичай є місце для посиденьок, а саме тіло заховане і ледь помітне за склом та в хмарах квітів. На що перетворюється похорон? Дітей «оберігають» від неприємних вражень, власне від споглядання на небіжчика. Саме поховання стало технічною процедурою: на величезних кладовищах тіло поміщують в нішу, де воно і перебуває майже в забутті. Нова форма поховання, яка набула неабиякого поширення, особливо в Англії – кремація. Від людини залишається лише купка попелу, але і його часто роздувають за вітром або в поле; і тоді, після повного зникнення померлого, можна знову жити весело [59, с. 340-341].

Оскільки упродовж 1948-2003 років митрополит Антоній (Блум) у Великобританії проводить пастирську діяльність, владика за цей період часу добре вивчив ментальність і світоглядні настрої людей західної Європи. Йому як діяльному священнослужителю та місіонеру у проповідях, бесідах та радіопередачах довелося давати відповіді на актуальні виклики суспільства, в тому числі і питання, пов'язані із сенсом життя, розумінням явища смерті, ставленням до людини як до найвищої цінності.

Зважаючи на те, що митрополит Антоній був лікарем-хірургом (Друга світова війна теж «покликала» його рятувати людські життя), смертей він бачив чимало. «Я п'ятнадцять років працював лікарем, з яких п'ять років на війні або у французькому Опорі. Після цього я сорок шість років прожив священником і ховав ціле покоління нашої ранньої еміграції; так що смерті я бачив багато...» [36] Водночас, з одного боку, смерть як біологічне явище осмислює лікар, а з іншого – як цікавий та унікальний факт досліджує церковний ієрарх, мислитель. Митрополит Антоній говорив про смерть у двох напрямках, що можна охарактеризувати як смерть онтологічну і смерть біологічну.

Смерть онтологічна

«Від усякого дерева в саду ти будеш їсти, а від дерева пізнання добра і зла не їж, бо в той день, коли ти з'їси від нього, смертю помреш» (Бут. 1:16-17), – таку настанову давав Господь першим людям. Філософ та філолог Є.Авдєєнко проаналізував цей біблійний фрагмент і припустив, що, порушивши Божу заповідь, людина мала би відчути на собі сповнення цих слів, однак Священне Писання вказує, що Адам та Єва після гріхопадіння прожили на землі ще близько дев'ятисот років (Бут. 5: 3). Отже, слова «смертю помреш» стосуються не фізичного вмирання, а чогось набагато глибшого, катастрофічнішого [2]. Відбулася духовна смерть, тобто роз'єднання людини з Богом [40, с. 237]. А.Сурозький пояснив духовну смерть так: «Смерть з'явилася як наслідок гріха. Вона виникла, тому що людина загубила Бога, відвернулася від нього, почала шукати шляхи, де би

вона змогла досягнути всього, минаючи Його... Замість того, щоб жити в тісному спілкуванні з Богом, людина вибрала самість, незалежність ... коли людина відвернулася від Нього і почала дивитися у безкінечність, що перед нею пролягає, Бог зник для неї, і оскільки Господь – це єдине джерело життя, то людині нічого не залишалось, як померти» [24, с. 52]. Людина заблукала, збилася зі шляху, прокладеного Богом, окресленого заборонами відання доброго і лукавого, та вибрала «альтернативний» шлях до обоження – самообоження. Тільки вона ступила на цей богопротивний, лукавий шлях, відразу померла, почала існувати в небутті. Натомість, щоб жити Іпостасю, людська іпостась почала жити по-іншому, виживати за рахунок природи (яка створена з «нічого», з «небуття») [7, с. 76]. Отже, смерть – це наслідок нашої втрати Бога [24, с. 53]. Словом «смерть» А. Суразький означував трагедію відгалуження людини від Життя (від Бога) до існування в небутті. Бути мертвим дорівнює існувати в безбожному стані.

Смерть біологічна

Сучасний богослов В.Андрейків зазначає: «Бог-Любов, який врахував такий хід подій (можливість померти), підготував людині порятунок – зодягнув її у «шкіряні ризи», тобто у тлінну форму існування (у якій з часом і Сам планував одягнутися)» [7, с. 76-77]. Людська іпостась мала би пізнати свою несамобутність (тому що «змішалася» з природою): мінливість, тлінність, ненадійність природи; те, що в ній немає життя). Оскільки іпостась потрібно розбудити до життя, вона має пройти через низку потрясінь; своїм єством, з якими вона «зрослася», відчувати зміни. Тому Господь у милості своїй розбив цю тлінну форму існування на три етапи. Перший – утробний період (в утробі матері), другий – після народження і до гробу, третій етап – загробне «життя». Це новий шлях до сходження, одкровення іпостасі. Люди почали називати перехід із другої форми в третю словом «смерть». Отже, перехід з однієї форми існування на іншу – це двозначна подія: одночасно смерть (припинення існування в одній формі існування) та народження (початок існування в іншій, до якої відбувається перехід).

Саме таке розуміння біологічної смерті А.Сурозького – не як знищення, а як перехід у вічність (у третю форму існування). Він зазначав: «У смерті є інший бік: які б не були тісні її ворота, це єдині ворота, які дозволяють нам уникнути порочного кола безкінечності у відділеності від Бога, від повноти, що дозволяють вирватися із тварної безкінечності. У ній немає простору, щоби знову стати причасниками Божественного життя, у підсумку – причасниками Божественної природи ... Смерть не кінець, а початок. Ці двері відчиняються і впускають нас у простір вічності, яка була би назавжди закритою для нас, якщо би смерть не вивільнювала нас із рабства землі ... Коли помирає людина, ми абсолютно законно можемо зворушуватися серцем. Ми з жахом можемо дивитися на те, що гріх убив людину, яку ми любимо...з іншого боку, ми можемо радіти за неї, тому що для нього (чи для неї) почалося нове життя – життя без обмежень...» [24, с. 53].

Ще один важливий коментар про смерть у працях митрополита Антонія: «Я хотів би спробувати розвіяти ставлення до смерті, яке виробилося у сучасної людини, – страх, неприйняття, відчуття того, ніби смерть – це найстрашніше, що може з нами відбутися і що варто усіма силами намагатися вижити, навіть якщо виживання не схоже на справжнє життя» [24, с. 47]

У своїх проповідях і дослідженнях владика наводив приклади, як до смерті ставилися перші покоління християн, бо вони мали досвід відання Живого Бога, Христа Воскреслого, й тому про біологічну «смерть» говорили як про народження у вічне життя. Смерть сприймалася не як кінець, не як остаточна поразка, а як початок. Життя розглядалося як шлях до вічності, увійти в яку можна через відчинені ворота смерті» [24, с. 47]. Відповідно, й земне життя А.Сурозький розглядав як певний вишкіл, який мусить пройти людина для того, щоб навчитися любити й належно підготуватися до життя у вічності. Людина має стати «тією справжньою особистістю, якою ми були задумані Богом, тобто наблизитися до того, що апостол Павло називає «повнотою росту Христового» (Еф. 4:13), стати якомога досконалішим

образом Божим» [24, с. 48]. Феномен фізичної смерті у цьому процесі має педагогічне значення й стимулює людину цінувати час, виділений для такої високої мети. «Подумайте, яким би був кожен момент нашого життя, – зауважив митрополит Антоній, – якби ми знали, що цей момент може стати останнім, що він нам дається для того, аби досягнути певної досконалості, що слова, які ми промовляємо, – останні наші слова, то повинні виражати всю красу, мудрість, все знання, а насамперед – всю любов, якої ми навчилися упродовж свого життя...» [24, с. 49]. Розмірковуючи про цінність часу, Владика звертався до творчості Ф.Достоевського, зокрема до його роману «Ідіот», в якому описано стан ув'язненої людини. За мить до смертної кари цей в'язень усвідомив: якби йому дарували життя, то він би не змарнував жодної його миті [75]. Таким чином, – підсумував А.Сурозький, – смерть, роздуми про неї, пам'ять про неї – це ніби те єдине, що надає життю вищого сенсу [24, с. 49]. Архиєрей доводив думку, що людина завжди має бути готовою до смерті, при цьому підтримуючи свій морально-духовний стан на висоті. «Тільки смерть може наповнити величчю і змістом все, що здається невеликим і незначним» [24, с. 51].

Момент усвідомлення власної смертності митрополит Антоній описував так: «Настав час бути» [24, с. 58]. На його думку, людина упродовж всього життя пізнає себе, осмислює своє «Я» і, здається, що нам вже нічого відкривати в собі, проте «є в кожній людині глибини, куди вона боїться зазирнути, є в кожній людині розбалансованість, якої вона боїться» [30], і саме з цим прихованим повинна зустрітися людина.

Коли людина все-таки зуміє самозаглибитися і побачити в собі Образ Божий, внутрішнє Царство, віднайти всередині себе іскру вічності, тоді сприйняття реальності змінюється. Відбувається акцент на внутрішні виміри особистісного буття як імовірної потенційної перспективи, але за умови, що людина докладатиме зусилля. Владика Антоній наводить приклад одного пацієнта, який зумів побачити в собі внутрішню людину, Божественну присутність після того, як помирився з усіма і покався. Він сказав: «Моє

тіло майже померло, але я ніколи не відчував себе таким живим, як тепер». Він виявив, що життя залежить не лише від тіла, що він – не лише тіло, хоча тіло – це він, але побачив у собі щось реальне, чого не могла знищити смерть тіла [24, с. 59]. Таким чином, людське буття конечне в біологічному аспекті, проте подолати цю конечність можна в онтологічному вимірі, що передбачає вихід за межі існування.

Перше яскраве враження владики Антонія про смерть було пов'язано з його батьком, який сказав йому такі слова: «Ти повинен так прожити, щоб навчитися чекати своєї смерті так, як наречений очікує на свою наречену: чекати її, жадати її, заздалегідь радіти цій зустрічі і зустріти її благоговійно, ласкаво» [24, с. 54]. Очікування майбутніх змін постає як елемент проектування, що скеровує людину на шлях досягнення свободи.

Ніхто з нас нічого не знає про смерть, як і про хвилину переходу в інше життя, проте нам відомо, що таке вічне життя. Такі думки є співзвучні з ідеями М.Гайдеггера, згідно з якими смерть – це можливість, якої не уникнути, вона достеменна, але невизначена [172, с. 393]. З досвіду знаємо, що бувають такі миті, коли людина живе не в часі, тобто життєрадісність її переповнює. Тому ми повинні вчити себе й інших готуватися до життя, а не до смерті. Якщо говорити про смерть, то тільки як про двері, що широко розчиняться і дадуть можливість увійти у вічне життя [24, с. 57]. Прикметно, що А.Сурозький в цьому контексті не зводить тлумачення людини до бінарної об'єктивації «життя-смерть», а виводить її на рівень трансценденції, пов'язуючи тілесну природу людини з духовними вимірами буття.

Продовжуючи говорити про повноту життя, яку відчиняють нам «двері смерті», митрополит Антоній згадував смерть свого батька: «Він помер раптово. Я прийшов до нього в бідну кімнатку на горищі французького будинку, де було ліжко, стіл, табуретка і кілька книг. Я увійшов в його кімнату, зачинив двері і зупинився. Мене огорнула така тиша, така її глибина, що, пам'ятаю, вигукнув вголос: «І люди кажуть, що існує смерть! ... Яка це брехня!» Ця кімната була сповнена життя, причому такою повнотою, якої

поза нею на вулиці, на подвір'ї я ніколи не бачив. Ось чому в мене таке ставлення до смерті і чому я з такою силою переживаю слова апостола Павла: для мене життя – Христос, смерть – надбання, тому що поки я живу в плоті, я відділений від Христа» [24, с. 55]. Перемога над смертю, над страхом смерті означає жити глибокою вічністю й долучати інших до цієї повноти життя» [24, с. 69].

Отже, феномен смерті існує у двох векторах. А.Сурозький охарактеризував їх як смерть онтологічну (роз'єднання людини з Богом) та смерть біологічну (перехід від земної форми існування до духовної). Після Хресної Жертви та Воскресіння Христового онтологічна смерть є подолана, а фізична – стала наче «дверима», через які людина входить у вічність.

А.Сурозький стверджував, що «смерть, яка для нас – ворота і розлука, є народженням у вічність, вона – початок, а не кінець; смерть – велична, священна зустріч Бога і живої душі, що набуває повноти лише в Бозі» [24, с. 69]. Смерть розглядають як носій трансцендентного начала, який допомагає досягати максимальної повноти буття і перебувати у свободі. Для людини цілком реально стати собою, разом з тим, досягнувши межі власного існування через звернення до трансцендентного божественного буття. Можна стверджувати, що розуміння смерті А.Сурозького суголосна з ідеями М.Бердяєва [47] і означає форму переходу в трансцендентальний світ, яка визначається скерованістю життя самої людини.

Висновки до Розділу 3

Однією із дискусійних тем філософії є питання про походження зла. Митрополит Антоній виражає думку про те, що Бог зла не створив, Він створив все творіння невинним, хоча і недосконалим – у тому сенсі недосконалим, що воно ще не досягло тієї повноти, до якої покликане: повноти причастя до Бога, становленням храмом Святого Духа, уподібнення Христу.

Зло – це не лише «недостатність» природи, але в ньому є активність, одержимість волі. Звичайно, зло, на думку владика Антонія, завжди паразитує, існує за рахунок чистішої природи, що, насправді, за своєю сутністю є доброю. Притім, навіть біси за своєю природою є добрими (мають ангельську природу), однак стан їхньої волі – несамоविता злість. Зло є бунт проти Бога, тобто особистісна позиція. Таким чином, зло стосується не сутностей, а особистостей, хоча зло, безумовно, пошкоджує природу, котрою починає володіти.

Вчення митрополита Антонія про зло є досить подібним до поглядів В.Лоського на цю тему, головною тезою є: зло – це стан, в якому перебуває природа особистісних істот, що відвернулися від Бога.

А.Сурозький, в осмисленні явища гріхопадіння людини, озвучує оригінальну гносеологічну концепцію, відповідно до якої гріхопадіння – це шлях самопізнання через власну природу, як противага пізнання в Бозі, через спілкування з Ним. Причина гріхопадіння також полягає і у неправильному використанні свободи.

До наслідків гріхопадіння людини належать: відпадення людини від Бога, затьмарення образу Божого в людині, розділення у взаєминах між людьми, пошкодження людської природи, дисгармонія з оточуючим світом.

У феномені страждань владика Антоній вбачає наслідок гріхопадіння. Оскільки людина відійшла від Бога (Який є Джерелом щастя), відповідно вона й почала страждати. Однак, Бог, на думку митрополита, наслідки гріхопадіння людини наводить до добра. Тобто, навіть страждання, можуть слугувати для людини засобом спасіння та здобуття вічності.

Найстрашнішим наслідком гріхопадіння людини є смерть. А.Сурозький розрізняє два види смерті: біологічну та духовну. Духовна (або онтологічна) є найбільш небезпечною, оскільки, вона настає тоді, коли людина відходить від Бога і, тим самим, позбавляється трічного модусу іпостасного спілкування, що, у свою чергу, забезпечує вічне блаженне життя.

Біологічна смерть, на думку владика Антонія, є подією радісною, адже вона повинна осмислюватися не як кінець, а як широко відкриті ворота, що ведуть людину із земного тимчасового існування у небесне – вічне.

РОЗДІЛ 4.

ЛЮДИНА У ВІЧНОСТІ: ЕСХАТОЛОГІЯ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ

4.1. Сотеріологія та еклезіологічна антропологія

У християнській антропологічній традиції під терміном «спасіння» розуміється духовний процес звільнення людини від наслідків гріхопадіння і возз'єднання з Богом. Вчення про спасіння називається сотеріологією (грец. σωτηρία «спасіння» і λόγος – вчення) [105, с. 263].

Термін «спасіння», контекст якого передбачає смертельну небезпеку, точно відповідає згубному стану постедемської людини, ураженої гріхом, тлінням, смертю. Відповідно до християнської амартології, люди не можуть звільнитися своїми власними силами від наслідків гріхопадіння, тобто пошкодження своєї природи. Для ураженого і немічного людства необхідний Спаситель, Котрим і став Воплочений Син Божий – Ісус Христос.

Поняття «спасіння» тісно пов'язане з концептом «викуплення». Досить часто у християнських текстах ці слова вживаються як синоніми, однак їхнє значення є різним. Спасіння – це більш широке поняття, що включає у себе як звершене Христом спасіння всіх людей, що іменується викупленням, так і особисте засвоєння плодів викупительного подвигу Христа кожною людиною.

Тому, розуміння особистого спасіння неможливо без з'ясування сутності Боговоплочення та викупительної жертви Христа.

Викуплення людства (грец. ἀπολύτρωσις, λύτρωσις, лат. redemptio), звершене Ісусом Христом, – першочергова тема у святоотцівській творчості. Вчення про спасіння включає у себе всі головні догмати християнства, тому є найважливішою темою богословських суджень, в тому числі, в парадигмі антропології.

Характерним є те, що однією із перших серйозних теологічних суперечок раннього християнства була якраз сотеріологічна дискусія. Вона виникла в результаті розповсюдження гностичних течій, в котрих постать Христа розглядалася лише як посланця світла, вказуючи, особливий шлях небагатьом

вибраним «просвітленим» людям. В протипагу цьому ранні отці Церкви підкреслювали, що Христос повертає все упале в Адамі людство до першопочаткової невинності, примиряючи його [людство – М.С.] з Богом і відновлюючи в людині образ Божий. У християнській сотеріологічній думці, закріпилася така теза: якщо би Бог не став людиною і якщо би Ісус Христос не був Богом, то людство не було би врятоване; «що не сприйняте, те не зцілене» [159, с. 8].

У цьому ж контексті, слідуючи традиції патристичного мислення, вибудовує свою сотеріологію митрополит Антоній (Блум). На його думку, спасіння людства розпочалося у момент Боговоплочення.

