



Антон
Цігенаус



ЕСХАТОЛОГІЯ



Антон
Цігенаус

ЕСХАТОЛОГІЯ

Антон
Цігенаус

ЕСХАТОЛОГІЯ

Майбутнє сотвореного в Бозі

Львів
Видавництво «Свічадо»
2006

Переклад за виданням: Anton Ziegenaus. Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie. – Aachen: MM Verlag, 1996.

УДК 27-175-18

ББК 86.375-4

Ц 58

З німецької переклали
Олександр Сметанін та Володимир Грицюк

Художнє оформлення
Олени Гижі

В оформленні обкладинки використано ікону “Зішестя в Ад”
(Византия, XV ст., Російський музей, Санкт-Петербург)

Видавництво спирається на
“Український правопис. Проект найновішої редакції”
Інституту української мови НАН України (1999).

Цігенаус Антон

Ц 58 Есхатологія: Майбутнє сотвореного в Бозі / Пер. з нім. О. Сметанін, В. Грицюк. – Львів: Свічадо, 2006. – 352 с.
ISBN 966-8744-58-6

Що чекає нас за межею нашого земного життя? Як треба розуміти суд, царство небесне, пекло, чистилище, воскресіння? Ці та інші питання, які хвилюють кожну людину, з'ясовано у цій книжці.

Окрім того, Автор розкриває значення есхатології у богослов'ї та в особистому житті людини, досліджує основи цієї науки, її біблійне підґрунтя, вчення Церкви, розглядає розуміння есхатологічних моментів у різні історичні епохи.

Цю працю можна використовувати як підручник для богословських студій.
Для богословів, студентів, священиків та семінаристів.

ББК 86.375-4

ISBN 966-8744-58-6

© Copyright 1996 by MM Verlag, Aachen
© Видавництво “Свічадо”, українське
видання, 2006

ЗМІСТ

I. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ ТА БОГОСЛОВСЬКЕ МІСЦЕ ЕСХАТОЛОГІЇ

А) Значення есхатології в богослов'ї та особистому житті.....	7
Б) Ближче визначення есхатології.....	9
В) Надія – без Бога?	13
Г) Смертність – основний душевний стан людини, що викликає заперечення	24
Г) Про герменевтику есхатологічних висловлювань	30

II. ОСНОВИ ЕСХАТОЛОГІЇ

А) Біблійне підґрунтя	39
1. Принципи і шляхи розвитку старозавітної есхатології.....	39
2. Позабіблійна література як допомога для розуміння ранньохристиянської есхатології.....	46
3. Смерть та воскресіння Ісуса Христа як опора та модель есхатології .	49
4. Спільнота з Христом перед воскресінням	56
Б) Есхатологічні пояснення у церковному переданні	60
1. Основні есхатологічні напрямки у давньоцерковному богослов'ї.....	60
2. Ухвала Учительського уряду Церкви за Бенедикта XII	67

III. МІЖ СМЕРТЮ ТА ВОСКРЕСІННЯМ: ІНДИВІДУАЛЬНА ЕСХАТОЛОГІЯ

А) Богослов'я смерти	71
1. Завершення як первісний і відвічний сенс смерті	72
2. Лихо смерті: смерть як нещасна подія	73

3. Умирання як причастя Христової смерті	78
4. Смерть як кінець земного існування: неповторність чи повторюваність життя (реінкарнація)	80
5. Припущення можливості останнього рішення	90
Б) Життя після смерті: питання безсмертності	100
1. Посмертне життя згідно з ранньогрецькою релігійністю	100
2. Безсмертність душі за Платоном та Аристотелем	104
3. До богословсько-філософського злиття	110
4. Від думки про безсмертя до теорії суцільної смерті у реформованому богослов'ї	118
5. Теорія воскресіння у смерті	127
6. Підсумкові міркування	141
В) Індивідуальний суд	147
Г) Небо: буття у Господі	154
Г) Посмертне очищення як приготування душі до спільноти з Богом.....	169
1. Глибше усвідомлення проблеми в перебігу історії	169
2. Систематичний виклад	186
Д) Спільнота святих	193
Е) Реальна можливість вічного прокляття	209
1. Свідectва віри у Святому Письмі та Переданні	209
2. Вічне прокляття на тлі інших правд віри	224

IV. ПРИХІД ГОСПОДА У СЛАВІ: ЗАГАЛЬНА ЕСХАТОЛОГІЯ

А) Парусія Ісуса Христа	238
1. Парусія в біблійному контексті	238
2. Парусія Христа у віросповіданні Церкви	243
3. Богословське пояснення проблематики	247
Б) Воскресіння мертвих	260
1. Висловлювання Святого Письма.....	260
2. Висвітлення питання у церковному Переданні	265
3. Реалізм загального воскресіння.....	279
В) Нове небо і нова земля	295
Г) Останній суд	305
Г) Поклоніння	313
Бібліографія	322
Іменний покажчик.....	332
Предметний покажчик.....	346

I. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ ТА БОГОСЛОВСЬКЕ МІСЦЕ ЕСХАТОЛОГІЇ

А) Значення есхатології в богослов'ї та особистому житті

Есхатологія – це не просто одна з тематичних ділянок богослов'я. Окремі правди віри тісно між собою пов'язані. В особливий спосіб це можна зауважити саме щодо трактату, в якому йдеться про майбутнє людини, щоправда, не про якусь наступну подію в цьому житті, а про абсолютне майбутнє. Людина як істота, що постійно перебуває у стані духовного пошуку, не може оминати питання сенсу свого існування. Однак це питання сенсу охоплює, як тотальна відповідь, усі окремі питання і вимагає врешті-решт остаточної оцінки. Як питання сенсу, так і спасительні діла Бога, що мають на меті всеосяжне спасіння людини, підкреслюють центральне місце есхатології у цілому богослов'ї. Розташування членів Символу віри допомагає нам усвідомити нам це есхатологічне спрямування.

Тому кожна окрема тематична ділянка має вагомий есхатологічний сенс: вчення про творіння та антропологія скеровані на інше, нове творіння. Смерть і воскресіння Ісуса Христа обґрунтовують наше очікування майбутнього життя. Таїнства вказують у своїй знаковості на майбутню реальність: у Євхаристії передбачається весільна вечеря Агнця, у сповіді під час благодати – есхатологіч-

ний страшний суд і в елеопомазанні – остаточне зцілення людини Спасителем при кінці світу. Тоді ж і Церква дійде до кінця свого паломницького шляху. Отже, усі богословські трактати мають есхатологічне спрямування.

Есхатологічні питання посідають важливе місце не тільки у богослов'ї, але й у житті окремої людини. Смерть, як і народження, належить до визначальних життєвих подій. Вона може впливати як стимул або – з огляду на такі земні ідоли, як власність, задоволення – змусити задуматися над життям, над небезпекою захлинутися у марнотах повсякдення. Страх і надія перед обличчям смерті – це фундаментальні екзистенціальні самопочуття. Крім того, вимагає відповіді питання внутрішнього сенсу кожного життя: в якій мірі окрема людина може співіснувати в кінцевому рахунку зі своїми гріхами та упущеннями, тобто нереалізованими можливостями? Відчуття власної смертності як базовий людський стан чітко простежується у явищі могили. Що далі археологія заглиблюється у старовину, то більше губляться сліди людської діяльності. Давнина залишила нам здебільшого тільки пам'ятники або могильні пагорби з речами для “потойбічного” вжитку, що свідчать про скорботу, любов та надію.

З огляду на центральне значення есхатологічних питань для життя кожної людини, дивує байдужість або нехтування ними, що часто можемо спостерігати: смерть табують, думку про власну смертність витісняють із свідомості, потойбічну надію підмінюють поцейбічним очікуванням і поважність рішення затьмарюють сумнівним оптимізмом стосовно спасіння людини. Згідно з Бл. Паскалем¹, питання про смерть та безсмертя заторкують людину так істотно, що той, хто залишається байдужим до цих питань, губить будь-яке відчуття свого буттєвого стану. Така нечутливість одночасно дивує та лякає, якщо брати до уваги те,

¹ Pensées (ed. Chevalier), 335.

що людина вдень і вночі клопочеться та боїться позбутися посади або майна, але не бентежиться, що втратить усе після смерті. “Це нечувано, що в одному і тому самому серці перебувають одночасно як вразливість щодо незначних, так і загадкова нечутливість щодо найвищих речей”.

Б) Ближче визначення есхатології

Розділ богослов'я, який тут викладений, називається по-різному². Г. Клее³ говорить – аби лише навести деякі приклади – про “Бога-завершителя”. Г. Гуртер⁴ відштовхується так само від завершувального спасительного діла Божого, коли дає цьому трактатові заголовок “De Deo omnium rerum consummatore” (“Про Бога як завершителя усіх речей”). Г. Шель⁵ говорить абстрактніше: “Про завершення спасіння”. Б. Ф. Л. Ліберман⁶ надає перевагу заголовкові “De statu hominis post mortem” (“Стан людини після смерті”). Вирішально вплинув на термінологію Сирах: “У всіх ділах твоїх пам'ятай про твою *кончину* – повіки не згрішиш” (Сир. 7, 36). Вульгата вживає тут слово *novissima*; тому латинські догматики дають

² Поп. Brian Daley (за співробітництва J. Schreiner та H. E. Lona), *Eschatologie*. In der Schrift und Patristik, Freiburg та ін. 1986: 17-22 (Schreiner), 44 наст. (Lona); H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg та ін. 1980, 11-16. С. Pozo, *Teología del Más Allá*, Madrid ²1980, 21-32; Th. Mahlmann, *Eschatologie*, HWP 2, 740 наст. Використана література описується за першого наведення докладно, далі подається тільки автор і за необхідності – коротка назва.

³ *Katholische Dogmatik III*, Mainz 1835, 383.

⁴ *Theologiae Specialis Pars Altera*, Innsbruck ²1879, 473.

⁵ *Katholische Dogmatik III 2*, Paderborn 1893, 721; подібно H. Lais, *Dogmatik II*, Kevelaer 1972, 317: *Die Lehre von Gott dem Vollender (Eschatologie)*. *Institutiones Theologicae V*, Mainz 1844, 357.

останньому розділові також назву “de novissimis”⁷. Німецькою ця граматична множина перекладається як “letzte Dinge” (останні речі). Це визначення переймають Ф. Дікамп⁸ та М. Шмаус⁹. Вживання цієї дуже поширеної та закоріненої у колишніх катехизмах назви не було надто вдалим, бо для есхатології важливі не “речі”, а діла Божі й події та обставини в житті людини, і місце для “останніх” речей передбачене не тільки при кінці індивідуальної або універсальної історії; вони вже здійснилися в Ісусі Христі й тому діють у нашому житті, в історії та Церкві. Однак це формулювання має таку перевагу: мова про декілька “останніх” речей протидіє екзистенціальному спрощенню християнської обітниці до суто есхатологічної події “справжності” (поза часом та історією, поза світом, без докладнішого визначення змісту) – приблизно у сенсі Бультмана, для якого есхатологічний характер має виключно теперішній момент, – адже наука про останні речі охоплює різноманітні моменти, ступені та кінцеві стани (включно з можливістю остаточної омани) людського завершення, а окрім того, – тематику завершення історії та світу.

Згадані важливі слова із Сир. 7, 36 Септуагінта перекладає як та εσχάτα. Лютеранський богослов А. Калов († 1686) чи не найперший послуговується терміном *eschatologia sacra* (свята наука про останні речі). Від початку XIX століття цей термін визнають дедалі більше. Протестантський богослов Г. Бретшнайдер¹⁰ розуміє

⁷ Так, наприклад L. Billot, *Quaestiones de novissimis*, Rom³1908; L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* IV 2, Innsbruck 1950, 419.

⁸ Поп. *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, Münster⁵1922, 366: “Die Lehre von den letzten Dingen”.

⁹ *Katholische Dogmatik* IV 2. *Von den Letzten Dingen*, München⁴1953; однак того самого автора, *Der Glaube der Kirche*. VI 2: *Gott der Vollender*, St. Ottilien²1982 (щоправда, Шмаус пише у передмові переважно про “останні речі”).

¹⁰ *Versuch einer systematischen Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe*, Leipzig 1805, цитується згідно з Pozo, *Teologia del Más Allá*, 22.

під *povissimae, res novissimae s. ultimae* чи (ще зовсім на грецький лад!) те, що “Ісус ще зробить як Господь і суддя людства, коли сучасний стан речей осягне згідно з Божим планом свою кінцеву мету і перетвориться для інших цілей” Бретшнайдер називає чотири “останні речі”: смерть, воскресіння, суд і кінець світу. Ф. Обертюр¹¹ і Е. Кюпфель¹² започаткували цю назву в католицькому середовищі, де вона швидко поширилася.

Тоді як есхатологія в такому розумінні охопила події та стани, які розпочинаються щойно зі смертю, Й. Вайс і А. Швайцер наголосили на есхатологічному характері усієї науки Ісуса. Сенса, який згідно з А. Швайцером¹³ модерний час мусить звідти взяти, полягає в тому, що вона “в матеріалі своїх уявлень мислить етико-есхатологічно і має показати у своєму світогляді еквіваленти волі й надії, що для Нього (Ісуса) першорядні, тобто керується думками, що відповідають Ісусовому розумінню царства Божого”. Йдеться про те, щоби здійснити “ідею морального завершення світу”¹⁴, що дана нам разом із “моральною волею”. Таке підкреслення есхатологічного характеру усієї діяльності Ісуса і всього християнського існування в певному сенсі є правильним, але разом з тим воно змістовно розтягує поняття “есхатології” аж до непізнання.

Згідно з екзистенціальною інтерпретацією П. Тіліха, есхатологічне висловлює “тривалу наявність кінця”¹⁵ і є “виявом, принаймні у певний часовий спосіб, того факту, що ми кожної миті стоїмо перед лицем вічного”. У “вічному тепер” збігаються минуле та майбутнє. “Вічне – це не майбутній стан речей”. Мета історії – у піднесенні дочасного у вічність, однак це піднесення означає, що у повсякчасно присутньому завершенні та меті історії зберігаєть-

¹¹ *Biblische Anthropologie I*, Münster u.a. 1807, 40 наст.

¹² *Institutiones Theologiae dogmaticae II*, Wien 1819, 480.

¹³ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Hamburg 1972, 625 наст.

¹⁴ Там само, 628.

¹⁵ *Pop. Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966, 446-459.

ся її позитивний зміст і усувається все негативне. Страшний суд викриває, отже, негативне як ніщо і відділяє його від позитивного у “тепер”, яке стає суттєвим. Пекло, чистилище та небо є символами усуттєвлення, яке простягається від розпачу через незначний ступінь досконалости до самого вдосконалення.

Есхатологію не можна розглядати лише як відірване від життя вчення про останні речі, що, вірогідно, є дуже далекими. Тому екзистенціальне тлумачення Бульмана чи Тіліха з наголосом на значущості миті чи етична інтерпретація есхатології А. Швайцера має своє виправдання. Якщо Божий суд, що вирішує про вічне життя або прокляття, згідно з традиційними уявленнями належить до справ історії, вона мусить також мати в собі щось істотно вічне. Однак на противагу цілковитій інтеграції вічного цілеспрямування в історію, мусимо звернути увагу на той факт, що в ній завжди можемо відкликати позитивне та негативне і через те не спроможні досягнути нічого остаточного; шляхом екзистенціалізму ми не здатні пояснити питання сенсу чи його відсутности, сповнення перед лицем смерті або майбутнього цілого всесвіту.

Це екзистенціальне тлумачення впливає, між іншим, із заперечення Бога, що діє як особа, і разом з ним подій спасіння: воплощення, чуда, воскресіння і нового сотворіння. Це тлумачення не здатне зрозуміти Ісуса Христа, котрий є наперед-здійсненою есхатологією, як есхатологічну перед-подію; тому воно не може по-богословськи пояснити ані першого і другого приходу Ісуса Христа, ані міжчасся як есхатологічних фактів. Залишається щонайбільше заклик до існування через Слово.

Християнська есхатологія не є історично-філософською футурологією, але, виходячи у вірі від Ісуса Христа як есхатологічної перед-події, тобто від остаточного Божого слова та його прикінцевого вчинку, робить висновок щодо остаточного майбуття людини та космосу і намагається потрактувати людське існування у проміжку між першим і другим приходом Ісуса Христа.

В) Надія – без Бога?

Згідно з К. Льовітом¹⁶, мислителі Нового Часу трансформували трансцендентну есхатологію на іманентну, притягнули потойбіччя до цього світу; спробували “надати сенсу історії в історії, необхідним наслідком чого стала ідея поступу”¹⁷. Ця ідея є, отже, секуляризованою формою християнської есхатології. Льовіт вважає показовим той факт, “що вогнище есхатології у ХІХ столітті підтримували не ліберальні богослови, а ‘безбожники’ Прудон, Маркс і Ніцше”¹⁸. Оця іманентизація есхатології впливає зі слабкості новітнього християнства, яке перебрало методи та висновки модерної науки і пристосувалося до сучасного світу прийняттям думки про поступ. Представники християнства спокусилися на примару, коли визнали, що новітні вигадки є лише “безсторонніми засобами”, які можна християнізувати. “Насправді вони (новітні вигадки) – наслідок крайньої секуляризації і надмірної самовпевненості”¹⁹. Найбільшими їхніми натхненниками були безбожники.

Характеризуючи новітнє історичне мислення, Льовіт відзначає, що воно, з одного боку, заперечує “християнські елементи творіння та довершення”, а з іншого – успадковує від античного світогляду “ідею безмежного та безперестанного руху”; щоправда, запозичуючи коlobіжну структуру руху в дусі християнського мислення²⁰.

Як би ми не ставилися в окремих випадках до цієї глобальної оцінки – новітнє мислення не є таким одностайним, – все-таки існує певна визначальна спільність новочасних есхатологічних

¹⁶ Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1979; до того D. Hattrup, Eschatologie, Paderborn 1992, 67-83.

¹⁷ Hattrup, 73.

¹⁸ Там само, 67.

¹⁹ Там само, 108.

²⁰ Там само, 189.

течій. На підставі внутрішньої взаємозалежності окремих богословських трактатів провідні науковці посилаються не лише на есхатологію, а й на цілісне богослов'я, передовсім на питання про Бога та христологію.

Зокрема, варто особливо зазначити такі напрями розвитку в Новому Часі: по-перше, дійстичне переконання щодо замкненої природної причинності, до якої Бог не втручається з часу першотворення. Тому Раймарус († 1768) поставив під сумнів усі Ісусові чуда включно з Його воскресінням²¹. Через це і есхатологія втрачає своє христологічне підґрунтя. У ХХ столітті Р. Бультман висунув у своїй програмі знемітологізування тезу, що новітнє світосприймання не здатне визнавати дві дійсності – потойбіччя і поцейбіччя, Бога і світ, ласку і природу – і чуда є неможливими, тому що вони не могли справді відбуватися й ми не можемо їх довести згідно із загальними правилами науки. Сотворіння, воскресіння, прихід Ісуса Христа і новотворення світу є, отже, лишень мітичними висловами екзистенціальних закликів²². Г. Браун радикалізував точку зору Бультмана: є тільки та реальність, яка здійснюється згідно із відомими нам причинними природними законами, яка засадничо доступна для дослідження і сприймається чуттєвим досвідом²³. Браун тлумачить Бога атеїстично: він є не особою, а свого роду позитивним ґрунтовним самопочуттям (як наприклад, людинолюбство, своєрідність, глибина). Бультман і Тіліх, чиї погляди ми вже окреслили, пояснюють есхатологію екзистенціально. Через таке богочащення есхатологічна надія на Бога як Довершителя є примарною.

²¹ Пор. A. Schweitzer, 56-68.

²² Пор. L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Regensburg 1974, 96-98.

²³ Пор. там само, 113-114.

Надія мусить будуватися на спроможностях і здатностях людини. Таку технічну програму поступу висловили у XVII столітті. Френсіс Бекон († 1626) у своїй утопії “Nova Atlantis”, яка змальовує досконале суспільство, поставив вимогу, що наукова спекуляція повинна розвиватися у практично-оперативному напрямі. Знання – це сила, яка змушує природу слугувати людині. Таким чином йдеться про прискорення росту рослин, досліди на тваринах, реанімацію і штучну людину. Наука і техніка мають створити “kingdom for man” (“царство людини”).

Р. Декарт († 1650) деталізував цей задум. Природу, до якої належить і людське тіло, він пояснює суто механічно, як машину. Світ тіл визначається за Декартом через протяжність. Цим *res extensae* (речам просторовим) протистоїть дух, *res cogitans* (річ мислена). Він охоплює вроджені ідеї. За ними людина здатна впорядковувати і організовувати матеріальний світ. Зважаючи на своє злидарство і скороминушість, людина навіть зобов'язана стати “паном і господарем природи”, щоб так побороти свою вбогість. Це декартівське переконання на початку Нового Часу виявилось вагомим для традиційної есхатології: коли ми розуміємо речовий світ лишень як масу, якою можемо беззастережно послуговуватися як сировиною, тоді не мусимо дошукуватися і шанувати в ньому сліди Творця. Думка про есхатологічне ушляхетнення позалюдського світу стає непотрібною: ми можемо уявити собі вивершення космосу, але не сировини! По-друге, згідно з цією програмою, ми не можемо очікувати від Бога подолання земних нестатків, а повинні це доручити людській технічній вправності.

Омирщення есхатологічної надії врешті-решт надихнуло марксизм. За К. Марксом людина витворює віру в Бога і в небесне спасіння через свою убогість. Але ця віра неплідна, вона лише відволікає і штучно вгамовує людину, є опіумом для народу і перешкодою для суспільно-господарського зламу, який мусить усунути несправедливі продуктивні та майнові взаємини. Тоді

людина розкріпачиться із відчуження, примириться із собою і буде щасливою. Рай – це мета, яку можна вибороти і досягнути на землі.

Марксистський закид, що релігія відволікає людину від активного поліпшення життєвих обставин, раз у раз відгукувався у міркуваннях християн, які боялися занедбати своє світове покликання й любов до ближнього і тому не наважувалися привселюдно визнавати своє сподівання потойбічного спасіння. Для такої внутрішньосвітової есхатології відкриті передовсім безбожницькі концепції; Тіліх писав зокрема: “Царство небесне не сходить згори внаслідок керівного Божого акту, але людство звершує його духом та мечем. З часів французької революції та її наслідків у ХІХ столітті до крайніх комуністичних кіл сучасності це есхатологічне завзяття запалює маси”. Тіліх говорив про “масовий есхатологічний рух соціалізму”²⁴.

Ця псевдорелігійна віра в поступ зазнала, втім, у середині другої половини ХХ століття значних потрясінь. По-перше, людство збагнуло обмеженість земних запасів. По-друге, екологічна свідомість, що пробудилася, взялася чимраз голосніше протестувати проти уявлення, що зовнішній світ є тільки сировиною, яку людина самочинно використовує. По-третє, так звані новомарксистські мислителі в різних комуністичних країнах та партіях виклали свої сумніви щодо можливості внутрішньосвітового довершення, тобто раю на землі²⁵. Людський розум засадничо нездатний відповісти на всі питання людини. Питання про сенс, що трансцендує цілу суспільно-господарську будову потреб людини і не може бути

²⁴ GW II 81-83; пор. Mählmann, 742.

²⁵ Поп. А. Halder, Wissenschaft und Glaube. Zum gewandelten Religionsverständnis in der neomarxistischen Religionskritik: Ziegenaus, Zukunft, 7-33; H. Sonnemanns, Hoffnung ohne Gott? У збірнику Konfrontation mit Ernst Bloch, Freiburg u.a. 1973 (про новомарксистів Шафа, Гарауди, Маховця: стор. 165-181).

з'ясованим у розумово-науковий спосіб, поставлено наново. Макс Горкгаймер, якого лише із застереженням можна зарахувати до новомарксистів, звернув увагу на прагнення, яке перевищує цю дійсність з її можливостями і не може вгамуватися у світі – це жадання чогось “зовсім инакшого”, прагнення абсолютного. Горкгаймер усвідомлює також часту неспроможність, зухвалу кривду і незмірну провину, що панують у світі; це бачення темного боку життя окремих осіб і нестерпність думки, що кривду неможливо цілковито усунути з повсякдення, змушує Горкгаймера²⁶ визнавати надію як “вислів мрії”, що людиновбивця не може “торжествувати над безневинною жертвою”. Всупереч поверховому раціоналізму, що вірить у свою здатність зробити людину доброю через послідовне просвітництво, Горкгаймер знає про можливість справжньої провини, яка закорінена не у недостатньому розумінні, не у непросвіченості, а у спотвореній волі; він бачить безглуздість твердження про внутрішньосвітове завершення з огляду на невинно вбиту жертву. Навіть якщо Горкгаймер остаточно не визнав подальшого існування людини після смерті, він дуже наблизився до цієї надії.

Порівняно з марксизмом, у Горкгаймера помічаємо певний духовний злам у зверненні до окремої особи і її особистої долі. Марксизм схильний трактувати питання особистої долі перед обличчям смерті як самолюбство. Тільки той, хто зрікається усіх своїх приватних бажань і визнає свою нікчемність супроти класу, може подолати смерть. Б. Брехт змальовує перемогу над буржуазним страхом смерті з допомогою такого прикладу: “Сильна буря спіткала мислителя тоді, коли він сидів у великому авті, займаючи багато місця. По-перше, він залишив своє авто, по-друге, зняв своє вбрання, по-третє, припав до землі. Так він здолав бурю у

²⁶ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz anderen*, Hamburg ³1975, 62.

своїй щонайменшій величині”²⁷. Зважаючи на мільйони жертв націонал-соціалізму серед свого жидівського народу, Горкгаймер не міг поділяти переконання, що особиста доля мусить поступитися перед добром класу. Так скривджена особа опиняється у центрі зацікавленості.

Наступним мислителем, що засумнівався у марксизмові з його ідеєю іманентного довершення світу, був Е. Блох. Блох не обмежувався марксистським ставленням до релігії як до розради потойбічним життям та безвідповідального відволікання від революційної боротьби за щасливе майбутнє на землі, а став на боці гуманізму, що прагне підійти до справи релігії з позитивною настановою. Щоправда, йдеться про безбожницький гуманізм.

Воплочення Бога Блох трактує так, що Бога тепер не можна статично уявляти як Творця, як Господа Бога або як небесного володаря²⁸. Це був би “Бог-проти-нас”, який змушує людину до відчуження і перешкоджає її самототожності. Воплочення згідно з Блохом означає, що Бог пожертвував своєю суверенною незмінністю і цілковито проявився в людині як “Бог-з-нами”. Таким чином скасовується відчуження як нетотожність. Бог є відтепер Сином Чоловічим; людина наповнює з цього часу верхню сферу, котрою Бог володів і котру скасував своїм воплощенням. Богові-творцю Блох протиставляє Бога, що “є в майбутній спосіб”, незмінному Богові – Бога Виходу, який цілковито вступає до історії, супроводжує і передовсім виходить та виводить людину не тільки з одного до іншого богобачення, але взагалі з уявлення Бога. Бог Виходу є не “Богом-над-нами”, а “Богом-перед-нами”; не трансцендентним Богом, а трансценденцією (не потойбічною!) людини. Традиційний *deus absconditus* (досконалий Бог) врешті-решт означає за Блохом

²⁷ Ges. W. V, Frankfurt a. M. 1967, 410. Поп. I. Fetscher, Der Tod im Lichte des Marxismus: A. Paus, Grenzerfahrung Tod, Graz 1976, 310 настт.

²⁸ Поп. Sonnemans, Hoffnung ohne Gott?, 58-71.

homo absconditus (досконала людина), тобто відкритість людини до ще невідомих можливостей, позитивний неспокій чекання нездійсненого і надію як утопію, що трансцендує кожную конкретну реалізацію. Блох закидає релігії взагалі і християнству зокрема, що воно не забагато, а замало говорить про надію. Його безбожницький гуманізм хоче наслідувати і перевершити релігію саме тим, що він енергійніше вказує на потенціал надії, який приховано нуртує в людині.

Отже, Бог – не потойбічна особова “величина”, а вислів для майбутнього людини у теперішньому житті, скасування відчуження у свободі в царстві любови (“Філадельфія!”). Тут мова Блоха про надію і про майбутність як буттєву будову людини викликає питання, як ми можемо виправдати цю надію без (особового) Бога з огляду на смерть? Чи не є смерть, як питається сам Блох²⁹, найжорстокішою антиутопією, завадою утопії і труною всякої надії? При змалюванні “червоного героя”, який на противагу християнському мученикові вмирає без надії на небесне щастя, Блох³⁰ підкреслює, що комуністичний герой вдовольняється щонайменшою кількістю “зачудовуючої розради”. Йому залишається не більш ніж подальше життя у спогадах робітничого класу; “він ще раніше полишив думати про своє Я як про щось важливе і набув класової свідомості”. Цей марксистський підхід – не зважати на себе – ми вже бачили у цитаті Брехта. Чи йдеться тут про щире, вільне величчя, чи, щобільше, – про фанатизм, і чи не знецінюється таким чином жертва героя, якщо він може пожертвувати собою лиш у свідомості власної нікчемності? Чи не ігнорується тут цінність неповторної особи? Блох, що явно також не може дивитися в очі смерті без розради, створює образи проти смерті тоді, коли описує іманентне світові майбуття такими

²⁹ Пор. Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott?*, 107наст.

³⁰ *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1378-1380; пор. Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott?*, 117 настт.

висловами: “щастя, свобода, не-відчуження, золота доба, земля, що тече молоком і медом, вічно-жіноче, сигнал сурми у Фіделію”³¹. Філософія надії нікчемніє до “порожньої словесної вправності ... Це висловлювання тих, що не мають надії, але хотіли б спонукати до неї бодай на словах”³².

Поза всяким сумнівом, Блох хотів би подолати смерть. Але чи можемо ми з “екстериторіальності ядра до минушости” зробити висновок про дещо схоже на безсмертя душі (за Й. Мольтманом і В. Д. Маршем³³), чи тут ідеться тільки про софізм (за Й. Піпером і Й. Шплетом), який намагається ошукати нас зауваженням *Non omnis confundar* (що має означати: щось перетриває смерть) щодо факту завжди особистої смерті і не хоче сприймати властивої проблеми, а саме того, що Я умру – ядро, екстериторіальне до минушости, є не безсмертною особовою душею, а людським буттям, що екстериторіально сподівається; таке подальше життя має менше значення, ніж особисте безсмертя та воскресіння³⁴. Ми, незважаючи на словесні чари і мальовничі образи Блоха, мусимо йому закинути, що він не хоче бачити справжньої проблеми смертного лиха: важливо не те, що триватиме і що минеться; важливо, чи Я і Ти минемося. Інакше кажучи: те, чи людина перетвориться на світло, чи на порох, чи житиме у спогадах робітничого класу, є несуттєвим порівняно з тим, чи вона існуватиме надалі як особа.

Блох розуміє надію як відкритість до ще нереалізованого людського буття. Ця вузькоглядність навіює думку, що людина немовби перебуває у своєму ЩЕ-НІ “прямо” на дорозі до своєї ідентичности, яка зрештою є недосяжною та химерною. Але існує

³¹ Prinzip Hoffnung, 1627.

³² L. Scheffczyk, Die Auferstehung Christi: Universales Zeichen der Hoffnung: Ziegenaus, Zukunft, 108.

³³ Поп. Sonnemans, Hoffnung ohne Gott?, 17, 120-133.

³⁴ Поп. Sonnemans, Hoffnung ohne Gott?, 133.

також і БІЛЬШЕ-НІ, як-от у випадках остаточної – з людської точки зору – втрати улюбленої особи, провини, що її жодна людина сама по собі не може викоринити, неспроможности вірувати далі. Усі ці явища потребують Спасителя, інакше становище залишиться безнадійним. Оскільки Блох не визнає існування особового Бога, після усіх своїх обнадійливих тверджень і невіршеної проблеми переселення душ (*Non omnis confundar!*), він робить безжальний висновок: “Щелепи смерти перемелюють усе і пащека розкладу пожирає будь-яку доцільність; смерть – найбільший експедитор органічного світу, щоправда – до його краху”³⁵. Куди простують без Бога окремі особи і цілий космос, без прикрас зауважує Б. Расел³⁶: “Місяць є для нас добрим взірцем, куди прямує Земля: до чогось мертвого, холодного, безжиттєвого”. Расел так само, як Блох, переграє особисте лихо власної смерти, коли веде далі: “Нам кажуть, що така перспектива пригноблює, і дехто говорить, що не зміг би жити далі, якби вірив у це. Насправді ж ніхто не переймається тим, що станеться за мільйони років у майбутньому”.

У Новому Часі, як показано на початку цієї глави, існують визначені напрями, які секуляризують та іманентизують есхатологію. Ця мода пов’язана зі слабкістю християнської позиції, передовсім стосовно Божого уявлення. Слабкість виявилася на тлі деїзму та безбожництва. Обидва напрямки цілковито чи засадничо не визнають жодного чину особового Бога у цьому світі. Вони виключають у христології будь-яке есхатологічне довершення, що мусило би співвідноситися також із матеріальною дійсністю. Для трактату про “Бога – завершителя” сотворіння й історії не лишається місця. Можна зрозуміти, чому К. Маркс, з огляду на такого неспроможного Бога, відхилив узвичаєну есхатологію як беззмістовну забавку.

³⁵ Prinzip Hoffnung, 1302.

³⁶ Warum ich kein Christ bin, München 1963, 24.

Паралельно до цієї поширеної науки про слабкість Бога деякі мислителі (Бекон, Декарт, Маркс, Тіліх) висунули і намагалися втілити в життя програму здійснення раю на землі через поступ. З одного боку, ця дорога, з огляду на відсутність Бога і на одновимірне розуміння реальності (не світ і Бог, природа і надприрода), єдино можлива за таких передумов, однак ми, з іншого боку, не можемо не усвідомлювати її емансипаційне тло. В існуванні Бога згадані мислителі запідозрили підмурівок відчуження та обмеження свободи. Тому вони витлумачили Божественне як атрибут людини.

Попри великі технічні досягнення людства, ця програма звертає увагу на значні проблеми. Загострена екологічна свідомість вказує на межі сподівань щодо внутрішньосвітового поступу. Але передовсім деякі мислителі, що нібито зумисне вийшли з марксизму, наголошують на браку людяності, а саме на байдужості до питань надії перед лицем смерти, несправедливості, провини, жертви та сенсу життя. Тут виникає питання про цінність окремої особи: чи має особа безмежно велику цінність, яку не можна інструменталізувати, чи лише корисну вартість у межах програми поступу? Чи справді питання про цінність свого власного життя засвідчує тільки самолюбну поставу, яку треба перебороти на користь класу? Безпорадність і безнадійність перед лицем смерти призводять до дедалі сильнішого табування та витіснення смерти й стирання з особистої та суспільної свідомості. Але і особи, і суспільства стосуються слова Ніцше про те, що “усі замовчувані правди” стають “отруйними”³⁷. Той, хто знає про призначення людини до вічності і вірить у нього, не буде зневажати земне життя, як декларує марксизм, а правдиво поцінує його зі всіма виявами (радістю і горем, життям і смертю, надією й журбою).

Тут ще передчасно докладно оповідати про потойбічну надію людини і про її причетність до земних сподівань майбутнього,

³⁷ Also sprach Zarathustra II, Von der Selbstüberwindung.

однак коли християнин, що повинен бути готовим “дати відповідь кожному, хто у вас вимагає звіту про вашу надію” (1 Пт. 3, 15), мусить розповісти про підставу своєї надії, відповідь може бути лише такою: тим підґрунтям є “Бог надії” (Рим. 15, 13) і вчинок величі Отця, який виявився у воскресінні Сина (Рим. 6, 4). Ця надія конкретно звершилася у воскресінні Ісуса Христа. Бог отримує у Новому Завіті дещо подібне до наймення, що він воскресив Ісуса, і цим він позначається: “... віруємо в того, хто воскресив із мертвих Ісуса” (Рим. 4, 24-5. 17; 8, 11-34; 10, 9; Гал. 1, 1; 1 Сол. 1, 10; Кол. 2, 12). Подібно повчає 1 Пт. 1, 21: Через Христа «віруєте в Бога, який воскресив Його з мертвих і прославив, щоб наша віра і надія була на Бога”.

Отже, надія спирається на вчинку “Бога-надії” і на воскресінні Христа, який є “надією слави” (Кол. 1, 27). Апостол Павло так пояснює чільне значення воскресіння: “А як Христос не воскрес, то марна віра ваша, – ви ще у гріхах ваших; отже ті, що й померли у Христі, загинули. Коли ми надіємося на Христа лише у цьому житті, то ми найнещасніші з усіх людей” (1 Кор. 15, 17-19). Хто не вірує, що Ісус помер і воскрес і що у Христі померлі воскреснуть, належить до тих, “що не мають надії” (1 Сол. 4, 13).

Християнська надія закорінена у вчинку Бога – Творця і Спасителя. Надія без Бога і трансценденція у сенсі земних сподівань майбутнього хоч і допроваджують, як показав Блох, до образно вишуканих розмов про надію, але щелепи смерти перемелюють її дощенту. Без новотворчого Божого вчинку не виникає нічого нового, крім хіба нових проявів та різновидів земної дійсності й нових комбінацій відомих закономірностей. Таким чином царина надії не безмежно відкрита, як вважає Блох, а обмежена можливостями земної дійсності й людською здатністю до приймання. Без Бога людина здатна усунути убивчість смерти щонайбільше табуванням та самонавіюванням, але сама смерть лишається непоборною. Без Бога, що напевно не є “воно”, не є жодним принципом, жодним станом

людини, як стверджує безбожництво, і без воскресіння Христа як знаку признання покути не може бути, згідно з вище наведеними словами апостола, ніякого прощення. Існування особового Бога, який створив, спас і довершить людину зі своєї любови, не означає відчуження людини – властивим відчуженням за Біблією є гріх і у певному сенсі також страх смерти, але це існування уможливорює шукання і самоствердження людини, бо вона, знаючи про Божу любов, не мусить зрікатися своєї неповторної цінності на користь сталого поступу чи класу. Кожна окрема людина має належне їй “абсолютне майбуття”, і її не можна пожертвувати повсякчас відсутньому Молохові поцейбічної майбутності³⁸. Гуманізм без Бога виявляється примарним на тлі справжніх і останніх питань людини.

Воскресіння Христа є не тільки питомою передподією есхатологічної надії в історії, воно уможливорює віру як благодатне наповнення надією цілого людського буття всупереч будь-якій гаданій безнадійності.

Г) Смертність – основний душевний стан людини, що викликає заперечення

Через тверезе і об’єктивне спостереження ми усвідомлюємо, що смерть знецінює усі внутрішньо світські цілі людини, як наприклад добробут, суспільне визнання чи здоров’я, і одночасно спонукає людину до роздумів над сенсом життя, над його духовним змістом і над підставою надії. Зважаючи на те, що питання про смерть може слушно вважатися найцентральношим питанням для людини, дуже дивно, що вона не бажає сприймати свою смертність та нехтує нею.

³⁸ Поп. K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 84.

Людина розвинула багатоманітні психічні механізми нехтування смертністю як своїм фундаментальним станом. Один з них – витіснення смерті із свідомості. За демоскопічними опитуваннями, понад третина західного суспільства ніколи не думає про смерть, приблизно чверть – лише зрідка, ще чверть – вряди-годи. На перший погляд видається, що причина такого стану полягає у новітній практиці залишати старих і вмираючих у старечому будинку або у лікарні, що можна зрозуміти з огляду на доглядально-медичні вимоги. Однак глибше спостереження свідчить, що лікарі та медичні сестри поведуться так само, як згадана пересічна людина. Очевидно, у цьому випадку йдеться не про недостатній досвід смерті, а про завязе витіснення, що не дивує з огляду на потужну секуляризацію життя.

Іншим способом реагувати на смерть є звичка. Вона тільки на перший погляд протистоїть витісненню, бо в обидвох випадках людина відганяє від себе поважність і гіркоту смерті. Таке звикання відбувається на тлі численних смертей телевізійних детективів, де глядач хоче полоскотати нерви; та кожному відомо, що кіно-смерть несправжня. Звичка до смерті проступає також і у готовності “вирішувати” життєві проблеми через убивство, наприклад ненароджених дітей або невиліковно хворих, чи навіть шляхом самогубства, випадки якого трапляються дедалі частіше³⁹.

Ще одним способом реагувати і уникати багатогранності смерті є її спрощення до рівня речі⁴⁰. Воно полягає у намаганні пояснити цілий феномен смерті, виходячи з його окремого

³⁹ Pop. A. Ziegenaus, *Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben*: H. Dobiosch (видавець), Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre, St. Ottilien 1990, 153.

⁴⁰ Pop. A. Ziegenaus, *Hoffnung angesichts des Todes*: він же (видавець), Zukunft der Menschen, 58-61.

аспекту. Екзистенціальне й особове значення смерті оминають. Смерть обмежують до її біологічного або соціологічного змісту (наприклад, у пенсійних розрахунках, що зважають на певну пересічну тривалість життя) і вона втрачає будь-який потойбічний характер. Із суто біологічної або еволюційної перспективи можна “прагматично” аргументувати, що людина мусить умерти, щоби звільнити місце дітям або щоби могло розвинутися вище життя. Так нехтують винятковою гідністю кожної людини, яку неможливо інструменталізувати. Людину як персону, що боїться втратити у небутті близьких людей чи себе саму, ігнорує також марксизм. За формулюванням Б. Брехта, індивідуум у своїй нікчемності мусить поступитися перед класом. Подібний “наочний” аргумент використовує Епікур († 270 до Хр.). Трактуючи цілий світовий процес виключно фізично і матеріялістично, він намагався таким “просвітництвом” довести також і безпідставність страху смерті. Він доводив: “Смерть нас не обходить, бо те, що зникає, не має жодних відчуттів; а те, що не має жодних відчуттів, нас не стосується”. Розуміння того, що смерть нас не стосується, бо допоки людина живе, вона не є мертвою, і коли вмирає, то більше не живе, а також того, що боги не журяться земними подіями, дозволяє нам насолоджуватися смертністю життя. Цей софізм, який намагається довести невинуватість страху як перед смертю, так і перед Божим судом, трапляється у численних грецьких філософів, у Лукреція і навіть у атеїста Кирилова в романі Достоевського “Демони”⁴¹. Очевидно, цей псевдоаргумент є останнім притулком багатьох атеїстів.

⁴¹ Pop. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1, Leipzig ⁵1923/Darmstadt ⁶1963, 434; Dostojewski, *Die Dämonen*, Darmstadt 1966, 153-154. – J. I. Saranyana [Sobre la muerte y el alma separada: *ScrTh* 12 (1980)] вбачає проблему цієї апорії у відсутності душі: 598-603; як подальших прихильників цього софізму він наводить Епіктета, Цицерона, Сенеку, Монтеня, Фюербаса, Брехта, Блоха, Колаковського (S. 599).

Ще одним способом уникнути жорстокої реальності смерті є применшення її серйозності⁴². Поряд з давніми намаганнями впорядити похорон і самого померлого якомога естетичніше, щоби вони втратили усе скорботне, ця тенденція применшення серйозності виявляється передовсім в оповіданнях осіб, реанімованих завдяки досягненням сучасної медицини⁴³. Вони вже були клінічно мертвими, проте не дуже раділи своїй реанімації. Чули, як лікар оголошував їх мертвими і спостерігали спроби своєї реанімації, перебуваючи поза своїм фізичним тілом. Однак незабаром помічали добру світлу істоту, що запрошувала їх оцінити найважливіші моменти життя одним блискавичним оглядом, також їх вітали померлі родичі та знайомі, але тут вони мусили повернутися до земного життя.

Вивчення цих оповідань може спиратися на суб'єктивну правдивість реанімованих персон. Але постає питання: чи ці переживання правильно тлумачать? По-перше, треба визначитися, що реанімовані були мертвими щонайбільше у клінічному сенсі (зупинка серця, припинення мозкової активності). Медицині не відомо про точний, абсолютний момент смерті, вона виробила лишень критерії того, коли пацієнта більше не можна повернути до гідного людини життя⁴⁴ або коли можна сказати, що хтось уже (перед тим!) помер. Крім того, автори відповідних публікацій зараховують людей, що вже були втратили свідомість, проте мали подібні переживання перед тим, як вони остаточно замерзли чи

⁴² Поп. A. Ziegenaus, *Hoffnung angesichts des Todes*, 61-68.

⁴³ Поп. E. Wiesenhütter, *Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben*, Hamburg 1974; R. A. Moody, *Leben nach dem Tod*, Hamburg ³1977; він же, *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod*, Hamburg ³1978; J. Chr. Hampe, *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod*, Stuttgart 1975.

До погляду медицини поп. A. Sonnenfeld, *Wer oder was ist tot beim Hirntod? Der Hirntod in ethischer Perspektive: FKTh 10 (1994) 30-59.*

втопилися, до тої самої категорії, що і реанімованих. Поза тим, за свідченням Достоевського, інколи й епілептики переживають щось аналогічне⁴⁵. Ніхто у цих випадках не говорить про мертвих. Почасти самі згадані автори погоджуються, що реанімовані не були мертвими, лише зазнали близькості смерті, однак своїми висловлюваннями (“померлий уже побував у небі” тощо), вони навіюють некритичному читачеві саме таке враження.

З погляду богослов'я тут виявляється недорозвинене відчуття святості або серйозності гріха, коли Муді⁴⁶ пише, що світлі істоти реагували на “однозначно погані і злі вчинки завжди із розумінням і навіть з гумором”. Гампе⁴⁷ також недооцінює смертний біль, бо чуттєвий рівень вмираючого мав би бути нульовим, і зауважує: “Це – забобон, що смерть є болісною”. Яку мету мають такі

⁴⁵ Поп. Dämonen, 862 (Anm. 50).

⁴⁶ Leben nach dem Tod, 105.

⁴⁷ Стор. 117-118. – Якщо Гампе применшує страх перед смертю, вказуючи на послаблений рівень відчуттів у вмираючого (у цьому він близький до Епікура), то дослідниця смерті Е. Кюблер-Рос бачить “своє справжнє завдання... в тому, щоб сказати людям, що смерті нема. Потрібно... тільки одне: навчитися в спокої віднайти себе самого, і це не коштує нікому ані копійки. Це допоможе, коли людина дізнається, що смерті немає і що в цьому житті все має свій позитивний сенс... Бог не є караючим і підступним... І ти не будеш суджений Богом, а роздумуватимеш сам про себе, бо мусиш тепер ще раз споглядати на кожен вчинок і кожную думку в твоєму житті” (“Den Tod gibt es nicht”: Berkeley Holistic Health Center (видавець), Das Buch der ganzheitlichen Gesundheit, Bern 1982, 519-520). Оцінювання свого життя на рівні переглядання призводить до того, “що тут все має свій позитивний сенс”, до усвідомлення невідповідальності за злий вчинок. Тут ігнорується терпіння жертв (біблійно: “вдів і сиріт”, котрих скривдили), заперечується Божий суд і Бог-суддя, бо він є ніби-то “підступним”. Тут також бракує розуміння Божої святості і “справедливості” стосовно злих. Отже, страх перед смертю є тільки ілюзією.

твердження: чи сприймають розважливо вони скруту вмираючого, чи, можливо, висміюють її як якусь оману? Дослідження лікаря М. Ровлінгса виявили в деяких пацієнтів також протилежний, негативний досвід, тобто пекельні пережиття⁴⁸. Проте у свідченнях засобів масової інформації їх чомусь замовчують.

Однак такі почування ми теж можемо пояснити медикаментозним або неврологічним впливом, наприклад з допомогою ендорфінів, тобто виливів надниркових залоз, які у деяких ситуаціях відключають певні больові рецептори. Отже, згадані явища свідчать не про безболісність смерти, а про те, що ми сприймаємо її як щось вкрай загрозливе, і навіть природа допомагає нам відсутністю відчуттів і створенням ейфорійного настрою. В кожному випадку доведено, що наркотики⁴⁹ скасовують відчуття простору і часу, уможливають інтенсивніше відчуття задоволення, а також пожвавлюють самоспостереження. Наркотизовані особи здатні усвідомлювати свої провини, проте не як докори сумління, а як втіху. Так вони неодноразово впадають у ейфорійний, умиротворений та людинолюбний настрій.

Таким чином реанімовані не були мертвими, не бачили потойбічного світу; їхню недооцінку серйозности гріха перед Богом і легковаження смертю можна пояснити їхнім ейфорійним настроєм. Дуже вірогідно, що їхні розповіді стали такими широковідомими якраз через те, що спричинюються до применшення поважности гріха й смерти.

Оскільки смертність є засадничим станом людини, її заперечення означає втрату відчуття реальности. Ця втрата є одночасно

⁴⁸ Поп. R. König, New Age. Geheime Gehirnwäsche, Neuhausen-Stuttgart ²1986, 85-86.; J. Tibusek, Die neue religiöse Kultur. New Age: Personen, Organisationen, Zitate. Gießen ³1988, 54-56.

⁴⁹ Поп. G. Witschel, Rausch und Rauschgift bei Baudelaire, Huxley, Benn und Burroughs, Bonn 1968.

втратою дійсності Бога, власної життєвої перспективи, а разом з тим – розуміння життя ближнього.

Г) Про герменевтику есхатологічних висловлювань

Ми говоримо про “... те, чого око не бачило і вухо не чуло, що на думку людині не спало, те наготував Бог тим, що Його люблять” (1 Кор. 2, 9). Згідно з цими апостольськими словами жодні образи та жодні описи не в змозі передати велич есхатологічного завершення. Ця невідповідність наших земних, антропоморфних висловів поширюється не тільки на саме завершення, а й на всі вислови щодо Бога та есхатології.

Проте саме Святе Письмо послуговується безліччю образів для змалювання вічного життя. До суті пророкувань останніх подій належать неботруси, зорепади та другий прихід Сина Чоловічого на хмарах (пор. Мр. 13, 24-26), проминання неба і спалення начал (пор. 2 Пт. 3, 10), а також сидіння Сина Чоловічого на суддівському престолі (пор. Мт. 25, 31). Можна запитувати далі: що треба розуміти під пекельним “вогнем” або що таке “бачити Бога як є” (1 Йо. 3, 2), що таке “вічне життя”, яке не може бути вічним застоєм, або що ми повинні розуміти під образом есхатологічного бенкету (пор. Іс. 25, 6), що – під “адам” (пор. Од. 20, 13), під “відпочинком” (пор. Од. 14, 13)? Літургійні тексти також, поза всяким сумнівом, застосовують ці образи (у 3 анафорі в латинському обряді: “Подай нам сісти при столі у царстві Твоєм”; у 2 анафорі: “... побачити Тебе лицем до лица”; у 1 анафорі: “обіцяна земля”; у кінцевих молитвах: “весілля агня”, “вічний бенкет”, “паша життя вічного”). Таких прикладів дуже багато. Вони стосуються світобудови (місце неба, аду і т. д.; питання – де?), часу (тип тривання; коли, як довго?) і докладніших умов потойбічного життя (як?).

Церква і богослов'я завжди усвідомлювали напругу між образом і властивим наміром виразу, між мовним зразком і справж-

нім змістом. Добрим прикладом цього може бути перший (з 688 року) есхатологічний трактат *Prognosticon futuri saeculi* Юліана Толедського⁵⁰. Цей твір складається з трьох частин, перша з яких присвячена смерті та молитві за померлих, друга – душам померлих перед загальним воскресінням, тобто проміжному станові, і третя – воскресінню при кінці світу. З цього трактату, який сильно позначився на середньовічному богослов'ї, випливає, що Юліан приймає щось подібне до часу після смерті (він пише про час “перед” воскресінням, про індивідуально різну тривалість перебування в чистилищі, про знання стосовно тих, що ще перебувають на землі), розуміє пекло не як просторову сутність, а як стан, на томість вогонь – як фізичну реальність. Космос зазнає переміни, отже – не повного, тотального знищення (щоби тоді Бог створив його наново). Юліан за прикладом патристичного богослов'я по-богословськи опрацював біблійні вислови та описи відповідно до їх змісту. З того часу усвідомлення образного і зумовленого епохою характеру біблійних висловів тільки поглибилося. Попри те, богослови все більше відфільтровували зміст есхатологічних виразів від образів та ущільнювали його, щоправда, роблячи цей зміст все абстрактнішим і уможгаднішим.

П. Тіліх у своєму екзистенціальному тлумаченні, як уже йшлося вище, пояснює усі вислови про Бога та майбуття, про потойбічне та прийдешнє есхатоном (останнім часом) як змістом, а саме тим, що безумовно стосується кожної людини – останнім і найглибшим на противагу до негативного та поверхового. У вічному “тепер” концентровано уприсутнюється зміст минулого та майбутнього. Р. Бультман заперечує, – Г. Браун,⁵¹ довів цю тенденцію до логічного кінця, – що Бог втручається у земне життя ззовні, і протиставляє баченню поцейбічної та потойбічної дійсності одно-

⁵⁰ CCL 115 – Щодо змісту пор. С. Pozo, La doctrina escatológica del “Prognosticon futuri saeculi” de S. Julian de Toledo: EE 45 (1970) 173-201.

⁵¹ Пор. L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube, 90-128.

вимірне сприймання реальності сучасної людини. Усі розмови про Бога, що втручається в людське життя, і оповіді про чуда та воскресіння, творіння і новотворення зумовлені тогочасними мітологічними вислови, що врешті-решт мають на меті лише одну річ – покликання і враження окремої особи. Усі вислови стосовно часу, історії та матеріяльного світу належать до екзистенційно неважливого мовного кшталту.

Якщо Тіліх та Бультман ущільнюють земний та посмертний “час” у вічному “тепер”, то К. Барт⁵² і Е. Брунер⁵³ схиляються, натомість, до знецінення часу та історії. Як докладно розглянемо згодом, вони приймають поза історичним та часовим перебігом певну “понадчасовість”, у сенсі надання всім земним явищам одночасної вічності, через що всі померлі воскресають одночасно, незважаючи на часові інтервали між їхніми смертями. Згідно з Бартом, історія – тільки об’явлення того, що вже відвічно здійснене.

Герменевтику есхатологічних висловів також посилено досліджував К. Ранер⁵⁴. У семи тезах він з’ясовує принципи, на які необхідно, на його думку, звернути увагу. У першій тезі Ранер виступає проти екзистенціального тлумачення есхатологічних висловлювань на користь їхньої правдивої майбуттєвої спрямованості. У другій тезі він наголошує, що Бог у своєму всезнанні може об’являти майбутні події, але це об’явлення, незалежно від гносеологічного бажання, завжди обмежується обрієм людського розуміння. У третій тезі Ранер стверджує, що висловлювання про останні речі не відкривають до кінця їхнього таємничого

⁵² Pop. H. Wohlgshaft, Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums, Paderborn 1977, 63-65.

⁵³ Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, München u.a. 1965 (Siebenstern 32), 167.

⁵⁴ Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ³1962, 401-428.

характеру. В об'явленні не йдеться про “заздалегідь передбачене повідомлення споглядальника майбутньої події”; це була б облудна апокаліптика, яка позбавляла б есхатологічну подію її таємничого характеру. Об'явлення є радше вказівкою на таємницю, що инакше залишилася б незримою. Отже, якщо об'явлене дійсне майбутнє присутнє лише у таємничий спосіб, то зміст знання – четверта теза – може висловити про ще невиразне майбуття тільки те, “що є необхідним для розуміння теперішнього існування.” Таким чином зміст належить до внутрішнього моменту скерованої на майбутнє сучасності, яка має запоруку довершення у Ісусі Христі. Згідно з п'ятою тезою, людині або людству відомо тільки те, що можна чітко розпізнати із історично-спасительного досвіду, який досяг в Ісусі Христі своєї вершини. Тому есхатологію треба виводити не з додаткових, скерованих на майбутнє висловів, а з розгляду догматичної антропології та христології у стані їхнього завершення. У шостій тезі Ранер робить конкретні висновки: “подвійне завершення історії стосовно окремих осіб і усього (!) людства є висловом, який ми тепер неспроможні передбачити”, однак ми повинні прийняти його на підставі переможної ласки щонайменше для частини людства як факт остаточного спасіння, тоді як вічне прокляття залишається тільки можливістю. Одночасно Ранер визнає легітимними різницю та взаємозв'язок особистої та загальної есхатології, але спростовує засадничу розбіжність близького та віддаленого очікування кінця світу. Він підкреслює ще раз, що “сам Христос є герменевтичним принципом усіх есхатологічних висловлювань”; усе інше – ворожба та апокаліптика. На кінець він подає формальні принципи історичного богослов'я. Сьома теза артикулює питання розрізнення “речі” та “образу”

Ці принципи Ранер узагальнює у своїй словниковій статті “Есхатологія”⁵⁵ і уточнює їх: “Есхатологія розглядає спасенну людину

⁵⁵ Herders Theologisches Taschenlexikon 2, Freiburg 1972, 208-215.

такою, якою вона є тепер; відштовхуючись від неї, есхатологія розгадує майбутнє як щасливо потаємне, яке ми повинні визнати в свободі, тобто з ризиком втрати”. Стосовно співвідношення змісту та способу есхатологічного мовлення Ранер зазначає: “Зміст вислову охоплює все (але не більше), що можна зрозуміти як завершення і остаточність поцейбічного християнського життя, яке об’явлення подає як сучасну даність. Усе інше – образне відтворення цього завершення християнського існування” Так воскресіння плоті є догмою і ми не можемо собі його конкретно уявити.

Ми не будемо тут обговорювати кожне конкретне питання герменевтики есхатологічних висловлювань; це належить зробити в іншому місці цього трактату або й в інших догматичних трактатах. Тут ідеться про напруження між мовною формою, образом або способом вислову з одного боку і змістовною формою, судженням або річчю – з іншого. З такого протиставлення виявляється, що вислови мовної або образної форми є пластичнішими, жвавішими, щоправда, також і багатозначнішими – образи, взяті з життя і мови Святого Письма, формулювання змісту є натомість умогляднішими, їх тяжче собі уявити; тому вони менше надаються до проповіді та катехизи. Це не означає, що питання властивого змісту, тобто богословське висвітлення суті справи, є малозначним. Навпаки: деякі образні висловлювання можуть викликати ілюзії, які утруднюють підхід до віри; крім того, ще трапляються карикатури есхатологічних подій і станів (як от асоціація пекла з “мстивим” Богом, суду – з Богом-бухгалтером), що їх богослов’я має розвінчати через з’ясування понять. Однак абстрактним змістовним поняттям бракує наочности: так, наприклад, ранерівське поняття абсолютного майбутнього залишає по собі враження інтелектуальної недолугости, так само, як його мова про “щасливо незрозуміле” і про “завершення та остаточність” християнського існування, а теза Брунера про посмертну одночасність неодночасного земного виглядає радше безглуздом, ніж

таємницею, навіть якщо вона була б правдивою; “вічне тепер” Тіліха видається філософсько-абстрактним, слова Бульмана про християнську надію, яка “знає, що вона сподівається, але не знає на що”⁵⁶, вражають своєю беззмістовністю.

Тому послання Конгрегації у справах доктрини віри щодо окремих питань есхатології 17 травня 1979 року застерігає, з одного боку, проти “свавільних фантастичних уявлень” і “перебільшень”, а з іншого – проти елімінації образів: “Ті образи, використання яких бачимо у Святому Письмі, заслуговують на особливе вшанування. Мусимо розуміти їхній глибокий сенс і оминати небезпеку їхнього занадто сильного спрощення, тому що це часто виснажує саму дійсність, відтворену цими образами”. Повністю визнаючи проблематику образів, мусимо акцептувати, що їм притаманний незмінний первинний зміст. Тому напруження між мовною формою і мовним змістом не можна скасувати однобічним акцентуванням одного або іншого.

Попри те, що образи потойбічності можуть легко допровадити до непорозуміння, це послання наголошує далі, що “Церква відкидає усі способи мислення та мовлення, які позбавляють сенсу її молитви, поховальні обряди і культ померлих та роблять їх незрозумілими: бо все це є *locus theologicus*” Тут літургійний чин Церкви підноситься до мірила віри. Що конкретно мається на увазі, послання далі не уточнює. Відтак можна зробити висновок, що не всі окремі частини літургії є однаково вагомими. Ми можемо таким чином поставити питання про їхню різну важливість: чи можемо сенсовно сприйняти традиційну церковну молитву за померлих, якщо уже в моменті смерті через інтенсивну зустріч з Богом відбувається цілковите очищення померлих у стані благодати? Чи може померлий, беручи до уваги гіпотезу, що після смерті

⁵⁶ R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart 1954, 58.

припиняється всяка часовість і тому всі померлі всіх історичних епох воскресають одночасно, щось знати про своїх рідних на цій землі? Який сенс мають у випадку воскресіння у смерті певні поховальні обряди? Це питання не навіює певні відповіді, однак воно, – у сенсі відхилення згаданим посланням нечітких способів думання і мовлення, – наводить на роздуми про те, що хоч віра і повинна брати до уваги можливість таємниць, але не мусить акцептувати безглуздя.

Наступна проблема виникає з огляду на герменевтичну перспективу. Критичний аналіз спрощення образу до його змістовного вислову висвітлює той факт, що всіма визнані біблійні образи як такі тлумачать у різний спосіб щодо того чи іншого змісту. Ця різниця, вочевидь, залежить від того чи іншого спрямування або розбіжної перспективи. Таким чином, для віруючої у Бога людини залишається тільки приймати безсмертність душі, якщо вона хоче мати посмертне життя. Хто читає есхатологічні вислови Біблії з атеїстичної перспективи, може визначити їхній зміст лише екзистенціально. Той, хто виходить з цілковитої незалежності особового Бога, виокремлює з біблійних образів протилежний есхатологічний зміст, як от К. Барт, для якого творіння, історія та час є такими темними і непроглядними супроти вічності, що взагалі позбавлені власної значущості, а історія є тільки об'явленням того, що від віків назавжди усталене. На підставі цього негативного бачення сотвореного світу ранній Барт стверджує, що Бог завжди творить з нічого і тому мусить спершу знищити те, що Він хоче створити наново. Таке контрастне і зламне думання⁵⁷ допускає лише тотальний злам у кінці як індивідуального життя (цілковита смерть!), так і світу, і виключає прославлення та проміжний стан. Той, хто, як Е. Брунер дотримується погляду про “одночасне” воскресіння усіх неодноразомно померлих, візьме під сумнів будь-який проміжний стан між

⁵⁷ Послання до Римлян у новому опрацюванні, Мюнхен ¹⁰1967, 76f, 117f, 148: “Світ ненаочности як другий світ”; до цілого пор. Wohlgshaft, 55-59.

смертю і воскресінням. К. Ранер також залежить у розробці своїх герменевтичних засад від певних передумов, зокрема від трансцендентальної настанови. Засада, яка передбачає, що об'явлення стосується лише необхідного для розуміння теперішнього існування і що саме звідси треба робити висновки про майбутнє, не підтверджується біблійно, зокрема на прикладі знаків близького кінця, що їх надзвичайно екзистенційно сприймали перші християни (з великої апостазії, остудження любови, приходу антихриста)⁵⁸. Незалежно від виправданості питання про те, чи можна есхатологічне об'явлення уявити собі самотійним щодо історичного досвіду спасіння, мусимо зазначити, що хоча Ранер фактично і розробляє у розглянутих творах на цій засаді свою есхатологію, яка змістовно узгоджена з традиційним вченням про останні речі, проте ця однозгідність не обов'язково впливає з його засади (тому Ранерові пізніше було легко змінити деякі свої позиції).

Отож, питання про богословські засади автора чи певного богословського напрямку щодо останніх речей не можна залишити поза увагою через важливість цієї перспективи для докладного, уточнювального-обмежливого, але і необхідного визначення власного змісту відповідних висловів, які представляють останні речі в образний, жвавіший і, можливо, багатозначний спосіб, що висвітлює більшу кількість їхніх аспектів. Для правильного розуміння есхатологічних висловлювань треба послуговуватися тими самими правилами, що і у вченні про Бога. Категоріяльні способи висловлювання, тобто такі, що дійсні у цьому історичному часі, не можна застосувати у тому самому сенсі до есхатологічних подій і станів. Земні, обмежені вислови не в силі адекватно передати майбутню дійсність. Ця неспроможність підтверджується не тільки цитатою із Послання апостола Павла (пор. 1 Кор. 2, 9), яку ми вже наводили на

⁵⁸ Пор. F. Mußner, Kennzeichen des nahen Endes nach dem Neuen Testament: W. Baier та інші. (Видв.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Святкове видання для Йосифа Рацінґера, St. Ottilien 1987, 1295-1308.

початку, але й зів'ялістю уже наведених образів надії Блоха (“щасття”, “свобода” “не-відчуження” тощо). *Via negativa* (запечувальний спосіб) має перевагу над *via affirmativa* (стверджувальний спосіб) тому, що перша дистанціюється від усіх обмежених уявлень про Бога і про останні речі. Тут ми бачимо часткову правду, виявлену атеїстами (навіть якщо вони самі не послідовно дотримувалися цього розуміння): Бог – не особа, не протилежність і немає також двох дійсностей, земної і потойбічної, яка знов і знов втручається у події десь ззовні. *Via negativa*, що відкидає усі обмежені уявлення про життя вічне, послідовно підводить нас кінець-кінцем до засади, що про Бога і про останні речі взагалі нічого не можна сказати. Це може навіть відповідати богобоязкій настанові вшановувати невимовне мовчанкою замість того, щоби марнословити про нього. Однак *via negationis* не може повністю задовольнити і бути останнім словом богослов'я: невимовне, для якого бракує слів і понять, вивітрюється зі свідомости. Зі словами випаровується також і сама річ. Настанова богобоязкої мовчанки може раптово перетворитися у настанову байдужности, безвідповідальности та позбавлення віри, бо дійсність такого незбагненного Бога стає дедалі розпливчастішою, а есхатологія втрачає усяку притягальність через побляклі образи надії. Таким чином *via negationis* (чіткий спосіб) мусить бути перевершеною через *via eminentiae*: цей спосіб мовлення хоч також заперечує категоріяльно-афірмативні вислови, проте залишає після відкидання всього обмеженого і буттєво вторинного усе позитивне та цінне з образного вислову. Наприклад, *via eminentiae* наголошує, що життя Бога і з Богом не відповідає земному, обмеженому життю, але цим водночас не стверджує, що це не-життя, навпаки, – це таке життя, що перевищує усі земні уявлення.

Така аналогічна мова має, щоправда, передумову, що сотворене буття саме в собі є аналогічним і здатним до вдосконалення у напрямку добра на противагу до бартівського негативного бачення сотвореного світу.

II. ОСНОВИ ЕСХАТОЛОГІЇ

А) Біблійне підґрунтя

Віровчення спирається на Боже об'явлення, яке було записано в Біблії. Той, хто досліджує Біблію від найдавніших пластів Старого Завіту до найпізніших книжок Нового Завіту на предмет есхатологічних висловів, наштовхується, однак, на суперечливі дані, передовсім у питанні: чи те, що називається “життям”, відбувається між народженням та смертю, чи триває і надалі? Спочатку ми розглянемо різні твердження, а потім визначимо критерії упорядкування цих висловлювань, які ґрунтуються на об'явленні, що христологічно сконцентроване щодо історії спасіння, і на рішеннях Учительського уряду Церкви.

1. Принципи і шляхи розвитку старозавітної есхатології

Якщо розуміти есхатологію як вчення про майбутнє, що здатне перетривати смерть, то Старий Завіт тривалого часу не каже нам практично нічого про такі уявлення. Вряди-годи окремі вислови про майбутнє говорять про близьке втручання Бога у земні події (пор. Іс. 10, 25; Йоїл 2, 1); але самі есхатологічні уявлення залишаються до II століття до Христа дуже невизначними.

Згідно з юдейським розумінням, життя не знищується цілковито через смерть. Хоча відомі вислови, що померлий “поєднується” зі

своїми “прародичами”, (Бут. 25,8-17; 35, 29; 49, 33; Чис. 20, 24; 27, 13; 31, 2; Вт. 32, 50) або “спочиває зі своїми батьками” (1 Цар. 1, 21; 2, 10; 11, 21; 2 Цар. 14, 16; 15, 38; 21, 18; пор. 2 Хр. 32, 33 з 33, 20) мають частково значення погребання у родинній усипальниці, але гроби померлих та їхніх прашурів перебували часто на великій віддалі, так що ці вислови треба розуміти радше як переконання про підземний шеол. Юдейський світогляд не цілком ототожнює гріб та шеол⁵⁹ Коли Якову принесли вістку про смерть Йосифа, він промовляв: “Зійду бо, сумуючи, до свого сина, до шеолу” (Бут. 37, 35). Мертві (рефаїм) подібні до тіней; вони сплять утоплені в поросі і не відають про земні події (пор. Іов. 3, 13; 14, 21; 17, 16). Людина не перестає існувати зі смертю, але їй бракує якостей, які визначають життя на землі: сили, міцності, радості, спасительних дібр вибраного народу та спільноти з Ягве. Тому молільник, якому загрожує смерть, у молитві до Ягве може просити спасіння, мотивуючи, що в шеолі ніхто не думатиме про Бога і не прославлятиме Його (пор. Пс. 6, 6). Одначе було б помилкою відмовляти цим примарним істотам в усіх особових ознаках⁶⁰: вони об’єднані відповідно до родин та родів, і Савло викликає померлого Самуїла з допомогою чаклунки, щоби розпитуватися його (1 Сам. 28, 8-19).

Хоча шеол характеризується відсутністю Ягве, все-таки він перебуває в царині впливу його сили, бо може повернути до життя – як за молитвою Іллі сина сарептської вдови (1 Цар. 17, 22), так і сина шунамійки за молитвою Єлисея (пор. 2 Цар. 4, 32-37), також Ілля та Енох приймаються Богом (пор. 2 Цар. 2, 1-18; Бут. 5, 24; Сир. 44, 16; 49, 14; Євр. 11, 5). Однак ці випадки треба розуміти як виняткові, бо звичайно померлі перебували у шеолі, віддаленому від Ягве. Як уявляти собі таку примарну істоту по-

⁵⁹ Пор. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster ³1978, 63-64; Pozo, *La Venida*, 74-76.

⁶⁰ Пор. Hoffmann, 70-71.

мерлої і щезлої людини, що таки живе надалі, Старий Завіт не з'ясовує – далі живе не душа як духовний фрагмент людини, а немічна тінь цілої людини.

Позаяк таке примарне існування означає життя без жодних якостей, винагорода за добру поведінку мусить відбутися уже в земному житті. Той, хто зберігає Заповіді Божі, уже тут на землі благословляється майном, численними дітьми і довгим життям (пор. Вих. 20, 12; Пс. 1, 3-6). Грішник натомість карається нещастями, хворобами, бездітністю, скороченням життя або смертю (пор. Пс. 7, 9-17; Бут. 3, 3; 6, 3; Чис. 12, 11; Вих. 22, 23). Ця давньоюдейська віра в шеол і поцейбічну нагороду почала зазнавати з III ст. до Христа дедалі глибшої кризи⁶¹. Водночас віра у земну винагороду зробилася хисткою: адже і побожні, і злі зазнають лиха: “І хоча б грішник сто раз чинив зло, він довго житиме”, спостеріг Когелет (Проп. 8, 12; пор. 3, 16-17). Передовсім земну нагороду ставили під сумнів через той факт, що якраз віддані законові і праведники мусять через свою вірність зазнавати мучеництва. Так поволі поширюється переконання, що нагорода за добро здійснюється щойно після смерті.

Цей новий погляд виник не лишень з роздумів про нагороду за добро та зло, він став можливим у рамках поглибленої віри в

⁶¹ З огляду на подекуди дуже розвинуті потойбічні уявлення релігійного оточення Ізраїля і на екзистенціальну вагу питання про посмертну долю, дивно, чому це питання так довго залишалося в Ізраїлі поза увагою. У. Келерман [Überwindung des Todesgeschickes in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und nach dem Auferstehungsglauben: ZThK 73 (1976) 259-262] пропонує такі можливі пояснення: невелике значення гробів (і разом з ними – смерті) серед кочівників; поборювання сакралізації погребальних звичаїв та культу; “матеріалізм”, що бачить людину як сполучення праху (адам-адамаг) і життєдайного духу і тому не може визнати за самим лише прахом жодної особливої гідності; врешті-решт, стійка орієнтація віри на Бога, що діє насамперед історично.

Ягве. Це виявляється у зміні поняття “життя”. Побожний вірний прибігає до Бога, бо Ягве – його участь: “Бережи мене, о Боже, бо я до Тебе прибігаю... Господь – частка моєї спадщини й моєї чаші, Ти держиш мою долю ... Бо не покинеш душі моєї в шеолі і не даси Твоєму побожному уздріти зітління... Ти мені стежку життя покажеш, повноту радощів, що в Тебе; блаженство по Твоїй правиці вічне” (Пс. 16). Дослівно цей псалом хоче оспівати лише віру у спасіння побожного від загрозової смерті, отже, поцейбічне воздаяння, але незламні вислови довіри містять в собі думку про цілісність життя, яка у своїй тенденції виходить за межу смерті. Ще сильніше ця тенденція проявляється у псалмі 73, 23-28: “Ти взяв мене за праву руку. Ти радою Твоєю мене вестимеш, і потім приймеш мене у славу. Кого, крім Тебе, мав я на небі? І коли я з Тобою, нічого не землі не хочу. Тіло моє і моє серце знемагають; Бог – скеля мого серця і повіки моя доля. Бо ось загинуть ті, що віддаляються від Тебе... А мені благо ... покладати моє прибіжище в Господі Бозі”. З цієї довіри до Ягве випливає довір’я до життя, яке простягається за біологічні межі⁶².

Попри ці тенденції, існують чіткі висловлювання про помертне існування. Перед розгорнутим викладом треба зауважити, що реформатори визнають богонатхненними тільки так звані протоканонічні книги, католики і православні – також так звані второканонічні⁶³. Ця незгода щодо Біблії зумовлює також віровизнавальну різницю в есхатологічних питаннях, бо більшість відповідних фундаментальних висловів знаходимо у второкано-

⁶² Поп. Kellermann, *Überwindung*, 275-281.

⁶³ Поп. A. Ziegenaus, *Die ungleiche Bibel: Das Problem der deuterokanonischen Schriften: FKTh 6* (1990) 85-102. – До второканонічних книг належать: книги Сираха (у цій книзі не йдеться про помертне життя; поп. V. Hamp, *Zukunft und Jenseits im Buch Sirach*; він же, *Weisheit und Gottesfurcht*, St. Ottilien 1990, 251-264), Мудрости, Юдити, Товита, Варуха з Листом Єремії 1 та 2 Макавеїв, додатки до Даниїла. (3, 24-90; 13, 1-14, 42) та Естер.

нічних книгах. Із протоканонічних книг слід згадати так званий Апокаліпсис Ісаї з віршами 25, 8 (“Він знищить смерть навіки”) та 26, 19 (“Твої мерці оживуть, їхні трупи встануть. Просніться, веселіться, ви, що лежите в поросі...”). Тут, імовірно, йдеться про “найдавніший натяк на воскресіння мертвих в літературі Ізраїля”⁶⁴. Крім того, книга пророка Даниїла (пор. Дан. 12, 2-3) також говорить про воскресіння до вічного життя або до вічної таки ганьби і про вічне саяво (“як зорі”) праведників.

Серед второканонічних книжок за кількістю есхатологічно вагомих висловів особливо вирізняється Друга книга Макавеїв. Переслідування вірних законові праведників, особливо сімох македонських братів та їхньої матері у 7 главі й Разіса (2 Мак. 14, 37-46), піддало сумніву внутрішньо-історичну засаду, що людині ведеться так, як вона на те заслужила⁶⁵. Мученики усвідомлюють, що Бог як творець світу і людини може здійснити і здійснить також новотворення тіла. Воскресіння не означає піднесення душі до небесного способу існування, але містить у собі також тілесне новотворення (пор. 2 Мак. 7, 11; 14, 46); воно розпочинається, як виглядає, безпосередньо після смерті⁶⁶. Із Другої книги Макавеїв відомо про молитви побожних небіжчиків за народ Божий (пор. 2 Мак. 15,

⁶⁴ W. S. McCullough, *Israels Eschatologie von Amos bis zu Daniel*: H. D. Preuss (видв.), *Eschatologie im Alten Testament*, Darmstadt 1978, 398. – R. Kilian (Jesaja II 13-39, Würzburg 1994, 149.154) робить стриманий висновок, що, згідно з цими текстами, Бог хоча і скасує смерть як безроздільний пан, але “тут немає мови про особове воскресіння після минулої смерті. Йдеться лише про відновлення і поширення вибраного народу”.

⁶⁵ Пор. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1979, 62.

⁶⁶ Щоправда, Єлеазар говорить у 6, 23 про сходження до шеолу після смерті. Цьому оповіданню про мучеництво бракує думки про воскресіння. Якщо ж 2 Макавеїв є богословською єдністю (а не послідовністю окремих текстів), то воскресіння має бути ближче до кінця; пор. Hoffmann, 93.

12-16); вона підкреслює важливість молитви та жертви для померлих, які “воскреснуть” (пор. 2 Мак. 12, 43-45). У 2 Книзі Макавеїв, на противагу до Книги пророка Даниїла (пор. Дан. 12, 2), не йдеться про подвійну посмертну долю (воскресіння до життя вічного або до вічної ганьби!); цар підлягає загальному заповіді смерті, тільки мученикам воздасться воскресінням (пор. Мак. 7, 9-14). Накінець, смертні страждання розглядаються у подвійному аспекті кари (Мак. 7, 32) і заступаючої покути за провину Божого народу (Мак. 7, 37-38)⁶⁷.

Засада воздаяння ставиться під сумнів також у книзі Мудрости: бездітність чи передчасна смерть не є негативними ознаками, як і багатодітність чи довге життя – позитивними (Муд. 3, 13-4, 6). Навпаки, безбожники по-звірячому переслідують праведника (Муд. 2, 12-22), але він є “в руці Божій”, де його жодна мука більше не спіткає (Муд. 3, 1-3). Його смерть була випробуванням та “жертвою всепалення” (Муд. 3, 6). У “Божий відпочинок” увійде не тільки мученик, але і кожний праведник. Для цього поширення щасливого стану на всіх праведників і для подолання віри в шеол дуже важливим було передання про Еноха, бо ж, мабуть, про нього написано: “Він сподобався Богові, й він полубив його, а що жив між грішниками, то й переніс його” (Муд. 4, 10-11). Шеол перетворюється на карне місце (пор. Муд. 4, 19-21). На страшному суді добрі та злі отримують те, що заслужили. (Муд. 4, 20-5, 18). Вірш 3, 7-8 проголошує судний день, коли Бог об’явиться живим і мертвим як Господь та суддя і коли праведники співцарюватимуть з Ним⁶⁸. Залишається неузгодженим, чи в цій написаній грецькою мовою книзі “душа” (Муд. 3, 1: “Душі праведних у руці Божій”; пор. Муд. 9, 15; 8, 19-20 преекзистенція?) означає цілу людину за єврейським розумінням (і за тим ховається віра у воскресіння, яку грекам тяжко

⁶⁷ Пор. Kellermann, Auferstanden, 78-79.

⁶⁸ Пор. J. Vilchez Lindez, Sapienciales V, Estella 1990, 182.

зрозуміти), чи частину людини в геленістичному сенсі. Взаємини безсмертя душі та воскресіння залишаються невиразними⁶⁹

Якщо у Книзі пророка Даниїла йдеться про воскресіння і про подвійний кінець (пор. Дан. 12, 2-3), то второканонічний уривок 3, 24-90 оповідає про переслідування трьох юнаків, укинутих до розпаленої печі, які визнали Божі суди справедливими і прийняли їх як покуту (Дан. 3, 27.40). У визнанні гріхів приймається величність Бога-судді, що випробовує і очищує свій народ і приймає приниження за покутну жертву. У вірші 86 мовиться: “Благословіть Господа, духи і душі справедливих!” Тут ідеться, правдоподібно, про позатілесні душі померлих⁷⁰. На противагу до Псалма 6,6 померлі також повинні славити Ягве; однак стосовно місця їхнього перебування (шеол, небо?) не сказано нічого. З інших второканонічних книг можна в есхатологічному відношенні пригадати ще Тов. 13, 1-2, де імпліковано розповідається про ґрунтовне звільнення, що перевершує земний порятунок, як і Юд. 16, 17; це місце провіщає судний день: “вони плакатимуть у муках повіки”

⁶⁹ Пор. до цілого уривку: Hoffmann 84-86. – Крім того: J. Vilchez, 274-275; Муд. 3,1 перекладається Vilchez: Життя праведних є в руці Божій. – С. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 t., Paris 1983/85, 275-285; M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran*: NRTb 87 (1955) 615: Il est bien certain que la philosophie grecque a fourni au Pseudo-Salomon un vocabulaire précis parce que depuis longtemps constitué, mais on ne peut pas dire qu'avec ce vocabulaire sur la destinée de l'âme aient pénétré dans la pensée juive certaines conceptions platoniciennes. Il faut dire tout autant que l'immortalité telle que la présente le Pseudo-Salomon est un pur don de Dieu et qu'aucune spéculation ne le fonde. – Подібно: J. M. Rees, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*, Rom 1970, 62-71.

Пор. К. Koch, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte*, Bd. II. Exegetische Erläuterungen, Kevelaer 1987, 117: “Заклик ... дає змогу пізнати антропологію, яка невідома решті Старого Завіту”

2. Позабіблійна література як допомога для розуміння ранньохристиянської есхатології

У пізніших книгах Старого Завіту, про які йшлося вище, помітна велика увага до есхатологічної проблематики. Зростання такого зацікавлення спостерігаємо також у інших тогочасних творах, які хоч і не потрапили до канону Святого Письма, але свідчать про розвиток есхатологічних уявлень і допомагають зрозуміти новозавітні та давньохристиянські відомості.

Автор так званої книги Ювілеїв⁷¹ висловлюється передовсім стосовно кінця світу: виглядає, що він не хоче змальовувати стан грішників безпосередньо після смерті. Після страшного суду шеол перетвориться на остаточне місце прокляття, і почнуться земні щасливі часи, подібні до епохи праотців, часи радощів для душ померлих праведників. Де вони перебувають (у Бога, в небесному раю чи особливому місці підземелля), не сказано. Здається, що авторові нічого невідомо про воскресіння. Хоча він відштовхується від старозавітного розуміння тілесно-духової єдності, однак індивідуалізує і персоналізує “духа” так, що він “означає людину, що живе далі”⁷². Виходячи з радощів праведних душ, які уже існують не тінеподібно (як померлі грішники в шеолі), автор у рамках юдейства стає на дорогу, що веде до певного зближення з геленістичним вченням про душу.

Образ Еноха особливо надавався для змалювання есхатологічної долі померлих без мучеництва. У етіопській Книзі Еноха він виведений як есхатологічний провісник. Щоправда, ця книжка є не цілісним твором, а добіркою різноманітних частин передання, і тому її нелегко тлумачити. Автор захоплений уявленням про небесну спільноту

Е. Гаар (Daniel, Würzburg 1993, 40) пригадує Од. 6, 9 і говорить так само про померлих, що закликаються до Божої прослави. – Іполит (Коментар до Даниїла II. 29) розуміє під “духами” ангелів та під “душами праведників” людей у підземеллі; усі вони зобов’язані славити Бога.

⁷¹ Пор. Hoffmann, 95-104.

⁷² Там само., 103.

праведників, які дісталися до неї внаслідок смерти. Для грішника зі смертю розпочинається прокляття. Далі висловлюється думка про різні частини шеолу для грішників та праведників. Місце перебування померлих праведників називається “садом життя” або “садом праведних”, тобто це – рай, який мислиться немовби в небі, але може бути і прихованим місцем на землі. Думка про міжчасся перед воскресінням зустрічається подекуди дуже виразно, однак частково це “міжчасся” розуміється як кінцевий стан (без воскресіння)⁷³. Автор Соломонових псалмів чітко говорить про воскресіння померлих (за винятком грішників)⁷⁴. У “Завіті дванадцятьох патріархів” померлі не воскресають: “Духи” лишень довідуються про спасіння народу⁷⁵. У кумранських письменах трапляється уявлення, що грішники знищуються пекельним вогнем⁷⁶. *Liber Antiquitatum Biblicarum*⁷⁷ співставляють різноманітні переконання. Померлі праведники перебувають або у мирному смертному сні, або в небі, або кудись боговзяті аж до воскресіння. Для грішників життя закінчується зі смертю, щоправда, деякі зазнають кари. Замість “духів” автор говорить про “душі” і розуміє смерть як поділ душі та тіла. Автор 4 книги Езри⁷⁸ намагається систематично впорядкувати есхатологічні думки; але незважаючи на те, різноманітні вислови залишаються поряд. Після смерти, тобто по відділенні душі (духа) від тіла, “духи” опиняються перед Богом, щоби Його звеличати. Праведники потрапляють тоді до тієї частини в шеолі, де панує семикратна радість; грішники мусять тинятися (ще одна версія: потрапляють до іншої частини). Особливі обранці дістаються до Месії і з’являються разом з Ним на землі у месіянському тимчасовому царстві на 400 років. Потім вони помирають разом з Месією, щоби воскреснути. Після загального воскресіння відбувається суд. Отже, авторові відомо про міжчасся з його різними станами померлих (не враховуючи не померлих

⁷³ Пор. докладний розгляд різноманітних точок зору: Hoffmann, 104-127. Там само, 127-128.

Там само, 128-131.

Там само, 132.

Там само, 134-143.

⁷⁸ Там само, 143-150.

обранців!) і про суд після воскресіння. У рабинській літературі йдеться також про “гегінном”: У II столітті перед Христом таку назву мало есхатологічне карне місце на південь від Єрусалиму, згодом – тимчасове місце очищення, подібне до католицького чистилища, і нарешті – місце проклятих⁷⁹.

Таким чином, огляд розвитку есхатології до I християнського століття (тобто до написання перших новозавітних книжок) засвідчує порівняно з давнішою юдейською літературою помітний зсув акценту з поцейбіччя до потойбіччя, починаючи з II століття до Хр. (попри те, давніші переконання не зникли: садукей; пор. Ді. 23, 8). З іншого боку, внутрішнім рушієм цього розвитку була віра у винагороду: життя після смерті, особливо мучеників, мусить бути досконалішим, ніж втрачене земне, і тому не може бути тінеподібним. Так само усвідомлюється необхідність посмертного суду. По-третє, цей період, зацікавлений у потойбіччі, перебуває у безнастанному розвитку та розкритті нових додаткових аспектів, як-от міжчасся, “душа” / “дух” (які частково вживаються у різному сенсі і не є геленістичними запозиченнями, а базуються на юдейських засадах з огляду на постійну дійсність цілісного бачення людини – тому такий наголос робиться на воскресінні), воскресіння, складові “частини” шеолу. По-четверте, зміна акцентів і постійні розрізнення призвели до нагромадження численних уявлень, які почасти тяжко було навзаєм погодити через їхню різнорідність: чи йде померлий праведник до Бога, до особливого місця шеолу, призначеного для побожних, чи перебуває у смертному сні аж до воскресіння? Чи грішник блукає, чи знищується у смерті, або існує як привид, так що його кара полягає у позбавленні від воскресіння, чи він каратиметься позитивно? Що таке воскресіння (небовзяття душі, нове тіло у смерті чи при кінці світу) і хто воскресне (тільки праведні чи й грішники)? При кінці набуває поширення уявлення

⁷⁹ Там само, 170-172.

про боговзяття. На прикладі Еноха можна чітко побачити, що праведники є причасниками Божої спільноти та воскресіння, тобто привілею, який спочатку надавався лише мученикам. Але зрештою ця модель виявилася неспроможною для висвітлення проблематики смерті, хоч і видавалася придатною для торжества над смертю в рамках цілісної антропології. Через те модель міжчасся та воскресіння при кінці світу отримала деяку перевагу. Таке розмаїття різноманітних висловів конче вимагає роз'яснення, щоби прийняті питання та переконання не заперечували одне одного.

3. Смерть та воскресіння Ісуса Христа як опора та модель есхатології

Смерть та воскресіння Ісуса Христа є основоположним таїнством віри. Тут коротко обговорюватимемо лише есхатологічно значущі аспекти цього центрального таїнства.

