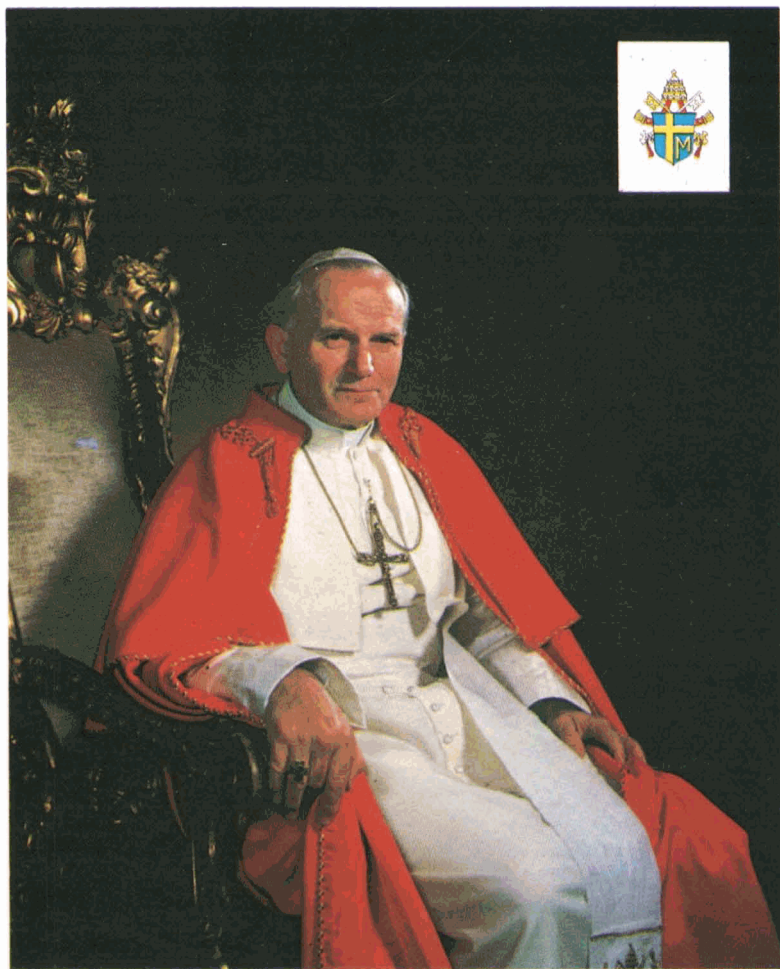


Е
Н
Ц
И
К
Л
І
К
И



ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ
ІВАНА ПАВЛА ІІ

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІАН

Торонто — 1989 — Рим

УКРАЇНЬСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

ОО. ВАСИЛІЯН

Рим - Нью Йорк - Торонто - Прудентопіль
Апостолес

US \$

1. Назарко І., *Великі Люди*. Біографічні силуетки історії й сучасности, Рим 1964, стор. 156 3.00
- 2-6. Документи II Ватиканського Собору: том 1. *Діяння*; т. 2. *Св. Літургія. Засоби повідомлення*; т. 3. *Церква. Східні Церкви. Екуменізм*; т. 4. *Божє об'явлення. Духовенство. Миряни. Виховання*; т. 5. *Церква в світі. Релігійна свобода. Місії. Не-християни*. Рим 1965-1966. По 4 долари за том 20.00
7. Назарко І., *Ми Божі Діти*, Торонто 1963, ст. 196 3.00
8. *Вибрані Листи Св. Василія В.*, з гр. пер. о. С. Фединяк, Н. Йорк 1964, стор. 216 4.00
9. Бурко В., *Історія Біблійна Ст. і Н. Заівту*, Прудентопіль 1965, стор. 240 2.00
10. *Євангельські й Апостольські Читання на Неділі і Свята*, Прудентопіль 1966, стор. 200 7.00
11. Семчук С., *Митрополит Рутський*, Торонто 1967, стор. 104 2.00
12. Соловій М. - Великий А., *Св. Йосафат Кунцевич*. Його життя і доба. Торонто 1967, ст. 464 5.00
13. *Великодні Дзвони*. Збірка Укр. Великодньої Поезії. Зібрав о. Г. Кінах. Рим 1968, стор. 240 4.00
14. *Різдвяна Містерія*. Укр. Різдвяна Поезія. Зібрав о. Г. Кінах. Рим, 1968, стор. 234 4.00
15. *Слова Св. Письма* — під розвагу всім і для проповідника. Подав о. Гнесько М., Торонто 1968, стор. 136 2.00
16. Аллярд П., *Св. Василій Великий*. Пер. о. Теодорович П., Рим 1968, стор. 200 3.00
17. Пекар А., *Досконалий Християнин*. Чернечий Ідеал Св. Василія В., Н. Йорк 1968, стор. 224 4.00
- 18-26. Великий Атанасій, *З Літопису Християнської України* (церковно-історичні радіолекції з Ватикану): 1 (*IX-XI ст.*), стор. 278; т. 2 (*XII-XIV ст.*) стор. 278; т. 3 (*XV-XVI ст.*), стор. 278; т. 4 (*XVI-XVII ст.*), стор. 280; т. 5 (*XVII ст.*), стор. 290; т. 6 (*XVIII ст.*), стор. 286; т. 7 (*XVIII-XIX ст.*), стор. 280; т. 8 (*XIX ст.*), стор. 280; т. 9 (*XX ст.*), стор. 280, Рим 1968-1977 По 5 дол. за том 45.00
27. Грux А., *Світिला Сходу*. Життєписи визначніших Святих Східної Церкви, Прудентопіль 1968, стор. 296 4.00