У своїй проповіді на свято Благовіщення [тобто події Боговоплочення – М.С.] А.Сурозький сказав: «Бог став людиною, щоб ми стали Його братами і сестрами і стали Божественними людьми на землі, осяяними, пронизаними вічним Божественним життям...для того, щоб між Богом і людиною не було непрохідної безодні, щоб у Ньому [в Бозі – М.С.] людина увійшла не лише у вічне життя, але в глибини Таємничої Божественної Трійці, на престолі Божому, Воскресінням і Вознесінням Його, возсів у плоті людській Син Божий» [33, с. 570].

Бог, на думку митрополита Антонія, створив людину вільною, а, отже, і відповідальною, оскільки свобода і відповідальність нерозлучно взаємопов'язані між собою. Але і Бог, Який вільно створив свобідну істоту, не відступив від відповідальності: заради визволення людини з духовного полону, в якому та опинилася в результаті гріхопадіння, Бог Сам прийшов у світ і став людиною в особі Сина Божого. Спаситель і Господь Ісус Христос – «єдиний від Святої Трійці», Божественна Особа, яка поєднала в Собі нетварне буття Бога і створене буття людини.

Догмат про Боговоплочення є основою християнської антропології. Це – новий початок в історії світу і в долі людини. Христос – другий Адам, тобто в переносному сенсі друга Людина: «Перша людина – із землі, земна, друга людина – Господь з неба», – говорить Апостол Павло (1 Кор 15:47). Все, що

міститься в догматі про творіння людини, знаходить тут своє підтвердження і розвиток. Бог може воплотитися, тому що людина створена на образ Божий. Бог, на думку А.Сурозького, може «зійти з небес» і прийняти людську природу, з'єднатися з людиною за допомогою іпостасного союзу.

Владика Антоній зазначає, що воплочений Бог повністю розділив долю людини: Він прийняв і випробував всі наслідки гріхопадіння аж до смерті – і то смерті хресної (Фил. 2:8). Єдине, чого Він не міг, – це піддатися спокусі гріха, тому що людство Христа нерозривно пов'язане з Божеством, міститься в Іпостасі Сина і Слова Божого. І тому смерть Христова була добровільною і жертвовною. Він прийняв людську смерть, щоб скасувати «закон смерті», який встановився внаслідок гріха. Відтепер ні гріх, ні смерть не мають абсолютної влади над людиною. Смерть перестає бути страхітливою межею людського існування, що кидає зловісну тінь на всі прояви життя. «Останній ворог ... – смерть» (1 Кор 15:26) переможений Воскресінням Христа, «первістка з померлих» (1 Кор 15:20).

Сотеріологія митрополита Антонія Сурозького є досить співзвучною з ідеями В.Лоського, який говорив, що «на хресті (Христа) смерть поглинена життям. У Христі смерть входить у божество і в Ньому спопеляється, бо «не знаходить собі в Ньому місця». Отже, викуплення є боротьбою життя зі смертю і перемогою життя. Людська природа Христа – це початок нових створінь: через Його людську природу сила життя входить у космос, щоб його воскресити і преобразити завершальною перемогою над смертю. Після воплощення і Воскресіння смерть вже не певна: вона вже не абсолютна. Все тепер спрямовується до... «відновлення всього» – тобто до повного відновлення всього, що зруйноване смертю, до осяяння всього космосу Славою Божою, яка стане «все у всьому»...Христос – Глава Церкви, тобто того нового людства, в лоні якого жоден гріх, жодна ворожа сила не можуть остаточно відлучити людину від благодаті... Справа Христа поширюється на все людство за видимими межами Церкви. Всяка віра в торжество життя над смертю, всяке передчуття воскресіння побічно є вірою в Христа, бо одна

тільки сила Христова воскрешає і воскресить мертвих. Після перемоги Христа над смертю воскресіння стало загальним законом створеного – не тільки людства, але й тварин, рослин, каміння, всього космосу...» [111, с. 500-501].

А.Суразький в акті Боготілення, можливо під впливом В.Лоського, вбачає сотеріологічну подію не лише антропологічного характеру, але й космічного масштабу: «у Воплоченні Бог, у Якого практично немає нічого спільного з тим, що Він створив, стає спорідненим до Свого творіння, приймає людську плоть, в якій міститься все існуюче, все, що є у цьому створеному світі. Він сприймає всю матеріальність цього світу, і ця матерія не тільки Його власного історичного тіла, але усього світу, таємниче, неймовірно, особистим чином поєднується з Самим Богом. І коли після Воскресіння Христос возноситься на небо, Він таємниче забирає всю речовину нашого світу в самі глибини Божественної реальності. Бог присутній у світі, стає частиною не тільки його історії, але його істоти, і світ стає присутній в Бозі» [32, с. 99].

«Втілення – це щось нове. Бог приймає все, що сталося з нами, і це – нерозв'язна проблема. Не можна створити із, уражених гріхом, людей суспільство спасених: вони повинні спастися, і тоді буде суспільство спасених. І ось Христос вступає у світ. Бог робиться людиною – і все, до чого Він причастився, Він спас і обожив. І причина, чому Він став людиною, не тільки в тому, що людина впала, а у Воскресінні, Вознесінні, в нашому кінцевому покликанні бути причасниками Божественної природи (2 Пет 1:4), тілом Христовим, храмом Святого Духа» [32, с. 418].

Досить актуальним та, водночас, дискусійним питанням християнської сотеріології є тема апокатастасису (грец. *Ἀποκατάστασις* – «відновлення»), тобто теорія всезагального спасіння. Одним із перших християнських мислителів, котрий сформулював положення про апокатастасис у антрополого-сотеріологічному вимірі був Климент Олександрійський. Святитель припускав, що всі грішники, як люди, так і палі ангели і сам

диявол, коли-небудь отримають спасіння. Вони зазнають пекельних страждань, через які згодом очистяться. Ідею всезагального спасіння також розвинув учень Климента Олександрійського – Оріген. Останній вважав, що зло саморуйнується, будучи недосконалим, тому не може бути вічним, а світ рухається до повернення у свій початковий стан, коли не існувало ні зла, ні гріха. Відповідно до вчення Орігена, перебування у пеклі є тимчасовим і необхідним для очищення від гріха, подібно як болісне лікування буває необхідним аби позбутися хвороби. Зрештою, всі грішники, біси і диявол повернуться до єднання з Богом, набувши духовного існування. Також ідеї апокатастасису ми знаходимо у творіннях святителя Григорія Ніського, який необхідність всезагального спасіння пояснював тим, що зло є відсутністю добра, отже будь-яке зло може бути (але не обов'язково буде) переможене. На його думку, вочлення Бога в Ісусі Христі почало процес витіснення зла з людини. Наслідком цього буде відновлення такого стану людей, в якому вони були до гріхопадіння, набуття моральної досконалості й тілесного безсмертя [120, с. 197-243].

Представники Паризької релігійно-філософської школи, під впливом якої формувалися погляди А.Сурозького, ґрунтуючись на вищенаведених тезах патристів, також у своїх творах обмірковували питання апокатастасису, при цім, висловлюючи різні інтерпретації даної теми.

Наприклад, С.Булгаков вважав, що загробні страждання є наслідком того, що людина не бажає істини, тому їх вічність або кінечність залежать від вільного вибору людини [57, с. 220-226]. В.Соловйов стверджував, що зло врешті буде переможене внаслідок об'єднання всіх людей, в результаті чого втратиться свобода особистого вибору [153]. На думку М.Бердяєва, пекло є станом розриву взаємозв'язку людини з Богом, хоча Ісус Христос як боголюдина вивів людину з цього стану [47]. Є.Трубецький вважав, що пекло є небуттям, а страждання в ньому – це увіковічена мить остаточної смерті.

В сотеріології А.Сурозького ми також знаходимо натяки на всезагальне спасіння. Митрополит Антоній дані погляди ґрунтує на розумінні любові,

притім, як любові Бога до людини, так і любові людини до людини. Щодо першого, мислитель розмірковує, що неможливо, аби Бог, Який є досконалою Любов'ю, створив би істот, котрі мучилися б у вічності [33, с. 280]. З іншої сторони, любов людини, котра досягла блаженство, до людини, яка перебуває у муках, не дає можливості першій бути щасливою вповноці. Зокрема, митрополит зазначає: «Невже ви думаєте, що ці праведники [які спаслися – М.С.] зможуть радіти всю вічність, знаючи, що люди, яких вони люблять – мати, батько, син, дочка, найближчий друг, дружина, наречена – не знайшли собі місця в Царстві Божому? Хіба не зрозуміло, що в міру того як в людині зростає любов, її співчуття, її біль про засудженого буде тільки зростати?» [33, с. 279]. Таким чином, А.Сурозький стверджує, що неможливо перебувати у стані абсолютного щастя, розуміючи, що людина, яку ти любиш, перебуває у стані страждання.

Дана позиція митрополита нагадує відповідь преподобного Силуана Афонського чернецтву, яке стверджувало, що «Бог покарає всіх безбожників, вони будуть горіти у вічному вогні». Силуан, почувши це, сказав з хвилюванням: «Ну скажи мені, будь ласка, якщо посадять тебе в рай, і ти звідти бачитимеш, як хтось горить у пекельному вогні, чи будеш ти спокійний?» Той відповів: «А що поробиш, самі винні». Старець же сказав зі скорботою: «Любов не може цього понести... Треба молитися за всіх» [133]. Слід сказати, що у своїх бесідах А.Сурозький досить часто посилався на слова Силуана Афонського.

На основі вищенаведених висловів А.Сурозького, можна зробити висновок, що архиерей притримується апокатастичних поглядів, однак виражає їх досить стримано і обережно. Оскільки вчення про апокатастасис не є офіційно доктринальним у християнській сотеріології, то А.Сурозький пояснює свої погляди тим, що вони не належать до істин віри, але належать до «сфери надії» [33, с. 280].

Важливою складовою християнської сотеріології є питання Суду Божого. А.Сурозький розглядає поняття Суду Божого виключно в категорії

любіві. Зокрема мислитель стверджує, що даний Суд – це, свого роду, «тест на любов, на людськість». «Мені здається, – розмірковує архиєрей, – що Страшний Суд не в тому, що нам там дістанеться ... а в тому, що я стану перед Богом, Який безмежно мене любить – і раптом я зрозумію, що на Його любов відповів байдужістю... І відкриється на Страшному Суді, що єдиним сенсом життя на землі була Любов» [32, с. 536].

Опис мук на Страшному Суді мислителем уявляється, як екзистенційний стан, що відображає народна приказка «згоріти зі сорому». «У цю мить я бачу, що весь сенс життя був у любові, в чистоті, в праведності, в тому, щоб бути живою, діючою іконою Христа, і бачу, що я цього не виконав і цим не став. У цей момент я можу дійсно згоріти від жаху перед лицем Божественної любові, котра є вогнем поглинаючим». А далі іде моє відродження [33, с. 281].

Базисною тезою сотеріології А.Сурозького є та, що спасіння людини відбувається в Церкві Христовій. Характерно, що Апостолом Павлом пропонується антропоморфний образ Церкви. Церква – Тіло Христове; Христос – його Глава, а християни – його члени (Рим 12:5). Цей «тілесний» образ Церкви символізує звільнення людства. Церква, на думку митрополита Антонія, є збори вірних і в той же час «цілісна людина», з Христом і у Христі вступає у спілкування з Богом як Отцем. У Церкві здійснюється початковий задум Бога про людину. Причащаючись від Євхаристійної Чаші, вірні стають «співтілесними» Христу, Його «єдинокровними» братами, і так знову всиновлюються Богу. Але при цьому не втрачається свобода людини, її самоідентифікація як «сина Божого». Навпаки, задум Божий про людину відбувається тільки через вільний вступ у Церкву – Хрещення в Христа, а також за допомогою постійного вільного духовного зусилля. Церква закликає людину уподібнюватися Христу як істинній Людині, прагнути вирости «в міру зросту Христового», як каже Апостол Павло (Еф 4:13).

В особі біблійного Адама митрополит Антоній бачить не лише конкретну людину, а все людство загалом, так би мовити «вселюдину».

Внаслідок гріхопадіння як антропологічної катастрофи, природа людини зазнала пошкодження і людство не змогло зреалізувати своє покликання. Відтак, цілісність людства набувається, на думку А.Сурозького, у Христі, як «Новому Адаму» й актуалізується еклезіологічно.

Через Божественну Літургію, в межах Церкви, силою і благодаттю Божою ми так єднаємося з Христом Спасителем, як члени тіла є між собою єдиним, з главою і один з одним. І в цій таємниці тіла, в якому кожна клітина, кожен член є не частиною механізму, де одна частина може бути замінена для того, щоб сам механізм не був знищений, кожен член є саме плоть від плоті і кість від кості. У цьому тілі відбувається те, що Ігнатій Богоносець називав «всецілий Христос», «явлення всецілого Христа». Глава разом з усіма частинами тіла пов'язана так, щоб Церква виростала з тисячоліття в тисячоліття, приймаючи все нових і нових живих людей і поєднуючи їх все глибше і глибше з Христом. І це тіло стає поступово вселюдством, але не природним, яким ми знаємо людство, і себе, і один одного, а людством, возведеним до його справжнього покликання – бути тим, ким є Христос по відношенні до Бога і Отця [33, с. 371].

А.Сурозький дає таке визначення Церкви: «Церква – це Боголюдське суспільство, де порівну присутня повнота Божества і повнота людства. Саме порівну, тому що спосіб звершеної Церкви ми можемо бачити у Христі: досконала людина і досконалий Бог, поєднання Божества і людини у повному сенсі цього слова» [33, с. 264]. На думку митрополита Антонія, у Церкві ми бачимо людство наче у двох видах: досконале людство в особі Христа, Який – істинна Людина, тобто людина справжня, це людина досконала, але присутнє у ній також наше людство – грішне, занепале, зламане, недосконале. У Церкві ми бачимо ці два образи людини: себе грішної і, водночас, не розлученої з Христом, і Христа, Який є образом того, чим кожен з нас повинен стати і чим ми повинні стати всі разом [33, с. 264].

Таким чином, християнська антропологія, в осмисленні Митрополита Сурозького Антонія, є найтіснішим чином пов'язана з сотеріологією та

еклезіологією. Шлях до духовного подолання гріха і здобуття благодаті Божої відкривається для людини саме в Церкві, а не в індивідуальній ізоляції. У церковному спілкуванні долаються індивідуальність поділу, і людина стверджується як особистість, як іпостась. Людина як член Церкви є динамічним єством, вона долучається до «життя майбутнього віку», емпірично пізнаючи новий стан, в якому її людяність розкриється вповноті.

На думку А.Сурозького, Церква є тим місцем, де Творець і Промислитель вступає в реальне спілкування з людиною, подаючи їй благодать, преображаючи її та навколишній світ, тим самим спасаючи їх від ураження гріха та смерті.

4.2. Ісихастська традиція в антропології А.Сурозького

Містична релігійна практика ісихазму і обоження людини як містико-антропологічний ідеал – дві переплетені лінії, зрозуміти які намагався А.Сурозький. Ісихазм осмислюють як особливий тип практик трансформації людини, що передбачає перетворення її скаліченої натури на Божественну природу; коли зміни під дією благодаті торкаються не лише душі, а й думок і тіла. Такий стан характерний для канонічної містики християнства і пов'язаний з напрацьованою містичною практикою. Якщо дотримуватися усіх правил «діяння» і досягати єдності через самофокусування антропосистеми, то цей процес має завершитися містично, тобто спогляданням на Божественне світло. Воно означало обоження і енергійну єдність з Богом. «... містика як вершина процесу пов'язувалась з виходом на метаантропологічний рівень, на якому розум, душа і тіло людини воєдино Цілим перетворювались на новий образ буття» [155, с. 91]. Тобто антропологічна цілісність має бути в гармонії з розумом, душею й тілом. Ісихастські ідеї мають своє продовження не лише у богословів, а й у філософів. Наприклад, С.Хоружий досліджує ісихазм в синергійній антропології [176]; ісихастська антропологія є предметом розвідок К.Уера [97]; на «практики себе» в контексті онтологічної трансформації натрапляємо

в постмодерністській філософії М.Фуко [171]; особливості теорії самоорганізації в духовній практиці ісихазму та застосування синергетичного підходу для дослідження містичного ісихастського досвіду як антропологічного модусу ґрунтовно розглядає українська дослідниця Л.Теліженко [155], витоки ісихазму й вчення святителя Григорія Палами стали предметом дослідження науковця Г.Кризини [63], вплив ісихазму на українських достойників XVI-XVII ст. описав сучасний богослов І.Гарат [67].

Ісихастські традиції впливали на антропологічні погляди А.Сурозького. Митрополит часто торкався питання Богоспоглядання, внутрішнього мовчання, Ісусової молитви, самозаглиблення, віднайдення внутрішньої людини та інших. З найцікавіших можна виокремити такі бесіди: «Про споглядання і подвиг» [37], «Споглядання і діяльність» [32, с. 407-436], «Самопізнання» [32], «Молитва і діяльність» [32, с. 826-836] і ще цілий цикл бесід про молитву та її значення. Питання, яке ще потребує вивчення, – детальна дескрипція особистісних структур людини в процесі внутрішніх трансформацій під впливом ісихастської моделі практик. «Воно має принципове значення для теми особистості: у висхідному духовно-антропологічному процесі можна виявити багатство особистісних структур, які здебільшого у філософії і психології не розглядалися» [176, с. 341].