Як ми бачили, пізньоюдейська есхатологія була визначена вірою у винагороду і в різну долю праведників та грішників. Думка про милосердя Боже, що не була чужою юдейській релігійності як такої, відійшла у цьому контексті на задній план, як також довіра до благодатної Божої підтримки для звершення доброго життя. Також трапляється уявлення про заступницьку покутну смерть (пор. Іс. 53, 10-12; Дан. 3, 40; 2 Мак. 7, 37), однак її вагомість залишається в цілому другорядною.

У Новому Завіті заступницька покутна смерть Христова набуває натомість центрального та універсального значення. Ісус прийняв смерть для грішників і замість них (пор. Мр. 10, 45; 14, 24; Мт. 26, 28; Лк. 22, 9-20; Йо. 6, 51; 10, 11; Од. 1, 5; Павло пише про це постійно), Він поніс їхню провину і знищив її. Ісусова смерть є прообразом і основою можливості заступного страждання – про це пізніше докладно – і те, що Він помер не за праведників, а за грішників (пор. Рим. 5, 8), є найвищим виявом Божої любови:

“Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а жив життям вічним” (Йо. 3, 16). Подібно пише апостол Павло: Бог “власного Сина свого не пощадив, а видав Його за всіх нас, – як же разом із Ним не подарує нам усього?” (Рим. 8, 32). Коли Бог сплачує у своїй любові таку “ціну” (пор. 1 Кор. 6, 20; 1 Пт. 1, 18-19), Він усе подарує – також і життя вічне⁸⁰. Спасительний вчинок Христа спричинив ласку життя вічного як спільноту з триєдиним Богом і до того доконечне прощення гріхів та освячення.

Воскресіння Ісуса творить серцевину віри; без нього проповідь була би беззмістовною, а віра – марною (пор. 1 Кор. 15, 14). Появи Воскреслого наново піднесли зневірених та приголомшених учнів. Екзегеза спромоглася виокремити з цього новозавітного тексту так звані заклики Христа чи Господа і формули воскресіння. Оскільки вони є давнішими, ніж відповідні писання, у них можна розпізнати проповідь віри ще 40-х років. Ці заклики і формули розпочинаються словами “ми віруємо” (визнаємо або засвідчуємо) і висловлюють певний зміст, у якому влада Ісуса, приниження аж до хресної смерті і Його воскресіння тісно пов’язані⁸¹. Про це йдеться у Посланні апостола Павла до Римлян: “Бо коли ти устами твоїми визнаватимеш Господа Ісуса і віруватимеш у твоїм серці, що Бог воскресив Його з мертвих, то спасешся”. (Рим. 10, 9). Така сама формула є влиотою в умовне речення 1 Сол. 4, 14: “Ми віруємо, що Ісус умер і воскрес (ἀνέστη)” Оскільки Павло, говорячи про Христове воскресіння, завжди вживає слова εὐερίω

⁸⁰ Августин (En. in Psalmos 148,8) виводить з цієї любові подарунок вічного життя: “Те, що Він вчинив, є більшим, як те, що Він ще побицвав. Що Він вчинив? Він за тебе помер. Що Він обіцяв? Що ти житимеш разом з Ним. Більш неймовірним є те, що вічний помер, як те, що смертний житиме вічно. Ми приймаємо на віру більш неймовірне. Та коли Бог помер задля людей, то як можливо, щоб людина не жила з Богом?”.

⁸¹ Пор. H. Schlier, Der Römerbrief, Freiburg ²1979, 312-314.

(підносити, підводити, піднімати), з цієї формули можна зробити висновок, що Павло її запозичив і вона є давнішою за саме Послання лист з 51 року. Настільки воскресіння Ісуса є центральним для християнської віри, бачимо також із того, що Бог названий тим, хто “воскресив Ісуса”. Ці віровизнавальні вислови (гомології) охоплюють як незламну згоду з певним змістом, так і долучення до спільного порозуміння, тобто до віри Церкви, а саме – привселюдного вияву (тому: ми “засвідчуємо”).

Воскресіння Христове відрізняється від вже розглянутих оповіщень воскресіння тим, що вони уявляють його як подію при кінці історії або й поза нею. Попри те, що Христове воскресіння провадить до понаддосвідної та понадісторичної царини та означає прославлений спосіб існування, а не повернення до туземного життя (як у випадку дочки Яіра: Мр. 5, 42), воно відбувається в історичному часі та на історичному місці, і ми маємо свідків появу Воскреслого. Апостоли дуже підкреслюють особливу властивість проповіді як свідоцтва: без істинного воскресіння апостоли були б “неправдивими свідками” (1 Кор. 15, 15; Лк. 24, 48; Ді. 4, 33; 5, 32; 10, 41-42; 13, 31).

Чи належить до проповіді воскресіння обставина порожнього гробу? Деякі вбачають у відповідних біблійних повідомленнях мітологізуючі висловлювання⁸² або апологетичне упередження. Але хіба якась подія стає сумнівною тільки через те, що її обстоюють і що захисники зміцнюють свої обґрунтування у перебігу суперечки? Якраз стосовно такого твердження, як воскресіння, відсутність закидів та захисту виглядала би аномально. Окрім того, можна показати, що заперечення воскресіння походить або від філософського чи природознавчого твердження про закритий світ, в якому неможливі жодні чуда, або від екзистенціальної аксіоми,

⁸² Поп. L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 116-128.

що будь-яке рішення, якщо ми докладно аналізуємо це поняття, не потребує жодної зовнішньої підпори, якою фактично був би порожній гріб. Як би хто не ставився до цих положень, історичне свідoctво є однозначним!

Як у Новому Завіті, так і пізніше, воскресіння Христа розуміли як воскресіння тілесне. Якби воно полягало б лишень у подальшому житті духовної особи, то атенці не глузували б з Павла через його віру у воскресіння (пор. Ді. 17, 31-32). На користь порожнього гробу висловлюються передусім усі Євангелія. У 1 Кор. 15, 3-5 читаємо: “Я бо вам передав найперше те, що й сам прийняв був: що Христос умер за наші гріхи згідно з Писанням; що був похований, що воскрес третього дня за Писанням; що з’явився Кифі...” Тут також ідеться про давніше, перейняте Павлом формулювання. Навіть якщо “поховання” первісно не належало до формули воскресіння, можна чітко бачити, що головна думка апостола прямує від смерти до гробу і звідтіля – до воскресіння. Окрім того, Ді. 2, 29-31 оповідають спочатку про гріб Давида; Павло говорить натомість про Христове тіло, що воно не побачило тління, але воскресло. Павло з’ясовує ще наполегливіше (Ді. 13, 29-37), що Ісус воскрес із гробу (Ді. 13, 29-30). З огляду на тління, протиставлення є виразним: Давид “зітління бачив. Той же, що його Бог воскресив, не бачив зітління” (Ді. 13. 36-37). Поховання належить до смерти згідно з античним розумінням, інакше вона не знаходить свого довершення. Тому оживлення тіла може уявлятися тільки як воскресіння з гробу. Ця єдність смерти, поховання та воскресіння Ісуса є передумовою для витлумачення символіки хрещення у Рим. 6, 3-5⁸³. Варто також звернути увагу на те, що порожній гріб ще нічого не говорить про воскресіння, але апостоли не могли б

⁸³ Н. Schlier, *Der Römerbrief*, каже з цього приводу: “Павло, імовірно, не сказав би ‘співпоховані’ замість ‘співпомерлі’ або не додав би до того ‘хрестилися у смерть Христову’, якщо він не мав би перед очима ‘він був похований’ із церковної гомології (пор. 1 Кор. 15, 3-4; Кол. 2, 12)”.

вірогідно проповідувати воскресіння в Єрусалимі, якби Ісусове тіло надалі перебувало б у гробі.

Тіло, прибите до хреста, покладене у гріб та воскресле є, отже, одним і тим самим тілом, яке Лука та Йоан акцентують згадкою хресних ран. Однак різниця також помітна: тіло воскреслого є прославленим. Через инакшість воскреслого тіла⁸⁴ учні не одразу впізнають Ісуса, сумніваються, вважають Його за привид і радіють, що споглядають Господа. Воскресіння Ісуса в розумінні перших християн і слухачів проповіді завжди означає воскресіння тіла і передбачає спорожнілий гріб.

Це Ісусове воскресіння – не ізольована подія в історії, а початок, підвалина і підстава для загального воскресіння⁸⁵. Христос – “перший з померлих”, “апархе” (початок та причина), другий Адам на противагу першому прообразові, причині смерті (пор. 1 Кор. 15, 20-23). Він є “начало (архе), первородний з мертвих” (Кол. 1, 18; Од. 1, 5), “первородний між багатьма братами” (Рим. 8, 29). Ісусове воскресіння – підстава надії для всіх: “Бо коли ми віруємо, що Ісус умер і воскрес, тож так і тих, які послули в Ісусі, Бог приведе з Ним” (1 Сол. 4, 14). Воскресіння Ісусове проповідується як загальний фундамент надії.

Смерть, що охоплює також гріб, і воскресіння Ісуса є причиною, образом та моделлю цілого воскресіння: “Який земний, такі й земні, і який небесний, такі й небесні. І так само, як ми носили образ земного, так носитимемо і образ небесного” (1 Кор. 15, 48-49). Тому у смерті Ісуса і у Його воскресінні окреслені основні риси есхатології: христологія – зосереджена есхатологія, яка зі свого боку є розгорнутою христологією. Ісус Христос є завчасною есхатологічною подією. Тому христологія пропонує, як з огляду на дуже різномірні і неузгоджені, про що вже йшлося вище, есха-

⁸⁴ Пор. F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 101-120.

⁸⁵ Пор. Pozo, *La Venida*, 31-33.

тологічні уявлення тогочасного юдейства, так і з огляду на побудову цілої есхатології, необхідні й вирішальні засади відбору для структурування науки про життя майбутнього віку.

Первинне есхатологічне очікування після смерті спрямоване на воскресіння. В той час, коли Ісусове воскресіння позначалося піднесенням розп'ятого, прославою Його тіла та появою деяким свідкам, загальне воскресіння свідчитиме про силу Господню цілому створеному світові. Тому загальне воскресіння біблійно завжди пов'язане з другим приходом Христа у славі: Згідно із 1 Сол. 4, 16 Господь зійде з неба (у супроводі архангелів та при сурмі), і тоді померлі воскреснуть (подібна думка є в 1 Кор. 15, 52). За 1 Кор. 15, 23-27 Христос є першим за чергою: "...потім – Христові під час його приходу". Він знищить усю силу та насильство, а також – смерть. Так само Флп. 3, 20-21 прилучає переміну нашого пониженого тіла, "щоб було подібним до Його прославленого тіла" (у силі, якою він може все собі підкорити) до повернення Христа. При кінці світу Він воскресить померлих (пор. Йо. 6, 39; 40; 54). Повернення Сина Чоловічого "у своїй славі" з ангелами одночасно означає розподіл та суд (пор. Мт. 25, 31-32; подібно 2 Сол. 1, 7-10); цей судовий аспект, пов'язаний з об'явленням слави Сина, також імплікує воскресіння всіх, тобто грішників та праведників (Ді. 24, 15; 17, 31). День Господній одночасно принесе створення нового неба і нової землі (пор. 2 Пт. 3, 10-13). Христоцентричність цілого сотвореного світу (пор. Йо. 1, 3; 1 Кор. 8, 6; Євр. 1, 2; Кол. 1, 16) показується стосовно есхатології у славі та силі, які виявляються у поверненні Христа та у воскресінні мертвих, у загальному суді та у новотворенні космосу. Ця зосередженість на воскресінні як на меті надії відповідає також людській природі, яку Творець визначив саме як тілесно-душевну єдність.

Якщо смерть та воскресіння (Ісусове та всіх людей) є двома виразними відносними точками, постає подальше питання про дочасний стан або міжчасся. Тут христологія знову виступає ре-

гулятивно: якщо Ісус воскрес після поховання на “третій день”, як наголошує уже Павло (1 Кор. 15, 4) і як підкреслює християнське правило неділі, тобто воскресіння відбулося не на хресті, а з гробу, Ісус також мусив перебути таке міжчасся, яке ми повинні так само прийняти між смертю кожної людини і її прикінцевим воскресінням. Сходження Ісуса до аду додає до есхатологічного розуміння важливі аспекти: “навпомацлива” есхатологія від II ст. до Христа давала найрізноманітніші відповіді про “місцеперебування” та способу існування померлих: чи є вони в шеолі? Чи шеол поділений на окремі відділи? Чи означають вислови про перебування померлих у небі або у Бога, в руці Божій тощо, що вони уже живуть у спільноті з Богом, чи йдеться про те, що вони лише звільнені та позбавлені від усякого страждання? Також у Новому Завіті трапляється уявлення про два відділи шеолу: Лазар є на “лоні Авраама” і жорстокосердий багатій у аді (пор. Лк. 16, 19-31).

Тепер ми хочемо окреслити під оглядом розвитку перших п’яти століть⁸⁶ богословське з’ясування есхатологічних уявлень так, як воно зросло з дедалі напруженіших роздумів над Господнім сходженням до аду: Він повинен був показати універсальність Христового спасіння і його панування, тобто Його перемогу над смертю і дияволом. Шеол уже не відділений від Ягве, як вважало раннє юдейство і його деякі пізніші відгалуження. Шеол треба уявляти поділеним надвоє, одна частина – для диявола та грішників, інша – для праведників. Проповідь Христової перемоги, ймовірно, ще не містила в собі на початку звільнення праведників з шеолу, бо тільки мученики первісно вважалися гідними Христової спільноти. Щойно пізніше, коли за немучениками також визнали цю можливість, вознесіння почали розуміти як звитяжний похід Ісуса з праведниками минулого. Шеол є тоді тільки пеклом.

⁸⁶ Пор. A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich: Mit ihm und in ihm*, Freiburg ²1978, 76-174; він же, *Jesus, der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg, passim (Reg.!).

Отже, христологія регулятивно вплинула на різноманітні есхатологічні уявлення юдейства. Тепер залишається тільки розглянути новозавітні вислови про міжчасся.

4. Спільнота з Христом перед воскресінням

Новий Завіт позначається очікуванням другого приходу Господа (пор. 1 Кор. 16, 22; Од. 22, 20), воскресіння та перетворення старого сотворіння (пор. Флп. 3, 10-11; 20-21). Усі інші вислови повинні увійти у цю головну новину.

Насамперед пригадаємо, що Ісус однозначно відкинув погляд садукейв, які визнавали лишень Мойсейв закон і тому відхиляли воскресіння, безсмертя та майбутнє воздаяння (пор. Мр. 12, 18-27). Апостол Павло також сповідував у цьому пункті переконання фарисейв (пор. Ді. 23, 6-8). Для Ісусової притчі про багача і Лазаря пізньоюдейське уявлення (пор. з етіопською книгою Еноха) про потойбічне воздаяння у формі різної долі у відокремлених частинах шеолу є абсолютною передумовою: Лазар перебуває у приязній спільноті з Авраамом або при вечері блаженних на “лоні Авраама”⁸⁷, багатій – у муках аду (пор. Лк. 16, 19-31; Мт. 8, 11-12). Також Од. 6, 9-11 спирається на тогочасні уявлення про життя мучеників, що в небі. “Душі повбиваних за слово Боже і за свідчення” хоч і перебувають поблизу Бога, але ще не досягнули остаточного завершення; вони очікують приходу Христа, Його суду і повного Божого панування. Тобто ці душі є уже перед приходом Христа, перед загальним воскресінням і страшним судом у блаженному стані.

Повчальною є також обіцянка розкаяному розбійникові (Лк. 23, 41-43): він визнав не тільки власну провину, але також невинність Ісуса і увірував у нього як у Месію. Тому він просив: “Ісусе! Згадай

⁸⁷ Пор. R. Meyer, *κόλλος*; ThWNT.

про мене, як прийдеш у своє Царство”, тобто коли ти одного дня з’явишся у посіданні твого царського панування. Ісус відповів йому: “Істинно кажу тобі: сьогодні будеш зо мною в раю”⁸⁸. Ісус відкривається розбійникові як Спаситель грішників і запевняє його, що він буде того самого дня в раю, у місці праведників. Згідно з етіопською книгою Еноха, вони пробудуть із Месією у небесному саду Едем⁸⁹. Тут також вживається тогочасне уявлення.

Щоправда, тут з’являється новий аспект, а саме слова “зо мною” в Ісусовій обітниці; юдейський образ Месії зробився через поведінку Ісуса пластичнішим і приязнішим. Про спільноту з Христом особливо наголошує апостол Павло. Для тематики міжчасся значуще (після 2 Кор. 5, 1-10) передовсім Флп. 1, 21-24: “Для мене бо життя – Христос, а смерть – здобуток. Однак, як я живу в цій смертній тілі, я можу ще корисно працювати; – та що вибрати, не знаю. Тягне мене на обидва боки: хотілося б мені померти, щоб із Христом бути, бо так багато краще; та задля вас мені куди кінечніше зостатися в тілі”. Апостол бажає, мабуть через численні труднощі та переслідування, з одного боку – померти, а з іншого – усвідомлює свої обов’язки щодо своїх громад. У його глибокій любові до свого Господа Христос настільки є для нього життям, що навіть смерть може бути тільки здобутком; тому він так бажає “бути з Христом” Отже, апостол впевнений, що він перебуватиме з Христом безпосередньо після смерті, а не після Його другого приходу. Його бажання та надія спрямовані на цю спільноту.

Припущення, що думка про безсмертя витіснила тут християнську надію на воскресіння та очікування близького приходу Христа, нині

⁸⁸ Пор. Pozo, *La Venida*, 84-85.

⁸⁹ Пор. Hoffmann, 164; є певне вагання, про яке з багатьох уявлень раю тут ідеться. Місце на землі треба, однак, виключити, бо Ісус перебуває перед воскресінням або в шеолі праведників, або в небі, або, за наукою Отців Церкви, душею в шеолі, а духом – з Отцем (тілом же у гробі).

уже не має прибічників⁹⁰. Однак ще дискутують, чому апостол Павло не говорить у 1 Сол. 4, 13-18 про цю блаженну розраду: тому, що про це бачення він ще не знав, чи тому, що 1 Сол. розглядає інші питання, і апостол навіть не потребував оповідати про міжчасся. Згідно з прибічниками гіпотези розвитку, апостол Павло говорить у 1 Сол. та у 1 Кор. тільки про усопших у сенсі смертного сну і вводить, починаючи з 2 Кор. (де він висловив своє побоювання, що покажеться перед одягненням у вічний будинок /воскресіння/ нагим, тобто без тіла), до Флп. міжчасся дедалі більше у свої міркування: або через власні, загрозливі для життя гоніння, або через деякі геленістичні впливи. Гіпотеза розвитку має видатися невірогідною тому, хто зауважить, що Павло не був садукеем і через те йому були відомі моделі міжчасся. І справді, у 1 Сол. 4, 13-15 розглядається не проміжний стан між смертю та воскресінням, а сумніви, що живі матимуть перевагу супроти померлих. 2 Кор. 5, 1-3 розглядає насамперед природний страх перед смертю, який протиставляється надії на воскресіння (бути нагим – зодягатися), однак вірші 6-8 свідчать про побожну довіру: “Ми ж відважні й радше воліємо вийти з тіла, щоб жити біля Господа”.

За 2 Кор. 5, 1-3 і передовсім відповідно до Флп. 1, 21-23 Павло “очікує спільноту з Христом уже після смерті та при кінці світу – воскресіння тіла”⁹¹. Геленістичного впливу не треба визнавати; для пояснення вистачає юдейської есхатології.

Незважаючи на цю залежність, Боже об’явлення у Христі додає юдейським уявленням нових наголосів. Насамперед – це донині

⁹⁰ Пор. Флп. 1,6; 2,16; 3,10-11.20; 4,5; до цілого: J. Gnifka, *Der Philipperbrief*, Freiburg³ 1980, 81-93; S. Garofalo, *Sulla “escatologia intermedia” di S. Paolo*: Gr. 39 (1958) 334-352.

⁹¹ Там само, 88.— За Гофманом, 313-315, Павло не відмовився від надії на воскресіння на користь надії на безсмертя. У Флп. 1, 23 йдеться “найімовірніше ... про стан безтілесности”. Попри те, Павло розмірковує над антропологічними проблемами: “Він цікавиться питаннями тілесности, відносин майбутнього і потойбіччя, виходячи з думки про спільноту з Христом”.

провідна новина про воскресіння Ісуса Христа і про загальне воскресіння під час Його другого приходу. З огляду на міжчасся, юдейські уявлення спочатку запозичуються (навіть якщо вони і позначені надією на воскресіння) але сильно християнізуються: спасіння полягає не у безсмертності (це було б геленістичною ідеєю), а у спільноті Христовій, яка можлива вже перед воскресінням, і апостол її блаженно очікує⁹². Через те можна погодитися з Гнілкою⁹³, що очікування кінця світу було в той спосіб пом'якшене.

Ця віра у спільноту з Господом дуже прозоро виявляється в останній молитві Степана: “Господи Ісусе, прийми дух мій” (Ді. 7, 59); тут ідеться про христологічну подобу хресної молитви Ісуса (пор. Лк. 23, 46). Її передумовою є життя з Господом перед воскресінням⁹⁴.

Тому можна узагальнити: Новому Завіту, як і тогочасному юдейству відомо про життя між смертю та воскресінням. При цьому йдеться не про засвоєння геленістичних уявлень, а про подальшу розбудову достеменних юдейських та християнських засад. Чим більше на спільноті з Христом наголошують новозавітні тексти, які оповідають про життя у міжчассі смерті та воскресіння, тим жаданішим стає цей стан.

⁹² З цим можна порівняти “менше” щастя душ у Од. 6, 9-11. На аспект Христової спільноти там натякають тільки білі одежі (пор. Од. 6, 11 з 3, 4 та 7, 9).

⁹³ Там само, 93.

⁹⁴ Треба додати, що Г. Даутценберґ (Sein Leben bewahren. Ψυχή in den Hellenworten der Evangelien, München 1966, 146-153) вбачає “виживання душі” тільки у Мт. 10, 28.

Б) Есхатологічні пояснення у церковному переданні

У цьому розділі хочемо розглянути, як Церква у своїй традиції зрозуміла, перебрала і поступово з'ясувала не завжди узгоджені вислови Біблії. Нас цікавлять передусім великі рамки, тобто напруження між особистою та загальною есхатологією, і менше – певні окремі теми (суд, чистилище, небо, пекло і таке інше), які докладно розглядатимемо пізніше з урахуванням догматично-історичних питань.

1. Основні есхатологічні напрямки у давньоцерковному богослов'ї

Давня Церква з'ясовувала насамперед питання про Тройцю, христологічні проблеми та питання щодо науки про благодать. Есхатологічні суперечки Собори розглядали лише на маргінесі. Однак у боротьбі проти дуалістичних систем, насамперед проти гнозису, але також і проти поган, уже в II та III століттях Церква наголошувала на значенні тіла під оглядом воплощення та воскресіння. Про це писав (Псевдо-) Юстин у своєму творі “Про воскресіння”, а також Атенагор (близько 180) (“Про воскресіння мертвих), згодом – Тертуліян “*De carnis resurrectione*”. Атенагор наголошує на можливості воскресіння на підставі Божої всемогутності. Воскресіння також є реальним, бо тіло належить до природи людини і тому мусить далі перебувати разом з душею і прийняти потойбічне воздаяння. Так Атенагор навів усі істотні доводи, на які в давнині посилалися прибічники воскресіння. Саме проти гнозису наголошено у Символі віри *carnis resurrectio* (σάρκος ἀναστὰς, пор. ДН. 2; 5; 10; 11 тощо).

Воскресіння Христове, загальне воскресіння при кінці світу та страшний суд за часів Отців Церкви належали до центральних есхатологічних правд віри. Однак панує неузгодженість стосовно різних уявлень про міжчасся, що містяться в Новому Завіті (та в

юдейській літературі, яку ми розглядали). Як уявляти собі життя померлих перед воскресінням? Щодо мучеників побутувало переконання, що вони є у Господа (пор. Флп. 1, 23). “Потрапити до Ісуса Христа” та “дістатися до Бога” є метою, що її св. Ігнатій (близько 110) сподівається досягнути через мучеництво⁹⁵. Уже в пізній старозавітній літературі (пор. стор. 31-32) мученики мають особливу перевагу одразу після смерті досвідчити блаженний проміжний стан у небі⁹⁶. Юстин, Іриней та Іполит як біблійне обґрунтування наводили Од. 6, 9-10.

Решта померлих у вірі мусить, однак, у міжчассі чекати в шеолі; Лк. 16, 19-31 слугувало як взірець. Ці померлі живуть без страждань на “лоні Авраама” та чекають на воскресіння. У Першому посланні Климента (близько 96) читаємо: “Ті, які відповідно до Божої ласки вдосконалилися в любові, посідають оселю побожних; вони об’являться при з’яві Христового царства. Бо написано: Увійдіть у свої кімнати на часинку, поки Мій гнів не перейде; і Я згадаю вас одного доброго дня і виведу вас із гробів ваших”⁹⁷. Мертвим у шеолі проповідується, що перебування в “оселі побожних” триватиме “часинку”, короткий час; про Петра і Павла натомість говориться, що вони дісталися до їм “належного місця слави” і до “святого місця”⁹⁸.

⁹⁵ Пор. листи Ігнатія до Римлян 5, 3; до Ефесян 12, 2; до Тралійців 12, 2; 13, 3, до Магнезійців 14; до Полікарпа 7, 1.

⁹⁶ Пор. M. Durst, Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Bonn 1987, 189-199.

⁹⁷ 50, 3-4; пор. J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, München 1954, 235; Daley, Eschatologie, 91.

⁹⁸ 1 Клим. 5, 4-7; пор. також лист до Полікарпа гл. 9: Про Ігнатія, Павла та інших говориться, “що вони перебувають у їм належному місці з Господом, з яким вони також співстраждали”.

Переконання, що померлі без мучеництва чекають в шеолі на воскресіння, було дуже поширене в давнині⁹⁹: Цієї думки дотримуються серед інших і Клим, Іриней, Тертуліян, Іполит, Іларій, частково навіть Августин. Душі мусять, як Христос, також сходити до царства мертвих; це сходження – останній знак настання смерті. Оскільки воскресіння і суд, який не може відбутися над окремою душею, відбуваються щойно під час другого приходу Христа, залишається деяка непевність щодо чуттєвої спроможності душ померлих та щодо їхнього стану: згідно з Афраатом († по 345) та Єфремом († 373) жодний з мертвих ще не отримав нагороди чи покарання, тому що вони неначебто сплять¹⁰⁰; аналогічно думає Теодор Мопсвестійський, який вважає, що смерть віруючого подібна до довгого сну¹⁰¹. Однак цей погляд, що спирається на деякі твердження юдейського думання і співвідноситься з букввальним розумінням слів “вмирати” як “засинати” (пор. 1 Сол. 4, 13), протистоїть пізньоюдейському уявленню про частини шеолу, як воно відтворено у Лк. 16. Це уявлення, за яким праведні душі зазнають на лоні Авраама позбавлення страждань та радісного стану, але ще очікують перед воскресінням небесного блаженства, зміцнилося у протистоянні до гностиків; вони якраз стверджували, що “нема воскресіння мертвих, а душі після смерті одразу йдуть до неба”. Юстин застерігає: “Не вважайте їх християнами”¹⁰². Також Іриней відкидає самовпевненість гностиків, які хочуть після смерті одразу дістатися до Отця і оминути ад на противагу Синові, що туди зі-йшов¹⁰³. Отже, ідея безпосереднього прийняття в небо після смерті

⁹⁹ Пор. Durst, 162-189; Daley, Eschatologie, 113.116.

¹⁰⁰ Пор. Daley, Eschatologie, 144.

¹⁰¹ Пор. A. Ziegenaus, Das Menschenbild des Theodor von Mopsvestia, Mchn. Phil. Diss. 1963, 94; Daley, Eschatologie, 178.

¹⁰² Юстин, Діялог 80, 4; пор. Fischer, 241.

¹⁰³ Пор. Fischer, 246-247; подібно Тертуліян: там само, 250-252, який по-борює твердження Маркіона про небесну подорож після смерті.

була блокована боротьбою з гностицизмом, який кінець-кінцем зрікся воскресіння при кінці світу на користь небесного блаженства.

Хоча віра у вигідне перебування праведників у шеолі (тобто поза небом та поза Христовою спільнотою), що живилася юдейською есхатологією і притчею про багатія та Лазаря, була дуже поширеною, та вона, однак, не могла втриматися. По-перше, уявлення, що суд відбуватиметься виключно після воскресіння при кінці світу, наштотхнулося на труднощі: різна доля померлих (подвійний поділ шеолу; зростаюче усвідомлення чогось подібного до чистилища) і передовсім остаточність прокляття неправедних (уже після смерти) призводила до думок про щось подібне до окремого суду просто після смерти перед загальним судом. Також було незрозуміло, чому Бог карає грішників одразу після смерти, але не нагороджує праведників. Окрім того, лунали частково поважні голоси, які надавали також і немученикам шанс дістатися до Господа чи до неба ще до воскресіння. Частина юдейського передання справді була відкритою для такої думки. Якщо навіть Тертуліян, котрий вважає перебування в аду всезагально неминучим, зараховує до кола тих, які йдуть до неба безпосередньо після смерти, не лише мучеників, але і патріархів з пророками¹⁰⁴, то богослов'я вступило на шлях допуску до неба усіх праведників. Також тут залишається неузгодженість, яку не зауважив Тертуліян: якщо він ототожнює місце перебування праведників у міжчассі з “лоном Авраама” і вважає, що патріярхи перебувають у небі, то там-таки мусять бути також усі мешканці Авраамового лона. У *Pastor Hermae* також стверджується про перебування немучеників в небі¹⁰⁵. Приймає перебування в небі також Апокаліпсис Петра¹⁰⁶. Те саме можна сказати про Приповідки Секста¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Пор. Fischer, 260.262.

¹⁰⁵ Vis I 1,4-5, II 2,7; пор. Fischer, 236-237.

¹⁰⁶ Пор. Fischer, 238.

Пор. там само, 248.

На Заході першим про можливість того, що праведники ввійдуть просто після смерти до небесного блаженства, навчав Кипріян († 258). Втішний мотив, до якого люди дослухалися через поширену тоді чуму, виходить за межі затишку на “лоні Авраама” в сенсі Лк. 16, 19-31 і вказує на спільноту з патріярхами, апостолами, мучениками (про яких віддавна було відомо, що вони потрапили до неба) та друзями¹⁰⁸; померлих очікують Господні обійми¹⁰⁹. Це переконання Кипріян обґрунтовує передовсім двома аргументами: по-перше, годі зрозуміти, чому християнин, що в будь-якому разі прожив своє життя добросовісно та у вірі, не може зрівнятися з мучеником. По-друге, треба реалістично бачити дію хрещення та Церкву¹¹⁰ – істинна спільнота з Христом триває і після смерти або принаймні не переривається з Христового почину. Він уже не забирає назад раз назавжди подарованого миру.

На Сході Климент Олександрійський († 215)¹¹¹ дотримується думки, можливо, в залежності від Апокаліпсису Петра та від *Pastor Hermae*¹¹², про ймовірність для богообранця дістатися до Христа безпосередньо після смерти. Узвичаєної долі мучеників зазнають за Климентом також найвизначніші праведники – гностики. Але також містики не мусять іти до аду; щоправда, вони перебувають на нижчому щаблі неба з меншим блаженством. Ориген († 254) поєднує біблійно-церковну схему з її висловами про міжчасся, воскресіння плоті та страшний суд з переважно гностичним уявленням про небесну подорож і з платонічно-стоїчною моделлю чергування ер¹¹³. На цьому чергуванні Ориген, щоправда, ніколи

¹⁰⁸ Пор. Ep. 58,10; Daley, *Eschatologie*, 117-119; Fischer, 264-266.

¹⁰⁹ Пор. Ep. 37,3.

¹¹⁰ Пор. Ad Dem 25-26.

¹¹¹ Пор. Fischer, 273-284; Daley, *Eschatologie*, 119-122.

¹¹² Климент вважав обидва твори принаймні спочатку канонічними: Пор. A. Ziegenaus, *Kanon*, HDG I 3a 2, 39-41.

¹¹³ Пор. Fischer, 289-305; Daley, *Eschatologie*, 122-134.

явно не наполягав. Він, безперечно, подолав уявлення про загальне перебування в аді й узгіднив різнорідні вислови Біблії принаймні під тим оглядом, що він прийняв подальше існування в шеолі (Лк. 16, 19-31!) тільки перед спасительною жертвою Христа; відтак усі праведники мають можливість потрапити до неба просто після смерти, так що шеол перетворився на житло проклятих. “Рай” (Лк. 23, 43) та “лоно Авраама” мають значення нижчого щабля небесних розкошів порівняно з перебуванням з Господом (Флп. 1, 23) або всі три уривки позначають те саме. Ориген наголошує на боротьбі з демонами під час подорожі до небес, в якій закорінені в любові, щоправда, здобудуть перемогу.

Уявлення про тимчасове перебування в аді поступово знівелювалося¹¹⁴: Для проклятих не йдеться про жодне перебування, натомість праведники йдуть після смерти чи після попереднього очищення до неба. Однак уявлення про перебування не зникло одразу та скрізь. Його твердо дотримувався Іларій¹¹⁵. Августин, більше схиляючись до можливості небесного щастя після смерти¹¹⁶, остаточно не визначився. Однак розвиток однозначно підводив до переконання, що для померлих можливо одразу після смерти потрапити до неба як до спільноти з Богом. У *Prognosticum futuri saeculi*, у першій написаній есхатології, Юліян Толедський хоч і наводить супротивний уривок з Августина, але, посилаючись на Кипріяна та папу Григорія, вчить, що після Христового сходження до аду праведники потрапляють до неба після смерти або після очищення, навіть якщо їхнє щастя зросте після воскресіння¹¹⁷. Та коли в цей спосіб було досягнуто порозуміння щодо посмертного

¹¹⁴ Наприклад, Діонісій Олександрійський (Fischer, 305), Методій (там само, 307), Анонім близько 300 (там само, 309).

¹¹⁵ Пор. Durst, 142-201.

¹¹⁶ Пор. Daley, Eschatologie, 197-199.

II 8-15; 36; про Григорія, від якого залежить Юліян, пор. Daley, Eschatologie, 247.

перебування праведників у небі, ще тривала суперечка про спосіб богоспоглядання – безпосередній чи опосередкований – і про ступінь блаженства перед і після воскресіння.

На маргінесі треба розглянути ще хіліязм, тобто вчення про 1000-літнє царство Христа на землі. Цей погляд може опертися як на юдейські уявлення, так і на Од. 20,3. Папій змальовує на початку II століття родючість землі у 1000-літньому царстві¹¹⁸. За Юстином¹¹⁹ остаточно нагорода праведників чи покарання грішників відбувається щойно після воскресіння, хоча вони і перебувають у різних частинах шеолу. Духи злих можуть мучити навіть живих людей на землі. Тільки в 1000-літньому царстві, що передуватиме загальному воскресінню, вони втратять свою силу. Хіліязм був також Іриней¹²⁰; у 1000-літньому царстві, що розпочнеться воскресінням праведників та відновленням світу, вони повинні поступово звикати приймати Бога. Щойно згодом відбудеться воскресіння всіх, срашний суд та Боже воздаяння. Хіліязм мав у III та IV століттях численних прихильників, серед них – Методія¹²¹, Тертуліяна¹²², Вікторина Петабійського¹²³ та Аполінарія Молодшого Лаодикейського¹²⁴; навіть й Августин визнає очищений хіліязм. Що стосується закидів, то Євсевій, який називає Папія через хіліязм “вельми обмеженим”¹²⁵, повідомляє про Діонісія Олександрійського, з яким єпископ Арсиної Непос пов’язував з 1000-літнім царством дуже чуттєві уявлення¹²⁶. Проти хіліязму промовляє насамперед богословське міркування, що з поступовим занепадом уявлення про загальне перебування в аді й з дедалі більшим поширенням впевненості в тому, що душі померлих праведних

¹¹⁸ Пор. Daley, Eschatologie, 28.

¹¹⁹ Пор. Fischer, 241.

¹²⁰ Пор. Daley, Eschatologie, 108-109.

¹²¹ Пор. там само, 136.

¹²² Пор. там само, 112.

¹²³ Пор. там само, 138.

¹²⁴ Пор. там само, 148.

¹²⁵ Hist. eccl. III 39,13.

¹²⁶ Пор. там само, VII 24,1-25,3.

одразу потрапляють до Господа, 1000-літнє царство уже не виглядало привабливим; воно було б обмеженням уже досвідченого щастя. Тому усі хіліясти визнавали також тимчасове перебування в аді.

2. Ухвала Учительського уряду Церкви за Бенедикта XII

Хоч воскресіння Христове з'ясувало неоднорідні есхатологічні вірування юдеїв, проте непевність щодо міжчасся панувала надалі. Оскільки загальне воскресіння поєднувалося з поверненням Христа та судом, міжчасся мусило бути, але його деталі ще не були визначені богослов'ям. Богословський розвиток у давнину призвів до висновку, що померлі отримують одразу після смерті нагороду та кару і потрапляють до спільноти з Богом. Шеол є тільки пеклом, тобто місцем проклятих.

Стосовно цього у Середньовіччі панувала далекосяжна згода. Цю однастайність зміцнювало почитання святих. Не зважаючи на деякі розбіжності в деталях, великі богослови розвинутої схоластики засадничо згодні між собою, що небесна винагорода чи вічна пекельна кара уділяються вже перед кінцем світу. Альберт Великий († 1280) відкидає помилку греків, що ніхто не увійде до неба або пекла перед Судним днем¹²⁷. На доказ він наводить слова Ісуса до розбійника, що обіцяють йому оселю блаженства, та прокляття багатія згідно з Лк. 16, 23-25. Святі в небі слідуєть за агнцем у білих одежах (Од. 6, 11 та 7, 9-10) та співають славу Богові та агнцеві. Душа як головна причина заслуг отримує просто після смерті свою винагорода або кару. Альберт і Тома Аквінський оголошують уявлення, що нагороди чи кари роздаються на страшному суді, ерессю. Тома покликається на класичні місця Святого Письма (2 Кор. 5, 1; Флп. 1, 23; Лк. 16, 23); якщо немає перешкоди (легкого гріха; чистилище!), вічна нагорода або кара

¹²⁷ Поп. L. Ott, Eschatologie. In der Scholastik (HDG IV 7b), Freiburg 1990, 242-244.

уділяються одразу після смерті. Подібно думає Бонавентура, що обґрунтовує свої роздуми з допомогою Лк. 23, 43; Флп. 1, 23; Од. 6, 11. Знаючи про таку згоду, можна лише дивуватися, що у XIV столітті це питання призвело до нової дискусії. Вона допровадила до втручання Учительського уряду Церкви.

Іван XXII (1316-1334) дотримувався погляду, який суперечив загальноприйнятому. На свято Всіх святих 1331 року¹²⁸ папа проголосив, покликаючись на Бернарда з Клерво, що жертovníк з Од. 6, 9, під яким перебувають душі повбиваних за Слово Боже, означає людство Христа. Перед загальним воскресінням вони є під людством, тобто оглядають людину Ісуса, після воскресіння натомість вони піднісуться над людство, тобто оглядатимуть його Божество і Трійцю у сенсі Йо. 17, 3. У проповіді на 3 неділю Адвенту Іван XXII виклав свою думку, що для побожних обіцяна нагорода полягає в довершеному баченні Божества¹²⁹. Папа хотів довести численними цитатами зі Святого Письма та з творів Отців Церкви своє переконання, що перед воскресінням померлі не отримують цієї нагороди повного Богобачення. Однак при кінці він вимагає від слухачів, щоби вони навели переконливі аргументи проти цього припущення. У проповіді¹³⁰ від 5 січня 1332 Іван XXII відсунув воздаяння, а також відкинення злих, взагалі до Судного дня при кінці світу. На доказ він навів Мт. 25, 41, 1 Пт. 5, 8; Мт. 8, 29; 2 Пт. 2, 9; 11 та Юд. 14-15; прагнучи цим показати, що відкинення грішників відбудеться щойно в день другого приходу Христа і тому демони можуть в міжчассі спокушати людей, бо вони ще не цілковито зігнані до пекла. Щоб не потрапити до пекла, демони прохали (пор. Лк. 8, 28. 32-33) дозволу увійти в

¹²⁸ Пор. M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII. sur la vision béatifique*, Rom 1973; крім того Ott, 244-253; Fr. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau*, Rom 1958.

¹²⁹ Dykmans, 101-102: *Respondet beatus Augustinus quod visio Dei est tota merces nostra. Tota visio, videlicet deitatis et divinae essentiae, quia illud "est finis omnium" desideriorum nostrorum ..., quia ultra nihil restat desiderabile.*

¹³⁰ Пор. Dykmans, 144-148.

свиней¹³¹. Богобачення (*visio facialis!*) розпочинається тільки після страшного суду¹³².

У проповідях Іван XXII оголосив тези, які на той час здебільшого уже віджили або ж вимагали роз'яснення. Хоча богослови прийняли остаточність прокляття уже перед загальним судом, але щодо партикулярного суду ще панувала невизначеність. Віра у перебування праведників чи очищених з гріха в небі поступово стала панівною, також не піддавалося сумніву (як показали саме прихильники папського припущення¹³³) Богобачення як таке, а не його ступінь (дзеркальне та опосередковане людством Ісуса чи Богобачення лицем до лица; те саме блаженство, лише після воскресіння досконаліше, або ж числово інше; зростання блаженства душі після воскресіння або ще й блаженство тіла; можливість блаженства душі без Богобачення – лицем до лица). Доказова і чисельна перевага опонентів змусила папу 3 грудня 1334 року, за день до смерти, відкликати свою тезу про початок Богобачення.

Новий Папа Бенедикт XII висловлювався з приводу цієї тематики ще до свого обрання. Після докладних нарад він проголосив у Конституції "*Benedictus Deus*" ("Прославлений Бог") від 29 січня 1336 року¹³⁴: "Ми ухвалюємо силою апостольського авторитету", що до Христа померлі праведники і після Його приходу хрещені та очищені "одразу після смерти і названого очищення" перед поновленням своїх тіл і перед загальним судом (після Христового вознесіння) "зібрані, є та перебуватимуть у небі, в небесному царстві та небесному раю з Христом у спільноті святих ангелів"

¹³¹ Dykmans, 151 (Проповідь на 2 лютого).

¹³² Там само, 155 (Проповідь на 25 березня 1332 або 1333 року). – Там само, 160 (Проповідь на 5 травня 1334 року): *Sed anima sola et angelus non est homo. Ergo anima et angelus non sunt in regno caelorum et paradiso ante generalem resurrectionem.*

¹³³ Поп. Ott, 249-251.

¹³⁴ ДН. 1000-1002.

Вони споглядають “Божественне єство” “просто і неприховано, ясно та відкрито”, “без посередництва будь-якого сотворіння”, “у прямому баченні й також лицем до лица” Через це бачення душі померлих є “правдиво щасливими і мають життя вічне та вічний спокій”. Це споглядання і ця насолода триватимуть “поспіль без якоїсь перерви чи зменшення згаданого бачення та насолоди” і продовжуватимуться “надалі до страшного суду і відтоді навіки віків”. Крім того, “ми визначаємо, що ... душі померлих в актуальному тяжкому грісі сходять тут же після смерти до пекла”; вони з’являться в судний день зі своїми тілами та звітуватимуться перед Богом-суддею.

Учительський уряд Церкви вирішив у цьому визначенні усі суперечливі питання. Він пояснює індивідуальну есхатологію як також перехідний стан між особистою смертю та другим приходом Христа і загальним воскресінням та універсальним судом.

III. МІЖ СМЕРТЮ ТА ВОСКРЕСІННЯМ: ІНДИВІДУАЛЬНА ЕСХАТОЛОГІЯ

Якщо за Новим Завітом та церковним переданням загальне воскресіння та Страшний Суд відбуватимуться при кінці історії під час другого приходу Христа, то постає питання: як треба уявляти собі міжчасся? При цьому йдеться передусім про окремих осіб, чия індивідуальна історія закінчилася зі смертю і чиї рішення визначили їхню остаточну долю, отже перед цілковитим завершенням загальнолюдської історії, яка вплинула на них і на яку вони також вплинули, та настанням воскресіння тіла, такого суттєвого для людського існування.

А) Богослов'я смерті

Про смертність, тобто про факт невідворотного вмирання, і про заперечення цього основного душевного стану людини уже йшлося. У цій частині смерть та вмирання розглядатимемо з погляду богослов'я. Такий розгляд не може зробити сам процес як такий абсолютно відкритим, бо вмирання завжди буде чимось таємним, адже як людина у своїй глибині, так і Бог, на якого людина є сотворено-спрямованою, залишається таємницею. Отже, перебіг умирання не може бути з'ясований, але його можна висвітлити, запропонувавши людині богословське трактування як реальну допомогу для орієнтації.

1. Завершення як первісний і відвічний сенс смерті

Смерть не можна розглядати відособлено від решти життєвих явищ. Про неї можна говорити, лише інтегрувавши її у сукупність антропологічних даних: людина створена як образ Божий (пор. Бут. 1, 26), і тому вона є в особливих відносинах з Богом і в деякому сенсі “спорідненою” з Ним¹³⁵. “Бог же створив безсмертною людину і вчинив її за образом власної природи” (Муд. 2, 23).

Це Боговідношення врешті-решт треба розуміти особово. Людина покликана з нічого до існування Словом Божим, щоби вона здійснила добро у свободі, ставши відповіддю на поклик Творця: у дедалі інтенсивнішому особово-відповідному розкритті людина повинна увійти у чимраз глибшу спільноту з Богом. Людина відчуває в собі таємне бажання бути досконалою та святою і беззастережно любити. Здійснити це бажання можливо тільки в Бозі. Оскільки людина налаштована на спільноту любови з Богом, смерть як можлива зустріч з Богом здатна стати спасенною подією. Отож людина хоче померти, бо, за відомим висловом Августина, її бентежне серце заспокоїться тільки в Бозі¹³⁶.

Інакше кажучи, ця думка означає, що людина не хоче безмежно подовжувати своє життя. Фантастичні романи про майбутнє та народні оповідання усвідомлюють, що “зв’язана смерть” та безкінечне життя на землі призводить зрештою до перенасичення та нудьги. При тому було б хибно вважати таке перенасичення і бажання смерті тільки наслідком щораз сильніших тілесних хворіб або старечого слабоумства. І в доброму зовнішньому душевному стані (в здоров’ї, добробуті) людина потрапляє у стан, де вона, – подібно до великих старозавітних постатей, – стає “ситою життям”

¹³⁵ “Іконічність” людини можна порівняти з відносинами Отця і Сина: Бут. 5, 3.

¹³⁶ Пор. *Confessiones* I 1. “Ти сотворив нас для себе, і бентежне серце наше, допоки не спочине в Тобі”

(Бут. 25, 8; 35, 29; 1 Хр. 29, 28). Вона знає з власного досвіду про відносність земних цінностей та цілей, які вона колись ставила собі та які так і не змогла досягти. Вдумливо розмірковуючи, людина може зрозуміти, що вона не завжди житиме на землі, тобто що вона воліє померти, “що вона створена Богом для щасливої мети поза земними злиднями”¹³⁷.

2. Лихо смерти: смерть як нещасна подія

Смерть є не тільки поверненням додому, завершенням, Богозустріччю та спасительною подією для людини на підставі її надприродного призначення – вона сприймається більше як нещасна подія, як щось примусове та руйнівне, бо людина не хоче, але мусить умирати. Як пояснити те, що спасительна подія вважається нещасною, і що людина з безсмертною душею, яка тут є передумовою, та з вищим за смерть особовим осередком все-таки має страх перед смертю?

Насамперед мусимо пригадати собі природне відчуття, що пов'язує смерть з уявленням чогось жахливого та моторошного. По-перше, смерті часто передують подекуди довгий період хвороби та страждання, і навіть спокійна смерть пов'язується з цими уявленнями. По-друге, смерть як відділення душі від тіла – про це згодом докладніше – є подією, яка глибоко стосується людської природи. Крім того, богослов'я смерти має виявити надприродні взаємовідносини, що роблять смерть душевною скрутою.

Бог – Творець та джерело життя. Життя полягає у спільноті з Ним. Однак через гріх людина зрікається цієї спільноти, пориває з центром життя, обмежується до свого “я” та обожнює себе саму. Людина, яка буттєво існує не із себе і не для себе, – бо вона є не прообразом, але образом, – живе відтак у грісі із себе і для себе.

¹³⁷ GS. 18.

Можливо, це здається на початку зручним або навіть викликає запаморочливе почуття свободи, але поступово прокидається страх на самоті покинутого створіння; воно пізнає свою безнадію, свою безвихідь та розпач.

Згідно з Бут. 2, 17 людина, що грішить, мусить умерти. Однак вона не схотіла бути відповідальною перед Богом, прагнучи “бути як Бог” (Бут. 3, 5), та згрішила. Тому вона мусить повернутися до земного пороку, з якого її взято (Бут. 3, 19). Поряд із цим уривком і з Сир. 25, 24 передусім Муд. 1, 13 та 2, 23-24 наголошує на цьому взаємозв’язку гріха та смерти: Бог не зробив смерти, але створив усе для існування. Через заздрість диявола смерть запанувала на землі. Павло вчить, що через гріх смерть прийшла у світ (пор. Рим. 5, 12; 6, 23; 7, 13; 8, 10). Смерть – наслідок гріха і має каральний характер.

Щоправда, тут треба поставити глибше запитання: з якого гріха випливає смерть? У цьому контексті насамперед думаємо про особистий, про смертний гріх. Тому сказано, що пожадливість провадить до гріха; “гріх же, здійснений, – породжує смерть” (Як. 1, 15; пор. Рим. 1, 32). Цей особистий гріх призвів також до смерти прародичів і до скорочення життя, як пояснює Бут. 6, 3. Страх смерти святих та праведників, тобто людей без смертного гріха, змушує, однак, зазирнути глибше: поза особистим гріхом гріх Адама і закорінення у первородному грісі віддаляють всіх людей від Бога – настільки, що смерть сприймається як лихо: “Бо тому, що через чоловіка смерть, через чоловіка і воскресіння мертвих. Як бо в Адамі всі вмирають, так у Христі й оживуть усі” (1 Кор. 15, 21-22; пор. Рим. 5, 12). Залежність від смерти, яка спричинюється особистою провиною і закоріненням у грісі Адама, призводить за Біблією навіть до опанування дияволом. Цей погляд спирається, ймовірно, на спокусу змія в раю (пор. Бут. 3, 1; Муд. 2, 24: “Через заздрість диявола смерть увійшла у світ, скуштують її ті, що йому належать”), тому диявол іменується “душогубцею від початку”

(Йо. 8, 44), і закінчується сильним висловом Євр. 2, 14-15, за яким Христос тому прийняв “тіло і кров”, “щоб смертю знищити того, хто мав владу смерти, тобто диявола, і визволити тих, що їх страх смерти все життя тримав у рабстві”. Тобто панування злого і смерті означає щось набагато більше, ніж злу волю окремої особи до гріха: понад плетиво первородного гріха постало справжнє царство смерти та смертного страху¹³⁸.

Через гріх людина не відчуває близькості Бога, що її тримає; вона досвідчує більше самотність та страх перед розчиненням у порожнечі. Смерть уважається катастрофою. Тому К. Ранер говорить про “потаємність смерти”¹³⁹, що її первісний сенс загубився: вона – більше не вороття додому, а вислів самотности та ізольованості грішника, який, щоправда, у своєму самозадоволенні та самообожненні дуже часто неправильно розуміє глибину своєї самоти, що перевищує особові рамки, як дійсну автономію (гріховне плетиво, влада диявола!).

Крім відкинутості та безвихіддя самотнього грішника, його страх може зростати ще й з огляду на посмертний суд. Оскільки у Новому Завіті, як і в багатьох релігіях, йдеться про посмертний звіт, не можна виключати, що згадка про нього лякає також і тих, які свідомо уникають цієї думки. А втім, цю тему згодом обговорюватимемо ширше.

Відступ: загальність смерти

Якщо смерть є наслідком гріха, постають питання: чи прародичі померли б і тоді, коли не згрішили б, чи смерть належить

¹³⁸ Пор. К. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, 49: “Оскільки упалий ангел прагне цілковитого вдосконалення свого ества у самовдоволеній самостійності без благодати, він хоче також ео ірсо завершення світу без ласки”.

¹³⁹ Там само, 39-41.

засадничо до людської природи, чи вона стала смертною щойно через гріх¹⁴⁰?

Наведені біблійні уривки навіюють думку про первозданне безсмертя прародичів. Картагенський Синод 418 року викляв тих, хто стверджуватиме, що Адам, перша людина, був створений смертним (пор. ДН. 222). Оранський Синод (529) засудив погляд, що гріх Адама не пошкодив цілій людині, яка “перемінилася на гірше тілом і душею” (*non totum hominem, id est secundum corpus et animam, in deterius commutatum*; ДН. 371). Це формулювання відображене у 1 каноні Декрету про первородний гріх, Тридентського Собору (пор. ДН. 1511): Виклинається той, хто не визнає, що Адам після переступу заповіді Божої “стягнув на себе смерть, якою Бог пригрозив був йому, а зі смертю – рабство і владу того, хто потому отримав панування смерти, тобто диявола (Євр. 2, 14) і що цілий Адам ... тілом і душею перемінився на гірше”. Адам зашкодив не лише собі, але також своїм нащадкам, на яких перейшли гріх і з ним – смерть (пор. ДН. 1512). Тут міститься підсумок згаданих біблійних витягів: смерть – наслідок гріха, а саме – гріха первородного, який впливає на цілу людину і приневолює її під владарювання смерти, тобто диявола.

Питання про безсмертність людей у раю далі потрібно диференціювати. По-перше, життя Адама також добігло би кінця, “бо воно належало часові; але цей кінець не був би смертю у нашому розумінні. Ми можемо тільки сказати, що це був би кінець, який

¹⁴⁰ Можливі винятки з цього правила загальности смерти тут не розглядатимемо. Згадаємо лише Еноха (пор. Бут. 5, 24; Сир. 44, 16; Євр. 11, 5) та Іллю (2 Цар. 2, 11; Сир. 48, 9), про яких в давнину вважали, що вони повернуться перед вороттям Христа на землю і загинуть у боротьбі з антихристом; поза тим, Богородицю (у непевному випадку, якщо вона не померла: пор. J. Finkenzeller, *Tod: Marienlexikon VI*) і врешті-решт, живих за другого приходу Христа: пор. 1 Сол. 4, 14-17; Флп. 3, 20-21; 1 Кор. 15, 51.

одночасно був би початком, тобто перехід і переміна”¹⁴¹. Нескінченна тривалість цього життя суперечила б надприродному призначенню людини. Безсмертність завжди традиційно розуміли як *donum praeternaturale*, тобто як наслідок єдності природи та ласки, але ніколи як щось цілковито природне. Нарешті, традиція не приписувала гріхові таку руйнівну силу, яка змінила також природу у притаманній їй структурі. Гріх достеменно призвів до переміни людини у її психосоматичній єдності, а отже, й у ставленні до душі та тіла (через що *commutatio in deterius* (переміна на гірше) тіла і душі залишається недоторканою у сенсі Тридентського Собору), але не до зміни природи людини¹⁴². Уже М. Шеебен¹⁴³ визнає щодо безсмертності Адама, “що людина не була б здатна утримати своє тілесне життя силою своєї безсмертної душі за допомогою лише своєї природи, скажімо, звичної їжі; вона потребує для цього особливого поза- і надприродного Божого провидіння”. Смертність є “наслідком основи її природи” і має своє коріння “у самій природі, а не лише у грісі”. Так само вважає Й. Г. Освальд¹⁴⁴. Гріх позбавив людську природу, скеровану на надприродне, її внутрішньої єдності і перемінив смерть – як у її духовному, так і у фізичному вимірі – на лихо, такою, як вона і досвідчується тепер після гріхопадіння.

¹⁴¹ R. Guardini, *Die Letzten Dinge*, Würzburg 1952, 12.

¹⁴² Поп. L. Scheffczyk, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt: FKTh 6* (1990) 18-19.

¹⁴³ *Handbuch der katholischen Dogmatik II*, Freiburg 1878, Nr. 544; дані Lais I, 143-144, II 335-336; поп. також V. Hamp, *Paradies und Tod: його ж, Weisheit und Gottesfurcht*, St. Ottilien 1990, 166-179.

¹⁴⁴ *Eschatologie*, Paderborn 1869, 20: “... що *posse non mori* або безсмертя райського Адама було не суттєвою властивістю його природи, а наслідком вищої Божої дії; *non ipsius naturae vi sed divino beneficio erat immortalis*, як висловлюється Римський катехизм” – СЕС. 1008 (Мюнхен 1993): “Хоча людина мала смертну природу, Творець не призначив її до смерті”.

3. Умирання як причастя Христової смерті

Якщо смерть у властивому значенні є спасенною подією, яка у відділенні людини від Бога як джерела життя через гріх втрачає свій первинний сенс і перетворюється на лиху подію, можна зробити висновок, що справді побожний вмирає легкою смертю, а безбожний грішник натомість – тяжкою. Справді, багато святих та глибоко віруючих померли спокійно, в той час, коли люди, яких щось “обтяжувало”, вмирають у терпінні. Однак є і протилежний досвід: Ісус помер нелегкою смертю, так само – деякі великі святі, а натомість багато людей, які за всіма ознаками мали на совісті тяжкі провини, помирають відносно легко¹⁴⁵.

Раніше згадані моменти вмирання, зокрема спасенної події завдяки спільноті з Богом та лихої події на підставі відділення від нього, залишаються дійсними, однак до них додається ще один момент: у смерті людина може причаститися Христової смерті. Але Христос мав, хоч і був без гріха (пор. Євр. 4, 15), тяжку смерть, бо Він узяв на себе гріх і його наслідок – смерть – інших, тобто замість інших. Причинний зв'язок гріха і смерті залишається недоторканим, навіть якщо Ісус помер через чужі гріхи. Ісус вчинив це, однак не в самолюбстві та непокорі грішника, а в покорі “до смерті” (Флп. 2, 8; Рим. 5, 19). У цій покорі Його смерть стала виявом ласки, а очевидність безвиході та богозалишеності – плідністю¹⁴⁶.

Відтоді той, хто є, як Павло висловлюється у своїй містиці Христа, “у Христі” (пор. Гал. 5, 6; 2 Кор. 5, 17-19 тощо) і “помирає в Господі” (Од. 14, 13), бере участь у відновленні первісного

¹⁴⁵ Пор. Rahner, Zur Theologie des Todes, 61-72; Ziegenaus, Hoffnung angesichts des Todes: його ж, Zukunft, 83-88.

¹⁴⁶ Пор. Rahner, Zur Theologie des Todes, 64. – стор. 57: “Що було виявом гріха, перетворюється, не будучи скасованим у своєму мороці, на нищівне для гріха прийняття волі Отця”.

сенсу смерти, спотвореного гріхом, яка через смерть Христа знову стає поверненням додому. Ця участь здійснюється у хрещенні, яке є співсмертю та співвоскресінням Христові (пор. Рим. 6, 3-11; Кол. 2, 12-13).

Це не тільки пасивна участь – людина як нове сотворіння, активний член тіла Христового, який є його Головою, здатна співпрацювати над спасінням інших. Страждання і смерть, які у земному баченні означають зменшення активності, у Ісуса Христа і з Ним є найвищою спасительною діяльністю. Універсальність Христової спасительної смерті і її винятковість (пор. Євр. 10, 10; 9, 28; 1 Пт. 3, 18) не спонукають врятовану людину до бездіяльності, а дають їй можливість співспасати і співпокутувати. У Посланні до Колоссян (1, 24) читаємо: “Тепер я радію стражданнями за вас, і доповняю на моїм тілі те, чого ще бракує скорботам Христовим для Його тіла, що ним є Церква”. У цьому сенсі вчить також Конституція про Церкву II Ватиканського Собору щодо єлеосвячення: “Церква повчає їх (хворих) свідомо поєднуватися зі стражданнями та смертю Христа і так поповнювати благо народу Божого” (LG. 11). Отже, християнин може зробити своє страждання і смерть плідними для спасіння людей, тобто для покути за свої та чужі провини. Це свідомо прийняте страждання є інтенсивною молитвою. Мученик є для цього показовим прикладом¹⁴⁷.

З огляду на це, тяжка смерть – ще не достатня підстава робити висновок про особисті великі гріхи вмираючого у будь-якому випадку; Бог також може залучити його у покутну та спасительну смерть свого Сина, що помер замість інших.

Там, де у секуляризованому світі цю дієвість страдників та вмираючих уже не визнають, зростає небезпека того, що їх сприйматимуть лишень як утриманців суспільства, а самі вони, у свою

¹⁴⁷ Поп. A. Ziegenaus, *Der Märtyrer: Das existentielle Gnadenzeichen: його ж, Gegenwart der Zukunft*, Donauwörth 1979, 42-43.

чергу, не зможуть добачити у своєму стражданні якогось сенсу. Від цього недалеко до так званої активної евтаназії.

4. Смерть як кінець земного існування: неповторність чи повторюваність життя (реінкарнація)

Під час земного життя кожне позитивне або негативне рішення може бути скориговане. Зі смертю можливість змінити своє вищачальне спрямування припиняється. Рішення стає остаточним. Тому неможливо, що праведник у небі ще раз відвернеться від Бога. Божа благодать утримує його при меті, яку він визначив протягом свого життя. Щаслива спільнота з Богом була б постійно затьмарена можливістю її втратити. Справді щасливим може бути тільки той, хто усвідомлює безкінечність свого щастя. Ця певність має також свій зворотний бік: проклятий – про вічне прокляття вестимемо мову пізніше – також не зможе змінити і не змінить свого спрямування.

Остаточність рішення заперечують прибічники переселення душ¹⁴⁸. Видається, що можливість уникнути життєвих рішень робить реінкарнацію такою притягальною саме на Заході. Це уяв-

¹⁴⁸ Поп. E. Moder-Frei, Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, St. Ottilien 1993; L. Scheffczyk, Die Reinkarnationslehre und die Geschichtlichkeit des Heils: MThZ 31 (1980) 122-129; його ж, Die Reinkarnationslehre in der altchristlichen Literatur (SBAW 31), München 1985; його ж, Endgültigkeit gegen Wiederholung. Zur christlichen Antwort auf die Reinkarnationslehre: Ges. Schr. z. Theol. III, St. Ottilien 1991, 559-574; A. Ziegenaus, Hoffnung angesichts des Todes: його ж, Zukunft, 88-89; його ж, Das Zeugnis der Ofnet-Höhle. Das Weiterleben nach dem Tod als Menschheitsfrage: Rieser Kulturtage. Dokumentation V 1984, Nördlingen 1985, 101-114; R. Schenk, Auferstehung oder Reinkarnation? Zum Wesen der christlichen Hoffnung: Fr. Breid (видавець), Die Letzten Dinge, Steyr 1992, 189-220; Pozo, La Venida, 165-185; Fischer, 245-246.

лення про переселення душ (*Metempsychose*) або про нововтілення (*Reincarnatio*) можна віднайти у давніх релігіях Індії (буддизм, джайнізм, індуїзм), у Пітагора та Платона, у африканських дикунів і частково уже в кам'яному віці¹⁴⁹; якщо у Середньовіччі та у Новому часі його дотримувалися у езотерично-елітарних колах, то тепер у реінкарнацію вірить 21% європейців за опитуванням інституту Gallup між 1978-1982 роками¹⁵⁰, при чому, очевидно, це число останнім часом ще зросло. Якщо ж узяти під увагу ще більше поширення віри у переселення душ у далекосхідних країнах, то майже кожний другий, що вірує у посмертне життя, приймає також і реінкарнацію. Це свідчить про те, що за умов нових пошуків “внутрішнього” (пор. далекосхідні медитативні практики) і “сенсу” церковні проповіді належно не висвітлюють есхатологічні питання. Моделі реінкарнації різняться у багатьох деталях, наприклад щодо часу між смертю та поверненням до земного життя, щодо обґрунтування нововтілення, щодо міри відпадиння чи покарання (переселення до людського, тваринного чи рослинного тіла?) або щодо позитивної чи негативної оцінки реінкарнації. Спільною для усіх варіантів є циркулярна структура у круговерті поворотів до земного життя. Можливо, цей розвиток був натхненний поворотом сонця, яке “відсвіженим” піднімається на сході та “стомленим” заходить увечері, набирається сили під землею і знову сходить.

На користь реінкарнації наводять різноманітні аргументи: нерівність людей і їхню неоднакову долю (багатство, здоров'я, талановитість) пояснюють різною моральною якістю минулого життя¹⁵¹. Крім того, різниця між задатками людини і їхнім фактичним

¹⁴⁹ Пор. Ziegenaus, Ofnet-Höhle, 112.

Пор. Pozo, La Venida, 167-168; Moder-Frei, 18-19. – стор. 17-132 пропонують докладний опис різноманітних моделей реінкарнації.

Так вважав Платон (Федр 249а, насамперед Політея 617е) та індуїзм (кастова система!).

здійсненням – часто задатки занедбуються – між тим, що можна досвідчити, і справді пережитим¹⁵², між можливим та реалізованим поліпшенням може передбачати велике число життів¹⁵³.

Церква завжди відкидала реінкарнаційну гіпотезу. У Конституції про Церкву *Lumen Gentium* II Ватиканського Собору читаємо: “Оскільки ми не знаємо ані дня, ані години, мусимо чувати згідно з Господнім застереженням, щоби при кінці нашого неповторного земного життя (пор. Євр. 9, 27) удостоїлися увійти з Ним до весілля і бути зачисленими до благословених (пор. Мт. 25, 31-46), і не мали б як злі та ледачі раби (пор. Мт. 25, 26) піти до вічного вогню (пор. Мт. 25, 41)” (L.G. 48). Це місце однозначно промовляє проти переселення душ¹⁵⁴.

Адепти науки про переселення душ намагаються відшукати її навіть у Новому Завіті¹⁵⁵; не тільки популярна література, але й такі мислителі, як Е. Блох, виявляють у деяких біблійних висловах “реінкарнаційні думки”¹⁵⁶. Як стандартний приклад їхні представники наводять згадку про Іллю, що повертається на землю після того, як був “знявся в вихрі на небо” (2 Цар. 2, 11). Уже в юдействі віра у його повернення при кінці світу була досить поширеною

¹⁵² Згідно з гностиком Карпократом, людина не може вичерпати повну свободу в доброму та злому в одному-єдиному житті: Іриней, *Adv. haer.* I 25, 3.

¹⁵³ Пор. Moder-Frei, 135f.

¹⁵⁴ Пор. G. Alberigo – Fr. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna 1975, 554: У прикінцевім поданні остаточної редакції 123 соборних отці бажали, “ut post verba ‘vigilemus oportet ut’ addatur: ‘expleto unico terrestres huius vitae cursu’, ut affirmetur unitas huius vitae terrestres contra reincarnationistas”.

¹⁵⁵ Пор. Scheffczyk, *Reinkarnationslehre*, 10-14; Pozo, *La Venida*, 169-175; Moder-Frei, 147-152.

¹⁵⁶ E. Bloch, *Vom Geist der Utopie*, Frankfurt ²1923, 321; пор. вище стр. 12; окрім того: J. M. Pryse, *Reinkarnation im Neuen Testament*, Interlaken ³1984.

(пор. Сир. 48, 10-11; Мал. 3, 23-24). Новий Завіт вбачає Іллю в Йоані Хрестителеві (пор. Мт. 11, 14; 17, 10-13; Мр. 9, 11-13; Лк. 1, 17). Проти такого тлумачення говорить не тільки Йо. 1, 21, де Йоан Предтеча відмежовується від будь-якого ототожнення з Іллею, але й загалом тотальна инакшість моделей: реінкарнаційне припущення приймає у згаданих місцях Писання парадигму загального природного процесу смерти та відродження, в той час, коли у тодішній юдейській народній вірі¹⁵⁷ Іллю уявляли як унікальну постать у історії спасіння, бо він не помер (але через небовзяття дочасно уникнув смертної долі) і помре мученицькою смертю щойно при кінці світу перед приходом Месії. Біблійні вислови намагаються показати у цьому протиставленні обітниці та здійснення певну подібність. Така типологічна тотожність вбачається, між іншим, не тільки між Іллею та Йоаном, а й також (одночасно!) між Іллею та Ісусом (пор. Мр. 8, 28; 6, 15; Мт. 16, 14; Лк. 9, 8).

Ще одним доказом на користь переселення душ вважається Йо. 3, 3-7. Проте γεννηθῆναι ἀνωθεν (Вульгата: *renatus, nasci denuo*) означає не відродження у сенсі переселення душ – воно було б народженням із плоті замість із духа (пор. Йо. 3, 6), – але зачаття Боже у хрещенні. У контексті ἀνωθεν має не значення “знову”, або “вдруге” – що було б можливо суто філологічно – але “з висоти”

Також Йо. 9, 3 не свідчить на користь припущення про реінкарнацію. Учні питалися Ісуса щодо сліпонародженого, хто згрішив: “Він – чи батьки його, що він сліпим уродився?”. Ревнителі переселення душ відразу обмежують це питання до сліпонародженого і роблять висновки про його “попереднє” життя до народження; при цьому вони не помічають, що тут ідеться про справу гріховного взаємозв’язку всередині родового спадкоємства (щонайменше може йтися) і що Ісус однозначно відповідає: “Ані він не згрішив, ані батьки його”

¹⁵⁷ Пор. Hoffmann, 139: Енох та Ілля зазнають смерти у переслідуваннях прикінцевого часу, коли Бог знову зішле їх у світ.

Реінкарнація не має біблійного опертя, натомість чіткі вислови, які ми ще розглянемо, заперечують її.

Хоч за патристичних часів Ориген та Арнобій Старший дещо симпатизують реінкарнації, але кінець-кінцем відкидають її, посилаючись як на остаточність стану душі після смерті, так і на скінченність світу, тоді як передумовою реінкарнації є його безмежна тривалість¹⁵⁸. Серед противників¹⁵⁹ переселення душ можна назвати серед інших Юстина († 165), Іриней Ліонського († 202), сатиру Гермия (коло 200), Минуція Фелікса (коло 200), Теофіла Антіохійського (коло 180), Іполита († 235), Лактанція (початок IV століття), Григорія Ниського († 394) та передовсім Тертуліана († по 220) та Августина († 430). Два останні опрацювали проблему докладно. Августин посилався при тому на догму віри, що також Ісус, одного разу померши та воскреснувши, більше не вмиратиме¹⁶⁰.

Проти різноманітних форм науки про переселення душ, які збігаються, хоч і не у всіх деталях, у проповіді нововтілення, промовляють важливі філософські та богословські міркування. По-перше, критичне осмислення нашо вхується на брак спогадів “попереднього” життя. Пітагор як перший визначний європейський представник реінкарнації стверджував, що здатен пригадати свої переджиття. Ця думка, якої дехто притримується дотепер і яка не виходить за межі принагідних зухвалих домислів, викликала рішучу незгоду Платона; тому цей знаний атенець давав кожному померлому напитися води з Лети, – води забуття. Отож, факт непригадування був пояснений, щоправда, вчення втратило своє істотне опертя. Уже Юстин та Іриней звертають увагу на ось таку

¹⁵⁸ Пор. Scheffczyk, *Reinkarnationslehre*, 26-35. – Щоправда, Ориген спричинився до замішання своїм вченням про передіснування душ.

¹⁵⁹ Пор. там само, 14.

¹⁶⁰ Пор. *De civitate Dei* XII 14; Schenk, 201-203.

суперечність¹⁶¹: якщо земна нерівність є покаранням або якщо через нововтілення здійснюється багато можливостей, то необхідно знати як про злочин, що призвів до певної кари, так і про те, що вже здійснилося у “попередньому” житті. Отці Церкви закидають також, що у випадку переселення душ втрачають своє значення як особисті відносини, так і тіло, бо, наприклад, якийсь чоловік міг би поборатися зі своєю померлою матір'ю, яка нововтілилася у дівчині. Християни не сприйняли таких поглядів Платона і Пітагора¹⁶².

Залишається розглянути суперечність між позитивною оцінкою реінкарнації на Заході та негативною на Сході, тобто в традиційному буддизмі та індуїзмі. На Заході у реінкарнації вбачають шанс для нової спроби самореалізації та вдосконалення. Її прибічники чуються вільними від необхідності досягнути остаточну мету. Схід (і також орфіки у Давній Греції), навпаки, усвідомлює лихо безнастанного вороття до стражденного світу і бажає уникнути колообігу відроджень через втечу до нірвани.

Ніцше також бачив двозначність метемпсихози¹⁶³: Спочатку він вітав її як спасительну новину: “Усе минає, усе повертається, вічно біжить рік буття. Все руйнується, все відновлюється; вічно будується той самий будинок буття. Усе відходить, усе знову зустрічається; вічно залишається собі вірним кільце буття”. Однак у цій невинній руйнації та відновленні у кільці буття людина досвідчує свою центральність, свою єдність з повнотою та безмежжям: “У кожній миті починається буття; навколо будь-якого Тут кружляє куля Там. Всюди є середина. Дугастою є стежа вічності” Однак у разі вічного колообігу повертається назад також мізерне та нікчемне, що міститься навіть у великому; і ця думка провадить до нудьги: “Вічно повертається людина, яка марудить тебе, мізерна

¹⁶¹ Scheffczyk, Reinkarnationslehre, 14-16; Pozo, La Venida, 175-176.

¹⁶² До проблеми так званого пригадування пор. Moder-Frei, 140-142.

¹⁶³ Also sprach Zarathustra III, Der Genesende.

людина – так зростав мій сум... Одного разу я побачив обидвох нагими, найвизначнішу людину і найнікчемнішу людину: вони були занадто подібні одна до одної – занадто людським углядів я навіть найвизначнішого! Замаленьким виявився найбільший! – це було моє перенасичення людиною! А вічне вороття навіть наймізернішого! – це було моє перенасичення усім існуванням! Ох нудота...!” Втім, на цей докір, що в разі колообігу кінець-кінцем завжди повертається також мізерне, облудне, страждання та смерть і разом з тим усе моторошне, а отже, постійне вороття у страждений світ є небажаним, можна відповісти, що ідея реінкарнації виникла саме з бажання очищення і вдосконалення, що його ніколи неможливо досягнути в єдиному житті; отже, немає постійного вороття того ж самого, а є сталий прогрес. Однак за умов більш диференційованого розгляду на цей закид можна заперечити, що, по-перше, не всі різновиди реінкарнації відзначаються цим очищувальним та виховним мотивом, – якраз на Заході приваблива сама можливість подальшого життя. Там, де мотив очищення визначає всю систему, як це є у далекосхідних релігіях, у маленьких угрупованнях на Заході чи у Лесінга виникає ще складніше питання у сумніві, чи це вдосконалення взагалі можливо досягнути власними силами? Якщо його не щастить досягнути за десяток перенароджень, то як це може вдатися за тисячу, бо ж після первісного звільнення навантаження – так би мовити, додаткова карма – з переджиттів лишень накопичуються?¹⁶⁴ Все ж таки внутрішнє очищення не може бути випадковим наслідком винятково сприятливих обставин! Проблематичним є також перевтілення у тварин, що його приймають деякі варіанти реінкарнації; ще у давнині з нього глузували. Про

¹⁶⁴ Це навантаження може служити виправданням особистої поганой поведінки, як наприклад дискримінації інших рас і т. д., або навіть стати бажаним: не слід виправляти ситуації.

який моральний поступ тут може йтися? Чи може душа набувати абияких тілесних форм¹⁶⁵?

Богословські зауваги стосуються передовсім циркулярної структури та колоподібного перебігу подій, який чітко помітив Ніцше. Людина, яка створена спрямованою до Бога і яка знаходить своє виповнення лише у Ньому, залишається залежною від минушого та створеного, що мусить, зрештою, викликати в ній перенасичення, бо ж годі віднайти сенс як остаточне завершення у безупинній тривалості цієї іманентної есхатології. Поза тим, у більшості реінкарнаційних систем Бог є не особовим трансцендентним Творцем, який за власним бажанням покликав речі до існування і наділив людину цим покликом особовою, тобто неповторною гідністю і який може благодатно піднести її у земній пов'язаності та вести і супроводжувати до надприродної мети, а, як правило, – найглибшою рушійною силою у пантеїстичному розумінні. Для богослов'я Бог є Творцем; у створенні світу з нічого розпочинається не колообіг подій, а історична лінія. У цій історії є інший незмінний пункт: Ісус Христос, що помер і воскрес, “вже більше не вмирає: смерть над Ним більше не панує” (Рим. 6, 9-10). Хто ж поєднаний з Христом, той благодатно мертвий для гріха задля тої єдності і живе “для Бога, в Христі Ісусі” (Рим. 6, 11): оце “раз назавжди” (пор. 1 Пт. 3, 18; Євр. 9, 12; 10, 12) Христової події не може затертися колообігом явищ і здатне впровадити також життя особи у лінійний плин розвою, що веде до безповоротного поєднання тіла і душі у загальному воскресінні. Але Христове воскресіння є передподією нового творення при кінці світу. Отже, історія відбувається лінійно від створення через неповторність Христа до Його другого приходу і воскресіння як

¹⁶⁵ Григорій Ниський (пор. *De anima et resurrectione*, с. 14) питається, в який спосіб взагалі може душа очиститись у тілі тварини, також він заперечує переконання, що одна і та сама душа може мати декілька тіл.

до остаточного завершення історії. Передумовою цього лінійного бачення є сильний, трансцендентний Бог, що його бракує якраз у реінкарнаційних системах.

Кожна людина володіє неповторною особистою гідністю, бо вона створена на образ Божий і на спільноту з Ним. Людина покликана визначитися у своєму житті. Цей “вирішальний” характер може знівелюватися можливістю виправитися у прийдешніх життях; прихильники припущення про переселення душ нездатні спростувати аргумент, що той, хто не спромігся на чітке рішення у численних попередніх життях, не зробить цього також і в наступних, натомість він може тішити себе такими перспективами або виправдовувати своє упущення власною кармою.

З християнської точки зору життя відзначається винятковим вирішальним значенням. Ця вирішальність стосується не відносних та минулих діб і не порівняно важливих нагород¹⁶⁶. У цьому випадку – абстрагуючись від інших закидів – припущення про реінкарнацію, можливо, було б прийнятним. Але в Ісусі Христі в історії явився сам Абсолют. Будучи абсолютним, він може покликати людину до безумовного наслідування, у порівнянні з яким стають другорядними усі земні цінності, як наприклад, власність, родинні зв’язки та навіть особисте життя (пор. Мр. 8, 35; 10, 28-31; Лк. 9, 57-62; 14, 25-27). Будучи абсолютним, Він може об’явити ціною, яку згідний заплатити за спасіння людини, її велику незрівнянну вартість (пор. Йоанове “Так полюбив світ”: Йо. 3, 16; 1 Кор. 6, 20; 1 Пт. 1, 15-16; Рим. 8, 32). Будучи абсолютним, Він може звільнити людину від приземленості її бажань (мовою орієнтальних релігій: від карми) і дати їй змогу приймати правдиві рішення; благодать може внутрішньо розкріпачити волю, яка не опирається їй, від односторонності її пожелань. Християнська віра

¹⁶⁶ Пор. Scheffczyk, Die Reinkarnationslehre und die Geschichtlichkeit des Heils, 128-129.

не містить у собі ідеї самоспасіння на противагу до реінкарна-
тивних систем. Але якщо Абсолют зміцнює волю у відповідь на
її заклик, тоді існує також і смертний гріх як відмова¹⁶⁷ благодат-
ної допомоги, що набуває характеру остаточности, якщо людина
не кається у ньому. З богословської точки зору, Ісус Христос не
тільки спрямовує на загальне воскресіння лінію, що починається
сотворінням, а й уможливорює для людини абсолютне рішення і
вимагає від неї його прийняти. “Рішення конкретної абсолютної
вартости, що вторгається в осереддя історії, мусить набути у цій
історії абсолютного, остаточного характеру, як у позитивних, так
і в негативних рішеннях”¹⁶⁸.

Засадничо віруємо, що смерть є кінцем земного життя і рі-
шення мусять бути прийнятими в рамках цього історично-земного
існування; тому Біблія часто застерігає нас бути невсипущими.
Суд стосується вчинків цього життя, отже, ми не можемо при-
йняти можливості змінити рішення після смерті. Вважати смерть
кінцем нагоди для людини зібрати свої заслуги, нас змушує те,
що смерть означає поділ тіла та душі¹⁶⁹. Однак тіло – це не щось
неістотне, воно визначальне для людини та для способу її життя.
Лишень у тілі дух має історію та здатний вільно приймати рішення
та змінювати їх. Ангели як суто духовні ества не мають історії,
їхнє рішення одразу остаточне, як ми побачимо у наступній час-
тині. Після відділення душі від тіла вона втрачає здатність до
історичних рішень. Фундаментальна тенденція рішень земного

¹⁶⁷ Це не означає, що смертний гріх можливий лише в рамках благодатного
звільнення: в цих рамках відповідальність є набагато більшою.

¹⁶⁸ Scheffczyk, *Die Reinkarnationslehre und die Geschichtlichkeit*, 129.

¹⁶⁹ Цю дефініцію, що походить від Платона (Федон 64 с), часто ставили під
сумнів, оскільки вона сильно залежить від певної філософії. Однак за-
киди скеровані не так проти поділу, що відбувається у смерті, як проти
подальшого відділеного від тіла існування душі; про це докладно нижче.
Пор. J. Finkenzeller, *Was kommt nach dem Tod?*, München 1976, 40-42.

тілесно-душевного існування стає остаточною. Земне паломництво і можливість рішення та його перегляду, як також можливість заслуги закінчується.

5. Припущення можливості останнього рішення

Гіпотеза можливості останнього рішення припускає, що кожна людина опиняється у стані смерті, тобто не до або після смерті, а у миті відділення душі від тіла, у стані особливої свободи, коли більше не перебуває під різноманітними зовнішніми впливами, а може прийняти цілковито відповідальне рішення сама із себе, у повній свободі.

Цю теорію в XVI столітті розробив, виходячи з певних проблематичних констеляцій у Томи Аквінського, Кастан¹⁷⁰. Він поставив питання: чому людське рішення, яке постійно можна переглянути в цьому житті, отримує після смерті таку твердість та невідкличність, які є притаманні ангелам. Шукаючи відповідь, Кастан бачив у миті смерті, з одного боку, останній момент земного життя, в якому ще була можливість визначитися за чи проти Бога, а з іншого – початок суто духовного існування (в ангельський спосіб), у якому перше рішення є остаточним; так прикінцеве рішення діє повсякчасно надалі. Отже, прикінцеві рішення мають інакшу вагу, ніж численні рішення під час земного життя.

У XIX столітті прибічником цієї теорії був Г. Клее¹⁷¹. У XX столітті вона поширюється далі. Питання, як можна пояснити оста-

¹⁷⁰ Pozo, 126-127.

¹⁷¹ Katholische Dogmatik III, Mainz ²1841, 160-162: Клее приймає стосовно нехрещених дітей те, що їхні душі через їхню пов'язаність із тілом перебувають "під законами його розвитку", але, залишаючи умови тіла, при смерті піднімаються "нагально і безпосередньо до повного розуму та свободи згідно з природою чистого духа". Щоправда, Клее хоче відмежуватися від засудженої у 1308 році Симоном Ланггамом думки, що душа уже

точну зятятість демонів (ангелів, що відпали) та проклятих людей також розглядає П. Глорье¹⁷². Чи Бог не може знову прощати, чи провина є завеликою, чи прокляті залишаються, – незважаючи на те, чи вони є колишніми ангелами, чи померлими у смертності грісі людьми, – самими собою, тобто на підставі природної наслідковості, у їхньому зреченні Бога, що і означає остаточне рішення? Глорье хоче з'ясувати проблему, посилаючись на Тому Аквінського. Тома часто цитував вислів Йоана Дамаскина, що смерть для людини є тим, чим для ангелів було відпадиння¹⁷³. Проте ангели були вільними для двох напрямків перед рішенням, а не після того. Після того добрі ангели є “зміцненими” (*confirmati*), натомість злі, які згрішили – запеклі у грісі¹⁷⁴. Причиною остаточності першого рішення ангелів є неподільність волеспроможності і богоподібності “інтелективного розуміння”¹⁷⁵, оскільки вони згрішили у повному самовладді, тобто без будь-якого послаблення волі хвилюванням чи розуму нехтуванням нових вражень. Отже, немає підстав вибачати таке рішення або переглядати його через дослідження нових аспектів.

під час земного життя має *clara visio* (яснобачення) (яке “у смерті” ще не було ясним!), і визнає за душею під час відділення тільки ясне пізнання необхідності її спасіння. Крім того, Клее за всіма ознаками говорить не про природне, зумовлене відділенням душі від тіла яснобачення, а про яснобачення згідно з благодаттю. Через те зарахувати Клее до прибічників гіпотези останнього рішення можна тільки із застереженнями. Тут ідеться про теорію просвітлення як надзвичайне рішення долі дітей, що померли нехрещеними.

¹⁷² *Endurcissement final et grâces dernières*: NReTh 10 (1932) 865-892; він же, *Fieri est factum esse*: Divus Thomas 41 (1938) 254-278; він же, *In hora mortis*: MSR 6 (1949) 185-216.

¹⁷³ *Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus*. Поп. Glorieux, *Endurcissement*, 870.

¹⁷⁴ Поп. STh I 64, 2 (німецькомовне видання Томи Аквінського: Коментар!). *De Veritate* XXIV, 10.

Натомість людина є неуважною, відчуженою або послабленою у своїх рішеннях стосовно своєї останньої мети через поділ волеспроможности, через афекти, які можуть впливати на її судження, і через незавершеність її дедалі більшого пізнання. Тому її здатність вибирати, на противагу до ангелів, залишається відкритою також і після зробленого вибору; кожне рішення може бути переглянутим.

У смерті ж душа відділяється від тіла і потрапляє у стан ангельський¹⁷⁶. Отже, – так аргументує Глорье, – душа опиняється у ситуації, у якій вона здатна прийняти повне і разом з тим остаточне рішення.

¹⁷⁶ Поп. De Malo VII, 2 ad. 7: Anima post mortem transit in alium statum, angelis conformem. – Compendium theol. c. 184 (ed. Abert): “Отже, люди та ангели відрізняються тим, що людські душі мають утвердження волі у доброму чи запеклість у злому тільки тоді, коли вони залишають тіла; ангели ж, навпаки, досягнули це утвердження негайно у першій миті, бо свідомим рішенням волі прийняли або Бога як остаточну мету, або щось сотворене – і відтоді перебувають у стані блаженства або нещасливости. Що ж до людських душ, то підставою несталости може бути не тільки свобода волі, а й також зміни та повороти, що відбуваються у царині тілесного; у ангелів же єдиним ґрунтом мінливости волі є саме свобода волі. Для ангелів вже перший вибір набуває остаточної сталости, для душ же – тільки тоді, коли вони відділяються від тіл”. De Veritate XXIV, 11: “Те, що людина не може під час земного життя бути настільки запеклою у злому, щоб не могли співдіяти своєму звільненню, чітко впливає зі сказаного; бо і відчуття можна придушити, і звичка не псує душі остаточно, і розум не тримається хибно так завзято, що не може ухилитися від неї через протидоказ. Натомість після земного життя самотня душа ані пізнаватиме з допомогою відчуттів, ані здійснюватиме актів чуттєвої волеспроможности; так самотня душа стає ангелоподібною, як у способі пізнання, так і у неподільності волі, які були в ангела, що згрішив, причиною його запеклости; такою ж запеклою буде самотня душа з тої самої причини”

Хоча Й. Піпер¹⁷⁷ дуже близький до філософії Томи, але його аргументи відрізняються від аргументів Глор'є, що відштовхується від душі, яка отримує через відділення від тіла незатьмарену зовнішніми впливами можливість рішення. Піпер прагне показати, що смерть людини – не випадкове, передчасне, раптове, неочікуване переривання життєвих функцій, а “заклучний акт, завершення, підпис і здійснення цілоти життя, дозрівання, довершення і підсумок. Передовсім треба сказати, що несвоечасної чи тільки передчасної смерти взагалі нема” Окрім природної події відділення душі від тіла, смерть є “закінченням внутрішнього шляху, що здійснюється в остаточному вільному рішенні, яке стосується цілого існування” Тут припущене рішення може відбутися миттєво, зі швидкістю сну, можливо, навіть “у прихованому від власної розважливої свідомості зітханні” повернення до Бога або відвернення від Нього¹⁷⁸. У засаді Піпер дотримується можливості повної людяності смерти, яка не є звичайним механічним припиненням життєдіяльності.