28. Назарко І., *Царське Священство*. Проблеми Життя і Праці Священика, Рим 1969, стор. 204 4.00

ЕНЦИКЛІКИ
Вселенського Архирея
Івана Павла II

UKRAINIAN SPIRITUAL LIBRARY

№ 68

**ENCYCLICALS
OF HIS HOLINESS
POPE JOHN PAUL II**

BASILIAN FATHERS PUBLICATION

TORONTO — 1989 — ROME

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНА БІБЛІОТЕКА

Ч. 68

**Е Н Ц И К Л І К И
ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ
ІВАНА ПАВЛА ІІ**

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІАН

ТОРОНТО — 1989 — РИМ

— За дозволом Церковної Влади —

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Одні з перших томів „Української Духовної Бібліотеки“ (2-6) були присвячені Документам Другого Ватиканського Собору.

Документи св. Церкви, які своєю вагою йдуть зараз після Соборових Документів — це Папські Енцикліки та Послання: всі вони — завершені праці на якусь важливу тему, яка стосується вселенської Церкви. Хто їм ближче приглянеться, зразу спостереже їхню актуальність, бо вони порушують найважливіші питання всього людства.

У цьому томі Української Духовної Бібліотеки випускаємо в світ — для українського читача — Енцикліки Папи Івана Павла II, а в майбутньому видамо його Послання — “Апостольські повчання” і „Апостольські листи“.

Енциклік Папи Івана Павла II, до 25.III.1987, появилось 6, а саме:

- 1) *Відкупитель людини* — *Redemptor Hominis* (4.III.1979)
- 2) *Бог багатий милосердям* — *Dives in misericordia* (30.XI.1980)
- 3) *З праці своєї* — *Laborem exercens* (14.IX.1981)
- 4) *Апостоли слов'ян* — *Apostoli Slavorum* (2.VI.1985)
- 5) *Господа животворящого* — *Dominus Vivificans* (18.V.1986)
- 6) *Мати Відкупителя* — *Mater Redemptoris* (25.III.1987).

Усі ці Енцикліки були перекладені в українському відділі Ватиканського Радіо та, своєчасно, були переслані на радієвих хвилях в Україну.

Видавництво вважає, що робить велику прислугу Українській Церкві, коли всі ці Енцикліки, згодом же й інші документи Вселенського архиєрея, опублікує книжкою, щоб таким чином зробити їх приступними для всіх, що схочуть з них скористати.

Рим, 1 грудня 1987 р.

Видавництво ОО. Василян

ЕНЦИКЛІКА ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ

ІВАНА ПАВЛА II

«ВІДКУПИТЕЛЬ ЛЮДИНИ»

Достойні Брати і найдорожчі Діти,
привітання Вам й Апостольське
Благословення!