Безумовно, певні ісихастські позиції у світогляді та духовному житті А.Сурозького є плодом його власного молитовного досвіду, а також опорним знанням візантійського богослов'я (ідеї і практику ісихазму знаходимо в каппадокійців, Макарія Великого, Г.Палами та ін.), творів святих Отців та вчителів Церкви, античної та середньовічної філософії (скажімо, факт про уподібнення до Бога відомий ще з античності. Платон в діалозі «Теетет» стверджував, що людині слід втікати від цього світу, а під втечею розуміє уподібнення до Бога, що передбачає стати справедливим та добродішним), ідей ісихазму (в яких божественна благодать розчиняється в природі людини і обоження стає вже фактом її внутрішнього життя). Однак є припущення, що до формування власних позицій митрополита Антонія в парадигмі ісихазму

спричинився його перший духівник і наставник архімандрит Афанасій (Нечаєв) (настоятель храму Трьох Святителів у Парижі, у минулому – чернець Валаамського монастиря). А.Сурозький згадував про їхню першу зустріч так: «Я прийшов наприкінці служби; збирався спуститися в храм; до мене назустріч йшов чернець високого зросту, широкоплечий, мав каштанове волосся і надягнутий клобук. Він наче заглибився у себе: піднімався, не зважаючи на те, що йшов мені назустріч; він жив ще відлунням молитви, церковних співів, святих і священних слів, які сам виголошував і які долинали до його слуху та впліталися до його душі. Я тоді побачив людину, як за давнім чернечим прислів'ям: ніхто не в силах відректися від себе, відвернутися від усього світу і піти за Христом, якщо не побачить на обличчі хоча б однієї людини сяйва слави Божої, сяйва вічного життя» [35]. У цих спогадах А.Сурозький пам'ятав, що А. Нечаєв «заглибився у себе», що слова молитви сягали «глибини його душі», і тому на обличчі цієї людини він побачив «сяйво слави Божої». Такий опис підходить, щоби охарактеризувати ісихастський досвід А.Нечаєва, кульмінацією якого стали його передсмертні слова, звернені до А.Сурозького: «Тепер я можу померти: я знаю, що таке таємниця споглядального мовчання» [35]. Саме на це «споглядальне мовчання» можна натрапити у бесідах, проповідях та духовній практиці самого А.Сурозького.

Архімандрит Софроній (Сахаров) (1896-1993 р.р.) – представник практики ісихазму, від якого А.Сурозький теж запозичив певні настанови у цьому напрямку. С.Сахаров тривалий час звершував чернечий подвиг на Афоні та був учнем і біографом старця Силуана Афонського (1866-1938р.р.), який, за спогадами С.Сахарова, «вправлявся в розумній сердечній молитві» [133], тобто був ісихастом.

А.Сурозький і С.Сахаров – добрі знайомі. Архімандрит Софроній був російським емігрантом, деякий час жив у Парижі, а з 1959 року – у Великобританії, де заснував ставропігійний монастир Святого Іоана Предтечі, там ченці практикували Ісусову молитву. Владика Антоній у своїх

лекціях та проповідях неодноразово згадував про тривалі розмови з С.Сахаровим [33, с. 666].

Бесіду «Про споглядання і подвиг» [37] А.Сурозький присвячує темі ісихазму, він детально проаналізував причини, значення, досвід і технічні моменти цього антрополого-містичного феномена. Осмислення онтологічних основ Богоспоглядання стало початком дослідження А.Сурозького. Далі він вдався до опису стану людини первозданної, її екзистенційної спрямованості, гносеологічної можливості. Під критику митрополита потрапили факти про руйнівні зміни в природі людини, які спричинили гріхопадіння, тобто практику ісихазму А.Сурозький розглядав як подвиг противлення «плоті» і набуття «тіла», що означає цілісність.

Перша умова ісихії, яку виводить А.Сурозький – «подвиг уважності». Зокрема митрополит зазначив: «увага як духовний досвід не зводиться до того, щоб зібрати воєдино тільки розумовий зміст людини; увага збирає все її буття в один осередок, завдяки чому досягається «внутрішньоперебування». Це звільняє від безперервного розумового потоку, дискурсивного мислення і прокладає в ній початок перебувати перед лицем Господа в стані внутрішньої безмовності, покаяння і любові до Нього» [37]. «Подвиг уваги» А.Сурозький опосередковано пов'язував зі станом духовної тверезості та пильнування, при чому має відчуватися боротьба з пристрастями. Це перший аспект ісихазму, що торкається душевної складової людської природи. На переконання А.Сурозького, «людина отримує можливість душевно піднятися над рівнем видимого світу і долучитися до загубленого досвіду надчуттєвого пізнання; інакше кажучи, людина, подолавши емпіричну «душевність» занепаłego світу, знову заходить у межі душевності безпристрасно, онтологічно» [37].

Другий аспект ісихазму стосується тіла людини, тобто матеріальної складової її природи. Владика стверджував: «З фізичного боку, цей подвиг виходить з будь-якої події внутрішнього життя, яка відображається

соматично, тобто в тілі. Тіло бере участь в кожному русі душі: чи то почуття, чи абстрактна думка, чи бажання або надчуттєвий досвід» [37].

Оскільки людина є духовно-тілесною цілісністю, то кожна частина тіла пов'язана з її певними душевними силами (енергіями). Це поняття є вихідним в ісихазмі. «Людину в ісихастській традиції мислять як множину енергій. Первісна (природна) людина – це множина тварних енергій, а преображена аскезою людина – взаємодія тварних (людських) і нетварних (божественних) енергій. У поняття енергії вкладають аристотелівський смисл явища «динамісу». Це означає актуалізацію потенцій, суцього, а також сприймають як процес, рух оновлення. Людину розуміють як динамічно рухливу сукупність енергій (бажань, волінь, емоцій, мислепорухів). Множина енергій або «енергійних образів людини» стає предметом дослідження в аскетичі» [80, с. 189].

Відтак А.Сурозький виділив такі центри людини:

1) **Головний:** розташований у нижній частині чола між бровами і відповідає за абстрактне мислення чистого розуму. Це мислення може бути дуже напруженим і зрозумілим, але воно занадто складне і різноманітне; воно непостійне і мінливе, підвладне закону асоціацій; його спроби злитися воедино з об'єктом уваги вимагають величезних вольових зусиль, спрямованих на те, щоб уникнути втручання безладних асоціацій. Ці зусилля спричиняють втому, напруга слабшає і думки розсіюються.

2) **Горловий:** розташований між бровами, думка, що виражає слово, може з'єднатися з ним; тоді слово сприймають і переживають з силою, воно стає дієвим. Це явище робить думку менш абстрактною, насичує її живим почуттям, завдяки чому рухова сила думки значно збільшується. Слабким місцем цього методу є нестійкість. Однак саме цей центр служить основою застосування повторюваної короткої молитви.

3) **Грудний:** розташований у верхній частині середини грудей. Коли той, хто молиться, ще близький до попереднього досвіду, його думки і почуття зворушливо звучать в грудях. Це відбувається одночасно, коли він промовляє

слова молитви і відчуває їх голосовими органами чи то вголос, чи пошепки або мовчки. Якщо ж він досягає внутрішнього єднання і повної зосередженості, його молитва стає «мовчазною». Підкреслюючи цей момент, А.Сурозький наводить слова св. Ісаака Сирина: «Мовчання є таїнство майбутнього віку» [92].

Думка, насичена почуттям, стає набагато стійкішою, ніж та, яка була їй властива раніше: увага не зникає просто так, вона слабшає з плином часу, але не тому, що зменшилася зосередженість свідомого зусилля, а через те, що напруженість почуття ще не злилася воєдино з думкою, і серце не поєдналося ще з розумом.

4) **Серцевий:** «розташований у верхній частині серця, трохи нижче від лівого соска», – на думку грецьких отців, – або трохи вище, – як вважають Ф.Затворник, І.Брянчанінов та ін. Увага розміщується над серцем, наче на сторожовій вежі, звідки дух пильно спостерігає за думками і почуттями, які прагнуть проникнути у священну фортецю, у святе святих молитви (Феофан Затворник). Це – фізичне місце досконалої уваги, що охоплює одночасно і розум, і почуття [37].

Для А.Сурозького серце – це головний духовно-містичний центр людини. Своє вчення про серце владика вибудовував на думках Ф.Затворника, який відомий авторством великої кількості книг і листів, в яких наставляв багатьох людей (від церковних ієрархів до простих мирян) духовно самозаглиблюватися, а також навчав споглядальної молитви. У своїх творах, бесідах А.Сурозький посилається на Ф.Затворника найчастіше, тому можна вважати, що погляди останнього допомогли сформувати ісихастські мотиви в антропології митрополита Антонія.

А.Сурозький розмірковував про серце і його значення в духовному житті людини: «Думка, що зібралася в серці, знаходить граничну скутість; оживотворена почуттям і поєднана з ним, вона досягає такої енергії і сили, що ніщо стороннє не здатне ні якісно змінити її, ні проникнути в неї. З боку розуму не потрібно жодних зусиль для того, щоб увага не розсіялася: усій

душевній діяльності повідомляється доцентровий рух, який нестримно тягне її за собою саме до тієї точки тіла, де вона і оселяється, підкорившись непереборній могутності ..., це дарує життя серцю і єднання думки. Такий «блаженний полон» звільняє думку від необхідності напружуватися для зосередження уваги: вона безперервно і невпинно віддається молитві та Богодуманню» [37]. Владика переконаний, що лише у серці думка знаходить зрозумлість, проникливість, силу. Цей стан може бути порушений лише через втрату благодаті Духа Святого. Про зосередженість думки у серці, як важливого компоненту ісихазму, говорить також і сучасний грецький богослов митрополит Ієрофей (Влахас) [61, с. 390-396].

За такими кордоцентричними поглядами можна простежити у багатьох мислителів, зокрема у Г.Сковороди [148], П.Юркевича [180]. Цікаво, що А.Сурозький у своїй бесіді «Споглядання та діяльність», яка присвячена темі мовчання, посилається на твори Г.Сковороди [32, с. 418].

Справжня молитва, тобто та, яка твориться у повному смиренні, у повному відданні себе Богу рано чи пізно отримує живоносну благодать Духа Святого. Тоді молитва знаходить гармонію думки і почуття, стає мірилом кожної дії, все в житті зводиться до неї, молитва перестає бути «дією» і перетворюється на саме буття. Тільки тоді вона твердо вкорінюється у «місці серцевому» того, хто молиться, второвуючи шлях до поклоніння Богові з глибини серця і до з'єднання з Ним. Суттєвою ознакою розумної молитви є не сама формула, а її стислість і глибина змісту, її акт. «Ісихія підводить до наступної сходинки подвигу, що перетворює людину на справжню цілісну особистість, яку називають «зведенням розуму в серце». Суть її в центрації усього людського єства на духовному серці. Людина має «створити в собі серце», організувати нову цілісність «розумо-серце». Можна з впевненістю сказати, що ісихазм – це ідеал для розкриття творчого начала в людині ..., розвинений контроль волі над усіма проявами душі людини. Як результат – енергійні образи людини узгоджуються з діями божественної енергії благодаті і досягається глибинна синергія – взаємодія людських і

божественних енергій. Людина набуває здатності духорозуміння» [80, с. 192-193.].

Під «зоною серця», місцем абсолютної уваги, при здоровому і поглибленому молитовному житті є «зона черева», де зароджуються і розвиваються всі похмурі і каламутні рухи, що осквернюють розум і серце. В їхньому граничному розвитку вони виявляються тілесно і душевно, їх можна визначити як неприборкані бажання тіла і душі. А.Сурозький застерігав, що під час молитви, ісихастських практик у жодному разі не можна зосереджуватися на цій ділянці тіла, оскільки є небезпека духовного падіння.

Отже, в ісихастській практиці молитовного споглядання значення тіла має велику силу. Тіло сприяє процесу обоження людини, ба більше, А.Сурозький вибудував досить сміливу аналогію, відповідно до якої участь тілесної складової людської природи у внутрішній безмовній молитві порівнюється із хореографією. На підтвердження своїх слів Владика Антоній наводить думки отців-ісихастів: «Великий подвижник св. Ісаак Сирин в одному своєму творі каже, що вічне заняття ангелів – танець... Тож як танець може бути вічним заняттям? В іншому уривку св. Ісаак Сирин пояснює, що танець вкорінений у настільки глибоке мовчання, що воно не може виразитися ні в чому, крім себе самого, але може в русі, через гармонію, через красу руху, без жодного звука, думки чи слова, які могли би порушити це мовчання» [8, с. 92]. Тобто абсолютне мовчання передається тілесно у довершених рухах, є така глибина мовчання, яку можливо висловити тільки в гармонії жесту.

Думки, висловлені А.Сурозьким, мають церковно-історичне підґрунтя, адже у східній християнській богослужбовій традиції теж простежуються певні елементи танцю: обходження Престолу при хіротонії, аналоя при вінчанні; Великий Вхід у грецьких церквах, наприклад, звершується через увесь храм, а за імператора Юстиніана юнаки в білому одязі танцювали під час Херувимської пісні. Згодом традиція духовного танцю трансформувалася, так би мовити, «пішла всередину», у сокровенність

ісихастського досвіду. Споглядальна молитва, як хореографія і теодрама, глибоко вкорінені в діалогічній теології, що зводиться до іпостасного спілкування в Бозі, – такі міркування О.Філоненка, дослідника творчості митрополита Антонія [163].

У бесіді «Споглядання і подвиг» А.Сурозький розглянув різні техніки ісихастської молитви, яку описали Г.Синаїт, І.Ліствичник, С.Новий Богослов, Н.Самітник, Ф.Затворник. Однак ці техніки А.Сурозький не приймав за споглядальну молитву, а назвав це лише приготуванням до неї: зосередження уваги, концентрація думки у серці. Власне молитва розпочинається тоді, коли людина готова відкрити шлях до єднання з Богом – у духові, душі і тілі.

Свої ісихастсько-антропологічні погляди Владика Антоній вибудував на основі вчення про внутрішню людину, яке має яскраво виражене персоналістичне забарвлення і зводиться до того, що людина як індивід – це людина постедемська, плотська, її природа вражена гріхом. А внутрішня людина – це віднайдення в собі Образу Божого, поринання в себе і споглядання в собі духовних глибин. Висловлюючись біблійною мовою, це бачення в собі Царства Божого, самого Бога. Така позиція співзвучна з християнською антропологією цілісності, мета якої – досягнення стану обоження. Коли людська і божественна енергія стикаються, відбувається трансформація людини через осягнення повноти і досконалості людської природи.

Головною ідеєю християнської антропології є вчення про образ Божий в людині, який бере початок від особистості, це своєрідне його вираження. Саме на шляху обоження (що є ключовим у візантійському богослов'ї та моральним ідеалом християнства) здатна розкритись духовна природа людини. Ісихазм є практичним механізмом для досягнення такого ідеалу. Ісихазм, або священна невимовність, є давньою чернечою традицією постійного преображення себе у праці і молитві на шляху до безперервного спілкування з Богом, досягнення миру і спокою в душі. Метою цієї практики є обоження людини як містико-антропологічного ідеалу, його не варто

плутати з медитацією чи екстазом або з іншими переживаннями людини. Обоження тісно пов'язане з перетворенням хиткої природи людини на природу Божественну, коли зміни під дією благодаті торкались не лише душі, а й думок і тіла.

Вагомої сили А.Сурозький надавав тиші та внутрішньому мовчанню, адже дуже важливо навчитися слухати тишу. У контексті міркувань отців-пустельників XI ст. митрополит Антоній навів думку: «Якщо ми ... відповідно до Священного Писання називаємо Христа Словом Божим, то можемо сказати, що Бог – це те бездонне мовчання, з якого Воно народжується в чистому вигляді» [32, с. 410]. Таким чином, перебування у мовчанні і вміти його чути – це шлях до Богоспоглядання.

До питання діалогізму людини А.Сурозький мав таке пояснення: «Ми обманюємося, коли думаємо, що спілкуємося один з одним за допомогою слів. Якщо між нами немає глибини мовчання, слова нічого не передають – це порожній звук. Розуміння відбувається на тому рівні, де дві людини зустрічаються глибинно саме у мовчанні, за межею будь-якого словесного висловлювання» [32, с. 410]. Це не означає, що люди не мають спілкуватися словесно, однак, на думку А.Сурозького, первинним у спілкуванні є тиша: «Коли дві людини відчують внутрішню умиротвореність і мовчання, це можна розцінювати як благодать. Є острах говорити один з одним, тому що будь-яке слово може розбити це мовчання вщент, ... і нічого не залишиться. Однак продовжити мовчання означає заглибитися в тишу і відчути той момент, коли можна заговорити в цій глибині, не порушуючи мовчанки і надаючи їй словесної форми водночас» [32, с. 411]. Для А.Сурозького мовчання – це не стільки відсутність звуку (хоча для початку і це має бути), скільки внутрішній стан людини: «Мовчання, яке пронизує душу до глибин, відкриває в душі ще незвідані глибини. Мовчання вимогливе, бездонне, внутрішнє, котре приводить нас до зустрічі з Богом і у Ньому з нашим ближнім» [32, с. 877].

Стан безмовності і внутрішньої тиші дуже важко втримати, – так зазначив Владика Антоній у бесіді «Подвижництво». Є низка факторів, які можуть цей стан зруйнувати: насамперед це ті зовнішні подразники, які людина впускає у глибину своєї душі. За допомогою агіографічних прикладів, зокрема оповідей з Патерика А.Сурозький продемонстрував, як подвижник-ісихаст втратив внутрішню тишу, почувши щебетання птаха у небі. «Спів птаха залунав і стих, проте цей спів досяг душі людини, яка перебувала в глибокому, але недосконалому внутрішньому спокої, і порушив його» [33, с. 674].

Наступне, що може зашкодити внутрішньому мовчання, – це спогади. Зокрема ті з них, які пов'язані із засмученням, бажанням, надією, які ще не перетворилися на спокій і повну стійкість, які ще не здатні опинитися віч-на-віч з Богом. На переконання А.Сурозького, досягнути такого стану можна лише довгочасною боротьбою. Зло – у нашій внутрішній непорядкованості та недисциплінованості. Якщо ми не маємо влади над своїм серцем і думками, не створюємо єдності і благочиння всередині себе, то не створимо їх і в наших зовнішніх діях. Саме тут допомагає Ісусова молитва. Таким чином, початкові сходинки на шляху до розумного діяння пов'язані з тілесними практиками і преображенням мисленнєвої діяльності людини; вищі етапи – це робота в серці як у духовному центрі людини та її внутрішнього життя.