Думки Глор'є поширював передовсім Л. Борос¹⁷⁹. Щоправда, Борос поширює томістичну засаду до Платона, Бергсона, Блонделя і насамперед до Гайдеггера, щоби показати, що життя є “буттям до смерті”, отже, ніби кульмінує у смерті. Смерть за Боросом – це не тільки біологічний кінець та пасивність, але й самореалізація та діяльне самовитворення у рамках метафізичної антропології. У смерті розгортається “прихований динамізм існування”, який призводить “до цілісної потуги”, через що людина вперше є цілковито свідомою¹⁸⁰ і вільною “від будь-якого упередженого примусу”, що

¹⁷⁷ Tod und Unsterblichkeit: Tradition als Herausforderung, München 1963, 67-91.

¹⁷⁸ Там само, 81-83.

¹⁷⁹ *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg 1968.

¹⁸⁰ Там само, 8.

походить з прив'язання до тіла та історії; смерть – привілейоване місце людського існування і перший повний особовий акт. Гіпотеза¹⁸¹ полягає в тому, що у стані смерті відкривається можливість першого повного особового акту людини; тому він є буттєво привілейованим місцем свідомої реалізації, свободи, зустрічі з Богом і рішення вічної долі.

Гіпотеза останнього рішення, згідно з якою кожна людина опиняється у стані смерті, тобто у відділенні душі від тіла, у привілейованій миті повного особового акту, вирішує – тут Борос випереджає Глорье – численні богословські проблеми: погани та атеїсти, які не через власну вину нічого не знали про Христа та хрещення і від яких останнім часом все більше вимагали тільки невиразної імплікованої віри як передумови вічного спасіння, мають можливість особистого рішення. Так само усувається проблема нехрещених дітей (стають непотрібними імпліковане бажання хрещення та *limbus puerorum*). Гіпотеза останнього рішення згідно з Боросом відкриває онтологічну можливість для кожної духовної істоти відповісти на Божу загальну спасительну волю¹⁸². Ще однією перевагою є те, що кожна людина сама відповідальна за своє вічне спасіння або прокляття, тобто вічне прокляття не можна закинути Богові. Кінець-кінцем, ніхто не помирає зарано, зненацька або випадково, як воно виглядає у випадку раптової смерті, бо кожний помирає у повній особовій свідомості.

Гіпотеза останнього рішення відіграє роль також при систематизації різноманітних ступенів гріха, коли досліджується не об'єктивна тяжкість, а суб'єктивна постава щодо дійсності. П. Шооненберг¹⁸³ вважає людину під час її усього земного життя нездатною до цілісного пізнання та воління. Прив'язаність до чутте-

¹⁸¹ Там само, 9.

¹⁸² Пор. там само, 118.

¹⁸³ *Der Mensch in der Sünde*: MS 2, 857-859.

вих органів робить такі цілісні акти нездійсненними. Коли людина не конфронтує у своєму рішенні зі своєю останньою метою, то у випадку заперечного вибору грішить легко; якщо ж такий вибір відбувається прямо перед лицем останньої мети і ставлення до Бога, тоді вона грішить смертельно. Крім того, П. Шооненберг виокремлює третій різновид гріха, а саме гріх до смерти. Тут ідеться про рішення, яке походить з “повноти та глибини” нашого ставлення до Бога, впливає з інтуїтивного акту і залишається остаточним, про єдине “рішення, яке уже поділяє інтуїтивний характер майбутнього життя і тому є також всеосяжним, що хтось визначається через нього для самої вічності до доброго чи до злого. Це рішення відбувається у переході, у смерті. Там висловлюється найвища любов, що її людина виявляє, або її остання запеклість, гріх, який є повністю і цілковито гріхом до смерті”. Отже, до прокляття може привести лише гріх, вчинений у ангельський спосіб; “смертні гріхи” під час земного життя не тільки можуть бути відкликаними покаанням (тобто вони не є остаточними), але і не походять з тої самої екзистенціальної глибини, як гріх до смерти.

Ще одним прибічником гіпотези останнього рішення є А. Вінкльгофер¹⁸⁴, хоч він усвідомлює, що тут ідеться саме про гіпотезу. На її користь за Вінкльгофером говорить те, що вічна доля не може бути залежною від випадковості (яку треба було б прийняти у сенсі мінливості благодатного стану у цьому житті), і життя потребує підсумкового та заключного рішення. Вінкльгофер вважає прихильником гіпотези останнього рішення також К. Ранера¹⁸⁵. Справді, численні роздуми Л. Бороса нагадують вислови К. Ранера¹⁸⁶. Однак

¹⁸⁴ Zur Frage der Endentscheidung im Tode: ThGl 57 (1967) 197-210; він же, Um die These der Endentscheidung: ThG(B) 11 (1968) 20-26.

¹⁸⁵ Поп. Zur Frage, 201.

¹⁸⁶ Передовсім у: Theologie des Todes.

сам Ранер виступив проти цієї гіпотези¹⁸⁷ М. Шмаус підкреслює, що Бог кличе вмираючого і не позбавляє його своєї благодати, але скептично ставиться до гіпотези останнього рішення.

Ця частина тематично дуже близька до попередньої. В них йдеться про завершення можливості вирішувати і про остаточність зробленого рішення. В обидвох частинах поставало питання, чи людина здатна у перебігу земного життя до безумовного рішення. У відповіді на це питання думки розходяться. За гіпотезою останнього рішення повне особове і вільне рішення, що має вічне значення, можливе лишень у миті смерті.

Щоб уникнути непорозуміння, треба зазначити, що гіпотеза не говорить про неспростовну можливість Бога подарувати вмираючому в останню мить благодать навернення; йдеться про дану кожній людині у смерті вирішальну ситуацію, що – як у випадку ангельського гріха – може розв'язатися негативно.

Проти гіпотези останнього рішення існують суттєві закиди¹⁸⁸. По-перше, йдеться – це не можна лишити поза увагою – саме про гіпотезу. Її не підтверджує Біблія. У Новому Завіті проповідується насамперед готовність і пильність у сенсі поширеного тоді очікування швидкого повернення Христа ще перед власною смертю (пор. Мр. 13, 33-35; Мт. 24, 42-44; 25, 13; 1 Сол. 5, 3-5 тощо); смерть та рішення, яке треба зробити у смерті, залишаються поза увагою.

¹⁸⁷ Пор. К. Ранер, *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*: Schr. z. Theol. XII, 41-53; *Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht*: там само, 439-454.

¹⁸⁸ Більше скептично: B. Schüller, *Todsünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung.*, ThPh 42 (1967) 321-340; A. Spindeler, *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Licht der katholischen Dogmen*: W. Schamoni, *Die Seele und ihr Weiterleben nach dem Tod*, Abensberg 1981, 73-86; G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*: G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg u.a. 1982, 121-130; Огляд закидів: Winklhofer, *Um die These*, 21-25.

На суді розглядатимуть поведінку у цьому житті, зокрема любов до Бога і до ближнього, особливо до бідних, і вірність у наслідуванні та визнанні віри. Думка, що під час земного життя бездіяльність та вчинки, вирішальні для вічності, є неможливими, не трапляється у Святому Письмі; зовсім навпаки! Гіпотеза останнього рішення чужа також і для передання Церкви. Попри те, що такі питання, як наприклад спасіння нехрещених дітей, завжди викликали дискусії, їхніх рішень у сенсі наведеної гіпотези не пропонували. Тома також ніколи не робив висновку зі свого порівняння померлих з ангелами у сенсі Каєтана і – аж у XX столітті! – Глор'є та Бороса. Натомість усе свідчить на користь точки зору, що Тома своїм порівнянням хотів пояснити неможливість нових рішень та їхнього перегляду після смерти, а не наголосити на поділі тіла і душі як на привілейованому моменті повноособового визначення. За гіпотезою приховується певна зневага тілесности, бо саме відділення душі від тіла уможливорює повноособовий чин; проте таке бачення тіла суперечить засадам томістичної антропології. Порівняння між ангелами як чистими духами та людьми, для яких тіло та єдність тіла й душі визначальні, залишається проблематичним.

Гіпотеза призводить і до знецінення земного життя. Прибічники гіпотези проголошують, що у цьому житті рішення завжди можна переглянути і тому вони ніколи не є остаточними; але це не значить, що вони безпосередньо не впливають позитивно або негативно на вічне спасіння: смертний гріх спричинює з боку людини остаточне прокляття; і тільки Бог може подолати цю остаточність своїм прощенням¹⁸⁹. Тому, згідно з наукою Церкви,

¹⁸⁹ Пор. Schüller, 324: “Істотною новизною гіпотези прикінцевого рішення є саме те, що вона вбачає останню можливість навернення смертного грішника не у милосердній ласці Божій, як це робить передання Церкви, а у визначальній недосконалості кожного вільного самовизначення будь-якої земної людини. Ця теза обходиться без Божої благодати милосердя, ба навіть взагалі скасовує її”.

у вчиненому грісі треба покаятися і вимолити прощення уже у цьому житті. За гіпотезою для вічності, безпосередньо важливі не смертний гріх чи покаєння під час земного життя, а лише певний момент через відділення душі від тіла. Це бачення, яке релятивує рішення під час земного життя від сутності людини, не зауважує врешті-решт аргументу, наведеного в попередній частині, що у Ісусі Христі в історії з'явилося абсолютне і тому відповідь також може бути абсолютною, як це проявляється у вимозі безумовного наслідування та навіть готовності до мучеництва. К. Ранер,¹⁹⁰ між іншим, вважає, що “акт, в якому людина провадить себе до остаточності”, для впалої духом особистості може здійснитися задовго до фізичної смерті. Тому ні в якому разі не можна вважати хибним чи неможливим переконання, що цілісне рішення можливе вже в цьому житті, попри це, воно ще не обов'язково є остаточним. Так само остаточне рішення може здійснитися перед відділенням душі від тіла. На закид, що ця гіпотеза знецінює земне життя і тіло, її прихильники відповідають, що рішення цього життя насправді співзумовлюють останнє рішення¹⁹¹. Щоправда, вони таким чином суперечать самим собі: адже їхнім рушієм було намагання звільнити людину від чинників, що перешкоджають їй визначатися, тобто від тіла та впливів середовища і уможливити для неї повноособове самовизначення. Але тоді усі попередні контингентні рішення не можуть знову впливати на остаточне рішення.

Ця гіпотеза прикінцевого рішення знецінює не тільки це життя, але й також дію святих таїнств. Наприклад, за традицією віри

¹⁹⁰ Die Freiheit des Kranken, 446-447. – Ранер називає “свавільною гіпотезою” “радикальний особовий акт” вмираючого.

¹⁹¹ Пор. Борос, 108, наголошує, що гіпотеза останнього рішення не означає знецінення рішень, зроблених під час земного життя, і в жодному випадку не заохочує до жалюгідної легковажності. “Останнє рішення співобумовлюється підготовчими рішеннями земного життя”; подібно R. Troisfontaines (“Ich sterbe nicht ...”, Freiburg u.a. 1964) 137-138.

хрещені малята у випадку смерти певно і безпосередньо осягають спасіння; проте можливість прикінцевого рішення ставить це під сумнів¹⁹². Загально кажучи, Церква отримала від Ісуса Христа цілковиту владу прощати гріхи. Ця влада було б дуже знецінена та навіть нікчемна, якби вона стосувалося лише повсякденних гріхів або таких, що не ведуть до смерти, тобто не “смертних гріхів”, однак не діяла б у випадку прощення властиво смертного гріха, бо він чиниться тільки у момент смерти. Гіпотеза прикінцевого рішення неадекватно переносить осередок спасительної дії як Церкви, так і окремої особи з історії, що чиниться у тілесному способі існування, у момент смерти.

Після усіх цих закидів на користь цієї гіпотези можна зазначити, що вона застерігає кожній людині – незалежно від того, чи це немовля, чи ще несамотійний юнак, чи залежний від світу дорослий – шанс повноособового самовизначення і разом з тим здійснення свободи, що визначає її гідність, і перетворює несподіване випадкове припинення життя на повнолюдський вчинок.

На це треба відповісти, що, по-перше, вирішальним для вічного спасіння або прокляття є не “випадковий”, а смертний гріх, що має передумовою свободу та свідомість; окрім того, поодинокий вчинок потрібно завжди розглядати не відособлено, а в контексті ґрунтовної та постійної настанови. Під цим оглядом питання спасіння ніколи не залежить від випадкового збігу обставин. По-друге, необхідно зазначити, що життя і спільнота на природному та понадприродному щаблеві є насамперед даром, тобто здійснені кимось іншим. Життя і його завершення не втрачають своєї ціни та гідності навіть тоді, коли щось перешкоджає можливості вільної, безумовно відповідної особовій істоті, співдії, і ця перешкода не є власною провиною даної особи; те, що життя і його завершення є даром Божої благодати, переверщує здійснення повноособового визначення.

¹⁹² Пор. Ф. Рекінгер, *Kinder taufen – mit Bedacht*, Steinfeld 1979, 61.

Б) Життя після смерти: питання безсмертності

Подальше життя людини після смерти розглядають також різноманітні релігії. Але постає питання, як треба уявляти собі це подальше життя, щоби це бачення не обмежувалося примарним уявленням відповідно до наших бажань. Це питання розглядатимемо у подальшому викладі: як схарактеризувати цю віру раціонально? Великі мислителі античності, Середньовіччя та Нового часу, як констатує К. Гуондер¹⁹³, є прихильниками безсмертності.

Крім того, треба з'ясувати з богословського погляду: якщо загальне воскресіння відбудеться під час другого пришествя Христа як видимий вияв Його сили та слави, то як розуміти “час” і “стан” між індивідуальною смертю та загальним воскресінням? Попри те, що у цьому питанні філософія та богослов'я залишаються тісно між собою пов'язані, ці дві царини мусять зважати на свої методологічні межі.

1. Посмертне життя згідно з ранньогрецькою релігійністю

Оскільки в новочасних суперечках дуже часто наголошують на нібито геленізації християнства, тобто спотворенні жидівсько-християнського мислення грецьким та особливо платонівським, і при цьому грецькі форми мислення дуже спрощують та скорочують, треба спочатку простежити, як ранні греки (насамперед Платон) розуміли “душу” та “безсмертя” і яким було їхнє уявлення про людину.

У гомерівському світі життя зосереджується на поцейбіччі¹⁹⁴. Σωψα та ψυχή, така важлива для пізнішої дискусії понятійна

¹⁹³ Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie, Stuttgart u.a. 1970, 8.

¹⁹⁴ Поп. Н. Sonnemans, Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg u.a. 1984, 26-88; J. Stenzel, Metaphysik des Altertums, München-Berlin 1934/Darmstadt 1971, 17-31.

пара – тіло та душа – потрапляє у поле зору не у випадку живої людини, що розуміється як єдність, але щойно у смерті¹⁹⁵. Лише у стані смерті, – можливо, через проникливе враження останнього подиху, – усвідомлюється, що дещо відійшло; тому йдеться навіть про виникнення душі у смерті. Так постають у смерті тіло, що залишається на землі, та душа померлого. Про зв'язок цієї душі з живою людиною (ким вона є: “двійником”, “другим я” чи перетворенням живої душі у душу померлого) думки дослідників розходяться. Не можна вважати – як це було пізніше – душу частиною людини, бо вона є образом і тяглістю її особистості. Згідно з гомерівським міркуванням, життя не припиняється у смерті цілковито, але про “життя” цієї душі навряд чи можна говорити. Вона є примарою колишньої живої людини¹⁹⁶. Ця душа “не є душею, відділеною від тіла, а радше “обездушеним” тілом. Вона ані оживляє людину перед тим, ані володіє життям сама”¹⁹⁷. Тому зв'язок цієї душі померлого із його земним життям невиразний.

За зосередженням Гомера на поцейбіччі і його втіхах приходується глибокий песимізм. М. Еліаде називає це життя у повноті сьогодення ідеалом, що виростає із розпуки¹⁹⁸. Життя людей, що

¹⁹⁵ Так вважає Зонеманс, що розглядає складні і подекуди суперечливі висновки досліджень.

¹⁹⁶ У 11 пісні Одисеї змальовані пригоди Одисея у підземному царстві. Це є “безвідрадне місце” без “світла та сонця” (вірші 93-94). Одисей розпізнає “душу” своєї померлої матері, яка сидить мовчазно і не має сили подивитися синові в обличчя та порозмовляти з ним (вірші 141-142). Він хотів доторкнутися її руками, але вона відлетіла від нього, як “сон” і “тінь” (вірші 205-206). Ахіл був би радше бідним слугою іншого господаря на землі, аніж паном у підземному царстві (вірші 489-490). Тільки той, хто здобував жертвовної крові, короткочасно звільнявся із затьмареного стану і повертався до земного існування (пор. Stenzel, 23).

¹⁹⁷ Sonnemans, Seele, 66.

¹⁹⁸ Пор. там само, 67-72. – Вигляд “повноти” цього суто поцейбічного життя Зонеманс описує (69) цитатами з М. Еліаде: “Молодість, здоров'я, тілесні

мають за батьків богів, також закінчується за Одисеєю тільки примарним животінням. Гомерівській людині бракує надії, що сягала б поза смерть, їй бракує хоч би одної настанови на потойбіччя¹⁹⁹ і усвідомлення моральної відповідальності. Боги не є творцями людини і безсилі перед смертною долею²⁰⁰.

Попри це загальнопоширене уявлення про похмурий вигляд аїду, греки знали з мінойської релігійності про цілковито инакше бачення потойбіччя з островом блаженних на ім'я Елізіум, куди дістаються, щоправда, лишень нечисленні особи – не через смерть, а через перенесення²⁰¹.

Крім того, греки знали (одночасно з гомерівськими співцями) про елевсинські містерії, що, ймовірно, залежали так само від мінойської релігійності: хто був посвячений у ці містерії, міг жити в надії щасливого потойбіччя, всіх інших чекала загальна доля у аїді.²⁰² Все вирішує посвячення, а не моральне життя. Порівняно з нечисленними перенесеними до Елізіуму шанси на надію через містерії значно зросли. Ще не з'ясовано, чи елевсинські містерії культу Деметри обіцяли особисте, чи загальне безсмертя. Образ пшеничного зерняти, що вмирає та дає життя іншим, новим зернам, і пов'язаність містерій з богинею родючости Деметрою дають підстави думати про колообіг неіндивідуального повороту: тільки

утіхи або нагоди показати свої чесноти. Це нам хоче сказати Гомер: у сьогоденні треба жити у повноті, але шляхетно. В означених межах грецька людина відкрила і вдосконалила релігійний сенс радості життя, сакраментальну цінність еротичного досвіду та красу людського тіла, релігійну функцію усіх організованих громадських задоволень – процесій, ігор, танців, співів, спортивних змагань, вистав, учт тощо”.

¹⁹⁹ Також боги мають у греків всебічну внутрішньосвітову функцію “влаштування людського існування” (Штенцель, 20).

²⁰⁰ Пор. Sonnemans, Seele, 42, 70-72.

²⁰¹ Пор. там само, 93.

²⁰² Пор. там само, 93-113.

стать, а не особа посвяченого, живе надалі. Надія на потойбічне життя означає в цьому випадку порятунок посвячених від похмурого аїду, а не їхнє подальше особове існування. Щоправда, коли уже Гомер наділяє душі померлих у аїді індивідуальними рисами і смерть ще не означає відділення душі від тіла, а тільки дальше життя примарного образу, тоді про потойбічну надію містерійної релігійності, яка саме хоче здолати безпросвітні уявлення про аїд, можна припустити, що вона не хоче усувати надію на особисте безсмертя. Питання про особисту чи загальну безсмертність тоді чітко не ставили.

У елевсинських містеріях, у їхньому таємному культі, потяг до іншого життя був доступний лише вибраному товариству. Тільки орфіка показала широким верствам народу можливість щасливого життя після смерті. Порівняно з попередніми уявленнями вона є новиною, навіть якщо містерійна побожність була ніби містком до неї. Згідно з орфікою²⁰³, душа за походженням є божественною, а тому – безсмертною. Через негативний вибір у передіснуванні вона повинна жити у земному тілі, але має шанс після певної кількості перевтілень повернутися до свого божественного джерела. Попри це високе бачення душі, орфіка встановлює для свідомості ще й етичний масштаб у виборі добра і зла. В залежності від вибору чиняться відпадиння, поновлене перевтілення та вознесіння аж до участі у божественному. Отже, колообіг життя сам по собі є карою, метою ж є звільнення від колеса історії через цілковите очищення душі. Після смерті відбувається суд померлих людей. Тому саме лише безсмертя ще не може вважатися спасінням, а щойно участь у божественному після численних перероджень. Така моральна оцінка, що не відігравала засадничої ролі у гомерівській чи олімпійській релігійності, значною мірою спричинилася до дедалі більшого усвідомлення особистої безсмертності

²⁰³ Пор. Sonnemans, Seele, 125-161.

(замість загальної) та загальної можливості сонцесяйного життя після смерті (замість похмурого перебування у аїді), бо покарання і нагорода зумовлені особистою ідентичністю.

Щойно у смерті людини утворюються, згідно з попередніми уявленнями ψυχή (= εἰδωλον, примарно-тіньовий образ цілої людини) та тіло (= σῶμα); людина, що жила на землі, за більшістю тлумачень не мала ані душі, ані тіла, лише члени. Орфіка тотально переинакшила це уявлення: вона тлумачила як тіло, так і душу частинами людини, при тому душу – вищим та божественним елементом. Смерть відтепер розуміється як відділення душі від тіла та її звільнення від нього. Глибше дослідження орфічних уявлень показує, що вони не є ворожими до тіла у дуалістичному сенсі, бо зло полягає у рішенні душі, а тіло є лише місцем для покути та відправним пунктом для вознесіння.

Дослідження цього розвитку та змін у давньогрецькій релігійності свідчать насамперед про дедалі більше бажання потойбічного спасіння, а також про важливість моральної оцінки для особистої ідентичності та безсмертя і поширення надії безсмертя на всіх людей (не тільки посвячених). Пізніше ми порівнюємо цей розвій з процесами в юдействі.

2. Безсмертність душі за Платоном та Аристотелем

Вирішальні тенденції передсократівської філософії тут можуть залишитися поза увагою. Орфічний рух поновлює Платон.

Розуміння смерті Платоном зазнало великого впливу лицарської та звияжної постави його вчителя Сократа перед лицем смерті. Платон систематично розглядає смерть передовсім під час свого другого філософського періоду, який відзначається першою сицилійською подорожжю та приятелюванням з Діоном. На Сицилії він познайомився з поширеною там і у Південній Італії пітагорейською філософією з її вченням про переселення душ та про безсмертя.

Викладати вчення Платона про безсмертність тільки на підставі “Федона”, тобто діалогу, безпосередньою темою якого є проблема безсмертя, було б вузькоглядно: всі думки та діалоги другого творчого періоду треба брати до уваги як значущі для теми. Так, у діялозі “Горгій” натрапляємо на етичне обґрунтування безсмертя. Софісти стверджують, що треба вивільнити свої пристрасті до влади та до насолоди, бо це є правдиве мотивування життєвих вчинків (пор. 491 е – 492 с). Натомість Сократ відстоює обов’язок до добро-го, що не мусить бути тотожним із задоволенням: “Отже, заради доброго треба чинити все інше і також приємне, але не добре заради приємного” (500 а). Мірило оцінки добра за Платоном виводиться не з потужності задоволення, а з духовного розуміння. Инакше ми повинні вважати мужоложника, посіпаку та брутального тирана найліпшими людьми. Платон не сумнівається, що до істинного щастя здатне допровадити тільки істинне добро, а не оманливе задоволення. Він окреслює свою позицію так: “Зносити кривду (і разом з тим прикрощі) ліпше, як кривду чинити” (469 с). Отже, хто терпить велику несправедливість або навіть несправедливо втрачає своє життя, як Сократ – запекла суперечка виливається у цю погрозу (521 cd), – той повинен причаститися добра. Але коли це має відбу-ся? Унікаючи у філософській частині цієї суперечки про тотожність або розбіжність добра та приємності (задоволення) міркувань про потойбічну нагороду, Платон додає наприкінці “прегарну промову” (софіст вважає її байкою, але Платон – правдою) про те, що Зевс настановив над мертвими праведний суд (522 е – 527 е).

Попри етичний мотив, трапляється тут також еротичний, що, напевно, закорінений у приятелюванні Платона з Діоном. Цей мотив проголошує: усе, що відбувається, стається заради “улюбленого”; однак мусить бути перше “улюблене”, заради якого усе інше є “улюбленим” і в якому усе інше має своє джерело або свою мету²⁰⁴.

²⁰⁴ Пор. Lyris, 219 d – 220 a; Stenzel, 107.

Ця перша “любов” є добром, в якому кожне бажання віднаходить сенс свого існування і разом з тим своє заспокоєння.

Поновлений спогад є наступним тривалим мотивом. На нього натрапляємо не тільки у “Державі”, але вже і в “Меноні”. Усе пізнання згідно з ним є поновленим спогадом, цебто усвідомленням побаченого у передіснуванні. Згадані мотиви міцно пов’язані з вченням про переселення душ та про безсмертя. Так, Платон у “Меноні” з факту поновленого спогаду та з передіснування робить умовивід про безсмертя, проте не лише тому, що те, що було перед цим життям, може бути і після нього, але й тому, що душа внутрішньо співвідноситься з незмінною ідеєю: “Отже, якщо звіку-правіку істина про все, що існує, завжди живе в душі, то душа мусить бути безсмертною” (86 б). У “Федоні” безсмертя та смертність розглядаються тематично та систематично. Платон висуває три “докази”:

По-перше, доказ про походження речей з протилежного, тобто також живих з мертвих. Це положення, що в системі без Бога-Творця достоту має декотре виправдання (на тлі вчення про переселення душ) – бо звідкіля має походити життя, якщо живе завжди помирає, але з мертвих (у підземному світі) ніколи не стаються живі, – воно врешті-решт не поглиблюється далі²⁰⁵. Через свої численні передумови цей доказ вельми непереконливий. Другий “доказ” відштовхується від ідеї поновленого спогаду, знаної з “Менона”. Щоправда, зринають вагання, чи душа все-таки не послаблюється входженням до тіла і чи не вмирає. Сократ пропонує розглядати обидва “докази”, тобто виникнення з протилежного та переселення душ/поновлений спогад, сукупно (77 б с).

У третьому доказі Сократ ґрунтовніше торкається проблеми і вдається до онтологічного аналізу. Душа, як подає Платон, є

²⁰⁵ Однак виглядає, що Г. І. Гадамер, *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons “Phaidon”*: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Tübingen 1985, 191, невиправдано швидко полишає цей “доказ” поза увагою.

инакшим гатунком буття, як тіло, що є складеним, скінченним та різноформним. Через те вона не може зникнути і є простою: “Поглянь чи не впливає з усього сказаного, що душа є найподібнішою до Божественного, безсмертного, розумного, одноформного, нескінченного та завжди і постійно щодо себе самого тотожного, а тіло є найподібнішим до людського і смертного, до нерозумного і різноформного, до скінченного і завжди мінливого щодо самого себе?” (80 а б).

Більшість думок з цього другого філософського творчого періоду Платона міститься уже у орфіці (переселення душ, передіснування, божественність душі, нагорода чи покарання після смерті, поновлений спогад попереднього життя – принаймні у Пітагора). Філософське досягнення Платона щодо безсмертя душі полягає найперше у логічному розвитку та викладі цих взаємозв’язків, насамперед у виявленні, що смерть – це зникнення повсякчас мінливого, що однак попри тілесне буття можна мислити також і про духовне, що є простим, а тому нескінченним. Ця аргументація увійшла до історії філософії як доказ безсмертності.

Критична оцінка виявляє щонайперше, що сам Платон не розумів цю аргументацію як доказ у класичному сенсі; він погоджується, що вона не усуває остаточно будь-який сумнів (пор. 107 b). Докладний розгляд наведеного уривку показує, що Платон не каже, що душа безсмертна, нескінченна тощо, він вважає її “найподібнішою” до такого буття. Окрім того, “Федон”, як і “Горгій”, завершується переказом про підземне царство та суд померлих²⁰⁶. Платон хоче не доказів, а розуміння безсмертя душі.

²⁰⁶ Пор. Gadamer, 199-200: “Платон, напевно, хоче сказати не те, що він нарешті довів безсмертя, яке було підставою релігійного передання, а те, що сумнів, який поширюється через наукову просвіту, взагалі не досягає виміру людського розуміння життя ... і не є жодною інстанцією проти релігійної упевненості. Це ... є сенсом тих доведень, що вони спростовують сумнів, а не обґрунтовують віру”. Подібно Pieper, *Unsterblichkeit*, 103.

Традиція раз у раз звужувала аргументацію Платона на користь безсмертя до одного-єдиного “доказу” про духовність душі. У Платона віднаходимо натомість цілий жмут доказів: незалежно від переселення душ та поновленого спогаду (передіснування) треба зауважити, по-перше, етичний мотив²⁰⁷, а по-друге, аргумент духовности, по-третє, еротичний мотив скерованости душі до незмінної ідеї та до добра і, накінець, не можна забути про орфічно-пітагорейське релігійне тло.

Платоновій науці про душу і тіло часто-густо закидають дуалізм. Якщо розуміти дуалізм у сенсі пізнішого гнозису, що тіло є онтологічно поганим, а душа – доброю, тоді Платон достеменно не був дуалістом. Бо йому відомо про негативне рішення у передземному житті, яке призвело до втілення, і про внутрішнє напруження у самій душі (між її розумовою, рішучою та пристрасною частинами!). Хоча тіло називається “в’язницею”, “затвором” та “гробницею”, воно не є поганим, а має необхідне призначення для доброї мети, бо у цьому затворі припиняється подальше відпадиння²⁰⁸. Отже, треба говорити не про дуалістичне бачення Платоном тіла та душі, а про їхню подвійність. Відмова від задоволення як засада поведінки у діялозі “Торгій” та поза ним, а також висока оцінка духа ще не означають ворожого ставлення до тіла. Радше можна сказати про намагання Платона втекти від тіла: оскільки він вважає душу божественною і такою, що єдина здатна уподібнитися Богові через навернення до доброго²⁰⁹, то за таких передумов настанова втечі від тіла невідворотна.

²⁰⁷ Про це Gadamer, 200: “Власне філософське розуміння Канта (що виявив сновидність раціонального доведення Мендельсона) дуже близько приводить його до платонівського діалогу”

²⁰⁸ Пор. Кратил, 400 с: “Найочевидніше, що лише орфіки запровадили це ім’я σωμα (тіло), бо саме душа, незалежно з якої причини, терпить покуту і тому зазнала цього покарання, щоби принаймні зберегтися (ινα σωξηται!) подібно як у в’язниці”. – Про це також Sonnemans, Seele, 148.

²⁰⁹ Пор. пізній діалог Теятет (176 a b).

Аристотель в цілому долучається у своїх ранніх творах до Платонового вчення про безсмертність²¹⁰. Однак у пізніших трактатах він відкинув чи перебудував платонівські уявлення. Аристотель не визнає думки, що ідеї існують для себе. Так зникає підвалина положення про поновлений спогад. Душу можна радше прирівняти до чистої дошки. Усе пізнання відбувається через відчуття шляхом умоглядності. Душа визначається як “перша дійсність (εντελεχεια) природного тіла, що володіє в задатку життєвою силою”²¹¹. Душа – мета та кінцева ціль, що здійснює тілесну форму, яка потенційно вже є в ньому. Оскільки душа – дійсність тіла²¹², вона притаманна виключно людському тілу і ніколи – тваринному; цим заперечується пітагорійське переселення душ²¹³. Оскільки тіло та душа утворюють субстанційну єдність і зумовлюють одне одного, “мають цілковиту рацію також ті, що вчать про неможливість існування душі без тіла, або ж тіла без душі”²¹⁴. Душа нематеріальна, проте існує тільки у тілі.

Щодо виникнення та подальшого існування людської душі у Аристотеля панує деяка невиразність. Сенситивна та вегетативна душа, але також і “пасивний” та чутливий до вражень і до суті речей розум, гинуть разом з тілом так само, як вони постали на початку особи. Лиш діяльний інтелект є безсмертним²¹⁵; він впливає на

²¹⁰ Пор. Stenzel, 155-157, Huonder, 30-32.

De anima, 412 a.

²¹² Пор. там само, 414 a.

²¹³ Пор. там само, 407 b.

²¹⁴ Там само, 414 a.

²¹⁵ Там само, 430 a: “... тому розбіжності повинні також бути і в душі, отже, в ній є розум одного роду, позаяк вона сприймає, та іншого роду, оскільки вона усе породжує ... маючи світло. Бо також у певному сенсі лише світло чинить те, що здатне бути фарбою, дійсними фарбами. І лиш цей останній розум є відокремлюваним, нездатним до страждань та чистим, адже він властиво є здійсненням.) (Він), щоправда, є цілковито самим собою тільки-но по відділенні, і лишень ця частина душі безсмертна та вічна.

пасивний розум, не зазнаючи протидії з його боку. Цей “розумний дух” живе у тілі своєрідним життям: він приходить ззовні та повертається зі смертю туди, звідкіля прибув. Ця вища духовна душа навряд чи може вважатися особовою. Чи тут ідеться про особисту душу, чи про пагін універсального духа, – про це у Середньовіччі та за часів Відродження виникнуть запальні дискусії. Розходження між платонівським та аристотелівським вченням про душу донині визначає дискусію про розуміння душі: на що скерована душа передусім: на Божество чи на тіло, як у Аристотеля (попри те, перед- та післясущий діяльний розум є безсмертним – платонівський вплив).

3. До богословсько-філософського злиття

Нині часто стверджують, що через засвоєння науки про безсмертну душу первісне юдейсько-біблійне бачення цілості людини невинувато спотворилося. У цій частині йтиметься про те, що богослов’я не просто перейняло грецьку філософію, а перепланило її у сенсі віри. Це був живий асимілятивний процес.

Кардинально новим у християнському об’явленні є особове бачення Бога. Бог покликає, прощає, любить, творить. У житті кожної людини та цілого сотворіння спостерігається лінійний перебіг історії спасіння. Натомість у грецькому мисленні панує колоподібний плин подій, а душа не має початку.

Для християн душа ніколи не є виливом божественного чи самим божеством, не є вічною, а сотвореною. Християнській вірі у сотворення відомо про початок небожественної дійсності. Тому християнство не може перейнятися ідеєю перевтілення, бо воно не має підстави у цій вірі, так само, як ідеєю передіснування, – за винятком Оригена. Обидва уявлення не могли розвинути у цих рамках.

Ми ж не маємо про це жодних спогадів, бо ця частина не може страждати, а пасивний розум проминає”.

Якщо Платон ставить як мету для душі, по-перше, богоуподібнення у зіставленні з добром, з прообразом ідей, і, по-друге, завершення у їхньому спогляданні, то цій парадигмі притаманна певна тенденція до позбавлення як Бога (божества), так і людини їхньої особовості²¹⁶. Християнська ж віра наголошує, що особовий Бог покликав і любить кожну людину.

У науці про сотворення міститься не лишень часовий початок душі, а й також добро тіла. Богообразність (Бут. 1, 26-27) охоплює також тіло, що здатне до поєднання з Богом до прозорості для Бога (пор. Йо. 14, 9) та призначене до воскресіння. У II та III століттях ці положення активно застосовували у боротьбі з гнозисом.

Покликання цілої людини до спасіння та відкинення платонізму (з його наукою про вічність, божественність та переселення душ), що на той час побутував у різних виявах, привело й деяких християнських письменників до вчення, що душа є смертною²¹⁷. Оскільки, згідно з розповсюдженим грецьким уявленням, усе, що виникло, є минулим, а все стає – божественне, для Трифона та Юстина у знаному діялозі впливає, що душа з природи є смертною і живе лиш тоді, коли бере участь у Божому житті. Безбожники житимуть певний час заради кари, але кінець-кінцем їх буде винищено.

За Таціаном, вищий дух та безсмертя були втрачені внаслідок первородного гріха. Сама в собі душа є смертною. У воскресінні усі оживають, добрі – на життя, лихі – на покарання. Таціян та інші християнські письменники, ймовірно, були залежними від стоїків, які вважали душу нематеріальною. Тому її минуцність було легко визнати. Теофіл та Іриней також відкидали природне безсмертя, проте гадали, що людина може прийняти безсмертя для тіла та душі. Їх лякало, що природне безсмертя означатиме визнання за душею божественних прикмет. Арнобій († 305) визнає душу

²¹⁶ Пор. Stenzel, 109.

²¹⁷ Про цей тнеопсихізм пор. Фішер, 51-65.

речовинною та відкидає платонівське вчення про безсмертність. Також він доводить, що все, що має початок, мусить щезнути. Йому відомо лише про дар безсмертя, а втім, безбожники після воскресіння зникнуть після певного часу покарання. У геленістичному безсмерті він вбачає гординю та самообожнення. Арнобій дуже близький до матеріалізму Лукреція.

Тнетопсихісти визнають безсмертним тільки Бога. За Юстином та Арнобієм, проклятих буде знищено після деякого часу покарання, за Таціаном, нема ніякого проміжного стану. Тнетопсихісти, як можна припустити, нічого не знають про нематеріальність та нескладеність душі. Тнетопсихістами треба вважати передовсім тих, хто відверто говорить про кінець душі після смерти чи після покарання, оскільки вона містить остаточне виключення зі спільноти з Богом. Однак незасадничими тнетопсихістами за наміром можна назвати також і тих, які приймають природну смертність, щоби виступити проти думки про Божественність душі, і тому проголошують благодатне безсмертя. При тому важливо, чи автор розуміє саме безсмертя як спасенне добро, чи лише як спільноту з Богом. Навпаки, зворот про “безсмертну душу” може не завжди означати її безсмертя, дане їй у сотворенні. З правильного розуміння дуже легко зробити неправильні висновки!

Передумовою обґрунтування безсмертя є насамперед спростування тнетопсихізму. Положення, що все, що має початок, мусить закінчитися, дуже легко поставити під сумнів у рамках богослов'я сотворення: чому Бог не міг сотворити незнищенне буття? З допомогою глибших роздумів треба показати нематеріальність духової душі.

Як продемонстрував Фішер²¹⁸, у перших століттях трапляється як позиція сотеріологічного безсмертя,²¹⁹ так і думка про безсмертя

²¹⁸ 145-225.

²¹⁹ Сотеріологічно-благодатну безсмертність приймають: Климент Римський (там само, 151), Ігнатій, Лист до Варнави (там само, 152), Іриней (там само, 167), Діяння Павла і Теклі (там само, 168) тощо.

онтологічне, у сотворенні дане²²⁰. Рішучим прихильником цього безсмертя був Тертуліян²²¹, що обґрунтовує його численними доказами. Науку Платона про передіснування, переселення душ та анамнезу він відкидає, однак приймає довід про нескладеність та незнищенність душі. Однак Тертуліян потрапляє з цим доказом у дилему, позаяк він, з іншого боку, притримується стоїчного уявлення про матеріальність душі. Він обґрунтовує безсмертність спостереженнями народної побожності, біблійними доказами (Мт. 10, 28) – “але душу не можуть убити”, винагорода після смерті – та філософськими розважаннями платонівського походження. Докладне вчення про безсмертя розгортає також Лактанцій.²²²

Противником тнеопсихізму на сході був насамперед Ориген. Євсевій повідомляє²²³ про вчення, яке виникло у Аравії та “ухиляється від істини”, що душа помирає разом із тілом і вони разом оживуть у воскресінні. Оригенові поталанило застерегти людей від помилки. В кожному випадку Євсевій вважає цю науку ерессю. Аргументацію Оригена можна добре розглянути на прикладі його суперечки з Гераклейдом²²⁴: Цікавим є його зауваження, що він хоче дослідити питання не у спосіб греків, але за Святим Письмом. Його аргумент такий: якщо душа зникає у смерті, то її не можна більше покарати. Ця кара, про яку говорить Святе Письмо, є такою важкою, що люди шукають смерті, але не знаходять її (пор. Од. 9, 6). Справді, для тнеопсихістів вразливим місцем є те, що за їхнім вченням Бог підтримує смертні душі у житті тільки заради того, щоби їх покарати, а потім їх нищить. Ориген оминає цю трудність

²²⁰ До того можна зарахувати: Лист до Діогнета 6,8: “Безсмертно живе душа у смертному помешканні”; Прислів'я Секста (Фішер, 168); Іполит. Нечіткими є думки Новаціяна та Кипріяна.

²²¹ Пор. Fischer, 170-178.

Пор. там само, 185-198.

²²³ Пор. Hist. eccl. VI 37.

²²⁴ Пор. SC 67, 102-108.

стосовно образу Бога, коли наголошує: “Кожна людська душа є безсмертною”²²⁵.

Щоправда, у прийнятті передіснування виявляється серйозна хиба у богослов’ї сотворення великого олександрійця. Памфілій захищає його в цьому зв’язку відомим доказом, що душа була б необхідно смертною, коли вона виникла б одночасно з тілом²²⁶. Методій суперечить цій науці про передіснування, але явно захищає фізичне безсмертя біблійно-богословськими аргументами²²⁷.

Іларій з Пуат’є²²⁸ долає, – напевно, під впливом Сходу, – своє попереднє переконання про матеріальність душі. Хоч тіло та душа за Іларієм спрямовані одне на одного, однак ця єдність триває лише тимчасово, бо душа безсмертна. Смерть означає тільки відділення душі від тіла, а не її загибель. Бог створив кожну душу окремо і “як таку сутність, що завжди існуватиме”²²⁹. Зрештою, саме душа виробляє самототожність людини.

Григорій Ниський відкидає у своєму творі “Розмова з Мокриною про душу та воскресіння” думку епікурейців та стоїків, що все є тілесним і внаслідок того – дочасним. Бог сотворив тілесне та духове; але воно є нематеріальним та інекстенсивним. Людська душа значно перевищує відчуття своєю здатністю до пізнання; вона постала разом із тілом, але не може зникнути як тілесне, бо є духовою. Богообразність Бут. 1, 26-27 за Григорієм означає, що духовна душа, з одного боку, не є ані рівною Богові, ані тотожною з ним, а з іншого боку – подібна своєму прообразові. Також ця подоба свідчить проти смертності душі.

²²⁵ Там само, с. 26.

²²⁶ Пор. Фішер, 212-213.

²²⁷ Пор. там само, 213-218.

²²⁸ Пор. Дурст, 25-35.

²²⁹ Там само, 25.

Для свого показу безсмертності душі Григорій вдається також до богословських аргументів. По-філософськи він спирається на доказ Платона про духовість та нескладеність людської душі²³⁰; так він спростовує епікурейське та стоїчне вчення про матеріальність душі. Але Григорій відкидає і платонівські погляди про мандрівку душ та про божественність душі: вона створюється на початку кожної людини і є лише подібною, та в жодному випадку не рівною Богові. На прикладі Григорія можна чітко простежити як сприйняття, так і переосмислення грецьких уявлень.

Августин розглядає питання безсмертя уже у своїх ранніх творах “Soliloquia” та “De immortalitate animae”²³¹. Стосовно безсмертя душі він приєднується до думок Платона, перебудовуючи їх, однак, у визначальних місцях. Тоді як у Платона душа є безсмертною через незнищенність ідей, що перебувають у ній (пригадування!), Августин відштовхується від певності, яку душа має про себе як про джерело життя, і робить висновок про її незнищенність. Філософський поступ порівняно з платонівським поєднанням душі та істини полягає в тому, що певність залишається навіть у випадку омани щодо об’єктивної правди. Августин відхиляє передіснування душі, бо тоді тіло було б затвором чи в’язницею душі, куди вона потрапила через попередні рішення. Тіло є добрим. Також душа посідає безсмертя не із себе – вона є створінням. Тіло та душа є людиною, якщо навіть душа має провідне завдання і саме в душі виступає туга за щастям та Богом.

Однак попри все визнання тілесно-душевної єдності людини та добра тіла (всупереч новоплатонікам), до антропології Августина з платонізму додається плідне наслідками викривлення: Августин

²³⁰ Пор. до цього: L. F. Mateo-Seco, La teología de la muerte en la “Oratio Catechetica Magna” de San Gregorio de Nisa: ScrTh 1 (1969) 460: Смертне зникнення не стосується душі, бо вона нескладена.

²³¹ Пор. Huonder, 44-47; St. Gilson, Der Heilige Augustin, Hellaer 1930, 85-104.

відходить від душі і окреслює її як таку, що є сама в собі, замість того, щоби визначити душу у її спрямованості до тіла. Так він визначає душу як “розумну субстанцію, утворену для проводу тіла”²³². Це визначення повторюється пізніше у (псевдо) августинівському творі “De spiritu et anima”²³³.

Тома Аквінський нехтує цим твором²³⁴. Насамперед він виступає проти визначення (псевдо)платонівського діалогу “Алкібіад I”, “людина є душею, що використовує тіло” Августин вважав, що людина є тілом і душею одночасно²³⁵. Тома наголошує на субстанційній єдності тіла та душі. Душа є безпосередньою і суттєвою формою: на противагу уявленню, що духовна душа пов’язана з тілом тільки через підпорядкованість душі, так, як є *anima sensitiva* (чутлива душа), Тома обстоює єдність та єдність форми²³⁶.

Оскільки душа – лише частиною людини, її неможливо називати “особою”²³⁷. Тома не визнає за *anima separata* (відокремленою душею) характеру особи не тому, що вона не була б суб’єктом особових властивостей, а тому, що він вважає особу чимось доско-

²³² “Substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata”: De quantitate animae XIII (PL 32, 1048).

²³³ PL. 40, 781.

²³⁴ STh. I q. 77 a 8.

²³⁵ Там само, q. 75 a 4.

²³⁶ Пор. різні статті у: A. Lobato (видавець), L’anima nell’ antropologia di S. Tommaso d’Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d’Aquino (SITA) Roma, 2-5 Gennaio 1986 (St. Univ. S. Thomae in Urbi 28), Massimo Milano 1987; Huonder 53-57; A. D. Sertillanges, Der Heilige Thomas von Aquin, Köln ²1954, 471-494; L. J. Elders, Die Eschatologie des hl. Thomas von Aquin: J. Stöhr (видавець), Die Letzten Dinge im Leben des Menschen, St. Ottilien 1994, 45-52.

²³⁷ STh I q. 75 a 4 ad 2: Manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

нашим; проте цю досконалість годі визнати за душею, яка закладена та суттєво спрямована до тіла, але відділена від нього²³⁸.

Тома наголошує цим баченням *animae* як *formae corporis*, єдність та строгу внутрішню взаємозалежність тіла та душі. Це трактування збігається з біблійним цілісним баченням людини. Тому есхатологічна мета полягає не у подальшому існуванні відділеної душі, а у воскресінні. Таким чином майбутнє тілесне воскресіння стає центральним пунктом есхатологічних висловів у “*Summa contra Gentiles*”²³⁹.

Зі спрямування душі до тіла можна зробити висновок, що вона також зникає з її відділенням від тіла. Цей умовивід, що є невідворотним у строгому аристотелізмі, Тома рішуче відкидає²⁴⁰. Духова душа на противагу до тваринної душі є незнищеною та безсмертною. Тома наголошує, крім того, на єдності форми. Самозрозуміло, що відділена від тіла душа не є досконалою, але Тома розглядає душу не тільки у її відношенні до тіла; авероїстська позиція позбавляє людину властивих для неї гідности та покликання²⁴¹. В душі закладене насамперед ставлення до Бога і природне бажання Його бачити; внаслідок цього переважного спрямування

²³⁸ Пор. там само q. 29 а 3 с: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*. Те, що є частиною, не є досконалим і тому не може бути особою: “Душа є частиною людського виду: навіть якщо вона позбулася речовини (*separata*), все-таки вона не може називатися поодинокую субстанцією, оскільки зберігає свою природу, згідно з якою знову може поєднатися (з тілом) ...; так само, як долоня чи інша частина людини. Отже, до неї не належить ані істотне визначення, ані ім’я особи” (Там само q. 29, а 1 ad 5); пор. J. I. Saranyana, *Sobre la muerte*, 610.

²³⁹ Пор. Elders, *Die Eschatologie*, 45-46.

²⁴⁰ Пор. ScG II 79-81.

²⁴¹ Пор. A. Lobato, *Anima quasi Horizon et confinium: його ж (видв.), L’anima nell’ antropologia*, 77-78.

душа живе надалі всупереч відокремленню від тіла²⁴². Вона посідає *formam emergentem* (витікаюча форма), *formam nobiliorem*. Душа як *forma unica* є (єдина форма) насамперед спрямована до Бога, але також хоче, щоб у воскресінні взяло участь і тіло, на яке вона теж спрямована. Не можна забувати про платонівсько-августинівське підґрунтя аристотелізму Аквіната! Навіть коли окремі вислови (наприклад, що *anima separata* не є особою) ще потребують пояснень – Тома не завершив своєї “*Summa Theologica*” – все-таки тут ідеться про філософськи та богословсько виважену науку.

П. Помпонацці, падуанський мислитель († 1525), дотримувався крайнього авероїзму, згідно з яким пов’язана з тілом душа, а також надособовий розум є смертними. А втім, як католик він у сенсі подвійної істини дотримувався правди про безсмертя. Призначення людини П. Помпонацці зводив до розбудови морального ладу в поцейбічному світі²⁴³. На противагу цьому V Лятеранський Собор 1513 року засудив думку, що розумна душа є смертною чи одною-єдиною в усіх людях (пор. ДН. 1440-1441).

4. Від думки про безсмертя до теорії суцільної смерти у реформованому богослов’ї

Реформатори на загал перейняли традиційну науку про безсмертя. Щоправда, визнаючи виключно біблійний принцип та негативно ставлячись до філософії, вони дедалі більше сприймали передання та пояснення у перебігу церковної історії як людські вигадки.

Тому в Лютера знову з’являється уявлення про смертний сон: унаслідок сну тривалість часу до страшного суду не відчувається. Однак Лютер не дотримується теорії про смертний сон послідовно,

²⁴² Пор. там само, 67-68, 78-79. – За Саран’яною (*Sobre la muerte*, 606) Цим баченням Тома суттєво відрізняється як від Платона, так і від Аристотеля.

²⁴³ Пор. A. Lumpe, Pomponazzi: BBKL VII 822-824.

бо померлі бачать обличчя і чують Бога. За деякими висловами видається, що Лютер приймає після смерті відсутність часу у єдиному моменті, однак те, як Бог виповнює міжчасся, він вважає Божою таємницею.²⁴⁴ Цвінглі дотримується безсмертності душі²⁴⁵, як і Кальвін²⁴⁶. У нього інколи лунає навіть платонівська термінологія. Для Кальвіна безсмертя закорінене найперше у богообразності людини.

Старопротестантське правовір'я²⁴⁷ однозначно визнає безсмертність, обґрунтовуючи це біблійно (Мт. 10, 28; 22, 32; Лк. 23, 43; 16, 22; Флп. 1, 23; Муд. 2, 23) та раціонально-доцільно (необхідність відплати після смерті – цей аргумент повторюється вже у Меланхтона; природне людське бажання Бога; поширення цього переконання у всіх народів). Зрозуміло, що ця безсмертність – Божий дар. Він міг би знищити душу, але це не відповідало б Його мудрості. Теорія про смертний сон беззаперечно відкидається. Протестантські богослови часів Просвітництва вважають безсмертя провідною есхатологічною догмою. Це зміщення наголосу треба розглядати у контексті деїзму, що усунув підґрунтя віри у воскресіння.

Цю порожнечу, зумовлену браком віри у воскресіння, намагався заповнити своїм перекладом Платонового “Федона” – попри різні інші обґрунтування безсмертя²⁴⁸ – Мойсей Мендельсон²⁴⁹. Як вважає Й. Піпер, цей переклад є однією з найвдаліших книжок просвітницької філософії, але одночасно – “фальсифікацією Платона”. Якщо Платон урешті-решт посилається на мітологію, яку

²⁴⁴ Пор. E. Kunz, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg u.a. 1980 (HDG IV 7c 1), 19-21.

²⁴⁵ Пор. там само, 24-25.

²⁴⁶ Пор. там само, 32-34.

²⁴⁷ Пор. там само, 49-53.

²⁴⁸ Пор. там само, 97-99.

²⁴⁹ До того: J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit: Tradition als Herausforderung*, 74-91; його ж, *Unsterblichkeit – eine nichtchristliche Vorstellung?*: там само, 97-100.

він намагається раціонально умотивувати, то Мендельсон вдається тільки до філософського доведення. Далі: якщо для Платона подальше життя як таке, що небажане – суд померлих ще попереду – перекладач нехтує цією думкою. Ідеологія Просвітництва вбачає в Богові тільки лагідну істоту, а не суддю. Окрім того, зло походить переважно з незнання правильного шляху, чому можна зарадити просвітництвом; звідси – наголос на вихованні. Смерть перетворюється на бажану подію, бо душа звільняється у цілковито природному процесі від обмежень тілесного існування. Тому поет Тідж пояснює в останній пісні “Уранії”: “Людина, виснажений паломник, завершує, а Бог розпочинає свій хід.” Христос, згідно з Лесінговим “Вихованням людського роду”, – “перший надійний практичний вчитель безсмертя душі”

Чи не перетворюється за цих передумов смерть на “примарну проблему”, як критикує Л. Фюєрбах²⁵⁰ цю “банальну науку про безсмертя”? Якщо у ХХ столітті виникла рішуча незгода з наукою безсмертя (власного минулого, Платона чи католицької Церкви), то ця незгода має на увазі – що здебільшого не добачається – саме просвітницьке уявлення про безсмертя чи мендельсонівське тлумачення Платона. Це добре з’ясовано у формулюванні Г. Тіліке²⁵¹: “Воскресіння – це висаджений у повітря гріб... Безсмертя – це заперечення гробу”. Назва твору О. Кульмана²⁵² “Безсмертя душі чи

²⁵⁰ Pop. Pieper, Unsterblichkeit, 95.

²⁵¹ H. Thielicke, Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie, Genf 1945, 100. Цікаво, що у теперішніх повідомленнях про реанімацію знову виринає бачення Мендельсона, за яким модерна метафізика позбавляє смерть усіх жажів, ба й дарує “втішливі уявлення, які навіть роблять для них (людей) смерть бажаною”. Бог створив людину для життя в раю, не ставлячи до неї надто великих вимог, позаяк Бог є “найблагішою істотою” (pop. M. Mendelssohn, Ges. Schr. und Jubiläumsausgabe. Schr. zur Philosophie und Ästhetik III 2, оброблено L. Strauß, Stuttgart 1974, LXI).

²⁵² Stuttgart 1962.

воскресіння мертвих” також засвідчує, що він вважає ці дві точки зору непоміжуваними.

Опір цьому уявленню безсмертності зрозумілий, бо безсмертя постає тут власною спроможністю людини, її самоздатністю перебороти смерть, вічним та божественним у людині (у самосвідомій поставі!); у цьому розумінні смерть стосується лишень тіла, але не душі (і навіть не людини) і є уже спасительною подією²⁵³. Проте по-богословськи смерть є наслідком гріха, лихим явищем, за яким відбувається суд. Смерть – біда цілої людини, і душі також, бо душа і тіло утворюють одну єдність. Богослов’я абсолютно не може погодитися з нехтуванням вірою у воскресіння.

Проти цієї думки змагалися передовсім К. Штанге²⁵⁴ та П. Альтгаус²⁵⁵, який сперся на лютерівське богослов’я.

Штанге є прибічником цілковитої смерті (вмирання душі і тіла людини). Він не визнає жодної форми безсмертя, ані у загальних релігійних уявленнях, ані у філософських обґрунтуваннях. При цьому деякі позиції неодноразово відтворює дуже примітивно, наприклад коли проголошує, що Католицька Церква сповідує дуалізм

²⁵³ Особливо сильний вислів ця самоздатність знаходить у Й. В. фон Гьоте, за яким не треба мати страху перед смертю, бо “дух є істотою цілковито незнищеної природи”; людина відчуває в собі надлишок сили та життєвої енергії, що веде до думки про безсмертя. Рівень та інтенсивність подальшого існування визначають рівень сучасного життя (Пор. Н. Scholz, *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*, Tübingen 1934, 23.26.33).

²⁵⁴ *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925.

²⁵⁵ *Unsterblichkeit und ewiges Leben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange*, Gütersloh 1930; він же, *Die letzten Dinge*, Gütersloh ⁸1961. – До того: А. Ahlbrecht, *Unsterblichkeit der Seele. Voraussetzungen und methodische Vorentscheidungen für ihre Leugnung in der evangelischen Theologie*: ThG(B) 7 (1964) 27-32; він же, *Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der evangelischen Theologie*: *Catholica* 17 (1963) 1-24.

на зразок Платона і вбачає у тілі в'язницю душі²⁵⁶. Лютер також відкинув V Лятеранський собор. Безсмертя означає продовження земного існування згідно з його духовним наповненням, звільнення душі з в'язниці у смерті та послаблення дошкульності смерті. Врешті-решт смерть навіть не чіпає душі²⁵⁷. Все-таки за Лютером та за уявленням реформаторів людина творить єдність; у смерті відбувається суд над гріхом; помирає уся людина. Тому проміжний стан, як вважає Штанге, є “чистим плодом фантазії”²⁵⁸. Тому насправді у “християнстві немає місця для віри у безсмертність душі, але замість неї визнається віра у воскресіння мертвих”²⁵⁹. Отже, у смерті вмирає ціла людина, яка наново отримує життя від Бога щойно у воскресінні. Між смертю та воскресінням від людини залишається лише ставлення, що Бог до неї мав: “Слово, яким Він її (людину) покликав, лунає навіки”. Через Божий голос “наш зв'язок з ним стає особистим зв'язком, і цей особистий зв'язок не може – не заради нас, але заради Бога – знову урватися. В ньому ми маємо запоруку життя вічного”²⁶⁰.

Видається, що П. Альтгаус заперечує К. Штанге, як уже засвідчує диспут про безсмертя, та вічну смерть у Лютера. На противагу К. Штанге Альтгаусові добре відомі біблійні свідчення щодо проміжного стану²⁶¹. Крім того, Лютер погоджувався з безсмертністю

²⁵⁶ Пор. стор. 125, 47.

²⁵⁷ Стор. 129: “Субстанція душі ніяк не змінюється через перехід у потойбіччя, – незмінність належить до її суті”. – Подібно міркує Е. Брунер (Dogmatik II, Zürich ²1960, 429): Якщо душа є безсмертною у сенсі Платона, “проблема смерті вирішена в той спосіб, що смерть ґрунтовно не заторкує людину як особу”; тільки менш шляхетна частина людини є здобиччю смерті.

²⁵⁸ Там само, 143.

²⁵⁹ Там само, 140.

²⁶⁰ Там само, 142.

²⁶¹ Пор. Die letzten Dinge, 94-95.

душі. Тлумачення Штанге щодо переконання Лютера стосовно V Лятеранського собору також некоректне. Передовсім Штанге допускає лише воскресіння праведників, а це означає загибель безбожних у смерті. Однак Лютер це чітко відхилив²⁶². Усупереч цим розбіжностям Альтгаус все-таки суттєво наближається до свого супротивника по суті, бо так само заперечує будь-яке філософське пояснення безсмертя. Таке пояснення він визнає проявом самовладдя людини у смерті, бо її ліпша частина зостається при житті. Отож смерть применшується, тоді як у Біблії вона означає суд над цілою людиною.

Проте Альтгаус не намагається підтасувати біблійні свідчення про проміжний стан до уявлення про цілковиту смерть так, як це робить Штанге. Однак їхній наголос був би “бібліцизмом”. Вони мусять відійти на другий план перед лицем “новозавітної центральної думки про воскресіння” і біблійного розуміння смерти як суду²⁶³. Тобто у смерті людина помирає цілковито, так само, як вона цілковито воскресне для страшного суду.

Філософському вченню про безсмертність Альтгаус протиставляє богословське. У її центрі – діалектичне розуміння суду. З одного боку, суд означає, що ціла людина як грішник підлягає смерті, з іншого боку – думка про суд вимагає, що смерть не може бути остаточним кінцем, бо тоді безбожники не були б підсудними²⁶⁴. Цю діалектику ідеї суду, що містить у собі смерть як кінець і як

²⁶² Пор. там само, 114; Unsterblichkeit, 30.52-54.

²⁶³ Пор. Die letzten Dinge, 94-95; стор. 154-155: Протестантська традиція достеменно визнає проміжний стан, але Альтгаус наголошує: “Узвичаєна наука про проміжний стан не охоплює значення смерті, тілесності, воскресіння та суду”.

²⁶⁴ Пор. там само, 109: “Якби тілесна смерть була б остаточним кінцем, тоді ми могли би вберегтися від Божого суду у смерті, у припиненні нашого особового існування ... шукати смерті, ... ми могли би припинити наш зв’язок з Богом”.

не-кінець, ми за Альтгаусом мусимо прийняти у її суперечливості, але подальші роздуми уточнюють посмертне існування як “безкінечність зв’язку з Богом”²⁶⁵. Якщо діалектика має на увазі одночасність смерті (цілої людини) і “безсмертності” нашого зв’язку з Богом²⁶⁶, який ґрунтується в Бозі і який людина не може розірвати, то вона усе ж означає зрештою смерть цілої людини.

Опис посмертного існування як безсмертя зв’язку з Богом (з боку Бога!) став улюбленою пояснювальною моделлю. Штанге, Альтгаус, а також Е. Турнайсен²⁶⁷ виявляють цілковиту перервність людського буття; сталим залишається лише “Боже слово про воскресіння”. Подібно міркує К. Барт²⁶⁸: “Те, що вони також свого часу брали участь (у Божому завіті), чули свого часу Його слово, були свого часу об’єктом Його діянь – усе це не скінчилося через те, що вони закінчилися”. Альбрехт²⁶⁹ називає тільки грою слів вислів Барта про те, що мертві не перетворилися просто на ніщо, бо вони “все-таки є тими, що були”. Та сама оцінка є справедливою, коли Альтгаус, запитуючи, як відрізняється буття померлого від небуття, відповідає: “Про ‘буття’ та ‘тривання’ померлого неможливо нічого сказати, крім того, що померлі у їхньому мертвобутті і разом з ним також перебувають у руці Бога-Творця, яка веде їх до смерті і виводить з неї”²⁷⁰.

Оскільки це припущення цілковитої смерті означає докорінний сумнів щодо подальшого життя душі та щодо проміжного часу і разом з тим стосовно католицького та – до XX століття – реформаторського богослов’я, яке потрібно докладно розглянути. Певна стриманість стосовно богословськи невиваженої науки про безсмертність душі може бути доволі виправданою, оскільки

²⁶⁵ Там само, 112.

²⁶⁶ Там само, 110.

²⁶⁷ Christus und seine Zukunft: ZZ IX (1931) 206-208.

²⁶⁸ Kirchliche Dogmatik II, 2, Zollikon-Zürich 1948, 754.

²⁶⁹ Die bestimmenden Grundmotive, 15.

²⁷⁰ Die letzten Dinge, 112-113.

у християнській вірі саме воскресіння, а не подальше існування душі творить мету есхатологічної надії, оскільки смерть стосується усієї людини з душею та тілом, а не тільки самого тіла, і безсмертя не можна розуміти як пихате самовладдя.

Проти теорії цілковитої смерті промовляє насамперед те, що вона впливає з послідовного (хоч і однобічного) втілення – ще не здійсненого самими реформаторам – реформаторської засади про виправдання виключно через Христа і про повну безправність та безсилля грішної людини²⁷¹. Ця засада призвела до неприйнятності посмертного очищення (як ще буде показано) та шанування святих; через неї вірні перестали усвідомлювати молитви за померлих та заступництво святих, і разом з тим – вагу проміжного міжчасся взагалі. Отже, нема нічого дивного, коли все це викреслюється також і з теорії! Треба зауважити, до того ж, глибоку зневіру у філософії, яка виявилася насамперед у зв'язку з безсмертям душі.

Окрім того, паплюження безсмертності душі як ворожого до тіла дуалізму чи платонізму або геленізму не зважає ані на те, що християнська філософія послідовно переосмислила платонівське розуміння душі, ані на те, що Мендельсон спотворив Платона, ані на підготування “питання” безсмертя протягом двох століть перед Христом. Особливо шкодить реформованому богослов'ю неприйняття книг Мудрости, 2 книги Макавеїв та пісні трьох юнаків [у книзі Даниїла]. Характеристика юдейської антропології як цілісної (без розрізнення тіла та душі) та геленістичної – як дихотомічної (або навіть дуалістичної) також недооцінює як різноманітні стадії розвою грецького мислення (гомерівську поцейбічність, орфічне спрямування на переджиттєве та посмертне існування, різницю між Платоном та Аристотелем), так і жвавість та спроможність юдейської релігійності до розвитку, що не припинився на рівні IV чи III століття до Христа.

²⁷¹ Поп. Ziegenaus, Auferstehung im Tod, 120-121.

Далі постає питання про тяглість та тотожність особи, що живе на землі та воскресає. У випадку цілковитої смерти треба погодитися на повну відмінність тих осіб: людина помирає цілковито і тому мусить цілковито наново постати у воскресінні. Цілковито нова людина є також кимось цілковито другим. Вона щонайбільше могла би бути абсолютно такою ж, як на землі, але не тією самою. Так виринає проблема носія тотожності, що з часу орфіки називається “душею”. Але якщо навіть у випадку людини немає жодної тяглости між першим і другим сотворінням, то можна слушно запитати про сенс першого сотворіння: чому Бог не сотворив одразу “другого”, нового? Людина не зазнала би тоді стільки лиха! Окрім того, у випадку, якщо душа не сотворена Творцем незнищенною, треба відмовитися від віри у вічне прокляття: уявлення про Бога сильно викривилося б, якби він воскрешав цілковито померлого тільки для того, щоби його навіки покарати. Штанге в цьому зв’язку послідовно вчив тільки про воскресіння вірних; безбожних знищує смерть. Проте Альтгаус наголошує також на воскресінні безбожних, – саме для суду. Однак детальніший розгляд показує, що за Альтгаусом суд не допроваджуватиме до вічного прокляття, але слугуватиме виявові Божого милосердя у Христі, що перемінює суд відкинення на суд покликання²⁷². Хоча Альтгаус каже, що “ми мусимо мати обидві думки, ідею подвійного завершення та ідею апокатастазису”; та чи може і те, й інше одночасно діятися? Діалектика, яка існує у такому мисленні, не існує насправді! Можливість подвійного завершення визнається, отже, лише теоретично; якщо ж ідеться про дійсність, Альтгаус говорить про “достовірність милостивої сили, що веде додому”²⁷³. Тому між теорією цілковитої смерти та апокатастазисом існує внутрішній взаємозв’язок²⁷⁴.

²⁷² Поп. Die letzten Dinge, 179-180.

²⁷³ Там само, 195.

²⁷⁴ Як показав огляд первісногрецької релігійності, моральна оцінка життя відігравала велику роль у переході від громадського до особистого

Протестантська література відкидала безсмертя душі ще й тому, що вбачала в ньому самовладне подальше існування, у певному сенсі божественність душі та запоруку життя вічного; однак з точки зору богослов'я смерть мусить розглядатися як наслідок гріха та лиховісна подія (а не як визволення). Цей закид не враховує процесу корекції платонівської науки про душу, яку здійснило християнське богослов'я; власне він стосується лише мендельсонівського тлумачення Платона (без суду над мертвими!). Безсмертність ще не стверджує вічного спасіння (тільки у випадку апокатастазису!). Альтгаус погодився у “Ретрактаціях до есхатології”²⁷⁵, що ототожнення безсмертя та спасіння було помилковим. Існує “спільність філософії та біблійної достовірності щодо безсмертя”. Новий Завіт ніде не заперечує думку про посмертне життя особи і не змагається у цьому питанні з грецьким думанням. Християнське богослов'я не повинне “боротися проти ‘безсмертя’ як такого. Поштовх, який ми дали цій боротьбі за останній час, не є євангельським”²⁷⁶. На жаль, Альтгаус не зумів включити цю зміну своєї позиції у свій визначальний твір “Останні речі”. Те саме можна сказати і про наведені вище думки про безсмертність душі.

5. Теорія воскресіння у смерті

Теорія цілковитої смерті призводить до гнітючого та пасторально сумнівного наслідку, що на гробі в імені біблійного об'явлення всупереч переконанню багатьох релігій та численних філософських оборонців безсмертя душі треба проповідувати матеріалістичне переконання, яке полягає в тому, що покійний є

бачення посмертного існування. Оскільки за Альтгаусом суд зрештою не здійснюється над вчинками людей, а слугує виявленню Божого милосердя, то можна зрозуміти, чому Альтгаус занедбує проблему ідентичності.

²⁷⁵ ThLZ. 75 (1950) 253-260.

²⁷⁶ Стор. 253-260.

цілком мертвим – аж до того, можливо, дуже далекого дня страшного суду. Ця позиція, що з погляду дослідження буття вважає будь-яку надію на посмертне життя даремним прагненням, не є добрим фундаментом для проповіді.

З цією трудністю поширена теорія воскресіння у смерті не стикається, бо, згідно з нею, покійник не є мертвим, але вмирає безпосередньо у воскресіння. Щоправда, це раптове рішення проблеми породжує нові питання, не кажучи вже про те, що прибічники цієї теорії не гармонують між собою. Вона впливає з багатьох джерел і має триваліший інкубаційний період; деякі автори, як наприклад М. Шмаус та Й. Ратцінгер, були тимчасово її прихильниками, але зрештою відкинули її як непримиренну щодо католицької віри.

Відхилення перехідного стану та безсмертя душі, наголос на біблійному цілісному баченні людини та згадані сумніви щодо теорії цілковитої смерті впливали на євангельське богослов'я як *horror vacui* (страх порожнечі), що штовхав до усунення порожнечі проміжного часу між смертю та воскресінням для страшного суду, а також до взаємного наближення цих двох точок. Уже Альтгаус принагідно говорить, що потойбіччя смерті є буттям з Господом, завершенням громади та новим світом з новою тілесністю²⁷⁷. Хоча Альтгаус переважно визнає, що воскресіння та суд настають водночас, проте він також зауважує, що не можна гадати, нібито суд збігається зі смертю у часі.

Щоб угамувати страх перед довгим міжчассям, Альтгаус посиляється²⁷⁸ на вислів Лютера, що людина у воскресінні думає, що вона покоїлася лишень годину. Якщо цей приклад ще має міжчасся своєю передумовою (при тому ще треба з'ясувати, хто чи що тут спить і що означає “спати“!), то в іншій цитаті Лютера зазначено, що “на тому світі нема ані часу, ані години, усе є лишень вічною

²⁷⁷ Die letzten Dinge, 79.

²⁷⁸ Пор. там само, 158-159.

миттю” Е. Брунер також спирається на образ сну душі аж до страшного суду – бо “ми очікуємо воскресіння у другому приході Господа”²⁷⁹, – але не бачить тоді між Флп. 1, 23 та 3, 20 жодної неузгодженості, бо що розходиться у часі, є неподільним у вічності²⁸⁰. Тут прозоро виявляється напрямок розвитку: філософською тезою про “одночасність” усіх подій у вічності загальне воскресіння, яке прив’язувалося згідно з Біблією до страшного суду, поступово пересувається у момент смерті: особиста смерть, що відбувається у різний час, та другий прихід Господа збігаються.

Тут, щоправда, виникає питання, чи не втрачає в цьому випадку другий прихід Христа свого історичного характеру? Фактично у богослов’ї К. Барта історія знецінюється. Доконечному протистоянню Бога і світу відповідає супротивність вічності та часу. Останній час є передовсім чимось цілком іншим та потойбічним (не майбутнім) кожної миті. Воскресіння Барт розуміє як переписування історії для Бога та її об’явлення, що відбувається тоді, коли Бог зустрічає людину. Останній час здійснюється у тій миті, коли людина опановується Богом та вічністю. Але Бог стоїть понад часом і є однаково близьким кожному часові у точці дотику миті. Крім того, Барт вбачає у позачасовому Бозі винятковий сенс історії; вона уже споконвічно визначена в ньому наперед і тому, зрештою, є лише часовим розгортанням того, що у Бозі предвічно завершилося. Тому зрозуміло, чому Барт не цікавиться історією і вважає очікування кінця світу “неоковирним, брутальним, награним лицедійством”²⁸¹. Скасування міжчасся, одночасність смерті та другого приходу Христа і знецінення історії навзаєм зумовлюються. Девальвація історії у парадигмі воскресіння у смерті проступає

²⁷⁹ Dogmatik II, 462.

²⁸⁰ Пор. там само, 438-439.

²⁸¹ Пор. G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen 1969, 56-57.

також у “анулюванні” загального суду, бо ж судження історії світу та спасіння не може відбутися перед її завершенням, хіба що вона є тільки зверхнім перебігом боговизначеного плану; так К. Барт її, по суті, й розуміє.

Ще один поштовх для воскресіння у смерті католицьке богослов'я дістало від складного ще зі святоотцівських часів питання *anima separata*: чи може людина втішатися в небі довершеним щастям, якщо їй бракує тілесного складника аж до воскресіння, чи не є вона недосконалою і чи не треба у випадку вдосконалення вважати тілесність або воскресіння чимось несуттєвим? За К. Ранером²⁸², відділення душі від тіла не означає цілковитого поділу зі світом, а лише – припинення обмеження відносин з тілом, що уможливорює більше наближення та внутрішню спрямованість до підстави світу і до першої матерії; душа перетворюється у певному сенсі на всекосмічну²⁸³. Але якщо недосконалість *anima separata* долається через нове ставлення до матерії, то чи не стає тоді зайвим воскресіння при кінці світу? Врешті-решт, результатом цього всекосмічного перетворення душі є воскресіння у смерті, навіть коли така термінологія ще не з'являється у цьому контексті. Але дорога до неї вже підготовлена²⁸⁴.

Поза тим, модель воскресіння у смерті набула ваги через дискусію навколо небовзяття Марії. “Вперше ця думка (про воскресіння у смерті) виринула у зв'язку з догмою про небовзяття”²⁸⁵. Щоби

²⁸² Theologie des Todes, 17-26.

²⁸³ Подібно Л. Борос, *Mysterium Mortis*, 86: “... Припущення, що звільнення душі від тіла у смерті не означає звичайнісінької втечі від матерії, а, навпаки, саме у процесі смерті для духової душі відкривається можливість істотнішої наближеності до матерії”. Душа здобуває “післядосвідну спрямованість до матеріальності”

²⁸⁴ К. Ранер висловлюється щодо цього розвитку у: *Über den “Zwischenstand”*, *Schr. z. Theol.* XII, Einsiedeln 1975, 455-466.

²⁸⁵ W. Breuning, *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen: MySal V*.

спростувати протестантські закиди, нібито цю догму неможливо обґрунтувати Святим Письмом, О. Карер²⁸⁶ та К. Ранер²⁸⁷ вказали насамперед на воскресіння численних тіл померлих святих (Мт. 27, 52-53). Тілесне воскресіння Марії перед кінцем світу – не її надзвичайний привілей. Услід за Альтгаусом Ранер висловлює думку, що передумовою спільноти є тілесність як зовнішність духа і що Ісус без співвоскреслих людей був би самотнім та нездатним до спілкування. Цей шлях призвів зрештою до того, що небовзяття Марії було позбавлене будь-якого виключного чи привілейованого характеру; воно повинно було вказати тільки на те, що є можливим для всіх. На труднощі євангельського богослов'я з небовзяттям Марії Ранер відповідає, що взагалі воскресіння відбувається уже у смерті: “Сутність, сенс цієї думки є, отже, наскрізною загальнохристиянською samozрозумілістю”²⁸⁸. Це намагання зробити догму про небовзяття Марії прийнятною для протестантів посприяло певному поширенню моделі воскресіння у смерті у католицькому богослов'ї.

Г. Лофінк²⁸⁹ тлумачить новозавітне очікування близького кінця світу у сенсі воскресіння у смерті. Бартові та Брунерові він закидає знецінення історії та її неопосередковану протилежність до часу. Між ними обома Лофінк встановлює *aevum*, “переображений час”, як “*tota simul* та *perfecta possessio* цілої, у часі пережитої та вирішеної історії певної людини”²⁹⁰. У цій переображеній часовості збувається водночасовість. “Оскільки вона з'являється перед Богом

²⁸⁶ Поп. A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas: FKTh 1 (1985) 4-5.

²⁸⁷ До сенсу догми про небовзяття: Schr. z. Theologie I, Einsiedeln u.a. 1958, 239-252.

²⁸⁸ Grundkurs des Glaubens, Freiburg u.a. 1975, 375.

²⁸⁹ Щодо можливості християнського очікування близького кінця світу: G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung, 38-81.

²⁹⁰ Там само, 69.

і оскільки Бог з'являється перед нею"²⁹¹, відбувається *eschaton*. У смерті надходить цей "останній час", який через те є кожному дуже близьким. Отже, мотиви очікування близького кінця світу та раптовості стосуються смерті, за якою "безпосередньо" відбувається "воскресіння мертвих"²⁹². За Лофінком, Божий прихід стосується не кінцевої точки лінійного плину історії, а кожної точки людської історії, до якої Бог завжди наближений, і ці точки є одночасними у "переображеному часі"

Витонченішою (та у дечому важче сприйнятнішою, як також засвідчують численні "непорозуміння") є модель воскресіння у смерті, що її витворив Г. Гресгаке. По-перше, він не прихильник водночасності особистої та загальної есхатології: у смерті людина вступає у ще незакінчений хід довершення²⁹³. По-друге, Гресгаке визнає "концепцію позатілесного проміжного стану душі" суперечливою²⁹⁴; він відкидає "позатілесну душу, яка лиш очікує воскресіння її тіла при кінці світу"²⁹⁵. На противагу цьому, воскресіння "єдиної та цілої людини у смерті" – гідний вислів християнського сподівання²⁹⁶. "Безтілесній душі" приписується умоглядність та безісторійність. Проте до Бога йде не безтілесна душа, яка облишає світ та оголюється з історії, а особа з її світом, з її історією, з її цілим життям²⁹⁷. Якщо Гресгаке відхиляє саме таке "платонівське" уявлення про позатілесну душу, то з ним можна погодитися. Насправді, у Платона душа, яка змушена дедалі більше уподібнюватися самототожним вічним ідеям, піддається небезпеці

²⁹¹ Там само, 76.

²⁹² Там само, 80.

²⁹³ Проблематика тіла та душі: *Naherwartung*, 162.

²⁹⁴ Там само, 173.

²⁹⁵ Там само, 163.

²⁹⁶ Greshake, *Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes"*: *Naherwartung*, 114.

²⁹⁷ Поп. G. Greshake, *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, 66-67.

знеособлення душі. Однак Гресгаке недобачає іншої, особової лінії Платонового вчення про душу: душа, яка підпадає під суд померлих та, припустимо, повинна знову перевтілитися, мусить бути визначеною своїм минулим! Чи відхиляє Гресгаке у Платона лише аспект абстрактної душі, коли наголошує, що кожний бере з собою свою особисту історію і нічого не втрачає²⁹⁸? Чи заторкує він цим традиційну християнську науку, за якою, як відомо, кожний залишається визначеним своєю історією? Як доказ можна навести, зокрема, почитання святих!

Властиве питання стосується матеріальності тіла, що має воскреснути у смерті. Ратцінгер закидає Гресгакові, що його теза знематеріалізовує воскресіння²⁹⁹. Гресгаке охоче посилається на вислови У. Ранке-Гайнемана та В. Бройнінга, що воскресіння тіла – це не чудернацька okazія костей, шкіри та жил, що його не треба мислити у поняттях фізичної тілесності або що Бог любить більше, ніж молекули, що перебувають у тілі в моменті смерті³⁰⁰. Правильним у цих, щоправда, доволі глумливих описах є те, що воскресіння трансцендує емпірично-фізичну реальність, але чи стає через те матерія останків абсолютно несуттєвою? Це стосується випадку воскресіння Христа, якщо воно – про це незабаром докладніше – розпочинається спорожненням гробу? Чи не таїться у тілесності без матерії або плоті небезпеки докетизму? Чи воскресіння у смерті не має на думці більше, ніж подальше життя духової особи, що містить у собі цілу свою земну історію?

Гресгаке захищається від закидів знематеріалізування воскресіння та посилається на свою модель “одухотворення”³⁰¹, запозичену

²⁹⁸ Поп. Stärker als der Tod, 67.

²⁹⁹ Поп. Eschatologie, 198.

³⁰⁰ Das Verhältnis “Unsterblichkeit der Seele” und “Auferstehung des Leibes”, 118; Stärker als der Tod, 66-67.

³⁰¹ Поп. Leib-Seele-Problematik, 170-172.

у Теяра де Шардена³⁰². У своїх еволютивних рамках “об’єднання” означає піднесення та одухотворення світу. “Це одухотворення матерії у самоздійснення... витворює іншу форму матерії, ніж ту, яку знаємо зі змістового об’єктивного світу або з власної тілесности” Оскільки тілесність та світ, “не можна розуміти як звичайну фізично-сміслову матерію”, слухне таке твердження: “Тіло, а також світ та історія не перекреслюються смертю” “Усі форми космічної та людської історії стають одухотвореними у всеосяжному довершенні, у ‘πληρωμα’, у воротті та об’єднанні світу у Бозі та з Богом”, як Гресгаке говорить услід за Т. Брохом, хоч і згадуючи Ранерovu тезу про матерію як “заморожений дух” і Теярів вислів, що матерія та дух не є двома речами, “але двома ликами єдиної космічної речовини” (*deux faces d’une même Étoffe cosmique*).

Навіть якщо Гресгаке розуміє під цим процесом одухотворення матерії, а не тільки квінтесенцію тілесної історії³⁰³, все-таки сумнівно, чи такі дуже умоглядні теорії про матерію (також про першу матерію) достатньо переконливі. Теярова теза про одухотворення наштовхнулася на великий скепсис природознавців. Також примушує замислитися той факт, що воскресіння, з якого усувається

³⁰² Пор. там само, 170-172.

³⁰³ Пор. Stärker als der Tod, 69-70: “Це нове життя стосується не самої душі ..., а цілісної, конкретної особи, яка зробилася такою, якою вона є, через своє ставлення до світу, через своє тілесне життя у світі. Кожна історична зустріч та вчинок людини визначили не тільки зовнішній світ, але і внутрішньо саму людину. Тому в остаточній сутності людини тіло та світ назавжди містяться в нас; частина світу прихована в нас безповоротно. Так само, як у зморшках старечого обличчя записана ціла життєва історія, так у людському суб’єкті навечно закарбована ‘його’ історія... Людина збирає у своїй смерті ‘жнивю часу’. Оскільки смерть не нищить тіло, світ, історію і вони навіки внутрішньо закарбовані в людині, надія на перехід смертної межі може і мусить розумітися як воскресіння цілої людини, а не як незнищенність душі”.

все “чудернацьке” (так Гресгаке кепкує з чуда), стає цілковито недосяжним для емпіричного досвіду та спростування; воно стає сприйнятливим, тоді як у всьому переданні завжди було спонукою для мислення. Філософські теорії, які, напевне, не зайві через необхідність розумового опрацювання віри, повинні богословськи вивірятися центральною подією Ісусового воскресіння “на третій день” (тобто деякий час після смерті!)³⁰⁴.

Конгрегація у справах доктрини віри у своєму посланні у 1979 році також висловила стосовно саме цієї моделі воскресіння у смерті³⁰⁵. Послання нагадує, що “Церква вчить в імені Христа, передовсім те, що відбувається між смертю християнина та загальним воскресінням”. Цим ще раз стверджується перехідний час. Крім того, серед іншого з’ясовується, що воскресіння, яке стосується цілої людини, є поширенням Христового воскресіння на всіх людей. Далі наголошується на посмертному існуванні “духового елементу”, який посідає свідомість та волю; у перехідному часі цьому “людському я” бракує тілесності³⁰⁶. Для цього духовного елемента “Церква застосовує вислів ‘душа’, що ґрунтовно узвичаївся через вживання у Святому Письмі та переданні”, хоча вона зважає на

³⁰⁴ Теза протибіжного відруху зовнішнього, ентропійного руйнування та внутрішнього піднесення і погляд Теяра, що матерія та дух є різними аспектами одної космічної речовини, вимагає критичного розгляду.

³⁰⁵ Поп. G. Greshake, *Zum römischen Lehrschreiben über die Eschatologie* (17.5.1979): Greshake – Lohfink, *Naherwartung*, 185-192; C. Pozo, *La Venida*, 99-100 (література!), J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, 211-226.

³⁰⁶ Проблему відмінності тексту залишимо осторонь. У AAS 71 (1979) 940-942 читаємо, що “духовний елемент”, “людське я” “існує далі”, “але у міжчассі без доповнення своїм тілом” (*interim tamen complemento sui corporis carens*: DH. 4653). В перекладі, виданому секретаріатом Німецької єпископської конференції, котрий посилається на інший римський оригінал, знаходимо, однак: “... причому в міжчассі йому бракує своєї повної тілесності”.

його різноманітні значення у Святому Письмі. Це поняття – доконечне опертя віри. Поза тим, Церква очікує об'явлення Ісуса Христа у славі, яке не залежить від ситуації безпосередньо після смерті. Далі говориться, що Церква відхиляє кожне пояснення про долю людини після смерті, яке нівелює значення небовзяття Марії “в тому пункті, що стосується тільки її”; її тілесна прослава є антиципацією прослави решти вибраних. Наголошується, що Церква відкидає усі думки та вислови, що вважають безглуздими її молитви, похоронні звичаї та культ померлих, бо усі вони “істотно являють собою *locus theologicus*” (джерела богослов'я).

Теорію воскресіння у смерті треба розглянути також у світлі христології. Вона творить центр та масштаб богослов'я, і разом із тим – есхатології. Тут доречно нагадати про попередні міркування. По-перше, мусимо наголосити з огляду на проблему “часу” після смерті, що згідно з Писанням Ісус воскрес на третій день, отже, деякий час після смерті (пор. 1 Кор. 15, 4). У випадку воскресіння у смерті він мусив би воскреснути з хреста. Отже, ми повинні прийняти уже на прикладі Ісуса певний час між смертю та воскресінням. Далі слід пригадати, що в Новому Завіті загальне воскресіння пов'язано з другим приходом Христа. Слава приниженого у своєму першому приході та страждального Сина повинна об'явитися саме через загальне воскресіння та страшний суд³⁰⁷. У випадку воскресіння у смерті парусія при кінці світу зайва. Якщо ж вона відбувається при кінці історії, тоді необхідно прийняти перехідний час.

При тому тезу, що зі смертю час припиняється і все чиниться “одночасним”, варто розглядати докладніше, ніж це звичайно відбувається. Напевно, фізичний час земного життя зупиняється зі смертю. Але вічність також не починається, як її визначає Бое-

³⁰⁷ Поп. Internationale Theologenkommission, Alcune Questioni attuali riguardanti l'escatologia: La Civiltà Catholica 1992, I 467-469.