I. СПАДЩИНА

1. Під кінець другого тисячоліття

ВІДКУПИТЕЛЬ ЛЮДИНИ*, Ісус Христос, є осередком космосу й історії. До нього звертається моя думка і моє серце в той урочистий час, яким живе Церква й уся сім'я сучасного людства. Бо дуже близький до двохтисячного року є час отой, в якому Бог, незбагненим своїм задумом, після найдорожчого мого Попередника Івана Павла I, мені доручив те вселенське служіння, що Престол св. Петра пов'язує з Римом. Зараз не легко сказати, що той рік позначить на цифербляті людської історії та яким він буде для окремих народів, держав, країн і континентів, хоч відтепер уже намагаємося передбачити деякі події. Для Церкви, для Божого Народу, який — хоч і нерівномірно — поширився аж до найдалших кінців світу, той рік буде роком великого Ювілею. Ми вже наближаємося до того дня, що — хоч і береться до уваги всі ті поправки, яких вимагає хронологічна точність — нагадуватиме нам і буде відновляти усвідомлення тієї ключової правди віри, яку виголосив св. Іван на початку своєї Євангелії: „Слово стало тілом, і оселилося між нами“⁽¹⁾, і в іншому місці: Бог бо так полюбив світ, що Сина Свого Єдинородного

* “Redemptor hominis” — 4.III.1979

дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне⁽²⁾.

Теж і ми, певною мірою, перебуваємо в полі того нового Приходу, який є часом очікування. „Багаторазово й багатьма способами Бог говорив колись до батьків наших через пророків. За останніх же оцих днів він говорив до нас через Сина...“⁽³⁾, через Сина-Слово, Який став чоловіком і народився з Діви Марії. В цьому акті відкуплення історія людини, в задумі любови Бога, досягла своїх вершин. Бог увійшов в історію людства і, як людина, став його „предметом“ — одним з мільярдів, одночасно ж, Єдиним! За посередництвом Воплочення Бог надав людському життю тієї величини, яку Він наміряв дати людині з самого ж початку, і дав її остаточно — на особливий лад лише Йому, згідно з Його вічною любов'ю і своїм Милосердям, з усією Божою свободою — водночас же з тією щедрістю, що, за наявности первородного гріха й усієї історії гріхів людства, за наявности помилок розуму, волі й людського серця, дозволяє нам повторити із здивуванням слова святої Літургії: „О щаслива провини, яка заслужила мати такого шляхетного й великого Відкупителя!“⁽⁴⁾.

2. Перші слова нового Понтифікату

До Христа Відкупителя підніс я мої почуття і думки, 16 жовтня минулого року. Тоді, після канонічного вибору, до мене звернули запитання: „Чи приймаєш?“ Я ж відповів: „Слухаючися з вірою Христа, мого Господа, вповаючи на Матір Христа і Церкви, незважаючи на такі великі труднощі, приймаю“. Бажаю сьогодні подати до загального відома всім, без будь-якого винятку, ту мою відповідь, щоб цим виявити, що з першою й основною істиною Воплочення, про яке ми вже згадали, в'яжеться те таїнство, яке, з прийняттям вибору на Єпископа Риму й Наступника Апостола Петра, став притаманним мені обов'язком на його ж такі Престоли.

Я вибрав ті імена, які вибрав мій улюблений Попередник Іван Павло I. Бо вже, дня 26 серпня 1978-го, коли він заявив Священному Зборові, що бажає називатися Іван Павло — таке двоймення не мало прецедентів в історії Папства — я вбачав у цьому виразну призивку благодаті

на новий понтифікат. А що той понтифікат тривав усього 33 дні, то треба було мені не тільки його продовжати, але, певною мірою, розпочати його з вихідного пункту. І якраз воно потвердило те, що я вибрав обидва ці імена. Вибираючи їх, за прикладом мого Попередника, бажаю, як і він, висловити цим мою любов до тієї виняткової спадщини, яку залишили Церкві Вселенські Архiereї Іван XXIII і Павло VI, водночас же й моя особиста готовість, щоб її, за допомогою Божою, збагатити.