Перехід від молитовного мовчання – споглядання. Слово «споглядання» в аскетично-містичному сенсі треба розуміти як споглядання Самого Бога. А.Сурозький цей стан розглянув у трьох аспектах: споглядання Бога; Його шляхів; і становлення Його творіння.

«У кого серце чисте, той, дивлячись на світ, бачить спочилу на ньому благодать Божу, бачить наче сяяння благодаті; той світ, який ми бачимо тьмяним, згаслим, оскверненим, може бути шляхом до споглядання присутності Божої. Це не чисте споглядання Божественної природи, сутності, а бачення Бога, тому що саме благодать, Він сяє у творінні» [32, с. 412].

Споглядання, як вважав А.Сурозький, передбачає налаштування духа, здатність слухати і бачити, ба більше, воно вимагає імпульсу на те, що коли я слухаю – я хочу чути, і коли я дивлюся – я хочу бачити.

А.Сурозький не лише теоретично обґрунтовував ті чи інші духовні реалії життя людини, але й сам їх практикував. Варто зазначити, Владика дуже цінував тишу у храмі перед звершенням богослужіння; під час лекцій А.Сурозький закликав свою аудиторію разом з ним побути деякий час у тиші. Ось як згадував про це близький друг митрополита протоієрей Іоан Лі: «Декілька разів мені доводилося їздити з Владикою Антонієм на його виступи в різних аудиторіях, і його бесідам завжди передувало мовчання, після чого він інколи говорив: «Я думаю, що мені тепер не обов'язково виступати перед вами, тому що все уже сказано в мовчанні. Ви не можете бути релігійною людиною, якщо не вмієте поринати у тишу. Це неможливо. Стану умиротворення і внутрішнього спокою в собі потрібно вчитися. І владика дуже швидко вмів увійти в середину себе, увійти в мовчання» [157, с. 183]

Слухачка митрополичих лекцій Л.Григор'єва теж приєдналася до споминів про бесіди А.Сурозького: на початку заняття «владика обводить присутніх поглядом глибокими розчиненими у собі зіницями темно-карих очей, прикриває їх – і на якусь мить ніби залишає нас, заглиблюється у невидимий і невідчутний для інших світ, щоби повернутися і винести звідти те, що ми зараз почуємо» [157, с. 262].

Бесіди А.Сурозького часто могли супроводжуватися спільною мовчанкою, зануренням у тишу, у самих себе, зазвичай такі «вправи» тривали до 30 хвилин. Усі ці практики вдало коментує С.Хоружий: «ключова особливість цих феноменів ... в тому, що вони розгортаються в парадигмі особистого спілкування і, належачи до найвищих ступенів цього шляху, вже є початками цілісного енергійного перетворення людської істоти на буття Особистості: що і є обоженням» [176, с. 340].

Таким чином, мета людини перевершує її саму: пізнаючи Бога трансцендентного, неспівмірного із жодним творінням, всюдиприсутнього і, разом з тим, незбагненого, людина покликана зробити Бога іманентним собі, а через себе – світові. Людина має турбуватися про те, щоби незмінний, особистий, непорочний Бог став воістину всім для всіх, щоби для живого творіння Він був більш реальним і близьким, ніж саме життя [37].

На тверде переконання А.Сурозького, Ісусова молитва досягає описаної цілі, адже той зміст, який вона має, переходить у досконалу форму безмовності. Коротка за формою, єдина за змістом, вона веде душу до зосередженості і залишає віч-на-віч з Богом. У силу свого змісту ця молитва акумулює воедино всі енергії (духовні, душевні і тілесні) людини в поклонінні любові, тим самим зміцнюючи буття. Ісусова молитва відокремлює душу від усякої суб'єктивності, від всякого шукання і самопрагнення та зберігає її у повній Божественній об'єктивності. Вона – і шлях, і вершина самовідданості [37]. Отже, ісихастська практика розумної молитви передбачає індивідуальний досвід подвигу. Поєднання людської енергії з енергіями Бога є духовною практикою обоження людини, коли усі рівні антропоструктури узгоджені між собою як єдине ціле з інтенцією на абсолютну трансцендентну мету. Містичний досвід Ісусової молитви постає як відновлення втраченої антропологічної цілісності, що можлива на вищих сходах молитовної практики. Це і особиста цілісність, і єдність розуму, і душа, і тіло та єднання з Божественними енергіями. «Суть трансформацій, які відчуває людська істота на підступах до обоження, – у набуванні властивостей цього образу буття» [176, с. 340].

4.3. Вчення про обоження як кінцеву мету людини

У бесіді «Споглядання і подвиг», присвяченій практиці ісихазму, А.Сурозький зазначає, що «покликання людини полягає в тому, щоби, будучи за своєю природою єдиною зі створеним світом, стати єдиною з Богом по благодаті, для того щоби з'єднати Творця і творіння... «синергійно», тобто «за

-співдією» (взаємодією) Бога і людини все людське єство було перетворене і стало, за словами святого апостола Петра, причасником Божественної природи – шляхом обоження реального, а не метафоричного» [37].

Тобто, кінцева мета існування людини – обоження! Обоження (грец. θεωσις, теозис, або феосіс) – преображення людини в результаті причастя до Бога, спільності з Ним. Обоження в патристичній літературі називають по-різному: «Боговсиновленням», «зміною в Бога», «перетворенням в Бога», «обоженням». А.Сурозький, говорячи про теозис, в більшості, використовує термін «преображення».

Ідея «обоження» була центральним пунктом релігійного життя Сходу, навколо якого оберталися всі питання догматики, етики та містики. Християнське осмислення обоження означає найвищу спільність з Божественним світлом і причасність Божественній енергії без втрати своєї особистості, перехорезис (взаємопроникнення) Бога і людини як двох особистостей.

Термін «обоження» використовується у творах Святих Отців Східної Церкви, який головним чином узятий ними з грецької філософської традиції, зокрема Платон вчив, що «втеча з цього світу до Бога є, наскільки можливо, уподібнення Богу» [125]. Для Платона душа у відповідному стані стає розумною і безпристрасною, що й повинне в сутності бути назване уподібненням Богу. Осяяна і наповнена світлом вона сама стає чистим світлом, легкою, невагомою, «стає або, точніше, є Бог» [125]. Також це богоуподібнення має ще моральний вимір, тобто обмежується моральним катарсисом, а у Плотіна забарвлюється духом його пантеїстичного світогляду.

Поряд з тим саме вчення про обоження має початок у Біблії. Уява про людей як «богів»: «Я сказав: ви боги і сина Всевишнього всі» (Пс. 81:6), (Ін. 10:34); вчення про образ і подобу Божу в людині: «Бо кого Він передбачив, тим і наперед визначив бути подібними до образу Сина Свого» (Рим. 8:29), «І як ми носили образ земного, так будемо носити образ небесного» (1 Кор.

15:49); теми усиновлення Богу: «Бо всі ви – сини Божі через віру в Христа Ісуса» (Гал. 3:26); сопричастя (приєднання) людини до Божественної сутності: «якими даровані нам великі й дорогоцінні обітниці, щоб ви через них стали причасниками Божого єства» (2 Пет. 1:4) та Божественній вічності: «Бо тлінному цьому належить одягнутися в нетлінне, і смертному цьому одягнутись в безсмертне» (1 Кор. 15:53) – усе це лягло в основу святоотцівського вчення про обоження.

Діонісій Ареопагіт стверджує, що обоження – це уподібнення Богу по мірі можливості і єдність з Ним [73, с. 313].

Вчення про обоження людини Богом, Який воплотився уже знаходиться у І.Ліонського (II століття), за словами якого Син Божий «зробився Тим, що і ми, щоб нас зробити тим, що і Він». «... Для того Слово Боже стало людиною і Син Божий – Сином Людським, – говорить святий Іриней Ліонський, – щоб людина, з'єднавшись з Сином Божим і отримавши всиновлення, стала сином Божим» [96, с. 63]. Іншими словами, завдяки Боговтіленню людина стає тим же по «усиновленню», що і Бог по природі.

Тема обоження у Христі отримала подальший розвиток у працях більшості святих Отців. Досить багато відображена в творіннях святителя Григорія Богослова. В богословській і містичній системі цього святителя ідея обоження займає центральне місце і саме після нього вона стає серцевиною життя християнського Сходу. Починаючи з 1-го Слова, яке було написано ним на початку своєї богословської діяльності, і закінчуючи 45-м Словом, написане на старості літ Вона, тобто тема обоження – центр усього корпусу творів святителя [68, с. 447].

Термінологія обоження використовувалась також і в колі Нікейців IV століття. Так, святому Афанасію Олександрійському вдалося ще краще виразити вчення про обоження, ніж це зробив святий Іриней: «Слово втілилося, щоб ми обожились» [43, с. 159].

У цьому контексті можна зрозуміти розповідь про Мойсея, який не міг побачити лица Божого, але міг побачити «Бога ззаду»: «[Мойсей] сказав:

покажи мені славу Твою. І сказав [Господь Мойсею]: Я проведу перед тобою всю славу Мою... лица Мого не можна тобі побачити, тому що Людина не може побачити Мене і залишитися в живих... коли ж буде проходити слава Моя, Я поставлю тебе в розпадині скелі і покрию тебе рукою Моєю, поки не пройду; і коли зніму руку Мою, ти побачиш Мене заду, а лица Мого не буде видно [тобі]» (Вих. 33:18-20; 22-23).

«Лице Бога», на думку Митрополита Антонія, це Його сутність, яка невидима і неприступна, а «побачити ззаду» означає долучитися до Його енергії. Втім, богобачення в Старому Завіті було частковим і неповним, у Новому Завіті воно і повніше і яскравіше: люди бачать лице Христа, втіленого Бога. Про це апостол Іоан Богослов говорить: «Бога ніхто ніколи не бачив; Єдинородний Син, Котрий у лоні Отця, Він явив» (Ін. 1:18), тобто Син Божий відкрив Бога людям, зробив Його видимим.

Вчення про бачення Бога з догматичної точки зору було сформовано святителем Григорієм Паламою і його прихильниками на декількох Помісних Соборах в період з 1340 до 1360 рр. У систематичному вигляді воно викладене В.Лоським у книзі «Боговидіння» [110].

В.Лоський підкреслює, що в Біблії містяться дві низки текстів, які наче суперечать одна одній: одна заперечує можливість богобачення, інша, навпаки стверджує, що у цьому спогляданні й полягає найвище покликання людини. До першої групи текстів, зокрема, належать слова Бога Мойсеєві: «Лица Мого не можна тобі побачити, тому що людина не може побачити Мене і залишитися живою» (Вих. 33:20; Суд. 6:22; Іс.6:5; Ін. 1:18). До другої групи належать старозавітні і новозавітні розповіді про зустріч Бога з людьми, зокрема слова Якова «я бачив Бога лицем до лица, і збереглася душа моя» (Бут. 32:30).

У творах Святих Отців також присутні обидва мотиви: підтверджується невидимість і неприступність Бога і разом з тим відкрито йдеться про можливість бачити Його. Преподобний Симеон Новий Богослов, наприклад, гаряче полемізує з тими, хто стверджує, що богоспоглядання є неможливим

для людини. Твердження про неможливість бачення Бога С.Новий Богослов називав найгіршою ересю, що поєднує в собі всі існуючі ересі. Він стверджував, виходячи з власного досвіду, що Бог відкривається людині і стає видимим, до того ж не в майбутньому житті, а вже тут на землі.

Григорій Палама стверджує, що головна ціль, яка стоїть перед людьми – це обіцяні Богом майбутні блага, богосинівство, обоження, одкровення небесних скарбів, їх набуття і насолодження ними.

Яким чином невидимий Бог може бути видимим, і як з Непроступним можна спілкуватися? Не відкидаючи початкової антиномічності проблеми боговидіння, святий Григорій Палама вирішує її за допомогою розрізнення між «сутністю» і «енергією» Бога: «До божественної сутності можна долучитися не безпосередньо, а через її енергії». Сутність Бога залишається цілісною і незмінною, і божественна благодать не є проявом сутності Бога, а проявом Його енергії. І людина, споглядаючи Бога, не зливається з Його сутністю, а долучається до Його енергії [63, с. 76].

Слід сказати, що тематика обоження як головної мети життя людини піднімається у працях представників Паризької школи теології. Зокрема про це пишуть прот. С.Булгаков [57], П.Євдокимов [78], архим. Кіпріан (Керн) [100], В.Лоський [111] та інші. Досить рясно про це говорить митрополит Антоній Сурозький.

П.Євдокимов пише, що людина не є довершеною істотою, вона створена разом із часом, живе в ньому, і як така покликана «витворити, сотворити, винайти себе за образом Суцього» [78, с. 111]. Людина, що живе у часі, бере співучасть у вічному божественному акті творіння, витворюючи разом зі своїм Творцем «нове», тобто нове (обожене, яке живе за образом Пресвятої Трійці) людство. Ця думка прекрасно виражена у преподобного Максима Сповідника. «Людина за самим своїм устроєм випереджає в собі «велику таємницю Божественного задуму» – виповнення всієї тварі в Бозі. Вся історія Божественного Промислу ділиться для М.Сповідника на два етапи: перший досягає вершини у Воплоченні Логоса і є історією сходження Бога до людей

(через Воплочення), другий – історія сходження людини до слави обоження, так би мовити, розповсюдження Воплочення на все творіння» [167, с. 162].

Преп. Максим Сповідник з цього приводу пише, що Той, Хто заснував буття всякого творіння, видимого і невидимого, єдиним порухом волі, раніше всіх віків і самого походження тварного буття невимовно мав про нього преблагу нараду, яка полягала у тому, щоб Йому самому незмінно змішатися з єством людським через істинне поєднання за іпостассю і з Собою незмінно з'єднати єство людське так, щоб і самому стати Людиною, як знає Сам, і людину зробити богом через з'єднання з Собою. [Саме для цього] Він премудро розділив віки, призначивши одні на здійснення того, щоб Йому стати Людиною, а інші – на здійснення того, аби людину зробити богом [115, с. 56].

Ось як А.Сурозький описує стан обоження людської природи Ісуса Христа: «Божественна любов в Ньому засяяла незбагненною яскравістю, пронизала всю Його людську душу, пронизала і тілесність Його, далі охопила і одяг Його і почала литися на все, що оточувало Його, не лише як світло, що падає на одну сторону предмета і залишає іншу у пільмі. Ні, якщо подивитися на ікону Феофана Грека, то ми бачимо, що це світло падає на всі предмети, які оточують Христа, наче вдаряє в них, проходить до їхньої серцевини, і у відповідь на цей дотик кожна річ, кожен камінь, кожна рослина починають сяяти тим самим Божественним світлом. Ось світло Преображення, ось те, що трапляється зі святими, коли вони так долучаються до Бога, що Божественне світло не тільки їх охоплює, – вони занурюються в нього і самі робляться світлом хоча б на той короткий час, коли вони знаходяться у цій поглибленій молитви. А потім вони повертаються назад, на землю, у свій тварний стан, ще не до кінця освячений, який буде явлений у повноті лише в кінці часів» [32, с. 714].

А.Сурозький зауважує, що «Божественна благодать, котра пожежею охоплює дух людський у молитві і в чистоті життя, поступово, коли це життя росте і квітне під її дією, пронизує все людське єство, наповнює собою

людську душу і, переливаючись через край ... наповнює собою і тіло» [32, с. 961].

І.Алфеев так розкриває процес обоження: «Бог залишається Богом, і людина залишається людиною, сіно не змішується з вогнем, і вогонь не палить сіна, Божество не зливається з людською природою, і природа людська не розчиняється в Божестві. І разом з тим з'єднання з Богом буває настільки тісним і долучення настільки повним, що вся людина повністю змінюється, преображається, стає богом по благодаті [90, с. 261].

С.Новий Богослов називає обоження «дивною таїною» і «страшним таїнством», про яке знають не всі. Однак, він підкреслює, що все Священне Писання говорить про обоження, і той, хто досяг вершин богобачення, власним досвідом відкриває все те, що приховане в біблійних образах і символах» [146, с. 261].

А.Суразький обоження, як мету людського життя, також виводить і за межі самої людини і простягає його й на оточуючий світ. Зокрема, у бесіді про таїнства, владика говорить, що в акті Боговоплочення відбувається процес обоження всієї матерії. Ця подія має вселенське, космічне значення. Коли Христос став людиною, цей видимий нами світ прийняв в себе Божество, з'єднався з Ним і виріс в абсолютно небувалу міру. У Вознесінні ж Господньому ми бачимо, що те ж саме тіло Христове, нехай воскресле, але все одно людське тіло, тобто речовина цього видимого світу, підноситься, і Христос сидить праворуч Бога й Отця, і наша матеріальність, видимий склад цього світу входить у самі глибини Троїчної таїни. І кожен раз, як відбувається таїнство, речовина нашого світу переживає зміну.

Що трапляється насправді з цією речовиною в таїнстві? – запитує митрополит Антоній, і одразу ж відповідає, що своєю вірою, тим, що вона – Божа, людина вилучає з контексту скаліченого, гріховного, тлінного світу якусь, нехай найменшу, частку: невелика кількість води, яка стане водами для охрещення або водами Богоявлення, або часточку хліба і трішки вина, або олії, або якусь складну речовину, яку ми називаємо світом. Вона

вилучається з контексту гріха, падіння, безбожності і людською вірою приноситься в дар Богу. І Бог дар приймає, і ці води, цей хліб та вино, олія, і миро вириваються з тлінного світу і повертаються до нетлінного. Вони повертаються у свободу, вони робляться такими, якими їх задумав і створив Господь. Владика Антоній стверджує, що ці матеріальні речі створювалися з усіма можливостями перетворення, а тепер зішестям і дією Святого Духа вони вже належать таємниці вічності і робляться такими, якими будуть явлені в майбутньому віці.