цій³⁰⁸: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Ця вічність зарезервована для самого Бога³⁰⁹. Коли Лопфінк запроваджує *aevum* (нескінченність часу як щось середнє між нетварною вічністю Творця та часом, що підпорядкований як мірило до тривалості створених дочасних речей³¹⁰), то рухається правильною дорогою, але не зауважує численні протиріччя, чи в *aevum* є тяглість. Як би там не було, але можна погодитися з К. Ранером, що “часово доречний вислів про потойбіччя можливий і доладний”³¹¹. Для Ісуса Христа є час перед і після Його вочлочення, воскресіння та повернення, фактом є воскресле буття Ісуса та щене-воскресле буття людей, які ще живуть на землі. Ісусові у Його переображенні відомо, що Церква, Його тіло, ще не завершена як також і блаженні у небі знають, що Церква діє та змагається на землі³¹². Так само відомо, що Марія вже посідає воскресле тіло, чого не можна сказати про решту людей³¹³. Хто поважно ставиться

³⁰⁸ Philosophiae consolatio I, 5.

³⁰⁹ Поп. Ziegenaus, *Die leibliche Aufnahme*, 6.11; Ratzinger, *Eschatologie*, 219: “Про ‘вічність’ слід говорити тільки відносно самого Бога”.

³¹⁰ Поп. W. Wieland, *Aevum: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 88-89.

³¹¹ *Sinn des Assumpta-Dogmas*, 249.

³¹² При тому Ранер припускає, що старий і новий спосіб існування мають спільну вкоріненість. Ця спільність відсутня у випадку цілковитої смерті, незалежно від того, чи воскресіння повинно статися при кінці світу, чи у смерті. J. Ratzinger, *Jenseits des Todes: IkaZ 1* (1972) 237, говорить про “абсурдний наслідок”, що у випадку одночасного воскресіння історично неодноразово померлих історія перетворюється на “беззмістовне лицедійство”, бо Христос воскресає разом з усіма відкупленими – померлими, живими на землі чи взагалі ненародженими.

³¹³ Поп. Ранер, *Sinn des Assumpta-Dogmas*, 249: “Якщо і оскільки ця різниця у вислові ‘моменту’ посідання воскреслого тіла є доречною та виправданою у випадку Христа і численних ще не воскреслих померлих, вона не може бути безглуздою також у випадку Марії, хоча б тому що трансценденція Бога та вічність спасенної людини – як стверджується – водночас безпосередньо межує з кожною точкою нашого часу”

до початку світу та першого Божого приходу, той не може навести з огляду на “часовий аспект” жодних принципових заперечень проти кінця світу та другого приходу. Отже, часово кваліфіковані вислови про потойбічне є можливими, однак земні категорії діють у новому способі існування лишень відносно.

Теорія про воскресіння у смерті веде – з христологічної точки зору – ще й до іншого наслідку; у випадку воскресіння з хреста Ісусове тіло залишилося б у гробі. Таким чином, за цією теорією, гріб не міг бути порожнім усупереч євангельському повідомленню!

У деяких пунктах одностайні прибічники воскресіння у смерті заплутуються у скандальних суперечностях: по-перше, вони завзято відкидають дуалістичний платонізм та всяку ворожість до тіла, а з іншого боку – переймають, по суті, гностичну позицію³¹⁴. Ще одна суперечність полягає в тому, що прихильники теорії, з одного боку, у сенсі їхньої позиції применшують значення земного тіла у воскресінні, тобто “знематеріялізовують” його. Твердження про воскресіння плоті, про *carnis resurrectio* Символів віри³¹⁵, вони вважають результатом “антигностичної полеміки” Отців Церкви; передовсім тому вони розуміють воскресіння як “масивно-матеріальну”, “фізицистичну” подію. Думка про воскресіння у смерті видавалася б “у контексті тогочасної суперечки” гностичною та єретичною³¹⁶. З іншого боку,

³¹⁴ Пор. А. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, 82: “Крім того, гностики мали на меті ствердити небовзяття з хреста, щоби заперечити науку про воскресіння плоті та віруючих. Так само вони не сприймали і Христового сходження до аду”.

³¹⁵ Пор. ДН. 10 (Іполит!), 11, 12, 13 (Амброзій), 14 (Августин), 15, 16 тощо; до цілого пор. нижче: IV 2.

³¹⁶ Пор. G. Greshake, *Das Verhältnis “Unsterblichkeit der Seele” und “Auferstehung des Leibes” in problemgeschichtlicher Sicht*: Greshake – Lohfink, *Naherwartung*, 87; він же, “Seele” in der Geschichte der christlichen Eschatologie: W. Breuning (видавець), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 116-118.

Гресгаке³¹⁷ та Лофінк³¹⁸ погоджуються з порожнечою Ісусового гробу. Чи було тоді “воскресіння” подвійним: з хреста та у спорожнінній гробу? Якщо ж воскресіння слід розуміти в инакшому сенсі, то це вимагає виразнішого понятійного розмежування. При цьому зрозуміло, що порожній гріб як такий є багатозначним. Але якщо відкидати свідоме ошуканство у сенсі теорії викрадення, і якщо спорожнілий гріб є передумовою проповіді воскресіння та якщо Бог спричинив порожнечу гробу, то виникає питання, що значить це спорожніння гробу і чи означає воно воскресіння; так зробила первісна Церква! Проте, якщо згідно з Гресгаке, спорожніння гробу є “знаком воскресіння, а не істотним супутником воскресіння”, тоді виправдане питання: знаком чого? Того, що воскресіння охоплює також покладене у гробі тіло, як це розумілося протягом століть, чи тільки того, що у смерті не зникає квінтесенція історично-тілесного життя?

Нарешті, необхідно зазначити, що Отці наголошували на воплощенні саме тому, що гріх та смерть належить перемогти у той самий спосіб, у який вони увійшли до людського світу. Чи може воплочене тіло, яке було визначальним для перемоги над гріхом та смертю, піддатися розкладові? Згідно з наукою Отців, іпостасне поєднання не припинилося через Ісусову смерть³¹⁹; навпаки, – тривало надалі те, що розпочалося у воплощенні. Смерть була для Ісуса (як і для

³¹⁷ Leib-Seele-Problematik: Naherwartung, 180: “Якщо гріб був ‘порожній’ (це історичне питання, на яке я схильний відповісти позитивно), то це є знаком воскресіння, а не його істотним супутником”.

³¹⁸ Муснер (Die Auferstehung, 131) схвально цитує Лофінка, який стверджує: “Первісна громада взагалі не могла би проповідувати Ісусове воскресіння, якби вона не знала, чи Його гріб був справді порожнім. Було б дуже ганебно, якщо б юдейські урядовці розвінчали проповідь про воскресіння Ісуса відкриттям гробу, що не був би порожнім. Тому зрештою уже сама наявність проповіді воскресіння має своєю передумовою факт порожнього гробу”.

³¹⁹ Pop. Grillmeier (Werke v. S. 41, Anm. 28); L. F. Mateo-Seco, Resucitó al Tercer Día. Análisis de la doctrina de San Gregorio de Nisa sobre la resurrección de Jesucristo: ScrTh 5 (1973) 7-89.

всіх людей) поділом тіла та душі, але у Ісуса предвічний Логос затримує як своє поєднання з душею (якою він зійшов до аду), так і з тілом, що таким чином було нетлінним. Тому воскресіння було не другим вочлененням, а відновленням зв'язку душі та тіла, яке зазнало переображення. Саме з огляду на центр богослов'я, тобто на христологію, воскресіння у смерті не можна сприйняти.

Коли вочленене тіло не зазнає довершення або залишається поза богословською увагою, тоді не можна нічого сказати також і про довершення космосу. Так само богословськи не обговорюється універсальна історія, якщо вона довершується у смерті індивідуума (без свого власного закінчення!); тоді ми маємо просто “потойбіччя” історії, а не майбутнє. Воскресіння з гробу, прослава земного тіла та Другий прихід Христа мають величезне значення для богослов'я земної та людської дійсності.

Що стосується небовзяття Марії, яке неодноразово розглядалося у цьому контексті, то необхідно зауважити, що обґрунтування цієї догми тісно взаємопов'язане з іншими маріологічними догмами і тому тілесне небовзяття належить до привілеїв Марії; тому *assumptio* (вознесіння) не може бути жодною “загальнохристиянською samozрозумілістю”³²⁰. Інші питання до цієї теми, особливо проблема душі, розглядатимемо в наступному розділі.

³²⁰ Поп. Ziegenaus, *Die leibliche Aufnahme*, 17; L. Scheffczyk, *Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas*: Mariol. St. VII (видв. Н. Petri), Regensburg 1989, 76: “Щоби зрозуміти привілей Марії, слід дотримуватися як фактично також для долі кожної людини дійсного поділу тіла та душі, так і науки про так званий ‘переходовий стан’”. Різниця між остаточною долею Марії та долею решти людей полягає у “часовому моменті” З огляду на сенс догми про небовзяття Марії також і С. Pozo відхиляє (*El dogma de la ascensión en la nueva escatología*: EstMar 42, [1978] 173-188) нову однофазову есхатологію. Павло VI теж визнає у *Sollemnis Professio Fidei*, що Марія у *antecessum* досягнула стан усіх праведників: AAS 60 (1969) 438-440, №. 15.

6. Підсумкові міркування

“Душа” – стрижневе слово антропології та есхатології. Доте-перішні роздуми мали б допомогти уникнути поспішних висновків та шаблонів. Вони трапляються тоді, коли “душу” механічно тлумачать у дуалістичному сенсі, не розрізняючи гнозис, справжній дуалізм, вчення Платона³²¹ та аристотелівсько-томістичний концепт душі як форми тіла.

Поспішний висновок роблять і тоді, коли говорять про старозавітній монізм, незважаючи на поштовхи до міркувань про життя після смерті, які виникали з релігійних роздумів; при цьому не можна як применшувати геленістичних впливів, так і роздмухувати їх, приписуючи провідну роль. Кожна культура засвідчує свою життєздатність спроможністю засвоювати чуже, не втрачаючи своєї самототожності.

При такому підході, що відкритий для нових питань та думок, проте хоче зберегти власне, слід зважати на ґрунтовні структури своєї позиції. У цьому сенсі вочленення, хресна смерть та воскресіння Христа є центральними, так само і аналогічний до першого приходу у пониженні другий прихід Христа у славі, який виявляється у загальному воскресінні мертвих та у страшному суді. В обох випадках ідеться про об’явлення Абсолюту в історії. Внаслідок центрального значення воскресіння неуважність до есхатологічної спрямованості на воскресіння була б як христологічно, так і антропологічно небезпечною. Тому непримиренна реакція проти науки просвітителів щодо безсмертя є виправданою.

Однак ця реакція не може зневажати фундаментальні структури, як це робить теорія про воскресіння у смерті. Вона суперечить фундаментальній структурі, визнаній у Біблії та у Традиції Церкви:

³²¹ В кожному разі, треба нагадати, що новоплатонізм змагався проти гнозису, а Августин спричинився до подолання маніхейства.

вище ми докладно розглядали новозавітне очікування Христового повернення та воскресіння мертвих. Крім того, слід нагадати літургію трьох пасхальних днів, великодні проповіді та богословські трактати про *Triduum paschale*³²². Богослови цілком усвідомлювали філософські та антропологічні труднощі *anima separata*, але вбачали вирішення не у пересуванні воскресіння на день смерті, а у пристосуванні платонівського поняття душі до богословських правд. Зрозуміло, що на воскресінні тіла при кінці світу наголошували також з причин антигностичної боротьби, але віра у загальне воскресіння, що закорінена у Ісусі Христі (пор. 1 Сол. 4, 14) та охоплює також конкретне тіло, є давнішою, ніж суперечка проти гнозису; воскресіння тіла – не результат вузькоглядної, надмірної полеміки. Зрештою, перехідний час та перехідний стан мають свої біблійні підстави. Тому богословськи виправдано та правильно, що Юліян Толедський у першому есхатологічному трактаті *Prognosticon futuris saeculi* впорядкував різні біблійні дані у сенсі доступного йому передання так, що після перехідного часу відбувається загальне воскресіння при кінці світу³²³. Цю Традицію Церкви цілковито затверджує також Другий Ватиканський Собор³²⁴.

³²² Пор. проповідь Григорія Ниського: *De tridui inter mortem et resurrectionem Jesu Christi spatio*.

³²³ Також послідовне розуміння небовзяття Марії у історії богослов'я має своєю передумовою саме двофазову есхатологію і в цей спосіб стверджує ґрунтовні есхатологічні структури.

³²⁴ Пор.: *Gaudium et Spes*. 14: “Одна у тілі та душі, людина об’єднує в собі через свою тілесну конституцію начала речовинного світу... Отже, людині не можна зневажати тілесного життя, а навпаки – вона мусить гідно утримувати своє тіло, яке сотворене Богом та призначене до воскресіння при кінці світу, відповідно до його добра та прослави”. Однак людина перевищує матеріальний світ. “Коли ж вона через те визнає в собі духову та безсмертну душу, то не ошукує себе саму примарним уявленням..., а навпаки опановує глибоку правду та саму дійсність”.

Деякі богослови закидають цьому істотному улагодженню, ніби воно занадто геленістичне, тобто філософськи визначене. Але варто звернути увагу на ще більше умоглядніший характер їхніх роздумів про “одночасність” та про матерію.

Віра у безсмертя – це не вислід філософських міркувань. Як ми бачили, вона виринає у Європі серед прихильників руху орфіків. Старозавітне юдейство також відкрило дихотомічне поняття душі (душа як частина людини, а не ціла людина) з власної проблематики на тлі неспіху науки про повністю внутрішньосвітову віддачу. Уже первісна Церква не просто перебрала Платонові погляди, але передовсім з думок про суд пізнала необхідність подальшого життя носія самототожності людської особи. Філософія не винайшла віри у безсмертя, однак вона запропонувала можливості розумово довести це подальше життя та визволитися від фідієзму. Тому безсмертя душі є стрижневою догмою, яка уможлиблює спільне мислення богословських необхідностей та даних і раціональне доведення правд віри. Теорія цілковитої смерті, що розуміє віру у безсмертність душі як філософський продукт, легковажить властивим богословським завданням, що ця безсмертність наголошує; їй бракує носія самототожності. Прибічники воскресіння у смерті, які могли б прийняти безсмертя як таке, не досягають через своє упередження щодо перехідного стану неупередженого бачення душі (“дуалістичне”, “небіблійне”!); почасти вони схилиються до цілковитої смерті³²⁵. Через необхідність носія самототожності римське послання з 1979 року також підкреслює подальше існування духового елементу після смерті, що іменується “душею”³²⁶.

³²⁵ Також Г. Кюнг (*Ewiges Leben?*, München 1982, 178) є прихильником цілковитої смерті у сенсі Альтгауса та Барта; хто чи що живе надалі – залишається незрозумілим (пор. там само, 149).

³²⁶ Пор. G. Haeflner, *Vom Unzerstörbaren im Menschen. Von einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon*:

Останнім часом виглядає, що богослови знову глибше усвідомлюють необхідність “душі” Усупереч різній термінології вона є есхатологічною “величиною”, щонайбільше спільною різним релігіям, і тому значною вихідною точкою для діалогу. Вчення про реінкарнацію, прийняте майже половиною людства, також передбачає поняття душі. Таким чином твердження, що “душа” репрезентує нині віджилий спосіб мовлення та думання, варто ще довести.

Також філософія не може відмовитися від поняття душі і не робить цього. Екзистенціально-філософський напрямок намагається розв’язати питання, як можна утримати відчуття надії і не віддати його на поталу безглуздості існування³²⁷, коли для цієї надії не можна побачити ніякої буттєвої підстави? Тут доречно пригадати уже цитовану³²⁸ доповідь Г. Гефнера (з нагоди зборів Німецької робочої спільноти католицьких догматиків та фундаментальних богословів) та надруковане у додатках листування між Гресгаке та Гефнером. Гефнер говорить про те незнищення в людині, що традиційно називається “душею”. Спочатку він спростовує аргументи проти можливості людського майбутнього по той бік смерті. Згодом розглядає “позитивні показники майбуття душі після смерті”, наголошуючи при цьому на постуляторному (з вимогою сенсу саме з огляду на досвід кривди) та духово-метафізичному шляхові. Есхатологія, яка не містить тілесно-душевної

W. Breuning (видв.), Seele, 161: “Також, коли хтось уявляє собі смерть так, що праведники у смерті залишають своє земне та отримують воскресле тіло без перехідного стану (“*anima separata*”), все-таки тяглість останнього обґрунтовується не своєрідністю першого, воно є чимось, що лишень непрямо, опосередковано здійснюється через інший принцип самототожності”

³²⁷ Пор. K. Schaub, Albert Camus und der Tod: Baseler phil.-hist. Diss., Zürich 1969, 4-6.

³²⁸ Пор. посилання вище.

подвійності, призводить за Гефнером до “фідеїстичного децізіонізму” Зрештою, Гефнер сумнівається у слушності розрізнення “плотськості” та тілесності.

Філософ Й. Сайферт³²⁹ так само засвідчує свою відкритість до безсмертя душі. Він наводить ще й інших новітніх філософів (Гільдебранда, Марселя), які були переконливими прибічниками безсмертя. Якщо ж взяти до уваги, що безсмертя відстоював також Піпер³³⁰, то можна дійти висновку, що розмова про безсмертність не ущухнула і серед філософів. Тому ми не повинні дивуватися, що ґрунтовно далекі від релігійного життєбачення мислителі не визнають безсмертя.

У зв’язку з цим не можна не згадати результатів дослідження мозку³³¹. Істотно йдеться про те, що визнані дослідники мозку беруть під сумнів проголошувану іншими тотожність духу та мозку – це була б матеріялістична позиція. Уся дискусія про тіло та душу набуває тут, у царині дослідження мозку, нової актуальності³³². Отже, нині також можливо впевнено виступати з аргументом безсмертності душі.

³²⁹ Gibt es ein Leben nach dem Tod? Philosophische Gedanken zur Unsterblichkeit: FKTh 5 (1989) 241-254.

³³⁰ Пор. вище посилання 112.

³³¹ Пор. J. C. Eccles – D. N. Robinson, Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist, München ²1986, 226-231. Чітке представлення та докладний розгляд актуальних природознавчих позицій щодо духу та мозку можна знайти у: J. L. Ruiz de la Peña, Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Santander 1988, 114-128.

³³² Пор. Eccles-Robinson, 226: “За матеріялістичними теоріями свідомості не може бути свідомості після смерті мозку. Безсмертя є неіснуючою проблемою. Але згідно з дуалістичним інтеракціонізмом, смерть мозку не мусить мати своїм наслідком руйнацію центральних компонентів світу... Можна зробити лише той висновок, що світ (програміст) уже не має жодного зв’язку з мозком (комп’ютером) і тому є відтятим від будь-якої

Незалежно від проблеми тіла та душі розуміння безсмертності потребує ще одного з'ясування: вже первісна Церква стояла перед питанням, чи безсмертність душі є благодатно-сотеріологічною, чи природно-онтологічною. Щоправда, у випадку благодатного бачення поставало питання покари безбожних. Однак Церква рішуче заперечувала геленістичну позицію вічності, божественності та передіснування душі про її сотвореність. Сьогодні також трапляється думка про винятково благодатне безсмертя³³³.

Стисло про це варто сказати так: з погляду богослов'я, безсмертність не можна розуміти субстанціялістично, ніби душа може стояти понад минушістю тільки власними зусиллями. Тому завше ідеться про реляціональне безсмертя³³⁴: Душа є сотвореною; вона прийде до довершення не через самопереконавання, а через відкриття до спільноти з Богом, для якого вона створена. Однак душа існує не лишень через її актуалістично-благодатне утримання Богом – тоді було б тяжко зрозуміти, чому Бог утримує в існуванні людину з наміром здійснення тяжкого злочину, або ж померлого, призначеного на прокляття. Безсмертя душі, надане їй

сенсорної інформації та кожного рухового вияву цього матеріального світу і в ньому, включно з мозком живих осіб". Але автори відхиляють кожную подальшу спекуляцію і посилаються – методично дуже коректно – на віру людства у посмертне життя. При цьому досить цікавим є зауваження, що через безпросвітні уявлення потойбіччя (у епосі про Гільгамеша, у поезіях Гомера чи у давньому юдействі) припущення, що віра у безсмертя виникла з людських мрій, стало недостовірним.

³³³ Пор. Winklhöfer, *Um die These der Endentscheidung*, 25: Розумового доказу, згідно з голландським катехизмом та згідно з іншими богословами, сьогодні не можна вірогідно наводити. Тому треба пропагувати подароване Богом безсмертя – безсмертя цілої людини. Що означає: "Вірогідно наводити?". Напевно ж, не в тому сенсі, що і матеріяліста слід переконати. Все-таки віра може переконливо виявлятися – всупереч фідеїстичному погляду!

³³⁴ Пор. Saranyana, 611-613.

у сотворенні, і є природним; Бог утримує її в існуванні у своєму нескінченному світотворенні (як також решту сотворінь), навіть коли якесь створіння приймає рішення проти нього.

Безсмертність душі та воскресіння у смерті – це не два різні способи висловлення, які, зрештою, мають на увазі одне і те саме – хоч і в іншій послідовності. З плином часу церковне богослов'я щораз чіткіше пізнавало, що прославу конкретного тіла та позитивну оцінку історії можна отримати тільки тоді, коли прийняти безсмертя душі та перехідний стан.

В) Індивідуальний суд

Обговорюючи тему суду, треба спочатку сказати декілька слів про уявлення суду взагалі. Щойно після того можна розглядати індивідуальний суд безпосередньо після смерті, при чому слід одночасно звернути увагу на пізніший розгляд суду загального.

Уявлення посмертного суду є також і у більшості нехристиянських релігій. У Корані думка про суд відіграє значну роль. Так само і в юдаїзмі: молитва *šēmoneh-ésrēh* прославляє Бога як царя та суддю, перед яким усі мусять виправдовуватися. Серед рабинів думка про те, що суду не буде, вважається мало що не прагріхом³³⁵. Уявлення про суд трапляється у зміненій формі навіть у різноманітних реінкарнаційних моделях, за якими рівень нового життя визначається вартістю минулого.

Натомість у тих релігіях, які не мають суду померлих, як наприклад у Гомеровій чи Ізраїлевій релігіях, хоч і відомо про життя після смерті, але воно більше подібне до примарного животіння. Лише думка про потойбічну винагороду, – як-от для того, щоб за-

³³⁵ Поп. J. Schumacher, Individuelles und universales Gericht. Ist Gott noch Richter?: Fr. Breid (Hrsg.), Die Letzten Dinge, Steyr 1992, 68-69.

мученим через їхню вірність супроти Ягве макавейським братам не велося гірше, ніж цареві-мучителю, – дає змогу посмертному життю постати у світліших фарбах. Особова тотожність померлого з живим так само цілком усвідомлюється щойно на цьому судовому тлі. Уявлення суду посідає у філософії та у релігіях в рамках есхатології чільне місце.

Слово “суд” в уяві багатьох людей асоціюється лише із “засудом” та “покаранням” Через те образ Божий дістає похмуру забарвлення. Щоби запобігти цьому, проповідництво і богослов’я часто-густо замовчує факт суду або ж тлумачить його, скажімо, у сенсі “догани”³³⁶. Багато хто нерідко просто боїться говорити про Бога-суддю. У реанімаційних оповіданнях, про які йшлося вище, також бракує згадок про суд.

Це бачення однобічне: думка про посмертний суд виринає у Старому Завіті тільки-но тоді, за свідченням Муд. та 2 Мак., як захиталося уявлення про внутрішньосвітову співвідносність доброго чину та доброго життя. Отже, посмертний суд хоче насамперед відновити справедливість стосовно бідних, незрадливих у вірі, пригноблених та безправних людей; кат не повинен тріумфувати над безневинними жертвами. Таким чином, суд має на меті саме винагороду доброї людини, яка витримала за тяжких обставин у любові до Бога та ближнього. Через те Нагірна проповідь (пор. Мт. 5, 3-12) ублажає бідних, голодних, переслідуваних тощо з огляду на обітницю. Суд – це визнання Сином Чоловічим під час свого повернення того, хто визнав Його перед розпусним та грішним родом (пор. Мр. 8, 38) і нагорода тому, хто дав учневі напитися келих води, бо він не позбудеться своєї нагороди (пор. Мр. 9, 41). Певна річ, нагорода містить у собі також не-нагороду не-зробленого доброго чи покарання злого вчинку. Так, у знаній судовій промові Мт. 25,

³³⁶ Пор. M. Füreder, *Göttliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien 1993.

31-46 Цар спочатку повеліває посісти царство тим, які послужили самому голодному, нагому, мандрівному та хворому Ісусові, тоді він засуджує інших через їхню байдужість щодо вбогих. Павло також змальовує суд у його подвійному значенні: “Бо мусимо всі ми з’явитися перед судовим престолом Христовим, щоб кожен прийняв згідно з тим, що в тілі робив він, – чи добре, чи лихе” (2 Кор. 5, 10). Заклики та остороги поміркувати про прийдешній суд, звіт, поділ (добрих від злих, пшениці від будяків, добрих риб від поганих) та винагороду чи покарання часто трапляються у Новому Завіті, а також у всіх інших комплексах Писання. Через своє чільне богословське та екзистенціальне значення правду про суд було залучено також до Символу віри.

Той, хто відкидає або ігнорує Божий суд, вважаючи його нестерпним для нинішньої автономної людини чи непокєднуваним з образом доброго Бога, хто визнає людину такою доброю, що вона чинить зло тільки від незнання і тому потребує лишень освіти (цю думку підтримувало Просвітництво разом з М. Мендельсоном, що усунув з Платонового “Федона” згадки про суд померлих), – той виявляє незгоду з багатьма релігіями, у тому числі й з християнським об’явленням, ставить разом із судовим прокляттям під сумнів також визнання та подяку, втрачає важливий аргумент на користь подальшого особового існування після смерті та врешті-решт дозволяє убивці остаточно торжествувати над невинною жертвою, та й взагалі: сильному – над слабким. Чи здатен порядний мислитель бажати, щоби Бог був байдужим до горя жертви? Людина несе відповідальність не перед якимсь – можливо дуже суб’єктивним – світоглядом або перед “понад-я”, а перед Богом, що знає глибини людського серця.

Щоби відповісти на ці закиди проти Бога, який здатен засуджувати і карати, та проти супротивності всевладного божественного судді та людської душі, деякі богослови намагаються більше не пояснювати суд як “зверхній” суд, який відбувається

ззовні, а трактують його як “внутрішній” (самоо)суд. За їхніми трактуваннями, Бог лишається осторонь, коли у смерті чи безпосередньо після неї остаточно визначається майбутній стан³³⁷.

Для цього були розроблені різні аргументативні лінії: в одному випадку індивідуальний суд ідентифікується з остаточною стану, що виникає у смерті, оскільки душа згідно зі своєю якістю або злиає до Бога, або віддаляється від нього під тягарем своїх провин, у іншому випадку він є підсумком та заключним з’ясуванням рішень, зроблених за життя. Отже, тут мається на увазі самоосуд, який істотно не відрізняється від самооцінки у цьому житті, лише душа досягає у смерті остаточної стану. Третя позиція хоч приймає також самоосуд, проте визнає за душею на підставі її відділення від тіла і на основі додаткового просвічення вищий ступінь самопізнання. У всіх цих моделях душа не конфронтує із зовнішнім непомільним вироком, натомість сама пізнає свій майбутній, відповідний до неї стан, тобто її блаженство чи прокляття. Тим самим мотивом, хоча й іншою структурою, відзначається теорія злагоди, яку Фюрердер³³⁸ приписує Р. Гвардіні. За ним суд має діалогову структуру. Такими моделями їхні автори хотіли усунути гнітючий образ стороннього суду всезнаючим суддею, який диктує бідному грішникові судовий вирок. Бог не проклинає навіть про-

³³⁷ Поп. L. Scheffczyk, *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion: Schol 32* (1957) 526-541.

³³⁸ Стр. 106, 278; поп. R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1976, 30. Гвардіні пише у листі про страшний суд: “На суді Бог питає людину: Він осуджує його не як пасивний об’єкт свого всезнання... але у плідній та гідній згоді. Він питає людину і вона звітується... Людина робиться цілком відкритою ... відповідає своїм новим відкритим буттям. Людина погоджується з вироком зі свого чистого відкритого буття, зі своєї правди ... (Чи мусить так бути?)”. Людина на суді також може ставити питання. Правда, виглядає, що Фюрердер не цілком збагнув, що Гвардіні говорить тут про страшний суд, який стосується більше питання “чому?”, а не гріхів окремої особи, що раніше померла.

клятого, але той сходить до пекла на підставі власного судження. Бог виправданий перед лицем кожного закиду суворости.

Однак насправді богословське становище складніше: образ гравітації душі, запозичений з фізики,³³⁹ не пояснює спрямування безтілесної душі. Інші дві моделі відштовхуються від посиленого самопізнання; навіть якщо одна з них припускає понадприродне просвічення природної здатності до пізнання, то все ж таки залишається у рамках природного пізнання. Але невідомо, чи природного (навіть якщо і посиленого) пізнання у сенсі самоосуду вистачає для досконалого вироку, адекватного прикінцевому судові³⁴⁰. Окрім того, якщо осуд мусить зважати не лише на об'єктивну вагу гріха, але й на рівень свободи та благодати, яку, можливо, запропонував Бог та відхилила людина, то велич цієї подарованої вільним особовим Богом ласки не можна пізнати шляхом само-рефлексії; це пізнання має своєю передумовою повідомлення ззовні. Саме грішник, який був незрячим у своєму себелюбстві щодо постійних Божих пропозицій ласки і втратив до них усяке

³³⁹ Пор. Scheffczyk. Das besondere Gericht, 535-537.

³⁴⁰ Пор. Scheffczyk, там само, 539: "Чи може богословська думка вдовольнитися припущенням, що душа при цьому судовому акті, що підсумовує та оцінює її ціле природне та надприродне буття, ніби звітує сама перед собою і виносить вирок з чистої саморефлексії? Чи не мусить вона тоді вбачати сама в собі дійсний масштаб для цього вироку? Хто тоді гарантуватиме, що вирок справедливий?" – Г. Урс фон Балтазар ("Gericht": IKaZ 9 (1980) 227-235) наголошує, посилаючись на Ів. 3, 19-21; 12, 48, на характері суду як самоосуду: "Судді не потрібно нічого робити, – тільки бути" (там само 232). Не кажучи вже про Ів. 5, 22, 27, 30 (сильніша активність Христа-судді), слід зауважити, що Балтазар не розрізняє партикулярного (безпосередньо після смерті) та загального суду (пор. стор. 229) і припускає після смерті стадію усвідомлення та нової орієнтації (стор. 230, 235). Але якщо ця стадія закінчується уже зі смертю і не міститься у строгішому баченні партикулярного суду, Суддя повинен брати активнішу участь у перебігу суду.

відчуття, не може пізнати суто від себе реальні можливості свого життя. Бо ж благодать надається індивідуально, а не виводиться з богословських передумов. Таким чином партикулярний суд не може тлумачитися як самоосуд з посиленою здатністю до пізнання. Справедливий Бог у моделі самоосуду ніколи не виступає за право покривдженого, і нагороду – суд охоплює як винагороду, так і покарання – людина уділяє собі також сама через саморефлексію (і це попри те, що нагорода полягає саме у дарі спільноти з Богом!). До діалогічної моделі у сенсі Гвардіні (якщо він у своїх міркуваннях має на увазі не лишень слабкості та питання “чому”) треба зрештою сказати, що не можна собі уявити, як померла у стані нерозкаяного смертного гріха людина, чиє самолюбне вирішальне спрямування стало у смерті остаточним, здатна дійти до “благого” погодження з Богом³⁴¹. До мотивів, що приховуються у згаданих моделях, слід поставитися обережно – зважаючи на небезпеку вульгарного спотворення уявлення про суд – проте богослов’я мусить дотримуватися моделі стороннього суду з огляду на проблематику есхатологічних образів.

У всіх цих роздумах ми не можемо залишити поза увагою два аспекти. По-перше, суд має два боки: перед всезнаючим Богом стоїть для свого засуду не тільки грішник, але також і той, хто всіма силами намагався любити Бога та ближнього і повинен бути визнаний як “добрий та вірний слуга” Але достоїнство цього визнання полягає в тому, що воно походить від Бога, від Христа. По-друге, Суддею за Новим Завітом є Ісус Христос (пор. Мт. 16, 27; 25, 31-33; Йо. 5, 22; 29-30; 1 Кор. 1, 8; 1 Пт. 4, 5 тощо). Він – “призначений Богом суддя живих і мертвих” (Ді. 10, 42). Це

³⁴¹ Виглядає, що Гвардіні присвячує реальності гріха замало уваги у своєму судовому полагожденні. Фюрер, 278, стверджує: “Навіть якщо в цьому унаочненні обопільної зверненості міститься залагоджений поділ, ця можливість виступає у Гвардіні дуже нечіткою, через що серйозність суду зменшується на користь розв’язаного напруження протилежності”

означає: Суддею є той, хто полюбив людей аж до самопожертвування свого життя, хто є милосердним, але й хто очікує милосердя від нас (пор. Мт. 18, 23-35) та є заступником пригноблених на землі. Тому суд хоч і не повинен викликати моторошного уявлення, але має виняткову серйозність, бо оцінює і зважає добре та зле, вчинки та бездіяльність усього життя.

Біблійні вислови про суд стосуються, як правило, загального суду при кінці світу. У сенсі партикулярного суду можна правдоподібно навести Євр. 9, 27 або 2 Кор. 5, 10, однак ці місця можна також віднести до загального суду.

Навіть якщо жодне місце з Біблії однозначно не говорить про партикулярний суд безпосередньо після смерти, про його існування можна зробити висновок на підставі численних висловів. По-перше, треба згадати ті місця з юдейської літератури, які повчають про різний стан побожних та злих після смерти чи про поділ шеолу на дві камери; останній образ зустрічається у Лк. 16, 19-31. Окрім того, Святе Письмо повідомляє про перебування з Господом просто після смерти, яке не обіцяне для всіх, і про відхід Юди “на своє місце” (Ді. 1, 25). До того ж, якщо уявлення про перехідний стан і були невиразними та неоднотайними у Святому Письмі та у церковному переданні, в Церкві, однак, вкоренилася думка про різну долю померлих, яку не можна уявити без суду та поділу. Те саме належить сказати про віровизнання цісаря Михайла Палеолога на Ліонському Соборі (пор. ДН. 856-858), про буллу Бенедикта XII і про “Декрет для греків” Флорентійського Собору (ДН. 1304-1306): Хоч там і не говориться виразно про суд після смерти, але він впливає із науки про різну долю померлих. Якщо душа може увійти безпосередньо після смерти у стан остаточного спасіння чи прокляття, що не переглядатиметься на загальному суді, тоді повинен відбуватися партикулярний суд.

Оскільки Біблія та Учительський уряд не зробили дефінітивних висловів про суд (лишень про різну долю після смерти!), наведені

вище моделі, які пояснюють партикулярний суд через остаточність досягнутого у смерті стану або через посилення здатності до пізнання, не є однозначно нелегітимними; проте вони не вписуються до богословської складності теми. Окрім того, партикулярний суд перебуває у ширшому систематичному взаємозв'язку: той, хто виключає після смерті будь-який часовий чинник і вважає, що померлий одразу досвідчує загальне воскресіння, не визнаватиме також партикулярного суду як окремої події та ототожнюватиме його із загальним судом³⁴². Також і той, хто знецінює перехідний стан (сон душі!), може відмовитися від партикулярного суду. Проте ці питання уже були докладно розглянуті. Партикулярного суду не можна оминати лише тоді, коли спасіння чи прокляття людини вирішується безпосередньо після смерті і перед страшним судом. При розгляді систематичного взаємозв'язку слід ще згадати, що людина досвідчує смерть як лихо не на підставі гріховного відходження від Бога, захисна рука якого стає чужою, а тому, що вона знає про свої недоліки та упущення, про які мусить звітуватися. Дивлячись на себе, людина думатиме про суд швидше із острахом, бо надія ґрунтується передовсім на смиренній довірі до Божої доброти.

Г) Небо: буття у Господі

Померлі, які звільнені від усякої гріховної провини та покарання, досягають через і з Христом у Святому Дусі спільноту з Богом Отцем; ця спільнота називається небом.

Якщо ми повинні уже назагал уникати пластичного унаочнення посмертних подій та станів, то це запобіжне правило стосується неба як спільноти з Богом-Троїцею в особливий спосіб, бо він є непроникною таємницею у прямому сенсі. Тому апостол Павло пояснює: “те наготував Бог тим, що Його люблять”, що “око не бачило і вухо не чуло, що на думку людині не спало” (1 Кор. 2, 9).

³⁴² Так стверджує О. Капер; пор. Scheffczyk, *Das besondere Gericht*, 529-530.

Завершення не можна собі уявити з допомогою земних образів, бо, зрештою, ніяке створіння не може повністю вдовольнити людину. Оскільки жодний земний образ не відповідає величі майбутнього життя, дехто відмовляється від будь-якого уявлення. Щоправда, це рішення також є проблематичним: той, хто розмірковує про своє майбутнє таким чином, бачить перед очима моторошний образ смерті, а не обнадійливий образ життя вічного. Існування на землі стає в цьому випадку похмурым та безнадійним. Для того, щоб палко очікувати життя майбутнього світу, людина мусить його собі якось уявляти.

Біблія змальовує це життя – при тому спочатку до певної міри можна не зважати, чи у цих змалюваннях ідеться про життя до чи після воскресіння – образами радощів та свят, наприклад весільного бенкету. Зокрема, вона насамперед описує, чого бракуватиме: Бог “витре кожну сльозу з очей їхніх; і смерті не буде більше, ні скорботи, ні плачу, ні болю не буде більше, бо все попереднє минуло” (Од. 21, 4; пор. Іс. 25, 8). Своїми чудами, наприклад, оздоровленням сліпого, розслабленого та прокаженого або помноженням хлібів Ісус хотів наголосити, що в Ньому розпочалося життя месіянського останнього часу. Але ці есхатологічні передподії в засаді теж не показують, як треба уявляти життя з Богом, вони лишень підкреслюють кінець земних нещасть.

Найбільш очевидною якістю цього життя є його вічність³⁴³. Життєва потенція за Старим Завітом є закоріненою у творчому Божому акті, але Бог дедалі більше скорочував тривалість життя людини через її гріх (пор. Бут. 2, 7; 6, 3). Бог – це життя (пор. Втор. 5, 24-25; 32, 40; І.Н. 3, 10), натомість боввани [божки] є мертвими. Спільнота з Ягве виявляє життя, найперше тут, у земному існуванні, але поступово і за його межами (пор. Пс. 73, 23-25; 16,

³⁴³ Пор. G. v. Rad – G. Bertram – R. Bultmann, ζωή : ThWNT II 833-877; Pozo, Theología del Más Allá, 378-422.

9). Тоді Ізраїль усвідомив, що життя вічне як таке не обов'язково є добром, бо “багато з тих, що сплять у поросі земному, прокинуться; одні – на життя вічне, другі – на вічний сором та ганьбу” (Дан. 12, 2). У синоптиків також впадає в очі це напруження між бажанням “життя вічного” (пор. Мр. 10, 17; Мт. 19,1 6; Лк. 18, 18) і розумінням, що подальше життя як таке ще не означає спасіння. Однак вислів “життя вічне” (як протилежність до “вічної кари”: пор. Мт. 25, 46) містить у собі також спасіння.

“Життя вічне” як підсумок здійсненого Христом спасіння та втілення надії особливо представляє Йоановий корпус. У Логосі, що перебуває у вічній спільноті з Богом, “було життя” (Йо. 1, 4). Логос воплотився, є “путтю, істиною і життям” (Йо. 14, 6) і чинить так, що віруючий має “життя вічне” (пор. Йо. 3,16; 36; 4,14; 36; 5, 24; 6, 47). Ще точніше про принесене і обіцяне Сином вічне життя, яке випливає зі спільноти Отця і Сина, говорить Перше послання від Йоана: “Що було споконвіку ... і чого руки наші доторкалися, про Слово життя, – а життя об'явилося, і ми бачили й свідчимо й звістуємо вам життя вічне, що в Отця перебувало й нам явилось, – ... А наша спільність з Отцем і з Його Сином” (1 Йо. 1, 1-3). “Обітниця, яку Він сам обіцяв вам: життя вічне” (1 Йо. 2, 25). Життя походить з Бога, перебуває у Сині; прийняти його у вірі чи відкинути – це вирішує про життя вічне: “І ось це свідцтво: Бог дав нам життя вічне, і це життя у Його Сині. Хто має Сина, той життя має; хто ж Сина Божого не має, той життя не має. Я вам писав це, щоб ви знали, що маєте життя вічне, – ви, що віруєте в ім'я Сина Божого” (1 Йо. 5,11-13). Той, хто уже має життя вічне у вірі, воскресне останнього дня (пор. Йо. 6, 40; 54).

Інші описи прийдешнього життя наголошують на спільноті Христа: Степан просить Господа Ісуса прийняти його духа (пор. Ді. 7, 59), розкаяному розбійникові Христос обіцяє буття в раю разом з Ним і передовсім Павло вбачає небесну радість у перебуванні “з Господом” Солунську громаду, занепокоєну долею

померлих, апостол урозумляє не смуткувати “як інші, що не мають надії” Солуняни воскреснуть і разом з живими під час другого приходу Христа будуть “з Господом завжди. Отже, втішайте один одного цими словами” (1 Сол. 4, 13-18). Павло бажає “померти, щоб із Христом бути” (Флп. 1, 23) та “жити біля Господа” (2 Кор. 5, 8). Той, хто, як апостол усвідомлює, що Христос з любови до нього віддав своє життя (пор. Гал. 2, 20), хто Йому повсякчасно дякував і подарував Йому свої хресні години, зможе співвідчути це бажання бути з Христом. Щоправда, на це буде спроможним тільки той, хто живе з віри і наповнений щиросердною любов’ю до Ісуса Христа.

На інший можливий напрямок уявити собі неуявлюване прийдешнього життя вказує Муд. 13, 3-5: “З величі та краси створіння через уподібнення можна дійти до пізнання Творця їх” Якщо створіння є такими гарними, що людина раз у раз захоплюється ними, наскільки гарнішим, величнішим та принаднішим повинен бути їхній Творець!

Богослов’я, крім того, говорить про *visio beatifica*, тобто про блаженне Богоспоглядання.

Класичними витягами для *visio beatifica* є 1 Йо. 3, 2-3 та 1 Кор. 13, 12. У Першому посланні від Йоана читаємо: “Ми тепер – діти Божі, і ще не виявилось, чим будемо. Та знаємо, що коли виявиться, ми будемо до Нього подібні, бо ми побачимо Його, як є. І кожен, хто має на Нього цю надію, себе очищує, так само, як і Він чистий (Христос)” Цьому уривкові³⁴⁴ передує вказівка на велику любов (пор. Йо. 3, 16), яку Отець подарував своїм дітям. Отже, тут йдеться не про виключну обіцянку для майбутнього, а про вже тепер подаровану любов: християни уже тепер є “Божими дітьми” Однак щойно у майбутньому об’явиться, чим буде віруючий: вони уподібняться Богові; ця Богоподібність ґрунтується у Богобаченні. Уся надія спрямована на

³⁴⁴ Пор. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg 1979, 163-175.

Богобачення та Богоподібність. Можливість споглядати Бога – це винагорода, яка обіцяна тим, що мають чисте серце (пор. Мт. 5, 8). Згідно з 1 Кор. 13, 12 бачення під час земного періоду уможлиблює лише силуетне пізнання; “як у дзеркалі ... тоді ж обличчям в обличчя. Тепер я спізнаю недосконало, а тоді спізнаю так, як і я спізнаний” Апостол протиставляє теперішнє можливе уривчасте пізнання, за якого Бог лишень віддзеркалюється у створіннях, майбутньому пізнанню, в якому Бога можна пізнати істинно і безпосередньо. У визначенню “обличчя в обличчя” звучить щиросердна приязнь. У Вих. 33, 11 читаємо: “Господь розмовляв з Мойсеєм віч-на-віч, так, як говорить людина з людиною”. Вічна спільнота з Богом, зі Світлом і з Агнцем та свобода від усякого лиха засвідчується в Од. 22, 3-5: “Ніякого прокляття не буде більше. А престол Бога і Агнца там, і слуги Його служитимуть Йому, і побачать обличчя Його, і ім’я Його – на чолах їхніх. Ночі не буде більше...”

Про образ блаженного споглядання Бога, який є вічним світлом, та уподібнюючу дію цього споглядання говорять і Отці Церкви. Іриней³⁴⁵ наголошує на благодатному характері Богоспоглядання та його впливові для життя вічного; воно означає щасливу спільноту з Богом. Подібних уявлень дотримуються Іларій та Августин³⁴⁶.

Богослов’я та церковний Учительський уряд Церкви розглянули і визначили Богоспоглядання докладніше. Що значить бачити Бога

³⁴⁵ Пор. *Adv. haer.* IV 20,5: “Тобто з себе самої людина не бачить Бога. Але якщо Він хоче, то дає змогу споглядати себе людям, яким хоче, коли і як Він хоче ... Колись пророки бачили Його в дусі, пізніше – через Сина, як годиться усиновленим дітям, зрештою побачимо Його у царстві небесному як Отця. Бо Дух підготовлює людину у Божому Сині, Син веде її до Отця, Отець же обдаровує її нетлінністю для життя вічного, яке уділяється кожному через те, що він споглядає Бога. Бо як ті, що споглядають світло, перебувають у світлі та причащаються Його сяйвом, так і ті, які бачать Бога, є в Бозі та беруть участь у Його славі. А ця слава животворить їх, бо приймають життя ті, які споглядають Бога”.

³⁴⁶ Пор. *Durst*, 313 (літ.!).

“лицем до лиця”, “як Він є”? Спочатку слід прояснити, що Бога не можна бачити, як матеріальні предмети через його духовість, навіть за допомогою одухотворених органів чуття після воскресіння. Тільки людський дух може отримати від Бога спроможність пізнати Бога у духовому спогляданні³⁴⁷. “Як Він є” не означає цілковитого пізнання Бога – жодне створіння не здатне Бога повністю осягнути. Йдеться лише про те, що пізнання відбувається не через створені пізнавальні образи, але – як повчає Бенедикт XII – “у безпосередньому баченні і також віч-на-віч, без посередництва якогось створіння, що було б предметом споглядання; щобільше, Божественна сутність показується йому безпосередньо, чітко та відверто”. Пізнання спрямовується просто на самого Бога, який споглядається та уможливорює споглядання створінь. Це бачення насичує, породжує глибоку любов до Бога та дарує надприродне щастя.

Оскільки жодна людина сама з себе не може бачити Бога, що живе у “непрístupному світлі” (пор. 1 Тим. 6, 16; Йо. 1, 18; 6, 46; Вих. 33, 20), вона мусить підвестися до цього Богобачення з допомогою надприродної ласки. Сам Бог внутрішньо опановує людину та уможливорює їй особові акти пізнання та любови. В цей спосіб душа уподібнюється до пізнаного та улюбленого. Це благодатне опорядження зветься у богослов'ї *lumen gloriae*.

Предметом бачення є Бог, а саме Бог у своєму триособовому бутті, але у цьому баченні є різна градація³⁴⁸. Модерне зрівняльне мислення, напевно, вимагатиме скасувати усі відмінності саме в небі, не визнаватиме такої градації і тому вимагатиме однакової нагороди для всіх робітників у винограднику (пор. Мт. 20, 1-16). Проте Ісус цілком узалежнює кількість талантів, які хтось одержує,

³⁴⁷ Пор. Lais, 355-357.

³⁴⁸ Пор. Флорентійський Собор: DH. 1305: “... ясно споглядати самого триєдиного та одного Бога, так як Він є, однак на підставі різних заслуг – одні досконаліше, ніж інші”.

від того, як той розпоряджався талантами, що отримав раніше (пор. Мт. 25, 14-30; Лк. 19, 11-27); Він пов'язує величину нагороди з попереднім здобутком (пор. Мр. 9, 41; 10, 8-29; Мт. 5, 46) і говорить про перші та останні місця (пор. Мр. 10, 31; Мт. 5, 19; 20, 16) та про розрахунок відповідно до вчинків (пор. Мт. 16, 27). Кожний отримає “власну нагороду згідно з своїм трудом” (1 Кор. 3, 8; пор. 2 Кор. 5, 10). Згідно з Од. 22, 12 Христос у своєму поверненні віддасть “кожному, яка робота його”. Напевно, тут частково ідеться про дуже антропоморфні змалювання, однак ця заувага ще не усуває градації у Богоспогляданні як способу винагороди. Відмінність впливає, по-перше, з думки про суд та винагороду, а по-друге, – зі свободи Божої визначати благодатне піднесення людини до Богобачення.

Як треба глибше розуміти це блаженство Богобачення? Уявлення про спокій та мир, що людина знаходить у Бозі, багатьма пов'язується із заціпенілістю, нудьгою та перенасиченням у небі³⁴⁹. Уже Оригенові закидали, що він притримується думки, ніби передіснюючі душі звернулися до злого через їхнє перенасичення Богобаченням³⁵⁰. Щоб усунути це перенасичення, місце гаданої заціпенілості заступає уявлення нескінченного поступу заглиблення в Бозі.

У первісній Церкві ця думка трапляється вже у Григорія Ниського: на противагу Євномію, який стверджував своє чітке пізнання Божої суті, і Оригенові з його думкою про можливе перенасичення Богоспогляданням, він висунув переконання про безмежність Бога, яку не може охопити жодне створіння. Людина дедалі глибше заглиблюється у цю незглибиму Божу повноту, проте ніколи не насичується таким чином у своєму бажанні Богобачення, але захочується до щораз

³⁴⁹ До цілого пор. М. Hauke, *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die “Visio beatifica”*: FKTh 7 (1991) 175-195.

³⁵⁰ Пор. Origenes, *De principiis libri IV* (видв. Н. Goergemanns та Н. Karpp), Darmstadt 1976: I 3,8; окрім того, стор. 826.

завзятішого заглиблення. У XVIII та XIX столітті ця ідея невпинного поступу дуже поширилася у протестантському богослов'ї, особливо на тлі деїзму, який не залишає місця для Божого саморозкриття та самооб'явлення, та на тлі консеквенції, що людина без Божого самооб'явлення завше залишається шукачем істини. Передусім це невпинне шукання стосується земного часу, а згодом – і посмертного. Агностицизм перетворився на принцип, інакше кажучи, Богобачення вважали невідповідним людській природі, як наприклад за Лесінгом³⁵¹: “Якщо Бог тримав би у своїй правиці усю істину, а у своїй лівиці єдину повсякчас невгамовну жагу за істиною, навіть і з можливістю повсякчас помилятися, і мовив би до мене “Обирай!”, я припав би з поклоном до Його лівиці і сказав би: “Подай, Отче! Чиста істина є тільки у Тебе”. До цієї канонізації шукання додається ще й етичне призначення людини до святости (Кант, Фіхте), яке не можна досягти в цьому житті і тому слід намагатися досягнути у потойбічному. Так Кант постулює безсмертність душі з її призначення до святости, яку можна досягти лишень у нескінченному поступі³⁵². Е. Кунц³⁵³ наводить думку численних протестантських богословів, за якими досконалість скінченної істоти завжди можна перевершити; зупинка призвела б до погіршення чи нудьги та перенасичення. На щастя, до досконалости належить її плід. Г. Лесінг поєднав у 1779 році ідею поступу з поглядом універсального розвою: “Тут усе розвивається, і прямує від маленьких початків до чимраз вищої досконалости. Спершу пуп'янок, що містить у собі квітку; поволі розвивається квіт і так далі. Отак, либонь, розвиватимуться і підноситимуться колись

³⁵¹ Повне зібрання творів, Stuttgart 1887; нове видання 1968, 24.

³⁵² Критика чистого розуму, 2 книга, 2 розділ, IV: “Але цілковита відповідність волі до морального закону є святістю, тобто досконалістю, до якої нездатна жодна розумна істота зримого світу у жодній миті свого існування. Оскільки вона усе-таки вимагається з практичної необхідности, то може траплятися тільки у дедалі більшому безмежному поступові до згаданої повної відповідности, і необхідно – за принципами чистого практичного розуму – прийняти такий практичний прогрес як реальний об'єкт нашої волі”.

³⁵³ HDG IV 7 с (1), 100.

у повноті часів каміння до рослин, рослини до тварин, тварини до людей, люди до ангелів, ангели до архангелів тощо”³⁵⁴.

На підставі взаємодії просвітницького богослов'я та ідеалістичної філософії Ф. К. Баур³⁵⁵ зміг представити погляд вічного поступу як показову прикмету протестантизму, яку можна порівняти з чистилищем у католицькому богослов'ї. Кунц³⁵⁶ звертає увагу на дві побічні дії цього переконання щодо поступу: по-перше, долається уявлення про сон душі. По-друге, у посмертному житті – якщо послідовно витримати лінію поступу – вбачається лишень безпосереднє продовження теперішнього життя.

Серед католицьких богословів це уявлення пропагував Г. Шель. Він посилається на Григорія Ниського та на 2 Кор. 3, 18 і наголошує, що обмежений дух не повинен сприймати лишень пасивно, але мусить залишатися самодіяльним та активним; при цьому Шель розуміє *lumen gloriae* (благодатне світло) як форму споглядання Бога, індивідуально залежну від духовно-релігійної біографії³⁵⁷. *Lumen gloriae* занадто узалежнюється від суб'єктивних передумов людини. Б. Бартман³⁵⁸ великою мірою запозичив цей погляд, який знаходив багатьох при-

³⁵⁴ Цитується за тим самим джерелом.

³⁵⁵ Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der Lehrbegriffe. Mit besonderer Berücksichtigung auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen ²1836, 311.

³⁵⁶ стор. 99-100.

³⁵⁷ Пор. Н. Schell, Katholische Dogmatik in sechs Büchern III 2, Paderborn 1893, 916-917: “Оскільки в Бозі поєднується безмежно велика повнота досконалостей та життєвого духа (на відміну від того, що розкидано міститься у світі), і саме вона є для людини змістом та рушієм мислення, – слід прийняти невимовно велику різноманітність *lumen gloriae*, яким святі властиво набувають теоретичного та практичного наповнення безкінечною повнотою сутности та життя”; пор. Hauke, 186-187.

³⁵⁸ Пор. E. Fastenrath, “In Vitam aeternam”. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, St. Ottilien 1982, 637; там само критика Г. Ланге щодо Бартмана.

бічників ще у другій половині XX століття³⁵⁹. Філософ Унамуну³⁶⁰ також говорить про “продовжену нудьгу”. Г. Урс фон Балтазар наводить довільне тлумачення 1 Кор. 13, 13: “Тепер же застаються: віра, надія, любов – цих трое”. Балтазар гадає, що віра та надія так само, як любов, залишаються після смерті і тому також – у Богобаченні. Це тлумачення не підкріплюється екзегезою та суперечить також буллі Бенедикта XII³⁶¹. Помітне швидке та “атмосферно” зумовлене нововведення: якщо у догматиці Дікампа-Юсена з 1962 року вчення про всеохопне блаженство у Богобаченні подається як *sententia nunc communis* (рішення нинішньої спільності), то у есхатології М. Келя³⁶² “майбуття повсякчасно нового, дедалі гарнішого, завжди неповторного та невичерпного цієї любови” таке самоочевидне, що протилежна позиція навіть не згадується³⁶³. Таким чином ігнорується спроможність цього погляду об’єднати навколо себе більшу кількість прихильників також і у другій половині XX століття³⁶⁴.

За Л. Боросом³⁶⁵ людина – це “істота, ув’язнена у дочасності”, яка вона ніколи не може “знайти завершення своєї власної суті”. “Отже, її вічність треба розуміти як ‘відкрити мінливість’... Небо не можна уявляти собі як залякло-непорушний стан; ... небесне щастя тоді полягає у вічній мінливості” Ця динамізація завершення може видатися привабливою, однак не можна лишити поза увагою її наслідки.

І. Кант, який бачить святість – як уже згадувалося – даною тільки у безмежному поступі, розглядає у своєму творі “Кінець усіх речей” питання, чи можна поєднати уявлення вічної постій-

³⁵⁹ Пор. Hauke, 187; L. Boros, O. Betz, G. Lohfink, L. Boff.

³⁶⁰ Пор. Pozo, *Teología del Más Allá*, 406.

³⁶¹ Пор. Hauke, 188.

³⁶² Würzburg 1986, 290.

³⁶³ Пор. Hauke, 189.

³⁶⁴ Цікавим є переворот у М. Шмауса: пор. там само, 190-191.

³⁶⁵ *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, 29-30.

ности неба та пекла з ідеєю безнастанної зміни. Кант³⁶⁶ заперечує це уявлення, оскільки воно не здатне doprowadити до цілковитого блаженства. Тому можна сказати: за всеосяжної динамізації вічного життя немає жодного завершення у сенсі Августина, що людина, яка створена для Бога і яка через те залишається у своєму житті бентежною та неспокійною, знаходить свій спокій у Богові. Щастя означає, що людина стає дедалі щасливішою, до завершення прив'язується стимул незавершення; значить, тут не йдеться про справжнє завершення. Постає питання: чи нескінченні шукання та знахідки, сталий прогрес, який, посилюючи задоволення, відповідно посилює й голод, зрештою не розчарує та не веде до перенасичення, яке ця модель поступу хотіла побороти? Біблійне “буття у Господі”, рай або “лоно Авраама” входить у суперечність з буттям захищености та виповнености у спільноті з Богом, однак є чимось іншим, як стагнація та нудьга. Паломник досягнув мети і більше не мусить мандрувати далі.

До цієї ідеї сталого поступу слід додати, що вона намагається захистити Божу велич, яку Євномій вважав цілком підвладною своєму пізнанню, та старається змагатися з поглядом про нудне потойбіччя. Це уявлення хибне, бо воно не досягає остаточного блаженства, завжди залишаючись обіцяно-недосяжним. Окрім того, заперечується, передовсім під час Просвітництва, можливість Божого самооб'явлення; залишається лише дорога із землі. Зрозуміло, що вона тоді є безкінечною. Богоспоглядання у тради-

³⁶⁶ Твори 9, Darmstadt 1968, 184 (A 512-513): Людина не може “поснати умиротворення з перспективою на зміну свого стану, що триває вічно. Бо все-таки, стан, у якому вона тепер перебуває, залишається повсякчасно лихим, порівняно з ліпшим, до якого вона готова увійти; і уявлення безмежного поступу до остаточної мети є разом з тим перспектом нескінченної низки бід, які, попри те, що їх переважає більше добро, не ведуть до умиротворення, яке вона здатна собі уявити тільки як досягнення кінцевої цілі”.

ційному розумінні завжди має передумовою Боже самовідкриття та *lumen gloriae*. Правда, тут одразу треба зазначити: переконання, що Бог може об'явитися лише поступово, а не цілком відразу, безпідставно приписує собі знання про Божі можливості. Зрештою, у біблійній мові земний шлях не продовжується безмежно, але змаганню відповідає винагорода (пор. 1 Кор. 9, 24; 2 Тим. 2, 5; 4, 7-8), “віддаленості від Господа” – “буття у Господі” (пор. 2 Кор. 5, 6; 1 Сол. 4, 17; Флп. 1, 23), теперішньому – майбутнє (пор. 1 Кор. 13, 12): змагання, віра, віддаленість закінчаються.

Достеменно, що усі вислови про Бога перебувають під застереженням аналогічного мовлення, себто: наші поняття віддзеркалюють Божественну дійсність тільки тою мірою, що розбіжність є більшою, ніж подібність (пор. ДН. 806). Це застереження стосується як статичних термінів (мир, спокій, захищеність), так і динамічних (мінливість, поступ). У цих двох змістовних лініях у кожному разі слід уникати негативного та такого, що веде до перенасичення, а наголошувати на найвищому – коли ми говоримо про Бога. Августин діалектично говорить про “невситиме насичення”³⁶⁷.

Треба подати ще деякі пояснення: Богоспоглядання “як Він є” не означає всеохопного та всеосяжного пізнання Бога так, як Він сам себе пізнає. Люди пізнають Його кожен у свій власний особистий спосіб, проте повне блаженство через те не зменшується. Зрештою, цілковите виповнення людини у Богоспогляданні не означає в жодний спосіб участі у Божественній всевідучості; отже, слід припустити зростання пізнання щодо так званих “вторинних об'єктів” (наприклад, створінь та їхніх вільних рішень)³⁶⁸.

Наступне питання торкається зростання блаженства на підставі воскресіння. Одна позиція стверджує, що тільки Богобачення та спільнота з ним спричиняють людське блаженство; насправді,

³⁶⁷ PL 39, 1632-1633.

³⁶⁸ Пор. Nauke, 182.

блаженство, яке спирається на спільноту створіння з Творцем, не може зрости через додаток чогось створеного. Цьому більш традиційному уявленню закидають, що воно значною мірою легко-важить воскресінням як метою християнської надії та тілесности людини; кінцевий стан не приніс би порівняно з перехідним станом нічого істотного. Проте християнин визнає і очікує воскресіння мертвих (*resurrectionem mortuorum*). У римському повчальному посланні щодо есхатологічних питань мова іде про те, що “людському я” бракує тілесности у перехідному часі. Пощо говорить про “онтологічно недосконалий стан” відділеної від тіла душі³⁶⁹. Оскільки блаженство є завжди співвідносним з родом (і тому інакше виглядає у ангела, ніж у людини), відновлення при-таманної людині психосоматичної конституції мусить призвести до інтенсивнішого досвіду блаженства, без того, щоби щасливе Богобачення мусило б зростати. Поза тим, у відновленій тілесності уможливлується природний та безпосередній контакт з іншими воскреслими людьми.

У цьому, і ще більше у майбутньому статусі, життя пов’язаних з Богом людей є троїчно визначеним. Апостол Павло пише (Рим. 8, 15-17): “... ви прийняли дух усиновлення, яким кличемо: “Авва! – Отче!”. Сам цей Дух свідчить разом з нашим Духом, що ми – діти Божі; а коли діти, то й спадкоємці ж Божі – співспадкоємці Христа, якщо ми страждаємо разом із Ним, щоб разом з Ним і прославитися”. Згідно з цим та багатьма іншими місцями (пор. Гал. 4, 5-6; 1 Кор. 12, 3; Йо. 14, 26; 15, 26; 16, 13-14) Дух веде до Ісуса, відкриває Його, втілює у Христа та обдаровує синівством. Із Сином прославляться усі, що з Ним страждають. Вони іменуватимуть Бога Аввою разом із Сином довірливим тоном, як це робив Ісус (пор. Мр. 14, 36). Отже, внутрішнє, благодатне піднесення до Бо-

³⁶⁹ La Venida, 111: estado ontológicamente imperfecto, 115: “... la recuperación del cuerpo en la resurrección permite una visión y posesión de Dios más intensas”

госпоглядання Отця – *lumen gloriae* – спричинюється передовсім Святим Духом, форма ж визначення є відповідною до Сина (заклик “Авва”; співбуття Синові; співуспадкування).

У цій Сино-формності Богобачення людство Христа отримує повсякчасне значення³⁷⁰. Христос став людиною і є посередником не тільки у тому, що Він свого часу чинив діло спасіння у своєму земному житті, а й у тому, що Його людськість є “неодмінною та беззмінною точкою переходу, через яку мусить перейти усе сотворіння”; “Ісус, що став людиною та залишився сотворінням, є тепер та у вічності постійною відкритістю нашої скінченности до живого Бога безкінечного, вічного життя. Отця у вічності можна бачити тільки через Нього, безпосередньо, бо безпосередність Богобачення не заперечує вічного посередництва Христа як людини”³⁷¹. Тобто Ісус не мав одноразового вирішального значення для спасіння людини – наприклад через свій спасительний чин на хресті або через об’явлення Отця – так що Його людськість згодом стала непотрібною, виконавши своє завдання, і відтоді кожна людина має безпосередній доступ до Бога. Більше того, цей доступ назавжди залишається опосередкованим “через Нього”. Будь-яка Богоподібність (пор. Бут. 1, 27) є і залишається скерованою на “образ невидимого Бога, первородний усякого створіння” (Кол. 1, 15). Тільки у зв’язку та єдності з Сином люди як співспадкоємці Христа можуть бути дітьми Божими і кликати Його Аввою, Отцем, як ми бачили вище у цитаті з послання до Римлян (Рим. 8, 15-17); через Сина усі піднесені до синівства (пор. Гал. 4, 4-7). Так усі повинні брати участь у образі та подобі Його Сина (пор. Рим. 8, 29). Це повсякчасне “через-Нього” чинне не лишень для відкуплення з гріха та для дару спільноти Божої, але й для об’явлення

³⁷⁰ До того K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis: Schr. z. Theol. III, Einsiedeln u.a. ⁵1962, 47-60; J. Alfaro, Cristo Glorioso, Revelador del Padre: Gr. 39 (1958) 222-270.

³⁷¹ Rahner, там само, 56-57.

та Богопізнання. Тобто єдиний Бог є “невидимим” (1 Тим. 1, 17) і “в світлі живе неприступним” (1 Тим. 6, 16); “ніхто й ніколи Бога не бачив” (Ів. 1,18). Неповторність відносин Отця і Сина та їхнього взаємного знання залишається, передбачаючи, що тільки Син, який єдиний знає Отця, здатен Його об’явити: “Ніхто не знає Сина, крім Отця, і Отця ніхто не знає, крім Сина, та кому Син схоче відкрити” (Мт. 11, 27; пор. Лк. 10, 22). Тому безпосереднє Богобачення завжди опосередковане через Сина, який один знає Отця – через воплощеного Сина.

По загальному воскресінні це посередництво можна уявити собі приблизно так, що воскреслі люди є “з Господом” (1 Сол. 4, 17; 2 Кор. 5, 8) і при тому “спочатку” досвідчують прославлене людство Христа. Проте прославлене людство є самотнім сотворінням, яке поєднане з Богом у іпостасній єдності, яке субсистує не в собі, але в особі предвічного Сина, який перебуває у вічному відношенні до Отця. Так досвідчення таємниці неповторного Христового людства вказує на предвічне Слово, на Сина, і через нього – на Трійцю. Перед загальним воскресінням природна для людини можливість досвідчення прославленого Христового людства є зменшеною, але й у цьому випадку омріяне Павлом “буття з Христом” (Флп. 1, 23) означає спільноту з прославленим Господом.

Оскільки життя вічне виповнюється у спільноті з Богом-Трійцею, ця думка здатна легко призвести до занепокоєння, що всесильність Божа може цілковито ніби поглинути людину. Проте уже христологічна халкедонська формула, згідно з якою іпостасна унія не скасувала відмінності та властиві способи дії обидвох природ (“незмішано, незмінно, неподільно, нероздільно”; ДН. 302), а залишила їх, виявляє безпідставність цього занепокоєння. Творець не творить нічого (як наприклад особистість людини), щоб забрати це назад. Свобода та особистість довершуються. У Од. 2, 17 говориться про білий камінчик з новим іменням, що його ніхто не знає, окрім Христа і того, хто приймає камінчика: спільнота

з Богом-Троїцею, що є любов'ю, має передумовою довершення людської здатності любити, але Божа любов респектує та оберігає від інших таємниць кожної особи, яка є та залишається неповторною, також і у її ставленні до Бога.

Г) Посмертне очищення як приготування душі до спільноти з Богом

Вчення про посмертне очищення або чистилище є предметом суперечностей між католиками, православними та протестантами. І це не дивно, адже Новий Завіт присвячує більше уваги другому приходу Ісуса Христа та загальному воскресінню мертвих, ніж часові до другого пришествя або потойбічному очищенню. Отож і вирішення цієї проблеми залежить від засадничих рішень систематичного богослов'я. Але попри такі обмежені біблійні дані, слід зауважити, що про це йдеться уже в деяких нечисленних книжках Старого Завіту, які свідчать про життя після смерті.

1. Глибше усвідомлення проблеми в перебігу історії

Віра в потойбічне очищення ґрунтується на двох умоглядних засадах: по-перше, це Божа святість, адже жодний грішник не може перебувати в спільноті з Богом. Попри те, що Пс. 15, 1-2 ще не говорить однозначно про посмертне очищення, він висловлює щось ґрунтовно правильне: “Господи, хто перебуватиме в Твоїм наметі...? Той, хто невинний ходить і чинить справедливість”. Святий Бог освячує кожну віруючу людину, щоб вона могла досягнути спільноту з Ним. Адже кожна людина є покликана до святости: “Бо в ньому Він нас вибрав перед заснуванням світу, щоб ми були святі й бездоганні...” (Еф. 1, 4). “Це ж саме воля Божа: святість ваша” (1 Сол. 4, 3). Отож бачимо, що Божа воля і покликання людини визначені наперед, однак досвід показує, що багато людей, котрі вірували і мали добрі наміри, хоч і не померли у смертному

грісі, все-таки грішили до кінця життя, впадаючи час від часу в спокуси та захоплюючись минулим. Їхня внутрішня витривалість у добрі була недостатньою. Таким чином, потойбічне очищення є постулатом з огляду на необхідність святості для спільноти з Богом і для довершення людини, та через фактичну недосконалість багатьох людей в момент смерті.

Про таку людську розділеність повідомляє 2 Мак. 12, 40-45: під одежею в кожного з воїнів Макавеєвого війська, котрі загинули за батьківську віру, було знайдено амулети поганських ідолів. Вони боролись і вмерли за свою віру, але шукали також підтримки чужих богів. Юда ж, з огляду на цю провину, наказав зробити збірку зі здобичі й відіслав її в Єрусалим, щоб принести “жертву за гріх” Його вчинок зазнав неабиякого схвалення в книзі Макавеїв: “Тим вельми гарним та благородним вчинком він виявив, що мав на думці воскресіння, – бо без надії, що полеглі встануть (з мертвих), зайвим і смішним було б молитися за мертвих. При цьому мав він на увазі прекрасну нагороду для тих, що благочестиво вмирають, – яка свята і благочестива думка! Тому і приніс жертву переблагання за мертвих, щоб вони звільнилися від гріха”.

Думка про потойбічне очищення займає центральне місце в богослов'ї Климента Олександрійського († до 215), проте структура християнсько-богословського доведення – біблійно Климент спирається на 1 Кор. 3, 13-14 та на інші місця Св. Письма, де трапляється слово “вогонь”, – відносно сильно змінена під впливом його еkleктичної філософії. Таке сформоване філософією олександрійське розуміння очищення призвело згодом до відчутної стриманості східних церков стосовно чистилища.

Климент³⁷² виходить з переконання про призначення людини до “уподібнення Богові”. Воно здійснюється в духовному воскресінні,

³⁷² Поп. Kl. Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974; Daley, 119-122; Fischer, 273-284.

яке не має нічого спільного з нематеріальністю, однак реалізується у витонченій тілесності і означає подолання пристрастей та ворожнечі душі й тіла через очищення (катарсис)³⁷³. За Климентом, очищення пістика до стану гностика, що відзначається здатністю до досконалої любови, мусить продовжуватись і в потойбічному житті, не тільки через недостатню внутрішню довершеність, але і через грубу будову матерії, що в цій формі хоч і не є поганою, все ж містить у собі постійну спокусу. Очищення відбувається за допомогою вогню. Климент вживає цей образ під впливом філософії Геракліта і стоїків. Проте, якщо вони розуміють “вогонь” як космологічну величину, то Климент вбачає у ньому, подібно до Платона і Філона, антропологічну виховну силу.

Очищення охоплює, згідно з Климентом, людину в її цілому бутті й триває також після смерті. Тоді як 2 Мак. 12 бракує будь-якого свідчення про спосіб очищення, Климент говорить про очищувальний вогонь. Але оскільки вогонь для Климента слугував тільки для очищення, а покарання – тільки для виховання, то і сам він недалеко відійшов від вчення про апокатастазис, інакше кажучи, пекельного вогню вже немає, залишається лише вогонь очищення. В цьому сенсі Климент використовує ті місця з Святого Письма, що розповідають про “вогонь”. Послідовником цих уявлень став Ориген.

На заході молитва за померлих була поширеною вже за часів Тертуліяна. Він говорить про “щорічну жертву” за душу померлої дружини³⁷⁴, що слід розуміти як евхаристійне приношення. образу

³⁷³ Отже, “духовне воскресіння” в Климента треба розуміти не в платонічному, а в стоїчному сенсі.

³⁷⁴ De exhort. castitatis 11; пор. De corona 3: “Жертву за померлих ми приносимо в річницю смерті, котра є також і днем їхнього народження”. Тут йдеться вже про усталений звичай. Окрім того, De monogamia 10: Вдова “молиться за його (померлого чоловіка) душу, випрошує для нього скріплення і участь в першому воскресінні та приносить в річницю його

вогню тут поки що нема. Для обґрунтування Тертуліян використовує біблійну цитату про “останній шаг” (Мт. 5, 26; Лк. 12, 59)³⁷⁵. Хоча в декотрих висловлюваннях виявляється, що покута ніби полягає у “відтермінуванні воскресіння”³⁷⁶, все ж таки покарання було б тоді для всіх однаковим, якщо прийняти, що тут йдеться про воскресіння останнього дня. Висловлювання про молитву і жертву живих та полегшення для померлих, що приносить молитва, вимагають, отже, для кожного окрему покуту. У такий спосіб досягнуте полегшення стосується стану в аді, оскільки Тертуліян вважає, що перед воскресінням тільки мученики перебувають разом з Христом у небі. У *Passio Perpetuae et Felicitatis*, перероблений, швидше за все, Тертуліаном, Перпетуя бачить у сні свого померлого брата Дінократа, що виглядає дуже спраглим, брудним і блідим. Вона щиро молиться за нього і бачить його в наступному видінні відпочилим, добре одягненим і зціленим. Перпетуя тлумачить цей сон так, що її братові відпущено кару³⁷⁷.

Про жертву за померлих знає також Кипріян³⁷⁸. Для пояснення потойбічного очищення він запозичує, подібно до Климента

смерти жертву”. Щоправда, ці вислови можна потрактувати як свідчення про поминальні трапези на гробі померлого. Але в кожному випадку вони потверджують віру у поліпшення потойбічної долі за допомогою молитви.

³⁷⁵ Пор. De an. 58: Хоча душа грішила разом з тілом і через те повинна разом з ним бути покарана і прославлена, все ж вона має окремі гріхи, за які їй слід покутувати на тому світі.

³⁷⁶ В загальному: Н. Fine, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenstandes, Bonn 1958, 109; пор. De anima 58.

³⁷⁷ Пор. Fischer, 258-259; стриманіше (через брак усвідомлення вини семирічним Дінократом) Fine, 171-176.

³⁷⁸ У 1. Листі (BKV 60) Кипріян забороняє для загального застереження молитися за єпископа, котрий призначає священика виконавцем заповіту і тим самим відволікає його від духовних речей: коли будь-який

Олександрійського³⁷⁹, певні аспекти з ранньоцерковної покутної практики. Новим є переконання Кипріяна, що не тільки мученики, але і праведники одразу після смерті можуть бути допущеними до спільноти з Христом. В аді, окрім проклятих, залишаються тільки ті, що повинні спокутувати свої провини³⁸⁰. Таким чином, Кипріян припускає якесь окреме “місце” для їхнього перебування.

В 55 листі Кипріян роздумує над тим, як справедливо оцінити тих, котрі відпали під час переслідувань. Необхідно розрізняти, чи така людина склала поганську жертву на початку переслідувань, чи аж після тривалого опору, чи вона насправді жертвувала, чи ж тільки купила собі посвідку (можливо, щоб захистити свою родину від подальших неприємностей), маючи фальшиве уявлення, що це дозволено і таке інше. Той з відпалих, хто готовий покаятись, повинен відбути покуту, а згодом знову бути прийнятим до громади. Але, визнаючи необхідність покути як внутрішнього оновлення, як бути з тими віруючими, котрі смертельно захворіли і не можуть її виконати? Кипріян радить приймати таких одразу до спільноти, навіть якщо вони опісля одужають. З цього приводу він також висловлює думки про можливість покути після смерті: “Зовсім інше – очікувати прощення, ніж досягнути Божої слави; зовсім інше – бути вкиненим у підземелля і перебувати там, аж поки не віддасться все до останньої копійки, ніж одразу отримати винагороду за віру і чесноти; зовсім інше – в тяжких болях мучитись за гріхи і очищуватись у вогні, ніж спокутувати всі свої гріхи одразу через страждання (мучеництво); зовсім інше – бути залежним від Божого присуду в день суду, ніж бути одразу увінчаним Господом Богом” У цьому уривку спостерігається дивне переплетіння покути у цьому світі і потойбічного

єпископ призначає до цього священика, “то не слід приносити за нього жертву і відправляти богослужіння за упокій його душі. Бо той, що хотів відтягнути Божого слугу священика від вівтаря, не заслуговує на те, щоб ієрей згадував його в молитві перед Божим престолом”

³⁷⁹ Пор. Schmöle, 139.

³⁸⁰ Пор. Stuiber, 69.

очищення. Впадає в очі також притча про останню копійку, до якої часто вдавався Тертуліян. Кипрія́н першим на Заході говорить про “вогонь”³⁸¹ Незважаючи на деякі труднощі в інтерпретації наведеного уривку³⁸², необхідно наголосити, що посмертне очищення має для Кипрія́на набагато менше значення в порівнянні з Тертуліаном.

Лактанцій († поч. IV ст.) пояснює: “Праведники також будуть судного дня перевірені вогнем. Ті, чиї гріхи переважають чисельністю і вагою, будуть просякнуті полум’ям і згорять; ті ж, що здобули справедливість і чесноти, не відчують вогню, бо мають на собі щось Божественне, котре відкидає від них силу полум’я... Сила їхньої невинности така велика, що той вогонь не може нічого заподіяти і відступає”. Вогонь спалить безбожних і зміцнить праведників³⁸³. На думку Амброзія, душі всіх померлих повинні перейти через полум’я, так, як колись Ізраїль і Фараон перейшли через Червоне море (але з неоднаковими наслідками!). Для грішників, у котрих переважають добрі діла, це полум’я стане полум’ям очищення, що приготує їх до раю.³⁸⁴ Амброзій неодноразово засвідчує існування звичаю молитви за померлих³⁸⁵.

Іларій³⁸⁶ († 366) також говорить про посмертне очищення полум’ям під час останнього суду; крізь це полум’я повинні перейти всі праведники, навіть Марія (це питання розглянемо згодом трохи докладніше). Він припускає, що в часі між смертю і страшним судом усі праведники (за винятком мучеників), очікуючи судного дня, перебувають в аді й не потребують якогось попереднього очищення. Осягнути спільноти з Ісусом Христом вони зможуть аж при кінці світу.

³⁸¹ Поп. Fischer, 267-268.

³⁸² Поп. R. Jay, Saint Cyprian et la doctrine du purgatoire: RThAM 27 (1960) 133-136. Jay думає, що у наведеному уривку йдеться про привселюдну покуту.

³⁸³ Div. Inst. 7,21,6.

³⁸⁴ До Пс. 36, 26 (PL. 14,1024); до 1 Кор 3, 13-14 (PL. 17, 211): кожний буде перевірений вогнем.

³⁸⁵ Ep. 39, 4; De obitu Valent. 56, 78; De obitu Theodosii 36, 7.

³⁸⁶ Поп. Durst, 174-175.

У творі святого Августина “Сповідь”³⁸⁷ (Confessiones) натрапляємо на прохання помираючої Моніки “де б ви не були, згадуйте мене при Господньому престолі”; після смерті для неї було принесено “жертву спасіння”. Августин у “Підручнику для Лаврентія про віру, надію і любов”³⁸⁸ робить розрізнення між померлими, котрі перебувають у спокої і не потребують “жертви посередництва” (тобто “покутної жертви”) і милости близьких, та тими, котрі перебувають у пеклі (їм допомогти вже неможливо). Поміж тими двома є ще третя група померлих: “Деякі живуть не настільки добре, щоб тієї допомоги після смерті зовсім не потребували, але і не так зле, щоб та допомога вже не могла бути для них корисною”. Роздуми про очищення після смерті перебувають у певному напруженні щодо переконання про очищення вогнем судного дня. На доказ своїх тверджень³⁸⁹ Августин наводить цитати з Святого Письма: 2 Мак. 12, 43; 1 Кор. 3, 15 (спасіння “наче крізь вогонь”, що метафорично трактується як біль та жаль за втраченими добрими) і Мт. 12, 32 (прощення “на тому світі”). Останню цитату використовував також папа Григорій³⁹⁰.

Для Сходу велике значення має той факт, що молитву за померлих мають всі літургії давньої Церкви³⁹¹. Кирило Єрусалимський († 386) наголошує на особливій дієвості євхаристійної жертви для очищення померлих³⁹². Василій Великий († 379) вказує на судний

³⁸⁷ 9,11,27; 12,32, 13,35; пор. P. Jay, S. Augustin et la doctrine du purgatoire: RThAM 36 (1969) 17-30.

³⁸⁸ с. 29,109.

³⁸⁹ Пор. там само 18,69; Daly 200; De civ. Dei 21, 24, 2.

³⁹⁰ Пор. Dial. 4,39.

³⁹¹ Пор. M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik, IV, Wien 1953, 606: Didaskalia Apostolorum 6,22,2; Constitutiones Apostolorum 8,41; Літургія Василя Великого; Літургія Йоана Золотоустого; також літургії несторіян і монофізитів; щодо Кирила див. наст.

³⁹² Пор. Cat. 23, 9: “Ми віримо, що неабияк допомагаємо душам, коли приносимо за них святу Жертву”.

вогонь останнього дня³⁹³. Євстратій Константинопольський (2 пол. VI ст.) написав твір про корисність наших молитов та жертви для померлих, в якому використовує висловлювання Кирила Олександрійського проти противників євхаристійного жертвоприношення³⁹⁴. Єфрем є свідком від Сирії, бо просить у своєму заповіті: “Коли ж минуть тридцять днів від моєї смерті, то принесіть для мене святу жертву; бо допомога мертвим приходить через жертвоприношення живих.” Адже ця жертва має більшу силу, як жертвоприношення Юди Макавейського³⁹⁵. Йоан Мандакуні († біля 500) говорить про можливість допомогти померлим за допомогою милостині та “величного таїнства”³⁹⁶.

Перервемо короткий історичний огляд і спробуємо впорядкувати і пояснити давньоцерковні свідчення. Погляди Отців Церкви, – а в нашому огляді не були наведені всі вислови, – і насамперед однастайність літургійних текстів засвідчують тверду віру давньої Церкви в посмертне очищення. Для біблійного обґрунтування були використані такі цитати: 2 Мак. 12, 40-45; 2 Мт. 5, 26; 12, 32; 18, 34; Лк. 12, 59; 3, 16 (вогонь!); 1 Кор. 3, 13-15.

Уривок 1 Кор. 3, 13-15 зазнав з часом надзвичайно різноманітного і подекуди суперечливого тлумачення³⁹⁷. Він гласить: “Кожного діло стане явне; день бо Господній зробить його явним; бо він відкривається в огні, і вогонь випробовує діло кожного, яке воно. І коли чиєсь діло, що його він збудував, устоїться, той прийме нагороду; а коли чиєсь діло згорить, то він зазнає шкоди; однак він сам спасеться, але наче

³⁹³ De Spir. Sancto 15,3 6 (PG. 32, 132): “Хрещення вогнем” (пор. Мт. 3, 11) відбувається під час суду.

³⁹⁴ Пор. PG. 76, 1424-1425.

³⁹⁵ Пор. Enchiridion Patristicum (вдв. М. J. Rouet de Journel) Nr. 741.

³⁹⁶ Пор. BKV 58 (Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, II) 239.

³⁹⁷ Пор. J. Gnllka, Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955. Гнілка дослідив історію тлумачення цього місця аж до XV століття.

крізь вогонь”. Сучасна екзегеза і багато отців церкви пояснюють вислів “день Господній” як день другого приходу ГНІХ. Василій Великий і згодом західне богослов’я пов’язують його з партикулярним судом, що відбувається після смерті, і врешті-решт, з очищувальним вогнем, що діє між смертю і страшним судом, отже, про час одразу після смерті.³⁹⁸ Але, швидше за все, у 1 Кор. 3, 13-15 йдеться про вогонь у день останнього суду. Насамперед це вогонь випробування, однак через те, що все недоброякісне (“дерево, сіно, солома” у 12 стишку) буде знищене, треба, з огляду на 15 рядок, визнати і очищувальний вогонь. На це звертав увагу Ориген, коли вчив про “спасіння всіх крізь (очищувальне) полум’я”, апокатастазис. Та його переконання не було загальноприйнятим, інші богослови (Амброзій, Псевдо-Амброзій, Єронім, Паулін³⁹⁹) вважали, що врятовуються лише ті віруючі, котрі не мають смертних провин. Єфрем, Йоан Золотоустий і більшість Отців Церкви на Сході, відкидаючи апокатастазис, припускали, що в уривку йдеться про пекельний вогонь, тобто про покарання грішників в пеклі. Таке пояснення неприйнятне. Але тенденція, спрямована проти думок Оригена, тобто проти очищувального вогню, призвела до того, що Схід, ототожнивши апокатастазис і очищення полум’ям, відкинув під час унійних переговорів вчення про чистилище. Все ж таки суперечність було розв’язано з допомогою поняття про “мудрий вогонь”⁴⁰⁰. Адже вогонь може діяти по-різному: як свідчить Дан. 3, 22-50, вогонь не заподіяв злого трьом юнакам, але вбив халдеїв. Під час диспутів було узгоджено таке: всі, навіть Христос і Марія, повинні пройти через вогонь; для праведників вогонь приносить прохолоду і свіжість; грішникам натомість спалюються задля очищення “дерево, сіно і солома” (1 Кор. 3, 12), але оскільки Христос є підвалиною всього, то вони будуть очищені і врятовуються. Ті, що важко згрішили, потраплять одразу до пекла. Вчення про “*ignis sapiens*” (вогонь мудрости) або “*arbiter ignis*” (вогонь визначальний)

³⁹⁸ Пор. там само, 124-125, 116-117.

³⁹⁹ Пор. там само, 66.

⁴⁰⁰ Пор. P. Jay, *Le purgatoire dans la predication de saint Cesaire d’Arles*: RThAM 24 (1957) 5-14, тут: 9.

було доволі поширене ще раніше: його використовували Амброзій⁴⁰¹, Лактанцій, Іларій, Псевдо-Амброзій, Паулін з Ноли, Цезарій з Арлю, Паулін з Бордо, Касіян⁴⁰². На Сході про “мудрий вогонь” згадує Афраат із Сирії⁴⁰³, що пов’язує різну дію вогню в 1 Кор. 3, 10-12 зі словом про трьох юнаків з книги Даниїла. Отже, вчення про різнорідну дію вогню доволі поширене; про нього згадують також старозавітні апокрифи⁴⁰⁴.

Посмертне очищення, що полягало у спаленні “дерева, сіна і соломи”, було загальноприйнятим переконанням давньої Церкви. Більшість Отців вчили, згідно з апостолом Павлом, що очищення відбудеться в кінці світу. Його вважали необхідною передумовою спільноти з Христом. З часом ця позиція ставала дедалі проблематичнішою, бо вона передбачала перебування всіх в аді аж до страшного суду. А це суперечило дуже поширеній у давніх часах і у ранньому середньовіччі думці про можливість споглядання Бога до другого приходу (однозначно сформульованій у “*Benediktus Deus*”), що вимагає очищення вже перед страшним судом. Тому тлумачення Василя Великого уривку 1 Кор. 3, 13-15 про очищення після партикулярного суду набувало все більшого значення. Вчення про очищення під час страшного суду, коли всі мусять перейти через “мудрий вогонь”, є у своїй основі проблематичним, якщо взяти до уваги, що Церква від початку була переконана, що мученики потрапляють одразу після смерті до Христа, і нарешті,

⁴⁰¹ Пор. PL 14, 1024: “Одні будуть перебувати у вогні: вогонь принесе їм прохолоду так само, як єврейським юнакам, котрі були вкинуті в розпалену піч; слуг безбожності вогонь помсти спалить”; а також PL. 17, 211, три юнаки пов’язуються тут з 1 Кор. 3, 13-15.

⁴⁰² Пор. Jay, *Le purgatoire dans la predication de s. Cesaire*, 10; Gniska 53; Паулін з Ноли: Ep. 128,2 (CSEL 29,243); див. також вище прим. 249, 252.