За посередництвом отих двох імен і понтифікатів я зв'язуюся з усією традицією цього Апостольського Престолу, з усіма Попередниками на протязі двадцятого сторіччя і попередніх сторіч, зв'язуючись поступово, згідно з різними віками аж до найдавніших, по тій лінії посланництва і служіння, що Петровому Престолові дає у Церкві цілком особливе місце. Іван XXIII і Павло VI становлять собою той етап, до якого бажаю відсилатися безпосередньо, як до того порогу, від якого я, деякою мірою разом з Іваном Павлом I, бажаю далі йти в майбутнє, віддавши себе з безмежним довір'ям і слухняністю під провід того Духа, якого Христос приобіцяв і послав своїй Церкві. Бо ж Він, у навечір'я своїх страждань, казав своїм апостолам: „Ліпше для вас, щоб я відійшов. Бо коли не відійду, то Утішитель до вас не зійде. Якщо ж відійду, пришлю його до вас“⁽⁵⁾. — „Як прийде Утішитель, якого зішлю вам від Отця, Дух істини, який від Отця походить, то він свідчитиме про мене. Та й ви свідчитимете: бо ви зо мною від початку“⁽⁶⁾. — „Тож коли зійде той Дух істини, він наведе вас на всю правду, — він бо не промовлятиме від себе, лише буде проповідувати, що вчує, і звістить те, що настане“⁽⁷⁾.

3. Довір'я до Духа істини і любови

Так ото я, віддавшись повністю Духові Істини, ввійо-джу в багату спадщину теперішніх понтифікатів. Спадщина ота міцно закорінилась у свідомості Церкви на цілком новий лад, перше незнаний, завдяки Соборові Ватиканському II, що його скликав і започаткував Іван XXIII, згодом же щасливо звершив і витривало здійснював Павло VI, якого діяльності я сам міг зблизька приглядатися. Мене завжди вводила у подив його глибока мудрість і сміливість, як теж

його постійність і витривалість в трудному пособорному періоді його понтифікату. Він, як стерновий Церкви, Петрового Корабля, умів зберігати Божим провидінням даний йому спокій та зрівноваженість духу. Вони, навіть у найкритичніші моменти, коли здавалося, що всередині Церкви настане потрясення, завжди зберігали несхитну надію на її спаяність. Бо те, що Дух сказав до Церкви за посередництвом Собору наших часів, те, що він у цій Церкві сказав до всіх Церков⁽⁸⁾, — незважаючи на тимчасове занепокоєння — може послужити хіба лише до ще зрілішої спаяності всього Божого Народу, свідомого свого спасеного посланництва.

Власне ж оту сучасну свідомість Церкви Павло VI учинив першою тією основної Енцикліки, яка розпочинається словами „Свою Церкву“. Нехай буде мені дозволено посилатись головню на цю Енцикліку і в'язатися нею в цім першім і, сказати б, інавгураційнім документі теперішнього понтифікату. Церква, освічена й підтримувана Святим Духом, має дедалі більшу свідомість чи то в відношенні до Божого тайнства, чи то в відношенні до людського посланництва, чи то, врешті, до людської слабкості. І власне ота свідомість є і повинна зостатися першим джерелом любови тієї Церкви, бо ж любов, із свого боку, пособляє закріпленню і поглибленню свідомости. Павло VI залишив нам свідчення такої, незвичайно проникливої свідомости Церкви. Він, за посередництвом багатьох, і часто болючих, компонентів свого понтифікату, навчив нас нестрашної любови до Церкви, що — як твердить Собор — є „святою тайною або знаком й орудником тісної злуки з Богом, і єдности всього людського роду“⁽⁹⁾.