Поряд з терміном «обоження», владика Антоній, говорячи про єдність людини з Богом, використовує й поняття «Боговсиновлення». В контексті вчення А.Сурозького про призначення людини, можна зробити висновок, що ці два терміни вживаються для описання одного і того ж духовного процесу теозису, однак в різних площинах: «обоження» – в онтологічній, а «усиновлення» – в екзистенційній. Зокрема, перший термін відображає кінцеву мету оновлення, освячення, преображення, скаліченої гріхом, людської природи; другий термін показує міжособистісні відносини людини і Бога на цьому шляху, що актуалізуються в діалогічному способі існування.

Тематика усиновлення досить широко розкривається А.Сурозьким у бесідах на притчу про Блудного сина. Можна сказати, що в екзегезі даної притчі, митрополит Антоній розкриває антропологічний екскурс, починаючи від райського стану людини, трагедії гріхопадіння до Богоусиновлення людини.

А.Сурозький стверджує, що «Бог ніколи не допустить нашої приниженості, що Він стоїть на сторожі нашої людської гідності. Він ніколи не дозволить нам стати рабами, бо Його творчим Словом і нашим призначенням ми покликані бути синами і дочками Його за усиновленням» [12, с. 88].

Важливим у процесі усиновлення є любов. У притчі про званих на шлюбний бенкет А.Сурозький зауважує, що Бог, в образі господаря, кличе людей на бенкет, однак за спільним столом можуть сидіти лише рівні за

своїм статусом і достоїнством учасники гостини. Притім, людина у своєму амартологічному стані, далеко не є достойна такої рівності. Однак, на думку владики, Божественна любов таку можливість надає: «Любов робить рівними, гостинність цю любов наділяє в гідність. І ось чому, подібно жебракам, бездомним, обірваним, яких зібрали слуги на дорогах та шляхах, і ми можемо прийняти Христову пропозицію: знаючи, що ми не гідні, знаючи, що у нас нічого немає, крім огортаючої нас милості Божої, крім, допускаючої нас до рівності, любові Господньої» [33, с. 364].

Таким чином, в процесі обоження (усиновлення) центральне місце має любов: синергійна любов людини і Бога. Причому, Божественна любов завжди відкрита для людини і лише від останньої (себто людини) залежить, чи зможе вона відгукнутися своєю любов'ю на безмежну любов Божу.

Любов, яка поєднує Бога і людину, дозволяє людині сприймати благодать – нетварну божественну силу. За допомогою любові людина стає причасником Божої природи (2Пет.1:4). Благодать преображає і вдосконалює людську природу. Цей процес називається в богослів'ї обоженням. Тому можна сказати, що в природньому плані людина покликана до безперестанного вдосконалення через Богоспількування, тобто до обоження.

Одразу слід сказати, що розрізняючи особистісний і природній аспекти в житті людини, неможна їх розглядати як два автономні пласти людського буття. Вони тісно взаємопов'язані, нероздільно поєднані, при цьому особистість людини володіє його природою, визначає можливості її зміни [105, с. 31].

Глумачачи притчу про званих на бенкет, Митрополит Антоній звертає увагу на їжу, зокрема говорить, що Їжа – це прилучення (причастя): коли ми ділимо хліб, ми всі беремо участь в одному хлібі. Але тут не простий хліб і не проста чаша, тут щось набагато більше. Господь під таємничим видом хліба і вина пропонує нам долучитися Йому Самому, тобто не тільки розділити з Ним те, що у Нього є, але з Ним розділити те, що Він Сам є, стати через це прилучення тим, що Він Сам є. Для підтвердження своєї думки,

А.Сурозький наводить слова святого Афанасія Великого: «Бог став людиною, щоб людина стала Богом» [33, с. 365].

Владика Антоній, говорячи про покликання людини, зазначає, що покликання людини полягає в тому, щоб, будучи за своєю природою єдиною зі створеним світом, стати єдиною з Богом по благодаті, для того, щоб з'єднати Творця і творіння. Завдання не лише в тому, щоб зцілитися, стати «цілою» людина, викуплена Ісусом Христом, не тільки в тому, щоб, викуплена і зцілена, предстояла вона перед Богом, але в тому, щоб «синергійно», тобто «за сприянням» (взаємодією) Бога і людини все людське єство було перетворене, і стало, за словом апостола. Петра «учасником Божественної природи» – шляхом обоження реального, а не метафоричного.

Мета людини, її покликання, перевершує її саму: не тільки в собі, а й за межами свого людства, вона покликана Бога трансцендентного, неспівмірного ніякому творінню, всюдиприсутнього, і разом з тим незбагненого, зробити іманентною собі, і через себе світові, нероздільно, хоча і незлитно, сполученим створеного світу; щоб незмінний, особистий неущербний Бог став воістину «все у всьому», щоб для живого творіння Він був більш реальний і близький, ніж саме життя [37].

4.4. Есхатологічний вимір буття людини і проблема співвідношення часу і вічності

Однією із визначальних умов існування людини у земних межах її життя є категорія часу. Французький філософ Анрі Бергсон зазначив, що питання часу є головною проблемою метафізики і, знайшовши відповідь на нього, ми б вирішили всі її загадки [50]. Справді, феномен часу є досить парадоксальний, адже з однієї сторони він таїть у собі простір можливостей, нових звершень, а з іншої сторони – це може бути джерелом тривоги, страху. Все залежить від того, у якій точці часу на даний момент знаходиться людина.

Проблематика часу стала предметом дослідження багатьох мислителів. Серед них: блаженний Августин, святий Василій Великий, філософи XIX-XX століття: Е.Гуссерль, П.Гайденко, М.Гайдеггер, В.Лоський, М.Трубніков, П.Гайденко та багато інших. Також цієї тематики торкався і митрополит Антоній Сурозький.

Перш за все, розглядаючи категорію часу у патристичному осмисленні (що для А.Сурозького було базовим), слід сказати, що для отців Церкви час має тварне походження, тобто є створеним. Посилаючись на перший стих Книги Буття «На початку створив Бог небо і землю» (Бут. 1:1), християнська космолого-антропологічна думка у словах «на початку» вбачає першу мить, в яку виникає світ духовний і матеріальний. Ця мить є початком часу Всесвіту. Час характеризується певною тривалістю, або процесом, в якому можна виокремити минуле, теперішнє і майбутнє. Однак, у цій миті немає часової тривалості, вона неподільна, тому мить – поза часом. На думку святого Василя Великого: «як початок шляху ще не є шлях і початок дому ще не дім, так і початок часу ще не є час і навіть не найменша його частинка» [60, с. 325]. В.Лоський, в цьому ж контексті, зазначає, що мить – це межа між вічністю і часом, це, свого роду, «прорив у вічність», тому що теперішнє без зміни, без тривалості являє собою присутність вічності [111, с. 56].

Цікавими є міркування блаженного Августина про час: що таке час? Якщо у мене ніхто не запитує – я знаю. Якщо мене запитують і я хочу комусь пояснити – я гублюся. У цей момент я не знаю. В тобі, душа моя, вимірюю я час [1, с. 223].

Питання, що таке час цікавить і фізиків, і психологів, і богословів. Існує багато визначень цього концепту. Час, з однієї сторони має відношення до обставин зовнішнього життя, а з іншого боку – час відображається у нашому серці.

У грецькій мові є два слова, котрі позначають час. Перше – це Χρόνος (хронос), тобто означення лінійного хронологічного часу. Друге – Καίρος (кайрос), що означає екзистенційний, особистий, наповнений певними

подіями, думками, відчуттями час. Проілюструвати дані визначення можна таким порівнянням: час, наприклад, нецікавої лекції і час, в компанії дорогої, близької людини, з точки зору хроноса – абсолютно ідентичний. Але з точки зору кайроса – абсолютно неспівставні речі. Тому слова Августина Аврелія «в душі своїй вимірюю я час» є особливо актуальні.

Розмірковуючи про загадку цього внутрішнього буття часу, аргентинський письменник Хорхе Луїс Борхес називає час субстанцією, з якої створена людина. Тобто час – це явище набагато глибше, що являється субстанцією і в деякому сенсі час є псевдонімом життя.

Цей же автор дає такий образ часу: Час – це ріка, котра мене відносить, але ріка – це я. Час – це тигр, що мене роздирає, однак тигр – це я. Час – це вогонь, що поглинає мене, проте цей вогонь – я. Час – це справді ріка, тигр, вогонь, однак, це не якийсь зовнішній ворог. Час вдаряє по глибинах мого ества і в цьому являється означенням моєї смертності, тварності і всього того немічного, що є в мені і позначається словом «плоть». Час «виносить», «роздирає», «поглинає» і однозвучне тікання годинника заважає заснути вночі. Та, насправді, однозвучний хід годинника мав би видалити з нашої душі все поверхове, фальшиве, ліниве [53].

Найбільш поширена метафора часу – це ріка. Англійський поет-романтик А.Теннісон (якого, до речі, часто цитував владика Антоній) каже, що час – це потік, що тече опівночі, світ спить, а безшумна ріка часу тече на землі, над землею у космічному просторі. Час – це ріка, яка тече від якогось неосяжного і таємничого від нашого розуміння Начала і ми намагаємося за цим часом увігнатися [191].

Для митрополита Антонія час тече не з минулого у майбутнє, а, навпаки, час тече з майбутнього у теперішнє. Час – це момент, у який майбутнє стає минулим. Це і є момент теперішнього. Тому владика говорить, що гнатися за часом не потрібно, тому що час не від нас тече, а до нас як ріка. Час не від нас біжить, а до нас. Питання лише ось у чому: потрібно навчитися жити у миті, в якій ти знаходишся і для порівняння він досить часто наводить образ

яйця, яке котиться по рушнику. Воно спочатку тут, потім там, але ніде не затримується. Так і ми ні в яку мить не знаходимося в реальності, у нашому теперішньому. Часто ми живемо тим, що щойно відбулося і не вміємо визволитися, а інколи – десь по-переду, тобто поспішаємо. Ми живемо як божевільні, тому що єдиний момент в котрий ти можеш жити – це тепер, а тепер ти не живеш, тому що ти ще застряг ззаду себе, або вже живеш десь попереду себе [32].

До речі, «богослів'я зустрічі» А.Сурозького ґрунтується якраз на тому, що момент зустрічі може відбутися між тими, хто перебуває у теперішньому, тобто «тут і зараз» у всій повноті і цілісності.

Подібне відкриття у своєму житті зробив блаженний Августин: коли він описує як його осягнув Бог, Августин промовляє такі слова: Ти був зі мною, завжди був зі мною, але я не був з Тобою, я був десь ззовні, тобто у певному сенсі був не в собі, в безумстві, божевіллі [1].

Митрополит Антоній пропонує два уроки, як опанувати час. У його житті був певний досвід, коли в час німецької окупації майбутній владика був заарештований і як учасник руху опору йому загрожувала смертна кара і для себе у цей момент він відкриває, що минуле в один момент зникло, наче його не було, реального минулого наче не було, адже за нього могли розстріляти, майбутнє також зникло, тому що майбутнє – це, зазвичай, те, що ми собі уявляємо і тут ти опиняєшся в обставинах, у яких нічого не можеш собі уявити про майбутнє, воно непередбачуване. І за відчуттями владика, у той момент час, наче хтось сплюснув в одну мить, вся вісь часу стиснулася в одній точці, у якій зосередилося все його минуле і все майбутнє. Якимось парадоксальним чином, не А.Сурозький опинився заарештованим, а опинився заарештованим час. Цей факт своєї біографії владика неодноразово наводив у своїх бесідах, присвячених осмисленню феномену часу.

На основі вищенаведеного досвіду митрополит Антоній рекомендує вправу, за допомогою якої можна зупинити час. Ця вправа полягає у тому, що, коли людина має вільний час і не знає чим зайнятися, то варто сісти,

відкинути всі клопоти і побути трохи в тиші, у присутності Бога. Для того, щоб просто «бути», адже у круговерті людського життя, навантаженою різноманітними побутовими клопотами, людина не відчуває свого буття, існування. На думку А.Сурозького, людина наче у всіх цих клопотах «розчиняється», наче «не існує». А така вправа дає можливість людині відчути своє буття, а, отже, відчути свободу.

Певні зупинки в житті перегукуються з розумінням суботнього дня. Бачимо певні мотиви, свого роду, явища освячення часу. Це мистецтво владика Антоній називає мистецтво зупинити внутрішній час. Іншими словами цю зупинку внутрішнього часу владика називає: ввести небо у те місце, де ми знаходимося. Для митрополита, час – це той «простір», у який може зайти Бог Своїм Царством, тобто людина повинна жити миттю, перебуваючи перед лицем Бога, тоді людина здобуває спокій, умиротворення і глибинність (А.Сурозький часто використовував цей термін).

На думку Владики Антонія, у самому часі є не лише протяжність, швидкість, але й глибина. Людство досить часто сприймає час як протяжність миті, однак ми можемо уявити, що одного разу це «намисто» миттеостей може «порватися» і ця мить може бути для людини й людства останньою.

Античне грецьке розуміння часу – лінійне і кожен прожитий день означає наближення смерті, старіння. Для християнського осмислення часу притаманне розуміння часу, як насичення, збагачення днями, це час дозрівання, коли людина розуміє, що дещо всередині її досягає зрілості і швидко буде момент врожаю. Коли греки вимірювали час кількісно, то в християнському осмисленні, час – це категорія якісна.

Вічність входить у час. Це сутність свята. Через свята, коли людина стає причасником вічності, на думку А.Сурозького відбувається освячення часу. В межах часу міститься таємниця вічності. В суголосі з В.Лоським, митрополит Антоній стверджує, що необхідно спішити жити вічністю. Все Небо тут, його не потрібно шукати десь за хмарами, там його немає, воно

лише тут, де Бог і я знаходимося разом, лицем до лица і більше, навіть, ніж лицем до лица. Царство Боже – це вічне життя. Вічне не в тому сенсі, що воно триває безкінечно: така тривалість, безкінечне життя може бути і не радістю. Воно вічне, тому що воно – причастя до життя Божого, а життя Боже – поза часом, поза простором, поза відстанню [33, с. 281].

Преподобний Максим Сповідник зазначає, що вічність – це час, позбавлений руху, а час – вічність, що вимірюється рухом [115].

Людина живе в часі, її тіло і дух підлягають змінюванню. Структурі нашого, земного часу властиві плинність і навіть рухливість. Людина існує в часі, а Бог у вічності, – часто стверджують люди, уявляючи при цьому вічність як час, що триває вічно. Але буття Бога, – на думку Б.Гулямова, – є трансцендентним структурам часу і простору.

Світ людини – світ часу, який постійно плине, це «місцеперебування для всього, що підлягає народженню і руйнуванню». Наше життя підпорядковане часові, причому часові примарному, що відносить від нас враження ще раніше, ніж ми встигаємо їх пережити. «Минуле промайнуло, майбутнє ще не настало, теперішнє ж ухиляється від відчуття раніше, ніж ми його пізнаємо» [60].

За словами святителя Григорія Богослова, коли ми зводимо в єдине початок і кінець часу, то приходимо до вічності [68].

Дослідник християнської антропології В.Леонов зазначає, що «важко знайти людину, яка не хотіла б зазирнути у своє майбутнє і дізнатися, що чекає її через день, через рік, через десятиліття...Це бажання виникає не лише через просту цікавість, але й має психологічне виправдання, тому що коли ми знаємо, що нас чекає за мить, то здавалося б – є можливість, є час попередньо підготуватися до цієї події чи зустрічі. Однак, у задоволенні цього бажання чатує небезпека.

Знання майбутнього може пошкодити волю і свідомість людини. Бо в одному випадку людина може піддатися фаталізму (якщо майбутнє вже визначене, то немає потреби примушувати себе до добра); в другому – у

безпе́чність (якщо все буде добре, то непотрібно прикладати будь-яких зусиль), в третьому – у розпач (якщо буде погано, то немає сенсу в якій-небудь праці)» [105, с. 408]. Саме тому, есхатологічна проблематика – тема майбутнього людини, є досить важливою складовою антропологічного дискурсу.

Протягом століть християнська думка, починаючи від отців древньої Церкви до Середньовіччя і Реформації, розглядала питання есхатології як тему граничної важливості. Після епохи Просвітництва багато релігійних мислителів стали применшувати значення есхатології, яка, в світлі раціоналізму, стала розглядатися як щось проблематичне. Однак у ХХ ст., есхатологічна проблематика знову виходить на передній план релігійної думки [107].

Слово «есхатологія» походить від грецького *εσχατος*, що означає «останній». Есхатологія, таким чином, є вченням про кінець речей, граничне завершення всього творіння [149]. Важко дати вичерпне визначення есхатології, внаслідок широкого розмаїття вчень світових релігій. Загальне визначення есхатології може бути дане в рамках теїстичних релігій, які дотримуються доктрини творіння і лінійного погляду на історію, а також віру в кінець тварного світу.

Щодо запровадження у науковий обіг самого терміну «есхатологія», то з цього приводу існують різні думки. Одні дослідники автором терміну вважають Ф.Шляйєрмахера, за іншою версією, це зробили протестантські теологи ХVІІ ст. [74, с. 75]. Можна припустити, що остаточне утвердження терміну «есхатологія» відбулося лише у ХІХ ст. [118, с. 471]. Такої думки, зокрема, дотримується Джеймс Опп, який взагалі вважає есхатологію центральною темою релігієзнавства ХІХ - ХХ стт. [184].

Важливе місце у дослідженні антропологічного контексту есхатології мають богословські праці ХХ - ХХІ ст. Сьогодні богослови представляють есхатологію як дисципліну, яка говорить про те, у якому розумінні ми сприймаємо творіння? Передусім сотворений світ розуміється як створіння у

Його повноті та довершеності, який перебуває в спілкуванні з Богом, також розуміється як реальність поставлена перед людиною, що її оточує, формує, змушує приймати позицію, а також нею самою перемінюється. В есхатології не йде мова про неординарні реальності, які б могли здивувати, але про майбутнє цього творіння, не про щось, що приходить зі зовні і стосується людини, чи світу, але про завершення життя, яке вже розпочалося. Ані не йдеться про щось чисто майбутнє, але про теперішнє і то у тій мірі, у якій воно є обумовлене остаточним та зрілим станом майбутньої реальності. Сучасне богослов'я набагато глибше розвинуло розуміння есхатології. Передусім сьогоднішня есхатологія зосереджена на особі Ісуса Христа та Його Церкви, яка охоплює в собі все створіння.