⁴⁰³ Пор. *La Version Arménienne des oeuvres d’Aphraate le Syrien*: COSCO 383 (Script. Armenici 8), Löwen 1977, 7f; Dem. 1,12.

⁴⁰⁴ Пор. Gniska, *Ist 1 Kr. 3, 10-15*, 14-15.

через віру в необхідність молитви для померлих, що ґрунтується на висловах 2 Мак. 12, 40-45 і “офіційно” застосовується у всіх літургіях. Думки про важливість молитви за померлих знаходимо вже в Тертуліяна. Тут постає запитання: якщо очищення відбудуться останнього дня, то як розуміти “полегшення”, про яке просимо для померлих, або як пояснити очищення Дінократа? Чи молитва за померлих сприяє, як про це пише Августин, тільки звільненню від подібності до земного стану? Августин говорить про повне прощення вже перед страшним судом, отже, не треба було б мати страх перед вогнем, котрий очищує при кінці світу, а не після смерті⁴⁰⁵. На підставі наведених доказів все більшої ваги почала набувати думка про очищення одразу після смерті. Про місце очищення знали всі. Це був ад (чи одна з двох камер шеолу), в якому перебували всі померлі аж до парусії; від перебування в аді були звільнені мученики, а – пізніше – також інші праведники. Отже, там перебувають тільки ті, що ще не гідні спільноти з Богом. Василій Великий говорить про певне місце, призначене для очищення душ⁴⁰⁶. Цезарій з Арлес вчить про це трохи докладніше.

⁴⁰⁵ Пор. P. Jay, Saint Augustin 27-28.

⁴⁰⁶ Пор. PG 30,436: *χωρίον καθαρισμοῦ ψυχῶν* – L. J. Le Goff (Die Geburt des Fegfeuers, Darmstadt 1984), стверджує, що слово “чистилище” (як місце) вживається аж після 1150 року і аж тоді з’явився поділ на три частини, тобто небо – чистилище – пекло (пор. *Divina comedia* Данте). Та коли навіть тричастинний поділ (на противагу двочастинному згідно з Мт. 25, 31-32) і став загальновідомим пізніше (Августин і Юліян Толедський хоч і говорять про *ignis purgatorius*, але не про *purgatorium*), все ж таки уявлення про певне місце існує, щонайменше, з часу широкого визнання, що праведники і очищені перебувають вже до страшного суду в спільноті з Богом. Ніхто не заперечує розвитку цієї імплікованої правди. Її розвиток для історії богослов’я не є чимось незвичним. Le Goff не помітив чітких висловлювань про чистилище вже за каролінгських часів. (пор. E. Fleischhack, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt, Tübingen 1969, 54-55; пор. Hincmar,

Він розрізняє *peccata capitalia* (головний гріх), що спроваджує до пекла, і *minuta* (дрібний), а попри те, – *poena, temporalis* (тимчасова кара) відповідно до *materia peccati* (міри провини), і обмежує тривалість перебування у полум'ї (*mora transeundi*)⁴⁰⁷.

У першій повній есхатологічній праці *Prognosticon futuri saeculi* Юліяна Толедського бачимо систематичне дослідження посмертного очищення. Раніше очищення розглядалося лиш мимохідь, Юліян же виділяє його як окреме систематичне питання⁴⁰⁸, впорядковує і пояснює думки з церковного передання (Августин, Григорій I). Після викладу про небо і пекло, котрі, хоч і є кінцевими есхатологічними цілями, можна досягнути вже після смерті, він обговорює долю тих, що були недосконалими і мають легкі прогрішення. Церква молиться за них; вони будуть визволені через зцілюючі покарання (*poenae medicinales*) від своїх провин. Юліян однозначно говорить про “очищувальний вогонь (*ignis purgatorius*)” і про “вогонь страждання (*ignis tribulationis*)”. Хоч він і цитує 1 Кор. 3, 12-15, очищувальні покарання відбуваються перед страшним судом. У своєму переконанні Юліян спирається на Мт. 12, 32. Він розрізняє пекельний і очищувальний вогонь: через останній ми будемо врятовані, бо він має добру природу, оскільки його фундаментом є Христос (1 Кор. 3, 11). На відміну від очищувального, пекельний вогонь буде діяти і після страшного суду. Матеріальний вогонь впливає на невидиму душу, спричиняючи в ній невидиме горіння і болі. Як і в пекельному, в очищувальному полум'ї, є різні ступені покарання, які ще, окрім того, мають неоднакову тривалість. Юліян

Visio Bernoldi presbyteri, PL 125, 1115-1120: У цих видіннях очищувального вогню йдеться про певне “місце”. Термін *purgatorium* не вживається). Також духовний рух з Cluny набагато раніше визнав (як це приймає Le Goff) існування чистилища.

⁴⁰⁷ Пор. CCL 104 I 2, 827, а також Jay, *Le purgatoire dans la predication de s. Cesaire d'Arles*; Gniska, *passim* (Reg.!).

⁴⁰⁸ Пор. CCL 115, с. VIII-XXII (стор. 48-59).

говорить про вимірювання часу (*mensura temporis*). Він узгоджує всі попередні протиріччя в поясненнях (яким є значення молитви, якщо вогонь буде аж на останньому суді?). Отже, як ми бачимо, всі суттєві елементи пізнішого вчення про чистилище уже визначено.

На Заході богослов'я у більшій мірі осмислило і визначило окремі аспекти посмертного очищення. На Сході подібного розвитку не відбулося. Протиріч між Сходом і Заходом не було аж до XIII століття, доки митрополит Георгій Корфиський не заперечив очищувальний вогонь у дискусії з одним францисканцем, оскільки це нагадувало йому вчення Оригена про знищення пекла. Схід тлумачив 1 Кор. 3, 13 тільки як вогонь випробування в судний день, оскільки під час другого приходу померлі будуть розділені тільки на дві групи. Вогонь (1 Кор. 3, 15), який зберігає і не знищує (Йоан Золотоустий!), є тільки пекельним вогнем. Не заперечуючи потойбічної кари, Марко заперечує лише очищувальний вогонь. Якщо б очищення було можливе вже перед останнім судом, то вогонь випробування (1 Кор. 3, 13) був би непотрібним⁴⁰⁹. Захід відкинув пояснення 1 Кор. 3,15 як “вогонь, яким збережено” і усунув непорозуміння про необхідність пов'язати судження про “вогонь” з апокатастазисом. Полеміка тривала і після Ліонського (1274)⁴¹⁰ та Флорентійського⁴¹¹ Соборів: у документах цих Соборів немає мови про “вогонь” та про чистилище як місце.

Коли під час цієї дискусії у можливості посмертного очищення ще ніхто не сумнівався, то Лютер у 1519 році заперечив не очищувальний вогонь, а його обґрунтування в Святому Письмі, оскільки не приймав 2 Книгу Макавеїв як канонічну книгу⁴¹². Більшість

⁴⁰⁹ Пор. J. G. Gnillka, Ist 1 Kor 3,10-15, 98-114; Tract. ctr. errores Graecorum. Probatio quad sit purgatorium: PG 140, 487-574.

⁴¹⁰ Пор. DH. 856.

⁴¹¹ Пор. DH. 1304 (так само сформульовано, як у Ліоні!).

⁴¹² Пор. Ziegenaus, Kanon 210-211.

реформаторів одразу відкинули очищувальний вогонь з огляду на зв'язок з католицьким вченням про владу ключів (відпуст!), про заступництво святих, але насамперед через їх віру у виправдання тільки через Христа⁴¹³. Вони вимагали від Лютера висловити своє ставлення до цього, що він і зробив, написавши у 1530 році “Відкликання вчення про чистилище”⁴¹⁴. У Шмалькальдійських артикулах⁴¹⁵ Лютер говорить, що не тільки певні зловживання призвели до відкинення чистилища: “Це суперечить також головному артикулу, що не людські зусилля, а лише Христос повинен допомогти душам” Через віру у виправдання тільки через Христа, “повного очищення через Христа” Г. Булінгер († 1564), як і В. Ф. Капіто († 1541) і Бутцер († 1551), заперечує необхідність молитви за померлих⁴¹⁶. З цього приводу Тридентійський собор висловив у декреті про виправдання своє ставлення до заперечення протестантами вчення про очищувальний вогонь⁴¹⁷. У декреті про чистилище Собор стверджує, що очищення після смерті є дійсністю і померлим, що потребують очищення, можна допомогти через прошення і насамперед через євхаристійну жертву.

⁴¹³ Так пише Zwingli (Sämtl. Werke V) 716-717; пор. Pozo, Teologia del Mas Alla, 516-517.

⁴¹⁴ WA 30/2, 367-390.

⁴¹⁵ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen⁸ 1979, II, 2, стор. 420; окрім того: J. A. Möhler, Symbolik (вдв. J. R. Geiselmann), Köln 1958, 515-516.

⁴¹⁶ Пор.: Zweite Helvetische Konfession (1566) с. 26; окрім того: Fleischhack, 157-158.

⁴¹⁷ Перед цим Лев X засудив певні вислови Лютера: DH. 1487-1490: тут відкидаються твердження Лютера, що очищувальний вогонь не має канонічної біблійної підстави, що душі в чистилищі не є певними свого спасіння, що вони не можуть здобути собі ніяких заслуг, що вони б згрішили, якби ждали спокою, та що молитва живих тільки шкодить душам померлих. У цих твердженнях виявляється протестантське переконання про виправдання тільки через Христа.

Собор закликає єпископів подбати про проголошення здорової віри та не використовувати в проповідях важких і непридатних для повчання питань⁴¹⁸.

Цікавим є подальший розвиток євангельського богослов'я. Виправдання тільки через Христа і відсутність біблійного обґрунтування – 2 Мак. не визнається канонічним також і через висловлювання в 12 главі – усувають церковну молитву за померлих і будь-яке посмертне очищення. Але поступово, після спаду антикатолицьких настроїв (відпуст, євхаристійна жертва), стало зрозуміло, що на місці відкинутого вчення про чистилище виникла певна прогалина⁴¹⁹. Дуже сумнівною для багатьох протестантських богословів стала ймовірність переходу особливо збайдужілих християн одразу від земного життя до неба. Через це дехто знову почав думати про посмертне очищення та необхідність молитви за померлих. Інші пояснювали, що ще неспасенні душі перебувають у часі між смертю та кінцем світу і страшним судом у “непевному” стані й очікують остаточного вирішення своєї долі. Ще інші приймали відповідні до релігійності в земному житті ступені блаженства і сповнення. Можливість вирішення цього питання пропонує, з огляду на відсутність чистилища, вчення про апокатастазис: у випадку примирення всіх місце чистилища займало б тимчасове перебування в пеклі. Дехто – через начебто відсутність біблійного обґрунтування як для посмертного очищення, так і для стану після смерті – звернувся до “езотерики”. Знання про очищувальний вогонь у XVII та у XVIII століттях часто черпали з видінь та розповідей про явління духів. Але для тих, що думали, як і в часи просвітництва, що сповнення відбувається без Христа Спасителя (Він був для них тільки вчителем або прикладом моральності), або котрі не допускали можливості спільноти з Христом у часі між смертю і другим приходом, очищення стало суто людським завданням, як наприклад в ідеї безмежного поступу у святості (Кант, Фіхте), чи в уявленні про реінкарнацію (напр. Лесінг),

⁴¹⁸ DH. 1820; пор. 1743, 1753; окрім того: 1867; пор. P. Schäffer. Eschatologie, Trient und Gegenreformation (HDG 7c, 2. Teil), 39-40.

що на досвід несповнення людини реагує думкою про повторний шанс у наступному земному житті. Попри те, що чистилище не належить до центральних правд нашої віри, все ж його відсутність призвела до несподіваних викривлень есхатології.

Вже згадувана гіпотеза про воскресіння в смерті намагається вплинути на богослов'я чистилища чи модифікувати його, оскільки стверджує, що час припиняється разом зі смертю. Гіпотеза про вирішення долі людини під час смерті також спричиняє зміну попередніх уявлень: згідно з Л. Боросом в уможливленому смертю особовому рішенні відбувається “зустріч людини зі своїм еством”, тобто все непитоме зникає і все саможертвоне залишається. Таку зустріч Борос називає чистилищем⁴¹⁹. Тут постає небезпека нату-ралізації смерті (як відділення звільненої душі від тіла) і очищення. Ганс Урс фон Балтазар наголошує на факті зустрічі з Богом: під персоналістичною редукацією, що виявляється необхідною з причини руйнації античного світобачення (наприклад, що шеол знаходиться внизу), знекосмізації і “зненаочнення” есхатологічної дійсності, він розуміє традиційні “останні речі” чи есхатологічні “вмістилища” як останні події⁴²¹. Чистилище ідентифікується з су-

⁴¹⁹ Пор. Fleischhack, 156-198.

⁴²⁰ Пор.: Wir sind Zukunft, 160: “Чистилище – це повернення людини до суті своєї життєвої постави. Це зустріч людини зі своєю сутністю, ущільнення цілого існування, миттєвий процес самостановлення у прірві смерті. Але людина не може стати сповна “сама собою” без пізнання у своєму становленні (воплощенні) дійсності Воплочення, отже, зустріч з самим собою підвищується до зустрічі з Богом у Ісусі Христі... Цілковито відверто зустрічаючись з самою собою, людина зустрічається з Христом”.

⁴²¹ Hans Urs von Balthasar, Eschatologie: Joh. Feiner – J. Trütsch – Fr. Böckle (вдв.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln u.a. ²1958, 407-408: Цією подією згідно з Балтазаром є абсолютна зустріч з Богом у Його Сині. Разом з J. Danielou він стверджує: “Бог – ‘остання річ’ сотворіння. Як осягнений Він є небо, як втрачений – пекло, як той, що випробовує – суд, що очищує – чистилище. Він є той, від якого обмежене помирає і в якому

дом. Ганс Урс фон Балтазар, як і Ориген, переконаний, що Бог – це вогонь, тому йому не складно говорити про чистилище.

Своєрідним є переконання, що “очищувальний вогонь міг виникнути тільки в Страсну суботу”⁴²². Через сходження до мертвих і воскресіння усувається “недоступність Бога для людства” і відкривається замкнене царство мертвих. У сходженні до аду у “фундаментальну будову світу” закладається спасіння, здійснюється пропозиція загального порятунку. З огляду на цю пропозицію формуються пекло і чистилище.

Цей погляд є настільки правильним, наскільки згідно з традиційною наукою старозавітні праведники потрапили до неба аж після зішестя до аду та воскресіння Христа, тобто шеол – як закрите місце перебування – отримав часове обмеження та відкрився для Бога (два важливі моменти чистилища). Але він також передбачає, що подія зустрічі з Богом в Ісусі Христі у шеолі повністю охоплює (в сенсі наведеної цитати) і розкриває поняття чистилища. Таке розуміння христологічно звужене, оскільки залишає поза увагою як важливе для вчення про чистилище висловлювання з 2 Мак. 12, так і молитву за померлих (важливе тільки очищення через зустріч з Христом). Зустріч з Христом, суд і чистилище, усвідомлення гріховності і очищення відбуваються одночасно. Така одночасність змішує або знецінює послідовність окремих моментів, зокрема важливість рішення в земному житті, потім – очищення від гріховних плям, що є передумовою зустрічі з Христом. Отже, очищення могло відбутись перед зустріччю з Христом в шеолі, яку треба радше розуміти як закінчення очищувального процесу. Врешті, Г. У. фон Балтазар переконаний, що можливість спасіння

воно воскресає. Він є оцим усім так, як Він опікується світом, а саме у своєму Сині Ісусі Христі, котрий є Божим об’явленням та втіленням ‘останніх речей’”; пор. Escribano, 230-231; Füreder, 261-262.

⁴²² Пор. H. Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*: MySal III 2, Einsiedeln 1969, 250-255; Цитата: 251.

не обмежена земним життям (про це трохи докладніше в контексті дослідження про вічне прокляття!).

2. Систематичний виклад

Віра в дійсність і необхідність очищення після смерті є не лише суто католицькою доктриною, а й спільною спадщиною нерозділеного християнського світу першого тисячоліття, незважаючи на те, що православна церква має певні труднощі з католицьким вченням про чистилище. В іншому контексті трапляється думка про очищення в далекосхідних релігіях, у філософії (напр. Платон), у західних антропософіях. У той самий напрямок вказує також ідея безмежного поступу (Кант, Фіхте). Усвідомлення необхідності людського вдосконалення і сповнення, котрі не можна цілковито досягнути до смерті, знову і знову призводило до виникнення у філософських та релігійних концепціях різноманітних уявлень про посмертне очищення. Божа святість є також причиною віри в потойбічне очищення, бо кожна людина, яка продовжує існувати після смерті як особа, і яка повинна досягнути спільноту з Богом (а таку думку сповідують далеко не всі релігії), мусить бути святою.

Вже при будь-яких есхатологічних висловлюваннях необхідно враховувати аналогію людської мови, ще більшою є небезпека антропоморфних спотворень у вченні про чистилище. Часто вживані вислови “очищувальний вогонь”, очищувальне “місце” чи “страждання бідних душ” не досить зрозумілі, їхнє неправильне тлумачення може спотворити християнську надію і викривити правдиве уявлення про Бога. Суперечка про відпусти, що виникла з цього приводу, призвела до розколу в західному християнстві. Церква підтвердила свою віру в посмертне очищення на численних Соборах (Ліонському, Флорентійському, Тридентійському та II Ватиканському), але водночас на Тридентійському і II Ватиканському Соборах висловила застереження щодо певних аспектів, які не будучи необхідними для побожності, лише сприяють зловживан-

ням, забобонам та корисливості; необхідно уникати зловживань, перебільшень чи недоліків. Роз'яснення Конгрегації у справах доктрини віри від 17 травня 1979 стосовно деяких питань есхатології застерігає також від свавільних уявлень та перебільшень⁴²³.

Вищезгадані застереження стосуються суворости страждань: є дуже багато перебільшень у зображенні мук бідних душ, а часом і сумнівних применшень, як наприклад “проголошення померлого святим” у похоронних промовах, які не містять в собі розрізнення між відпущеною провиною – померлий перебуває в спільноті з Богом – та ще не подоланим гріхом і його наслідками. Давня Церква була переконана, що мученики потрапляють одразу після смерти до Христа. Всі, хто виявлявся слабким під час переслідувань, повинні були відбути покуту, аж поки їм не дозволяли приймати Євхаристію, але у випадку передчасної реконціліації і кончини віруючі повинні були відбути покуту після смерти. Ці переконання, що є передумовою богослов'я чистилища, висловлюють думку, що зрада віри не може бути легшою дорогою до спасіння, як мученицька смерть. Це означає, що уявлення, ніби гріх є легшою дорогою, – поверхнєве, насправді ж всі повинні пройти важкий процес дозрівання. Щобільше: в історії богослов'я є загальноприйняте переконання, що після смерти людська здатність діяти обмежена – смерть є закінченням земного життя – тому земна покута для зцілення від наслідків гріха є легшою, ніж після смерти⁴²⁴. Тільки тут сповідь може бути судом помилування, в якому замість покарання відбувається прощення. Августин підсилює суворість страждань, коли стверджує: “Той вогонь гірший, ніж усе, що людина змушена пережити в цьому житті”⁴²⁵. Цей вислів Августина, що стосується 1 Кор. 3, 15, Петро Ломбард⁴²⁶ пояснив

⁴²³ Пор. DH. 1820; 4171 (= LG 51); 4659.

⁴²⁴ Пор. A. Ziegenaus, *Umkehr – Versöhnung – Friede*, Freiburg 1975, 53.

⁴²⁵ PL 37, 397; пор. Jay, *Le purgatoire dans la predication de saint Cesaire*, 10.

⁴²⁶ Sent. IV, d. 21,4.

так, що нібито вогонь в чистилищі є суворішим, ніж будь-яке покарання, яке людина могла б відчувати, побачити чи уявити в цьому житті. Подібні висловлювання знаходимо у Бернарда з Клерво⁴²⁷ і у пом'якшеній формі у Бонавентури, котрий писав, що “найважча кара в чистилищі є більшою, ніж найсильніший біль на землі”⁴²⁸. Святий Тома переконаний, що “найменша кара вогнем в чистилищі є більшою, ніж будь-яка кара в цьому світі”⁴²⁹. Деякі святі змальовують чистилище як камеру тортури⁴³⁰. Його називають, між іншим, “другим прокляттям”⁴³¹.

Таке переконання однобічне, богословськи невинуватене, його необхідно відхилити, навіть якщо врахувати намір привернути людей до покути через змалювання важкості мук у чистилищі: померлий в стані ласки, попри його початкове, слабке чи недосконале старання в земному житті, принципово відрізняється від людини, що померла у стані смертного гріха. Хто помер в спільноті з Богом, залишається в ній і після смерті!

Треба, однак, наголосити, що вищезгадані богослови також розуміли цю розбіжність, але вона не мала великого значення для декотрих богословських і фольклорних тлумачень, не була для них структурно визначальною. Догматика Поле-Гумерсбаха, яку ми вже цитували, також зазначає, що горіння чи муки в чистилищі полягають у тому, що “визволена від земних обмежень” душа усвідомлює свою “віддаленість від такого близького Бога”, вона відчуває біль любови; але не перебуває в розпуці та не грішить, як стверджував Лютер. Тома Аквінський з’ясував принцип, котрий

⁴²⁷ Fleischhack, 55.

⁴²⁸ У 4 dist. 20 art. 1 qu, 2.

⁴²⁹ У 4 dist. 21 qu. 1 a. 1 sol. 1.

⁴³⁰ Поп. Fleischhack, 153-154.

⁴³¹ Pohle – Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn ¹⁰1960, 686.

гласить, що покарання мусить відповідати провині⁴³²; отже, кару в чистилищі неможливо прирівняти до кари в пеклі.

Зовсім інше тлумачення, що більше відповідає своєрідності потойбічного очищення, знаходимо в Катерини Генуезької⁴³³. Із свого містичного досвіду вона стверджує, що потойбічне очищення – це тужливий біль за повною спільнотою з Богом. Чим більше душа під час очищення любить Бога, тим болючішим є відділення від Нього, хоч одночасно вона пронизана Божим миром.

“Божя любов, якою сповнена душа, дає їй ... такий мир, який не можна навіть описати. Але цей мир не звільняє душі від болючих мук. Якраз через перепону їхній єдності з Богом вони і відчують муки. Що досконалішою стає любов, до якої Бог робить здатною душу, то болючішими стають муки. Так відчують душі в чистилищі одночасно мир (радість) і муки. Одне не суперечить іншому”⁴³⁴. Святий Франц Салезький рекомендував читати цей твір священникам своєї єпархії. Він також переконаний, що болі в чистилищі сильніші за будь-які болі в цьому житті, але і внутрішній мир є таким міцним, як ніякий мир і спокій на цій землі⁴³⁵.

⁴³² Пор. S. Th. (Suppl.), qu 69 art 6. Все, що сказано про *limbus puerorum*, стосується також і чистилища.

⁴³³ Пор. F. Holböck, *Die Theologin des Fegfeuers*, Hl. Katharina von Genua, Stein a. Rh. 1991. Катерина тільки окреслила, але не написала цитованого тут “Трактату про чистилище”

⁴³⁴ Traktat, с. 12 (Holböck, 119). Таке бачення, сформоване цілковито з точки зору любови до Бога, виглядає сумнівним тому, що душа лишень при її відділенні від тіла, отже, на початку перебування в чистилищі, бачить всю ганебність її попередніх вчинків (пор. там само 125-126), опісля ж, цілком пройнята любов’ю до Бога, вона про це вже не думає. При такій великій наповненості свідомості всеохоплюючою любов’ю зникає розуміння підстави страждання, що спричинене ще не досягнутою єдністю з Богом.

⁴³⁵ Пор. там само 101-102. Тут згадується вчення св. Франциска про переваги чистилища в порівнянні із земним станом, а саме – єдність з Божою волею, певність спасіння (неможливість грішити) та любов до Бога.

Р. Гвардіні⁴³⁶ неодноразово намагався пояснити сенс і значення церковного вчення про чистилище. Він виходить з призначення людини бути в спільноті з Богом. Цей Бог – святий і добрий, і згідно зі своєю сутністю відкидає від себе усе зло. Але є багато таких, котрі, хоч і не досягнули повної досконалості, але й не закінчили своє життя у “злих намірах” Тут йдеться про тих, які остаточно визначилися і це їхнє рішення було повністю утверджене Божим судом, але яким дається можливість очищення в їхньому “заплутаному і недосконалему людському існуванні” Це ті, що часто впадають в гріхи, але встають і починають з нового, хоч і передбачають, що можуть знову впасти, вони змагаються і програють, але не втрачають спрямованості до Бога. Вони хочуть добра, але чи ж є вони насправді добрими?

Доброю є насамперед настанова, спрямованість волі. Але людині відомо про внутрішні упередження і про напівправдиве, про прошарки напів- та несвідомого, про сили опору і зла, котрі вона в собі часто ігнорує через гордість, самовпевненість чи байдужість. Все ж таки добро має охопити все людське думання, почуття, бажання. Його треба не тільки хотіти, але й робити. “Впорядковане повинно оволодіти суперечливим”, бажання правди мусить проникнути в глибини людини і всьому “дати лад”. Психотерапія свідчить, що поранення можуть залишатись у глибинах несвідомого і звідти нищівно впливати на людське життя, тому ці глибини також потрібно зцілити.

Таке зцілення вимагає цілковитої “зміни”, докорінної переміни, нового серця, вимагає “бути наново створеним”. Це може вчинити тільки Бог своєю ласкою. Христос власним ділом спасіння уможливорює нове буття.

⁴³⁶ B: Die Letzten Dinge, Würzburg ⁵1952, 25-40; Glaubenserkenntnis, Freiburg 1963, 175-187; Wahrheit und Ordnung (Universitätspredigten: Das Amen III. Die Ewigkeit und die menschliche Schwäche).

Необхідно з'ясувати, як Бог творить все наново. Спочатку Гвардіні виключає з дискусії “поверхове розуміння Божої доброти”, за яким “у будь-якому випадку все буде добре”. Людина бере участь у справедливості Христа, але це не можна розуміти так, “ніби під справедливістю все так і залишається злим і миршавим”⁴³⁷, як плащ, що покриває бруд. Гвардіні відповідає на зустрічний доказ: “Бог прощає гріх” запитанням: “чи ж означає прощення гріха тільки те, що Бог більше не гнівається, а грішник залишається таким, як був?” На аргумент, що Божа любов перемінює людину, він відповідає: “Певна річ, ... однак ми повинні бути обережними. Бог – всесильний, але не чарівник. Божа любов перемінює, але тільки у правді. Бог дарує людині “нове серце” і “нове життя”, але це не означає, що ніби Він не бачить попередніх поганих вчинків... Тут мусить щось статись: якась зміна, очищення”. Велич “чистого творення силою Божої любови” не була б такою визначною, якби Він поведився з людиною як з якоюсь річчю, виключаючи співпрацю з нею. Адресат прощення, щоби удостоїтися Божої праведности, має якимось до того спричинитися. Ще не витримані терпіння необхідно витримати, ще не пізнану правду – пізнати, ще не здійснена любов повинна здійснитись – все це відбувається для зцілення і надолуження покаянням. Він любить Божу святість, переживає перед Богом свою роздвоєність і таким чином очищується у “невимовному терпінні”, аж “поки добро не стане формою його дійсности”.

Таким чином Гвардіні не применшує серйозности чистилища, а бачить її під оглядом уможливлення повної здатности до любови. Отже, “очищення повністю відрізняється від кари проклятих”⁴³⁸.

Богослов'я мусить визнати, що не знає, як довго триватиме очищення для кожного особисто. Але треба врахувати, що між смертю і майбутніми подіями Христової парусії та воскресінням

⁴³⁷ Поп. Die Letzten Dinge, 33-34.

⁴³⁸ Конгрегація у справах доктрини віри від 17. 05. 1979.

мертвих повинен бути якийсь проміжок “часу”, навіть якщо цей проміжок не відповідає земним часовим вимірам. Маємо визнати своє незнання на протигагу тим богословам, котрі разом з Домініком Сото та Мальдонатом думають, що вистачає десять років покути; Олександр VII відкинув твердження, ніби установа на день смерти за душу померлого триває не довше як десять років⁴³⁹. Незнання необхідно засвідчити і супроти прихильників воскресіння у смерті, ніби у смерті будь-який час перестає існувати і всі “посмертні” події збігаються. Екстенсивний проміжок часу не можна зменшувати до інтенсивності “моменту” (пор. Борос, Балтазар).

Таке скорочення не входить у рамки певної часовості, міжчасся. Також треба взяти до уваги те, що традиційному католицькому богослов'ю притаманні більше ступенево-безперервні переходи (бути наново створеним через віру і хрещення, посмертне очищення, блаженство у Господі, сповнення у воскресінні), тоді як протестантське богослов'я назагал надає перевагу не новому сотворінню, а частковій справедливості (хрещений залишається в стані гріха) і знецінює до несуттєвості або ж зовсім відкидає стан між смертю і воскресінням. Місце безперервного переходу займає перервність на зламі в момент смерті⁴⁴⁰. Наголошення моменту (К'єркегор, Барт!) більше притаманне реформаторському способу думання. Треба зважити, що не потрібно молитись за проклятих та за блаженних в небі⁴⁴¹. Передумовою молитви за померлого, про місцезнаходження якого ми за винятком мучеників і канонізованих святих нічого не знаємо, є його перебування в стані очищення. Якщо ж обмежувати чистилище до одного моменту, то померлі могли б перебувати або

⁴³⁹ Пор. DH. 2063; окрім того: B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* V, Freiburg ⁵1921, 507.

⁴⁴⁰ Пор. Ziegenaus, *Auferstehung im Tod: Das geeigneteres Denkmodell?* 121.

⁴⁴¹ Пор. Augustin (PL 38, 1452): “Всі віруючі знають, що в Церкві є звичай при поминанні мучеників на алтарі за них не молитись, а за всіх інших згадуваних померлих ми молимося. Бо недобре було б молитись за мученика, поминання якого звершуємо”.

в стані блаженства, або – прокляття. Молитва за померлих була б зайвою. Послання Конгрегації у справах доктрини віри від 17 травня 1979 року з'ясовує: “Церква відкидає такі способи думання та висловлювання, що заперечують сенс молитов, похоронних обрядів чи культу померлих та роблять їх незрозумілими; бо все це істотно представляє собою *locus theologicus*”

Д) Спільнота святих

Церква, що подорожує на землі, не тільки сповнена надії та туги за майбутньою Божою славою, вона знає, що у таємничий спосіб з'єднана з померлими в небі й чистилищі.

Отці Другого Ватиканського собору вчать у Догматичній Конституції про Церкву *Lumen Gentium* (LG. 49, 50): “Аж до приходу Господа ... деякі з Його учнів подорожують на землі, інші відійшли з цього життя і очищуються, ще інші прославлені й споглядають ‘виразно триєдиного Бога таким, яким Він є насправді’. Але ми всі, хоч і у різній мірі та у різний спосіб, маємо спільність тієї самої любови до Бога та ближнього і співаємо нашому Богові ту ж саму пісню прославлення. Бо всі, що належать до Христа і мають Його Духа, зростаються в одну Церкву та завжди зв'язані між собою (пор. Еф. 4, 16). Єдність живих з братами, що в мирі упокоїлись не переривається, але, як вірить Церква, підкріплена наділенням духовних дібр, ще більше зміцнюється. Тісніше з'єднані з Христом, блаженні зміцнюють Церкву у святості, підвищують гідність Богослужінь, які вона приносить на землі, і докладаються в різноманітний спосіб до розбудови Церкви (1 Кор. 12, 12-27). Бо вони, що прийняті до спільноти і перебувають повсякчасно в Господі (пор. 2 Кор. 5, 8), не перестають через Нього, з Ним і в Ньому просити за нас в Отця... Наша слабкість знаходить, отже, через їхню братерську турботу найбагатшу допомогу”. Тому “внаслідок своєї віри в спільноту містичного Тіла Ісуса Христа” подорожуюча Церква постійно поминала померлих, молилась за них (пор. 2 Мак. 12, 46) і просила мучеників та інших Христових послідовників про заступництво.

Одна Церква, Тіло Христове, охоплює, отже, тих, що живуть на землі, покійних у стані очищення та блаженних у небі. Єдність між ними скріплюється зростаючою єдністю в Христі. А зміцнення відбувається через наділення духовними добрими.

Якщо Церква охоплює три вищезгадані царини, то ознаки земної Церкви поширюються на цілу Церкву. Земній Церкві при-таманна взаємна молитва. Вже у Старому Завіті повсякчасно наголошується молитва за ізраїльський народ (напр. Мойсей, Естер, Даниїл). Апостол Павло молиться за свої громади (пор. Рим. 1, 10; 2 Кор. 1, 11; Флп. 1, 4) і просить їх молитися за нього (пор. Рим. 15, 30; 2 Кор. 1, 11; 1 Сол. 5, 25). Молитва прохання приноситься не тільки за братів у вірі, а й за “всіх людей” (1 Тим. 2, 1-2), за вогорів (пор. Мт. 5, 44; Ді. 7, 60), за братів, що відпали від “правди” (пор. Як. 5, 16-20). Громада безнастанно молилася за ув’язненого Петра (Ді. 12, 5). Але справжнім заступником і посередником між віруючими і Богом-Отцем є Ісус Христос, піднесений Господь (пор. Рим. 8, 34; Євр. 7, 25; 1 Йо. 2, 1).

Віруючі пов’язані один з одним справжньою братерською любов’ю (пор. 1 Йо. 2, 10). Про любов сказано, що вона “ніколи не промине” (1 Кор. 13, 8).

Християни пов’язані між собою не тільки настановою любови, схваленням тих самих ідеалів чи вірою, тобто не тільки тим самим думанням; вони як члени Христового Тіла перебувають у такому буттєво-зумовленому обміні життям, що все добре і зле одного члена стосується також всіх інших. Кожен член потребує іншого. Христос є “головою тіла, а тіло – це Церква” (Кол. 1, 18). Бог “усе підкорив під Його ноги й вивищив Його понад усе, як голову Церкви, яка є Його тілом, повнотою того, що виповнює усе в усіх” (Еф. 1, 22). У Христі, як голові, “ціле тіло складено до купи та зміцнено в кожному суглобі” Христос як голова є життєвим принципом та джерелом сили, узами та єдністю тіла, однак кожен член має свою особливу функцію і так досягає свого сповнення:

“Кожен (суглоб) діє з йому відповідною силою. Так росте тіло і будується в любові” (Еф. 4,15-16).

Зв’язок окремого віруючого з головою і тілом в особливий спосіб виявлявся у покутному законодавстві давньої Церкви. Запеклого грішника виключали з громади. Цим хотіли уникнути отруєння через хворий орган цілого організму (пор. 1 Кор. 5, 6; Мт. 18, 8-9) Водночас наголошувався еклезіологічний вимір смертного гріха: він відділяє не тільки від Бога, а й від Христового Тіла, тобто від Голови і від Його частин. Через виключення Церква хотіла спонукати грішника до навернення⁴⁴². Одночасно Церква і окремі групи віруючих у ній, наприклад вдови, молились і чинили покуту за виключених. Робили це з двох причин: по-перше, наслідуючи Христа, котрий, відкидаючи зарозумілого грішника, вимагає від нього навернення і покаяння; по-друге – з відчуття певною мірою співвідповідальності за вчинок грішника, бо, часто хворіючи, якийсь один член тіла спричинює хворобу всього організму. Отже, окремі частини Тіла перебувають у повсякчасному зв’язку з Головою і один з одним. Зауважмо, що спільнота святих не тотожна з видимою Церквою, оскільки в ній ще не відділена полова від пшениці. Кожна охрещена людина належить до Церкви, але через гріх вона може втратити стан ласки.

Не будемо вдаватися до поглибленої еклезіології. Але коли земна Церква визначається через любов до Бога і ближнього, через підпорядкування членів Голові Христові й решті Тіла та через спільноту взаємної молитви, і коли вона поширюється не тільки на земну сферу, тоді вищезгадані властивості повинні бути – *mutatis mutandis* – притаманні всій спільноті святих.

Перш за все існує спільнота між Церквою на землі та блаженними в небі. Було б дуже дивно, якщо блаженні, що перебувають “у Господі” і сповнені в любові, не виявляли б жодного

⁴⁴² Пор. А. Ziegenaus, Umkehr, 19-29.

зацікавлення долею людей і земної Церкви. Таке враження може скластись через неможливість емпіричного контакту з померлими, проте воно цілковито суперечить почитанню святих. Святі є не тільки орієнтиром для виповненого вірою життя та вказівкою трансцендентного призначення людини, вони почитаються як заступники. Дуже багато святих почитаються як покровителі, як особливі заступники в певних потребах. Багато з них обіцяли посилену допомогу для вірних після своєї смерті. Кожний, хто перебуває в спільноті з Богом, котрий не відвернувся від світу, залишається також близький земним подіям. Ця близькість при-
таманна не тільки канонізованим святим, але й усім померлим, що перебувають з Богом.

Про участь померлих праведників в долі Ізраїлю розповідає 2 Мак. 15, 11-17. Юда бачить у сні колишнього первосвященика Онію та пророка Єремію. Онія “молився, піднявши руки, за юдейську громаду”. Потому Онія представив іншу постать: “Це той, що братів любить і молиться багато за народ та за святе місто, Єремія, пророк Божий”.

У давній Церкві вірні просили заступництва у мучеників, вважаючи, що вони одразу після смерті, без перебування в аді, потрапляють до Бога. Про це свідчать графіті та викарбувані в камені тексти. У своєму листі до папи Корнелія Кипріян без труднощів розповідає про молитву померлих за живих⁴⁴³. На одному з папірусів, знайдених в єгипетській пустелі, виявлено грецький текст молитви “Sub tuum praesidium”, в якому висловлено прохання до

⁴⁴³ Ер. 60,5 (ВКВ 60): “Згадаймо один одного в молитві! Будьмо одним серцем і душею, коли хочемо один за одного молитись і полегшити один одному біду та поневіряння! І коли один з нас з Божої ласки відійде з цього світу швидш, ніж інші, то нехай наша любов продовжується і у Господі, а наша молитва за братів і сестер не замовкне ніколи перед Божим милосердям”.

Пречистої Богородиці Марії про її заступництво⁴⁴⁴. Григорій Ниський змальовує в своїх проповідях достойне наслідування життя святих та мучеників; в них бо засяяла слава Євангелія. Григорій просить святих повсякчасно заступатися за віруючих перед Христом⁴⁴⁵.

Разом з іконопочитанням учительський уряд благословив молитву до святих. Так про це написано в листі папи Григорія III до цісаря Лева III (ДН. 581: заступництво Богородиці і святих перед Христом) чи в документах VII Вселенського Собору в Нікеї (787), котрий хоч і не розглядає безпосередньо питання заступництва святих, але через благословення почитання ікон і мощів (пор. ДН. 600-601) додав нової наснаги почитанню святих. Під час першого процесу проголошення святим Ульріха Аугсбургського Лятеранський синод за папи Івана XV прийняв деякі уточнення: прошення спрямовані на отримання Божої допомоги, і молитва до мощів мучеників та ісповідників є остаточно молитвою до того, кого вони сповідували (пор. ДН. 675).

Протестанти відкидали молитву до святих через протестантські принципи *sola scriptura* і *sola fide*. *Confessio Augustana* стверджує, що ніде в Святому Письмі не зазначено, “що ми повинні просити святих про допомогу”. Більше того, єдиним просителем і посередником між Богом та людьми є Христос (пор. Арт. XXI). Меланхтон так пояснює цей артикул в “апології віросповідання”: християнин може почитати святих, бо вони є прикладом віри, надії, любови та того, що Бог всіх вислуховує. Оскільки ангели також моляться за народ (пор. Зах. 1, 12), Меланхтон визнає, що і святі моляться за Церкву, але не за кожне окреме прошення, а в загальному. Визнання молитви святих, на думку Меланхтона, обмежує абсолютну роль Христа як просителя і заступника перед Богом, адже тільки через нього наші

⁴⁴⁴ Пор. P. Plank, Gottesgebälerin und Immerjungfrau. Altchristliche Quellen ostkirchlicher Marienverehrung: H. Petri (вдв.), Christsein und marianische Spiritualität, Regensburg 1984 (Mariol. St. VI) 60-61.

⁴⁴⁵ Пор. PG 46, 748. 756. 788.

молитви вислуховуються. Згідно зі Шмалькальдійськими артикулами, “молитва до святих є тією складовою зловживань і помилок антихристиян, що суперечить артикулам віри і нищить пізнання Христа”. Кальвін і ремонстранти з Голландії стверджували, що святі навіть і не знають, що відбувається під сонцем, тому вони про це зовсім не турбуються⁴⁴⁶. Такі переконання нищать правдиву спільноту святих. Тридентійський собор відкинув ці різноманітні погляди і проголосив молитву до святих “як добру і корисну”, і цим у ніякому разі не обмежується гідність єдиного посередника Христа (ДН. 1821).

Провідним мотивом заперечення молитви до святих є головний реформаторський артикул про виправдання тільки через Христа⁴⁴⁷. Почитання святих полягає у тому, що їхнє життя в сенсі віри, надії, любови є прикладом для інших, але потрапивши до неба, вони не відіграють більше ніякої ролі для людей на землі. Деколи стверджується, що святі більше не турбуються про земні події. Хіба любов припиняється з досягненням блаженства? Коли ж заступництво святих дійсно обмежує абсолютну роль Христа як просителя і заступника перед Богом, то чому не заборонена також і молитва за тих, що живуть на землі? В протестантському богослов’ї є небезпека зникнення *communio sanctorum*, тобто живої спільноти людини на землі і блаженного в небі (те саме стосується чистилища). Міжчасся стає безфункціональним; не вистачає важливого моменту конкретної есхатології.

Жива спільнота твориться у літургії Церкви. Святі прикликаються під час хрещення. У молитві про вмираючого молимося: “Прийдіть, Божі святі, поспішіть йому назустріч, ви, ангели Господні. Прийміть його душу і відведіть її перед лице Найвищого”⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Пор. Möhler, *Symbolik*, 518-519.

⁴⁴⁷ Пор. до того: P. Althaus, *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, München 1929.

⁴⁴⁸ Пор. також піснеспів під час похорону: *In paradisum deducant te Angeli, in tuo adventu suscipiant te martyres.*

Але передусім спільнота святих стає дійсністю в Євхаристії: не тільки під час свята якогось святого, але й у Євхаристійній Жертві згадуємо святих як наших заступників (*Confiteor*, Канон I, III) і звертаємо увагу Церкви на майбутню спільноту “з пресвятою Дівою і Богоматір’ю Марією, з Апостолами і всіма святими” (Канон IV; подібно Канон I, II, III). Особливої уваги заслуговують префації з молитвою *Sanctus*, які наголошують підґрунтя почитання святих: “У винагородженні їхніх заслуг ти увінчуєш діло твоєї ласки” (1 префація за святих). У Євхаристії земна Церква об’єднується з небесною (Од. 4,8), “з ангелами і святими” і співає “Свят, свят...” Церква чинить те, що в своїй дійсності не може більше зрости, навіть тоді, коли зміняться знаки. Далі йде *Communicantes* (Канон I), що маніфестує цю спільноту⁴⁴⁹.

Отці Другого Ватиканського Собору навчають: “У шляхетний спосіб здійснюється наша єдність з небесною Церквою, коли ми, особливо у Святій Літургії, в якій через сакраментальні знаки на нас діє сила Святого Духа, у спільній радості складаємо похвалу Божій Величі. Так прославляємо ми всі, що відкуплені кров’ю Христа з кожного племені, мови, люду і народности (пор. Од. 5, 9) і зібрані в єдину Церкву, трисвятого Бога в єдиній пісні прославлення. У євхаристійній жертві всі ми пов’язані з культом небесної Церкви, бо у почитальному спомині ми об’єднуємося з преблагословенною Приснодівою Марією, зі святим Йосипом, зі святими апостолами, мучениками і всіма святими” (LG. 50).

Спільнота Церкви охоплює також померлих в стані очищення. Ще з перших століть подорожуюча Церква дарує їм свої молитви. Це саме чинить через спільноту святих і тріумфуюча Церква, хоч цей аспект є богословськи малообґрунтованим. Божу Матір традиційно вважали особливою заступницею для “бідних душ”

⁴⁴⁹ Пор. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, Freiburg ⁵1962, 215: “Головне – ... наголошення спільноти” – там само 214: “Тут встановлюється ... зв’язок із тріумфуючою Церквою”.

Як треба собі уявляти місцеперебування “бідних душ”? Як уже йшлося в останній главі, не слід уявляти собі чистилище як місце тортур чи як “тимчасове пекло”: бо всі, хто перебуває в стані очищення, померли в стані Божої ласки і належать до спільноти святих. Р. Гвардіні⁴⁵⁰ намагається описати перебування померлих в стані очищення:

Попри те, що назва “бідні душі” є виявом сердечної турботи, вона вміщує у собі багато “зменшувального” і нагадує про “жебраків” Мовчанка, що була досягнута через заперечення таких уявлень, призвела до того, що інтелігенти втратили бажання особливої турботи за померлих і сприймають деякі погляди і звичаї як чужі і непотрібні. Ця турбота “займає особливе місце в житті віруючих людей, і якщо б вони її втратили; це було б подібним до того, коли б селянин залишив свій клаптик землі і переселився до міста”. Буття в єдності з померлими залежить не від волі окремої особи, а від того, наскільки він ще живе в структурах існування⁴⁵¹. Гвардіні позитивно оцінює турботу про померлих, та все ж таки яким ми повинні уявляти собі їхній стан? Коли молимося до Бога, що перемінює людину, мусимо уникати торгів, зацікавленості терпіннями чи зверхності у піклуванні. Гвардіні змальовує таку картину: “Ви перебуваєте у невимовному терпінні; але це терпінню віддають належне. Коли б людина, яку ми дуже любимо, пішла фальшивою дорогою і одного дня натрапила на світло, а ми побачили б, в яких важких муках переміни вона перебуває – чи висловлювали б ми їй свій жаль? Ми будемо їй співчувати, будемо разом з нею співтерпіти, усвідомлюючи, що тут відбувається щось велике, і відчувати до неї повагу”⁴⁵².

В цьому контексті необхідно визначити умови і межі людської допомоги. Все ґрунтується на правилі, що прощення вини і нове створення людини завжди є Божим даром. Треба також врахувати,

⁴⁵⁰ Die letzten Dinge, 39-40; Glaubensbekenntnis; 186-187.
Glaubenserkenntnis, 176.

⁴⁵² Там само 186.

що адресат Божої ласки – не якась річ, а вільна особистість, що ще повинна зростати в любові й здатності до спільноти, і тому ще не цілком здатна до обдарування. Божа ласка робить людину відкритою, вона відіграє активну роль в очищувальному процесі (в той час, як “бідна” душа знаходиться в певному очікуванні допомоги), але також і померлий мусить визволитись від своєї розділеності та заплутаності і стати відкритим для зустрічі з Богом.

Людина отримала цю ласку через хресну жертву Христа, котрий хоче не позбавити, а уможливити їй певну співпрацю, уможливити ласки не тільки для адресата, але й для інших членів свого Тіла. Христос хоче, щоб усе Його Тіло брало участь у спасінні. В цьому контексті молитва за померлих є не обмеженням, а розширенням Христового діла спасіння.

Наступне питання стосується можливості заступництва “бідних душ” за людей на землі. Про цю тему згадаємо тільки коротко, хоч вона часом дуже актуальна для народної побожності⁴⁵³. Чітко сформулювали це питання аж у середньовіччі. Олександр Галеський і Тома відкидали можливість заступництва бідних душ. Але треба зауважити, що ця можливість залишається відкритою для тих, хто уявляє собі чистилище як “пекло на якийсь час” чи як стан покарання. Думка Томи суттєво вплинула на церковну традицію.

Зовсім инакші погляди були у багатьох богословів. Відкритим залишається питання, чи можна використовувати на користь цього уявлення написи на старих гробах, які стверджують, що необхідно просити померлих про заступництво. Ричард Мідлтаунський († коло 1300) захищав, на противагу іншим богословам, можливість заступництва бідних душ і молитви до них. Данте у своїй “Божественній комедії” також притримується цієї думки⁴⁵⁴. В новому часі подібне

⁴⁵³ Докладніше про це: Joh. B. Walz, *Die Fürbitte der Armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden*, Würzburg 1932.

⁴⁵⁴ Purgatorio, Ges. XI.

переконавання висловлювали численні богослови⁴⁵⁵, провінційні синоди у Відні (1858) та Утрехті (1865) та різноманітні катехизми⁴⁵⁶. Коли ми кажемо, що померлі, котрі перебувають в стані очищення, є живими (в стані Божої ласки!) членами Христового Тіла, мусимо визнати, що вони мають можливість позитивно діяти.

Проте цим неможливо щось собі заслужити, тобто надолужити свої життєві вади (просто кажучи: кожен, хто вже за життя міг стати великим святим, але був недбалим, не здатен жодним способом компенсувати це упущення в чистилищі); смерть є остаточним кінцем паломницького стану!⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Пор. Walz, 10-19.

⁴⁵⁶ Пор. там само 23-24. – У Катехизмі Католицької Церкви у 959 формулі написано: “Наша молитва за померлих спроможна допомогти не тільки їм самим: коли ми допоможемо їм, вони своїм заступництвом можуть допомогти нам”. Цей вислів виглядає дуже стриманим. Чи можуть померлі аж тоді заступатись за нас, коли “їм допоможуть”, тобто коли вони вийдуть з чистилища? Стриманість Катехизму збігається зі стриманістю II Ватиканського Собору; релятор розповідає про додатки до гл. VII Конституції про Церкву *Lumen Gentium* стосовно тих, що перебувають у чистилищі, *ita tamen ut quaestio adhuc inter theologos disputata de imploranda eorum intercessione evitaretur* (G. Albergio – Fr. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna 1975, 497).

⁴⁵⁷ Нез’ясовано, чи ця пасивність стосується тільки неможливості покращити своє становище, чи вона також виключає можливість допомогти іншим, без якогось покращення для себе (подібно до блаженних, котрі не можуть “збільшити” своєї винагороди заступництвом за інших); пор. сенс наступної цитати, котра не обов’язково виключає можливість заступництва: “Так само, як ‘бідні душі’ через свою ґрунтовну приналежність до Бога посідають Боже життя і ласку, так само вони не мають можливості приносити, перебуваючи в місці очищення, якісь плоди чи активно творчо розвиватись. Вони також потрапили до ночі, у котрій ніхто більше не може діяти. Єдиною можливістю для них є пасивна покута, тобто *satispassio*, а не *satisfactio*, та яким бідним і мізерним не було б це життя в стані очищення, воно натхненне вірою і любов’ю до Бога,

*Відступ: Людська спокуса переступати
встановлені кордони*

Смерть, передовсім раптову, люди сприймають як повний, раптовий розрив спілкування; бажання залишатись у контакті з близькими померлими чи дізнатись щось про той світ є зрозумілим. Є чи немає життя після смерті і як собі його уявляти? В давнину певні герої, такі, як Геракл, Одисей чи Еней (у Вергілія), бодай у легенді одержали доступ до іншого світу, що був недоступний звичайним смертним. Можливо, дехто читав чи знає особисто людей, що мають особливий контакт з померлими. Інші мають певне відчуття їхньої близькості. Як правило, такі повідомлення наштотвхуються на недовіру і критику: чи вони – тільки плід неконтрольованої фантазії, чи, може, особливої чутливості? Бого-слов'я також вчить про тривалу пов'язаність трьох станів спільноти святих. Як правильно розуміти ці погляди?

Спочатку мусимо визнати: будь-який контакт живих з померлими, як це не гірко, має свої певні межі. Такою межею є перш за все смерть: люди можуть спілкуватись один з одним тільки через тіло. Якщо ж смерть є відділенням душі від тіла, то їм бракує “посередника” для спілкування. Це обмеження триває аж до другого приходу Христа. Після того, як відновиться тілесність, повний природний контакт стане знову можливим. Отже, необхідно шанувати й іншу межу, тобто встановлений Богом час парусії. Такі кордони чи обмеження впливають урешті-решт з приналежності до одного зі станів спільноти святих. Хоча блаженні в небі перебувають у щасливій спільноті з Христом, Головою Тіла, але вони не можуть безпосередньо спілкуватися перед воскресінням з тими, що живуть на землі. У стані очищення померлі не мають ані спільноти з Христом і тріумфуючою Церквою, ані можливості

і тому є життям, повним радісної надії і передчуття перемоги”: K. Adam, Zum Problem der Apokatastasis: ThQ 131 (1951) 137.

природного спілкування з подорожуючою Церквою, і навпаки: живі не можуть спілкуватися з померлими. Спробам людини дізнатись про майбутнє також покладена межа, яку дехто хоче переступити, намагаючись встановити контакт з потойбічним світом.

Звичайно, що Бог може зробити виняток. Не можна заперечувати тих випадків, які богослов'я розглядає в розділі про “приватні об’явлення” Але треба перевіряти, чи ці об’явлення справжні. Для тих, хто їх отримує, вони часто є певним тягарем, а ті, хто ці об’явлення читає, нерідко хочуть тільки задовольнити свою цікавість.

Сумнівним є намагання деяких людей переступити межу, що ми бачимо у різноманітних видах спіритизму, який популярний нині, особливо в Європі й Південній Америці (Бразилії!). Спіритизм – це не чітка релігійна система, а лише синкретизм, що об’єднує різноманітні елементи християнської віри в спільноту святих з африканським культом предків і намагається науково-емпірично (наприклад, спостерігаючи за чутним стуком чи звертаючись до розповідей реанімованих: пор. с. 24-25) підсилити занедбану в християнській проповіді орієнтацію на потойбічний світ і таким чином перебороти однобокий матеріалізм; цей синкретизм відкритий для віри в переселення душ та релігійности шаманів і стверджує, що може почути голоси з космосу⁴⁵⁸. Зрозуміло, що синкретизм, котрий не ставить ніяких моральних вимог, викликає зацікавленість.

У Конституції про Церкву *Lumen Gentium* (LG. 49) про єдність трьох станів читаємо: “Єдність подорожуючих на землі з братами, що в Христовому мирі спочили, не припиняється в жодному разі, більше того, як вірить Церква, вона зміцнюється через наділення

⁴⁵⁸ Пор. L. Debarge, *Spiritisme: Catholicisme*, 379-395. Debarge пропонує добрий нарис з історії спіритизму, його зміст, середники, зв’язок спіритизму з магією, наукою, релігією. Однак він недостатньо критичний до цих явищ.

духовними добрими” Деякі єпископи, боячись неправильного розуміння цього висловлювання, вимагали засудити спіритизм. Релятор зробив таке пояснення⁴⁵⁹: “Текст говорить про спільноту святих, а не про якісь заклинання (*evocatio*), з допомогою яких мав би встановитися зв’язок з духами або відділеними від тіла душами померлих, щоб отримати якісь відомості чи допомогу”

В примітках є посилання на буллу Олександра IV від 27 вересня 1258 року, в якій він засуджує заклинання і чаклунство, на лист св. Офіціуму, датований 1856 роком (ДН. 2823-2825: Проти заклинання демонів, віщунства чи прикликування померлих – *arte vel illusione*, – за допомогою ілюзій чи обману; вони намагаються природними засобами досягнути надприродної дії), а також на відповідь святого Офіціуму, датовану 1917 роком (ДН. 3642: Заборона брати участь у будь-якому спіритичному сеансі для опитування душ чи духів (з медіумом чи без нього, з гіпнозом чи без, навіть якщо хтось запевняє, що він порядний, що буде зберігати мовчання про зміст сеансу, чи якщо стверджує, що немає нічого спільного зі злими духами).

Біблія чітко й однозначно попереджує про подібні спіритичні практики: “Не вдавайтесь до заклиначів мертвих та до знахарів по пораду не ходіть, щоб не осквернитись вам ними; я – Господь, Бог ваш” (Лев. 19, 31). Той, хто звертається до заклиначів мертвих і знахарів, не може належати до Божого народу (пор. Лев. 20, 6). “Як прийдеш у землю, що її Господь, Бог твій, хоче тобі дати, не вчися наслідувати гидоту тих народів. Щоб не було в тебе нікого, хто призводив би свого сина чи свою дочку переходити через вогонь; нікого, хто ворожить, або кидає жеребом, або заговорює, або волхвус; або нашіптує, або викликає духів, або віщує, або розпитує мерців. Бо огидний для Господа кожен, хто це робить... Ти мусиш бути бездоганний перед Господом, Богом твоїм. Бо народи, яких

⁴⁵⁹ Пор. Alberigo, 555.

ти маєш прогнати, слухаються чарівників і ворожбитів. Тобі ж Господь, Бог твій, не дозволяє так чинити” (Втор. 18, 9-14). Як читаємо далі, Ізраїль повинен слухатись пророка, посланого Ягве, а не переривати мовчання Бога в магічний спосіб і потім намагатися виправити свою поведінку⁴⁶⁰.

Відоме заклинання Саулом померлого Самуїла (пор. 1 Сам. 28, 2-25). Цар Саул⁴⁶¹ був разом зі своїм військом у дуже важкій ситуації, яка здавалась йому ще гіршою через мовчання Ягве. Хоч Саул і повиганяв, відповідно до єврейської побожності, з краю чарівників і віщунів, та в своїй біді наказав шукати жінку-чарівницю з Ен-Дору, щоб розпитатись у Самуїла, що йому робити. Самуїла, що з'явився, тут названо Елогім (Бог, богоподібне єство, Дух), котрий після заклинання вийшов з землі, його бачила тільки жінка. Звернення до жінки-чарівниці і розпитування Самуїла показує відступництво Саула. 1 Хр. 10, 13 підсумовує: “Так помер Саул за свою невірність... За те, що не пильнував Господнього слова, за те, що питав у чарівниці поради”.

У Діяннях Апостолів часто згадуються чарівники, віщунки і їхні ганебні дії: Ді. 13, 6-12; 16, 16-17; 19, 13-19.

Отці Церкви розуміли надзвичайні і сенсаційні дії фальшивих пророків, чарівників і віщунів не як реальні події. Приголомшувальні дії чаклунів фараона (пор. Вих. 7, 8-10), чарівниці з Ен-Дору чи також знамення Звіра (пор. Од. 13) – це не правдиві чуда, а лише обман і трюки зі сфальсифікованою реальністю, зроблені за допомогою демонів⁴⁶².

⁴⁶⁰ Пор. G. Braulik, Deuteronomium II 16, 18-34, 12, Würzburg 1992, 133-135.

⁴⁶¹ Пор. H. W. Hertzberg, Die Samuelbücher, Göttingen ²1960 (Das Alte Testament Deutsch, Bd. 10), 175-180; J. Scharbert – G. Hentschel, Ruth – 1 Samuel, Würzburg 1994 (Echterbibel), 148-152.

⁴⁶² Ориген вважав ці “чуда” справжніми, але натрапив на загальне несприйняття, бо коли чуда вимагають творчих сил і повинні підтвердити

Ми не можемо тут вирішувати питання пояснення і правдивості цих паранормальних випадків, але мусимо звернути увагу на різницю між благанням померлих про їхнє заступництво – *invocatio* – та заклинанням духів – *evocatio*⁴⁶³. Благання – це прохання до померлих про заступництво перед Богом. Ці померлі належать до спільноти святих, тобто вони перебувають у сповненій любові і святості, в живій єдності з Христом як Головою. Тут йдеться хоч про надприродну, проте реальну спільноту, до того ж, враховуються також ще чинні межі між окремими станами. Лише завдяки тому, що Бог вислуховує якесь прохання, приходить допомога чи винятково в особливий спосіб можна пізнати присутність святих. Скріплення взаємної єдності відбувається через наділення духовними добрими (LG. 49). Навіть отримання земних дібр, як-от здоров'я, остаточно спрямоване на якесь духовне добро, наприклад на зміцнення віри, надії, любови й святости.

В заклинанні в жодному разі не йдеться про якесь прохання до Бога, а швидше за все – про певну методу, за допомогою якої в природний спосіб можна було б перетнути вже вищезгадані межі. До можливості перейти цю межу треба ставитися з певним сумнівом. Але із враження нездатності спілкування з померлими, яке полягає в тому, що люди, живучи на землі, контактують один з одним тільки через свою тілесність, не обов'язково робити остаточний висновок, що душевно-духова близькість неможлива. Чи потрібно відкидати відчуття близькості померлого як оману? Якщо ж можлива неоднаково розвинута природна чутливість до близькості якогось духовно-душевного “єства”, то окремі, особливо обдаровані,

правду божественного післанництва Христа, то потрібно було б згодитись, що фальшиві пророки мають те ж саме післанництво і силу. Пор. : Eustatius von Antiochien, *De engastrimytho contra Origenem*, PG. 18,613-674.

⁴⁶³ Пор. C. Pozo, *La Venida*, 138-144; B. Kloppenburg, *Espiritismo. Orientacao para os catolicos*, Sao Paulo 1986.

люди могли б відігравати роль посередників (медіумів)⁴⁶⁴. Отже, при заклинанні померлих мали би бути задіяними духово-душевні здатності для перетину вищезгаданої межі. На противагу до надприродної спільноти святих, тут ідеться про природній зв'язок, що не визначається святістю, любов'ю чи близьким відношенням до Бога / Христа, а лише – природними інтересами. Тому не можна виключити участі у спілкуванні демонічного ества чи предка, котрий суттєво відрізняється від якогось святого.

Якраз перебуванням у природних рамках можна пояснити критичні запитання П. Альтгауса⁴⁶⁵ до спіритизму і антропософії. Коли вже вступати в контакт з потойбічним світом, каже Альтгаус, то з метою дізнатись щось про Бога і про потойбічне життя, а не про якісь нісенітниці, непотріб чи дурниці. Антропософія не бачить суттєвого і “чіпляється за залишки анімістичних та полідемонічних вірувань” Хто знає про живого Бога з уст пророків і Ісуса Христа, повинен уникати “підкрадання і отримання інформації задніми дверима”. Альтгаус говорить про “демонічний обман та засліплення”

І справді, йдучи цією дорогою, людина не досягає таких духовних дібр, як мир, любов, святість, що отримуються через зв'язок з Богом, а потрапляє в небезпеку у своїй безмірній цікавості пристати до несуттєвого.

⁴⁶⁴ Pop. Debarge, 386: Un medium est un individu qui sert de trait d'union entre les êtres humains et les Esprits, qui les fait communiquer ensemble à travers sa propre personne.

⁴⁶⁵ Die letzten Dinge, 73-76. Повчальною є практика Церкви: вона звертається тільки до канонічних святих і блаженних, що перебувають у Бога, а не до кожного померлого, бо ми принципово не знаємо, чи він у небі та чи може допомогти нам з чистилища. А допомога того, хто перебуває пеклі є дуже “сумнівною”.

Е) Реальна можливість вічного прокляття

Висловлювання про вічне прокляття (тобто, що скоєний в цьому житті і не визнаний у покаянні смертний гріх призводить до безкінечно-вічного прокляття) слід зарахувати до таких правд віри, котрі важко зрозуміти і з різних причин повністю раціонально пояснити. Вони належать до “темних таємниць”⁴⁶⁶. Йоан Золотоустий († 407) каже у своїй проповіді: “Хочу засвідчити, що пекло є нестерпним”⁴⁶⁷. М. Й. Шебен називає пекло “правдивою містерією, котра у своїй жажливості, так само, як і невимовне багатство, переображення, перевищує пізнання природного розуму”⁴⁶⁸. Тейяр де Шарден († 1955) також вказує на межі свого пізнання: “Мій Боже, жодна з таємниць віри не раниць так боляче наші людські переконання, як таємниця прокляття... Ти, мій Боже, наказав мені в це вірити”⁴⁶⁹.

1. Свідectва віри у Святому Письмі та Переданні

Незважаючи на таємницю вічного прокляття, треба зауважити: ті самі книги Нового Завіту, в яких читаємо, що Бог “так полюбив світ”, що жертвував свого єдинородного Сина (Йо. 3, 16), що “Бог є любов” (1 Йо. 4, 8), що “Він власного Сина не пощадив, а видав Його за всіх нас, – як же разом з Ним не подарує нам усього?” – (Рим. 8, 32), що Отець “велить своєму сонцю сходити на злих і на добрих (Мт. 5, 45), говорять також і про пекло. В Євангелії від Луки йдеться про Божу любов до грішників, про милостивого

⁴⁶⁶ Pop. L. Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung. Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Geschichte*: Fr. Breid, *Die Letzten Dinge*, Steyr 1992, 98.

Ad Ep. II ad Thess. Hom II (PG 62, 477).

⁴⁶⁸ *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1932 (hrsg. v. A. Rademacher), 591.

⁴⁶⁹ *Der göttliche Bereich*, Freiburg 1962, 182.

Отця (Лк. 15, 11-32), про те, що розбійник в останню хвилину отримує обіцянку раю (Лк. 23, 43), але Лука розповідає й про муки, які мусить терпіти безсердечний багач на тому світі (пор. Лк. 16, 23), про вузькі двері, через які переходять не всі, та про закриті двері (пор. Лк. 13, 24-25). Той самий Новий Завіт, що говорить про Божу любов, не боїться говорити про вічне прокляття.

Мр. 9, 42-48 попереджає про спокуси. Спокусника очікує останнього дня гірша доля, ніж якби йому повісили на шию жорновий камінь і вкинули в море; краще було б покаліченим (без руки, ноги чи ока) увійти в Царство Боже, ніж цілим бути вкиненим до пекла, “де черв’як їхній не вмирає і вогонь не вгасає”⁴⁷⁰. В Євангелії від Матея часто натрапляємо на слова про поділ між добрими і злими, пшеницею і половиною, вівцями і козлищами. Йоан Хреститель погрожує “ніколи не згасаючим вогнем” для тих, що є тільки половиною і не приносять плоду (Мт. 3, 10; 12). Подібно і в притчі про кукіль у пшениці (пор. Мт. 13,30; 42): “Син Чоловічий пошле своїх ангелів, і вони зберуть усіх, хто спокушував інших і переступав Божі заповіді, і вкинуть всіх їх у піч... Там вони будуть плакати і скреготіти зубами... Тоді праведники... будуть світитись як сонце”⁴⁷¹, а також у притчі про невід (пор. Мт. 13, 47-50). Матей, так само як і Марко, попереджає про спокуси: “...ліпше тобі увійти в життя одноруким чи кульгавим, ніж з обома руками чи з обома

⁴⁷⁰ Пор. R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, Freiburg ³1984, стор. 114-115: “Немає підстави заперечувати, що це слова Ісуса. Невблаганний вирок суду для того, хто відмовився від Божої пропозиції спасіння і спокушує інших до відпадиння, не заперечує Євангелія, а підкреслює його серйозність... Ці слова вимагають, отже, ампутації окремих частин (під час якої також використовувався вогонь) для того, щоб врятувати ціле тіло від вічного пожирання хробаками та від муки у полум’ї”.

⁴⁷¹ Пор. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium I*, Freiburg 1986, 502: “Вогняна піч та – в інших місцях – кромішня темрява є образами остаточної втрати спасіння”.

ногами бути вкиненим у вогонь вічний” (Мт. 18, 8-9; пор. Йо. 15, 6). До уваги треба взяти поділ між вівцями і козлищами в промові про останній суд; суддя світу промовляє до тих, що не допомагали ближньому в біді⁴⁷²: “Ідіть від мене геть, прокляті, в вогонь вічний, приготований дияволу і ангелам його... І підуть ті на вічну кару, а праведники – на життя вічне” (Мт. 25, 41-46). Хто називає Ісуса Господом, але не виконує волю Отця, до тих Він скаже: “Я вас не знаю ніколи. Відійдіть від Мене” (Мт. 7, 23; пор. Лк 13, 27). Часто Ісус підкреслює серйозність рішення, закликає до пильності і вимагає навіть готовності до мучеництва, бо хто Його не визнає, того Він не визнає перед своїм Отцем (пор. Мт. 24, 43-51; 25, 13; 10, 32-33; Мр. 8, 32; Лк. 9, 26; 21, 36); життя можна виграти, або і програти (пор. Мт. 16, 25-26; Мр. 8, 36; Лк. 9, 24; Йо. 12, 25). Не треба боятись того, що вбиває тіло, а “радіше того, хто може погубити душу і тіло в пеклі” (Мт. 10, 28).

Павло також стверджує, що певні грішники “царства Божого не успадкують” (1 Кор. 6, 9-10; пор. Еф. 5, 5; Гал. 5, 21), що одні “пожнуть вічне життя”, а інші “зотління” (Гал. 6,8), що “їхній кінець – погибель” (Флп. 3, 19). 2 Сол. 2, 10 говорить про людей, які “гинуть, бо вони не прийняли любові правди, щоб їм спастись”. У Посланні до євреїв знаходимо також багато подібних попереджень (пор. Євр. 3, 18-19; 4, 6; 10, 26-27; 12, 15-16; 25).

У посланні апостола Юди (Юд. 7) Содом і Гомора є прикладами Божої кари: вони “скарані вічним вогнем”⁴⁷³. 2 Пт. попереджує про

⁴⁷² Пор. його ж, *Das Matthäusevangelium II*, Freiburg 1988, 377-378: “Виявлене чи не виявлене милосердя є для християн випробуванням їхньої віри... важливо знати, як потрібно сьогодні пояснювати людям науку про остаточну загибель людини (“вічний вогонь”). Тут не йдеться про те, щоб її пом’якшити. Вона виглядає в текстах дуже суворою. Але нам не належить знати, як все буде відбуватись”

⁴⁷³ K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg 1980, 156.

погибель⁴⁷⁴. Од. 2, 11; 20, 6; 14; 21, 8 говорить про другу смерть: “... і суджено кожного по ділах його. І смерть і ад повержено в озеро вогню. А якщо кого не знайдено в книзі життя записаного, вкинуто в озеро вогню” (Од. 20, 13-14).

Уважно дослідивши, можна віднайти в цих текстах такі елементи: по-перше, вони говорять про виключення зі спільноти з Богом (“геть від Мене”, “не успадкуєте царства небесного”, “відлучення”). По-друге, тут йдеться про остаточне, вічне відлучення, як також вічною буде обіцяна спільнота з Богом. По-третє, пекло не полягає тільки у віддаленості від Бога, а передбачає також додаткові кари. Декому важко уявити, що Бог може карати, проте “вогонь” означає якраз додаткове покарання. Хто поклонився звірові, “мучений буде огнем і сіркою... дим мучення їхнього здіймається навіки” (Од. 14, 10-11). Якщо б кара полягала тільки у віддаленості від Бога, то життя кожного закінчувалося б неоднаково (небо або пекло), але присуд був би несправедливим, невідповідним до вчинків окремої особи. По-четверте, ці тексти говорять передусім про поділ під час останнього суду, проте притча про жорстокосердного багача і бідного Лазаря свідчить, що відділення починається вже одразу після смерті. Ці тексти остаточно показують всю серйозність і вирішальний характер цього життя (життя отримати – втратити, вузькі двері, остаточні наслідки). Дідахе і лист Варнави підкреслюють серйозність рішення у “вченні про дві дороги”: “Є дві дороги, одна – життя і друга – смерті; між ними є дуже велика різниця”⁴⁷⁵.

Переважна більшість отців Церкви переконана у вічності пекельного покарання⁴⁷⁶. Проте деякі визначні богослови вчили

⁴⁷⁴ Пор. там само 203.

⁴⁷⁵ Did. 1,1; Barn 18,1-20,2.

⁴⁷⁶ Попередження про “суд” знаходимо у 1 листі Климента і в листах Ігнатія. Однозначне попередження про вічний, незгасимий вогонь є в “*Martyrium*

апокатастазис тон пантон, тобто про навернення і спасіння проклятих грішників разом із дияволом.

Климент Олександрійський говорить про “покарання вічним вогнем”, однак покарання після смерті є для нього не відплатою за гріхи, а тільки лікувальним чи виправним засобом. Каральний вогонь більше подібний до вогню очищення, тобто виглядає, що Климент є прихильником загального спасіння всіх⁴⁷⁷. Ориген, котрого вважають першим представником вчення про апокатастазис, переконаний, що покарання ґрунтовно потрібне тільки для виправлення⁴⁷⁸. Виглядає, що його позиція чітко визначена. Та не слід обходити його подвійного і дисгармонійного способу думання: аргументуючи біблійно-богословськи, він говорить про вічний вогонь (як антитеза до вічного життя), про вогонь, що ніколи не згасне, і рішуче заперечує, що він коли-небудь вчив про спасіння диявола⁴⁷⁹. Однак знаходимо в Оригена також і платонівський спосіб думання, згідно з яким кінець, перебуваючи в колоподібному розвитку, відповідає початку, а звідси, щонайменше гіпотетично, впливає переконання про передіснування і спасіння диявола⁴⁸⁰.

Ориген робить висновок з 1 Кор. 15, 24-28, що все сотворіння прямує до одної-єдиної мети і тому все буде підкорене Христові і передане Отцеві, котрий є всім у всьому⁴⁸¹. Маркел з Анкіри⁴⁸², пояснюючи

Polycarpi” (2,3; 11,2), в 2 листі Климента (6,7; 7,6). Про “вчення про дві дороги” з Дідахе і про лист Варнави ми вже згадували; також лист Діогенета: 10, 7; Пастир Герми: Sim VI 2, 4; VIII 7, 3. Маємо, отже, достатньо свідчень “апостольських отців”. Щодо Юстина, Атенагора і Тертуліяна та инш. пор. Daley, *Eschatologie*, 99, 101, 112.

⁴⁷⁷ Пор. Daly, *Eschatologie*, 122.

⁴⁷⁸ Пор. De princ. I 6,3, 5,3; II 3,1; 5,3; 10,6. H. Urs von Balthasar, *Origenes Geist und Feuer*, Salzburg 1938, 466-472.

⁴⁷⁹ Пор. Daley, *Eschatologie* 134; De princ., I Praef. 5.

⁴⁸⁰ Пор. de princ. I 6,1-4; II 3,1; 10,7.

⁴⁸¹ Пор. там само I 6,1.2; III 5,7.

⁴⁸² Пор. Daley, *Eschatologie* 147-148.

цей уривок, зробив висновок про припинення Христового царства і про повне розчинення всього сотворіння в Бозі; проти нього введено додаток в символ віри: "...Його (Христа) царству не буде кінця" У Дідима Сліпого († 398) знаходимо багато таких Оригенових думок, як відпадиння в передіснуванні, відновлення початку в кінці, загальне спасіння (коли Бог буде все в усьому); він тлумачить одягнення одежі зі шкіри (Бут. 3, 21), як отримання людьми матеріального тіла під час вигнання з раю. Григорій Ниський († 394) розуміє покарання як відділення добра від зла – воно є більш відповідним Богові, – для того, щоб привести людину до спільноти вічного щастя; Григорій не поділяє думки про передіснування⁴⁸³, шкіряний одяг із Бут 3, 21 перші люди отримали не після відпадиння, а з огляду на нього при сотворенні⁴⁸⁴. Про це згодом розповімо докладніше. Григорій вчить про апокатастазис як Божий план спасіння, який мусить сповнитись у кожній особі, бо добро в кожній людині є сильнішим, як зло. Очевидно, що Теодор Мопсвестійський також думав, що вислів "вічна" кара в пеклі означає тільки "довготривала"⁴⁸⁵.

Августин був стриманішим у своїх роздумах про стан проклятих душ. Проте він захищав вічність пекельного покарання як для скептичних поган, які зовсім не вірили у потойбічний суд, так і для окремих християн, які сумнівались, що милосердний Бог може карати вічними муками. У *De civitate Dei* 21, с. 17-27 він спростовує різноманітні форми фальшивої довіри до Божого милосердя. Одні приймають спасіння всіх, що не виключає також і диявола, інші вірять тільки у спасіння смертних грішників серед людського роду, ще інші бодай у спасіння всіх хрещених, католиків чи тих, що були милосердними до інших людей. Усі грішники, вчить Августин, що не навернулись, підпадають під вічну кару. Боже милосердя може

⁴⁸³ Пор. Daley, *Eschatologie*, 153ff; ebd. 152: Григорій Назіянський пояснює покарання, подібно до Оригена, як очищення, яке є більш відповідним для покараного і вчить про загальне спасіння.

⁴⁸⁴ Пор. *Catech. magna*, с. 8.

⁴⁸⁵ Пор. Ziegenaus, *Das Menschenbild*, 114-123; Daley, *Eschatologie*, 178.

поширюватися також і на проклятих, коли вони отримують легше покарання, ніж вони заслужили⁴⁸⁶.

Думки Оригена були досить поширеними на Сході, але вже у IV столітті (Методій!) його богослов'я зазнало сильної критики. Його думки про загальне спасіння поширювалися у VI столітті в досить примітивній і неаргументованій формі. Проти цього виступив імператор Юстиніян, Константинопольський синод і II Вселенський Собор у Константинополі⁴⁸⁷.

На Соборі не називали імен, але знаємо, що присуд стосувався Оригена, Евагрія з Понту і Дідима; Собор відкинув такі погляди: розумні єства існували від початку без душі й тіла і відпали, коли їм набридло споглядати Бога. Так виникли різні види сотворінь (ангели, люди з тілом, зматеріялізовані демони). Логос, понизившись, уподібнився всім цим видам. Передіснування і апокатастазис належать до одного і того самого циклічного руху, який поверне все до початку.

Символ віри *Quicumque*, який виник у V столітті, закінчується словами, що після воскресіння всі люди “повинні звітувати про свої вчинки; ті, що чинили добро, підуть до вічного життя, ті, що чинили зло, підуть у вічний вогонь” (ДН. 76). Символ віри папи Пелагія також говорить про “покарання вічним і негасимим вогнем”, в якому “перебувають ті, котрі рішенням своєї волі залишились у злочину” (ДН. 443). Ще чіткіше висловлюється у своєму Символі віри 4 Лятеранський собор 1215 року: “Він прийде в кінці часу,

⁴⁸⁶ Пор. Daley, *Eschatologie*, 205-207. – Щодо Іларія, котрий також вчить про вічність пекельних мук, пор.: Durst, 292-297.

⁴⁸⁷ Пор. Daley, *Eschatologie* 228-230; Анатематизми обидвох синодів є в додатку до книжки (с. 822-831): Н. Görgemanns – Н. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976; частково в ДН. 403-411. – Рішення вчительського уряду знаходимо в: Hans Stich, *Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie*, Münchener theol. Diss. 1982, 36-37.

щоб судити живих і мертвих, і кожному віддати належне згідно з його вчинками, як відкинутим, так і вибраним: всі вони... воскреснуть, ... одні приймуть разом з дияволом вічну кару, інші – з Христом вічну славу, відповідно до їхніх вчинків, добрих чи злих” (ДН. 801). Інокентій IV писав у 1245 році в листі з Тускули (І Ліонський собор): “Хто без покаяння помирає в смертному грісі, той без сумнівів буде мучитися в полум’ї вічного вогню” (ДН. 839). Другий Ліонський собор (1274) стверджує, що пекло для померлої в смертному грісі душі починається не після страшного суду, а одразу після смерті (пор. ДН. 858). Подібне твердження знаходимо в буллі Бенедикта XII “*Benedictus Deus*” Флорентійський собор повторює твердження Другого Ліонського собору в декреті до греків (ДН. 1306). Вислови Тридентійського собору містяться у ДН. 1575. Другий Ватиканський Собор описує пекло словами з Нового Завіту, а саме, що відплата відбувається вже “перед кінцем світу”⁴⁸⁸. В посланні Конгрегації у справах доктрини віри від 17 травня 1979 року про питання есхатології читаємо: Церква “вірить, що вічна кара полягає для грішника в тому, що він не має можливості споглядати Бога і що наслідки цієї кари охоплюють усе його існування” У Катехизмі Католицької Церкви написано: хто у смертному грісі добровільно відвертається від Бога і перебуває в такому стані аж до смерті, буде вічно відділений від Бога, для якого він сотворений. “Церква вчить, що пекло є і що воно триває вічно” (СЕС. 1033-1037).

Протестанти дотримувались вчення про вічність пекельних мук⁴⁸⁹. Протестантський фундаменталізм робив наголос на вічності

⁴⁸⁸ Пор. LG 48; Alberigo – Magistretti, 554.

⁴⁸⁹ Пор.: Confessio Augustana, Арт. 17: У своєму другому приході Христос “подасть вірним ... вічне життя та вічну радість, але прокляне безбожних людей разом з дияволом до пекла і до вічної кари. Тому слід відкинути анабаптистів, які вчать про те, що диявол та прокляті люди не страж-

диференційованого прокляття щодо анабаптистів⁴⁹⁰. Реформаторський принцип виправдання тільки через Христа призвів до перенесення акцентів у цьому традиційному баченні з відповідними наслідками: свобода людини і значимість її вчинків, тобто діл, які будуть оцінені на суді, є дуже обмеженими. Основне реформаторське положення про виправдання тільки через віру (ласку) має в собі схильність або визнати спасіння всіх людей (бодай всіх охрещених), або обмежити загальну Божу волю до спасіння людства в сенсі подвійного призначення. Проти такого переконання, особливо у Кальвіна та Бези, виступає Бергенське погодження⁴⁹¹. Часто ті, що відхиляли подвійне призначення (предистинацію), схилились до визнання загального спасіння (апокатастазису). Так думали до певної міри пієтисти⁴⁹², а також К. Барт. З огляду на Боже милосердя він наголошує перевагу Божої ласки над людською злобою в сенсі Рим. 5, 20, і повністю пов'язує біблійну ідею про суд з хресною смертю Ісуса Христа: Він вистраждав на хресті за всіх людей, щоби ніхто не був втраченим для Бога⁴⁹³. Однак Барт робить наголос на абсолютній свободі Божої ласки, і тим унеможлиблює обґрунтування будь-якої догми, як про віч-

датимуть та не каратимуться вічно". Так само Арт. 17 Апології. Щодо поглядів Лютера пор. Kunz, 15-17.

⁴⁹⁰ Пор. Kunz, 66-67.

⁴⁹¹ Пор. Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1979, 1086: "Єдиною причиною прокляття є гріх диявола і людей, а не Бог, котрий не хоче, щоб людина була проклята... Коли ж Бог не є причиною гріха, то Він не є також і причиною покарання, тобто прокляття, отже, єдиною причиною прокляття є гріх"

⁴⁹² Пор. Kunz, 81 (Gottfried Arnold), 83 (J. A. Bengel), 87 (Fr. Chr. Oetinger), 89 (Zinzendorf).

⁴⁹³ Пор. K. Barth, Kirchliche Dogmatik II 2, Zürich 1959, 551: "Не можна уникнути того факту, що ми справді знаємо про одну перемогу пекла – і це належить до передання Ісуса Христа – і що цей тріумф відбувся, щоби воно ніколи більше не могло тріумфувати над будь-ким"

ність пекла, так і про апокатастазис⁴⁹⁴. Але це нічого не змінює: він відхиляє вічне прокляття.

Проти такого загального примирення виступив Е. Брунер⁴⁹⁵. Він звинуватив Барта в тому, що той заперечує значення суду і серйозність віруючої настанови, суперечить Новому Завіту і пересуває перемену загибелі на спасіння у вічність передіснування і у вічну Божу постанову, знецінюючи тим самим “перемену в історії”, тобто відкупительну смерть Христа⁴⁹⁶. Згодом⁴⁹⁷ Брунер, з одного боку, став ще більше наголошувати на суді й двоякому завершенні людства, а з іншого, – визнавав загальне примирення. Він стверджує, що суд є остаточним поділом і що його не можна приписувати безсердечності пізнішої Церкви і “протиставляти проповіді Христа як релігії любови без страху”. Відповідальною тут є людська свобода; тільки атеїсти можуть неправильно розуміти свободу як “абсолютну сваволю”. Не можна зводити остаточність суду і прокляття до виховного процесу очищення.

Разом з тим – і це зовсім протилежне судження – Брунер наголошує, що Бог хоче спасіння для всіх і дозволяє людині по-

⁴⁹⁴ Пор. K. Adam, *Zum Problem der Apokatastasis*, ThQ 131 (1951) 129-138, тут 129-130; Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung*, 110-112.

⁴⁹⁵ Пор. Dogmatik I, 353-359; Adam, 130.

⁴⁹⁶ Ось такі дослівні зауваження Брунера до висловів Барта у “Церковній догматиці II, 2” (стор. 354-355): “З того часу, як Ісус Христос прийняв на себе Боже прокляття, людина не може більше бути відкинена (стор. 182). Вона не може змінити укладене у вічності Боже рішення ... не може зробити щось таке, що відмінило б Божий вибір (стор. 348). Ніякий безбожник не буде проклятий, бо Ісус Христос усіх врятував. Безбожники можуть робити все, що хочуть, але одного вони не досягнуть ніколи: їх ніколи не спіткає доля відкинутих (стор. 351). Безбожник є також вибраний, але він про це ще не знає, тому і не живе так, як треба... Вони можуть згнатьбити Боже милосердя, але ніколи не можуть змінити чи зробити недійсним Боже рішення (стор. 385)”.

⁴⁹⁷ *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 187-202.

вставати проти свого Сина, котрий бере на себе прокляття і “надає змісту Божій справедливості” Сенс новозавітної вісти полягає у “надзвичайній асиметрії” (тобто, що “праворуч” і “ліворуч” у розповіді про останній суд не симетричні, а мають на думці тільки “праворуч”), і “в нелогічності, що мусила б привести до розпачу всіх тих, хто вважає логічність останнім критерієм правди, зокрема, у факті, що ми, попри повчання про суд і двояке закінчення світової історії, знаходимо також повчання про загальне примирення, яке стверджує якраз протилежне.” Церква і богослов’я не зрозуміли цієї дилеми. Незалежно від того, як наше мислення взагалі має ставитися до вищезгаданої нелогічності – адже богослов’я пов’язане з мисленням – треба поставити запитання, що ж насправді об’єктивно станеться, адже ці дві речі не можуть здійснитися одночасно. Брунер намагався частково усунути суперечність, стверджуючи, що тут йдеться про “вимогливу правду” і “спонукальні слова”. Ісус не мав на меті сказати, що небо і пекло існують, а лише спонукав своїми “закличними словами” замислитися кожного, чи він часом також не належить до проклятих, і обнадіяти, що спасіння близько. Але чи можна серйозно сприймати таке запитання, якщо спасіння для всіх є певним?

Богослов’я Ганса Урса фон Балтазара, незважаючи на свою самотійність, має дуже багато спільного з богослов’ям Барта. Причиною цього можуть бути як прочитані ним твори Барта, так і спільне закорінення у філософії німецького ідеалізму. Список публікацій Балтазара свідчить про його симпатію до представників вчення про апокатастазис, до Оригена і Григорія Ниського. Він вніс у цей список також Максима Ісповідника⁴⁹⁸, що викликало протест інших фахівців⁴⁹⁹. Г. У. фон Балтазар вчить про надію

⁴⁹⁸ Поп.: Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenner, Einsiedeln 1961.

⁴⁹⁹ Поп. P. Sherwood, Survey of recent Work on St. Maximus the Confessor: Traditio 20 (1964) 428-437. П. Шервуд вказує на те, що Балтазар розглядає

на загальне спасіння, одночасно відкидаючи закиди, ніби він є прихильником апокатастасису⁵⁰⁰. Він стверджує, що знайшов у святому Письмі дві протилежні думки: одна вказує на двояке завершення, інша – на спасіння всіх⁵⁰¹. Це двояке думання, на його думку, знаходимо також у Традиції Церкви (за спасіння всіх виступають: Климент Олександрійський, Ориген, Григорій Ниський, Григорій Назіянський, Дідим, частково Єронім, Максим Ісповідник; за двояке завершення – Августин, Василій Великий, Йоан Золотоустий, Тома⁵⁰²). Балтазар каже, що він ніколи не вчив про впевненість, а лише – про “надію на загальне спасіння”⁵⁰³, намагаючись за допомогою своєї богословської аргументації (навіть спрямованої проти представників вчення про двояке завершення) тільки обґрунтувати право сподіватись, що всі досягнуть спасіння. Проте нелегко збагнути, що таке обґрунтування не має на меті продемонструвати здійснення цієї надії.