4. Відношення до першої Енцикліки Павла VI

Власне з цієї причини свідомість Церкви повинна в'язатися з універсальною відкритістю, щоб усі в ній могли знайти „Незбагненне багатство Христа“⁽¹⁰⁾, про яке говорить Апостол народів. Тією відкритістю, яка життєво єднається із свідомістю власної природи, з упевненістю у своїй правді, про яку сказав Христос: „І слово, яке ви чуєте, не моє, лише Отця, який послав мене“⁽¹¹⁾, визначається динамізм Церкви, яка визнає і всуцільному проголошує

всю цю правду, яку передав їй Христос. Вона, одночасно, повинна привести до того діалогу, що його Павло VI, в Енцикліці „*Свою Церкву*“, назвав „діялогом спасіння“, відрізняючи з прецизністю окремі обсяги тих середовищ, в яких слід його вести⁽¹²⁾. Коли я сьогодні покликаюся на цей програмовий документ понтифікату Павла VI, то не перестаю дякувати Богові за те, що той мій великий Попередник, водночас же й правдивий батько — незважаючи на різні внутрішні слабкості, які відчувала Церква в пособорному періоді — умів „ад екстра“ — „назовні“ появляти правдиве її обличчя. Таким чином, навіть велика частина людської сім'ї, в різних середовищах свого багатогранного існування — на мою думку — більше усвідомила, що їй дійсно потрібна Церква Христова, її посланництво та її служіння. Свідомість ота іноді виявлялась міцнішою від тих усяких критичних ставлень, які „аб інтра“ — з нутра напастували Церкву, її установи й побудови, церковних мужів та їхню діяльність. В цьому, без сумніву, увиразнювалося, між іншим, намагання, щоб подолати так званий тріумфалізм, над яким часто дискутувалося під час Собору. Хоч це слухна річ, що Церква, яка йде за прикладом свого „сумирного серцем“⁽¹³⁾ Учителя, щоб теж і вона була сумирна і мала почуття критичності в відношенні до того всього, що становить її характер та її людську діяльність, щоб завжди була вона дуже вимогливою супроти себе самої; все ж таки і критичний дух повинен мати свої слухні межі. В інакшому разі він перестає бути конструктивним, не виявляє правди, любови і вдячності для тієї благодаті, завдяки якій ми, перш усього і повністю, стаємо учасниками якраз у Церкві і через Церкву. Крім того, він не висловлює постави служіння, але вірніш бажання керувати поглядами іншого, згідно з власними поглядами, які деколи поширюються у спосіб аж надто нерозважний.

Треба подякувати Павлові VI за те, що він, шануючи кожную частинку правди, яка вміщається в різних людських поглядах, зберіг одночасно й спасенну рівновагу керманіча Корабля⁽¹⁴⁾. Церква, яку, через Івана Павла I і негайно після цього, мені доручено, цілком певно не є вільна від труднощів та внутрішнього напруження. Але, одночасно, вона всередині більш забезпечена проти пересадної самокритики. Можна б сказати, що вона є критичнішою супроти

різних нерозсудливих критик та стійкішою в відношенні до всляких „новостей“; більше дозрів її дух розрізнення; вона є здатнішою добувати із свого вікового скарбу „нове й старе“⁽¹⁵⁾; вона більше зосереджується на власному таїнстві; то ж, завдяки цьому всьому, є в неї більше готовости до посланництва для спасіння всіх: „Бог хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до розуміння правди“⁽¹⁶⁾.

5. Колегіяльність і апостолят

Церква ота — проти всіх зовнішніх виглядів — є більш об'єднана у спільності служіння та в усвідомленні апостоляту. Така єдність випливає з тієї засади колегіяльності, яку нагадав Собор Ватиканський II, і сам же Христос зацелив в апостольський збір Дванадцятьох з Петром на чолі, й раз у раз оновлює у зборі Єпископів, який дедалі більш зростає по всій землі, залишаючись у злуці з Наступником св. Петра та під його проводом. Собор не тільки нагадав оту засаду колегіяльності Єпископів, але її вельми пожавив, висловлюючи, між іншим, побажання, щоб установити якусь сталу організацію. Павло VI установив її, створюючи Синод Єпископів, якого діяльність не лиш надала нових величин його понтифікатові, але, потім, з перших уже днів, мала ясний відблиск у понтифікаті Івана Павла I та в понтифікаті його Наступника.