Есхатологічній проблематиці досить багато уваги у своїх творах приділяє А.Сурозький. Зокрема, у бесіді «День Сьомий» [32, с. 669] владика розглядає, в контексті лінійності людської історії категорію часу. Аналізуючи «Шестиднев», митрополит Антоній вказує, що «Бог спочив від справ Своїх в сьомий день. Шість днів Він творив; шість днів ми бачимо, як спочатку з ніщо, а потім з хаосу життя Він викликає одну річ за іншою, одну істоту за іншою, як поступово, можна сказати, розкривається Всесвіт, мов квітка, розцвітає Всесвіт. Кожен день починається ввечері, і кожен день розквітає новим ранком, і цей ранок по відношенню до майбутнього, наступного дня є наче вечором. Розкривається життя від слави до слави, від краси до краси, від величі до величі; і коли все звершено, коли створена людина, образ Божий на землі, якій Бог доручає турботу про неї, Господь припиняє Свою творчість і спочиває від справ Своїх ... Але що ж далі? Далі ця земля наша доручена людині. Як сказав католицький Віденський архієпископ Кеніг, сьомий день відпочинку Божого є днем і часом творчості людини. І ось у цьому дні ми живемо» [32, с. 670].

Отже, на думку А.Сурозького, лінійний хід історії людства – це сьомий день творіння, день людської творчості, час, в який людина повинна виконати своє призначення, тобто зреалізувати себе як особистість, набути

подоби Божої і тим самим увійти у Восьмий день творіння, який є вічністю. Однак, людство (Адам) від самого початку сьомого дня, через катастрофу гріхопадіння не змогло виконати свого призначення, що зумовило прихід Спасителя. Митрополит Антоній розмірковує: «Сам Бог входить у людську історію, коли Син Божий стає Сином людським, коли Слово стає плоттю. І в цей момент, в цей короткий тридцятитрирічний час серед людей є один чоловік, що є Людиною в повному сенсі цього слова – досконалою Людиною. І досконалий Він тому, що Він одночасно і досконалий Бог» [32, с. 670].

А.Сурозький на прикладі Христа показує, що означає бути справжньою людиною, тобто, поки людина не з'єдналася нерозлучно, назавжди, до самих глибин своїх з Богом, вона ще не в повному сенсі є людина; вона тільки на шляху свого олюднення [32, с. 670]. Владика Антоній стверджує, що Христос, Який є водночас досконалим Богом і досконалою людиною є єдиною Людиною, яка може вступити в цей сьомий день і творити в ньому Божу волю, досконалу, спасительну. Однак, А.Сурозький у своїй христології вбачає есхатологічний момент, а саме: «із втіленням Христовим цей сьомий день вже наче початково носить в собі всю славу, всю глибину, всю переможну силу того, що Священне Писання називає восьмим днем, днем, коли запанує Бог, і коли більше нічого не залишиться ні від смерті, ні від зла, ні від розлуки з Ним ...» [32, с. 671].

Таким чином, для А.Сурозького вічність, у яку повинна увійти людина, а також всі есхатологічні очікування, – це не лише те, що має бути в майбутньому, але й те, що уже звершилося і знаходиться за межами категорії часу. Владика так пояснює свої думки: «в якомусь сенсі можна сказати, що кінець всьому уже прийшов втіленням Христа. Кінець може означати дві речі: або останній момент якоїсь лінії часу, якоїсь послідовності подій – кінець книги; кінець століття; кінець приватного життя. Це момент, коли все приходить до якогось закінчення, коли переривається якась послідовність. Але кінець може означати теж щось інше: мета, кінець шляху; це не тільки

момент, коли шлях переривається, це момент, коли нема чого йти далі, тому що мета досягнута» [32, с. 672].

Відомий біблеїст І.Івлієв, в контексті вищенаведених думок митрополита Антонія каже, що християнська думка початку ХХ-го століття вирішальне значення надає саме есхатології. При цьому розглядаються два типи есхатологічних тверджень: так звана «футуристична есхатологія» (есхатологія майбутнього), пов'язана з апокаліптичними очікуваннями, і «реалізована есхатологія», яка стверджує, що з Ісусом Христом вже прийшло Царство Боже [89]. Можна сказати, що А.Сурозький, у своєму антропологічному дискурсі, є прихильником «реалізованої есхатології», тобто можливістю емпірично пізнати вічність, водночас перебуваючи у часовій категорії. На думку владики, цей стан особливо реалізується в момент Літургії, при освяченні Дарів: «чудо освячення Святих Дарів немислиме як подія земна, що звершується лише в земних межах чи у межах часу. Це подія яка можлива лише у вічності, коли ми вже ... знаходимося наче попередньо, наче випереджуючи хід історії, у Божій вічності» [33, с. 375]. Таким чином, людина, перебуваючи ще в категорії часу, може пізнати вічність. Таке осмислення категорії часу і вічності є досить суголосним із думками блаженного Августина, який говорить, що час – це лише тривалість, у якої є минуле, теперішнє і майбутнє. Минуле уже було – його немає; майбутнє буде – і його немає, а що є? Є теперішнє, але і його, практично, немає, воно – точка дотику між минулим і майбутнім, в якій майбутнє постійно переходить у минуле. Час дійсний для тварних істот, матерії, вселенної і, тим більше, для нас, для людей. Ми живемо і сприймаємо в категоріях часу, простору і кількості. Але для Бога все це не має значення. Для Нього немає ні минулого, ні майбутнього, а існує лише вічне теперішнє, тому, коли ми говоримо, що дещо відбудеться, це і відбувається для нас, але не для Нього [33]. Таким чином, точку теперішнього, яка знаходиться над часовою лінією, можна ототожнювати з категорією вічності.

Осмилюючи літургічну реальність вічності, А.Сурозький зазначає: «тут есхатологічний момент має центральне і вирішальне значення. Вся церковна дійсність, включаючи цей хліб і це вино, раптом стає змістом вічності, а вічність – змістом даної миті часу. У цій вічності немає ні «раніше», ні «пізніше», ні «тепер», а все співприсутнє Богу, все одночасно міститься в Ньому. Таємниця вечері Христової, першої Євхаристії, першої Літургії, звершеної Самим Спасителем, робиться реальністю даної миті. Це не повторення, не зображення того, що колись сталося, але сама надчасова реальність: ми входимо у вічність, де немає ні минулого, ні майбутнього, а тільки одне теперішнє. Дуже важливо зрозуміти, що весь сенс, все значення цієї молитви в тому, щоб підкреслити в нашій свідомості і здійснити в церковному досвіді цей перехід від часу до вічності, від безперервного перебігу, зміни, становлення і відносності до абсолютного, безумовного, незмінного. «Незмінність» тут не є нерухомість, але надмірне творче життя, в якій одна мить не витісняється іншою, як на землі, а входить у всеосяжну повноту життя» [33, с. 375]. А.Сурозький зазначає, що «Літургія позачасова, вона звершується і перебуває у вічності, являючи вічність в межах часу» [33, с. 375].

Професор Є.Авдеєнко, пояснюючи принципи «реалізованої есхатології» каже, що в історії діють два часових потоки: від теперішнього в майбутнє, що відповідає течії нашого життя і другий часовий потік: з майбутнього до теперішнього, до якого ми причасні в Церкві, оскільки в Церкві ми маємо досвід Царства Небесного, ми маємо досвід кінця світу, коли буде нове небо і нова земля. Людина невіруюча живе лише в одному часовому напрямі: минуле-теперішнє-майбутнє, а людина віруюча – в двох часових напрямках, які йдуть на зустріч один одному [3].

На думку А.Сурозького, після Боговтілення, Воскресіння та Вознесіння, «кожна дія християнина есхатологічна, тобто направлена на кінцеве звершення історії, на Царство Боже вже здійснене. І тому в діях Божих і в діях святих є часто непередбачуваність і нелогічність. З точки зору розуму, з

точки зору людської, треба було зробити те-то або те-то. Святий під Божим керівництвом чинить безглуздо, кумедно, поза контекстом, він вносить в ситуацію щось зовсім нове і, часто, неначе те, що не стосується справи, але те, що робить стару ситуацію зовсім іншою і новою» [32, с. 418].

В одній із своїх новорічних проповідей А.Сурозький розмірковує про те, що у вічності, у Царстві Божому, категорії часу немає: «Згадаємо на межі цього року, – говорить владики, – всіх тих, які вже на землі не вступлять в нього, але які тепер перебувають у вічності Господній, для яких немає цієї межі між минулим і майбутнім, для яких стерлися всі кордони, які знаходяться в царстві радості, в царстві любові, в царстві Божому» [38]. Тобто, у вічності немає «межі між минулим і майбутнім». На думку митрополита, вічність не полягає в тому, що колись після смерті ми будемо жити без кінця. Вічність – це наше прилучення до Бога.

«Христос воскрес із гробу, розірвав закони часу, закони природи, закони ества і поставив нас перед можливістю уже тепер жити вічністю» [33, с. 369].

Ще одним аспектом вічності є вдячність. Коли людина пізнає вічність, то у неї виникає почуття вдячності Богу. Митрополит Антоній з цього приводу говорить, що «дякувати можна лише у вічності, тому що тільки у вічності можна оглянутися на всю трагедію світу та історії і побачити її виправданою і осмисленою. Тільки коли все звершиться, все буде завершено, все буде закінченим, тоді творіння зможе сказати, що Бог був правий» [33, с. 376]. До того, на думку владики, відбувається постійна боротьба між безумовною довірою до Бога і жахом, котрий охоплює творіння перед лицем її хвилювань. Тобто вдячність, яка пов'язана з досвідом вічності можлива тоді, коли все завершено і творіння може поглянути і зрозуміти, що дійсно мудрий задум Господній, незважаючи на всю трагедію землі, на всі страждання, на весь жах, на все те, що розривало душу і тіло творіння, – Бог був правий у Своему задумі і правий у Своїх шляхах його здійснення.

На думку О.Шмемана, есхатологія – це не просто останній і захоплюючий розділ у теологічних трактатах, успадкованих нами з часів

Середньовіччя, не просто карта прийдешніх подій, що заздалегідь розповідає про те, що колись станеться. Обмежуючи есхатологію останнім розділом, ми позбавляємо есхатологічного характеру всі інші розділи, які його мають. Есхатологія перенесена в область особистої надії, особистого очікування. Та насправді все християнське богослів'я в цілому есхатологічне, воно – цілісний досвід життя. Справжня сутність християнської віри в те, що ми живемо в такому ритмі: покидаємо, залишаємо, тікаємо зі світу і водночас постійно повертаємося до нього; живемо в часі, але тим, що вище часу; живемо тим, що ще не прийшло, але ми це вже знаємо і маємо [178].

Висновки до Розділу 4

Сотеріологія митрополита Антонія Сурозького базується на події Боговоплочення і має яскраво виражений Христологічний характер. Мислитель притримується концепції «Христа як Другого Адама». Притім ця тематика досить часто зустрічається у святоотцівській літературі і використовується для того, щоб пояснити жертву Ісуса Христа як виправлення наслідків падіння Адама древнього (тобто пошкодженості людської природи). Процес спасіння в цьому образі пояснюється через порівняння вчинків двох Адамів – першозданного та Нового. Через таке співвідношення вибудовується паралель у їхньому житті і відкривається сенс викупительного подвигу Ісуса Христа як родоначальника нового людства. Таким чином, цілісність людської природи, на думку А.Сурозького, відновлюється у Христі, оскільки останній являє у Свому лиці (архетипі) те, чим насправді є людина, і навпаки, у Христі людство стає подібним до Нього. Засвоєння сотеріологічного діяння Христа, в осмисленні владики Антонія, відбувається в еклезіологічній реальності. Таїнства відновлюють першопочаткову природу людини, адже Святий Дух, котрий був даний першій людині «разом з життям», повертається людям у таїнстві хрещення і через миропомазання. Покаяння є, свого роду, терапевтичним лікуванням; Євхаристія вносить закваску нетління в природу людини.

Антропологія А.Сурозького пронизана ідеями ісихазму. З контексту бесід владики та його спогадів прослідковується те, що сам архиєрей практикував ісихазм у своєму житті й, зокрема, часто акцентував на важливості для духовного життя людини практики безперервної молитви, мовчання, тиші та Богоспоглядання.

Митрополит Антоній Сурозький стверджує, що кінцева мета життя людини полягає у досягненні стану обоження, тобто можливості преображення і вдосконалення людської природи за допомогою нетварної божественної сили – благодаті. При обоженні людська природа не змінює свого онтологічного статусу, тобто людина залишається людиною, не стаючи Богом. Але в обоженні поступово змінюється спосіб її існування, і вона може досягнути стану «бога по благодаті».

В контексті антропології А.Сурозького прослідковується твердження, що людина була створена такою, що має обожитись, тобто такою, що тяжіє до єдності з Богом, здатною до прийняття благодаті. Божественні енергії є животворчою серцевиною людини. Завдяки ним людина – істота тварна і обмежена – може брати участь у божественному житті.

В можливості обоження відкривається дивовижна таїна людської природи – вона, будучи тварною і обмеженою, здатна сприйняти божественну безкінечність і спрямована до неї, тому якщо у житті людини не відбувається обоження, це стає причиною внутрішньої незадоволеності і в кінцевому рахунку – страждань. Саме у набутті подоби Божої через обоження і полягає покликання людини.

Поряд з терміном «обоження» владики Антоній використовує термін «Богоусиновлення». Богосинівство – це поняття, яке характеризує особисті взаємовідносини людини і Бога за подобою відносин люблячих батька і сина.

Всиновлення Богу досягається через любов, що одночасно іменується і богоуподібненням. Любов – це вища радість для людини, тому для християнина досягнення досконалості означає досягнення блаженства любові.

Прагнення до богосинівства є одночасно і прагненням до обоження. Іншими словами, обоження і усиновлення Богу (богосинівство) – це поняття, котрі характеризують єдиний духовний процес – уподібнення людини Богу. Різниця цих термінів лише в тому, що обоження характеризує уподібнення Богу в природньому аспекті, а богосинівство – в особистісному. Однак, в духовному житті первинним є саме особистісний аспект. Спочатку людина як особистість звертається до Бога, вступає з Ним у спілкування, а потому вже її природа обожується, а не навпаки. Обоження без добровільного особистого волевиявлення – неможливе.

Вічність входить в умови земного часу. Не випадково святі отці уникають різко протиставляти час і вічність. І одне, і друге мало початок, тому час і вічність в деякому сенсі співрозмірні. Час можна розглядати як послідовність миттєвостей, кожна з яких причасна вічності. Вічність – це час, що зупинився, а час – це вічність, що рухається. Причастя до вічності, на думку А.Сурозького, можна пережити у молитві. Таким чином, владика Антоній є прихильником, так званої, реалізованої есхатології.

ВИСНОВКИ

Серед усього різноманіття філософської палітри ХХ століття помітне місце займає християнська філософія, репрезентована цілим спектром учень та напрямків. Філософи, теологи, священнослужителі, знавці історії філософської думки, натхненні письменники створювали особливу інтелектуальну атмосферу того часу. Нажаль, буреломне ХХ століття було сповнене трагедіями, що зламали долі мільйонів людей: світові війни, геноциди, диктаторські тоталітарні режими, концентраційні табори. Відповідно, весь цей жах відобразився у світоглядних пошуках та філософських осмисленнях людства тієї епохи. Домінуючими темами минулого століття стали антропологічні сюжети.

Одним із видатних християнських мислителів ХХ століття, який мав особливий вплив на духовне життя суспільства був митрополит Сурозький Антоній (Блум). Окрім того, що владика займався пастирським служінням і був церковним ієрархом, водночас він відомий і як оригінальний мислитель та філософ.

У дисертаційному дослідженні доведено, що становлення теолого-філософських поглядів митрополита Антонія пов'язане із, так званою, Паризькою богословською школою. Архисерей зростав і світоглядно формувався в оточенні інтелектуальної еліти, яка емігрувала з терен Радянського Союзу, внаслідок каральної операції 1922 року, ініційованої В.Леніном, що відома в історії під назвою «філософський пароплав».

У вченні владики Антонія прослідковуються мотиви «паризького» філософського мислення, зокрема вплив В.Лоського, Г.Флоровського, М.Бердяєва та інших. Притім, слід сказати, що антропологія А.Сурозького є оригінальною й багато ідей владики хоч і базуються на патристичній традиції, однак набувають нового прочитання.

Доведено, що вчення митрополита Антонія про людину, у великій мірі, сформувалося на основі християнського персоналізму, виникнення якого пов'язується із прагненням подолати кризу, що була в суспільстві у першій

половині ХХ століття. Причину кризової ситуації персоналісти пояснювали духовними чинниками і вважали, що її подолання є можливим тільки завдяки духовному відродженню як окремого індивіда, так і всього суспільства загалом. Ось чому особливістю персоналізму стало не лише дослідження проблеми людини, але й звернення до актуальних проблем сучасності, виявлення співвідношень між духовним покликанням особи та імперативами суспільства. Саме цим пояснюється зацікавлення та розпрацювання А.Сурозьким таких тем як: аксіологія гідності, солідарність Бога і людини, вчення про особистість, буття як іпостасне спілкування.

Зокрема, владика Антоній в людині вбачав найвищу цінність, оскільки остання є носієм образу Божого. Відтак, покликання людини, на думку архиєрея, полягає у тому, щоб по благодаті стати тим, ким є Бог за природою. Відповідно до висоти покликання, А.Сурозький визначає і ступінь гідності людини.