Попри це, слід серйозно сприймати попередження Балтазара, що будь-який прихильник двоякого завершення не повинен

богослов'я Максима Ісповідника не в контексті його часу, а з позиції німецького ідеалізму. Б. Делей пише (B. Daley, *Apokatastasis and “Honourable Silence” in the Eschatology of Maximus the Confessor*: F. Heinzen – Chr. v. Schönborn (вдв.), *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, 309-339), що Максим не був прихильником апокатастасису. Пор. того самого, *Eschatologie*, 240: Максим визнає переконання Григорія Ниського про відновлення початкової цілісності як легітимне християнське сподівання, але дає зрозуміти, що остаточного обожествлення (теозису) досягнуть тільки ті, хто виявиться гідним цього божественного подарунку. Бог любить всіх людей, але вони можуть відмовитись від Його спасіння.

⁵⁰⁰ Пор.: Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln 1986; його ж, *Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern* ²1987; того самого автора, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983.

⁵⁰¹ Пор.: Was dürfen wir hoffen? стор. 24-37; *Diskurs* 17-25.

⁵⁰² Пор. Was dürfen wir hoffen? стор. 49-58.

⁵⁰³ Там само 15.

виключати можливості, що й він може бути проклятим: зокрема, якщо хтось говорить про “прокляття тільки для інших” чи навіть “радіє, що хтось інший – проклятий”⁵⁰⁴. Він стверджує разом з Г. Фервееном: “Хто, окрім себе самого, бодай про одну людину подумав, що вона проклята, той не може любити без упередження” Звичайно, такий глибокий психологічний аналіз є вагомим, оскільки постає небезпека з огляду на пекло уявляти собі Бога як якогось месника проти особистих ворогів, але треба погодитись, що не можна робити загальних висновків з можливої, але неприйнятної мотивації, так, як це робить Балтазар. Безпристрасні роздуми над цією проблемою могли б врахувати більше аспектів і усунути однобічності: адже яким би неприйнятним і грішним (навіть якщо це відбувається підсвідомо) не було бажання іншому пекельних мук, не можна сумніватись у любові того, хто припускає можливість прокляття. Ця думка про можливу вічну смерть може ще більше спонукати з любови (а не з радості, що хтось потрапить до пекла!) молитвою, жертвою і особистим прикладом спричинитися до спасіння грішників, так, як це роблять матері для “заблукалих” дітей, священники – для примирення помираючих з Богом, чи святі – для спасіння душ⁵⁰⁵. Вони чинять це, наслідуючи Христа. Та виглядає, що Балтазар більше не бере до уваги можливість втратити спасіння, отже, він не потребує більше ніякої допомоги, критикує думку про прокляття як брак любови до ближнього⁵⁰⁶ і вишукує в усьому

⁵⁰⁴ Пор. Diskurs, 26, 33. – Тома розглядає питання, чи радіють святі, що безбожники отримали покарання (Sth. suppl. qu 94 art 3): святі не радіють з того, що безбожники покарані, бо це було б виявом ненависти, але вони можуть радіти “побічно”, дивлячись на сповнення Божої справедливості.

⁵⁰⁵ Оскільки Балтазар говорить про Фатиму, слід нагадати, що Якінта і Франциско були особисто переконані, що потраплять до неба (вони не мали страху після видіння пекла), але виявляли велике бажання жертвувати себе за спасіння інших грішників.

⁵⁰⁶ Видається, що Балтазар недостатньо враховує здатність членів Христового Тіла до співпраці з Божою ласкою і схиляється до реформаторського

тільки психологічно-сумнівні мотиви. Не можна заперечити, що Ісус і євангелісти, що переказали нам Його слова, не виключали можливості “прокляття інших, поза собою” Чи й Ісус заслуговує на закид браку любови?

Не може переконати також екзистенціальна інтерпретація пекла, тобто внутрішнє усвідомлення своєї негідности та безнадійности разом з одночасною надією на спасіння всіх інших. Це свідчить про надмірний страх бути покараним більше за всіх, вже не кажучи про те, що тут відбувається стрибок з об’єктивної площини (що має статись) до екзистенціальної (що хтось відчуває)⁵⁰⁷.

У своїх творах Балтазар досить незрозуміло висловлюється про закінчення подорожуючого стану християнина, тобто про виправлення попередніх рішень і помилок після смерти. З одного боку, він визнає науку Церкви, що будь-яке рішення можливе тільки перед смертю – “на тому світі було б уже запізно”⁵⁰⁸. З другого боку – вчить, що людина приймає своє остаточне рішення після смерти, під час суду⁵⁰⁹.

Всі ці переконання є логічним продовженням основної частини богослов’я Балтазара, його вчення про сходження Христа до аду⁵¹⁰. Він пояснює значення Христового сходження зовсім не так, як

принципу “тільки Христос”, тоді як можливість прокляття, як позитивно, так і негативно визнає значення свободної волі для спасіння.

⁵⁰⁷ В літературі часто вказується, що Церква, на противагу численним проголошенням святих, ніколи нікого (не роблячи винятку для Юди) не проголошувала проклятим в пеклі (пор. Balthasar, Was dürfen wir hoffen? 16). Але це ще нічого не доводить, оскільки Церкві не вистачає критеріїв, які вона застосовує у беатифікаційних процесах (напр.: вислухання молитви, чуда), щоб встановити хто з померлих перебуває в пеклі; – пор. Scheffczyk, Allversöhnung oder endgültige Scheidung?, 118-119.

⁵⁰⁸ Diskurs, 21.

⁵⁰⁹ Пор. Gericht, 234-235; 230-231.

⁵¹⁰ Пор. Mysterium Salutis III 2, 227-255.

Отці Церкви (*descensus*). Отці пояснювали сходження сотеріологічно, тобто в сенсі проповіді померлим праведникам (здобутого на хресті) спасіння, хрещення чи перемоги Христа над смертю і визволення з аду⁵¹¹. Зустріч Христа з померлими була основою універсальної концепції спасіння Климента Олександрійського і Оригена. Натомість Балтазар стверджує, що вирішальним недоліком сотеріологічного бачення є тріумфалізм, зокрема те, що воскресіння повністю витісняє значення страсної суботи. Для Балтазара сходження – найнижчий пункт кенозису, що прямує від втілення через Голготу до аду. Тому спасіння і Христові муки не завершуються на хресті. Далі Балтазар стверджує, що до Христа не було ані пекла, ані чистилища, лише шеол, з якого “Він хотів всіх визволити через свою спільність із (духовно і тісно) померлими” Сходження не означає, що Христос “зробив пекло порожнім”, а лише “охоплення спасінням найглибших підвалин світобудови” і тим самим “універсальну пропозицію спасіння”⁵¹². Універсальна пропозиція спасіння дійсна також в найвіддалені-

⁵¹¹ Поп. M. Lochbrunner, *Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*: FKTh 9 (1993), 166-172. – Щодо богослов'я сходження до аду пор.: A. Orge, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, 822-850: Як показав Орбе, потойбічний світ згідно з Іринеем охоплював усіх померлих, що перебували на лоні Авраама (патріярхи, Лазар); віруючих грішників, тобто жидів і поган, котрі хоч і грішили, але вірили і очікували спасіння (напр.: Давид, Соломон; але вони думали, що з шеолу немає ніякого виходу); і безбожних грішників. Христос зійшов до аду, щоб проповідувати спасіння тільки для перших двох груп. Між ними і безбожними грішниками – величезна прірва, яку ніхто не може подолати.

⁵¹² MySal III 2, 250-251.

⁵¹³ Поп. Lochbrunner 174; Balthasar, *Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV* (Einsiedeln 1974) 408-409: “У цій остаточності (смерті) мертвий Син сходить до аду, нічого більше не роблячи, позбавлений будь якої сили чи ініціативи, ... нездатний до будь-якої активної солідарності чи

ших від Бога місцях⁵¹³. Таким чином Балтазарове переконання про надію загального спасіння сформоване під впливом вчення про сходження Христа до аду, “воно є головним структурним моментом його богослов’я”⁵¹⁴.

Варто поставити Балтазару декілька зворотних запитань: якщо смерть є остаточним закінченням подорожуючого стану, то чи можлива взагалі зміна життєвого спрямування людини після смерті? Або іншими словами: чи залишається земна історія єдиним проміжком часу, в якому людина може спастися і в якому Бог здійснив спасіння через Христа (тому хресна смерть є довершенням спасіння)? Як розуміти переконання, що пекло почало існувати у страсну суботу? Чи не суперечить це христологічне завуження старозавітнім і позабіблійним переконанням? Як Балтазар тлумачить Дан. 12, 2? Спасіння як спільнота з Богом вимагає визволення від гріха через Христа (тому Христос визволив померлих аж після своєї смерті у сходженні до аду), але прокляття може відбуватися перед приходом Христа і взагалі без Нього. Розглянемо ці питання докладніше у систематичному контексті.

2. Вічне прокляття на тлі інших правд віри

Розглядаючи питання про пекло, необхідно враховувати правила герменевтики есхатологічних висловлювань. Адже наші уявлення та поняття про пекло (хоч, можливо, в меншій мірі, як

проповіді померлим. Він є (з останньої любови) мертвий разом з ними”. Але цей померлий стан не є остаточо безжиттєвим і безвідчуттєвим. Балтазар продовжує: “І тому цей стан заперечує бажану для грішника абсолютну самотність: Грішник, що хоче бути “проклятий в самотності”, віднаходить у цій своїй самотності Бога в абсолютному безсиллі любови... Бог тільки в абсолютному безсиллі хоче подарувати любов, що перемагає будь-яку неволю чи скованість: перемагає в солідарності з тими, що відмовляються від будь-якої солідарности”

⁵¹⁴ Lochbrunner, 172.

про небо) не можуть адекватно віддзеркалити дійсність. Образне відображення необхідне для того, щоб не втратити уявлення про до кінця незрозумілу для нас реальність, але воно може призвести до викривлення, спотворення і тим самим пошкодити її віруючому усвідомленню⁵¹⁵.

Коли хтось говорить про пекло, мусить брати до уваги нерозсудливий закид: християнська віра є радісною новиною і кожен, хто говорить про прокляття, переминюючи цю радісну звістку на сумну, чинить несправедливо і поширює страх⁵¹⁶. Але зауважмо, що Біблія ніколи не замовчує негативних наслідків негідного життя. А християнська проповідь не може ігнорувати Біблії. Ісус застерігає: “Не бійтеся тих, що вбивають тіло, душі ж убити не можуть, а бійтеся радше того, хто може погубити душу і тіло в пеклі” (Мт. 10, 28). Ігнорування негативних наслідків негідного життя з біблійної точки зору не є ознакою милосердної любови, а навпаки – ознакою безбожника, зухвалого чи злого слуги, котрі кажуть: “Бог цього не бачить”, чи: “Бог ще довго не приходитиме” (пор. Пс. 1, 4-5; 10, 4: “Говорить грішник у своїй зарозумілості: “Не буде суду! Нема Бога! Такі й усі думки в нього”; так само: рядок 11; 54, 3 ; 73, 11; 93, 7; Мт. 24, 48-50). Наполегливо застерігає проти нереалістичної поблажливості Єз. 33, 7-8. Коли, згідно зі словами Ісуса, треба боятися того, хто може погубити душу і тіло в пеклі, то душпастирство, що занедбує ці слова через переконання загального спасіння, шукає собі зовсім інші завдання; воно потрапляє в небезпеку занедбати своє правдиве покликання і стає “ексцентричним”. Для такого душпастирства дійсні останні речі вже не існують, отже, воно проголошує останніми речами передостанні.

⁵¹⁵ Декілька таких викривлень знаходимо в: Н. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1993.

⁵¹⁶ Поп. А. Ziegenaus, *Die Vernachlässigung der eschatologischen Fragen. Konsequenzen einer Schwerpunktverlagerung*: Breid, 235-236.

Також треба розрізнати страх і боязливість. Остання є завжди перебільшенням і віддаляє нас від дійсності. Страх – це природна реакція людини, що допомагає нам розпізнавати небезпеку і готуватись до неї. На противагу до боязливості й легковажності відчуття страху свідчить про правдиве наближення до дійсності. Дивно, що застереження про небажані наслідки, прийнятні у правилах вуличного руху, у сфері охорони здоров'я чи права, часто-густо ігноруються в богослов'ї. Навіть якщо колись забагато (і однобічно, бо замовчувалась Божа ласка і виправданість надії) залякували пеклом, не можна тепер взагалі заперечувати небезпеку пекла. Хіба що її справді не існує.

Може, Балтазарове засудження впевненості представників вчення про двояке завершення щодо особистого спасіння і його вимога звертати небезпеку пекла тільки на себе самого психологічно і відповідають дійсності, але все ж таки потребують розрізнення. Насамперед треба наголосити, що ніхто за життя не може бути впевненим у своєму спасінні⁵¹⁷; хто стоїть, “нехай уважає, щоб не впав” (1 Кор. 10, 12). Але ця непевненість не може викликати у психічно здорової людини⁵¹⁸ пекельного неврозу. Новий Завіт вказує на численні критерії обґрунтованої надії: віра і хрещення (пор. Мр. 16, 16), приймання святих таїнств (пор. Мт. 18, 18; Йо. 6, 51; 57-58; 20, 23), любов до ближнього (пор. Мт. 25, 40; Мр. 9, 41), плоди Духа (пор. Гал. 5, 22-24). Вони ведуть до внутрішнього

⁵¹⁷ Пор. ДН. 1540-1541, 1565, 1573.

⁵¹⁸ Обґрунтована надія (попри відсутність остаточної певності) занепадає у двох випадках: у психічно хворих і в людей, що мають надмірно боязливу натуру (вони потребують особливого пасторального підходу, але не можуть бути основою для проповіді). Вона також послаблена у тих вибраних, часто – великих святих, котрим Христос – в аналогії до вмирання як співспасаючої участі в Христових муках – дозволив узяти участь у пережитій ним самотності: пор. Балтазар, MySal 3, 2, 180-181 (хоча він і намагається пояснити цей феномен за допомогою своєї концепції).

спокою. Віруюча людина не є боязливою! Оскільки проклятим може бути тільки той, хто помер в стані нерозкаяного і не прощеного смертного гріха, то в добросовісній самоперевірці не важко визначити свій особистий стан⁵¹⁹; виправданий страх треба заспокоїти, приступивши до таїнства Покаяння. Справді небезпечним для грішника є не вічне прокляття, а власна легковажність.

На противагу модерному замовчуванню Йоан Золотоустий вважав, що говорити і думати про пекло дуже корисно; Ісус також це робив⁵²⁰. Мета такої розмови – вберегти від небезпеки⁵²¹. Безбожники не звертають на неї уваги: якби багач про неї думав, то не згрішив би; з тієї причини він хотів попередити про загрозу своїх братів⁵²². Йоан Золотоустий говорив це не зі зловтіхи, а з тривоги через загрозу для багатьох потрапити до пекла.

Наступним кроком у висвітленні теми має стати порівняння висловів Нового Завіту про двояке завершення з біблійною аргументацією, чи радше із закидами представників вчення про універсальність спасіння. Часто ми бачимо намагання перекласти грецьке слово αἰώνιον (Мт. 25, 46) як “кара, що триває еон” замість “вічна кара”⁵²³. Суто філологічний переклад цього слова (“обмежений період часу”), є можливим, особливо, якщо прийняти до уваги циклічне мислення філософії стоїків чи Оригена. Але зауважмо,

⁵¹⁹ Тут Балтазар ніколи не згадує про смертний гріх, а лишень про екзистенціальне усвідомлення цілковитої негідності, що повністю відрізняється від смертного гріха.

⁵²⁰ Пор. PG. 47,10; 55,146; 62, 476-477.

⁵²¹ Пор. PG. 48, 366.

⁵²² Пор. PG. 48, 1010; 62, 479.

⁵²³ Ориген розуміє “Еон” саме в сенсі якогось часового періоду (De princ. I 6,2); Григорій Ниський розрізняє “айоніос” і “аїдіос” (той, що завжди існує, вічний), щоб могли пояснити обмеженість пекельної кари (пор. Balthasar, *Présence et Pensée*, 58, Anm. 4). Далі: W. Michaelis, *Versöhnung des Alls* (Gumlingen 1950); далі пор. Adam, 133-134.

що слово *αἰώνιος* застосовується у висловлюваннях про “вічного Бога” (Рим. 16, 26); у протилежному разі “вічне життя” в таких паралельних порівняннях, як Мт. 25, 46 мусило би бути часово обмеженим; численні метафори (“вогонь, що ніколи не згасає”, “черв’як, що не вмирає”) також треба однозначно тлумачити в сенсі безкінечної тривалості. Дехто стверджує, що описи пекла сформувались під впливом пізньоюдейської апокаліптики. Але детальніше дослідження текстів засвідчило, що більшість з них, наприклад, такі вислови, як “пекельна загибель”, “не успадкують Царства Божого”, чи “занапастити життя” не мають ніякого апокаліптичного підґрунтя⁵²⁴.

Ще одна група богословів, про яких ми вже згадували в попередньому розділі⁵²⁵, стверджує, що в Новому Завіті трапляються два різновиди висловлювань. Вони не сумніваються в тому, що більшість з цих висловлювань справді свідчать про подвійне завершення людства. Однак трапляються інші висловлювання, котрі дозволяють до певної міри визнати загальне примирення. Не всі з цих богословів використовують однакові цитати зі Святого Письма, але найчастіше вживаються Рим. 5, 20 (могутність ласки), Еф. 1, 10, Кол. 1, 20 (наголошення на примиренні “всього”), 1 Кор. 15, 28 (“Бог все в усьому”), 1 Тим. 2, 4 (бажання спасти всіх), Тит. 2, 11 (“Божя благодать з’явилася спасення всім людям”), 2 Пт. 3, 9 (Бог хоче, “щоб усі прийшли до покаяння”). Вони також наголошують на універсальності спасительної дії Христа.

Слушне у цій аргументації те, що зло не може мати ту ж саму силу, що і добро, оскільки Бог і сотворіння є буттєво-добрими. Але ця Божя воля, щоб усі навернулися і досягнули спасіння (щоб не грішили) і Христова смерть за всіх не означають, що Бог ігнорує чи виступає проти свободної волі людини. Щоб не знищити

⁵²⁴ Поп. Scheffczyk, *Allversöhnung oder Scheidung?* 100-102.

⁵²⁵ Більше про це: Н. Stich, тощо.

свобідної волі і щоб Божа воля могла непомильно сповнитися, треба говорити про “хитрість” Божої любови⁵²⁶, що доводить людину до своєї (Божої) мети, не порушуючи її свободної волі. Не зважаючи на те, що не можна зводити свободної волі тільки до видимости, залишається запитання, чому Бог не застосовує “хитрости своєї любови” перед тим, як людина робить щось зле, а лише після того.

Дехто намагається спростувати слова Святого Письма про двояке завершення, стверджуючи, що погрози є тільки виховним засобом, який Бог застосовує до тих людей, котрі ще не діють з чистої любови і потребують допомоги через страх перед покаранням. У цьому випадку пекло означає якусь “ризиковану справу, що може і не вдатися”⁵²⁷ чи якусь погрозу, але для життя після смерти тут немає нічого ризикованого. Страх має тільки той, хто з певною наївністю прямо сприймає слова Ісуса, Біблії (й інших релігій); а ті, хто зрозумів їх апеляційний характер – Брунер називає їх “словами, що спонукають” – не можуть прямо сприймати ніякі погрози. “Пекло” є тоді тільки висловом, що символізує серйозність життєвого рішення, однак незрозуміло, для чого тоді взагалі потрібно було б якесь рішення⁵²⁸. Оскільки Новий Завіт у

⁵²⁶ Balthasar, Origenes, 482-484; Балтазар застосовує думку Гегеля про тексти Оригена, що так описує цю “хитрість Божої любови”: “Бог наказав нам робити те, що ми робимо не з вимушеної покірливости (перед необхідністю) чи з примусу, а для того, щоб все вчинене було добровільним. Тому Він мусить якось знайти можливість, щоб люди добровільно робили те, що Він хоче”. – Там само 510: “Бо Він підкоряє все ... своєю мудрістю, а не з примусу чи з необхідности. І в тому полягає його ‘прославлення’, що Він досягає всього, чого бажає, і в тому, що все підкорене словом і мудрістю, а не примусом і необхідністю, і полягає найчистіша всемогутність і найвитонченіша та найсвятіша слава”.

⁵²⁷ Th. u. G. Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer*, München 1968, 213; Balthasar, Origenes, 484.

⁵²⁸ Поп. Sartory, 185.

цілому і кожен автор зокрема однозначно говорять про подвійне завершення, і прихильники двох різновидів висловлювань цього не заперечують, то жодну цитату не можна тлумачити в сенсі універсального виправдання. Бо ж той самий автор суперечив би собі самому.

Наступна проблема, яка відіграє певну роль при вирішенні питання про вічне прокляття, – це проблема безсмертя душі. Коли душа смертна чи її безсмертя є тільки подарунком Божої ласки, то як Бог може воскрешати з мертвих того, про якого він знає, що той мусить іти до пекла? Тут є тільки дві можливості: або Бог помилує проклятих після певного часу в очищенні – у випадку апокатастазису пекло є тільки чистилищем – або він залишить їх у смерті (мертвими). Про останню можливість йдеться у Псалмах (Пс. 5, 7; 10, 15; 92, 8; 10) спочатку в сенсі земного буття або небуття; у 2 Мак. та позабіблійній літературі натрапляємо на уявлення про те, що праведник живе далі після смерті, а безбожник – залишається у смерті. Ориген, хоч і симпатизує вченню про апокатастазис, чітко бачить зв'язок між безсмертям і посмертною карою. Зв'язок між смертністю душі і апокатастазисом знаходимо також у Теодора Мопсвестійського⁵²⁹. При розгляді теорії цілковитої смерті знову ж таки постає запитання про можливість апокатастазису чи подальшого існування після негативного закінчення суду (Штанге, Альтгаус, Барт). Із смертності душі випливає таке: або душа грішника залишається у смерті (теорія цілковитої смерті), або вона через викиди сумління поступово розкладається⁵³⁰. Прихильники обох теорій відкидають апокатастазис і можливість навернення після смерті, наголошують серйозність життєвої настанови (адже тут йдеться про питання життя або смерті), але дотримуються думки про спільне призначення тих, що воскреснуть, оскільки у сповненні

⁵²⁹ Поп. Ziegenaus, *Das Menschenbild*, 120-121.

⁵³⁰ Поп. Stich, 344-358.

немає місця для пекла. На противагу цьому, слід зауважити, що Святе Письмо (Дан. 12, 2; пор. Ді. 24, 15; Йо. 5, 28-29) говорить також про воскресіння злих “на вічний сором та ганьбу” (якщо не брати до уваги проблему духовости душі!).

Як ми вже зазначали, учительський уряд Церкви впродовж століть навчав, що кожний, хто помирає в стані смертного гріха, іде до пекла, яке триває вічно. Для того, щоб зрозуміти цю правду віри, необхідно з’ясувати сутність смертного гріха.

Гріх слід визначити як відвернення від Бога і звернення до сотворіння (*aversio a deo – conversio ad creaturam*). Грішникові здається, що Бог обмежує його свободну волю і можливість розвитку, які він якраз сподівається віднайти у сотворінні. Тому він ігнорує і навіть остаточно в процесі відчуження починає ненавидіти Бога. Корінь цієї переорієнтації – не в розумі, а у волі та в любові. Переорієнтація волі й любові призводить до поступового “затуманення” пізнання, що “всупереч правдивому знанню” надає перевагу сотвореному і вбачає в ньому бажане і дозволене добро. Гріх є смертним тоді, коли людина свідомо і добровільно (без примусу) вчинила об’єктивно важку (у важливій справі) гріховну дію чи щось занедбала. З огляду на прокляття, треба зауважити, що грішник, як правило, стає закам’янілим і не використовує можливостей до навернення.

Взагалі прихильники універсального спасіння, як ми побачимо з нижче наведених прикладів, применшують значення гріха.

Г. Е. Лесінг⁵³¹ замінює важливу для рішення протилежність між добром і злом, що спрямоване проти особового Бога, думкою про розвиток: тобто зло є чимось недосконалим, перехідним щаблем до добра і тому релятивно добрим. Після смерті розвиток триває надалі. Вічне пекло для такого переконання неприйнятне. Ф. Шла-

⁵³¹ Пор. Stich, 40-44; Althaus, Die letzten Dinge, 184.

єрмахер, найвпливовіший протестантський богослов XIX століття, також захищає апокатастазис за допомогою думки про розвиток. Гріх спрямований не проти Бога, а – у суперечці між тілом і духом – проти духа, і саме скінченність людини є причиною гріха.

Якщо у Лесінга зло полягає у відсутності розуміння, що можна перебороти за допомогою роз'яснення, інші богослови підкреслюють брак людської свободи. Ми вже розглядали переконання Л. Бороса, що людина в тілі залежна від оточення і тільки в смерті здатна до персонального рішення. На думку К. Барта, людина через свою обмеженість і первородний гріх є знесиленою у своєму бутті. В Оригена в процесі охолодження любови людина опускається спочатку до психе, а потому – до тілесности. Через це її свободна воля є за життя обмеженою. У трохи зміненій формі знаходимо це вчення і у Григорія Ниського: людина живе не у тій природі, що творець для неї був первісно призначив, а, як змальовує метафора про одяг зі шкіри (Бут. 3, 21), у природі, що її Бог зробив смертною у передбаченні гріха, тобто в обтяженому, незграбному і чуттєвому тілі. За цих умов послаблюється здатність людини до відповідальності за свої вчинки. Для Балтазара пекло – це усвідомлення своєї повної негідности, проте таке почуття гріховности, яке може відчутти також людина з праведним життям, має мало спільного зі смертним гріхом. Балтазар взагалі дуже мало роздумує про смертний гріх. Для нього смертний гріх – це спротив Богові чи Христу лицем до лица під час страшного суду⁵³². Однак смертний гріх має зовсім інші передумови, ніж гріх ангелів! І спасіння досягається під час земного життя, а не після смерті, як стверджував Ориген й інші прихильники теорії розвитку.

У той час, коли прихильники вчення про апокатастазис змальовують людину як слабке, позбавлене волі й розуміння ество, передумовою прокляття є смертний гріх, а разом з ним – і особиста відповідальність⁵³³. Людина, особливо ж охрещена, здатна при-

⁵³² Gericht, 235.

⁵³³ Поп. Scheffczyk, Allversöhnung oder endgültige Scheidung? 129.

ймати вільні рішення, незважаючи на первородний гріх. Тому не Бог, а людина несе відповідальність за прокляття. Применшення гріха суперечить не тільки людській гідності, до якої належить відповідальність і здатність до самостійних рішень, але і Божому зусиллю подолати гріх: жертва Сина була б незрозумілою, якщо б людина не була здатною до смертного гріха.

У дискусії про прокляття йдеться також про питання теодицеї: хто несе відповідальність за гріхи людини: Господь Бог, котрий сотворив невдалий світ, чи сама людина? Дивно, що дуже багато людей, з огляду на великі й численні страждання у світі, готові сумніватися в існуванні доброго Бога (вони, наприклад, питають: чи можна взагалі молитися після того, що відбулося в Аушвіці?), але дивуються, що Бог також може сумніватися в людині, котра повсякчасно наголошує на своїй свободі вибору. Про це ми поговоримо трохи пізніше.

Деякі богослови є дещо обережнішими і говорять не про апокатастис, а про те, що кожен має право сподіватись. До цього треба зауважити, що сподіватись і молитися треба за кожну людину, і за померлих також, бо ніхто не знає про внутрішню настанову, а особливо, в хвилини смерті, навіть якщо припустити, що хтось перебував у стані смертного гріха. Але ніхто не здатний своїми сподіваннями і молитвою замінити акт віри іншої людини, котра, можливо, свідомо відхиляє цей акт; вона повинна сама навернутись ще за життя.

Балтазар⁵³⁴ дуже докладно наводить вислови святих чи активних християн, що виявляють свою солідарність з проклятими грішниками і не хочуть без них перебувати в небі. З приводу цих висловлювань, без сумніву, зроблених з великої любови, слід сказати таке: по-перше, ніяка християнська солідарність з грішниками не може у своїй глибині й формі перевищити солідарність, з якою Христос з любови

⁵³⁴ Поп. Diskurs, 44-50; Was dürfen wir hoffen?, 79-92.

до грішників пішов на смерть, чи від неї відрізнятись; водночас, Його смерть не спрямована на “автоматичне спасіння”⁵³⁵, а вимагає відповіді в любові. По-друге, кожен, хто вірить в існування диявола, котрий також є персональним еством, принципово визнає реальність прокляття⁵³⁶. Якраз на постаті диявола можна – по-третє – збагнути, що солідарність з тим, хто зачерствів у злому, є безглуздою. Чи не можна сказати те саме про проклятих? По-четверте, у свідченнях солідарності часто завужується поле зору, здається, ніби тут йдеться тільки про Боже милосердя і людину з важкою провиною. Часто ніхто не згадує про задіяних тут третіх осіб: про понижених і ображених, про біблійних “удів і сиріт”, про замучених і убитих, про жертв. Їхнє бажання справедливості, притаманне кожній людині, не можна трактувати як дріб’язково-мстиве бажання розплати. І навіть якщо хтось вибачає несправедливість, вчинену проти нього самого, чи не повинен він вимагати справедливості для третьої особи, для жертви?⁵³⁷ Тут слід згадати слова Горкгаймера, котрий говорить про прагнення, що вбивця “не має права тріумфувати над невинною жертвою”. З огляду на жертву, треба запитати, чи не втратило часом богослов’я, що говорить тільки про милосердя, зв’язок з життям?

Разом із вказівкою на право третьої особи стає зрозуміло, що Божий суд мусить бути не тільки милосердним, але і справедливим, при чому, взаємозв’язок милосердя і справедливості залишається таємницею для людського розуміння⁵³⁸. Оскільки

⁵³⁵ Pozo, La Venida, 207.

⁵³⁶ Поп. A. Ziegenaus, Wirklichkeit und Wirkweise des Bösen: MThZ 32 (1981) 271-291.

⁵³⁷ П. Л. Бєрєп (Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, München 1974, 96-98) пише як соціолог про злочини в історії: “Бувають вчинки, що кричать про помсту до неба. Вони є не тільки злочинами, але і взагалі ставлять під сумнів *conditio humana*. Вони – не тільки злі, але й жахливі. Вчинки, що кричать не тільки до неба, але й до пекла”.

⁵³⁸ Поп. L. Scheffczyk, Apokatastasis: Faszination und Aporie: його ж, Glaube in der Bewährung, St. Ottilien 1991, 558.

суд має індивідуальний характер, то кара не полягає тільки у *poena damni*, у загальному позбавленні всіх проклятих спільноти зі святим Богом, у позбавленні споглядання Бога, але повинна враховувати також ступінь провини⁵³⁹. Тому Святе Письмо і Передання⁵⁴⁰ говорять про *poena sensus*, про покарання полум'ям, що відрізняється від позбавлення спільноти з Богом. Оскільки пекельне покарання служить не для виховання, а для відплати, то богослов'я намагалось показати, що кара не встановлена свобідним декретом Божої волі, а є лише природним наслідком гріха: вона обов'язково веде до прокляття закам'янілого в злому смертного грішника, котрий не досягнув своєї істотної мети, тобто спільноти зі святим Богом. Богослов'я схиляється на підставі індивідуальності гріха до розрізнення *poena sensus*⁵⁴¹. Остаточного обидві кари можна пояснити із сутності гріха: *aversio a deo* веде до втрати можливості споглядати Бога, *conversio ad creaturam* до покарання сотворінням⁵⁴², і чим більше проклятий очікував і далі очікує сповнення від сотвореного, тим більше воно його

⁵³⁹ Тома (S. th suppl. q. 89 a. 7) звертає увагу на те, що прокляті також робили добрі вчинки, які будуть враховані на останньому суді.

⁵⁴⁰ До кращого розуміння покарання вогнем пор. L. Scheffczyk, Himmel und Hölle. Wandel in der Lehrentwicklung: Glaube in der Bewährung, 534. H. Doms, Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus Magnus: Divus Thomas (Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol., 3. Serie, 10 Bd. 1932, 143-161): Богослови часів патристики і схоластики ставили собі запитання, як треба розуміти вогонь у пеклі: буквально (Августин, Григорій Назіанський, Альберт Великий) чи метафорично (Ориген, Єронім, Григорій Ниський). Перед ними постали дві проблеми, а саме: чи може вогонь впливати на духовні ества і в який спосіб він повинен діяти, щоб не спалити тіла? Альберт (пор. Doms 153) більше підкреслює момент "відчування болю як засіб покарання, що є дуже ефективним". Від пекельного вогню душа дістає відчуття болю.

⁵⁴¹ Пор. H. Doms, Zum Problem der Höllenstrafen: ThQ 112 (1931) 320-349.

⁵⁴² Пор. Scheffczyk, Himmel und Hölle, 534.

розчаровує і мучить: адже природні дари (добрість буття, життя і мислення) стали збоченими і втратили свою мету⁵⁴³.

Після усіх цих пояснень прокляття залишається таємницею віри, яку не можна до кінця розкрити. Безсумнівним є те, що Бог, котрий є любов'ю, не може когось ненавидіти, навіть диявола. Причиною вічної віддалености від Бога є не Бог, а сама людина. “Не можна дозволити, щоби багатство і надмірність Божої ласки зробили Бога заручником своєї любови, і щоби свобода людини тріумфувала над Божою свободою”⁵⁴⁴.

⁵⁴³ Альберт Великий змальовує це внутрішнє збочення: пор. Doms, 152-153.

⁵⁴⁴ Adam, 135.

IV. ПРИХІД ГОСПОДА У СЛАВІ: ЗАГАЛЬНА ЕСХАТОЛОГІЯ

Есхатологія – це продовження христології. Під час свого першого приходу Ісус закликав людей, щоб вони прийняли Його і йшли вслід за Ним. Він – камінь, який відкинули будівничі, але який став наріжним (пор. 1 Пт. 2, 4-8; Мт. 21, 42; Мр. 12, 10). Своєю смертю і воскресінням він знищив силу смерти, у своєму сходженні в ад об’явив себе як пан над потойбічним світом, у своєму воскресінні – як господар матеріальної дійсності, у вознесінні до Отця – як володар цілого сотворіння. Розп’ятий Ісус – це Господь: це стисла формула проповіді (пор. Рим. 10, 9; Флп. 2, 11). Він уже вступив у своє володіння, бо сидить праворуч Отця. Але ця влада, котру Господь вже тепер посідає, і котра ще перебуває під страдницьким знаком хреста, виявиться у призначений для цього Отцем час. Так перші християни пояснювали Пс. 110, 1: “Сказав Господь Владиці моему: засядь праворуч мене, доки не покладу ворогів твоїх тобі підніжком” (Мт. 22, 44; Мр. 12, 36; Ді. 2, 34-35; 1 Кор. 15, 25: “бо він мусить царювати, поки Бог не покладе всіх ворогів йому під ноги”; Еф. 1, 22; Євр. 1, 13; 8, 1).

З різноманітних наслідків об’явлення Ісуса Христа, Господа цілого сотворіння, походять окремі теми загальної есхатології, зокрема про воскресіння померлих, загальний суд і сповнення світу: про нове небо і нову землю. У парусії людина осягає свою цілісність: відновлюється цілісність душі й тіла, так само і єдність

індивідууму зі спільнотою, частиною якої він є, у парусії буде остаточно з'ясується місце і – як позитивне, так і негативне – діяння кожного в історії людства. Отже, як історія спасіння, так і людське єство спрямовані на сповнення у другому приході Ісуса Христа:

Оскільки окремі моменти загальної есхатології внутрішньо пов'язані з другим приходом Ісуса Христа і теорія цілковитої смерті є неприйнятною, то постає богословська необхідність прийняття міжчасся чи радше перехідного стану.

А) Парусія Ісуса Христа

У геленістичному мовному середовищі *παρουσία*⁵⁴⁵ означала присутність чи прихід володаря або якогось Божества (частково пов'язані з великими витратами чи урочистостями); інколи дуже важко розрізнити світське і сакральне використання цього слова. Значимість цієї присутності часто підкреслювали карбуванням монет чи початком відліку часу. Хоча зміст цього слова відомий у єврейській мові, але вона не утворила для нього ніякого терміну.

1. Парусія в біблійному контексті

Якщо розуміти під есхатологією вчення про останні речі, що настануть після смерті чи в кінці світу, то можна з упевненістю сказати, що Старий Завіт тривалий час не знав ні про яку есхатологію⁵⁴⁶: спасіння і прокляття трактувалися як внутрішньо-історичні величини. Все ж таки в межах історії можна віднайти події і реалії, що пізніше стали доречними для трансцендентної есхатології. Тут треба згадати укладення Завіту, котрий Ягве ніколи зі свого боку не розривав, а постійно відновлював, гарантуючи його дію з вір-

⁵⁴⁵ Пор. А. Оерке, *παρουσία*: ThWNT V 856-869.

⁵⁴⁶ Пор. Schreiner (у: Daley), 17-18; Preuß, 4-6.

ности до самого себе. У контексті вірності Ягве і зради народу знаходимо, з одного боку, вислови про суд (пор. Ам. 5, 18-20; 8, 2; Іс. 2, 17-19; Соф. 1, 7-9; 15; 3, 1-8), з іншого – добру новину про святкову трапезу і зібрання народів (Іс. 60, 1-3; 55, 1-3). Про суд і помилування провіщає Осія⁵⁴⁷. Амос та Ісаїя також переконані, що настане суд і спасіння. Ця переміна (до суду чи спасіння) відбудеться в “той день” або в “день Ягве” (пор. Ам. 5, 18; Йойл 2, 1; 4, 14; Соф. 1, 7-10; 14-16; Зах. 14, 1-3; Міх. 4, 6; 5, 9; Іс. 34, 8; Єз. 7, 19). “Есхатологічний” суд чи спасіння унаочнюються за допомогою метафор про вигнання, полон, захоплення обіцяної землі, повернення на батьківщину, знищення, багате потомство⁵⁴⁸, а також за допомогою метафори про “залишок” (Ам. 9, 8-12; Міх. 4, 7; Іс. 24, 6). Тут використовуються зрозумілі для Ізраїля уявлення про спустошення чи відбудову міста (Єрусалиму), виноградника (пор. Ам. 9, 13-15; Іс. 44, 26-28; 52, 7-9; 60, 14-16). Дуже часто трапляються уявлення про потомство Давида, про Месію⁵⁴⁹.

У словах з Старого Завіту про “кінець днів” (напр. Міх. 4, 1; Ос. 3, 5; Єз. 38, 16; Іс. 2, 2) йшлося не про кінець світу чи часу⁵⁵⁰, а про якісь історичні зміни. Однак в процесі історії, тобто після зустрічі з населенням Ханаану і з великими державами Сходу, Ізраїль почав дедалі більше усвідомлювати, що його Бог – це не тільки “добрий полководець”, котрий визволив з Єгипту і привів у обіцяну землю; Він сильніший за Ваала (Ілля!) і за богів великих держав: Ягве – Господь над силами природи і навіть Творець. Така переміна уявлення від племінного Бога до єдиного і універсального Бога-Творця мала надзвичайно великі наслідки для “есхатології”: як бачимо з Іс. 40, 1-55, 13 (т. зв. пізнішого Ісаї), Ягве подає спасіння не тільки через повернення додому і відбудову Єрусалиму,

⁵⁴⁷ Пор. Th. C. Vrèzen, *Prophetie und Eschatologie*: Preuß, 97-98.

⁵⁴⁸ Пор. Schreiner (y: Daley), 2-4, 10-12.

⁵⁴⁹ Пор. Schreiner (y: Daley), 12-14.

⁵⁵⁰ Пор. там само 15; того самого, *Das Ende der Tage*: Preuß, 198-216.

коли він покликав “помазаника” Кира, зробив його знаряддям рук своїх і повалив Вавилон і його богів; він – той, що поза Ізраїлем керує всією історією, Творець усього. Отже, “есхатологічне” спасіння чи суд охоплюють не тільки питання посідання чи втрати землі, а набувають універсального характеру (пор. Іс. 44, 24-45, 8). Таким чином можна зрозуміти, чому згодом в есхатології почали застосовувати апокаліптичні уявлення, тобто уявлення про космічні потрясіння. Перші відгуки про це знаходимо в так званому Апокаліпсисі Ісаї (24, 1-27, 13). Надання майбутньому спасінню чи прокляттю космічного характеру розриває рамки суто внутрішньо-світового, спрямованого на людину трактування остаточного зламу історії й тісніше пов’язує події нового сотворіння з кінцем теперішнього історичного розвитку.

Дан. 12, 1-3 говорить про “час кінця”, за якого постане велика небезпека. Мертві воскреснуть на “вічне життя” чи на “вічну ганьбу” В пізніших книгах Старого Завіту зустрічається вже не іманентна, а трансцендентна есхатологія, перспективу якої треба враховувати також при читанні ранніх текстів. До іманентного значення висловів “кінець днів”, “суд” і “володіння землею” додається, отримавши іншу перспективу, новий історично-трансцендентний сенс.

Новий Завіт, переймаючи ці уявлення, все ж таки кардинально формується під впливом есхатологічної передподії, тобто – воскресіння Ісуса Христа; Він – переможець над гріхом і смертю. Християни очікують Його другого приходу. Вони святкують Євхаристію “аж доки Він не прийде” (1 Кор. 11, 26). Напевно, що з літургії походить коротка молитва-заклик: Маран ата – прийди, Господи (пор. 1 Кор. 16, 22; Од. 22, 10). Святе Письмо постійно закликає до чування і застерігає від байдужості, бо ніхто не знає, коли прийде Господь (пор. Мт. 24, 43-45; 25, 13; 1 Сол. 1, 9-10, 5, 2-4). Другий прихід – це день спасіння й радості (пор. Лк. 21, 28; Рим. 12, 12; Флп. 4, 4).

Есхатологічна спрямованість християнського життя в ранній Церкві зумовила утворення сталої термінології. Так, уже Павло використовує в технічному сенсі геленістичний термін “парусія” (1 Кор. 15, 23; 1 Сол. 2, 19; 3, 19; 4, 15; 5, 23; 2 Сол. 2, 1: “приходу нашого Господа Ісуса Христа – коли ми зберемось до Нього”; 2,8). Далі цей термін трапляється в 1 Йо. 2, 28; Як. 5, 7-8; 2 Пт. 1, 16: “потуга і прихід”, 3, 4; 4, 12; Мт. 24, 3: “прихід і кінець світу” Цей термін не означає прихід у тілі, що вже відбувся, а “прихід Христа у месіянській славі”⁵⁵¹. В іншому місці для означення приходу вживається слово епіфанія⁵⁵² (2 Сол. 2, 8: беззаконний буде знищений приходом і появою Ісуса Христа; 1 Тим. 6, 14: життя “без плями аж до появи Господа нашого Ісуса Христа”; 2 Тим. 4, 1; 8: поява судді; Тит. 2, 13: чекаючи славного з’явлення... Спаса нашого Ісуса Христа”). Епіфанія означає у перекладі з ординарної грецької мови Божу появу або помічне і могутнє Боже втручання і вживається як синонім до “парусії”; тому в пасторальних листах слово “парусія” замінено словом *ἐπιφάνεια*. Але все ж, вони відрізняються тим, що слово “епіфанія” вживається також на означення першого приходу Ісуса Христа (пор. 2 Тим. 1, 10; Тит. 2, 11; 3,4) і сильніше наголошує на появі когось у призначений час.

Ще одним терміном для означення приходу Ісуса Христа є *αποκαλύψις* – одкровення⁵⁵³. Тут йдеться про Боже “одкровення”, яке розпочалося в Старому Завіті і дійшло до свого сповнення з приходом Ісуса Христа (Йо. 1, 17-18; Євр. 1, 1-3), це одкровення має благодатний характер (пор. Мт. 16, 17: “не тіло і кров”, Мт. 11, 27). Остаточне одкровення слави Сина відбудеться під час парусії: на це вказує Лк. 17, 30, окрім того, – 1 Кор. 1, 7. Ісуса Христа означає похвалу, славу і честь для витривалих християн, благодать під час об’явлення Христа (пор. 1 Пт. 1, 13) і радість, якщо перевірений у

⁵⁵¹ Oepke, 863.

Пор. Bultmann – Lührmann: ThWNT IX 8-11.

⁵⁵³ Пор. А. Оерке, ThWNT III 565-597.

терпінні також має право взяти участь у славі Ісуса Христа під час Його одкровення (пор. 1 Пт. 4, 13; 5, 1). Апокаліпсис може об'явити Божий гнів і суд, але одночасно веде до виявлення Божих синів, його очікує все сотворіння (пор. Рим. 2, 5-6; 8, 18-20). Дуже поширеним є також слово φαμερω – робити явним, видимим. Павло вживає це слово у тому самому сенсі, що і слово ἀποκαλυπτω⁵⁵⁴. Як з огляду на Ісуса Христа, так і через вірних, таємне повинно стати явним (пор. Кол. 3, 4: “Коли Христос, ваше життя, з'явиться, то і ви з Ним з'явитесь у славі”; 1 Кор. 1, 7). Про слововжиток у книгах апостола Йона Богослова – трохи згодом.

“День Ягве”, який у Старому Завіті спочатку мав значення дня якоїсь внутрішньої історичної зміни, отримав у Новому Завіті значення кінця і нового творення, він став днем Ісуса Христа: день Господній (1 Сол. 5, 2; 2 Сол. 2, 2; 1 Кор. 5, 5), “День Господа нашого Ісуса Христа” (1 Кор. 1, 8; 5, 5; 2 Кор. 1, 14), “день Христа” (Флп. 10; 2, 16) чи просто “день” (1 Кор. 3, 13; Рим. 2, 16; 2 Тим. 1, 18; 4, 8). Це – день об'явлення слави Сина, день сповнення віруючих (пор. Флп. 1, 6), день винагороди (пор. Флп. 1, 16; 2 Тим. 4, 8) і суду (1 Кор. 3, 13; 5, 5). На цьому дні особливий наголос роблять синоптики (пор. Мр. 13, 32; Мт. 24, 42; 50) і в Йоана (6, 39-41).

Враховуючи ці висловлювання, слід ствердити: через Божу відданість до Завіту очікувана і проголошена зміна остаточно відбудеться, як показує розвиток від Старого до Нового Завіту, в день парусії Ісуса Христа в кінці історії. Бог показує свою могутність, виявляючи славу Сина. Ця слава виявляється в Його великому почтові (ангели: Мт. 24, 31; 25, 31; Мр. 13, 27; 1 Сол. 4, 16; 2 Сол. 1, 7; Юд. 14; святі: 1 Сол. 3, 13), у воскресінні померлих, у сповненні життя окремої особи у цілому сотворінні, в знесиленні ворожих Богові сил і в суді, який буде вершити об'явлений усім Син. Уже в Старому Завіті виявляється зв'язок “есхатологічного зламу” з

⁵⁵⁴ Пор. R. Bultmann – D. Lührmann, ThWNT IX, 4-5.

первісним творенням. Ісус Христос “через якого” (1 Кор. 8, 6) і “в якому все було сотворене” (Кол. 1, 16), Логос, через якого “все сталося” (Йо. 1, 3), “Альфа і Омега” (Од. 22, 13) буде того дня об’явлений Отцем як Творець і Визволитель. В Ісусі Христі довершиться в кінці часів уся історія спасіння. День Господній наголошує, на протигагу грецькому⁵⁵⁵ циклічному розумінню, остаточність лінійного, сформованого під впливом сотворення і спасіння перебігу історії.

2. Парусія Христа у віросповіданні Церкви

Христос є вже тепер куріос, якому “належитьсѧ благословення, і честь, і слава, і влада, на віки вічні” (Од. 5, 13), оскільки Він після свого повернення до Отця “сидить” по Його правиці (Мт. 26, 64; Мр. 16, 19; Рим. 8, 34; Євр. 1, 3; 8, 1; Еф. 1, 20; Кол. 3, 1; 1 Пт. 3, 23); певна річ, що Його сила стане явною аж після парусії. Вона, через свою пов’язаність з загальним воскресінням, судом і новим сотворенням, є подією, що завершує історію. В ранній Церкві багато дискутували про час другого приходу: на протигагу твердженням про швидкий прихід наводили інші висловлювання зі Святого Письма, що відкидають спекуляції про день парусії. До проблеми очікування чи відтягнення дня парусії слід зауважити, що Ісус нічого не сказав про день, коли Він прийде; “ніхто, крім Отця не знає ані дня, ані години”⁵⁵⁶.

Якщо слова “апокаліпсис” і “епіфанія” можуть вживатися в Новому Завіті для позначення як першого, так і другого приходу

⁵⁵⁵ Поп. R. Schnackenburg, Das Neue und Besondere christlicher Eschatologie: його ж (вдв.), Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen, 54-56.

⁵⁵⁶ Schnackenburg, Das Neue und Besondere: той самий, Zukunft, 66; крім того L. Oberlinner, Die Stellung der “Terminworte” in der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testaments: P. Fiedler – D. Zeller (вдв.), Gegenwart und kommendes Reich, Stuttgart 1975, 51-65.

Ісуса, то слово “парусія” вживається тільки для позначення другого приходу Ісуса Христа у своїй силі і славі. Але вже Ігнатій з Антіохії говорить про парусію як про перший прихід Спасителя⁵⁵⁷. Юстин вчить про “першу” і “другу” парусію або про “дворазовий прихід” Христа і цим надає терміну “парусія” подвійного значення. Божа дія в Ісусі Христі зосереджується якраз у цьому подвійному приході, на який спрямований Старий Завіт і міжчасся⁵⁵⁸. Юстин вживає слова “перша” і “друга парусія” як сталі терміни; вони означають вже не тільки прихід як початок існування в смиренності чи славі, але і все, що в цьому початку здійснилося. З часів Юстина ретро- і проспективне значення парусії стало надбанням церковної традиції. З огляду на нього було впорядковано молитви, свхаристійні канони, свята і часи (Адвент!) в літургії.

Про теоретичне і екзистенціальне значення парусії в Новому Завіті свідчить її прийняття в церковний Символ віри. “Син сидить праворуч Отця і вдруге прийде судити живих і мертвих”, – читаємо в Нікейсько-Царгородському і майже дослівно в Апостольському Символі віри. Це визначення узагальнює новозавітні вислови: цитати про “сидіння по правиці” і про прихід були вже наведені; зворот “судити живих і мертвих” став сталою формулою в Новому Завіті (пор. 2 Тим. 4, 1; 1 Пт. 4, 5; Ді. 10, 42). Ця частина Символу віри

⁵⁵⁷ Пор. Ad Phld 9,2.

⁵⁵⁸ Деякі цитати обґрунтовують сильне зосередження історії спасіння на обидвох парусіях: AroI I 52: “Пророки провістили дворазовий прихід Христа, перший, що вже відбувся, – це прихід здатної до терпіння і зневаги людини, другий – коли Він прийде в небесній славі зі своїми ангелами, коли Він воскресить тіла всіх людей, що коли-небудь жили і зодягне всіх гідних у нетління, а неправедних викине разом з злими духами у вічний вогонь”. Далі Dial. 14,8: “перша парусія Христа, в якій він з’явився згідно з пророцтвами без слави і краси, як смертна людина ... його друга парусія, в якій Він з’явиться у славі над хмарами і ваш народ пізнає в Ньому того, кого вони розіп’яли”. Там само 49,2.7; 53,1; 54,1.

виявляє радість Церкви про те, що Христос переміг смерть і боготворчі сили (сидіти), і впевненість, що Господь, котрий об'являється всьому світу (живим і мертвим, і всі вони воскреснуть) зробить їх учасниками своєї перемоги.

Символ віри мав спочатку форму питання, що складалось з трьох частин – про це свідчить на початку III століття Іполит Римський⁵⁵⁹. Другий прихід визнавали в другому запитанні або ж – у пізнішій деклараційній формі – в другому артикулі. Це визнання охоплювало всі найголовніші правди з есхатології (воскресіння мертвих, суд, вічне блаженство чи прокляття) і належало до христологічного артикулу: есхатологію трактували як продовження христології. Трохи згодом до третього артикула про Святого Духа додали визнання про воскресіння мертвих і вічне життя, що мало з'ясувати те, що вже було визнано артикулом про другий прихід. Це послабило чіткі христологічні рамки історії спасіння.

Дідахе (близько 100 року) свідчить про факт посиленого есхатологічного очікування у ранній Церкві: “Нехай прийде Благодать і промине світ... Маран ата” (Дідахе. 10, 6). Воно послабилося протягом декількох століть через затримку другого приходу і через те, що постійне напруження в очікуванні парусії виявилось для перших християн досить проблематичним. Індивідуальне сповнення і перебування з Христом (як і у Флп. 1, 23) стало актуальнішим, як прихід Христа при кінці світу. Але індивідуалізація надії на спасіння і затримка Другого приходу не змогли витіснити очікування приходу Господа⁵⁶⁰. Для Реформації, мабуть, через посилене наголошення ролі Святого Письма і упередженість щодо міжчасся, парусія стала одним центральних термінів її богослов'я.

⁵⁵⁹ Pop. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen ³1972, 51-52.

⁵⁶⁰ Все ж таки слід зауважити, що перша Анафора в латинській літургії не згадує про другий прихід (на відміну від нових Анафор, введених вже після II Ватиканського собору).

Отці Другого Ватиканського Собору утвердили значення, яке парусія отримала у Новому Завіті. Вона є метою віруючого очікування: земна Літургія промовляє разом з Церквою пісні прослави небесної Літургії, святого міста Єрусалиму і очікує Спасителя, “аж поки Він не з’явиться, коли і наше життя і ми з’явимось разом з Ним у славі”⁵⁶¹. Декрет про місійну діяльність Церкви називає час між першим і другим приходом часом, в якому мають проповідувати Євангеліє⁵⁶². У *Gaudium et Spes*⁵⁶³ з приходом Господа пов’язуються перемога над смертю, воскресіння у Христі до нетління, сповнення людства і землі, що так само, як і всесвіт, переминяться у приході царства Божого, незважаючи на те, що час і спосіб перемини невідомий. Догматична конституція поро Церкву *Lumen Gentium*⁵⁶⁴ особливо наголошує на есхатологічному характері паломницької Церкви: в Христі вже почалось загальне відновлення людини і цілого світу, який з нею пов’язаний; цей процес започаткований безповоротно. У терпіннях часу вірні очікують “блаженну надію і прихід слави нашого великого Бога і Спаса Ісуса Христа” (Тит. 2, 13). Коли Господь “прийде разом з ангелами у своїй славі”, тоді буде знищена смерть, переминено принижене тіло і всі вірні об’єднуються з Христом. Отже, Отці II Ватиканського Собору наголосили, що подорожуюча Церква з пильністю і радістю в особливий спосіб очікує приходу Христа.

⁵⁶¹ SC. 8. В літургійній реформі після II Ватиканського Собору по словах освячення і в молитві “*Liber*” після “Отче наш” підкреслена надія на другий прихід Христа.

⁵⁶² AGD. № 9.

⁵⁶³ GS. 39.

⁵⁶⁴ LG. 48-51.

3. Богословське пояснення проблематики

Все, що ми розуміємо під парусією, слід висвітлити в контексті новітніх проблем, але так, щоб це висвітлення відповідало біблійним свідченням і церковному Переданню.

У Новому Часі, у XVIII столітті, виникла теза про сувору фізичну замкнутість земної дійсності, яка знайшла своє відображення в філософських переконаннях деїзму. Тут заперечується будь-яке Боже “втручання” в земні події, а отже – і воскресіння Ісуса Христа, а разом з Ним – і пов’язане з парусією загальне воскресіння та нове створення всесвіту. Есхатологія була зведена до – філософської! – віри в безсмертя душі. Попри те, що протестантська філософія згодом відкинула просвітницьку філософію, деїстичний залишок причинової замкнутості та іманентності продовжує впливати на неї дотепер.

Великого значення для теми парусії набула теорія консеквентної есхатології (Й. Вайс, А. Швайцер), яка належить до розділу про “дослідження життя Ісуса Христа”, чи до христології⁵⁶⁵. Швайцер стверджує, ніби Ісус, переконаний, що скоро прийде Боже царство, розіслав своїх учнів проповідувати цей прихід. Але з часом усвідомив, що парусія і Царство настануть тільки тоді, коли він прийме на себе загальну месіянську долю. Ісус прийняв смерть, але так нічого і не відбулось. Отже, очікування парусії було помилковим, і тому, як вважає Швайцер, засадничо непотрібним.

Р. Бультман, намагаючись наблизити біблійну проповідь до сучасної людини, розробив програму знемітологізування, за допомогою якої силкувався наново пояснити парусію. Мірило всього – самосвідомість сучасної людини, котра живе одновимірно, тобто не у двох площинах дійсності, з одного боку – в земній емпіричній і з іншого – в такій, що містить у собі також транс-

⁵⁶⁵ Поп. А. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 382-388, 402-450.

цендентність (Бога з ангелами і демонами), яка є частиною цілої дійсності. За Бультманом, у цей спосіб обмежується Божа трансценденція. Мітологічне думання об'єктивує потойбіччя і чинить його в наївний спосіб поцейбіччям, уявляючи собі трансцендентне як щось віддалене в просторі, а його силу – як щось тільки кількісно більше, ніж людська сила. “Знемітологізування, на противагу цьому, намагається виявити справжній намір міту, а саме – інтенцію говорити безпосередньо про людську дійсність”⁵⁶⁶. Тому Бог в об'єктивному розумінні є не чимось існуючим для себе, а лишень екзистенціально-інтерпретованою подією безпосередності.

Бультман стверджує, що такі об'єктивуючі свідчення, як воплощення, перший прихід, народження від Діви, чуда⁵⁶⁷, воскресіння з гробу, сотворення є мітологічними висловлюваннями, котрі необхідно екзистенціально пояснити і таким чином виявити їх справжню суть.

Зрозуміло, що в цьому випадку парусія, котра біблійно і богословськи пов'язана з воскресінням, першим приходом і сотворенням, є також мітологічним висловлюванням. Бультман визнає, що Павло у 1 Кор. 15 справді каже про “закінчення історії” і розуміє воскресіння Ісуса як “об'єктивну історичну подію”, та він (апостол) (на думку Бультмана і Барта) “зупинився на половині шляху”, не довівши до кінця екзистенційної інтерпретації⁵⁶⁸.

На користь екзистенціальної інтерпретації й проти об'єктивуючого розуміння свідчать, на думку Бультмана, причинова замкнутість світу (так званий постулат деїзму), а також – відсутність парусії,

⁵⁶⁶ R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung: його ж, *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen ³1975, 134.

⁵⁶⁷ Поп. Die Frage des Wunders: *Glauben und Verstehen* I, 214-228.

⁵⁶⁸ Поп. R. Bultmann, Karl Barth, “Die Auferstehung der Toten”: *Glauben und Verstehen* I, 51-54; 63: “Це означає зрозуміти його (Павла) ліпше, ніж він розумів себе самого!”

з якої А. Швайцер зробив ґрунтовні висновки, і апокаліптичне розуміння парусії, тобто її зв'язок з космічними катастрофами і з кінцем історії (напр.: 1 Сол. 4, 16-17; 1 Кор. 15, 51-52; Мр. 13, 24-27). Апокаліптика потрапила в Новий Завіт з юдейства і тому не є автентично-християнською⁵⁶⁹. Бультман вважає, що має підстави відкинути футуристичну, тісно пов'язану з апокаліптикою парусію через наявність у Євангелії від Йоана так званої “есхатології присутності”⁵⁷⁰. Говорячи про суд, життя, воскресіння, про “викинення царя цього світу” (перемога над дияволом у футуристичній есхатології) (пор. Йо. 5, 24-25; 3, 18; 8, 51; 11, 25-26; 12, 1; 16, 11), євангелист Йоан “думає не про останній суд, не про парусію як драматичну космічну подію в близькому чи далекому часі..., а про процес, який відбувається вже тепер”⁵⁷¹. Сповнення окремої особи не має нічого спільного з “останнім днем”, а стосується “майбутнього окремого віруючого після закінчення земного життя”⁵⁷². Євангелист Йоан у жодному разі не говорить про кінець світу. Тому слід відхилити будь-яку футуристичну есхатологію в сенсі закінчення історії і космічних подій. Спасіння полягає у прийнятті віри. Парусії як видимого приходу Христа, загального суду, сповнення історії і переміни матеріального світу не буде.

Як ми вже з'ясували, окремі частини загальної есхатології⁵⁷³ тісно взаємопов'язані й тому будь-які зміни в окремій частині при-

⁵⁶⁹ Пор. R. Bultmann, *Das Verständnis der Geschichte unter dem Einfluß der Eschatologie*: його ж, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, 24-43.

⁵⁷⁰ Пор. R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums: Glauben und Verstehen I*, 134-152; той самий, *Historisierung und Neutralisierung der Eschatologie im Christentum: Geschichte und Eschatologie*, 44-64.

⁵⁷¹ *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, 134.

⁵⁷² *Historisierung und Neutralisierung*, 56.

⁵⁷³ Пор. K. Rahner, *Kirche und Parusie*: *Schr. z. Th.* VI, 348: “під парусією треба розуміти всі дії, вчинені Богом для сповнення історії, що стосуються поняття “останні речі”, а не тільки окремий момент, який ми називаємо “Другим приходом Христа”.

зводять до змін у цілому. Тому кожний прихильник воскресіння у смерті відходить від Традиції Церкви і від біблійного розуміння парусії. Г. Гресгаке, котрий, подібно до Бультмана, розуміє парусію в сенсі апокаліптики й інтерпретує її екзистенціально, стверджує, що останній день настане не в кінці загальної історії, а в смерті окремої людини, цей день є для нього одночасно воскресінням⁵⁷⁴. Таким чином, кінець світу більше не потрібний для “сповнення історії і космосу”⁵⁷⁵.

Гресгаке виходить з переконання, що “не існує ніякого наділеного свободою універсального суб’єкту світової історії, а лишень просторово-часова інтеркомунікативна єдність великої кількості вільних суб’єктів”; тому світова історія буде сповнюватись у часовому “один-за-одним” і в просторовому “один-біля-одного” окремих суб’єктів. Вмираючи, окрема особа не залишає світ й історію позаду себе, а привносить їх в “остаточний діалог з Богом”. Гресгаке використовує таке порівняння: “Воно подібне до скатертини; якщо вхопитись за одну частину, то підніметься ціла скатертина, бо кожна частина переплетена з іншою”. Так кожен переносить з собою якусь частину, щоб збудувати плерому⁵⁷⁶. Окрім того, переконання про кінець світу містить у собі грецький, а не біблійний погляд, що історія є “відпадинням, браком чи чимось недійсним стосовно справжнього, дійсного, вічного світу”⁵⁷⁷. Встановлення свободи в обмеженості й у часі означає таке вивищення історії, що не потребує її обов’язкового закінчення. Бог виявився в Ісусі

⁵⁷⁴ Поп. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 393-410; Greshake – Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, 61-62, 70-75. Це критикує J. Alfaro, “La resurrección de los muertos” en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia: Gr 52 (1971) 537-554, J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander ¹1986, 167-169.

⁵⁷⁵ Поп. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 410.

⁵⁷⁶ *Auferstehung der Toten*, 393-394.

⁵⁷⁷ Там само 402-403.

Христі переможцем “над гріхом і силою смерти цього еону”; ця перемога здобута “раз і назавжди для подальшої історії”. Динамічне і послідовне “один-за-одним” у жодному разі не означає “не-приходу-до-завершення” Божої перемоги⁵⁷⁸.

Те, що тут Гресгаке викладає частково гіпотетично, стало для Лофінка сталою тезою. Він прихильно ставиться до біблійного твердження про сповнення історії, “але не на гіпотетичному кінці земної часової лінії, а на кожному пункті цієї лінії, тобто в кожному моменті людської історії”⁵⁷⁹.

Коли Бультман стверджує, що сповнення часу й історії не є релевантним для екзистенціальної інтерпретації есхатології, то Гресгаке сприймає історію значно серйозніше: вона прямує до сповнення. На противагу їм треба зауважити, що сума індивідуальних сповнень не може замінити колективного виміру сповнення⁵⁸⁰.

На противагу тезі Бультмана, ніби Євангеліє від Йоана вчить лишень про есхатологію присутности, а місця з футуристичною есхатологією (а саме: Йо. 5, 28-30; 6, 39-40; 44; 54; 12, 48) походять від редактора, котрий переробив Євангеліє, щоб зробити його прийнятним для цілої Церкви⁵⁸¹, слід зауважити, що до канону Нового Завіту взяли “виправлене” Євангеліє, а не якийсь давніший варіант (який навіть не зберігся), і що автор попереднього тексту, на відміну від Бультмана, цілком зберіг історичний спосіб думання, знайшовши точку опори у приході Ісуса через вопло-

⁵⁷⁸ Там само 405-406.

⁵⁷⁹ Greshake – Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, 61.

⁵⁸⁰ Пор. Vaticanum II., *Lumen Gentium* 48: “Церква ... зазнає сповнення аж у небесній славі, коли настане час загального відновлення (Ді. 3,21). Тоді разом з людським родом відновиться досконало у Христі цілий світ, що тісно пов’язаний з людиною і через неї прямує до своєї мети (пор. Еф. 1, 10; Кол.1, 20; 2 Пт. 3,10-13)”.

⁵⁸¹ Пор. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes Evangeliums*, 135.

чення⁵⁸²; мало ймовірно, що цей автор принципово заперечував футуристичну есхатологію.

Про футуристичну есхатологію свідчить 1 Йо. 2, 28: “Отож, дітоньки, перебувайте в Ньому, щоб, як з’явиться (φανερω), ми мали довіру і не осоромились перед ним під час Його приходу (парусії)”. Не потрібно доводити, що лист і Євангеліє від Йоана термінологічно і за змістом дуже близькі один до одного. Автор особливо наголошує на “появі”, він використовував цей вислів у тексті про втілення (пор. 1 Йо. 1, 2; 3, 4; 8). Отже, тут ідеться про подвійне виявлення Божої слави Божим Сином, що кожен раз приходить, щоб знищити діла диявола, щоб судити, але і щоби засвідчити про любов Отця. Для позначення другого приходу, який, на відміну від першого, “засвідчує перед цілим світом царську і Божу владу Ісуса Христа”⁵⁸³, один-єдиний раз у листах і Євангелії від Йоана вживається ранньохристиянський *terminus technicus* “парусія”. Р. Шнакенбург пише: “Кожен, хто впізнає у проголошенні і поясненні ним (автором) останньої години (1 Йо. 2, 18) відгомін автентичного богослов’я, що збігається із загальною ранньохристиянською доктриною, не може в цьому однозначному свідченні про парусію вбачати залишок вже переборених уявлень (пор. Йо. 3, 14; 5, 12), чи полиск, накладений згодом на автентичне думання євангелиста Йоана”⁵⁸⁴. Отже, євангелист Йоан знає про футуристичну есхатологію, незважаючи на те, що надає перевагу есхатології присутності.

⁵⁸² Пор. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II*, Freiburg ⁴1985, 530-544; той самий, *Das Neue und Besondere christlicher Eschatologie*, 76: “Твердження, ніби Йоан зрікся футуристичної есхатології є необґрунтованим. Цей богослов також залишає відкритою перспективу для майбутнього; він лишень релятивує всі майбутні події в переконанні, що найголовніше вже відбулось в Ісусі Христі”.

⁵⁸³ Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 165.

⁵⁸⁴ Там само, 165-166.

Проблематичність такого зведення есхатологічних висловлювань Біблії до зміни їхнього первинного сенсу стає зрозумілою при його порівнянні з іншими поглядами, а саме з поглядами Теяра де Шардена. Посилаючись на висловлювання з Біблії, які стосуються також матеріяльного світу (напр.: Од. 22, 13 “Альфа і Омега”, Кол. 1, 16 і Йо. 1, 3), він стверджував у своїй концепції еволюції, що ціле створіння перебуває у спрямованому на парусію процесі сповнення.

На противагу Бультманові, Гресгаке не заперечує важливості історії окремої особи і світу для есхатологічного сповнення, але лишень остільки, оскільки окрема особа в своїй життєвій долі вміщує історію цілого світу. Інтерпретація Гресгаке до 1 Кор. 15, 20-28⁵⁸⁵ також не є переконливою⁵⁸⁶. Згідно з апостолом Павлом, Христос є в певному суттєвому і хронологічному причинному порядку “першим з померлих”; Він, на противагу до Адама, – новий родоначальник усіх живих. За первістком Христом прослідують під час парусії всі, що до Нього належать. Але Його месіянське завдання виповниться лишень тоді, коли Він переможе все богопротивне, всі демонські сили і накінець – смерть, і коли Бог буде все у всьому⁵⁸⁷. Гресгаке не заперечує, що апостол Павло швид-

⁵⁸⁵ Auferstehung der Toten, 239-304.

⁵⁸⁶ Поп. Alfaro, La resurrección de los muertos, 541, 550.

⁵⁸⁷ Поп. до 1 Кп 15,28: Н. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 326-327: “В цьому контексті сенс висловлювання ... не може бути мітичним. Тут стверджується..., що Бог панує безпосередньо”. Таке панування суттєво відрізняється від того, яке Бог мав би досягти після смерті кожної окремої людини. – С. К. Barret, The Commentary on the first Epistle to the Corinthians, London² 1971, 361. “The end is that God may be all in all. This is to be understood ... soteriologically, not metaphysically the unchallenged reign of God alone, in his pure goodness”. Це необмежене Боже панування настає, за Гресгаке, тільки для воскреслих померлих; але оскільки історія ніколи не закінчиться, воно залишається завжди частковим...

ше за все “очікував якоїсь кінцевої драми”⁵⁸⁸, але тут потрібно відрізнати суть від метафоричної мови як способу висловлювання, тобто відкинути апокаліптичні метафори. Тоді залишиться тільки правдивий зміст, який, на думку Гресгаке, полягає в тому, що Божа перемога над смертю здійснюється тільки у сповненні окремої особи, і що люди продовжують вмирати в процесі історії, в якій демонські сили і смерть ніколи не будуть переможеними. Таким чином, сповненого довершення досягне разом зі своєю історією тільки якась частина всього; тільки окрема особа і її життєва історія мають мету, майбутнє і досягнуть сповнення, але в жодному разі – усе людство, Церква чи світ. Цілість для Гресгаке – ніщо інше, як тільки сума її частин⁵⁸⁹. Про сповнення цілого створіння свідчать вже наведені цитати з 1 Кор., Рим. 8, 19, Еф. 1 та Кол. 1, які стверджують, що “все” спрямоване на Христа. Ціла людина, з душею і тілом, не є монадою, вона перебуває як особистість у певній спільноті, світі та історії. Принципове заперечення цього взаємозв’язку (бо історія як така немовито ніколи й не завершиться), приведе не до сповнення, а до блокади людської природи. Якраз з цієї причини людина ніколи не може досягнути сповнення, перебуваючи у чистилищі; сповнення вимагає також не тільки єдності душі й тіла, але й подолання напруження між людиною, з одного боку, та світом й історією – з іншого.

Систематичний виклад богословського значення парусії залишається фрагментарним, оскільки інші, суттєво пов’язані з нею моменти, розглядатимемо в наступних главах.

Розгляд парусії слід починати з очікування близького приходу, часто для її пояснення використовували апокаліптичні метафори.

⁵⁸⁸ Auferstehung der Toten, 302-303.

⁵⁸⁹ Поп. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 170: “Ми бачимо тут типово “буль-тманівську” концепцію: приватизацію спасіння, віддалення людського буття від світу, розрив зв’язку з історією, часом, початком і кінцем”.

Не можна заперечити, що рання Церква очікувала близького приходу Ісуса Христа, але вона завжди була свідомо того, що момент приходу нікому невідомий. В одних і тих самих книгах знаходимо свідчення як про близький прихід, про затримку парусії, так про незнання моменту приходу, бо Господь прийде несподівано⁵⁹⁰.

Все ж таки ці, вже відомі в юдействі й до певної міри апокаліптично сформовані, уявлення про близький прихід були впорядковані і перетворені по відношенню до центральної події, а саме – до воскресіння, а – пізніше вочлонування Ісуса Христа. Цей розвиток можна побачити вже в найдавніших книгах Нового Завіту: у 1 Сол. 4, 13-5, 7 також бачимо апокаліптичні метафори (сурма архангела, прихід Господа з неба, підняття в повітря). Павло не просто повторює ці апокаліптичні метафори, а пов'язує їх з воскресінням Христа: “Бо коли ми віруємо, що Ісус умер і воскрес”, тоді Бог приведе померлих у свою славу⁵⁹¹. Ще чіткіше бачимо христологічну спрямованість близького очікування і апокаліптики в 1 Кор. 15. Віра в загальне воскресіння обґрунтовується воскресінням Ісуса Христа, котрий є “першим” не тільки в часовому, а й в причинному порядку (1 Кор. 15, 23).

Г. Шлір⁵⁹² дистанціюється від Бультмана і показує, що окремі ентузіясти в Коринті через безпосереднє спілкування з ангелами (мовою ангелів) і через отримання численних харизм, помилково припускали, що вони вже остаточно досягнули спасіння. Вони думали, що “їм все дозволено” (1 Кор. 6, 12), тому різноманітні гріхи і зловживання (поділ на різні групи: 1 Кор. 1, 12; 3, 4; гордість, яка навіть шкодила Євхаристії: 1 Кор. 11, 17-18; процеси в поганських судах: 1 Кор. 6, 1-3; участь в Євхаристії і в поганському

⁵⁹⁰ Пор. Мр. 13; Мт. 24; 1 Сол. 4, 13-5, 11; Од. 6, 9-17.

⁵⁹¹ Павло використовує тут ранньохристиянське визначення воскресіння.

⁵⁹² Про головну мету Першого послання до Коринтян: той самий, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 147-159; той самий, *Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*, там само 287-299.

культі: 1 Кор. 10, 21; співжиття з жінкою батька: 1 Кор. 5, 1-3; повторний шлюб: 1 Кор. 7, 5-7) не можуть позбавити їх спасіння. Що відповідає Павло коринтянам, котрі переконані, що вони вже досягнули спасіння? З огляду на переконання коринтян, що вони безпосередньо просвічені Святим Духом, Павло, віддаючи належне їхнім харизмам, змістовно підкреслює центральне значення Ісуса Христа. На нього посиляється Павло знову і знову. Бо Ісус, а не Павло, Аполос чи Петро розіп'явся (1 Кор. 1, 13), і мудрі повинні визнати глупоту хреста; в питанні про розлучення треба зважати на слова Господа (1 Кор. 7, 10); також необхідно дотримуватися передання про Євхаристію і воскресіння (1 Кор. 11, 23; 15, 3-5), таким чином Павло протиставляє керигму (κῆρυγμα) безпосередньому просвіченню. Сильні духом мусять враховувати, що Христос помер за немічних 1 Кор. 8, 11). Любов як справжня харизма є христоцентричною: вона все зносить і все перетерпить (1 Кор. 13, 1-3). Таким чином у Павла віра повинна бути спрямована на історичного Христа. Коринтська Церква – це не є сповнене Боже царство, але й не щось цілковито інше. Вона, будучи царством Божим, ще перебуває в дорозі до того, чим вона вже є⁵⁹³. Вона вже є “новим створінням” (1 Кор. 5, 6; 2 Кор. 5, 17), “Божим зібранням” (1 Кор. 1, 2), “Тілом Христовим” (1 Кор. 12, 27), “храмом Святого Духа” (1 Кор. 3, 6-18; 6, 19); Павло називає коринтян “святими” (1 Кор. 1, 2; 16, 5). Коринтяни частково мають рацію, стверджуючи, що вони є сповненою спасенною громадою, але – і тут Павло їх виправляє – вони ще не є остаточно сповненими. Тому Апостол пригадує громаді, що Євхаристія звіщає Господню смерть, аж доки Він не прийде, і тому кожен, хто приймає її недостойно, суд собі їсть і п'є (1 Кор. 11, 26-28). Павло авторитетно вимагає виключити з громади розпусних грішників, щоб вони навернулись і були врятовані в день Господній; “чи хіба ви не знаєте, що несправед-

⁵⁹³ К. Ранер (Kirche und Parusie Christi, 351) каже про Церкву, що “вона, в певний спосіб вже досягнувши цілі, ще до своєї цілі подорожує”.

ливий не успадкує царства Божого?” (1 Кор. 5, 4-13). Павло подає на роздуми, що більшість юдеїв, котрі вийшли з Єгипту, не були богоугодні, через це вони й померли в пустелі (1 Кор. 10, 1-2). Тому він попереджає коринтян, щоб вони, будучи громадою блаженних, не думали, що вже здобули нагороду, а щоб бігли на перегонах, щоб її досягнути (1 Кор. 9, 24-26).

Цьому “вже” і “ще-не-остаточно” посіданню спасіння відповідає в Ісусі Христі “вже” Його смерті, Його воскресіння, Його панування (κυριότης) і “ще-не-остаточно” парусії, загального воскресіння, і перемоги над смертю. Цим “вже” і “ще-ні” відповідають перший і другий прихід (епіфанія, виявлення, парусія).

Звідси випливає, що під впливом апокаліптики сформовані юдейські і ранньохристиянські уявлення про близький прихід дуже швидко трансформувались через віру у воскресіння; таке перетворення не привело до зникнення цих переконань, а лише поставило їх у правильний контекст обґрунтування. Місце спасенної громади перебуває між першим і другим приходом Ісуса Христа; вона має христоцентричне спрямування.

Оце “вже” спасіння дещо послабило напруження у спрямованому на майбутнє очікуванні приходу: спасіння відбудеться не тільки в майбутньому, а перебуває між людьми з часу першого приходу Ісуса Христа. Майбутнє вже присутнє в часово- і причинно- “першому” Таким чином можна зрозуміти, що наголошення вже тепер наявного спасіння, так, як ми це спостерігаємо в Євангелії і у Першому Йоановому листі (також у пізніших посланнях Павла), привело до деякого послаблення як очікування швидкого приходу, так і апокаліптичної метафорики, але в жодному разі – до занедбання футуристичної есхатології. Звичайно, що причиною послаблення є також постійне напруження в очікуванні, але головним чинником цього процесу було перш за все христологічне поглиблення (воскресіння, воплощення), що спонукало спрямувати погляд на приховане, але вже справді присутнє спасіння.

Ця христологічно обґрунтована подвійна полюсовість, спрямування на присутнього та прийдешнього Христа, створює простір для існування Церкви. Значення міжчасся, чи сенс розгортання Христової події у першому і другому приході, “полягає у заснуванні Церкви, що не є самоціллю, а провадить до досконалішого сповнення людьми Божої волі спасіння, а це означає, що Церква є праформою і зародком царства Божого”⁵⁹⁴. Євангелист Лука підкреслює у своїх двох книгах підкреслює значення Церкви.

Що ж стосується питання, в який спосіб відбудеться парусія, то слід зауважити, що найпоширенішим є уявлення про те, що Ісус повернеться до людей на хмарах. Тут неможливо не побачити антропоморфічного уявлення⁵⁹⁵, ніби Ісус, Господь, перебуває не в трансценденції, а в іманентному для цього світу місці. Земні категорії – тут треба погодитися з Бультманом – неприпустимі, навіть якщо їх не можливо цілковито уникнути. Далі треба зауважити, що в Новому Завіті ніде не сказано про “повернення”; між вознесінням і парусією немає ніякого христологічного вакууму⁵⁹⁶, а отже, і немає необхідності, щоб Христос повернувся в парусії: Він залишається з учнями аж до кінця світу (пор. Мт. 28, 20; Мр. 16, 20). Тому необхідно перебороти антропоморфні уявлення. В другому приході йдеться не про повернення, а про те, що невидимий Господь проявляється і стається видимим. Це і є “парусія”, “епіфанія” і “апокаліпсис”. Все, що тепер ще приховане, виявиться в парусії: “Бо ви померли, і життя ваше поховане з Христом у Бозі. Коли ж Христос, ваше життя з’явиться, тоді й ви з Ним з’явитесь у славі” (Кол. 3, 3-4). У хрещенні християнин прийняв нове життя, яке ще є невидимим, як і сам Христос, але об’явиться при Його приході. Тому не слід уявляти парусію як

⁵⁹⁴ L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung: ders., Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980 301.

⁵⁹⁵ Пор. Brunner, 126-140.

⁵⁹⁶ Пор. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 174.

зміни, викликані чимось “ззовні”; навпаки, назовні вийде щось невидимо-присутнє⁵⁹⁷. Цей вихід означає виявлення Господнього буття розіп’ятого Ісуса Христа, в історії і одночасно закінчення історії; і це є щось більше, ніж часткове сповнення історії в момент смерті кожної людини.

Біблія говорить про “день Господній” як про певний момент в історії. Звичайно, що цей момент відрізняється від інших, оскільки є одночасно закінченням історії і закладає початок її остаточності. Цей “момент” сформований під впливом унікального пришествя Христової слави .

Будучи есхатологічною передподією, воскресіння Христа є підставою і моделлю для особливості (чи инакшости) “моменту” і подій під час парусії. Відомо, що воскресіння – це щось більше, ніж реанімація тіла з метою продовження земного життя: хоча воскресіння відбудеться в певний момент (коли гріб стає порожнім) і в певній емпіричній дійсності (у мертвому тілі Ісуса), але воно переводить час і емпіричну дійсність в переображений метаемпіричний спосіб існування. Подібно до цього можна сказати про парусійні події: вони починаються в певний момент історії (навіть якщо це момент останній) і в певній земній дійсності, одразу перевищуючи час і земну дійсність. Біблійні метафори апокаліптичного походження треба не відкидати, а христоцентрично пояснювати⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Звичайно це пояснення слід також розуміти в аналогічному сенсі.

⁵⁹⁸ Звичайно, що таку христоцентричність не можна базувати на христологічному завуженні, її потрібно розглядати у ширшому контексті богослов’я сотворення. Нове сотворення зрозуміле тільки в контексті сотворення на початку. Й. Мольтман правильно порівнює “есхатологічний момент” парусії з “початковим моментом” сотворення, хоча незрозумілими є його терміни Божого “самообмеження” чи “самозвільнення” (під час сотворення чи парусії). Поп.: М. Kehl, “Bis du kommst in Herrlichkeit...” *Neuere Deutungen der “Parusie Jesu”*: J. Pfammater – E. Christen, *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zürich 1990 (Theol. Berichte XIX), 111.

Б) Воскресіння мертвих

Віра у “воскресіння мертвих / *resurrectio mortuorum*” (Нікейсько-Царгородський Символ віри: ДН. 150) чи “воскресіння плоті / *carnis resurrectio*” (Апостольський Символ віри: ДН. 30, пор. ДН. 10) – центральний антропологічний наслідок воскресіння Ісуса Христа, цю правду віри часто заперечують чи неправильно інтерпретують. Для того, щоби виявити суть віри в загальне воскресіння, необхідно докладно подати висловлювання Святого Письма і Передання Церкви.

1. Висловлювання Святого Письма

Щоб уникнути повторень, слід вказати на представлення біблійного вчення про воскресіння в попередніх главах: воскресіння померлих трапляється в пізніших книгах Старого Завіту. Коли друга книга Макавеїв говорить тільки про воскресіння праведників, то згідно з Дан. 12, 2 воскреснуть також і грішники. В Новому Завіті загальне воскресіння пов'язане з парусією. Воскресіння мертвих належить до об'явлення слави Сина і є видимим доказом, що він є Господь. Тому загальне воскресіння має відбутися при кінці світової історії.

На противагу деяким висловлюванням зі Старого Завіту і пізньою єврейською релігійною літературою, Новий Завіт вчить про воскресіння добрих і злих⁵⁹⁹. Щоправда, написані для християн листи Павла говорять не безпосередньо, а лише опосередковано – про це трохи згодом – про воскресіння неправедних, як наприклад 1 Кор. 15, 51, бо тіла грішників не переміняються⁶⁰⁰. У 2 Кор. 5, 10

⁵⁹⁹ Пор. Pozo, La Venida, 48-50.

⁶⁰⁰ Пор. Н. Conzelmann, 346: “Мертві воскреснуть спочатку без ніяких змін (щоб їх можна було впізнати). Тоді грішники і праведники переміняються і отримають належну їм подобу”.

усі отримають свою заплату, як добрі, так і злі. В Ді. 17, 31 знаходимо однозначне висловлювання про “воскресіння праведних і неправедних” Так само Йо. 5, 28-30: “Бо надходить час, коли всі, хто у гробах, голос Його вчують, і вийдуть ті, що чинили добро, на воскресіння життя. А ті, що зло чинили, воскреснуть на суд”. Важливо з’ясувати, чи Дан. 12, 2 справді говорить про воскресіння добрих і злих: там іде мова про “багатьох”, що прокинуться. В юдейському розумінні слово “багато” протилежне до слова “мало”, а не до слова “всі”. Отже, воскресне велика “кількість”. Як каже Н. В. Портеус⁶⁰¹, “чи можемо ми приписати авторові загальне, чи часткове воскресіння, залежить від пояснення слова ‘багато’”. Отже, з погляду філології, загальне воскресіння можливе. Навіть якщо автор вимагав би в часи переслідувань Божої справедливості для мучеників і відступників, та навчав би, що тільки вони в сенсі часткового воскресіння отримають посмертну відплату, то мало ймовірно, що він не думав про поганських переслідувачів, а лишень про юдейських відступників; отже, це місце вказує на загальне воскресіння.

Розуміння воскресіння у Старому Завіті й пізньою юдейській релігійній літературі зумовлене етичним аспектом посмертної відплати і є наслідком глибокої віри в Ягве, котрий не тільки могутніший за Ваалів, богів Ханаану і – як Ізраїль пізніше усвідомив (пізніший Ісая!) – за богів великих держав Сходу, але є Богом-Творцем. Оскільки спасіння має на увазі конкретне сотворіння, то природно, що старозавітне очікування майбутнього також стосується створіння. Із довіри до Ягве випливають як надія, так і передчуття можливості певної спільноти з ним⁶⁰². Той Бог, що оживляє мертвих, кличе до

⁶⁰¹ Das Danielbuch, Göttingen 1962, 143-144.

⁶⁰² Пор. Fr. Mußner, 48: “...з виникненням есхатології в Ізраїлі старозавітні ідеї Божого панування і Божої спільноти повинні були оживити надію на воскресіння мертвих. Воскресіння мертвих – це не якесь “уявлення”

існування навіть те, чого немає (Рим. 4,17). Боже панування досягає у воскресіння Ісуса свого першого кульмінаційного пункту в історії і постане при кінці підчас загального воскресіння у своїй універсальній дії.

Ця надія на воскресіння, як бачимо з Ді. 23, 6-7, була дуже поширена в юдействі в часи Ісуса Христа. Але вона була вирішально зміцнена і суттєво зумовлена Його воскресінням. Надія перестала бути тільки провіщенням майбутнього (можливо, утопічним), вона була підтверджена подією в минулому, яку бачили свідки. Нове розуміння воскреслої тілесності сформувалося насамперед через воскресіння Ісуса Христа

Коли юдеї уявляли собі воскресіння в сенсі продовження земного життя в тому самому тілі, то християни вірили у переміну тіл подібно до воскреслого тіла Ісуса Христа. Вони очікували з неба “Господа Ісуса Христа, який перемінить наше понижене тіло, щоб було подібним до Його прославленого тіла, силою, якою Він спроможний все собі підкорити” (Флп. 3, 20-21). Ця уподібнююча переміна є можливою тільки для тих, хто пов’язаний з Христом.

Про инакшість воскреслого тіла говорять Євангелії від Луки і від Йоана⁶⁰³. Коли Ісус з’явився учням, то вони думали, що то був якийсь дух; Він же ж показав їм свої руки і ноги, щоб вони побачи-

зіпсутої апокаліптикою пізньоюдейської есхатології, а достиглий плід правильно усвідомленої віри в Ягве, яка, по суті, є очікуванням майбутнього. Божа могутність виявляється в рятівному майбутньому, у воскресінні мертвих. Без віри у воскресіння мертвих віра в Ягве була б тільки видимістю, мова про Боже панування – тільки фарсом. Віра в Ягве породила ідею воскресіння мертвих при кінці світу”. Гіпотеза, про яку ми згадували у минулій главі, що Божа перемога над смертю виявляється при сповненні окремої особи після смерті, а в історії смерть залишається непереможеною, не може бути узгодженою з цим Божим пануванням.