В роботі досліджена інтерпретація митрополитом Антонієм співвідношення матеріальної та духовної складових людського існування. Для владики людина є цілісною істотою, у якій душа і тіло є рівнозначними складовими людської природи. Однак, говорячи про людину, він виокремлює не душу і тіло, а особистість і природу (до останньої належить душа і тіло). Особистість, на думку А.Сурозького, є особливим глибинним виміром людини, що робить її спорідненою із Богом, Який також є Особистістю. Таке персоналістичне осмислення людини робить антропологію владики близькою до поглядів В.Лоського.

З'ясовано, що покликання людини, відповідно до антропології митрополита Антонія, полягає у тому, щоб стати особистістю, подолавши в собі індивідуальність, тобто не ототожнювати себе зі своєю природою.

У дисертації досліджено проблематику зла і смерті у філософії та осмислення цих феноменів владикою Антонієм, причому здійсненого як внаслідок теологічно-філософських теоретичних пошуків митрополита, так і в результаті тривалого досвіду щоденної практики духівника.

Виявлено, що зло, для митрополита, – це ілюзія, яка не має сутності, але має реальність. Тобто зло – це викривлення добра, або його відсутність.

Тісно з питанням зла пов'язана тема гріха. Для владики гріхопадіння прабатьків, описане у книзі Буття, є метаісторичною екзистенційною катастрофою, наслідки якої виявилися у пошкодженні людської природи та виникненні такого феномену як «смерть». Останню митрополит розглядає у двох парадигмах: смерть біологічна та онтологічна.

Біологічна смерть характеризується тлінністю людської плоті і хоч є для людини наслідком гріхопадіння, однак, в контексті вічного життя, є благом. А ось онтологічна смерть є набагато небезпечнішою для людини, оскільки характеризується відходом останньої від Бога.

Наслідки гріхопадіння людини, в тому числі і смерть, на думку владики Антонія, долається спасительною Жертвою Ісуса Христа. Тобто сотеріологія і еклезіологія митрополита Антонія має яскраво виражений Христологічний характер.

Доведено, що у питанні шлюбу та співвідношення чоловічої та жіночої статей, у творчості Митрополита Сурозького проявляються ідеї андрогінності. Однак, владики говорить про андрогінність не стільки фізичну, скільки духовну.

На думку А.Сурозького, мета шлюбу полягає у тому, щоб здобути любов. Народження та виховання дітей – це супровідна мета подружнього союзу чоловіка та жінки. Розділення статей відбулося для того, щоб людина навчилася любити, побачила одна в одній образ Божий. Любов – це бачення в іншій людині особистості, це споглядання один одного безвідносно до природи. Євхаристія, на думку архиєрея, забезпечує таїнство шлюбу, як іпостасного виокремлення чоловіка і жінки від природи.

Владика Антоній стверджує, що за природою чоловік та жінка і до шлюбу єдині, бо природа єдина у всьому людстві, але завдання шлюбу полягає у тому, щоб із цією природою ні чоловік, ні жінка не співпадали.

Таким чином, має бути взаємне воіпостасування. Чоловік воіпостасує жінку, а жінка воіпостасує чоловіка.

Статеве життя є супроводом іпостасного єднання. Мета статевого спілкування у шлюбі, на думку митрополита Антонія, полягає не лише у продовженні роду, але й у досягненні духовно-тілесної єдності. Цнотливість – це не система заборон, а життя в любові, завдяки чому людина набуває цілісності.

З'ясовано, що відповідно до антропології А.Суразького, кінцева мета життя людини, як і мета шлюбу, – обоження. Чоловік має обожити жінку, а жінка – чоловіка. Шлюб є школою бачення Бога, через шлюб члени подружжя вчаться любити ближніх. Чоловік через жінку вчиться любити ближніх, а жінка через чоловіка. Завдання шлюбу – вийти за межі смерті та увійти у традицію безсмертя.

Доведено, що А.Суразький є прихильником «реалізованої есхатології», відповідно до якої, час і вічність перебувають у досить тісному взаємозв'язку. Вічність може входити у час, за допомогою феномену миті. Таке осмислення концептів «часу» і «вічності» є близьким до поглядів М.Сповідника та В.Лоського.

У науковій роботі запропоновано вчення митрополита Антонія Суразького ідентифікувати, як «антропологію зустрічі», або «філософію зустрічі», оскільки концепт «зустрічі» для усього теолого-філософського вчення архиєрея є визначальним. Саме в контексті зустрічі, яку митрополит Антоній осмислює в троякій формі: зустріч людини із собою, з іншою людиною та з Богом, реалізовується ідея цілісності людини в дискурсі її діалогізму та комунікативності.

На нашу думку, філософія зустрічі митрополита Антонія дала поштовх та нове прочитання таким сучасним теолого-філософським концепціям як: еклезіологічна антропологія, евхаристійна антропологія, онтологічна концепція спілкування та іншим.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. Сповідь / Святий Августин [пер. з латини Юрія Мушака]. К.: Основи, 1997. 320 с.
2. Авдеенко Є.А. Чтение по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://avdejenko.ucoz.ru/Main.html>
3. Авдеенко Є.А. Грехопадение. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://machabevs.livejournal.com/47785.html>
4. Аверинцев С. С. По ту сторону «традиционализма» и «либерализма». О новых публикациях бесед и проповедей митрополита Антония (Блума) // Континент. Москва; Париж, 1996. № 1 (87). С. 286-291.
5. Аверинцев С. Софія – Логос : словник. К.: Дух і літера, 2004. 640 с.
6. Андрейків В. Достойне причастя недостойних християн. Вступ до богослів'я Православної Церкви (Частина І). / пресвітер Володимир Андрейків. К.: ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2013. 314 с.
7. Андрейків В. Покайтесь! Віруйте в Євангеліє – Царство Боже настало! Вступ до богослів'я Православної Церкви / пресвітер Володимир Андрейків. К.: Юніверс, 2015. 448 с.
8. Антоній, митрополит Сурозький. Світло у темряві / Антоній, митрополит Сурозький. Світло у темряві. Останні розмови 2001-2002 рр. пер. з англ. – Н. Безбородова, А. Кобрін, Л. Лисенко. К.: Дух і літера, 2014. 220 с.
9. Антоній, митрополит Сурозький. Вибрані проповіді і бесіди. К.: QUOVADIS, 2012. 128 с.
10. Антоний Сурожский. Наблюдайте, как вы слушаете... / митрополит Сурожский Антоний. 2-е изд., стер. Краматорск, 2009. 539 с.
11. Антоний Сурожский. Материя и Дух / митрополит Сурожский Антоний. Москва: «Медленные книги», 2018. 272 с.

12. Антоний Сурожский. Молитва и жизнь / митрополит Сурожский Антоний. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2015. 144 с.
13. Антоний Сурожский. Школа молитвы / митрополит Сурожский Антоний. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2018. 496 с.
14. Антоний Сурожский. Брак и семья / митрополит Сурожский Антоний. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2014. 352 с.
15. Антоний Сурожский. Пробуждение к новой жизни. Беседы на Евангелие от Марка / митрополит Сурожский Антоний. М.: Никея, 2017. 272 с.
16. Антоний Сурожский. Жизнь. Болезнь. Смерть / митрополит Сурожский Антоний. – Москва: «Новое небо», 2018. 110 с.
17. Антоний Сурожский. Жизнь и вечность. 15 бесед о смерти и страдании / митрополит Сурожский Антоний. Москва: Никея, 2021. 240 с.
18. Антоний Сурожский. Вечерня и Утреня / митрополит Сурожский Антоний. Москва: «Новое небо», 2018. 64 с.
19. Антоний Сурожский. Пастырство / митрополит Сурожский Антоний. Краматорск, 2009. 462 с.
20. Антоний Сурожский. Во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Проповеди / митрополит Сурожский Антоний. Москва: Христианская жизнь, 2009. 416 с.
21. Антоний (Блум), митр. У нас есть что сказать о человеке / Митрополит Антоний (Блум). Сост.и предисл. Е.В. Клевцевой. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 208 с.
22. Антоний митрополит Сурожский. Таинство любви / Митрополит Сурожский Антоний. Труды. Книга первая. – 3-е изд. Москва: Практика. 1098 с.
23. Антоний митрополит Сурожский. Без записок / Митрополит Сурожский Антоний. Труды. Книга первая. 3-е изд. Москва: Практика. 1098 с.

24. Антоний Митрополит Суражский. Смерть / Антоний Митрополит Суражский. Труды. Книга первая. 3-е изд. Москва: Практика, 2014. С. 47-69.
25. Антоний Суражский. Ты никогда не умрешь / Митрополит Антоний суражский – Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Суражского», Благотворительный фонд помощи хосписам «Вера», 2016. – 56 с.
26. Антоний Суражский. Бог: Да или Нет? Беседы верующего с неверующим / Митрополит Суражский Антоний. Москва: Никея, 2013. 176 с.
27. Антоний Суражский. Встреча / Митрополит Антоний Суражский. К.: Пролог, 2004. 244 с.
28. Антоний Суражский. Войду в дом Твой / Митрополит Антоний Суражский. Москва: Сатись, 2011. 212 с.
29. Антоний Суражский. Видные деятели русской эмиграции. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ricolor.org/history/re/names/a_s/3/
30. Антоний Суражский. Человек перед Богом / Митрополит Суражский Антоний. – Москва: Практика, 2006.
31. Антоний Суражский. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=22010>
32. Антоний Митрополит Суражский. Самопознание / Антоний Митрополит Суражский. Труды. Книга первая. 3-е изд. Москва: Практика, 2014. 1098 с.
33. Антоний Митрополит Суражский. Тело, дух, душа: целостность человеческой личности / Антоний Митрополит Суражский. Труды. Книга вторая. 3-е изд. – Москва: Практика, 2014. 978 с.
34. Антоний Суражский. Духовное путешествие. Размышления перед Великим постом / Митрополит Суражский Антоний. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Суражского», 2014. 128 с.

35. Антоний Сурожский. Об архимандрите Афанасии (Нечаеве) / Митрополит Антоний Сурожский // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://antsur.ru/ru/arhimandrit-afanasiy-nechaev-1981-g/>
36. Антоний Сурожский Митрополит. Быть христианином / Митрополит Антоний Сурожский. Быть христианином. Беседа 10. О смерти. Беседы для российского телевидения Август 1995 г. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://antsur.ru/ru/byit-hristianinom-beseda-10-o-smerti-besedyi-dlya-rossiyskogo-televideniya-avgust-1995-g/>
37. Антоний, митрополит Сурожский. О созерцании и подвиге // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/o-sozertsanii-i-podvige/
38. Антоний Сурожский митрополит. Новогодний Молебен 31 декабря 1975 г. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://antsur.ru/ru/novogodnij-moleben-31-dekabrya-1975-g/>
39. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Арьес Ф.; пер. с франц. С.В.Оболенской. Москва: Прогресс, 1992. 528 с.
40. Архимандрит Алипий, Архимандрит Исая. Догматическое Богословие / Архимандрит Алипий (Костальский-Бороздин), Архимандрит Исая (Белов). Догматическое Богословие. Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. 288 с.
41. Аксенов-Меерсон М., прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / Протоиерей Михаил Аксенов-Меерсон Пер. с англ. К.: Дух і літера, 2007. 328 с.
42. Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату ; пер.укр.мовою єп. Епіфанія (Думенка). К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. 282 с.
43. Афанасій Олександрійський. Творіння / Святитель Афанасій Великий архієпископ Олександрійський ; пер. Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. Т.1. 368 с.

44. Баадер Ф. Сорок тез релігійної еротики // Мислителі німецького романтизму, Івано-Франківськ, 2003. 143 с.
45. Барт К. Церковная догматика / Карл Барт. Церковная догматика в двух томах. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. Т.2. 712 с.
46. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Москва: Республика, 1994. 480 с.
47. Бердяев Н. О назначении человека. Москва, 2008. 408с.
48. Бердяев Н. Смысл творчества / Николай Бердяев. Москва: T8RUGRAM, 2018. 428 с.
49. Бердяев Н. Эрос и личность. Философия пола и любви. Москва: Азбука, 2013. 224 с.
50. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / Анри Бергсон; [пер. с фр. В. Флерова, И. Гольденберг]. Минск.: Харвест, 1999. С. 1172-1222
51. Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические / Бэкон Фрэнсис. Сочинения в двух томах. 2-е, испр. и доп. изд. Т. 2. Сост., общ. ред. и вступит, статья А. Л. Субботина. М.: «Мысль», 1978. 575 с.
52. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту : в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407, [9] с.
53. Борхес. Новое опровержение времени // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www1.lib.ru/BORHES/natroeniq.txt>
54. Бостром Н., Суперінтелект. Стратегії і небезпеки розвитку розумних машин / Пер. з англ. Антон Яшук, Антоніна Яшук. К.: Наш формат, 2020. 408 с.
55. Бубер М. Я і Ти. / Мартін Бубер // Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. К. : Дух і літера, 2012. С.25-223.

56. Бубер М. Диалог / Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 93-120.
57. Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви / Протоиерей Сергей Булгаков. К.: Лыбидь, 1991. 238 с.
58. Василиадис Н. Таинство Смерти / Николаос Василиадис. Москва, 1996. 594 с.
59. Вальверде К. Философская антропология / Карлос Вальверде Философская антропология (пер. с испан. Вдовиной Г.). Москва, 2001. 412 с.
60. Василій Великий, свт., архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння : в 2 т., 4 кн. / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. 1, кн. 1. 444 с.
61. Влахос И., митр. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / митрополит Иерофей (Влахос). Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2016. 432 с.
62. Возняк Ореста. Діалогізм у православному богослов'ї ХХ століття : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Ореста Тарасівна Возняк, Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. Чернівці : [б.в.], 2013. 20 с.
63. Гавриїл (Кризина), архім. Паламізм та духовно-культурне відродження православної екумени. К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2011. 216 с.
64. Гавриїл (Кризина), архім.; Діонісій Мартишин, прот.; Павло Бочков, свящ. Вступ до православної теології / Я.В. Кризина, Д.С. Мартишин, П.В. Бочков. К.: ДП «Вид.дім «Персонал»», 2018. 296 с.
65. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / Павел Гаврилюк. К.: Дух і літера. 2017. 536 с.
66. Гайденко П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. Москва: прогресс-Традиция, 2007. 464 с.

67. Гарат І., прот. Ідеї ісихазму в творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI- початку XVII ст. / Протоіерей Іван Гарат : монографія. Острог: ФОП видавець Свиначук Р.В., 2019. 200 с.
68. Григорій Богослов, свт., архієпископ Константинопольський. Творіння : в 2 т., 4 кн. / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київський Патріархат, 2010. Т. 1, кн. 1. 720 с.
69. Григорій Ниський, свт. Творіння : [в 4 т] / святитель Григорій Ниський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т. 1. 623 с.
70. Гринфілд Т. Безрелигиозное христианство // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 447-452.
71. Гулямов Б., прот. Логос vs Матриця. Віра Церкви і гіпотеза симуляції / Протоіерей Богдан Гулямов. К.: Дух і літера, 2020. 208 с.
72. Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. Москва: изд-во ПСТГУ, 2006. 435 с.
73. Діонісій Ареопагіт. Твори / Тлумачення преп. Максима Сповідника [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. 468 с.
74. Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації : Монографія / Віталій Докаш. Київ – Чернівці: Книги – ХХІ, 2007. 544 с.
75. Достоевский Ф. М. Идиот: Роман в четырех частях / Федор Михайлович Достоевский. Минск: Беларусь, 1981. 624 с.
76. Достоевский Ф. Братья Карамазовы / Федор Достоевский. Санкт-Петербург: Азбука, 2011. 896 с.
77. Євдокимов П. Незбагненна Божа Любов / П. Н. Евдокимов. Пер. з фр. Київ: «Дух і літера», 2004. 132 с.
78. Евдокимов П. Православие / Павел Евдокимов. Москва: Библийско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2002. 512 с.

79. Епікур, Фрагмент 374 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.wikiwand.com/uk/Проблема_зла
80. Эволюция. Мышление. Сознание (Когнитивный подход и эпистемология) / Под редакцией Меркулова И. П. Москва: Канон +, 2004. 352 с.
81. Зайцев А. Митрополит Антоний Сурожский. Жизнь, творчество, миссия / Андрей Зайцев. Москва: Эксмо, 2009. 352 с.
82. Захаров М., прот. Христианство и наука о происхождении и эволюции Вселенной / протоиерей Михаил Захаров. Москва, 2010. 93 с.
83. Зинич П. Патрологія / Протоіерей Петро Зинич. К., 2013. 639 с.
84. Іларіон (Алфеев), архієп. Таїнство віри: Вступ до православного богослів'я / Архієпископ Волоколамський Іларіон (Алфеев). – 1-е видання К.: АДЕФ-Україна, 2009. 336 с.
85. Іоан Дамаскин, преп. 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.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 294 с.
86. Ігнатій Брянчанинов, свт. О любви к себе и ближнему // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://omiliya.org/article/o-lyubvi-k-sebe-i-blizhnemu-svyatitel-ignatiy-bryanchaninov>
87. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь / святитель Іоан Золотоустий; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка); [пер. прот. Михайла Марусяка]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. Т. IV, кн. 1. 512 с.
88. Ианнуарий (Ивлиев), архим., Лекции по библейскому богословию в СПбДА

89. Ианнуарий (Ивлиев). Евангельская эсхатология / архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) // режим доступу - <https://azbyka.ru/evangeliskaya-eshatologiya>
90. Иларион (Алфеев), игум. Православное богословие на рубеже столетий. Москва, 1999. 396 с.
91. Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтологія и Библейская антропология. Толкование первых глав книги Бытия (главы 1-5). Клин: Христианская жизнь, 2005. 478 с.
92. Исаак Сирин, прп. Слова Подвижнические. Москва: Правило Веры, 1998. 528 с.
93. Йоан (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. К.: Дух і літера, 2005. 276 с.
94. Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва: ББИ, 2012. 407 с.
95. 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.
96. Іриней Ліонський. Творіння / Священномученик Іриней, єпископ Ліонський ; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. 620 с.
97. Калліст (Уер), єп. Внутрішнє Царство. К. : Дух і літера, 2003. 256 с.
98. Калліст (Уер), єп. Православний шлях. К. : Дух і літера, 2003. 176 с.
99. Камю А. Чума / Альбер Камю. К.: Фоліо, 2020. 288 с.
100. Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы / Архимандрит Киприан (Керн). К.: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. 434 с.
101. Кирилук С.С., Сивак М.В.. Психологія і духовний досвід людини в контексті антропології митрополита Антонія (Блума). «Розвиток науки у

- вік інформаційних технологій»: Матеріали V Міжнародної конференції (м. Київ, 30 вересня 2019р.). Київ: Центр наукових публікацій «Велес», 2019. С. 122-128.
102. Киркегор С. Наслаждение и долг / Серен Киркегор; пер.с датс. К., 1994. 504 с.
103. Климент Олександрійський. Стромати / Климент Олександрійський ; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; [пер. Богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. 847 с.
104. Кураев А. Может ли православный быть эволюционистом? / диакон Андрей Кураев. Москва: Христианская жизнь, 2006. 112 с.
105. Леонов В. Основы православной антропологии / протоиерей Вадим Леонов. Москва, 2016. 456 с.
106. Лопатинський П. Чоловік і жінка – гармонія єдності // Український церковний вісник Помісна Церква. К., 2021. № 4 (20). С.8-13.
107. Лопатинський П. Есхатологічний аспект у вченні про Церкву / диякон петро Лопатинський [Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук зі спеціальності православне богослів'я]. К.: Київська православна богословська академія, 2014. 231 с.
108. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра / Москва: Издательство политической литературы, 1991. 372 с.
109. Лосський М.О. Обґрунтування інтуїтивізму. Світ як органічне ціле / Микола Лосський ; перекл. проф. В.М. Петрушова, прим. В.П. Філатова. – Харків: Видавець Савчук О.О., 2016. 340 с.
110. Лосский В. Боговидение / В.Н. Лосский. Минск : Харвест, 2007. 496 с.
111. Лосский В. Богословие / В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Общество

- любителей православной литературы Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. 504 с.
112. Льюис К. Просто христианство. Бог под судом / Льюис, Клайв Стейплз; пер., сост. Н. Л. Трауберг. М. : Гендальф, 1994. 271 с.
113. Льюис К. Любовь / Клайв Стейплз Льюис, эссе [Перев: Н.Л. Трауберг]. М.: Дом Надежды, 2008. 176 с.
114. Мазур Л. Дух і плоть / Леонід Мазур. Дух і плоть. Філософія життя та проблема людської тілесності. Монографія. Львів, 2003. 380 с.
115. Максим Сповідник, преп. Богословські та аскетичні трактати / Преподобний Максим Сповідник. Творіння. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2016. Т. I. 544 с.
116. Мансуров С., иерей. Очерки из истории Церкви. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 319 с.
117. Мейендорф И. Брак в православии / протоиерей Иоанн Мейендорф. Клин : Христианская жизнь, 2000. 96 с.
118. Мень А., прот. Библиологический словарь : [в 3 т.]. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. III. 526 с.
119. Митрополит Сурожский Антоний. 1914-2003. Изд. Свято-Никольского прихода РПЦ в Амстердаме, 2003. 43 с.
120. Мозговий, І. П. (2009). Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації : монографія Суми, 2009. 471 с.
121. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Фридрих Ницше. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2015. 384 с.
122. Петрушенко В. Філософія: Підручник. 5-те видання, виправл. і доповн / Петрушенко В.Л. Львів: «Магнолія 2006», 2009. 506 с.
123. Петрушенко В. Л. Глумачний словник основних філософських термінів. Львів: Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2009. 264с.
124. Пий XII, Папа. Humani Generis (В человеческом роде), енциклика о некоторых ложных мнениях, угрожающих подрывом основ католического учения // [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1321-pij-xii-papa-humani-gener.html>

125. Платон. Федон / Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. 528 с.
126. Платон. Бенкет / перекл. з давньогрецької і коментарі Уляни Головач, вступна стаття Джованні Реале. Львів: Видавництво Українського католицького університету 2005. xlv + 178 с.
127. Роуз С. Душа после смерти / Иеромонах Серафим Роуз. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. М., 2006. 208 с.
128. Садовникова Е. О митрополите Антонии Сурожском, вопросах Богу и свете Христовом / Елена Садовникова // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sinergia-lib.ru/index.php?page=sadovnikova_elena
129. Сартр Ж.-П. За закрытыми дверями / За закрытыми дверями. Жан-Поль Сартр. Философские пьесы. Москва: Канон, 1996. С. 111.
130. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр ; пер.з франц. К., 2001.
131. Сартр Ж.-П. Нудота. Мур.Слова / Ж.-П. Сартр ; пер.з франц. К., 1993.
132. Сартр Ж.-П. Диявол і Господь Бог / Жан-Поль Сартр. – К.: Видавництво Жупанського, 2021. 160 с.
133. Сахаров С., архим. Преподобный Силуан Афонский / Схиархимандрит Софроний (Сахаров). Почаевская лавра, 2015. 597 с.
134. Сивак М. Проблема смерті у творах митрополита Сурозького Антонія (Блума). Вісник Львівського університету. 2018. Вип. 21. С. 85-90.
135. Сивак М. Концепція особистості у вченні митрополита Антонія Сурозького. Вісник Львівського університету. 2019. Вип. 23. С. 87-93.
136. Сивак М., прот. Ісихастська традиція в контексті антропології цілісності митрополита Сурозького Антонія. Труди Київської Духовної Академії :

- науковий збірник Київської православної богословської академії. 2019. Вип. 19 (191). С. 142-156.
137. Сивак М.В. Релігійно-світоглядні основи еклезіологічного розуміння шлюбу. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. 2016. Вип. 1. С. 63-72.
138. Сивак М.В. Походження та призначення людини в контексті антропології митрополита Сурозького Антонія. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. 2019. Вип.147 (№ 8). Ч. 2. Філософські науки.. С. 123-127.
139. Сивак М.В. Проблема дихотомії та трихотомії в антропології митрополита Сурозького Антонія. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. 2020. Вип.151 (№ 12). Ч. 2. Філософські науки. С. 136-139.
140. Сивак М. Місія людини як образу та подоби Божої в контексті християнської антропології. «Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво»: Збірник матеріалів X міжнародної конференції (м. Львів, 23 листопада 2017 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. С. 13-17.
141. Сивак М. Вчення митрополита Сурозького Антонія про молитву в контексті богослів'я «зустрічі». «Молитва – ремінісценція втраченого Раю»: Збірник матеріалів Міжнародної конференції (V Християнських постових читань) (м. Львів, 8 березня 2018 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2018. С. 34-41.
142. Сивак М. Митрополит Сурозький Антоній (Блум): пастир, філософ, проповідник (до 105-річниці з Дня народження). «Рілігія та філософія: генеза взаємовпливів»: Збірник матеріалів Міжнародної конференції (VI Християнських постових читань) (м. Львів, 4 квітня 2019 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2019. С. 77-85.
143. Сивак М., прот. Концепція християнського матеріалізму і проблема тілесності у творчості митрополита Сурозького Антонія. «Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво»: Збірник матеріалів X

- міжнародної конференції (м. Львів, 23 листопада 2019 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2019. С. 13-17.
144. Сивак М., прот. Сотеріологія та еклезіологічна антропологія митрополита Суразького Антонія. «Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво»: Збірник матеріалів XIII міжнародної конференції (м. Львів, 24 листопада 2020 р.) Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. С. 5-10.
145. Сивак М., прот. Анатомія і психологія сімейного конфлікту / Протоієрей Михайло Сивак. Львів.: Видавець Бадікова Н.О., 2016. 208 с.
146. Симеон Новый Богослов, прп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны : [в 3 кн.]. М. : Сибирская Благовонница, 2011. Кн. 2. 720 с.
147. Ситник О. Культурна антропологія: походження людини і суспільства. Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2012. 180 с.
148. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
149. Словарь Нового Завета : в 2 т. Мир Нового Завета / [под ред. Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда]. Серия «Современная Библистика». Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. Т. 2. 960 с.
150. Сміх В. Тріадологія та Христологія – основа православного вчення про особистість / протоієрей Володимир Сміх. Труды Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред.кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол.ред) [та ін.]. К., 2016. № 16 (188). 399 с.
151. Созоненко Д., прот. Вопрос времени в богословии митрополита Антония Суразского / Протоиерей Димитрий Сизоненко // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://antsur.ru/ru/doklad-prot-dimitriya-sizonenko/>

152. Соловьев В. Смысл любви / Владимир Соловьев К.: Київський будинок книги, 2018. 116 с.
153. Соловьев В. Сочинения в двух томах / Владимир Соловьев – Москва: издательство «Правда», 1989. Т.1. 689 с.
154. Соломина-Минихен К. Господь любит нас огненной любовью. О владыке Антонии, митрополите Сурожском / монахиня Ксения (Соломина-Минихен). Москва: Русский Хронограф, Паломник, 2015. 304 с.
155. Теліженко Л. В. Містичний досвід як антропологічний модус: синергетичний підхід. Суми: ВВП «Мрія-1», ТОВ, 2007. 176 с.
156. Троицкий С.В. Христианская философия брака. – Париж, 1953.
157. Тугаринов Е. Митрополит Антоний Сурожский. Биография в свидетельствах современников / Сост. Е.С. Тугаринов. Москва: Никея, 2015. 336 с.
158. Уильямс Р. Богословие В.Н.Лосского: изложение и критика / Роуэн Уильямс. К.: Дух і літера, 2009. 336 с.
159. Учение о спасении в разных христианских конфессиях / (Серия «Диалог»). Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 168 с.
160. Феодорит Кирский. О природе человека / блаженный Феодорит Кирский // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/O_prirode_cheloveka/
161. Филоненко А. Жизнь для меня – Христос. Митрополит Антоний Сурожский / Александр Филоненко. К.: Дух і літера, 2015. 80 с.
162. Філоненко О. Присутність іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології / Олександр Філоненко. Рівне: Дятлик М., 2018. 352 с
163. Филоненко А.С. Богословие общения и евхаристическая антропология // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/117-fil6>
164. Філософський словник / за ред. В.І. Шинкарука. К., 1973. 600 с.

165. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины : опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Москва: Лепта, 2002. 814 с.
166. Флоровский Г., прот. Богословские статьи. О Церкви. М. : Директ-Медиа, 2011. 90 с.
167. Флоровский Г., прот. Воплощение и искупление / протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Москва: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998.
168. Флоровский Г., прот. Церковь ее природа и задачи / Христианство и цивилизация. М. : Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. 268 с.
169. Фомин А.В. Доказательства существования ада. Свидетельства переживших смерть. Москва, 2005. 512 с.
170. Франк С. Философия и религия / Філософія як рефлексія духу : хрестоматія / Людмила Рижак. Вид. 2-ге, перероб., доп. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. С. 35-56.
171. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/1982 учебном году / М. Фуко; пер. с франц. А. Погоняйло. Санкт-Петербург.: Наука, 2007. 677с.
172. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Биbihина]. Москва: Республика, 1993. 447 с.
173. Харарі Ю. Номо Deus: Краткая история будущего / Ювал Ной Харарі. Москва: Синдбад, 2016. 496 с.
174. Хижая Т.И. Православное богословие брака в XX – начале XXI вв.// [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/brak.htm>
175. Хомяков А. Церковь одна / сост. и прим. В. М. Гуминского; Вступ. ст. Б. Н. Тарасова ; Союз писателей России. – Москва: ИХТИОС, 2004. – 495 с.
176. Хоружий С. С. Проблемы изучения антропологии исихазма / Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном

- гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. хоружий. Москва: Прогресс-Традиция, 2010. С. 334-356.
177. Шмеман А. Бог свободы и проблема зла // Фома, 2009. №9 (77). С. 24-28, 30-31.
178. Шмеман А., прот. Литургия и есхатология. [электронный ресурс] // Око церковное – литургическая библиотека – Режим доступа : [http : //www.liturgica.ru/bibliot/schmem_eskhat.html](http://www.liturgica.ru/bibliot/schmem_eskhat.html)
179. Шопенгауэр А. О женщинах / Шопенгауэр Артур. Parerga und Paralipomena, 2016. 195 с.
180. Юркевич П. Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого / П. Юркевич // Хроніка. К., 2000. № 39 - 40. С. 563-586.
181. Яннарас Х. Свобода етосу / пер. з англ. К. : Дух і літера, 2003. 268 с.
182. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; под ред. А. И. Кырлежева. Москва: Центр по изучению религий, 1992. 232 с.
183. Crow G. This Holy Man: Impressions of Metropolitan Anthony / Gillian Crow. – Publisher: St Vladimirs Seminary Pr, 2005. 272 p.
184. James Orr. The Progress of Dogma / Orr James – Grand Rapids : Eerdmans, 1952 reprint. P. 20-30.
185. Kallistos of Diokleia. Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels // Eastern Churches review. 1992. V.14(2). P. 6-35.
186. Kyryliuk S., Syvak M. Psychoanalysis, spirit and soul through the prism of hesychasm anthropology of metropolitan Anthony (Blum) // New stages of development of modern science in Ukraine and EU countries: monograph / edited by authors. – 5th ed. – Riga, Latvia : «Baltija Publishing», 2019. P.413-433.
187. Marcel G. Le Mort de demain. / Gabriel Marcel. Trois pieces. Paris, 1931. 268 p.

188. Podhajski M. Antropologia teologiczna metropolity Suroskiego Antoniego (1914-2003) / Antropologia teologiczna. Rocznik Teologii Katolickiej, tom XV/1, rok 2016. S. 27-37.
189. Rytsar R. The kenotic theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh (1914-2003), in anthropological perspective // Roman Rytsar. Thesis Submitted to the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies In partial fulfillment of the requirements For the Ph.D. (Th) / D.Th. degree in Eastern Christian Studies Faculty of Theology Saint Paul University. Ottawa, Canada, 2012. 444 p.
190. Syvak M. The essence of evil problem in the works of Metropolitan Anthony of Sourozh // «KELM (Knowledge, Education, Law, Management)» № 4(32), vol.1 / 2020. P. 128-132.
191. Tennyson A. Poems and plays / Alfred Tennyson. London: Oxford University Press, 1973. 116 p.

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Сивак М. Проблема смерті у творах митрополита Суразького Антонія (Блума). *Вісник Львівського університету*. 2018. Вип. 21. С. 85-90.
2. Сивак М. Концепція особистості у вченні митрополита Антонія Суразького. *Вісник Львівського університету*. 2019. Вип. 23. С. 87-93.
3. Сивак М., прот. Ісихастська традиція в контексті антропології цілісності митрополита Суразького Антонія. *Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії*. 2019. Вип. 19 (191). С. 142-156.
4. Сивак М.В. Походження та призначення людини в контексті антропології митрополита Суразького Антонія. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. 2019. Вип.147 (№ 8). Ч. 2. Філософські науки. С. 123-127.
5. Сивак М.В. Проблема дихотомії та трихотомії в антропології митрополита Суразького Антонія. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. 2020. Вип.151 (№ 12). Ч. 2. Філософські науки. С. 136-139.

Статті у наукових періодичних виданнях інших держав:

6. Syvak M. The essence of evil problem in the works of Metropolitan Anthony of Sourozh // «KELM (Knowledge, Education, Law, Management)». 2020. No 4(32), vol.1. P. 128-132.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

7. Сивак М.В. Релігійно-світоглядні основи еклезіологічного розуміння шлюбу. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. 2016. Вип. 1. С. 63-72.

8. Kyryliuk S., Syvak M. Psychoanalysis, spirit and soul through the prism of hesychasm anthropology of metropolitan Anthony (Blum) // *New Stages of Development of Modern Science in Ukraine and EU Countries: monograph / edited by authors. 5th ed. Riga, Latvia : «Baltija Publishing», 2019. P.413–433.* (Особистий внесок здобувача: загальна концепція статті та 0,2 д.а., де розкрито головні положення антропології А.Сурозького).

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

9. Сивак М. Місія людини як образу та подоби Божої в контексті християнської антропології. *Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво*: Збірник матеріалів X міжнародної конференції. Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. С. 13-17. (м. Львів, 23 листопада 2017 р., очна форма участі)

10. Сивак М. Вчення митрополита Сурозького Антонія про молитву в контексті богослів'я «зустрічі». *«Молитва – ремінісценція втраченого Раю»*: Збірник матеріалів Міжнародної конференції. Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2018. С. 34-41. (V Християнських постових читань) (м. Львів, 8 березня 2018 р., очна форма участі).

11. Сивак М. Митрополит Сурозький Антоній (Блум): пастир, філософ, проповідник (до 105-річниці з Дня народження). *Релігія та філософія: генеза взаємовпливів*: Збірник матеріалів Міжнародної конференції (VI Християнських постових читань). Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2019. С. 77-85. (м. Львів, 4 квітня 2019 р., очна форма участі)

12. Кирилюк С.С., Сивак М.В.. Психологія і духовний досвід людини в контексті антропології митрополита Антонія (Блума). *Розвиток науки у вік інформаційних технологій*: Матеріали V Міжнародної конференції. Київ: Центр наукових публікацій «Велес», 2019. С. 122-128. (м. Київ, 30 вересня 2019р., заочна форма участі).

13. Сивак М., прот. Концепція християнського матеріалізму і проблема тілесності у творчості митрополита Сурозького Антонія. *Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво*: Збірник матеріалів X

міжнародної конференції Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2019. С. 13-17. (м. Львів, 23 листопада 2019 р., очна форма участі).

14. Сивак М., прот. Сотеріологія та еклезіологічна антропологія митрополита Сурозького Антонія. *Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво*: Збірник матеріалів XIII міжнародної конференції. Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. С. 5-10. (м. Львів, 24 листопада 2020 р., очна форма участі).