⁶⁰³ Пор. Mußner, 101-106.

ли, що має тіло і кості, і їв на їхніх очах печену рибу (пор. Лк. 24, 36-43). В розповіді про Емаус учні спочатку не могли впізнати воскреслого; коли ж вони Його впізнали, Він відійшов від них. “Воскресле тіло підлягає іншим законам, як земне” (Муснер), воно тотожне з розп’ятим, але все ж таки незрівнянно інше; тут наголошується реальність тіла на протидію будь-яким спіритуалістичним тенденціям.

Подібно, але з іншими наголосами, повідомляє про це євангеліст Йоан: Марія Магдалина спочатку не може впізнати Ісуса (Йо. 20, 14-16; пор. Йо. 21, 7; 12). Через звертання уваги на Христові рани підкреслюється ідентичність воскреслого тіла з розп’ятим. Ісус з’являється учням при закритих дверях (Йо. 20, 19; 26). Воскресле тіло є інакшим, але повністю тотожним із земним.

Св. Павло докладно пояснює воскресіння у 1 Кор. 15⁶⁰⁴. Усупереч думці деяких коринтян, ніби немає ніякого воскресіння (1 Кор. 15, 12) або що воскресіння слід розуміти духовно, Павло спочатку звертає увагу (1 Кор. 15, 1-11) на значення віри у Христове воскресіння і вказує на різноманітних свідків. Він виводить дійсність воскресіння мертвих – подібно до 1 Сол. 4, 14 – з визнання Христового воскресіння (1 Кор. 4, 3-5). У 1 Кор. 15, 12-34 Павло наводить різноманітні аргументи на користь воскресіння мертвих. При кінці глави (1 Кор. 15, 35-58) пояснюється, як відбудеться воскресіння, передовсім що станеться з тілом. 1 Кор. 15, 35 формулює питання: “Але хтось скаже: Як воскреснуть мертві? І в яким тілі прийдуть?”.

Спочатку св. Павло відповідає у 1 Кор. 15, 36-49 на друге запитання про нову тілесність. Він приводить дві аналогії. По-перше, порівняння з насінням: все, що покладено в землю – “голе зер-

⁶⁰⁴ Пор. J. Jeremias, *Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God*: той самий, Abba. *Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 398-307; Mußner, 106-120; Conzelmann, 291-351.

но” – відрізняється від того, що з нього виростає. Потім у чотирьох протиставленнях він робить висновок з першої аналогії: “Сіється у тлінні, а встає у нетлінні; сіється в безчесті, а встає у славі; сіється в безсиллі, а встає у силі; сіється тіло тваринне, а постає тіло духовне” (1 Кор. 15, 42-44). В останньому протиставленні апостол Павло переходить до другої аналогії, а саме про першого Адама, що походить із землі, і другого Адама, що походить з неба. Нову тілесність не можна з нічим порівняти, бо вона не походить від земного, а створена на образ небесного. “Та не духовне перше, а тваринне: потім духовне. Перший чоловік із землі – земний, другий чоловік з неба. Який земний, такі й земні, і який небесний, такі й небесні. І так само, як ми носили образ земного, так носитимемо і образ небесного” (1 Кор. 15, 46-49). Якраз остання аналогія, котра, як і у Флп. 3, 20-21, вказує на уподібнення до воскреслого тіла Ісуса Христа, підтверджує, що Павло має тут на увазі лише воскресіння християн.

У 1 Кор. 15, 50-52 апостол Павло повертається до питання про те, як воскреснуть померлі: “Тіло і кров царства небесного успадкувати не можуть, ані тлінні – успадкувати нетління”. Воскресіння відбудеться у спосіб переміни: “Ось я кажу вам тайну: Не всі ми помremo, але всі перемінимся ... засурмить бо, і мертві нетлінними воскреснуть, і ми перемінимся. Мусить бо це тлінне одягнутися в нетління, і це смертне одягнутися в безсмертя”. Смерть буде знищено назавжди. Таємниця полягає у звістці про те, що воскресіння веде не тільки до відновлення попереднього земного стану, як стверджує юдейська література, а до переміни (бо тіло і кров не можуть успадкувати Царства Небесного). Але переміненими під час парусії будуть тільки віруючі; грішники стануть тільки нетлінними.

Святий Павло намагається пояснити инакшість воскреслої тілесности з огляду на Христа. Він розуміє під духовним тілом не безтілесну душу в геленістичному сенсі і не тіло в юдейському

сенсі⁶⁰⁵, котре повністю тотожне з земним, а перемінене і переображене тіло. Це переображення можливе тільки у спільноті з Христом, отже, – тільки для віруючих. Переміна спричинює визволення з кайданів смерті; вона не відповідає ніякому природному процесу і є новою творчою Божою дією.

2. Висвітлення питання у церковному Переданні

Науку і висловлювання отців Церкви у Символах віри з II і III століття неможливо зрозуміти без знання гностичної христології чи есхатології. А втім, ще дотепер гностичні тенденції остаточно не подолані. З огляду на це, спочатку слід розглянути вчення маркіонітів і різноманітних гностичних угруповань про воскресіння⁶⁰⁶.

Погляди Маркіона є досить незрозумілими: Ісус не народився так, як інші люди, а з'явився вже молодим чоловіком в духовому тілі не з плоті й крові, але це тіло могло бути розп'ятим і мати на собі рани. Через свою духовість він міг ставати невидимим і переходити крізь стіни. У воскресінні Ісусове тіло стало безсмертним.

Офіти думали, що вищий Христос залишив Ісуса перед Його смертю (пор. Мр. 15, 34) і Його тіло залишилося в гробі. Перед тим воскресле, тобто духове тіло було невидимим субстратом духової душі Ісуса. У воскресінні душа отримала тілесну видимість (розп'ятого і похованого), через що учні помилково вірили у воскресіння тіла. Вони думали, що бачать тіло, в той час, коли написано, що “тіло і кров не успадкують Божого Царства” (1 Кор. 15, 50).

Валентиніани розуміли “воскресіння” в духовному сенсі як просвічення, як “визнання правди”⁶⁰⁷; у цьому розуміння “воскресін-

⁶⁰⁵ У 1 Сол. 4,1 3-17 також ще не говориться про переміну (незважаючи на подібність всіх інших уявлень): пор. Jeremias, 307.

⁶⁰⁶ Пор.: Orbe, Teología de los siglos II y III, 851-863.

⁶⁰⁷ Пор. A. Orbe, Adversarios anónimos de la Salus carnis: Gr 60 (1979) 14-15.

ня” означає перемогу над смертю незнання, попереднім грішним життям і світом відчуттів. На думку валентиніян, воскресіння Ісуса не охопило плоті та крові, а навпаки, відділило нас від них. Воскресіння дарує правдиву плоть і правдиву кров – логос і дух. Отже, Спаситель залишив матеріальне тіло в гробі й воскресив правдиве тіло, логос і дух, котрі Він у своєму приході приніс із собою у світ. Духовне воскресіння, яке не охопило тіла, відбулося у смерті.

Для різноманітних гностичних течій II століття (та їхніх пізніших різновидів, маніхейства та присціліянства) характерне негативне визначення матерії. Тому земне тіло не може бути тотожним з воскреслим. Уже у своїй суті погана матерія не може перемінитись. Воскресіння не охоплює земної матеріальної дійсності, а ухиляється від неї і означає звільнення духово-божественної частини в людині. При дослідженні поглядів на воскресіння у II столітті впадає в очі, що часто цю тематику розглядали опосередковано, тобто на прикладі воскресіння Ісуса. Тобто Його воскресіння залишається, все-таки, моделлю для майбутнього воскресіння.

Уже в Новому Завіті, у Йоанівському корпусі, поборюються попередні тенденції гнозису, дуже поширеного у II столітті. 2 Тим. 2, 18 розповідає про людей, котрі стверджують, ніби воскресіння вже відбулося. Цілком можливо, що ці люди є попередниками гностиків. Ігнатій Антіохійський наголошує супроти гностичних переконань, що Ісус “справді” воскрес і що “Він перебував у тілі також після воскресіння”⁶⁰⁸; отже, не відкинув плоті. У 1 Клим. 26 цитується Іов. 19, 26: “Позбавлений навіть шкіри я встану; і в моїм тілі побачу Бога”⁶⁰⁹. Ось що висловлено в 2 Клим. 9 проти

⁶⁰⁸ Ad Sm 2 u. 3 – В ранніх актах мучеників знаходимо визнання віри про воскресіння тіла: поп. A. Fernández, *La escatología en las actas de los primeros Martires Cristianos*: ScrTh 9 (1977), 833-835.

⁶⁰⁹ У Септуагінті також знаходимо замість виразів “плоть/σαρξ”, “шкіра/δέρμα” вираз “σωμα”. Якщо поняття “σαρξ” не було у тексті Септуагінти,

гностичних переконань: “Нехай ніхто з вас не каже, що ця плоть не буде суджена і що вона не воскресне” Так само, як християни були покликані в тілі, котре є Божим храмом, так вони і предстануть в тілі перед Богом. Швидкого поширення зазнала антигностична формула “воскресіння плоті” (σάρκος ἀναστάσις, *carnis resurrectio*), яку вживали поряд з формулою “воскресіння мертвих”

Юстин пише: “Я і всі, що називають себе християнами, знають, що відбудеться воскресіння мертвих”⁶¹⁰. Він говорить про те, що мертві чи поховані в землі людські тіла воскреснуть⁶¹¹. Тертуліян також написав проти гностиків трактат “*De carnis resurrectione*”, який він починає словами: “Воскресіння мертвих є християнським переконанням”. Отже, обидві формули є рівноцінними і не сприймалися як протиріччя.

Іриней⁶¹² розвинув своє богослов'я в полеміці із вищезгаданими поглядами Маркіона і гностиків. У той час, як гностики негативно оцінювали значення плоті й казали, що воскресіння відбувається під час смерті, Іриней підкреслює спасення значення Ісусового тіла, тобто Його діяння як людини на землі. Так, як Адам у тілі своїм непослухом приніс смерть цілому людству, так і Христос через свій послух аж до смерті – деякі гностики стверджували, що вищий Христос залишив Ісуса перед смертю! – приносить життя. Ніщо так не показує тріумф тіла і доброти сотворіння, як можливість перемоги над гріхом і смертю за допомогою тіла, тобто діяння в тілі аж до смерті. Тому безсмертя стосується не тільки душі, а й тіла. Євангеліє охоплює також *salus carnis* (здорове тіло). Тіло співпрацює для досягнення спасіння і тому повинно також брати в

яким користувався Климент – можливо також, що він цитував з пам'яті – тоді вислови про воскресіння плоті мали би бути у мовному вжитку автора уже в I столітті.

⁶¹⁰ Dial. 80.

⁶¹¹ Пор. Apol I 18.19.

⁶¹² Пор. Orbe, Teología de los siglos II y III, 863-881.

ньому участь. Приклад Йони, що перебував три дні в череві риби, засвідчує, що воскресіння відбувається не у смерті (відкидаючи тіло), тобто на хресті, а в гробі. Тіло, котре Логос прийняв з пречистої Диви і котре терпіло на хресті, воскресло. В цей спосіб Христос став *lex mortuorum* (закон мертвих): Він перебував аж до третього дня в аді і воскрес у тілі⁶¹³. І коли гностики послугувались уривком 1 Кор. 15, 50, щоб довести, що “тіло і кров не можуть успадкувати небесного царства”, то Іриней посилається на Лк. 24, 39, де воскреслий має рани, тіло і кості.

Віру у воскресіння треба було захищати не тільки від гностичних і маркіонітських впливів “усередині Церкви”, але також проти поган. Платоніки – як наприклад Цельсус – і пізніше новоплатоніки не були виразними дуалістами, але вони знецінювали тіло: вочленення Логоса з Диви і воскресіння плоті були в їхніх очах неможливими; мало того, існування “в тілі” в кожному випадку вони вважали чимось принизливим і неприйнятним для Бога. Юстин⁶¹⁴ приводить на захист віри у воскресіння такий приклад: ми вважали б розвиток рослини з насіння таким же ж неймовірним, як і воскресіння, якби цей процес не був для нас звичним і самозрозумілим. Атенагор (близько 180) написав окремий трактат “Про воскресіння мертвих”; на думку Б. Альтанера, “цей трактат – один з найкращих ранніх творів про воскресіння”. В апологетичній частині Атенагор намагається спростувати закиди проти воскресіння: воно не суперечить Божій могутності, котра, воскрешаючи померлих, не чинить нічого несправедливого і невідповідного. В другій частині він пояснює сенс воскресіння. Людина, створена на образ Божий, призначена, на противагу тваринам, без часового обмеження пізнавати могутність і мудрість

⁶¹³ Іриней виявився рішучим противником тези про воскресіння у смерті, тобто на хресті. Тим самим він визнає, що Ісус також перебував у міжчассі. Воскресіння на третій день охоплює також плоть, тобто тіло Ісуса Христа.

⁶¹⁴ Apol. I, 19.

Творця. Відповідно до свого єства вона складається з душі і тіла; душа сама по собі не є людиною⁶¹⁵, тому тіло мусить існувати далі. Воскресіння необхідне не тільки задля суду⁶¹⁶. У воскресінні тіло, що змінюється під час цілого земного життя, зміниться востаннє, ставши нетлінним. Перед судом мусить відповідати ціла людина, що згрішила, а не тільки душа. І на кінець, до вічної, остаточної мети покликана не тільки душа, а ціла людина. Отже, без воскресіння було б неможливим подальше існування людини, котра в своєму єстві складається з душі й тіла. Виглядає, що Атенагор полемізує у своєму творі не з гностиками, а з поганськими ворогами віри у воскресіння. Він використовує аргументи не з Біблії, а з богословської антропології. Слід також зауважити, що він говорить не про воскресіння “плоті/σαρξ”, а про воскресіння “тіла/σῶμα” (яке тут, як частина людини, тотожне з “σαρξ”).

Не можна оминати також трохи пізніший, можливо, написаний Юстином, трактат “*De resurrectione*”⁶¹⁷. Він зводить всі закиди проти воскресіння до трьох головних: по-перше, воскресіння є неможливим – Юстин, відповідаючи на закид, вказує на вже визнану філософами правду про сотворіння світу Богом; по-друге, воскресіння є непотрібним, бо тоді, наприклад, мусили б відновитись усі частини тіла, навіть пошкоджені, а зі слів Ісуса відомо, що всі стануть, як

⁶¹⁵ с. 15 (BKV 12): “Завжди і всюди до людської природи належить безсмертна душа і її, да́не при виникненні, тіло; бо Бог наділив життям і діяльністю не окремо природу душі й окремо природу тіла, а цілу, з цих чинників створену людину, щоб вона разом з частинами, через які вона виникла й існує, мала спільну кінцеву мету. Навіть якщо людина і складається з двох різних природ, вона все одно є цілісною істотою”

⁶¹⁶ Хоча в юдейському цілісному розумінні людини і нема дуалізму душі та тіла, проте воскресіння стало постулатом вже заради потойбічної відплати (як в 2 Мак. 7). Атенагор вважає, що цей аргумент посідає друге місце після найважливішого про єдність душі і тіла.

⁶¹⁷ Поп. K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, 36-49.

ангели; Юстин вказує на те, що оздоровлення хворих Ісусом були есхатологічними знаками. По-третє, закидається, ніби воскресіння є недостойним Бога, оскільки матерія – зло і причина гріха; Юстин вказує на доброту створіння і на можливість воскресіння плоті. На закид, що плоть не воскресне (напевно, з огляду на 1 Кор. 15, 50), він відповідає: душа і тіло конституують людину в єдності, а не самі по собі. Бог обіцяв врятувати цілу людину, а отже, і тіло: “Бог покликав людину до життя і воскресіння, і не тільки якусь частину, а цілу людину, котра є душею і тілом”⁶¹⁸. “Коли тіло непотрібне, то чому Він його зцілював, і чому воскрешав померлих? Хіба не для того, щоб показати, як буде виглядати воскресіння?” Чому Ісус їв разом з учнями і дозволив, щоб вони діткнулись до Нього? Отже, Він воскрес у тілі, в якому терпів⁶¹⁹. “Тіло” не означає нічого злого, зло полягає у фальшивому пожаданні. Юстин виступає у своєму творі як проти загально поширених поганських закидів, так і проти позиції докетизму і гнозису. Його погляди прихильні до створіння і з антропологічного боку визначені психосоматичною конституцією людини. Термінологічно він говорить про “воскресіння мертвих” і ще частіше – про “воскресіння плоті”.

Далі необхідно зробити тематично впорядкований історичний огляд. Спочатку дослідимо вживання термінів “воскресіння мертвих – *resurrectio mortuorum*” і “воскресіння плоті – *carnis resurrectio*” в різноманітних Символах віри⁶²⁰. Інші маловживані

⁶¹⁸ Там само 46.

⁶¹⁹ Пор. там само, 47.

⁶²⁰ Пор. А. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensbekenntnisse der alten Kirche*, Breslau 1897 (Hildesheim 1962); G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches*; P. O' Callaghan, *La formula “Resurrección de la carne”*: ScrTh 21 (1989), 777-803; Ton H. C. van Eijk, *La résurrection des Morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974, W. Bieder, *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes? Eine biblisch-theologische und dogmengeschichtliche Studie*: Theol. Zeitschr. 1 (1945) 105-120.

вислови можна залишити поза увагою. Особливої уваги заслуговує вислів “σαρξ/caro/плоть” Обидва терміни (як “воскресіння мертвих”, так і “воскресіння плоті”) схвалені Церквою і тому тожні. На Заході частіше вживається вислів “воскресіння плоті” (вже у Іполита: пор. ДН. 10, також у Тертуліяна), він вживається також і в Сирії⁶²¹, в Кирила Єрусалимського⁶²², в етіопських і єгипетських Символах⁶²³. При перекладі Апостольського Символу віри на різні мови і діалекти використали з латинського оригіналу слово “плоть”⁶²⁴. У перекладах після II Ватиканського собору, які частково зазнали богословського опрацювання, в італійському, французькому і португальському варіантах залишився у вжитку термін “воскресіння плоті”, в англійському надали перевагу терміну “воскресіння тіла”, в німецькому та іспанському застосували термін “воскресіння мертвих”⁶²⁵.

Формулу “воскресіння плоті” знаходимо також у деяких книгах Біблії, в пізньоюдейській літературі; певне значення для вжитку цієї формули мав вислів “вся плоть”⁶²⁶ (Єр. 25, 31; Пс. 65, 3 тощо). Якщо після Іринія використання біблійного обґрунтування є похвальним, то велике значення для легітимізації цього терміну повинна б мати цитата з Ді. 2, 26-27 (“до того тіло моє відпочине в надії... і не даси твоєму святому бачити зітління”). Цю формулу бачимо також в 2 Клим., Юстин використовує її в діалозі (80, 5) у зв'язку з воскресінням на початку тисячолітнього царювання Христа: далі цю формулу використовують у боротьбі з гностиками і докетами та їхніми послідовниками, щоб наголосити на

⁶²¹ Пор. Hahn, 141, 144, 182; ДН. 51, 60; vgl. Kretschmar, 103-105.

⁶²² Пор. там само 134; ДН. 41; Hahn, 295 (Іван Єрусалимський).

⁶²³ Пор. ДН. 2,5,63; Hahn, 257.

⁶²⁴ Пор. Hahn, 83 (норманською: 12 ст.); 87-89 (англосакською: 9 ст.); 90-91 (староанглійською); 98 (Ст. Галлен, старонімецькою, 8 ст.) тощо.

⁶²⁵ Пор. Pozo, *La venida*, 43-44.

⁶²⁶ Пор. Kretschmar, 106-107.

спасінні тіла. Як ми вже згадували, її вживають уже близько 200 року в Символах віри.

Попри все, вживання терміну “воскресіння плоті” викликало внутрішньоцерковні розбіжності. Ориген відмовився його вживати і вчив про воскресіння тіла, бо, як написано в 1 Кор. 15, 50, “Плоть і кров царства небесного успадкувати не можуть”⁶²⁷. Ориген розрізняв духовне і матеріально-мінливе тіло; після смерти залишиться тільки певний тілесний образ, в якому можна впізнати індивідуальні риси людини. Ориген також виявляє прихильність до гіпотези про те, що тіло отримає нову форму і евентуально нематеріальне існування. Методій⁶²⁸ розуміє Оригена так, ніби той вчить, що залишиться тільки тілесний форма (без плоті); але, на думку Методія, тіла без плоті не існує. Він захищає воскресіння плоті, бо Ісус також з’явився учням у тілі з плоттю і кістками. Захисники воскресіння плоті вказують на дослівне значення слова воскресіння: “Воскресіння стосується (до гробу) впалої плоті; бо дух впасти не може”⁶²⁹.

Ця дискусія знову відновилась у XX столітті: Альтгаус⁶³⁰ заперечує такий реалізм, який хоче перемінити чи преобразити смертність теперішнього тіла в безсмертя. Будучи прихильником теорії цілковитої смерті, він вчить, що людина мусить бути повністю заново створена. О. Кульман каже, що біблійні вислови не дозволяють говорити про “воскресіння тіла чи плоті”. Бульман і Кеземан думають, що *soma* і *sarx* співвідносяться один до одного, як форма до матерії⁶³¹. Кречмар, котрий досліджував термін *carnis resurrectio*, дійшов несподіваного висновку, що цей термін походить

⁶²⁷ Поп. De princ. II,2; крім того van Eijk 171; Daley, Eschatologie 128.

⁶²⁸ Поп. Daley, Eschatologie, 136.

⁶²⁹ Justin, de res., 48 (ed. Holl); Origenes, De princ. II 10,1; поп. Kretschmar 117.

⁶³⁰ Die letzten Dinge, 132-133.

⁶³¹ Поп. van Eijk, 171.

з хіліазму і розуміння апостола Павла ближче до Валентина, ніж до Юстина та Іриней⁶³².

В. Бідер звертає увагу на різноманітні переклади Апостольського Символу віри, які вживають швейцарські кантональні церкви; він припускає, що слово “плоть” замінене словом “тіло” з переконання, що 1 Кор. 15, 50 заперечує плотть, а не віру в “духовне тіло”, яка обґрунтована в 1 Кор. 15, 44. Зв’язок між земним і посмертним існуванням полягає не в плоті (чи тілі), витлумаченій субстанційально (як думав Тертуліян, припускаючи існування переображеної плоті), оскільки духовне тіло буде “цілком” іншим. Зв’язком між земним і посмертним існуванням є – тут слід згадати К. Барта – “Бог, котрий дарує себе добровільно”⁶³³. Бідер розрізняє персоналістичне розуміння воскресіння, що висловлюється у 1 Кор. 15 (“воскресіння мертвих”), і субстанційальне, котре більше відповідає грецькому думанню, що “визнає реальним тільки емпіричне і матеріальне буття” Християнин “може сприйняти тільки христологічно спрямоване розуміння реальності: реальним є тільки те, що Бог творить через Христа”⁶³⁴. Мова про *sarx* є легітимною тільки тоді, коли її розуміти не субстанційально, не “як плотть, що покриває кістки людського тіла”, а як щось таке, що “служить подіям об’явлення. Іншими словами, не живий чи вмираючий Ісус сам по собі, а Ісус, що сповнює події об’явлення, творить життя. Тому воскресіння плоті само по собі не може бути артикулом віри, тільки подія Божого об’явлення, на яку формула про воскресіння плоті, що сама по собі сумнівна, лише звертає

⁶³² Стор. 135: “Проблематика цього висловлювання про воскресіння полягає не в диференції до мови Павла, а – подібно до Валентина – в рамках цього богослов’я, а отже, в хіліазмі”; пор. там само. 110, Anm. 26.

⁶³³ Bieder, 107-108.

⁶³⁴ Там само 117.

увагу⁶³⁵". Видається, що Бідер поділяє позицію екзистенціальної філософії Бульмана.

В межах католицького богослов'я питання про інтеграцію земної тілесности було поставлено в контексті теорії про воскресіння у смерті. Тут слід згадати "намагання" Й. Ауера розрізнити духовне і матеріальним тіло⁶³⁶. Під "матеріальним" тілом він розуміє сукупність хімічно-матеріальних речовин великого позалюдського світу, яке після смерті покладають у гріб чи спалюють, і яке, якщо не зважати на різноманітні психічні переживання, не має більше нічого спільного з людиною. Мощі також почитали з огляду на ці переживання. Оскільки мощі й останки людини неважливі для духовного тіла, що має воскреснути, то навіть віднайдення останків Марії не суперечило б її небовзяттю. Зате "духовне тіло" означає для Ауера тілесність і тривалу внутрішню форму. Він⁶³⁷ пише: "Те, що у смерті залишає мертве тіло, яке віддається на зітління і знищення, є неповторною людською особою, наділеною душею і внутрішньою формою (тілесністю)". Ауер стоїть на позиції Оригена і називає всіх своїх опонентів натуралістами. Не кажучи про те, що позиція Ауера близька до теорії про воскресіння в смерті, й не зважаючи на проблематику віднайдення останків Марії,⁶³⁸ слід зауважити, що він потрапляє у внутрішні суперечності: бо коли те, що залишає мертве тіло, є вже цілою людиною, то чи не стає матеріальна тілесність другорядною? Окрім того: що тоді означає воскресіння Христа "на третій день"? Щодо першого питання, то Ауер пов'язує всю тілесну людину з "матерією цього світу",

⁶³⁵ Там само 115.

⁶³⁶ Auferstehung des Fleisches. Was kann mit dieser Aussage heute gemeint sein? Ein Versuch: MThZ 26 (1975) 17-37; toro camoro, Siehe, ich mache alles neu. Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984, 108-121.

⁶³⁷ Siehe, ich mache alles neu, 115.

⁶³⁸ До проблематики віднайдення мощей Марії пор. A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme, 18-19.

бо вона належить до земної тілесности. Третій день пов'язаний, стверджує Ауер, не з воскресінням – хоча справді у 1 Кор. 15,4 і в Символі віри третій день є днем воскресіння – а з оновленням неба і землі: тілесність людини і після смерті потребує “матеріальности”, отже, – нової землі⁶³⁹. Тут слід зазначити: правильно, що з воскресінням Христа (при умові спорожніння гробу і переміни Ісусового тіла) починається в зародку також те, що під час парусії стане новою землею і новим небом, проте третій день стосується саме воскресіння Ісуса Христа! На кінець слід зауважити, що на противагу попереднім інтерпретаціям, Ауер все ж таки припускає переміну сьогосвітньої матеріальности, навіть якщо він її неправильно розуміє.

Питання, чи воскресіння Ісуса та інших людей стосується земного тіла, тісно пов'язане з іншим питанням про ідентичність тіла. У давнину в християнсько-поганських суперечках⁶⁴⁰ часто використовували такий приклад: коли якась тварина з'їсть людину, а потому її спіймають інші люди і також з'їдять, то виникає запитання, до якого воскреслого тіла будуть належати ті частини, які належали до тіла обидвох людей? Християни, посилаючись на Божу могутність, захищають числову ідентичність. Однак Ориген, чие вчення про воскресіння тіла заплутане і неоднозначне, називає

⁶³⁹ Пор.: Siehe, ich mache alles neu, 116; Auferstehung des Fleisches, 35: “Воскресле тіло Христа не тотожне з померлим тілом, воно набуло зовсім іншої якості і є радше початком переміни цього світу у новий світ. Ця переміна, про яку однозначно свідчить об'явлення, є правдою віри. Ми повинні бачити її початок у воскресінні Христа”.

⁶⁴⁰ Пор. Athenagoras, c. 4-8; (pseudo-) Just. Quaestiones Gentilium od Christianos (ed. Otto V), 348-366; до того: Ziegenaus, Theodor v. M., 100-104; Tatian, Ad Graec. c. 6; Tertullian, De resurrectione IV 3 u. XXXII 2; Згідно із Євсевієм, Hist. eccl. V 1,62-63 тіла ліонських мучеників спалили і попіл викинули в Рону, щоб нічого не залишилось для воскресіння: “Їхні вчинки впливали з безтямного намагання опанувати Бога і унеможливити воскресіння мучеників”

це уявлення, викликане попереднім прикладом, “великим безглуз-
дям” матеріялістичного розуміння воскреслого тіла⁶⁴¹. Адже матерія
змінюється завжди, однак індивідуальна форма, яку людське тіло
отримало від душі, залишається сталою. Така позиція Оригена,
згідно з якою земний матеріальний чинник в тілі не зазнає преоб-
раження, викликала в давнину великі заперечення.

До певної міри це питання було з’ясовано за допомогою то-
містичного принципу про душу як форму тіла, а саме як *forma*
unica, що включає в себе *anima sensitiva*. Тим самим душа стає
гарантом ідентичності тіла⁶⁴². Петро Овернський († 1304) поставив
запитання, чи необхідно, “щоб воскресла людина прийняла саме
ту матерію, що раніше належала до її тіла”⁶⁴³. Матерія, відповідає
Петро, як перша матерія, немає ніякої форми і визначености. Будучи
тільки чистою можливістю і маючи здатність рецепції (стосовно
форми), матерія не має в собі розрізнення тієї чи іншої матерії, чи
будь-якого числово-ідентичного буття, якщо форма не надасть їй
цього буття⁶⁴⁴. Саме форма визначає потенціальну матерію. Тіль-
ки через душу матерія отримує свою ідентичність⁶⁴⁵. Дурандус
(† 1334) поглибив це розуміння. Таким чином схоластика нама-
галась раціонально відповісти на питання про ідентичність тіла,

⁶⁴¹ Поп. Daley, Eschatologie, 127-128.

⁶⁴² Поп. H. J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Hauptt-
raktaten der scholastischen Theologie, Freiburg 1973, 231-232.

⁶⁴³ До тексту див.: там само, 372-376; до пояснення: 238-239.

⁶⁴⁴ Там само 373: *Materia de se non est forma nec formam aliquam habens, sed secundum naturam suam est in potentia ad omnes formas naturales substantiales ... manifestum est, quod non habet de se aliquod esse nec esse unum nec secundum speciem nec secundum numerum in actu, quoniam omne esse et esse unum in actu est per formam ... Et ideo sicut de se est in potentia ad formam, ita de se est in potentia ad esse et etiam ad esse unum sive secundum speciem sive secundum numerum in actu.*

⁶⁴⁵ ... *materia in resurgente erit eadem numero in actu, quam per se informat eadem forma substantialis in actu, undecumque veniat.*

котре було актуальним ще з II століття через поганські закиди, і пояснювалося за допомогою Божої всемогутності.

Чи здатна ця відповідь вирішити питання про остаточну приналежність частин людини, які були спожиті твариною, а відтак асимільовані іншою людиною, або показати надуманість чи фальшивість цього питання⁶⁴⁶?

Своєрідну посередницьку роль між старим поглядом про ідентичність тіла й навіть окремих матеріальних частин і позицією, згідно з якою душа є принципом ідентичності тіла, відіграє систематичний виклад Августина у 22 книзі “*De civitate Dei*” про воскресіння. У XX главі він захищає уявлення в сенсі церковного Передання, що “загублені” частини тіла повернуться назад до того тіла, до якого вони початково належали. Для інших же, яким ці частини також належали, вони відновляться з допомогою Божої всемогутності⁶⁴⁷. Г. Й. Вебер зазначив⁶⁴⁸: “Це твердження є з часів Августина тим мечем, яким схоластика розрубала гордіїв вузол: Божа всемогутність може з нічого відновити чи наново створити матерію”. Святий Тома поділяє думку Августина, що матеріальні частини повернуться до першого власника і матеріальна ідентичність не конче потрібна, оскільки Божа всемогутність відновить все необхідне⁶⁴⁹. У першому тисячолітті саме воскресіння плоті, а не безсмертя душі, було центральним і все-таки суперечливим питанням, яке остаточно розкрили з допомогою вищезгаданого пояснення.

⁶⁴⁶ Пор. de la Peña, 210: La identidad corporal ¿un problema mal planteado?

⁶⁴⁷ Дослівно: “Навіть якби він був цілком знищений і ніде в природі не залишилося б навіть пороку від нього, всемогутній, якщо схоче, відновить його з будь-чого”.

⁶⁴⁸ Стор. 225.

⁶⁴⁹ S.c.g. IV 81: Non est necessarium ... quod quidquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo; et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationali perfecta.

Августин пояснив у 22 книзі “*De civitate Dei*” ще деякі важливі питання: спершу він христологічно доводить факт воскресіння, бо “Христос у тілі воскрес і вознісся на небо”. Далі він каже, що воскресле тіло буде досконалим, тому недоліки тіл ембріонів, ненароджених чи померлих дітей будуть виправлені. І нарешті, розглядає питання, чи буде мати воскресле тіло статеві ознаки. Вже в (Псевдо-) Юстина “*De resurrectione*” є закид, ніби воскресіння плоті безглузде, бо статеві органи непотрібні. Августин відкидає погляд, що походить з ворожо налаштованих до тілесности і жінок маніхейства і гнозису, які вчать, що “подібність до образу Сина” (Рим. 8, 29) означає, ніби всі воскреснуть у чоловічому образі, бо Бог сотворив спочатку чоловіка, а з нього вже жінку. Далекий від ворожости до жінок Августин вчить, що зникнуть тільки злі пристрасті, а не різниця між чоловічою і жіночою статтю. “Жіноча стать не належить до недосконалости, а до природи”⁶⁵⁰. Жінка є “Божим сотворінням, як і чоловік”; створення з чоловіка не означає нижчої вартости жінки, а підкреслює їхню єдність і служить прообразом відносин між Христом і Церквою. Навіть якщо статеві органи більше не будуть потрібні для продовження людського роду, можна буде побачити красу різниці між чоловіком і жінкою, вільну від фальшивих пристрастей, що спричиняться до прославлення мудрости й доброти Творця і до щастя чоловіка і жінки, подібно до того, як це було в раю⁶⁵¹. Августин рішуче відкидає погляди Порфирія, ніби душа може бути щасливою аж після поєднання з тілом⁶⁵². Земне тіло, плоть, не будуть відкинуті в кінці світу, а переображені. Під “плоттю”, яка не буде преображена, слід розуміти не земне тіло – Августин наголошує на онтологічній доброті створіння, – а тілесні пристрасті, що походять від душі⁶⁵³.

⁶⁵⁰ De civ. Dei XXII 17.

⁶⁵¹ Пор. там само, с. 21.

⁶⁵² Там само, с. 26; пор. XIII 19.

⁶⁵³ Пор. с. 21: “Духові буде підкорена духовна плоть, яка є все ж таки плоттю, а не духом, подібно до того, як плоті був підкорений плотський дух, який все ж таки був духом, а не плоттю”.

Продовжуючи роздуми про переображене тіло, яке підкоряється духові і є нетлінним, схоластичне богослов'я намагалося докладніше пояснити процес переображення⁶⁵⁴: так, як люблячий уподібнюється до того, кого любить, так уподібнюється тіло до воскреслого тіла Ісуса Христа. Инакшість переображеного стану пояснюється у Святому Письмі згідно з оповіддю про появу воскреслого Ісуса у Еф. 4, 13, Флп. 3, 21 та Рим. 8, 29. Людське тіло перебуває в диспозиції до переображення, яке чинить в людині Бог. Таке уподібнення не означає стирання індивідуальних особливостей кожної людини. Схоластичні богослови говорять про дари для нареченої, які Христос принесе для Церкви під час другого приходу. Сюди належать, між іншим, нетлінність (*incorruptio*⁶⁵⁵), котру отримують також прокляті грішники, відсутність страждання (*inpassibilitas*⁶⁵⁶), дар витонченості (*subtilitas*), до якої належать також повна гармонія духа і матерії (без спіритуалізації людини!) і нарешті, просвітленість (*claritas, luminositas*), що означає ясність пізнання, повну просвіченість і осаянність сповненої Богом людини (пор. Дан. 12, 3; Мт. 13, 3). Цей історичний перегляд необхідний для розуміння проблем, які розглядатимемо в наступній систематичній частині.

3. Реалізм загального воскресіння

Новий Завіт і Передання відкидають як спіритуалізацію воскреслого тіла (адже вона означає щось інше, ніж безсмертя душі), так і сенсуалістичне розуміння воскресіння, котре означало б продовження земного життя; уявлення про воскресіння як початок тисячолітнього царства трапляються в юдейських концепціях і в хіліязмі. Євангельські розповіді про появи Ісуса Христа і різно-

⁶⁵⁴ Пор. Weber, 314-342.

⁶⁵⁵ Пор. 1 Кор. 15,32.

⁶⁵⁶ Пор. Од. 21, 4.

манітні формулювання апостола Павла свідчать про майбутню переміну чи переображення земного тіла.

Біблійні свідчення та питання, які виникали в історії церковного передання, богословські рішення і постанови учительського уряду Церкви про загальне воскресіння можна розглядати під антропологічним, христологічним і історично-сотеріологічним оглядом. Антропологічні аргументи наголошують на психосоматичній єдності людини. В Старому Завіті людина постає як єдине ціле, тому життя після смерті неодмінно пов'язували з воскресінням. Ця антропологія залишилась визначальною і після усвідомлення психосоматичної будови людини. (Псевдо-) Юстин і Атенагор відповідали противникам воскресіння, що сутність людини полягає в єдності душі й тіла. Цей антропологічний аргумент став з того часу загальним надбанням богословської думки і його використовували як проти гностиків, маніхейів, присціліян і катарів, котрі вчили, що земна тілесність є чимось поганим, так і проти філософів Платона і Порфирія, котрі вбачали в безсмерті душі корелятивний для людини спосіб подальшого існування. Через психосоматичну єдність метою сповнення людини може бути лише воскресіння, а не стан безсмертя душі. Воскресіння означає не тільки нове з'єднання з тілом, а й відновлення (реституцію) тіла як середника спілкування між людьми.

Значно вагомішою і влучнішою є христологічна аргументація. Слід зауважити, що без воскресіння Ісуса Христа було б неможливим за допомогою антропологічних аргументів зберегти юдейську віру у воскресіння⁶⁵⁷. Факт воскресіння і появи Ісуса був для пригнічених учнів поштовхом для проповіді Євангелія. Вос-

⁶⁵⁷ У (Псевдо-) Юстинівських *Quaestiones Gentilium ad Christianos* автор наводить у 15. Qu. 48 підстави для воскресіння. Дехто відхиляє закиди (1, 14, 17, 31), стверджуючи, що Христове воскресіння є фактом, а проти фактів не можна застосовувати ніяких аргументів.

кресіння Христа є причиною і архетипом загального воскресіння (пор. 1 Сол. 4, 14; 1 Кор. 15, 4-57). Христоцентричність есхатології виявляється передусім у вірі у воскресіння.

В порівнянні з юдейською надією на воскресіння, що насамперед говорила про продовження земного способу існування, воскресіння Христа спонукало до усвідомлення можливості й необхідності инакшості нового життя. Якби воскресіння було (як у випадку реінкарнації) тільки оживленням тіла чи життям в якомусь іншому тілі, то нове земне життя було б знову існуванням для смерті. Але як Христос більше не вмирає, переборовши смерть (пор. Рим. 6, 9; 1 Кор. 15, 20), так і той, хто з ним пов'язаний, отримає нову тілесність. “Мусить бо це тлінне одягнутися в нетління” (1 Кор. 15, 53). Нова тілесність не заперечує, а перемінює земне тіло. Ця переміна впливає з аналогії до Христового воскресіння – воскреслий є тотожним з померлим на хресті і похованим, – а також з уподібнення земного тіла під час парусії до “Його прославленого тіла” (Флп. 3, 21). У цьому сенсі Павло проголошує таємницю: “Не всі ми помremo, але всі перемінимось” (1 Кор. 15, 51). Коли б – без спрямування на Христа – тлінне не перемінювалось в нетлінне і душа після смерті шукала інше тіло, то треба було б говорити не про воскресіння, а про реінкарнацію – переселення. Христоцентричність виявляється у взаємозв'язку загального воскресіння з “днем Христа”, з видимим об'явленням Господа під час другого приходу. Воскресіння мертвих є виявом могутності Господа.

Третій вид аргументації має історично-сотеріологічний характер. Божа одність є передумовою здійснення Божого плану спасіння. Бо там, де, як у маркіонітів, гностиків та маніхеїв, приймають два протилежні принципи, не може бути ніякого плану спасіння, лише заплутаний клубок з добра/духа і зла/матерії. Тут світ як діло злого творця відділяється від спасіння, що приходить від доброго Бога. Ориген пов'язує створення із спасінням, бо Бог – один: один є Бог закону і пророків і Отець нашого Господа

Ісуса Христа⁶⁵⁸. Символи віри, які вживали після 200 року, заперечують протиставлення Старого і Нового Завіту, чи сотворення до спасіння, і висловлюють віру в Божий план спасіння: Бог все сотворив, він послав свого Сина як Спасителя Світу і Святого Духа і доведе світ до остаточного сповнення під час другого приходу Сина. Той самий Бог, що сотворив з нічого світ (і матерію) та воскресив Сина, покличе до буття новий світ. У цьому історико-сотеціологічному контексті початкове і нове сотворіння належать до єдиного цілого. Марконіти і гностики, а також поганські вороги воскресіння (Цельсус і Порфирій), не мали правильного розуміння сотворення. Воскресіння для них неможливе (бо Бог не є творцем всього) і безглузде (бо матеріальний світ є поганим). Р. Бультман не тільки заперечує воскресіння з його матеріально-тілесним виміром (із гробу!), але і називає сотворення космогонічним мітом. Воскресіння за Бультманом означає нове самоусвідомлення учнів. У результаті він дуже наближується до гнозису⁶⁵⁹. Все ж таки сотворення, спасіння (втілення і воскресіння) і нове сотворення, як би їх не інтерпретувати, перебувають у тісному внутрішньому взаємозв'язку.

Вже Юстин вимагає від гнозису, згідно з яким плоть грішна і змушує до гріха, зважати “на все, що Бог зробив в історії”⁶⁶⁰. Гностики, каже Юстин, не знають про походження людини, про те, що вона створена із землі і складається з душі й тіла; саме ця людина створена за образом і подобою Божою. “Це є очевидним, що сотворена на образ і подобу Божу людина, була *σάρκιος* (з плоті)” Тому Бог визнає плоть. Оскільки Ісус прийшов, щоб

⁶⁵⁸ Де рінс. II 4; пор. Книга I, передмова, 4.5, де Ориген, спираючись на Символ віри, проводить одну лінію від Творця “через післанництво Сина і Святого Духа аж до воскресіння”.

⁶⁵⁹ Як пише Кречмар (стор. 127), Валентин вимагає “від читача вважати себе воскреслим, тобто воскресіння в плоті означає нове самоусвідомлення”.

⁶⁶⁰ Holl, 44.

спастися цілу людину (душу і тіло, а не тільки душу), то обіцянка спасіння дійсна теж для плоті. Бог не створив плоть намарно, як будівничий, що спочатку будує дім, а потім його руйнує. Він “покликав її (плоть) до воскресіння і обіцяв їй вічне життя”⁶⁶¹. З огляду на воскресіння слід вже від самого початку враховувати Божий план спасіння.

Зробимо короткий відступ: Кречмар не має нічого проти визнання Юстина автором трактату про воскресіння⁶⁶². Але у своєму дослідженні він дійшов висновку, що Юстин вчить про воскресіння плоті в діалогах, перебуваючи під впливом хіліязму, який (разом з воскресіння плоті) Церква згодом відкинула: “Як мені здається, слід наголосити, що після відмови від хіліязму майже всі аргументи Юстина та Іриней на користь воскресіння плоті перестали бути актуальними”⁶⁶³. Воскресіння плоті стосується початку тисячолітнього царства, “вічне життя” означає “час” після того. Але кожен, хто обміркує вищезгадані тексти та історично-сотеріологічний спосіб думання Юстина, мусить відкинути односторонній закид Кречмара, ніби аргументи Юстина на користь воскресіння плоті походять з хіліязму.

Іриней розвинув далі цю історично-сотеріологічну концепцію. Він захищає, на противагу гностикам і маркіонітам, повне і правдиве втілення Сина. Ніхто з цих єретиків, як наголошує Іриней, не вчить, що Слово сталося тілом. Тут він посилається не тільки на книги євангелиста Йоана, але й на Гал. 4, 4⁶⁶⁴ і намагається пояснити, чому втілення таке важливе для спасіння. Вчення про рекапітуляцію, яке він розвинув, натхненне думкою про те, що спасіння мусить бути досягнуте в той самий спосіб, у який воно було втрачено, тобто через людину Ісуса Христа (який, звичайно, був не тільки людиною; пор. 1 Тим. 2, 5). Відкинута гностиками

⁶⁶¹ Там само, 45.

⁶⁶² Там само, 119.

⁶⁶³ Там само, 136.

⁶⁶⁴ Пор. Adv. haer. III 11, 3; 16,3.

добрість сотворіння може бути збережена тільки тоді, коли людина повністю здійснить добро. Іриней, як і Юстин, доповнює Павлове протиставлення “Адам-Христос” (пор. 1 Кор. 15, 45-47) іншим протиставленням “Єва-Марія”⁶⁶⁵.

Отже, потрібно, щоб людина зі своєю земною природою (разом із тілесністю) якимось чином була задіяна в ділі спасіння. Ця тілесність не може бути причиною гріха й смерті, як казали гностики і маніхеї, вона, навпаки, спричинилась до перемоги над гріхом і смертю і тому більше не може залишатися здобиччю смерті. Тертуліян має рацію, говорячи про *caro* як *cardo salutis*, про плоть як головну вісь спасіння⁶⁶⁶. Таке історично-сотеціологічне думання вимагає також, щоб і плоть осягла спасіння⁶⁶⁷.

Що ж стосується формулювань у Символах віри і в їх перекладах, то слід сказати, що вислову “воскресіння плоті” в Біблії немає

⁶⁶⁵ Пор. Dem. evang. 33: “Як через непослух діви людина впала..., так людина прийняла через діву, що послухалась Божого слова... життя. Бо це було необхідно, щоб при відновленні Адама у Христі смертне було охоплене безсмертям ... і Єва Марією, щоб Діва стала заступницею Діви і зламала дівичу непокору покорою.” В цьому сенсі людський рід був “врятований через Діву”, і “непослух знищений послухом”, а Марія є “причиною спасіння” (пор. Adv. haer. V 19,1; III 22,4). Іриней ніколи не залишає в таких висловах христологічного спрямування.

⁶⁶⁶ De res. mort. 8,2.

⁶⁶⁷ Ван Ейк, аналізуючи погляди Іринія про Божий план спасіння і воскресіння плоті, доходить такого висновку: “Les éléments essentiels de ce plan sont la création, l’incarnation et la Parousie (et tous les événements qui l’accompagnent). On pourrait dire que l’unité de ce plan repose sur le fait que c’est le même Dieu qui est le Créateur du monde et de l’homme de chair, et qui est le Père du Christ venu dans la chair. Ce projet théologique d’Irénee lie entre elles la protologie, la christologie et l’eschatologie; et le trait d’union de ces “phases” de la théologie, le mot-clé, est le terme sarx. C’est là le sens et la fonction du mot sarx dans la théologie irénéenne. Voilà l’intérêt proprement théologique et religieux de l’apologie de la résurrection de la chair chez Irénée...”.

(якщо не враховувати вищезгадані цитати Іов. 19, 26 і у Кол. 26), але зате уривок Ді. 2, 26 (“тіло [σαρξ] моє відпочине в надії”) і євангельські розповіді про воскресіння мали рішуче вплинути на виникнення цього формулювання. Саме слово може означати (в єврейському розумінні) людину в її цілості (отже, воно тотожне з “воскресінням мертвих”) або лишень її (як в грецькому розумінні) тілесну частину. Гнозис не відкинув цього слова принципово, але намагався його спіритуалістично пояснити⁶⁶⁸. Проте заперечення плоті в Божому царстві (пор. 1 Кор. 15, 50) викликало між християнами спроби використати цей, спочатку нейтральний, термін (пор. 1 Кол. 26), для вищезгаданого потрібного обґрунтування воскресіння плоті. Теза Кречмара, ніби ця формула є виявом сенсуалістичного уявлення воскресіння на початку тисячолітнього Царства і тому походить з хілізму, є безпідставною. Окрім того, це формулювання використовували не тільки в II столітті, заперечуючи гнозис, але й пізніше в багатьох інших випадках.

Так, між іншим, це формулювання вживається в Символі віри “*Quicumque*” (ДН. 76: “Під час Його приходу люди повинні воскреснути зі своїм тілом/*corporebus suis*”) чи на IV Синоді в Толедо (ДН. 485: *in ea qua nunc vivimus carne et in ea qua resurrexit idem Dominus forma*: отже стверджується тотожність тіла, але й переображення), на IX Синоді в Толедо (пор. ДН. 540: “Ми віримо, що воскреснемо не в якомусь подібному до повітря чи зовсім іншому тілі, а в тому, в якому ми живемо і пересуваємось”; тут відкидається теза оригеністів про етерне тіло), на IV Лятеранському Соборі (ДН. 801, заперечуючи альбігойців і катарів: відкинуті і вибрані “воскреснуть у тих тілах – *corporebus* – які вони тепер мають”), у Бенедикта XII (ДН. 1002), у Павла VI в Символі віри 1968 року (...*resurrectionis die, quo hae animae cum suis corporebus coniungentur*)⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ Пор. Kretschmar 122-127.

⁶⁶⁹ O’Callaghan порівнює (с. 795-799) 25 таких Символів віри, починаючи з IV століття.

Незважаючи на те, що в церковних документах часто вживають замість “*caro*” (плоть) “*corpus*” (тіло), ці обидва терміни однаково наголошують воскресіння плоті. Як повторне використання і постійна актуалізація цих формул учительським урядом Церкви, так і їхня чинність і визнання, починаючи від II століття, надають їм найвищу догматичну вагу і нормативність. Спроба дискваліфікувати “воскресіння плоті” як занадто натуралістичне висловлювання безпідставна, бо тут не йдеться про продовження нашої теперішньої тілесності, а про перемену і переображення чи – точніше – її здатність до перемени чи до спільноти з Богом. Цій формулі притаманна впродовж століть антидуалістична (проти гнозису, Маркіона, присціліян, катарів) і частково – антиоригенівська позиція. Більшість догм походять з потреби побороти ересь. Але це не означає, що позиція віри у перемену земної (і також матеріальної) дійсності є результатом боротьби проти ересі і отже, – запереченням того, що земна дійсність не буде перемінена (бо інакше ересі були б слухними!).

Як ми зауважували, в деяких перекладах замість слова “плоть” вживали інше слово – “тіло”. Воно однозначно біблійне (пор. 1 Кор. 15, 35; 38; 44; Флп. 3, 21) і авторизоване церковною традицією, як свідчать наведені тексти. Однак залишається проблема правильної інтерпретації: $\sigma\omega\mu\alpha$ ⁶⁷⁰ означає тіло (наприклад Ісуса: Мт. 27, 58; Мр. 15, 42), для Павла воно є комплементарним до терміну “душа” і “дух” (пор. 1 Сол. 5, 23); він описує людське життя як “перебування в тілі” і смерть як “вихід з тіла” (2 Кор. 5, 6-8). Апостол Павло говорить про “смертне тіло” (Рим. 6, 12). $\Sigma\alpha\rho\varsigma$ і $\sigma\omega\mu\alpha$ для нього – тотожні терміни (пор. 2 Кор. 4, 10-11, 1 Кор. 15, 38-39). Це тіло воскресне: “... той, хто воскресив Христа з мертвих, оживить і ваші смертні тіла” (Рим. 8, 11). Апостол Павло тут має на увазі індивідуальне тіло і майбутнє воскресін-

⁶⁷⁰ Пор. E. Schweizer, $\sigma\omega\mu\alpha$: ThWNT VII 1024-1091; Kretschmar 125-126.

ня⁶⁷¹. Під цим оглядом “воскресіння плоті” й воскресіння тіла” змістовно тотожні, причому останнє формулювання має перевагу біблійного походження.

Але нерідко *σωμα* позначає особу, особистість чи індивідуальність, тобто цілу людину, а не якусь її частину⁶⁷². Якщо прийняти це до уваги, то воскресіння тіла можна було б інтерпретувати як подальше персональне існування і залишити конкретну тілесність цілковито поза увагою. Згідно з Бультманом і Кеземаном, як відзначає Ван Ейк⁶⁷³, *σωμα* і *σαρξ* відносяться один до одного у 1 Кор. 15, 35-37, як матерія до форми; у воскреслому тілі стару матерію (= *σαρξ*) цілком замінить нова матерія: а саме *πνευμα* і *δοξα*. Ця концепція дуже нагадує Оригена. “Після воскресіння від людини залишається особа, *πους* або структура свободи”. Така інтерпретація значно звужує значення слова *σωμα* і суперечить конкретним свідченням. Згідно з цією інтерпретацією, “*resurrectio mortuorum* – воскресіння мертвих” у Нікейсько-Царгородському Символі віри означає насамперед подальше існування особи після воскресіння.

Щодо цих інтерпретацій з Нового часу, то слід зауважити: обидві формули “воскресіння тіла” (*corpus*, *σωμα*) і “воскресіння мертвих” є біблійними і охоплюють земну тілесну дійсність. Формула “воскресіння плоті” (*caro*, *σαρξ*) трапляється у Святому Письмі не дослівно, але у висловлюваннях, близьких за змістом; вона вживається в Церкві з I століття. В церковній традиції ці три формули гармонійно вживаються поруч. Юстин говорить про воскресіння плоті і тіла; вживаючи вислів *σωμα*,⁶⁷⁴ він має на увазі

⁶⁷¹ Поп. Schlier, *Der Römerbrief*, 248.

⁶⁷² Поп. Schweizer, 1063-1064.

⁶⁷³ Стоп. 171; Ван Ейк посилається на: L. Boliek, *The resurrection of flesh. A study of a confessional phrase*, Amsterdam, 1962.

⁶⁷⁴ Поп. Holl, 38, 43, 48.

також частини тіла (чи будуть необхідні органи травлення і статеві органи в новому способі існування?), отже, він розуміє тіло у фізичному сенсі! Тертуліян говорить як про “воскресіння плоті”, так і про “воскресіння мертвих”. У Символах віри також вживаються всі три вислови. Лишень Ориген відкинув формулювання “воскресіння плоті” і цим викликав сильний опір всередині Церкви.

Що стосується несприйняття “воскресіння плоті” у XX столітті, то слід зазначити: ще якось можна зрозуміти те, що протестантське богослов’я, послуговуючись принципом “виключно Святе Письмо”, відкидає цю формулу (хоча Лютер⁶⁷⁵ приймав *consensus quinque-secularis*). Але як погодитись з тими католицькими богословами, для яких Передання Церкви мало би бути нормативним? Тут виникла небезпека, що “воскресіння мертвих” без комплементарної до неї формули “воскресіння плоті” отримає якийсь зовсім інший зміст⁶⁷⁶. Несхожі формулювання слід розглядати в їхній єдності, а не використовувати один проти одного.

У часи Отців Церкви панувало переконання про тотожність земного і переображеного тіла. Цій матеріальній тотожності було протиставлено в часи пізньої схоластики (Петро Овернський, Дурандус із С. Порціяно) формальну тотожність: оскільки тіло за земного життя міняє свої матеріальні складові частини, як вже зауважив Ориген, і Творець мусить під час переображення, як зауважив Августин, “з нічого” вдосконалити тілесні недоліки – наприклад у

⁶⁷⁵ У Великому катехизмі Лютер пише: “Вислів ‘воскресіння плоті’ для німців незрозумілий. Бо всюди, де ми чуємо плоть (нім. “м’ясо”), думаємо про м’ясарню. Правильною німецькою мовою слід казати “воскресіння (земного) тіла”.

⁶⁷⁶ З огляду на неточний переклад *carnis resurrectio* в Апостольському Символі віри, Конгрегація у справах доктрини віри поставила вимогу, що в майбутньому будуть визнані тільки коректні переклади: пор. *Notitiae (Sacra congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino. Sectio pro Cultu Divino)* 20 (1984) 180.

випадку ембріона чи покаліченої людини, – то числова тотожність мусить виявлятися в ідентичності душі, тобто формальній ідентичності. Ще одна позиція наголошує на так званій образній ідентичності, розрізняючи тілесний образ (форму) і тіло⁶⁷⁷. Це розрізнення зробили М. Шелер і Г. Е. Генгстенберг, воно є зрозумілим тільки в німецькій мові⁶⁷⁸. Тілесний образ тут вказує на щось цілісне, на будову, на органічне і структуроване; цей образ залишається при зміні тілесних частин незмінним. Тіло (“Körper”) означає просту суму чогось чи щось, що не об’єднане цілісним принципом.

Напевно, що для всіх прийнятне пояснення проблеми “тотожності” земного і воскреслого тіла неможливе для людського пізнання. Кожна з трьох моделей має, попри свою цінність, також і свої недоліки. Модель матеріальної ідентичності ігнорує беззаперечну кількісну різницю: те, що люди “воскреснуть у тому тілі, в якому вони тепер перебувають” (IV Лятеранський Собор) чи в “тілі, в якому вони живуть і рухаються” (IX Синод у Толедо), в жодному разі не означає усю ту масу, яку людина протягом свого життя засвоює та виділяє (у обміні речовин!). Яке ж конкретне тіло тоді воскресне? Якраз через цю проблему (і також через знання про квантитативну різницю між передчасно померлими дітьми) розвинулася модель формальної ідентичності. Вона шукає відповідь у розрізненні між тотожністю тіла і нетотожністю корпусу, який постійно змінюється.

Але й ця модель формальної ідентичності повністю не відповідає богословським постулатам. Бо коли воскресіння Ісуса є архетипом загального воскресіння, то важливо, що Ісус не утво-

⁶⁷⁷ Так вважають Ориген та Й. Ауер (див. вище IV b 2); H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die Letzten Dinge*, Regensburg 1955, 151-290.

⁶⁷⁸ Пор. Pozo, *La Venida*, 58; Hengstenberg, 253, що намагається пояснити визначення Лятеранського Собору (“Всі воскреснуть в тілі (corporibus), яке вони тепер мають”) у той спосіб, що тоді ще не розрізняли тіло і його формальну ідентичність, він же дотримується цієї ідентичності.

рював з матеріяльних частинок воскресле тіло; воно тотожне з розп'ятим. Якраз ця христологічна парадигма зобов'язала Церкву дотримуватися віри в матеріяльну тотожність під час загального воскресіння. Часто вживаний вираз “Те, що падає, те й підведеться” застосовувався і щодо земного тіла⁶⁷⁹. Новозавітне бачення переображення, тобто инакшости того самого тіла, яке проявляється як у євангельських оповідях про появу воскреслого Ісуса, так і в посланнях апостола Павла з огляду на померлих чи на тих, що будуть жити підчас парусії (пор. 1 Кор. 15, 51-52; Флп. 3, 21), більше наближене до моделі матеріяльної, ніж формальної тотожності. Хто вважає, що модель формальної тотожності є прийнятною, той повинен врахувати наступні обмеження: тотожність між тілом розп'ятого, що не зазнало зітління (пор. Ді. 2, 26-27), і тілом воскреслого Ісуса; між земним і взятим в небо тілом Марії⁶⁸⁰; тотожність реліквій⁶⁸¹ і тіл тих людей, що житимуть під час парусії і зазнають переображення.

У листі Конгрегації у справах доктрини віри від 17 травня 1979 року сказано (DH. 4654): “Церква заперечує такі думки і вчення, які роблять безглуздими або незрозумілими молитву, похорон і почитання померлих: всі ці речі є у своїй суті *loci theologici*”. До церковного похоронного обряду належать обкадження тіла, що було Божим храмом, благословення гробу, який через покладання Христа в гріб і через Його воскресіння став символом надії⁶⁸².

⁶⁷⁹ Пор. Justin, De res.: Holl, 48; Origenes, De princ. II 10,1; Theodoret: PG 83, 273.

⁶⁸⁰ Пор. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme 18-19; того ж, Unverweslichkeit ML VI, 546-547.

⁶⁸¹ Пор. J. Ratzinger, Auferstehungsleib: LThK² I 1052-1053: “Ціла церковна традиція (доктринальна і літургійна) вимагає обмеження (моделі Дурандуса), щоб воскресіння не оминуло ‘мощів’ померлих, якщо вони ще є”.

⁶⁸² Чи відповідає цьому вислів Й. Аугера (Auferstehung des Fleisches, 36)? Він пише: “Що стосується культу мощів і поховань, то їхньою причиною є не залишки матеріяльних тіл. Цю причину слід віднайти і пояснити за допомогою психології”!

Віра у воскресіння виявляється також у способі поховання померлих, якому християни надають перевагу. Це не означає, що інші способи поховання, як наприклад спалення, суперечать християнській вірі⁶⁸³. На те, щоб вибрати той чи інший спосіб поховання, впливає багато практичних причин, як наприклад, брак місця в сучасних містах чи загроза збезчещення гробів ворогом у часи війни, через що необхідно вдатися до спалення⁶⁸⁴. Але існують також духовні, антропологічні й релігійні мотиви для вибору того чи іншого способу поховання. Так, новоплатоніки вибирали спалення тіла, щоб якнайшвидше і повністю звільнити свою душу від тілесного ув'язнення, так само робили і буддисти, щоб не дозволити душі повернутись до попереднього тіла і змусити її прийняти нове тіло у реінкарнації. Спалення може бути також знаком відмови від віри у воскресіння. Наприклад, у II столітті гонителі християн спалили тіла мучеників і викинули попіл у Рону, щоб перешкодити воскресінню⁶⁸⁵. З подібних причин атеїсти і матеріалісти Нового часу наказували спалювати після смерті їхні тіла⁶⁸⁶.

⁶⁸³ Пор. "Begräbnis": RGG³ I 959-697; Pozo, La Venida, 56-58, 128-129; Ziegenaus, Das Zeugnis der Ofnet-Höhle.

⁶⁸⁴ Є багато різноманітних форм поховання: окрім поховання в землю і спалення, існують також поховання голови (пор. Ziegenaus там само, 102-104), виставлення померлих в ящиках на деревах в лісі й таке інше... Повагу до померлих решток можна побачити при похованні в землю спалених решток в урні (на противагу до розсіювання попелу). Отвір в урнах з кам'яного віку був, можливо, необхідним для того, щоб душа могла повернутись до тіла (пор. там само 108).

⁶⁸⁵ Див. вище прим. 96. Про антихристиянські мотиви прихильників поховання спаленням у Новому часі (французька революція, марксистки) пор. E. Hertzsch, Feuerbestattung: RGG³ II 930-931.

⁶⁸⁶ Святий Офіцій зазначив з цього приводу в інструкції з 1926 року, що спалення тіл суперечить природній повазі до померлих і є виявом матеріалістичних переконань, хоча само по собі воно не є обов'язково поганим і в окремих випадках навіть дозволеним (пор. DH. 3680). Про церковну заборону спалення тіл пор. DH. 3188, 3195-3196, 3276-3278.

Християни вже на самих початках, можливо, з огляду на Господнє перебування в гробі, визнали, що похорон найбільше відповідає їхній вірі. Мінуцій Фелікс (біля 200 року) – наводить вислів одного поганина, що “християни відчують огиду до вогнища і засуджують поховання спаленням”⁶⁸⁷. Замість некрополя (міста мертвих) християни вживали слово *коїметеріон* – місце для сну (спочинку). Це грецьке слово потрапило як *коїметеріон* у латинську мову і вперше трапляється в Тертуліяна⁶⁸⁸. З нього походить в англійській і романських мовах відповідник до німецького “Friedhof” (цвинтар). Ось як пояснює “місце для спочинку аж до воскресіння”⁶⁸⁹ Йоан Золотоустий⁶⁹⁰: “Це місце було названо *коїметеріон*, щоб тобі було зрозуміло, що померлі, які тут поховані, не мертві, а лише дримають чи сплять”. Тому Церква з давніх-давен виявляє особливу повагу тілові померлого, гробу і цвинтарю. Ця повага перевищує будь-яке психологічне обґрунтування і бере свій початок у вірі в воскресіння.

Кожен, хто порівняє ці деталі та обмірковує їх, віднайде в них думку про обмежену матеріальну чи, зважаючи на значення “моців”, формальну тотожність померлого і воскреслого тіла.

Модель образної ідентичності, яка розрізняє тіло і корпус, походить як з неприйняття будь-якої матеріальної ідентичності, яка

Інструкція святого Офіціуму з 1963 року (DH. 4400) пояснює церковне бачення цієї проблеми: об’єктивно міркуючи, тілоспалення не може позначитися на душі й перешкодити Божій всемогутності відновити тіло. Існують також гігієнічні, економічні й багато інших причин на користь тілоспалення. Тому воно дозволене і не підлягає церковному покаранню, якщо суб’єктивно відсутня антицерковна чи антихристиянська мотивація, як це було в минулому. Але Церква повсякчасно підтримує “побожний звичай” поховання. Щоб це підкреслити, вона забороняє проводити обряд поховання “на місці спалення”.

⁶⁸⁷ CSEL 2,15.

⁶⁸⁸ De anima, 51 (CCL 2, 858).

⁶⁸⁹ Поп. H. Leclercq, Résurrection de la chair: DACL 14, 2396.

⁶⁹⁰ PG 49, 393.

видається сильно знатуралізованою, так і з певного упередження до моделі формальної ідентичності, передумовою якої є психосоматичний дуалізм⁶⁹¹. А “тіло”, навпаки, означає ідентичність, яку можна досвідчити серед постійної мінливості. Однак ця модель залишає деякі питання відкритими: чим вона відрізняється від гностичних переконань, які частково відкидають тільки “корпусову” плоть? Чи не спрямований сенс багатьох висловлювань Учительського уряду Церкви про те, що померлі воскреснуть у своїй плоті та у своїх тілах, які вони мали у земному житті, на те, щоб наголосити, що ціла створена дійсність, включно з тілесною (“корпусовою”), візьме участь у переображенні? Чи може існувати тілесний образ незалежно від корпусового субстрату? Чи гарантує “тіло” (без корпусу!) тотожність після смерті (коли ми знаємо, що після смерті тілесний образ також руйнується)?

Генгстенберг виходить з переконання, що корпус є масою чи чимось твердим (закостенілим) і “звільнення матерії від корпусу полягає в тому, що всі станові зміни атомарного характеру опановуються внутрішнім сенсом атому чи вищими прошарками буття”⁶⁹². Звільнення від корпусу є одуховленням матерії, яке полягає в тому, що зменшиться її матеріальний опір і збільшиться її покірливість у відображенні духа⁶⁹³. Чим сильніший дух, тим краще йому вдається перетворити земну корпусовість (протистояння маси проти маси) на тілесність⁶⁹⁴. Генгстенберг дійшов висновку, що воскресле тіло може існувати без земного корпусу, і це є навіть “необхідним законом”, але не без матерії, бо не- чи надкорпусовість є сповненням матерії⁶⁹⁵. “Ґрунтовно всі матеріальні частинки перетворюються в ‘чисту тілесність’ як ‘духовне тіло’ (в сенсі святого Павла)”⁶⁹⁶. Так

⁶⁹¹ Так у Й. Ауера.

⁶⁹² Стор. 161; далі 196, 237.

⁶⁹³ Пор. там само 165, 172.

⁶⁹⁴ Там само 220.

⁶⁹⁵ Там само 253.

⁶⁹⁶ Там само 251.

тіло збережеться у воскресінні, й зникне “випадкова, відчуттєва (корпусова) сукупність речовин, яка була в момент смерті”⁶⁹⁷.

Між окремими представникам образної (чи соматичної) моделі є також багато відмінностей, які ми не можемо докладно розглянути. Погляди Генгстенберга заслуговують, без сумніву, на увагу. Беручи до уваги вже згадані зауваження, на котрі він зважає тільки частково, слід було б добре обдумати його позицію. Головне запитання до цієї третьої моделі на тлі двох попередніх моделей і їхнього обґрунтування таке: що ж насправді одуховлюється під час переображення? Ці три моделі можуть підсилити усвідомлення проблеми, навіть якщо жодна з них не є повністю задовільною. З огляду на складність цієї проблеми, не слід очікувати її остаточного вирішення.

Хоча 2 Мак. згадує про воскресіння праведників – концепція, яка уникає деяких проблем щодо вічного прокляття, – однак у цілому Біблія говорить про воскресіння як добрих, так і злих; віру в загальне воскресіння висловлюють різноманітні документи учительського уряду Церкви. Підставою загального воскресіння є страшний суд, який передбачає не тільки нагороду, але і покарання, як також Боже прагнення до сповнення світу: він не залишає безсмертну душу у вічності без сповнення; Бог завершує заплановане під час створення сповнення, навіть якщо людина зі своєї вини не може перебувати з Ним у спільноті. Переміни в сенсі нетлінності (але не переображення тіла “щоб було подібним до Його прославленого тіла” (Флп. 3, 21)) зазнають всі люди. Воскресіння – це не тільки відновлення психосоматичної цілісності людини, але й об’явлення слави Сина як центру і мети історії спасіння.

⁶⁹⁷ Там само 250.

В) Нове небо і нова земля

З огляду на тематику про “Нове небо і Нову землю”, чи про нове створення космосу, богослови часто потрапляють у скрутне становище; цю тему розкривають не у всіх богословських трактатах. Її нерідко оминають у переконанні, що богослов’я не може нічого сказати про нове створення космосу.

На користь цього замовчування наводять численні аргументи. По-перше, тут слід згадати позицію деїзму, згідно з якою Бог залишив світ напризволяще. Якщо через такі уявлення відкидали навіть воскресіння з гробу і чуда, то що вже й казати про нове створення цілого космосу. Відмова від апокаліптики як зумовленого часом юдейського уявлення є ще однією причиною, щоб відмовитись від нового створення світу, хоча вже в Старому Завіті знаходимо багато свідчень щодо цього. В Іс. 24-27 провіщається, між іншим, про жажливі події, землетруси і зруйнування неба і землі. В Іс. 65, 17 та 66, 22 є формулювання “нова земля і нове небо”, створення яких належить до знаків могутності Ягве. В цих та інших уривках (як напр. Єз. 38-39) – тут нас цікавлять тільки ті місця, які стосуються майбутнього світу – залишається відкритим, як потрібно розуміти ці висловлювання – буквально чи образно; але вони все ж таки спрямовують думання в бік реального нового створення. В Новому Завіті, численні вислови з якого пізніше розглянемо, слід згадати Мт. 19, 28; 24, 29; Мр. 13, 24-26; Лк. 21, 25-27: вони розповідають про потрясіння небесних тіл у кінці світу і про його нове створення. Деякі богослови відхиляють такі апокаліптичні висловлювання, називаючи їх обумовленими часом юдейськими уявленнями. Через віддаленість модерної людини від таких біблійних термінів як створення, воскресіння, чуда тощо, Р. Бульман проголосив, що вони є запозиченими з мітології висловлюваннями з антропологічно-екзистенційним змістом. Вирішальним є те, що тут йдеться про стан людини. Цим самим названі терміни втрачають будь-яке об’єктивне, тобто незалежне від суб’єкту значення. Немало прихильників гіпотези про воскресіння в смерті поділяють погляд, що історія і світ

сповнюються тільки через сповнення окремої особи в смерті. За таких умов нове створіння неба і землі є неймовірним.

Окрім того, в Новому часі виникло механістичне розуміння природи. Декарт протиставляє духові, *res cogitans*, тілесний світ, *res extensae*. Останній є визначений розтяжністю. Окрім того, Декарт вимагає, щоб людина стала володаркою природи, щоб перебороти біду своєї тлінності. Для цього конструктивістського думання⁶⁹⁸ природа є тільки матерією, призначеною до використання сировиною. Ця сировина не має в собі більше ніяких слідів Творця; є індиферентною стосовно Нього. Думка про переображення цієї сировини, як ми пізніше побачимо на тлі протилежного бачення, втратила своє буттєве підґрунтя.

Однобокість і небезпечність такого способу думання виявляється дедалі більше. Особливо це стосується екзистенціального богослов'я: в часи сильного впливу матеріалізму воно несподівано випровadiло людське тіло і спрямованість людини на навколишнє середовище поза богословську дискусію і відмовилось від креаційного богослов'я. Хибні дороги конструктивістської програми цілковитого опанування і експлуатації світу виявив екологічний рух: матеріальний світ є не тільки сировиною, але й завжди впорядкованою природою, живим світом, у певній мірі – організмом, який мститься людині, коли вона нехтує його законами. Людина не є абсолютним володарем природи.

Богословське з'ясування проблематики нового створення впливає із зближення багатьох підходів. Насамперед треба назвати креаційний підхід. У біблійному розумінні вся дійсність покликана до буття творчим Божим словом: Він сказав і сталося (пор. Бут. 1, 3; 9; 24). Як наслідок – це створення отримало назву створення “з нічого” (2 Мак. 7, 28). Початкове і друге (нове)

⁶⁹⁸ Пер. A. Ziegenaus, Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht: FKTh 8 (1992) 81-92.

створення перебувають у внутрішньому взаємозв'язку: вже в Іс. 44, 21-45, 8 і у 2 Пт. 3, 4-6 знаходимо відповідь скептикам, які беруть під сумнів парусію та кінець світу, вказуючи на те, що від початку створіння нічого не змінилося: тим самим словом, яким небо і земля виникли, “тим самим словом зберігаються для вогню”. Внутрішній взаємозв'язок можна побачити також у тому, що Р. Бультман відкидає і початкове, і нове сотворіння як начебто мітологічний спосіб висловлювання; в цьому своєму мисленні він більш послідовний, ніж ті, що приймають початкове створення, але заперечують воскресіння й друге створення.

Світ має в собі сліди свого Творця, ми можемо пізнати у ньому Його велич і мудрість: “Бо з величі та краси сотворінь через уподібнення можна дійти до пізнання їхнього Творця” (Муд. 13, 5). У свої мудрості він сотворив усі речі (пор. Сир. 18, 5; Іов. 38-40) Тому всі сотворіння мусять звіщати Божу славу, як це написано у Пс. 19, чи як до того закликає так звана пісня прослави (Дан. 3, 57-59).

Пролог з Євангелії від Йоана послуговується старозавітним переконанням створення через слово і вченням про мудрість, коли оповідає: “На початку був Слово... і ніщо, що постало, не постало без нього (1 Йо. 1-4).

Зрештою, ціле створіння в Новому Завіті остаточно спрямоване на Христа і через Нього на Бога: “Для нас, однак, є лиш один Бог, Отець, від якого все і для якого – ми; і один Господь Ісус Христос, через якого – усе, і ми через Нього” (1 Кор. 8, 6). Одкровення Івана Богослова називає Бога (Од. 1, 8; 21, 6) і Христа (Од. 22, 13) альфою і омегою, початком і кінцем. Згідно з Посланням до Євреїв світ створений через Сина, Він підтримує все своїм могутнім словом; Він є “спадкоємцем всього” (пор. Євр. 1, 2-3), Йому підкорений майбутній світ⁶⁹⁹.

⁶⁹⁹ Пор. Mußner, Die Auferstehung Jesu, 161-162.

Не тільки людина, але і увесь космос створений Богом через Сина і спрямований до однієї мети. Тому матеріальна сфера в жодному випадку не є тільки сировиною для використання, але має в собі сліди творця і певне кінцеве призначення. Хоч екологічний рух не знає нічого про цю фінальну спрямованість, зате йому відомо про внутрішній розлад створіння, який сприймається тільки як пасивну масу.

Ці загальні креаційно-богословські висловлювання Біблії можна глибше зрозуміти через антропологічну і христологічну перспективу. Біблія бачить ціле створіння у єдності з людиною⁷⁰⁰, котра, наділена особливим достоїнством богоподібності, є вершиною цілого створіння (пор. Бут. 1, 1-2, 4) чи його центром (пор. Бут. 2, 4-24). Але там, де обдарована винятковою богоподібністю людина намагається у грісі стати Богом, вона не тільки втрачає сенс свого буття і орієнтацію, але й перетворюється з пастиря і охоронця довіреного їй створіння (Бут. 2, 15; 19-20) на “пана і посідача” (Декарт), щоб змусити створіння виконувати свої бажання і забаганки, щоб його визискувати. Так через гріх страждає у своїй зарозумілій затятості не тільки людина – вона втягує у свою особисту трагедію ціле сотворіння. Прокляття нависає також над позалюдським сотворінням (пор. Бут. 3, 17; 5, 29). Отці Церкви здогадувались, що порушення відносин з Богом призвело також до порушення відносин людини з природою⁷⁰¹.

Про спільну долю людини і позалюдського сотворіння говорить і апостол Павло⁷⁰²:

“Бо сотворіння очікує нетерпляче виявлення синів Божих. Сотворіння було підпорядковане суєті не добровільно, а через того, хто

⁷⁰⁰ Пор. L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung*, 292-294.

⁷⁰¹ Пор. Ziegenaus, *Die Umweltproblematik*, 85.

⁷⁰² Пор. Mußner, *Auferstehung*, 163-165; Schlier, *Römerbrief*, 256-265.

його підкорив, у надії, що й саме сотворіння визволиться від рабства тління, на свободу слави дітей Божих. Бо знаємо, що все сотворіння разом понині стогне і разом страждає у тяжких муках. Не тільки вони, але і ми самі, що маємо зачаток Духа, ми самі в собі стогнемо, очікуючи усиновлення, визволення нашого тіла, бо ми надією спаслися” (Рим. 8, 19-23).

Під “виявленням синів Божих” апостол Павло розуміє загальне воскресіння в день приходу Христа, котрий все оновить. Цього оновлення очікує не тільки людина, котра хоче бути визволена від лиха і смерті, але й ціле сотворіння, що видане на поталу суєтності, минулості і примарності. Це сталося не з природи сотворіння, а через гріх Адама, з яким у світ прийшли безладдя і деструктивність. Тому ціле сотворіння з надією нетерпляче очікує – в грецькому оригіналі “стогне і перебуває в пологах” разом з людиною – повного спасіння людини. Як людина стала причиною біди і безладдя цілого сотворіння, яке на неї спрямоване, так після віднайдення нею сенсу свого буття ціле сотворіння отримає через неї спасіння.

Очікування цілого сотворіння спрямоване на виявлення синів Божих, а до нього належить також спасіння тіла. Тіло є посередником до зовнішнього світу. Будучи тільки одним з моментів у воскресінні Ісуса Христа, це спасіння стало центральною дійсністю. Воно є – всупереч всім гностичним намаганням проголосити духовне воскресіння без тіла – передподією переображення.

У 2 Кор. 5, 17 Павло пише: “Тому, коли хтось у Христі, той – нове сотворіння. Старе минуло, настало нове”. “Нове сотворіння” означає тут прийняття віри і хрещення. Через те екзистенціальна інтерпретація є однобокою, оскільки остаточне нове сотворіння охопить тіло і ціле створіння.

2 Пт. 3 звертає увагу на тих, котрі насміхаються з християнського очікування приходу Ісуса Христа. В цьому посланні є важливі

висловлювання про нове сотворіння⁷⁰³. На противагу уявленню, що все залишиться таким, як було, вказується на все те нове, що відбулось після початкового створення неба і землі. Під час потопу було знищено попередній світ. Теперішній світ, який складається з неба і землі, також буде знищено, а саме вогнем: “небо з шумом перейде, первні, розпалені, розтопляться, і земля з ділами, що на ній, розпадеться... коли небо, палаюче, розтане і первні, розпалені, розтопляться! Нового ж неба й землі нової, згідно з його обіцянкою, очікуємо ми, в яких справедливність перебуває”. Уявлення про зміни небесних тіл є і в інших місцях Біблії (пор. Іс. 13, 10; 34, 2-4; Йоїл. 2, 10; 4, 15; Аг. 2, 6; 21; Мт. 24, 29; Мр. 13, 25; Од. 6, 12-13); формула “нова земля і нове небо”, яка вживається для позначення цілого створіння, є вже в Іс. 65 і 66. Навіть якщо текст звертається тільки до людей, тут йдеться про ціле створіння, яке існує Божим словом.

Тісний зв'язок між людиною і природою, так, як це розуміють Біблія і богослов'я, часто дивує людину з технічної епохи, котра розуміє природу як щось таке, що можна опановувати і використувувати, а себе саму – як всевладного інженера і конструктора. Все-таки в духовній історії часто наголошували на пов'язаності людини з космосом. Уже в давнину людину називали мікрокосмосом, щоби наголосити, що вона віддзеркалює окремі частини макрокосмосу і пов'язана у своєму тілі з органічною і неорганічною природою; окрім того, вона є ще чимось більшим⁷⁰⁴. Філон стверджує, що біблійна богоподібність полягає в тому, що людина як мікрокосмос є відображенням *mundus sensibilis* та *mundus intelligibilis*⁷⁰⁵.

⁷⁰³ Пор. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief, 221-230.

⁷⁰⁴ Посейдоній († 51 перед Хр.) писав (пор. Pohlenz, Stoa und Stoiker, Zürich und Stuttgart ²1964, 329): “Людина має разом зі звірями спільну природу, з Богом – спільний логос. Тому вона є проміжною ланкою, зв'язком між різноманітними щаблями буття. Вона перебуває на межі двох світів...”

⁷⁰⁵ M. Gatzemeier, Makrokosmos/Mikrokosmos: Hist. Wörterbuch der Philosophie 5, 640-642.

Амброзій († 397) стверджує, що “людина немовбито втілює в собі цілий всесвіт”⁷⁰⁶, Василій Великий пише († 379), що людина може в собі “як в мікрокосмосі споглядати Божу мудрість”⁷⁰⁷, Немезій Емеський (близько 400) каже, що людина перебуває на межі і є частиною як смертної, так і безсмертної природи⁷⁰⁸, Теодор Мопсвестійський († 428) твердить, що людина відзначається тим, що вона є “зв’язком створіння”: “Бог, бажаючи, щоб усе було впорядковане у світі і щоб ціле створіння, яке складається з різноманітних природ (з смертної і безсмертної, з розумної і нерозумної, з видимої і невидимої), перебувало в певній єдності, сотворив людину єднальною ланкою всіх речей ... у якій сходиться воєдино ціле створіння”⁷⁰⁹. “Бог зробив ціле створіння тілом, через це воно називається космосом, але оскільки в цьому тілі є відмінності, він створив людину”⁷¹⁰.

Ці приклади засвідчують широке поширення переконання, що органічна та неорганічна природа і людське тіло відповідають одне одному. Звідси випливає, що з переображенням тіла відбудеться також переображення цілого створіння. Звичайно, людина є чимось більшим: на неї спрямований цілий космос, і вона єдина наділена богоподібністю. В Новому Завіті ця думка христологічно поглиблюється: справжнім образом Божим є Ісус Христос (пор. 2 Кор. 4, 4; Кол. 3, 10), Богочоловік, другий Адам (пор. 1 Кор. 15, 45-47; Рим. 5, 18-19). Про нього, Сйна, що приніс спасіння, написано (Кол. 1, 15-17): “Він – образ невидимого Бога, первородний усякого створіння, бо в Ньому все було створене, що на землі і на небі, видиме й невидиме ..., все було Ним і для Нього створене. Він

⁷⁰⁶ PL 14,288.

⁷⁰⁷ PG 31,216.

⁷⁰⁸ PG 40, 508, 512-513.

⁷⁰⁹ PG 80, 109-113.

⁷¹⁰ Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, 137; пор. Ziegenaus, Das Menschenbild des Theodor, 59.

раніш усього, і все існує в Ньому” Цей уривок приховує в собі надзвичайно велику інтенсивність висловлювання і динаміку. В Ісусі Христі сходяться воєдино всі перспективи богослов'я створення (“все було Ним і для Нього створено”) та антропоцентрична перспектива (людина як зв'язок і вершина створіння, “видимого і невидимого”), яку перевершує христоцентрична.

При ближчому аналізі модальности нового створення виникають два запитання. Перше: як виникне нове створіння: внаслідок повного знищення чи переображення старого? І друге: чи залишиться щось з плодів людських зусиль після нового створення? Стосовно першого слід зауважити, що деякі біблійні місця надають перевагу повному знищенню, коли говорять про пожежу, розпад (пор. 2 Пт. 3, 8-9) чи про “проминання” неба і землі (Мт. 24, 35-37). Протестантські богослови, які, як правило, негативно оцінюють людську дійсність, дещо схильні до цього способу думання. Ця схильність прозирає в теорії цілковитої смерті, у кожному випадку спостерігається певна подібність. П. Альтгаус⁷¹¹ змальовує різноманітні позиції протестантського богослов'я: Лютер думає, що “переміна” є нічим іншим, як знищенням. “Метафізично її не можна відрізнити від остаточного знищення, бо ніщо не збережеться у вогні останнього дня і не перейде крізь вогонь – Лютер протиставляє такому пом'якшенню радикальну цілісність смерті і кінця. Нічого не залишиться; але Бог відновить як повністю зотлілі людські тіла, так і повністю зотлілий світ в тотожності буття”⁷¹². Коли ж Лютер все-таки згадує переміну, то це тільки означає, що вічне життя не може бути “без світу”. Але остаточно, як стверджує Альтгаус про погляди Лютера, Бог знищить цей світ, щоб могли створити його заново.

⁷¹¹ Die letzten Dinge, 351-363.

⁷¹² Там само 351-352.

Лютерани XVI століття дотримуються позиції Лютера, коли вчать: “Не повне, остаточне знищення світу, а переміна”⁷¹³. Тоді як протестанти залишаються на цій позиції, лютерани XVII століття відкидають взаємозв’язок долі людського тіла і світу”⁷¹⁴. Тільки ангели і люди, і ніяке інше сотворіння, можуть отримати нетлінність. Людина не потребує світу. Космос було створено для того, щоб людина мала поживу, місце для життя і могла в ньому, як в дзеркалі, пізнати Бога. У вічності людина бачить Бога безпосередньо. При всіх цих відмінностях у деталях дуже влучно для протестантського богослов’я висловився К’еркегор⁷¹⁵: “Бог створив усе з нічого – і все що Бог сотворив, Він знову перетворить у ніщо”.

Католицькі богослови віддають перевагу переміні і переображенню створіння. Без певної тяглости, коли все буде знищеним, очікування цілого створіння, про яке говорить Павло в листі до Римлян, залишиться несповненим і безглуздим; цю тяглисть підтверджує також вчення про безсмертя душі. Тома випереджує в певний спосіб аргументацію лютеран XVII століття, коли стверджує, що матеріяльне створене для людини і повинно служити для підтримки тіла і для поступу в (непрямому) пізнанні Бога. Блаженні цього вже не потребують⁷¹⁶. Далі Тома вчить, що тіло також призначене до переображення і тому воно “хоче бачити, як Божество впливає на матеріяльні речі (тіла)”, як у тілесності виявляється Божа благодать, а саме в тілі Христовому, в тілах святих і у всіх інших матеріяльних речах. “І тому мусять також й інші матеріяльні речі з Божою добротою бути перемінені, але суть цих речей не зміниться, вони лишень зазнають сповнення через переображення. І це буде оновленням світу. Одночасно і світ оновиться, і людина переобразиться”

⁷¹³ Там само 353.

⁷¹⁴ Там само.

⁷¹⁵ Tagebücher V, Düsseldorf 1974, 254.

⁷¹⁶ S. th. suppl. qu 91 art 1.

Друге запитання полягало в тому, чи залишиться щось з плодів людських зусиль після нового створення. Цю проблему слід пояснити на прикладі двох протилежних позицій. Як стверджує одна позиція, плоди людської праці не мають ніякого значення для есхатологічного сповнення світу; важливою є тільки добра настанова і уможливлене настановою особисте сповнення і освячення. Інша позиція виявляється в еволюційних переконаннях Теяра де Шардена. За його вченням, еволюційний процес просувається не тільки за допомогою людської настанови, але й за допомогою людської праці та її плодів, тобто через світову працю; сповнення еволюційного процесу є передумовою есхатологічного сповнення. Оскільки еволюція долає одну сходинку за другою аж до пункту Омега, то людина, котра переймає еволюцію, може допомогти досягнути цього пункту, в якому Бог остаточно все сповнить.

У душпастирській конституції про Церкву в сучасному світі *Gaudium et Spes*, Отці Другого Ватиканського Собору говорять про “нову землю” і “нове небо” (GS. 39). Далі йде мова про вже вищезгадану проблематику: “Любов залишиться так само, як і те, що вона вчинила (*manente caritate eiusque opere*), як також ціле створіння, яке Бог створив задля людини, буде визволене з рабства і тлінності” (GS. 39). Не тільки любов, але і в любові вчинені діла⁷¹⁷ перетривають кінець світу. На цьому Соборі остаточно з’ясовуються деякі питання: земний прогрес (біблійно: “здобути цілий світ”) ще не означає спасіння душі. Але очікування нової землі – як закидали марксистки – не повинно відволікати від піклування про впорядкування світу. Невирішеним залишається питання, що ж конкретно зостанеться від плодів людської праці – від мистецьких творів, наприклад. Отці Собору хотіли з есхатологічної перспективи підвищити значення людської праці, але замало врахували небезпеки останніх

⁷¹⁷ Поп. Das Zweite Vatikanische Konzil III, lat. u. dtsh., LThK² 1968, 396 (Kommentar v. A. Auer); пор. окрім того: Ruiz de la Peña, La otra dimensión, 219-221.

часів і, можливо, дедалі більше знецінення праці, як у випадку вироблення зброї масового знищення. Остаточне нове створення є Божим ділом, яке завершує спасіння, сповнене Ісусом Христом.

Г) Останній суд

“Єдинородний Син, наш Господь ... сидить по правиці Бога, всесильного Отця; звідти Він прийде, щоб судити живих і мертвих” (Апостольський Символ віри). “...і сидить праворуч Отця. І вдруге прийде зо славою судити живих і мертвих, а Його царству не буде кінця” (Нікейсько-Царгородський Символ віри). Як стверджують ці споріднені церковні Символи віри, Ісус Христос з часів свого вознесіння бере участь у царюванні всесильного Отця, але царювання Розп’ятого і Воскреслого є ще прихованим; воно виявиться при Його другому приході “у славі”. Доказом його слави буде воскресіння померлих і суд над “живими і мертвими”. Об’явлене царювання Ісуса Христа, Його царство не буде мати кінця. Другий прихід, воскресіння мертвих і останній суд слід розглядати не з точки зору антропоцентрики, тобто з постулату єдності душі й тіла і звідси виведеного воскресіння та необхідності страшного суду, а з точки зору христоцентричності: парусія об’являє вічне синівство, безнастанне посередництво в створенні світу (“Ним все було створено”) і через чин відкуплення відновлене царювання Господа, прихованого у своєму воплощенні і приниженого на хресті.

Вислів “судити живих і мертвих” вживається як стала формула вже в Новому Завіті (пор. 2 Тим. 4, 1; 1 Пт. 4, 5; Ді. 10, 42). В першу чергу суд означає в Новому Завіті останній суд, який трохи згодом отримав назву загального чи світового. Ми вже розглядали загальні аспекти думки про суд, а саме протиставлення людської самооцінки та сторонньої оцінки людини (Ісусом Христом), значення суду для існування, що залишається тотожним самому собі

після смерти чи для унаочнення уявлень про посмертне існування і подвійне значення суду, яке полягає в нагороді і покаранні. Ісус Христос, котрий як добрий пастир шукає за загубленою вівцею і, поклавши її на свої плечі, приносить назад (пор. Лк. 15, 4-5), котрий, як лікар, прийшов покликати не тільки праведних, “але і грішників до навернення” (пор. Лк 5, 3-4) і в останній хвилині обіцяв спасіння розкаяному розбійникові, вболівав також за ненавернених і закам’янілих серцем (пор. Лк. 6, 20-26; Мт. 11, 20-24): Він – добрий пастир, спаситель грішників, той, що пожертвував себе за людські прогрішення, і суддя одночасно.

Як вже було показано, одразу після смерти в так званому індивідуальному суді буде проголошено остаточний вирок над добрими і злими вчинками людей, над їхніми думками, словами, ділами чи спадком добрих діл. Тому виникає питання про сенс загального суду, адже кожен померлий вже перебуває в призначеному для своєї особи спогляданні Бога чи у вічному проклятті⁷¹⁸.

Загальний суд стосується тих, котрі ще будуть жити під час другого приходу (“судити живих...”), їхніх добрих та злих “думок, слів і діл” чи утримання від добрих діл; особиста значимість провини померлих і суджених вже з’ясована. Але слід також зважити, що добро і зло, вчинене людиною, виходить за межі особистої площини, і позначається на інших людях, родині, місці роботи, суспільному житті і Церкві⁷¹⁹. Оскільки людина є завжди частиною спільноти, то всі її вчинки отримують суспільне значення. Наслідків злого чи доброго слова, прикладу та вчинку – мати якісь наслідки можуть також спротив чи уникнення від гріха – не можна оминати. Добро одного може служити прикладом чи заохоченням для іншого, зло – згіршенням, спокусою або дешевим вибаченням особистої злоби. Так само недоступними для людського розуміння є як дія

⁷¹⁸ Питання зростання блаженства після воскресіння вже розглядалося в IV Б.

⁷¹⁹ Окрім уже наведеної у III В літератури пор. ще: Lais, 380-382.

прийнятих у любові до розп'ятого Христа терпінь (пор. Кол. 1, 24) і смерті, так і духовний “дефіцит” у випадку внутрішньої відмови від покладеного на людину хреста. Вчинки однієї людини відбиваються на інших не тільки в “прямій лінії”, безпосередньо, але також віддалено на рівні підсвідомості і крізь віки. Так, святий, що жив багато століть тому, може захоплювати людей сьогодні, так само, як і грішник з минушини може викликати справжнє згіршення чи стати приводом для невірства. Під час останнього суду виявляться очевидні наслідки людських вчинків, що значно перевищують особисті рамки.

Суддя світу виявить не тільки наслідки вчинків окремих осіб, але також цілу світову історію з її двозначністю і непорозуміннями. Поступ і відставання, перемога і поразка, щастя і нещастя, успіх і неуспіх у ширшому сенсі часто виявляються дуже сумнівними з перспективи людяності і спасіння. Світова історія може суперечити історії спасіння.

Церква також постає у світовій історії у своєрідній грі світла та тіні. Вона – Тіло Христове, наречена Христа і таїнство спасіння для світу. Але це її буття часто затемнене гріхом її членів. Тому дехто згіршується її проявом назовні. Все ж таки справедливим є запитання: чи відповідає критика Церкви якомусь виправданому намірові, чи нерозумінню або замкненості супроти заклик до навернення або до питання спасіння, чи походить вона з правдивої турботи про Церкву, як ми це бачимо в молитовній і покутній настанові великих святих, чи з відчуття зарозумілої внутрішньої втіхи стосовно тих упущень для того, щоб виправдати особисті прогрішення? Церква залишається святою, навіть якщо її буття часто затьмарюється гріхами її членів⁷²⁰. Без будь-якого тріумфалізм-

⁷²⁰ Поп. A. Ziegenaus, Wieso eins, heilig, katholisch, apostolisch? Die Kirche in unserem Credo: L. Hermanutz – A. Karg (вдв.), Mit der Kirche glauben, Donauwörth 1986, 28-46, тут: 38-42.

му – він є невинуватим, оскільки Церква завжди завдячує всім, що вона посідає, Божій благодаті – слід сказати, “що загальний суд виправдає Церкву перед історією, виявить її посередництво в спасінні і переможе богоборчі сили в людстві”⁷²¹.

Окрім того, під час останнього суду буде остаточно переможено диявола і демонів (пор. 2 Пт. 2, 4; Юд. 6; Од. 12, 12; 20, 10; 14).

Ці міркування повинні унаочнити специфічне значення загального суду. Після індивідуального суду, вирок якого треба вважати остаточною, і посмертного очищення кожна особа остаточно досягне чи не досягне абсолютної цілі свого життя, але наслідки її злих чи добрих діл продовжують діяти далі. Їхнє значення і їхній вплив на історичний процес можна буде визначити тільки при кінці світу. Тому завершення історії, як окремої особи, так і цілого людства без останнього суду було б неможливим.

Передусім на останньому суді розкриються питання теодицеї. Теодицея – це філософське намагання пояснити Бога і добрий порядок цього створіння з огляду на зло в цьому світі. Відповідно до однієї з течій у духовній і релігійній історії (напр. гнозис, маніхейство, катаризм) між добром і злом існує така велика відмінність, яку можна пояснити тільки за допомогою двох протилежних принципів. Та коли, згідно з християнською вірою, Бог – єдиний творець цілого світу, то виникає запитання, чи міг (брак “могутности”?), або чи хотів (брак любови?) Бог створити кращий світ, або чи не є цей світ все-таки найкращим з усіх можливих, і зло – тільки необхідний наслідок обмеженості створеного світу. Ці гіпотези неприйнятні, як для християнського розуміння Бога, так і для віри в можливість нового створіння.

Кожен, хто розрізняє природне зло, тобто обмеженість чи смертність, і зло моральне, тобто гріх (з його наслідками), яке виникло

⁷²¹ Lais, 382.

через зловживання свободою і не походить від Бога, не може остаточно позбутися усіх закидів. Залишаються ще деякі запитання, які слід з'ясувати. По-перше, це стосується терпіння невинних, особливо дітей⁷²², по-друге, – випадків жадливого зловживання свободою, коли число злочинців, злість, з якою вчинено злочин, чи ступінь садистської винахідливості перевищують будь-яку уяву. Бога звинувачують у хибній концепції створіння або в бездіяльності, з огляду на такі жахіття, навіть тоді, коли людина зловживала свободою і сама несе відповідальність за свої вчинки. Обвинувачення завершується питанням, яке стало вже сталою формулою: чи можна взагалі ще молитись після Аушвіцу і Гіросіми?

Звичайно, можна показати, що суперечливість такої аргументації полягає в тому, що людина (а особливо грішник!) наголошує на своїй свободі й автономії (також і стосовно Бога), і хизується нею, але згодом, зловживаючи своєю свободою, звинувачує Творця або очікує Його втручання; проте історія спасіння – це не є якийсь механізм і Бог – не певний *deus ex machina*, котрий автоматично втручається при кожній людській помилці, все виправляючи. Але чи може така відповідь цілковито задовільнити? Щодо виправдання молитви після Аушвіцу: важливо те, що в концентраційних таборах Бог і молитва були також присутніми, як наприклад через благодать, що пояснює вчинок Максиміліана Кольбе, котрий в

⁷²² На невирішене питання про причину страждання і смерті вказує А. Камю у романі “Чума” та Достоевський, котрий через пошматованість буття, безладдя та численні страждання проголосив устами Івана Карамазова безсилість Бога. Іван Карамазов не хоче визнавати Божої мудрости через страждання дітей і через те, що так рідко можна досвідчити Божу любов і справедливість. Dr. Rieux у романі “Чума” (Rowohl-Taschenbuch, 77) стверджує: “Оскільки порядок у світі визначається смертю, то для Бога, можливо, було б краще, коли б ніхто в Нього не вірив, і щоб кожен, хто всіма силами змагається проти смерті, не підводив би своїх очей до неба, де Бог постійно мовчить”.

Аушвіці серед звірства подав приклад надії і любови до Христа та до ближнього.

Отже, окрім особистої провини існує надособовий взаємозв'язок між провинами, бувають вчинки і утримання від них супроти інших – як в доброму, так і в злому, нечувані злочини, що ставлять під сумнів людяність і будь-яку віру, як також і неймовірні добрі діла, в яких виявляється велич людини, котра живе і діє в Божій благодаті й співпрацює з нею. Через одне і те ж саме терпіння, як показує життя, можна відвернутися від Бога або повернутися, внутрішньо прийнявши терпіння з любови до Нього⁷²³. Бувають злочини і слабкості, звинувачення, що походять з правдивого жалю, і звинувачення, котрі хочуть тільки зарозуміло виправдати невірство, а саме звинувачення супроти людей і зрештою супроти Бога; одночасно є приклади зразкової поведінки і приклади людської та, кінець кінцем, Божої величі й величі Його створіння, приклади, які спростовують будь-яке право на слабкість. Вимога “з’ясування” цих питань цілком легітимна, оскільки тут йдеться про екзистенціальні питання вини і сенсу терпіння⁷²⁴.

Всі ці питання буде остаточно з’ясовано на останньому суді. Ісус Христос, в якому і для якого все було створено, Син Чоловічий⁷²⁵, який за всіх був розп’ятий і воскрес, який сидить по правиці

⁷²³ З огляду на Аушвіц слід згадати поряд з Максиміліаном Кольбе також Едіт Штайн, яка так само загинула в Аушвіці. Е. Штайн пожертвувала себе Богові вже на початку третього рейху і згодом також запропонувала себе Богові як жертву покути та прийняла при вступі в Кармель ім’я *Teresia Benedicta a Cruce* (благословенна хрестом); пор. A. Ziegenaus, *Judentum und Christentum – Erwägungen in Blick auf Edith Stein*: FKTh 3 (1987) 253-268.

⁷²⁴ Пор. до цього III В, прим. 204.

⁷²⁵ Титул Син Чоловічий вживається в Новому Завіті передусім у зв’язку з оповіщенням терпіння та воскресіння (пор. Мр. 8, 31; 9, 1; Мт. 17, 22-23; 20, 8-19) і парусії (пор. Мр. 13, 26; 14, 62; Мт. 13, 41; 24, 30; 37; 44; Лк. 21,3 6) і тому охоплює обидва ці аспекти.

Отця, який допоміг Степанові і Павлові (пор. Ді. 7, 55; Рим. 8, 37; 2 Тим. 4, 17) і залишається близьким для своїх, камінь, що його відкинули будівничі, але який став наріжним (пор. 1 Пт. 27; Мр. 12, 10), Він з'явиться при кінці. Він, що прийшов перед тим в смиренності, об'явить свою славу, тобто хто Він є і що Він зробив для спасіння людей.

Бог є суддею (пор. Рим. 2, 16; 3, 6; 1 Кор. 5, 13; Євр. 13, 4; Од. 18, 8), котрий передав суд Синові (пор. Йо. 5, 27; також Мт. 28, 18); він буде суддею згідно з Новим Завітом у своєму приході й у процесі свого об'явлення. Окрім цього, в Новому Завіті йдеться про ангелів, які супроводжують суддю і є безпосередніми учасниками цих подій (пор. Мт. 13, 41-42; 24, 30-31; 25, 21; Мр. 13, 27; Лк. 9, 26: "Син Чоловічий... у славі своїй і Отця, і святих ангелів"; 2 Сол. 1, 7; Юд. 14). Чому тут згадується про ангелів? У Старому Завіті велика кількість ангельських хорів підкреслює ("тисячі тисяч" і "силенна безліч": Дан. 7, 10) велич і славу Ягве. Коли, згідно з Од. 5, 11-13, "множини множин і тисячі тисяч" поклонилися Агнцеві, і згідно з Юд. 14, "Господь прибув із своїми десятками тисяч", щоб судити безбожних, або Син Чоловічий прийде "і ангели всі з ним" (Мт. 25, 31; 1 Сол. 3, 13), то ангели підкреслюють славу і силу, а можливо, навіть Божество Сина (пор. Євр. 1, 13; 2, 5). У Мт. 19, 28 написано, що апостоли будуть також судити, "коли син Чоловічий сяде на престолі своєї слави", відповідно до 1 Кор. 6, 2 "святі будуть судити світ", у Муд. 3, 8 читаємо, що праведники судитимуть народи⁷²⁶. Кінець-кінцем, це означає, що праведники будуть брати участь в остаточному царюванні Христа. Їхнє "сяйво" під час останнього суду (пор. Муд. 3, 7; Дан. 12, 3; Мт. 13, 43) підкреслює їхню перемогу, яка є передусім Божою перемогою. Перед лицем цього осяйного свідчення мусить заніміти будь-яке нарікання.

⁷²⁶ Пор. Vilchez Lindez, 182-183. – 1 Сол. 3, 13 ("з усіма своїми святими") услід за Зах. 14, 5 говорить, швидше за все, про ангелів.

Тому страшний суд перевищує всі природні, а також відкриті благодаттю надприродні можливості й дійсні рішення окремої особи, про які вже було постановлено на індивідуальному суді, й виявляє у порівнянні різноманітних людських вчинків (витривалість з Божою допомогою і недбайливість, оскаржувальну та покутну настанову, закритість чи відкритість перед лицем терпіння) схильність створіння до добра та фактичну дію Божої благодати в історії, а також – невдачу самолюбної волі. Тому, попри цей поділ, страшний суд слугуватиме передовсім Божій прославі, бо Він створив цей світ і спас його своїм Сином, як також – визнанню Сина як Господа створеного світу через Отця.

У хресті Христа, в жертві Сина Бог виявив свою любов і тривалу присутність своєї благодати, котрі є сильнішими, ніж будь-яке лихо. Христос, що прийде у своїй славі, пригадає нам про своє діло спасіння. Він буде судити відповідно до віруючої чи невіруючої настанови щодо Його упокорення і розп'яття. Отці Церкви підкреслюють у зв'язку з цим значення пробитого боку, бічної рани Христа⁷²⁷.

Зах. 12,10 (“і вони глядітимуть на мене, якого прокололи”) витлумачується в Йо. 19, 37 у сенсі бічної рани Христа, з якої витекли кров і вода. Юдеї, побожні жінки і мати Ісуса, улюблений учень і всі, що стояли навколо, бачили піднесеного Христа (пор. Йо. 3, 14-16) і Його пробитий бік. Майбутній час, в якому вживається дієслово в цитаті, вказує на парусію; як також Од. 1, 7: “От, приходять із хмарами і побачить Його кожне око, і ті, що Його прокололи, і възплачуть за ним всі племена землі”. В посланні до Варнави (Вар. 7, 6-9) це порівняння пояснюється: Син Божий, як вороги Ісуса справді побачили, є той, що був обплъований, одягнений у червоний плащ і пробитий. Юстин⁷²⁸ характеризує якраз перший і другий прихід

⁷²⁷ Пор. Orbe, 1004-1006.

⁷²⁸ Пор. Dial, 32,2; 118,1; Apol I 52,9-11; щодо Іринія, Тертуліяна та Іполита пор. Orbe, 1005-1006.

Ісуса тим, що перший раз Ісус був пробитий, а другий раз впізнають того, кого пробили. Але тоді буде вже запізно каятись. Бічна рана є запорукою тотожності розп'ятого і пониженого Христа з тим, що прийде у своїй славі.

Тому, дивлячись на пробитого Ісуса, стає зрозуміло, що Божий Син є тотожним з Розп'ятим (проти гностиків) і що Розп'ятий є тотожним з Божим Сином (проти юдеїв). Під час суду Ісус Христос виявить не тільки свою могутність супроти диявола і закам'янілих грішників, але також свою спасительну любов, що не припиняється навіть на хресті. Саме в цьому контексті слід розуміти суд, оцінювати людську поведінку і насамперед світову історію стосовно історії спасіння, що Бог приготував для людини.

Г) Поклоніння

Блаженство Богоспоглядання, життя у Святому Дусі з Сином перед Отцем не припиняється з другим приходом Христа та з воскресінням мертвих. Навпаки, людина може глибше досвідчити цю щасливу спільноту з Богом та іншими блаженними у відновленій єдності тіла і душі.

Це Богобачення хибно тлумачитиме той, хто розумітиме його як пасивне оглядання Бога або як захват Його величчю. Як в Ісусі Христі людська природа не розчиняється у Божестві завдяки поєднанню з предвічним Логосом, але обидві природи, попри їхню єдність, “незмішано” (Халкедон) зберігають їхню своєрідність, так само людина затримує відбиток як неповторности своєї особистости, покликаної Богом до буття, так і своєї індивідуальної історії. Отже, особиста історія не затирається, навпаки – людина, якщо вона досягне свою остаточну мету, прославлятиме Бога-Творця та Спасителя з огляду на своє існування, на цілий створений світ та на все людство, розважаючи над сотворінням та Божим прови-

дінням. Ця прослава у ширшому сенсі називається поклонінням та є найбільш захоплюючою діяльністю.

Поклоніння належить лише Богові, бо тільки Він один є святим. Поклонятися створінню було б об'єктивно ідолопоклонством, тобто підміною Творця створінням, а суб'єктивно – в засаді спотвореним здійсненням буття. Щоправда людина завжди спокушається цим. Спокусник показав також Ісусові усі царства світу у їхній пишноті та обіцяв їх Йому дати, якби Він вклякнув та поклонився йому. Ісус відповів спокусникові, що слід поклонятися тільки Господу Богові та Йому одному служити (пор. Мт. 4, 8-10; Лк. 4, 5-8). Тільки Богові можна поклонятися, бо тільки Він – святий.

Але що таке “святість”⁷²⁹? Дати визначення святости майже неможливо, бо це поняття визначає лише Бог, сутність якого недоступна для людини. Етимологічний словотвір цього Божого атрибуту у різних мовах також підтверджує труднощі пояснення цього поняття: як у єврейському *qado*, так і у грецькому *αγιος*, у латинському *sanctus* та у старонімецькому *hulig* дуже сильно відчувається момент відокремлення або відмежування: Бог та Його сфера є інакшими.

Навіть якщо Божа святість перевищує усі людські уявлення, мислення ніколи не полишало спроб зрозуміти бодай частинний зміст та сенс святого. З німецьким словом асоціюється незіпсу-те, спасенне буття. Філософ-релігієзнавець Р. Отто намагається визначити святе такою парою: *mysterium tremendum* та *mysterium fascinosum*; при цьому людина усвідомлює свою нікчемність. Таким чином Отто хоче наголосити у таємниці два моменти, а саме *trem-*

⁷²⁹ Поп. R. Otto, *Das Heilige*, München ³⁰1958; H. Groß – J. Grotz, *Heiligkeit: Handbuch theol. Grundbegriffe I* (видв. H. Fries) München 1962, 653-662; N. Wokart, *Heilig – Heiligkeit: Phil. Wörterbuch der Philosophie* 3, 1034-1037; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957.

endum, могутність, величність та творчу силу Бога, яка засліплює та страхає, і *fascinosum*, завжди притягальну Божу досконалість, Його спасенне буття, Його любов.

Досвід власної мізерности перед лицем Божої величі, страх та любов неодноразово змальовує Августин у своєму “*Confessiones*”: “І заледве я усвідомив Тебе, Ти прийняв мене, аби я побачив, що дещо існує, що я хотів зріти, проте я ще не був тим, хто може бачити. І Ти відбив, сліпуче сяючи в нутро моє, прасилу мого ока, і я здригнувся в любові та страхові. І я знайшовся далеко від Тебе на чужині викривленого образу”⁷³⁰. “Ти ‘створив небо та землю’: у Твоєму слові, у Твоєму Сині, у Твоїй силі ... у незбагненний спосіб промовляючи та у незбагненний спосіб творячи. Хто здатен це зрозуміти, хто – оповісти? Що це таке, що раз у раз спалахує, вражає моє серце та не раниць Його? Водночас – я лякаюся, я запалююся: лякаюся того, що так відрізняюся від Нього, запалююся тим, що я так подібний до Нього”⁷³¹. Отже, досвід Бога збуджує в Августина почуття власної мізерности, нікчемности, Боговіддалености та гріховности, тремтіння перед величчю Творця і одночасно жадання у благоговійній захопленості Богом, який перемагає віддаль та осяває людину. Цей Бог досвідчується як святий.

Поклоніння є відповіддю людини, яка досвідчує Божу святість. Згідно з Р. Гвардіні,⁷³² поклоніння є “живим здійсненням того факту, що Бог справді ‘великий’, а людина так само справді ‘маленька’; що Бог існує через себе та у собі, натомість людина – через Бога та у Божій владі” Тоді як у людському існуванні влада та право, сила і цінність, дійсність та істина, буття й гідність розходяться,

⁷³⁰ VII 10,16 (переклад. J. Bernhart).

⁷³¹ XI, 9,11. – Тут Й. Бернгарт цитує Г. Вундерле, за яким ці слова формують “найглибше розуміння фундаментального релігійного досвіду”, “основоположні почуття”, “якими людина відповідає на *tremendum* та *fascinosum* у Бозі”.

⁷³² Vorschule des Betens, Einsiedeln 41954, 83-84.

в Бозі вони творять одну єдність. Ця велич Божа є за Гвардіні так само “цілковитою добротою та ласкою, справжньою любов’ю, здатною подарувати не лишень усі дари, але також саму себе”. Якщо людина поклоняється Богові, то вона не робить цього з почуття безсилої підлеглості супроти Вседержителя – такому лишень могутньому Богові людина мусила б “відмовити у поклонінні задля гідності власної особи”. Богові слід поклонятися як такому, що є силою та любов’ю водночас. Таке поклоніння не містить нічого підневільного та принизливого, бо воно реалізує у безпретензійному визнанні у правді те, чим є Бог і чим є людина. “Той факт, що людина визнає цю правду та розважливо ставиться до неї, зціляє людину. Натомість поклоніння є чином, в якому ця істина безнастанно променіє, визнається та здійснюється”.

Хто усвідомлює для себе Божу святість, Його могутність та добро, Його творчу силу та любов, Його инакшість та близькість, того не опанує хибне уявлення, що створіння, – чи ангел, чи людина, – могло би колись насправді перенасититися славою Творця, знудьгуватися ним та забажати проміняти його на якесь створіння; це можливе тільки тоді, коли створіння у незрячій гордині не розуміє ані своєї, ані Божої дійсності.

Поклоніння здійснюється передовсім у культі. М. Еліаде⁷³³ стверджує, що ті божества, які мисляться у потойбічній далечині та пасивності, зникають також і з культу; однак менші божества, прашури та демони, які безпосередньо відповідають за повсякденні справи, взагалі не зазнають цього культового вшанування. Тому можна зрозуміти, що *deus otiosus*, як його уявляє деїзм чи у філософії з чітко обумовленим світоглядом, урешті-решт не отримує ніякого культу. Тільки живому, сильному та доброму, трансцендентному та попри все люблячому і близькому Богові приноситься культове поклоніння.

⁷³³ Стор. 71-73.

У Старому Завіті Божа святість найпереконливіше засвідчується у Іс. 6, 1-7: пророк бачить Бога на надхмарнім престолі, його як Господа сил оточують серафими. Поли Божих шат заповнюють храм, а Божа слава – цілу землю, та підвалини порогу хитаються. Серафими кличуть один до одного: Свят, свят, свят Господь сил. Саме з огляду на цю візію “Господа сил” пророк усвідомлює свою негідність та нікчемність, проте він звільняється від своєї нечистоти.

Ще більше висловлює взаємозв’язок між святістю і культовим почитанням Пс. 99: “Господь царює, нехай тремтять народи. Він на херувимах возсідає, нехай земля стрясається. Господь великий у Сіоні і над усіма народами високий. Хай славлять твоє велику і страшне ім’я; сильний цар, що любить справедливість: ти ж утвердив правоту ... Вознесіть Господа, Бога нашого, і впадінє ниць перед підніжжям його стіп: святий – Він! Мойсей і Арон між його священниками і Самуїл між тими, що Його ім’я прикликають. Вони Господа прикликали, і Він відповідав їм ... Ти був для них Богом милосердним ... припадіте до гори Його святої: бо Господь, Бог наш, – святий”. Святість охоплює вже відомі моменти страху, возвишеної величі (яка виявляється у світовому порядку і законі, котрий був даний для Ізраїля) і в доброті, далі – в трансценденції, яка не відкидає від себе творіння (незважаючи на “тремтіння народів”), а пронизує його.

Згідно з ізраїльською вірою, Бог не віддаляється остаточно у своїй трансцендентності та инакшості. Тому Його 29 разів іменують “святим Ізраїля”, – передусім Ісая (Іс. 1, 4; 5, 19; 41, 14): Бог випромінює притаманну Йому святість над Ізраїлем. Ця близькість святого “Далекого” виявляється також у висловлюваннях Осії (Ос. 11, 9): “Бо Я – Бог, не людина; Святий посеред тебе”. Досить наочно змальовується Божа присутність в Єз. 10: “Сяйво Божої слави”, закритє хмарою, сповнило храм і пізніше залишило його через провину Ізраїля: “Тоді слава Господня відійшла з-над порогу в храмі й стала над херувимами”. Оскільки ім’я позначає сутність, то вислів “твое святе ім’я” означає, що святість є Божою сутністю. Але і тут важливо те, що

Святий, незважаючи на свою возвишеність, не залишає людей. Це підтверджує пісня прослави трьох чоловіків: “Благословенне ім’я Твоє святе й славне, і вельми достохвальне і возносиме повіки ... Благословен еси, що зриєш безодні і возсидаєш на херувимах ... і хвальний і прославлений повіки” (Дан. 3, 52-54; подібно Пс. 33, 13-14,21). У Пс. 30, 5-6 “святе ім’я” Ягве вживається в контексті гніву і доброти. Єзикіїл також часто говорить про “святе ім’я” Ягве (пор. 20, 39; 36, 20-22; 43, 7-8).

Божа святість не терпить поряд з собою ніякої гріховності. Ізраїль потрапив під каральний суд, бо не дотримувався Божих заповідей, порушував права слабких і “зганьбив Ягве святе ім’я” (пор. Ам. 2). Мова про Божий гнів, про відкинення і покарання свого народу ґрунтується на Божій святості, яка відкидає від себе все грішне. Все-таки не слід відділяти *tremendum* у Божій святості від його доброти і любови. Щоб не відкинути від себе і уможливити близькість і спільноту, Бог очищує пророка і відпускає йому його провини (пор. Іс. 6, 7) та “освячує” його (Єр. 1, 5), Він також допускає у своєму народі нещастя, смерть і неволю для того, щоб спонукати його до навернення і привести до пізнання, “що Я є Господь” (Єз. 7,4; 9; 27). До цієї святости апелює Ізраїль, котрий через свої гріхи потрапив в неволю і не в змозі своїми вчинками дати свідчення на свій захист: “Не споминай переступів батьків наших, але згадай того часу про твою могутність і твоє ім’я” (Вар. 3, 5). Якраз через свою святість Бог не карає Ізраїля, він не залишає і освячує його.

Це Боже покарання і освячення заради Його “святого імені” подається в Єз. 36, 18-28 у стислому поясненні. Через нечистоту Ізраїля “Я вилив на них Мій гнів ... Я їх порозсівав між народи, вони були розвіяні по землях. Я їх судив згідно з їхньою поведінкою і згідно з їхніми вчинками. Отак поприходили вони до народів, і там, куди вони прибули, знеславили моє святе ім’я ... Але Я заступився за моє святе ім’я, що його вони, дім Ізраїля, знеславили між народами,

куди прийшли. Тож скажи домові Ізраїля: Так говорить Господь Бог: Не заради вас Я це чиню ..., а задля мого святого імені, що ви осквернили між народами ... Я освячу моє велике ім'я, знеславлене між народами; і зрозуміють народи, що я – Господь, – слово Господа Бога, – як явлю себе, з огляду на вас, святим перед їхніми очима. Я ... позбираю вас з усіх земель ... Я окроплю вас чистою водою, і ви очиститесь; Я очищу вас від усіх ваших гидот ... Новий дух вкладу в ваше нутро ... Ви ... будете моїм народом, а Я буду вашим Богом”

Бог карає через свою святість, що об'єднує в собі величну могутність і любов, щоб наново приготувати свій народ до спільноти з собою. Це бажання освячення досягнуло своєї вершини в Ісусі Христі. Він молиться за учнів у прощальній молитві (Йо. 17) до “святого Отця”: “Освятити їх у твоїй істині ... Віддаю себе за них у посвяту, щоб і вони були освячені в істині.” А в посланні до Ефесян написано, що Бог покликав нас перед сотворінням світу, в Христі “щоб ми були святі і бездоганні перед ним у любові (Еф. 1, 3-5). Христос видав себе за Церкву, щоб її освятити і очистити (Еф. 5, 25-26). Божа воля є “ваша святість” (1 Сол. 4, 3). “Але як той, хто вас покликав – святий, так само і ви самі усім вашим життям станьте святі, написано бо: Ви будьте святі, бо я святий” (1 Пт. 1, 15-16). Отже, Бог – святий. Люди покликані до спільноти з Богом. Тому вони мусять бути святими. Бог уможливорює святість через свого Сина. Апостол Павло молиться: “Сам же Бог миру нехай освятить вас цілковито” (1 Сол. 5, 23).

Бог не тільки сам по собі святий (в сенсі *tremendum* та *fascinosum*), він спрямовує всі свої зусилля, караючи і закликаючи, на освячення людини, щоб не “мусити” відштовхувати від себе грішника. Це намагання пронизує цілий Старий Завіт і досягає апогею в Ісусі Христі, передусім у Його смерті, й продовжує далі діяти в турботі Церкви про спасіння і в очищенні в чистилищі.

Ніхто з людей не знає на своєму земному шляху з абсолютною впевненістю, чи досягне він спільноти з Богом і участі в любові

між Отцем і Сином (як співсин) у Святому Дусі. Але віруюча людина на цьому земному шляху бере участь кожною Службою Божою в небесному культі ангелів, котрі викликають їхній потрійний “свят, свят, свят” для того, чия слава, могутність і любов переповнює небо і землю. Ангели, як істоти, призначені для поклоніння, вже тепер поклоняються Богові. І коли після останнього суду Боже існування й діяння у повній ясності виявиться людям і вони отримають відповідь на всі “чому-запитання” світової історії, тоді вони долучаться до цієї прослави вже не як віруючі, а як ті, що бачать⁷³⁴. Це виявлення не треба розуміти так, ніби все буде добре (бо Бог є приязним – тут недооцінюється *tremendum* Божої святости), але воно здійснюється якраз на тлі важливих питань і подій, повних терпіння.

В Одкровенні Йоана Богослова поклоніння Богові і Агнцю змальовується у вигляді небесної Літургії. Розп’ятий і воскреслий Агнець відкриває книгу із сімома печатами (з відповідями на “чому-питання”):

“І прийшов, і взяв книгу з правиці того, хто сидить на престолі. І коли взяв книгу, чотири істоти і двадцять чотири старші впали перед Агнцем, маючи кожен гуслі і келихи золоті, повні тиміямом, що є молитви святих. І співають пісню нову, говорячи: ‘Достойний ти взяти книгу і розкрити печаті її; бо ти був заколений і викупив Богові кров’ю своєю – з кожного племені і язика, і люду, і народності; і зробив їх царством священиків Богу нашому; і царствуватимуть на землі’. Потім я бачив, і чув голос ангелів багатьох навколо престолу і істот старших; і було число їх – множини множин і тисячі тисяч, що казали голосом гучним: ‘Достойний Агнець заколений прийняти силу і багатство, і мудрість, і кріпкість, і честь, і славу

⁷³⁴ Пор. щодо цього: R. Guardini, *Anbetung: Glaubenserkenntnis*, 9-20, тут: 20: “Поклоніння Богові в замкненості часу має особливу красу. Воно випереджає майбутню відкритість. Всюди, де людина поклоняється, проступає нове створіння”.

і благословення'. І всяке створіння, – на небі і на землі, і під землею, і на морі, і все, що в них, – чув я, казало: 'Тому, хто сидить на престолах, і Агнцеві – благословення і честь і, слава, і влада на віки віків'. І чотири істоти говорили: Амінь. І старші впали, і поклонились" (Од. 5,7-14).

Численний натовп у небі кличе: "Алилуя! Спасіння і слава, і сила Богу нашому, бо істинні і справедливі суди Його ... І впали двадцять чотири старші і чотири істоти і поклонилися Богу, що сидить на престолах, і промовили: "Амінь, Алилуя" (Од. 19, 1; 2; 4).

БІБЛІОГРАФІЯ

- Adam, K., Zum Problem der Apokatastasis, ThQ 131 (1951) 129-138.
- Ahlbrecht, A., Unsterblichkeit der Seele. Voraussetzungen und methodische Vorentscheidungen für ihre Leugnung in der evangelischen Theologie: ThG(B) 7 (1964) 27-32;
ders., Die bestimmenden Grundmotive der Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele in der evangelischen Theologie: Catholica 17 (1963) 1-24.
- Alberigo, G., – Magistretti, Fr., Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica, Bologna 1975.
- Alfaro, J., Cristo Glorioso, Revelador del Padre: Greg 39 (1958) 222-270.
- Althaus, P., Communio Sanctum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchenglauben, München 1929.
ders., Unsterblichkeit und ewiges Leben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange, Gütersloh 1930.
ders., Die letzten Dinge, Gütersloh ⁸1961.
ders., Retraktionen zur Eschatologie: ThLZ 75 (1950) 253-260.
- Auer, J., "Siehe, ich mache alles neu". Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984.
- Balthasar, Hans Urs von, Eschatologie: Feiner, J. – Trütsch, J. – Böckle, F. (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln u.a. ²1958, 403-421.
ders., Mysterium Paschale: MySal III 2, Einsiedeln 1969, 133-136.
ders., Was dürfen wir hoffen?, Eibnsiedeln 1986.
- Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik II, Freiburg ⁵1921.

- Boros, L., *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Freiburg⁸ 1968.
- ders., *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969.
- Braulik, G., *Deuteronomium II 16,18-34,12*, Würzburg 1992.
- Breid, Fr. (Hrsg.), *Die Letzten Dinge*, Steyr 1992.
- Breuning, W., *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen: MySal V*, Zürich u.a. 1976.
- ders., (Hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg u.a. 1986.
- Brunner, E., *Dogmatik II*, Zürich² 1960.
- Daley, B. (unter Mitarbeit v. J. Schreiner u. H. E. Lona), *Eschatologie*, Freiburg u. a. 1986 (HDG 7a).
- Dautzenberg, G., *Sein Leben bewahren. in den Herrenworten der Evangelien*, München 1966.
- Debarge, L., *Spiritisme: Catholicisme*.
- Delcor, M., *L'immortalité de l' âme dans le livre de la Sagesse e dans les documents de Qumran: NRth 87 (1955), 614-630*.
- Durst, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987.
- Durwell, Fr.-X., *Im Tod ist das Leben. Christus, der Mensch und der Tod*, München u.a. 1993.
- Dykmans, M., *Les sermons de Jean XXII. sur la vision béatifique*, Rom 1973.
- Eccles, J. C. – Robinson, D. N., *Das Wunder des Menschseins – Gehirn und Geist*, München² 1986.
- Escribano-Alberca, Ign., *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg u.a. 1987 (HDG 7d).
- Fastenrath, E., *In Vitam Aeternam. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien 1982.
- Feiner, J. – Löhrer, M. (Hrsg.), *Mysterium salutis*, Bd. 1-5, Einsiedeln u.a. 1965-1976.
- Fernandez, A., *La escatología en las actas de los primeros martires Cristianos: ScrTh 9 (1977) 797-884*.
- Finé, H., *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenstandes*, Bonn 1958.

- Finkenzeller, J., Was kommt nach dem Tod?, München 1976.
- Fischer, J. A., Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, München 1954.
- Fleischhack, E., Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt, Tübingen 1969.
- Füreder, M., Göttliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, St. Ottilien 1993.
- Gadamer, H. G., Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons "Phaidon", Ges. W. 6, Tübingen 1985, 187-200.
- Garofalo, S., Sulla "escatologia intermedia" di S. Paolo: Gr. 39 (1958), 334-352.
- Gilson, St., Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre, Hellerau 1930.
- Glaubenskongregation, Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (17. Mai 1979): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 11 = AAS 71 (1979) 940-942 = (z.T.) DS. 4650 – 4659.
- Glorieux, P., Endurcisement final et grâces dernières: NRTh 10 (1932) 865-892.
ders., Fieri est factum esse: Divus Thomas 41 (1938) 254-278.
ders., In hora mortis: MSR 6 (1949) 185-216.
- Gnilka, J., Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer. Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955.
ders., Der Philipperbrief, Freiburg ³1980.
- Greshake, G., Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen 1969.
ders., Stärker als der Tod, Mainz 1976.
ders., – Lohfink, G., Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg u.a. ⁴1982.
- Grillmeier, A., Mit Ihm und in Ihm, Freiburg ²1978.
ders., Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg 1979.
- Guardini, R., Die Letzten Dinge, Würzburg ⁵1952.
ders., Wahrheit und Ordnung (Universitätspredigten) Würzburg 1959.
ders. Glaubenserkenntnis, Freiburg 1963 (Herder-Bücherei 141).
ders., Theologische Briefe an einen Freund, Paderborn 1976.

- ders., Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten, Heft 32 und 33 (S. 755-792).
- ders., Glaubenserkenntnis
- Haag, E., Daniel, Würzburg 1993.
- Haefner, G., Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon: Breuning, W. (Hrsg.), Seele, 159-179.
- Hamp, V., Paradies und Tod: ders., Weisheit und Gottesfurcht, St. Ottilien 1990, 166-179.
- ders., Zukunft und Jenseits im Buch Sirach, ebd. 251-264.
- Hattrup, D., Eschatologie, Paderborn 1992.
- Hauke, M., Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung. Zur Diskussion um die "visio beatifica": FKTh 7 (1991) 175-195.
- Hentschel, G., 1 Samuel, Würzburg 1994.
- Hoffmann, P., Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung, Münster ³1978.
- Holböck, F., Die Theologin des Fegfeuers. Hl. Catharina von Genua, Stein a. Rh. ²1991.
- Huonder, Q., Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie, Stuttgart u.a. 1970.
- Jay, P., Le purgatoire dans la prédication de Saint Césaire d'Arles: RThAM 24 (1957) 1-14.
- ders., SaintCyprianetladoctrinedupurgatoire: RThAM27(1960)133-136.
- ders., S. Augustin et la doctrine du purgatoire: RThAM 36 (1969) 17-30.
- Johannes Paul II., Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.
- Jungmann, Missarum Sollemnia II, Freiburg ⁵1962.
- Kant, J., Werke, Darmstadt 1968.
- Kehl, M., Eschatologie, Würzburg 1986.
- Kellermann, U., Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Martyrer, Stuttgart 1979.
- ders., Überwindung des Todesgeschickes in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, ZThK 73 (1976) 259-282.

- Kilian, R., Jesaja II 13-39, Würzburg 1994.
- Kloppenburger, B., Espiritismo. Orientação para os católicos, São Paulo 1986.
- Koch, K., Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte, Bd. II. Exegetische Erläuterungen, Kevelaer 1987.
- Kretschmar, G., Auferstehung des Fleisches: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes (H. Thielicke zum 60. Geburtstag), Tübingen 1968, 101-137.
- Küng, H., Ewiges Leben?, München 1982.
- Kunz, E., Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung, Freiburg u.a. 1980 (HDG IV 7c 1).
- Lais, H., Dogmatik, 2 Bd., Kevelaer 1965/72.
- Larcher, C., Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon, 3 t., Paris 1983/85.
- Le Goff, J., Die Geburt des Fegefeuers, Darmstadt 1987.
- Lobato, A. (Hrsg.), L'anima nell' antropologia di S. Tommaso d' Aquino. Atti del Congresso della società internazionale S. Tommaso d' Aquino (SITA) Roma, 2-5 Gennaio 1986 (St. Univ. S. Thomae in Urbe 28), Massimo Milano 1987.
- Löhner, M., Zur Problematik der katholischen Fegefeuerlehre. Überlegungen zur Kritik Gerhard Ebelings: In unum Congregati. FS August Kardinal Mayer (hrsg.v. St. Haering), Mitten 1991, 297-316.
- Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1979.
- Lumpe, A., Pomponazzi: BBKL VII 822-825.
- Mahlmann, Th., Eschatologie: WP 740-743.
- Mateo-Seco, L.F., La Teología de la muerte en la "Oratio Catechetica Magna" de San Gregorio de Nisa: ScrTh 1 (1969) 453-473.
- ders., Resucito al Tercer Dia (Análisis de la doctrina de San Gregorio de Nisa sobre la resurrección de Jesucristo: ScrTh 5 (1973) 7-89.
- Mayer, R., ThWNT III 824 ff
- Moder-Frei, E., Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, St. Ottilien 1993.

- Möhler, J. A., Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (hrsg.) v. J. R. Geiselman) Köln 1958.
- Mußner, F., Die Auferstehung Jesu, München 1969.
- O'Callaghan, P., La formula "Resurrección de la Carne" y su significado para la Moral Cristiana: ScrTh 21 (1989) 777-803.
- Oswald, J. H., Eschatologie, das ist die letzten Dinge dargestellt nach der Lehre der katholischen Kirche, Paderborn ²1869.
- Pfammatter, J. – Christen, E. (Hrsg.), Hoffnung über den Tod hinaus (Theologische Berichte XIX), Zürich 1990.
- Pieper, J., Tod und Unsterblichkeit: Tradition als Herausforderung, München 1963, 67-91.
ders., Unsterblichkeit – eine nichtchristliche Vorstellung: ebd. 92-122.
- Plank, P., Gottesgebälerin und Immerjungfrau. Altchristliche Quellen ostkirchlicher Marienverehrung: H. Petri (Hrsg.), Christsein und marianische Spiritualität (Mariol. St. VI), Regensburg 1984, 59-76.
- Pohle, J. – Gummersbach, J., Lehrbuch der Dogmatik III, Paderbon ¹⁰1960.
- Pozo, C., La doctrina escatológica del "Prognosticon futuri saeculi" de S. Julian de Toledo: EE 45 (1970) 173-201.
ders., Teología del Más Allá, Madrid 1980.
ders., La Venida del Señor en la Gloria. Escatología (Amateca XXII), Valencia 1993.
ders., El dogma de la asunción en la nueva escatología: EstMar 42, 173-188.
- Premm, M., Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik IV, Wien 1953.
- Preuss, H. D. (Hrsg.), Eschatologie im Alten Testament, Darmstadt 1978.
- Pryse, J.H., Reinkarnation im Neuen Testament, Interlaken ³1984.
- Rad, G.v. – Bertram, G. – Bultmann, R., u.a.: ThWNT II 833-877.
- Rahner, K., Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958.
ders., Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schr. zur Theol. IV, Einsiedeln ³1962, 401-428.

ders., Vom Sinn des Assumpta-Dogmas: Schr. z. Theol. I, Einsiedeln u.a. ⁶1962.

ders., Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis: Schr. z. Theol. III, Einsiedeln ³1962, 47-60

ders., Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: Schr. zur Theol. VI, Einsiedeln 1965, 77-88.

ders., Das Leben der Toten, ebd. 429-437.

ders., Eschatologie: Herders Theolog. Taschenlexikon II, Freiburg 1972, 208-215.

ders., Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung; Schr. z. Theol. XII, 41-53.

ders., Über den Zwischenzustand: ebd., 455-466.

ders., Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht: Ebd. 439-454.

ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg u.a. 1975.

Ratzinger, J., Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg ⁶1990.

Reckinger, Fr., Kinder taufen mit Bedacht, Steinfeld 1979.

Rees, J.M., Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences, Rom 1970.

Ruiz de la Peña, J. L., Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Antander 1988.

Saranyana, J. I. Sobre la muerte y el alma separada: ScrTh 12 (1980) 593-616.

Schäfer, Ph., Eschatologie. Trient und Gegenreformation, Freiburg u.a. 1984 (HdD 7 c 2).

Scharbert, J. – Hertzberg, H. W., Ruth – Die Sammelbücher, Göttingen ²1960 (Das Alte Testament Deutsch, Bd. 10).

Schaub, K., Albert Camus und der Tod: Diss. der phil. hist. Fak. Basel, Zürich 1968.

Scheffczyk, L., Das besondere Gericht im Lichte der gegenwärtigen Diskussion: Schol 32 (1957) 526-541.

ders., Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie, Regensburg 1974.

ders., Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976.

ders., Die Reinkarnationslehre und die Geschichtlichkeit des Heils: MThZ 31 (1980) 122-129.

- ders., Die Reinkarnationslehre in der altchristlichen Literatur (SBAW), München 1985.
- ders., Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas: Mariol. Studien VII (Hrsg. H. Petri), Regensburg 1989, 57-80.
- ders., Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt: FKTh 6 (1990) 1-21.
- ders., Irdische Zukunftserwartung und göttliche Verheißung: Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie II, St. Ottilien 1991, 501-525.
- ders., Himmel und Hölle. Kontinuität in der Lehrentwicklung, ebd. 525-544.
- ders., Apokatastasis: Faszination und Aporie, ebd. 545-558.
- ders., Endgültigkeit gegen Wiederholung. Zur christlichen Antwort auf die Reinkarnationslehre, ebd. 559-574.
- ders., Allversöhnung oder endgültige Scheidung. Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Geschichte: Breid, F., 95-135.
- Schell, H., Katholische Dogmatik in sechs Büchern, III 2, Paderborn 1983.
- Schenk, R., Auferstehung oder Reinkarnation? Zum Wesen der christlichen Hoffnung: Breid, Fr., 189-220.
- Schlier, H., Der Römerbrief, Freiburg ²1979.
- Schmaus, M., Der Glaube der Kirche, 2. Bd.e, München 1969/70.
- Schmöler, Kl., Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1974.
- Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe, Freiburg ⁶1976.
- Schönborn, Chr., Auferstehung des Fleisches im Glauben der Kirche: Breid, Fr., Die Letzten Dinge, 35-63.
- Scholz, H., Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage, Tübingen 1934.
- Schoonenberg, P., Der Mensch in der Sünde: Feiner-Löhrer, MS, 2, 846-941.
- Schüller, B., Todsünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Endentscheidung: ThPh 42 (1967) 321-340.
- Schumacher, J., Individuelles und universales Gericht. Ist Gott noch Richter: Breid, Fr., 64-94.
- Seifert, J., Gibt es ein Leben nach dem Tod: FKTh 5 (1989) 241-254.

- Sertillanges, A. D., Der Heilige Thomas von Aquin, Köln ²1954.
- Sonnemans, H., Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch, Freiburg u.a. 1973.
- ders., Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg u.a. 1984.
- Spindler, A., Mysterium Mortis. Neue eschatologische Lehren im Licht der katholischen Dogmen: W. Schamoni, Die Seele und ihr Weiterleben nach dem Tod, Abensberg 1981, 73-86.
- Stange, C., Die Unsterblichkeit der Seele, Gütersloh 1925.
- Stenzel, J., Metaphysik des Altertums, München-Berlin 1934/ Darmstadt 1971.
- Stich, H., Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie, Münchener Theol. Diss. 1980.
- Stöhr, J. (Hrsg.); Die Letzten Dinge im Leben des Menschen, St. Ottilien 1994.
- ders., Das Schicksal der leidenden Kirche und die Hilfsmöglichkeit der pilgernden Kirche: Breid, Fr., 139-187.
- Stuiber, A., Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, Bonn 1957.
- Theologenkommission, Internationale, Alcune Questioni attuali riguardanti l' Escatologia: La Civiltà Cattolica 1992 I 458-494.
- Troisfontaines, R., Ich sterbe nicht ..., Freiburg u.a. 1964.
- Vilchez Lindez, J., Sapienciales V, Estella 1990.
- Vorgrimmler, H., Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, Freiburg u.a. 1980.
- ders., Geschichte der Hölle, München 1993.
- Walz, Joh., Die Fürbitte der Armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden. Ein Problem des Jenseits dogmatisch untersucht und dargestellt, Würzburg 1932.
- Wetter, Fr., Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau, Rom 1958.
- Wieland, W., Aevum: Hist. Wörterbuch der Philosophie, 88f.
- Winklhofer, A., Zur Frage der Endentscheidung im Tode: ThGl 57 (1967) 197-210.
- ders., Um die These der Endentscheidung: ThG(B) 11 (1968) 20-26.

- Wohlschafft, H., Hoffnung angesichts des Todes, Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums, Paderborn 1977.
- Wright, J. H., The Consummation of the Universe in Christ: Greg 39 (1958) 285-294.
- Ziegenaus, A., Das Menschenbild des Theodor von Mopsvestia, Mchn. phil. Diss. 1963.
- ders., Der Märtyrer: Das existentielle Gnadenzeichen; ders.: Gegenwart der Zukunft, Donauwörth 1974, 38-45.
- ders., Auferstehung im Tod – Das geeignetere Denkmodell?: MThZ 28 (1977) 109-132.
- ders., Umkehr – Versöhnung – Friede. Zur theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg u.a. 1975.
- ders. (Hrsg.), Zukunft der Menschen. Was dürfen wir hoffen? (Beiträge v. K. Forster, A. Halder, L. Scheffczyk, A. Ziegenaus), Donauwörth 1979.
- ders., Wirklichkeit und Wirkweise des Bösen, MThZ 32 (1981) 271-291.
- ders., Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas: FKTh 1 (1985) 1-19.
- ders., Das Zeugnis der Ofnet-Höhle. Das Weiterleben nach dem Tod als Menschheitsfrage: Rieser Kulturtage. Dokumentation V 1984, Nördlingen 1985, 101-114.
- ders., Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben: H. Dobiosch (Hrsg.), Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre, St. Ottilien 1990, 153-168.
- ders., Kanon: HDG I 3a 2.
- ders., Die Vernachlässigung der eschatologischen Fragen. Konsequenzen einer Schwerpunktverlagerung: Breid, Fr., 231-261.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин (Augustinus) 50, 62, 66, 68, 72, 84, 115, 116, 138, 141, 158, 164, 175, 179, 180, 187, 214, 220, 235, 277, 278, 288, 315
- Адам, К. (Adam, K.) 203, 218, 227, 236, 322
- Альберіго, Г. (Alberigo, G.) 82, 205, 216, 322
- Альберт Великий (Albertus Magnus) 67, 235, 236
- Альбрехт, А. (Ahlbrecht, A.) 121, 124, 322
- Альтанер, Б. (Altaner, B.) 268
- Альтгаус, П. (Althaus, P.) 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 131, 143, 198, 208, 230, 231, 272, 302, 322
- Альфаро, Й. (Alfaro, J.) 167, 250, 253, 322
- Амброзій (Ambrosius) 138, 174, 177, 178, 301
- Анонім (Anonymus) 65
- Аполінарій Лаодикейський (Apollinaris v. Laodicea) 66
- Аристотель (Aristoteles) 104, 109, 110, 118, 125
- Арнобій Старший (Arnobius d. Ältere) 84, 111, 112
- Арнольд, Г. (Arnold, G.) 217
- Атенагор (Athenagoras) 275
- Ауер, А. (Auer, A.) 304
- Ауер, Й. (Auer, J.) 274, 275, 289, 290, 293, 322
- Афраат (Aphraat) 62, 178
- Балтазар, Г. У. ф. (Balthasar, H. U. v.) 151, 163, 184, 185, 192, 213, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 232, 233, 322

- Барет, К. К. (Barret, C. K.) 253
- Барт, К. (Barth, K.) 32, 36, 124, 129, 130, 131, 143, 192, 217, 218, 219, 230, 232, 248, 273, 331
- Бартман, Б. (Bartmann, B.) 162, 192, 322
- Баур, Ф. К. (Baur, F. C.) 162
- Беза, Ф. (Beza, Th.) 217
- Бекон, Ф. (Bacon, F.) 15, 22
- Бенгель, Й. А. (Bengel, J. A.) 217
- Бенедикт XII. (Benedikt XII.) 67, 68, 69, 153, 159, 163, 216, 285, 330
- Бергер, П. Л. (Berger, P. L.) 234
- Бергсон, Г. (Bergson, H.) 93
- Бернард з Клерво (Bernhard v. Clairvaux) 188
- Бернгарт, Й. (Bernhart, J.) 315
- Бертрам, Г. (Bertram, G.) 155, 327
- Бетц, О. (Betz, O.) 163
- Бідер, В. (Bieder, W.) 270, 273, 274
- Бійо, Л. (Billot, L.) 10
- Блондель, М. (Blondel, M.) 93
- Блох, Е. (Bloch, E.) 16, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 38, 82, 330
- Боецій (Boethius) 136
- Болік, Л. (Boliek, L.) 287
- Бонавентура (Bonaventura) 68, 188
- Борос, Л. (Boros, L.) 93, 94, 95, 97, 98, 130, 163, 184, 192, 232, 323
- Боф, Л. (Boff, L.) 163
- Браулік, Г. (Braulik, G.) 206, 323
- Браун, Н. (Braun, H.) 14, 31
- Бретшнайдер, Г. (Brettschneider, G.) 10, 11
- Брехт, Б. (Brecht, B.) 17, 19, 26
- Бройнінг, В. (Breuning, W.) 130, 133, 138, 144, 323, 325
- Брох, Т. (Broch, Th.) 134
- Брунер, Е. (Brunner, E.) 32, 34, 36, 122, 129, 131, 218, 219, 229, 258, 323

- Буллінгер, Г. (Bullinger, H.) 182
- Бультман, Р. (Bultmann, R.) 10, 12, 14, 31, 32, 35, 155, 241, 242, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 258, 272, 274, 282, 287, 295, 297, 327
- Бутцер, М. (Butzer, M.) 182
-
- Вайланд, В. (Wieland, W.) 137, 330
- Вайс, Й. (Weiß, J.) 11, 247
- Валентин (Valentinus) 273, 282
- Вальц, Й. Б. (Walz, J. B.) 201, 202, 330
- Василій Великий 175, 177, 178, 179, 220, 301
- Вебер, Г. Й. (Weber, H. J.) 276, 277, 279
- Вергілій (Vergil) 203
- Ветер, Ф. (Wetter, F.) 68, 330
- Візенгюттер, Е. (Wiesenhütter, E.) 27
- Вікторин Петабійський (Victorinus v. Pettau) 66
- Вінкльгофер, А. (Winklhofer, A.) 95, 96, 146, 330
- Вінчез Ліндез, Й. (Vilchez Lindez, J.) 44, 45, 311, 330
- Вічель, Г. (Witschel, G.) 29
- Вокарт, Н. (Wokart, N.) 314
- Вольгшафт, Г. (Wohlgshaft, H.) 32, 36, 331
- Вундерле, Г. (Wunderle, G.) 315
-
- Гаар, Е. (Haag, E.) 46, 325
- Гайдеггер, М. (Heidegger, M.) 93
- Гальдер, А. (Halder, A.) 16, 331
- Гамп, Ф. (Hamp, V.) 42, 77, 325
- Гампе, Й. Х. (Hampe, J. Chr.) 27, 28
- Ган, А. (Hahn, A.) 270, 271
- Гатруп, Д. (Hattrup, D.) 13, 325
- Гауке, М. (Hauke, M.) 160, 162, 163, 165, 325
- Генгстенберг, Г. Е. (Hengstenberg, H. E.) 289, 293, 294

- Генчель, Г. (Hentschel, G.) 206, 325
 Георгій Корфиський (Georg v. Korfu) 181
 Геракліт 171
 Герма (Hermias) 84, 213
 Гертиберг Г. В. (Hertzberg, H. W.) 206, 328
 Герц, Е. (Hertzsche, E.) 291
 Гефнер, Г. (Haefner, G.) 143, 144, 145, 325
 Гільдебранд, Д. ф. (Hildebrand, D. v.) 145
 Глорье, П. (Glorieux, P.) 91, 92, 93, 94, 97, 324
 Голь, К. (Holl, K.) 269, 272, 282, 287, 290
 Гольбюк, Ф. (Holböck, F.) 189, 325
 Гомер 101, 103, 146, 147
 Горкгаймер, М. (Horkheimer, M.) 17, 18, 234
 Гофман, П. (Hoffmann, P.) 40, 43, 45, 46, 47, 57, 58, 83, 325
 Григорій I (Gregor I) 180
 Григорій Назіянський (Gregor v. Nazianz) 214, 220, 235
 Григорій Нисський (Gregor v. Nyssa) 84, 87, 114, 115, 139, 142, 160, 162,
 197, 214, 219, 220, 227, 232, 235, 326
 Григорій I, папа 65, 175,
 Григорій III, папа 197
 Гуондер, К. (Huonder, Q.) 100, 109, 115, 116, 325
 Гуртер, Г. (Hurter, H.) 9

 Гадамер, Г. Г. (Gadamer, H. G.) 106, 107, 108, 324
 Гарауди, Р. (Garaudy, R.) 16
 Гарофало, С. (Garofalo, S.) 58, 324
 Гатцемаєр, М. (Gatzemeier, M.) 300
 Гвардіні, Р. (Guardini, R.) 77, 150, 152, 190, 191, 200, 314, 316, 320, 324
 Гнілка, Й. (Gnilka, J.) 58, 59, 176, 178, 180, 181, 210, 324
 Гресгаке, Г. (Greshake, G.) 96, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 144,
 250, 251, 253, 254, 324
 Грільмаєр, А. (Grillmeier, A.) 55, 138, 139, 324

Гротц, Й. (Grotz, J.) 314

Грос, Г. (Groß, H.) 314

Гумерсбах, Й. (Gummersbach, J.) 188, 327

Гьоргеманс, Г. (Görgemanns, H.) 215

Гьоте, Й. В. (Goethe, J. W. V.) 121

Данієлу, Й. (Danielou, J.) 184

Данте (Dante) 179, 201

Даутценберг, Г. (Dautzenberg, G.) 59, 323

Дебарт, Л. (Debarge, L.) 204, 208, 323

Дейлі, Б. (Daley, B.) 9, 61, 62, 64, 65, 66, 170, 213, 214, 215, 221, 238, 239,
272, 276, 323

Декарт, Р. (Descartes, R.) 15, 22, 296, 298

Делькор, М. (Delcor, M.) 45, 323

Джей, П. (Jay, P.) 174, 175, 177, 178, 179, 180, 187, 325

Дикманс, М. (Dykman, M.) 68, 69, 323

Дідим Сліпий (Didymus) 214, 215, 220

Дікамп, Ф. (Diekamp, F.) 10, 163

Діон (Dion) 104, 105

Діонісій Олександрійський (Dionysius v. Alexandrien) 65, 66

Домс, Г. (Doms, H.) 235, 236

Достоевський, Ф. 26, 28, 309

Дурандус із С. Порціяно (Durandus de S. Porciano) 276, 288, 290

Дурст, М. (Durst, M.) 61, 62, 65, 114, 158, 174, 215, 323

Евагрій з Понту 215

Ейк, Т. ван (Eijk, T. v.) 270, 272, 284, 287

Екліс, Д. С. (Eccles, J. C.) 145, 323

Еліаде, М. (Eliade, M.) 101, 314

Ельдерс, Л. Й. (Elders, L. J.) 116, 117

Епиктет (Epiktet) 26

Епікур (Epikur) 26, 28

Ескрібано-Альберка, І. (Escribano-Alberca, I.) 185, 323

Євномій (Eunomius) 160, 164

Євсевій 66, 113, 275

Євстатій Антіохійський (Eustatius v. Antiochien) 207

Євстратій Константинопольський (Eustratius v. Konstantinopel) 176

Єреміяс, Й. (Jeremias, J.) 263, 265

Єронім 220, 235

Єфрем 62, 176, 177

Жильсон, С. (Gilson, St.) 115, 324

Зонеманс, Г. (Sonnemans, H.) 16, 18, 19, 20, 100, 101, 102, 103, 108, 330

Зонефельд, А. 27

Іван XV (Johannes XV) 197

Іван XXII (Johannes XXII) 68, 69

Ігнатій Антіохійський 61, 112, 212, 244, 266

Іларій з Пуат'є (Hilarius v. Poitiers) 61, 62, 65, 114, 158, 174, 178, 215, 323

Інокентій IV (Innozenz IV) 216

Іполит Римський 46, 61, 62, 84, 113, 138, 245, 271, 312

Іриней Ліонський 61, 62, 66, 82, 84, 111, 112, 158, 223, 267, 268, 271, 273, 283, 284, 312

Йоан Дамаскин 91

Йоан Золотоустий 177, 181, 209, 220, 227, 292

Йоан Мандакуні (Johannes Mandakuni) 176

К'єркегор, С. (Kierkegaard, S.) 192, 303

Кастан (Kajetan) 90, 97

- Калов, А. (Calov, A.) 10
- Кальвін, Ж. (Calvin, J.) 119, 198, 217
- Камю, А. (Camus, A.) 144, 309, 328
- Кант, І. (Kant, I.) 108, 161, 163, 164, 183, 186, 325
- Капіто, В. Ф. (Capito, W. F.) 182
- Карп, Г. (Karpp, H.) 160, 215
- Карпократ (Karpokrates) 82
- Касіян 178
- Катерина Генуезька (Katharina v. Genua) 189
- Кеземан, Е. (Käsemann, E.) 272, 287
- Келерман, У. (Kellermann, U.) 41, 42, 43, 44, 325
- Келі Й. Н. Д. (Kelly, J. N. D.) 245
- Кель, М. (Kehl, M.) 163, 259, 325
- Кипріян Картагенський 64, 65, 113, 172, 173, 174, 196
- Кирило Єрусалимський 175, 271
- Кирило Олександрійський 176
- Кіліян, Р. (Kilian, R.) 43, 326
- Клее, Г. (Klee, H.) 9, 90, 91
- Климент Олександрійський 61, 64, 170, 171, 172, 212, 213, 220, 223, 267, 329
- Климент Римський 112
- Клопенбург, Б. (Kloppenburg, B.) 207, 326
- Кюпфель, Е. (Knüpfel, E.) 11
- Колаковський, Л. (Kolakowski, L.) 26
- Кольбе, М. (Kolbe, M.) 309, 310
- Концельман, Г. (Conzelmann, H.) 253, 260, 263
- Корнелій (Cornelius) 196
- Кох, К. (Koch, K.) 45, 326
- Кречмар, Г. (Kretschmar, G.) 270, 271, 272, 282, 283, 285, 287, 326
- Кульман, О. (Cullmann, O.) 120, 272
- Кунц, Е. (Kunz, E.) 119, 161, 162, 217, 326

- Кюблер-Рос, Е. (Kübler-Ross, E.) 28
- Кюнг, Г. (Küng, H.) 143, 326
- Кьоніг, Р. (König, R.) 29
- Лайс, Г. (Lais, H.) 9, 77, 159, 306, 308, 326
- Лактанцій (Laktanz) 84, 113, 174, 178
- Ланге, Г. (Lange, H.) 162
- Лархер, К. (Larcher, C.) 45, 326
- Лев III (Leon III) 197
- Лев X (Leo X) 182
- Ле-Гоф, Й. (Le Goff, J.) 179, 180, 326
- Леклерк, Г (Leclercq, H.) 292
- Лерхер, Л. (Lercher, L.) 10
- Лесінг, Г. Е. (Lessing, G. E.) 86, 120, 161, 183, 231, 232
- Ліберман, Б. Ф. Л. (Liebermann, B. F. L.) 9
- Лобато, А. (Lobato, A.) 116, 117, 326
- Ломбард, П. (Lombardus, P.) 187
- Лона, Г. Е. (Lona, H. E.) 9, 323
- Лофінк, Г. (Lohfink, G.) 96, 131, 132, 135, 137, 138, 139, 163, 250, 251, 324
- Лохбрунер, М. (Lochbrunner, M.) 223, 224
- Лукрецій (Lukrez) 26, 112
- Люмпе, А. (Lumpe, A.) 118, 326
- Люрман, Д. (Lührmann, D.) 241, 242
- Лютер, М. (Luther, M.) 118, 119, 121, 122, 123, 128, 181, 182, 188, 217, 288, 302, 303, 323
- Льовіт, К. (Löwith, K.) 13, 326
- Магістретті, Ф. (Magistretti, Fr.) 82, 202, 216, 322
- Маєр, Р. (Meyer, R.) 56
- Максим Ісповідник 219, 220

- Макулуг В. С. (Mc Cullough, W. S.) 43
 Мальдонат (Maldonat) 192
 Мальман, Т. (Mahlmann, Th.) 9, 16, 326
 Маркел з Анкіри (Markell v. Ankyra) 213
 Маркіон (Markion) 62, 265, 267, 286
 Маркс, К. (Marx, K.) 13, 15, 16, 21, 22
 Марсель, Г. (Marcel, G.) 145
 Марш, В. Д. (Marsch, W. D.)
 Матео-Секо, Л. Ф. (Mateo-Seco, L. F.) 115, 139, 326
 Маховець, М. (Machovec, M.) 16
 Меланхтон (Melanchthon) 119, 197
 Мендельсон, М. (Mendelssohn, M.) 108, 119, 120, 125, 149
 Методій 65, 66, 114, 215, 272
 Михайло Палеолог 153
 Мінуцій Фелікс (Minucius Felix) 84, 292
 Міхаеліс, В. (Michaelis, W.) 227
 Модер-Фрай, Е (Moder-Frei, E.) 80, 81, 82, 85, 326
 Мольтман, Й. (Moltmann, J.) 20, 259
 Монтень, М. (Montaigne, M.) 26
 Муді, Р. А. (Moody, R. A.) 27, 28
 Муснер, Ф. (Mußner, F.) 37, 53, 139, 261, 262, 263, 296, 298, 327
 Мьолер, Й. А. (Möhler, J. A.) 162, 182, 198, 327
 Немезій Емеський (Nemesios v. Emesa) 301
 Непос з Арсиної (Nepos v. Arsinoe) 66
 Ніцше, Ф. (Nietzsche, Fr.) 13, 22, 85, 87
 Новаціян (Novatian) 113
 Оберлінер, Л. (Oberlinner, L.) 243
 Обертюр, Ф. (Oberthür, F.) 11
 О'Калаган, П. (O'Callaghan, P.) 285

- Олександр IV (Alexander IV) 205
 Олександр VII (Alexander VII) 192
 Олександр Галеський (Alexander v. Hales) 201
 Опке, А. (Oepke, A.) 238, 241
 Орбе, А. (Orbe, A.) 223, 265, 267, 312
 Ориген 64, 65, 84, 110, 113, 160, 171, 177, 181, 185, 206, 213, 214, 215, 219,
 220, 223, 227, 229, 230, 232, 235, 272, 274, 275, 276, 281, 282, 287,
 288, 289, 290
 Освальд, Й. Г. (Oswald, J. H.) 77, 327
 Отінгер, Ф. Х. (Oetinger, Fr. Chr.) 217
 Отт, Л. (Ott, L.) 67, 68, 69
 Отто, Р. (Otto, R.) 314
- Павло VI (Paul VI) 140, 285
 Памфілій (Pamphylus) 114
 Папій (Papias) 66
 Паскаль, Б. (Pascal, B.) 8
 Паулін з Бордо (Paulinus v. Bordeaux) 178
 Паулін з Ноли (Paulinus v. Nola) 177, 178
 Пелагій I (Pelagius I) 215
 Петро Овернський (Petrus v. Auvergne) 276, 288
 Пеш, Р. (Pesch, R.) 210
 Піпер, Й. (Pieper, J.) 20, 93, 107, 119, 120, 145, 327
 Пітагор 81, 84, 85, 107
 Планк, П. (Plank, P.) 197, 327
 Платон 81, 84, 85, 89, 93, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 115, 118,
 119, 120, 122, 125, 127, 132, 133, 141, 143, 149, 171, 186, 280
 Поле, Й. (Pohle, J.) 188, 327
 Поленц, М. (Pohlenz, M.) 300
 Помпонацці, П. (Pomponazzi, P.) 118, 326
 Портеус, Н. В. (Porteous, N. W.) 261

- Порфирій (Porphyrius) 278, 280, 282
 Посейдоній (Poseidonios) 300
 Поцо, К. (Pozo, C.) 9, 10, 31, 40, 53, 57, 80, 81, 82, 85, 90, 135, 140, 155,
 163, 166, 182, 207, 234, 260, 271, 289, 291, 327
 Прайс, Й. М. (Pryse, J. M.) 82, 327
 Прем, М. (Premm, M.) 175, 327
 Пройс, Г. Д. (Preuß, H. D.) 238, 239
 Прудон, П.-Й. (Proudhon, P.-J.) 13
 Псевдо-Амброзій (Ambrosiaster) 177, 178

 Рад, Г. фон (Rad, G. v.) 155, 327
 Раймарус, Г. С. (Reimarus, H. S.) 14
 Ранер, К. (Rahner, K.) 24, 32, 33, 34, 37, 75, 78, 95, 96, 98, 130, 131, 134,
 137, 167, 249, 256, 327
 Ранке-Гайнemann, У. (Ranke-Heinemann, U.) 133
 Расел, Б. (Russell, B.) 21
 Ратцингер, Й. (Ratzinger, J.) 128, 133, 135, 137, 290, 328
 Рекінгер, Ф. (Reckinger, Fr.) 99, 328
 Рес, Й. М. (Rees, J. M.) 45, 328
 Ричард Мідлтаунський (Richard v. Middletown) 201
 Робінзон, Д. Н. (Robinson, D. N.) 145, 323
 Ровлінгс, М. (Rawlings, M.) 29
 Руїз де ла Пен'я, Й. Л. (Ruiz de la Peña, J. L.) 145, 250, 254, 258, 304, 328

 Сайферт, Й. (Seifert, J.) 145, 329
 Саран'яна, Й. І. (Saranyana, J. I.) 26, 117, 118, 146, 328
 Сартори, Т. та Г. (Sartory, Th. u. G.) 229
 Сенека 26
 Сертільянж, А. Д. (Sertillanges, A. D.) 116, 330
 Симон Ланггам (Simon Langham) 90
 Сократ 104, 105, 106

Сото, Д. (Soto, D.) 192

Тациан 111, 112, 275

Теодор Мопсвестійський 62, 214, 230, 275, 301, 331

Теодорет 290

Теофіл Антіохійський (Theophilus v. Antiochien) 84, 111

Тертуліан 60, 62, 63, 66, 84, 113, 171, 172, 174, 179, 213, 267, 271, 273, 275,
284, 288, 292, 312, 323

Тєяр де Шарден (Teilhard de Chardin) 134, 209, 253, 304

Тібусек, Й. (Tibusek, J.) 29

Тідж, Хр. А. (Tiedge, Chr. A.) 120

Тіліке, Г. (Thielicke, H.) 120, 326

Тіліх, П. (Tillich, P.) 11, 12, 14, 16, 22, 31, 32, 35

Тома Аквінський 67, 90, 91, 116, 188, 330

Трифон (Tryphon) 111

Труафонтен, Р. (Troisfontaines, R.) 98, 330

Турнайсен, Е. (Thurneysen, E.) 124

Ульріх Аугсбурзький (Ulrich v. Augsburg) 197

Унамуно (Unamuno)

Фастенрат, Е. (Fastenrath, E.) 162, 323

Фейні, Г. (Finé, H.) 323

Фервеєн, Г. (Verweyen, H.) 221

Фернандес, А. (Fernández, A.) 266

Фетчер, Й. (Fetscher, I.) 18

Філон Олександрійський 171, 300

Фінкенцелер, Й. (Finkenzeller, J.) 76, 89, 324

Фіхте, Й. Г. (Fichte, J. G.) 161, 183, 186

Фішер, Й. А. (Fischer, J. A.) 61, 62, 63, 64, 65, 66, 80, 111, 112, 113, 114,
170, 172, 174, 324

Фляйшгак, Е. (Fleischhack, E.) 179, 182, 184, 188, 324

Фюербак, Л. (Feuerbach, L.) 26, 120

Форгрімлер, Г. (Vorgrimler, H.) 9, 225

Франциск Салезький (Franz v. Sale) 189

Фрезен, Т. К. (Vrézen, Th. C.) 239

Фюредер, М. (Füreder, M.) 148, 150, 152, 185, 324

Цвінґлі, У. (Zwingli, U.) 119, 182

Цезарій з Арлес (Caesarius v. Arles) 178, 179

Целер, Е. (Zeller, E.) 26, 243

Цельсус (Celsus) 268, 282

Цицерон 26

Цігенаус, А. (Ziegenaus, A.) 16, 20, 25, 27, 42, 62, 64, 78, 79, 80, 81, 125,
131, 137, 140, 181, 187, 192, 195, 214, 225, 230, 234, 274, 275, 290,
291, 296, 298, 301, 307, 310, 331

Цінцендорф, Н. Л. (Zinzendorf, N. L.) 217

Шарберт, Й. (Scharbert, J.) 206, 328

Шайб, К. (Schaub, K.) 144, 328

Шаф, А. (Schaff, A.) 16

Швайцер, А. (Schweitzer, A.) 11, 12, 14, 247, 249

Швайцер, Е. (Schweizer, E.) 286, 287

Шебен, М. Й. (Scheeben, M. J.) 209

Шевчик, Л. (Scheffczyk, L.) 14, 20, 31, 51, 77, 80, 82, 84, 85, 88, 89, 140, 150,
151, 154, 209, 218, 22, 228, 232, 234, 235, 258, 298, 328, 331

Шелер, М. (Scheler, M.) 289

Шель, Г. (Schell, H.) 9, 162, 329

Шенк, Р. (Schenk, R.) 80, 84, 329

Шервуд, П. (Sherwood, P.) 219

Шефер, П. (Schäfer, P.) 328

Шлаермахер, Ф. (Schleiermacher, F.) 231

- Шлір, Г. (Schlier, H.) 50, 52, 255, 287, 298, 329
 Шмаус, М. (Schmaus, M.) 10, 96, 128, 163, 329
 Шмьоле, К. (Schmöle, K.) 170, 173, 329
 Шнакенбург, Р. (Schnackenburg, R.) 157, 243, 252, 329
 Шольц, Г. (Scholz, H.) 121, 329
 Шоненберг, П. (Schoonenberg, P.) 329
 Шпінделер, А. (Spindeler, A.) 96
 Шплет, Й. (Splett, J.) 20
 Шрайнер, Й. (Schreiner, J.) 9, 238, 239, 323
 Штааб, К. (Staab, K.) 301
 Штайн, Е. (Stein, E.) 310
 Штанге, К. (Stange, C.) 121, 122, 123, 124, 126, 230, 322, 330
 Штенцель, Й. (Stenzel, J.) 100, 101, 102, 105, 109, 111, 330
 Штіх, Г. (Stich, H.) 215, 228, 230, 231, 330
 Штуйбер, А. (Stuiber, A.) 173, 330
 Шумахер, Й. (Schumacher, J.) 147, 329
 Шюлер, Б. (Schüller, B.) 96, 97, 329
- Юліян Толедський (Julian v. Toledo) 31, 65, 142, 179, 180, 327
 Юнгман Й. А. (Jungmann, J. A.) 199, 325
 Юсен, К. (Jüssen, K.) 163
 Юстин 60, 61, 62, 66, 84, 111, 112, 213, 244, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
 273, 278, 280, 282, 283, 284, 287, 290, 312
 Юстиніян 215

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

Ад (див. шеол) 30, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 138, 140, 172, 173, 174, 178, 179, 185, 196, 212, 222, 223, 224, 237, 268

Антихрист 37, 76, 198, 291

Апокаліптика 33, 228, 249, 250, 255, 257, 295, 262

Апокатастазис 126, 127, 171, 177, 181, 183, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 230, 232, 233

Богоспоглядання (див. небо) 66, 157, 158, 160, 164, 165, 166, 313

Взаємозалежність

богословських трактатів 14

тіла і душі 117

Вічність 11, 22, 32, 36, 85, 95, 97, 98, 111, 129, 136, 137, 146, 155, 163, 167, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 294, 303

Вогонь (каральний, очишувальний, в чистилищі, пекельний) 31, 47, 82, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 205, 210, 211, 212, 213, 215, 215, 235, 244, 292, 297, 300, 302

Воскресіння

в Ст. 3. та позабіб. літ. 261

Воскресіння Ісуса Христа 7, 14, 23, 24, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 59, 60, 67, 87, 133, 135, 139, 141, 185, 240, 247, 248, 255, 257, 259, 260, 262, 263, 266, 274, 275, 280, 281, 289, 299

з гробу 52, 55, 139, 140, 248, 295

з хреста 55, 138, 139

модель для загального воскресіння 49, 53, 289

загальне воскресіння 31, 47, 53, 54, 56, 59, 60, 66, 67, 68, 70, 71, 87, 89, 100, 129, 135, 136, 141, 142, 154, 168, 243, 255, 257, 260, 261, 262, 279, 280, 281, 289, 290, 294, 299

останнього дня (див. парусія) 172

у смерті 36, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 141, 143, 147, 184, 192, 250, 268, 274, 295

тільки праведників 49, 65, 66, 123, 260, 261, 294

добрих і злих 231, 260, 261, 294

тіла 52, 53, 58, 60, 71, 117, 118, 133, 142, 265, 266, 269, 271, 272, 275, 287, 288

мертвих 43, 47, 54, 60, 62, 74, 121, 122, 132, 141, 142, 166, 169, 191, 237, 242, 245, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 270, 271, 273, 281, 285, 287, 288, 305, 313

екзистенціальне пояснення 12

воскресіння і блаженство 69

Воскресле тіло (див. воскресіння тіла,
воскресіння мертвих) 53, 137, 144, 263, 265, 275, 278, 290, 293

Второканонічні книги 42, 43, 45

Герменевтика есхатологічних висловлювань 30, 32, 34, 224

Гіпотеза про припущення можливості
останнього рішення 90, 94-99, 184

Гріб (порожній) 52, 53, 138, 139, 259

День (див. парусія, суд) 44, 45, 53, 54, 57, 61, 67, 68, 69, 70, 82, 128, 135, 136, 142, 156, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 192, 210, 239, 240, 242, 243, 249, 250, 256, 268, 274, 275, 299, 302

Душа

безсмертя 20, 45, 56, 77, 100, 104-115, 118-125, 127, 128, 141, 143, 145-147, 230, 247, 264, 267, 277, 279, 280

подвійність чи дуалізм (ворожість до тіла
в поглядах про душу) (див. єдність душі
і тіла; міжчасся; середній стан) 108, 121, 125, 141, 293, 269

Екологія 16, 22, 296, 298

Есхатологічне існування 11, 54, 240, 247, 257

Есхатологія (трактат) 31, 142

Єдність душі і тіла 46, 54, 97, 101, 109, 114, 115, 116, 117, 121, 254, 270,
280, 305, 313

Жертва за померлих (див. молитва за померлих) 44, 171, 172, 176

Ідентичність 20, 104, 127, 276, 277, 289, 292, 293,
розп'ятого і воскреслого 263
людини в душі перед і після смерті 104
земного і воскреслого тіла (див. нове створіння) 263, 275

Існування як тінь 41, 101, 102, 103, 272

Історія 10, 11, 12, 13, 19, 21, 24, 32, 33, 36, 39, 51, 53, 71, 83, 87, 88, 89, 94,
98, 99, 103, 107, 110, 118, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 140,
141, 143, 147, 169, 176, 179, 187, 204, 218, 219, 224, 234, 238, 239,
240, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 259, 260, 262,
280, 282, 294, 295, 300, 307, 308, 309, 312, 313, 321

Космос 12, 15, 21, 31, 54, 140, 204, 250, 295, 298, 300, 301, 303

Літургія 35, 142, 175, 179, 198, 199, 240, 244, 245, 246, 320

Міжчасся 12, 47, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 68, 71, 119,
125, 128, 129, 135, 192, 198, 238, 244, 245, 258, 269

Мікрокосмос 300, 301

Молитва за померлих 31, 35, 125, 171, 172, 174, 175, 179, 182, 183, 185,
192, 193, 201, 202

Молитва померлих 196

Мученики 19, 43, 44, 48, 49, 55, 56, 61, 63, 64, 79, 172, 173, 174, 178, 179, 187, 192, 193, 196, 197, 199, 261, 266, 275, 291

Надія 8, 11, 14, 15, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 35, 38, 53, 54, 57, 58, 59, 102, 103, 104, 125, 128, 134, 144, 154, 156, 157, 163, 166, 170, 175, 186, 193, 197, 198, 203, 207, 219, 220, 222, 224, 226, 245, 246, 261, 262, 271, 281, 285, 290, 299, 310

Небовзяття 83, 130, 131, 138, 140

Небовзяття Марії 130, 131, 136, 140, 142, 274

Небо

богоспоглядання 157

вічне життя 154

краса творця 157

поклоніння 313-321

спільнота з Ісусом Христом 156

спільнота з людьми 193-202

Нова земля і нове небо (див. космос) 54, 237, 275, 295, 296, 300

Новотворення (процес) 14, 32, 43, 54

Очищення 86, 103,

після смерті (чистилище) 35, 48, 65, 69, 125, 169, 179, 180-183, 186, 192, 194, 199, 200, 202, 203, 213, 214, 319

розходження з православними 175

розходження з протестантами 181

Очікування близького приходу (Христа) 57, 254

Парусія 12, 56, 129, 238-259

Пекло (вічне прокляття) 41-49, 56, 177-179, 209-236

Поклоніння 313, 314, 315, 316, 320

Покута 24, 44, 45, 79, 104, 108, 172, 173, 174, 187, 188, 192, 195, 202, 310

Поступ 13, 15, 16, 22, 24, 87, 115, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 183, 186, 303, 307

Протестанти (прот. богослов'я)

самовладність душі 123

почитання святих 125

чистилище 181, 182

молитва святих (у міжчассі) 197, 198

вічність пекла 216

Прокляття, вічне (див. пекло) 126, 209, 210, 218, 224, 227, 230, 295, 307

Реанімовані (їх повідомлення) 27, 28, 29, 204

Реінкарнація 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 144, 183, 281, 291

Святість 28, 161, 163, 169, 170, 183, 186, 191, 193, 207, 208, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320

Середній стан (між смертю і воскресінням)

біблійна рефлексія 36, 46, 56

богословська рефлексія 36, 128

Учительський уряд 67

Смертність (заперечена) 8, 24, 29, 71, 77, 106, 112, 114, 230, 272, 308

Смерть

загальність смерті 69нн, 75

як завершення 71

як прокляття 73-75

як участь у Христовій смерті 78

як закінчення подорожуючого стану (див. реінкарнація) 80-90,
222

як відділення душі від тіла 47, 90, 93, 102, 103

Смертний гріх 74, 753 89, 91, 97, 98, 99, 152, 169, 188, 195, 209, 216, 227,
231, 232, 233

Сон душі 129, 154, 162

Спіритизм 204, 205, 208

Суд

в загальному релігійно 107, 128, 147нн

загальний 47, 130, 147, 305-313

індивідуальний 147-154

Суддя 11, 28, 44, 45, 70, 120, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 211, 241,
306, 307, 311

Теорія цілковитої смерти (смерти душі) (див. тнетопсихізм) 122-127,
143, 230

Тнетопсихізм 111, 112, 113

Тройця 60, 68, 154, 168, 169

Хіліазм 66, 273, 279, 283, 285

Христологія – Есхатологія 23, 33, 49^{нн}, 52, 136^{нн}, 256-259, 305

Цвинтар 292

Час (одночасність подій після смерти) (див. вічність, міжчасся) 30, 32,
128, 135-137, 193

Шеол 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 153,
179, 184, 185, 223

Наукове видання

Антон Цігенаус

ЕСХАТОЛОГІЯ

Майбутнє сотвореного в Бозі

Літературний редактор

Люба Кіндратович

Богословський редактор

Надія Куртяк

Художній редактор

Олена Гижя

Технічний редактор

Надія Стахур

Підписано до друку 23.02.2006. Формат 60х84/16.

Папір офс. Офс. друк. Ум. друк. арк. 20,4.

Ум. фарбовідб. 21,5. Обл.-вид. арк. 14,2. Зам. 41П

Видавництво «Свічадо»

79008, Львів, а/с 808, вул. Винниченка, 22

e-mail: post@svichado.com, url: www.svichado.com

Віддруковано з готових діапозитивів
у ВАТ"Патент"

88006, м. Ужгород, вул. Гагаріна, 101



Професор др. Антон Ціренаус народився 1936 року у Гьофартен, Баварія. У 1963 році, після закінчення студій з богослов'я, філософії та психології у Мюнхенському університеті, був висвячений на священика. У тому ж році захистив докторську дисертацію з філософії під керів-

ництвом Алоїза Демпфа, а у 1970 році – дисертацію з богослов'я під керівництвом Лева Шевчика. У 1974 році Антон Ціренаус, захистивши роботу про богослов'я покаяння, був залучений до професорсько-викладацького складу. З 1977 року він є штатним професором з догматики в Аугсбурзькому університеті.

Антон Ціренаус – видавець “Маріологічних студій” та співвидавець часопису “Форум католицького богослов'я”. Основні напрямки його досліджень – сакраментологія, есхатологія та історія канону Святого Письма. Ціренаус – автор понад 200 публікацій.

Ця книга – переклад останнього тому восьми-томної “Католицької догматики”, авторами якої є Лев Шевчик та Антон Ціренаус.

ISBN 966-8744-58-6



9 789668 744587