Засада колегіяльності показалаось особливо актуальною в трудному пособоровому періоді, коли-то спільна й однодумна постава збору Єпископів — а він виявив свою єдність з Наступником Петра головно за посередництвом Синоду — допомогла розвіяти сумніви й, одночасно, вказала дійсні шляхи оновлення Церкви в її вселенських розмірах. Бо з Синоду вийшов, між іншим, той суттєвий поштовх до голошення Євангелія, що свій вислід знайшов в апостольському повчанні „Голошення Євангелія“⁽¹⁷⁾. Його прийняли з великою радістю як програму відновлення апостольського, воднораз же, душпастирського характеру. По тій самій лінії пішли також і праці останнього звичайного засідання Єпископського Синоду, яке відбулося приблизно рік перед смертю Папи Павла VI, і — як відомо — було присвячене катехизі. Результати цих праць вимагають ще впорядкування та схвалення з боку Апостольського Престолу.

Тому, що ми говоримо про наочний розвиток тих форм, якими висловлюється колегіяльність Єпископів, слід бодай згадати процес закріплення крайових Єпископських Конференцій в усій Церкві та й інших колегіяльних побудов міжнародного чи континентального характеру. А коли відкликаємось до вікової традиції Церкви, необхідно підкреслити діяльність різних помісних Синодів. Це ж бо була ідея Собору, яку послідовно здійснював Павло VI, щоб цього роду побудови, від віків Церквою випробовувані, а чи й інші форми колегіяльної співпраці Єпископів, як наприклад Митрополія, не кажучи вже про окремі Єпархії, пульсували з повною свідомістю власної тотожності, водночас же й власної оригінальності в універсальній єдності Церкви. Той сам дух співпраці та співвідповідальності поширюється однаково між священиками, і це потверджують численні Ради Пресвітерів, які постали після Собору. Цей дух поширився також і посеред мирян, потверджуючи не тільки вже існуючі організації апостольства мирян, але також основуючи нові, які часто мають новий профіль і виняткову динаміку. Крім того миряни, свідомі своєї відповідальності перед Церквою, радо зобов'язалися до співпраці з душпастирями, з представниками Інститутів посвяченого життя, в середовищі єпархіяльного Синоду чи душпастирських Рад у парафіях і єпархіях.

Треба мені це все осмислити на початку мого понтифікату, щоб подякувати Богові, щоб висловити щире захоплення всім Братам і Сестрам та щоб, крім того, із щирою вдячністю нагадати діло Собору Ватиканського II і моїх великих попередників, які дали почин отій новій „хвилі“ життя Церкви, рухові значно потужнішому від проявів сумніву, від занепаду і кризи.

6. Шлях до єдності християн

Що ж тоді сказати про всі оті почини, які впливли з нових екуменічних напрямків? Незабутній Папа Іван XXIII з євангельською ясністю поставив питання єдності християн, просто як наслідок бажання самого ж таки Ісуса Христа, нашого Вчителя, яке Він багаторазово висловив зокрема в горниці, на молитві в навечір'я своєї смерті: „Молю... Отче... щоб усі були одно“⁽¹⁸⁾. Собор Ватиканський

II відповів на цю вимогу стислими словами в Декреті про екуменізм. Папа Павло VI, ґрунтуючись на діяльності Секретаріату для Єдності Християн, започаткував перші трудні кроки на шляху до досягнення єдності. Чи далеко ми зайшли по цьому шляху? Хоч не дамо детальної відповіді, можемо сказати, що ми зробили насправду значний поступ. Одна річ є певна: ми трудилися з витривалою послідовністю і з нами, одночасно, були зайняті також представники інших Церков й інших християнських Спільнот, і за це ми їм щиро зобов'язані. Крім цього певним є те, що в теперішній історичній ситуації християнства і світу, немає якоїсь іншої можливості виконати це вселенське посланництво Церкви в відношенні до екуменічних питань, як лише та, щоб із щирістю, з витривалістю, із смиренністю і навіть сміливістю шукати доріг наближення і єдності так, як це нам показав своїм особистим прикладом Папа Павло VI. Тому ми повинні змагатися за єдність, не зневіряючись тими труднощами, які можуть виникнути, чи накопичитися уздовж цього шляху, інакше ми не були б вірні Христовому слову, не здійснили б Його заповіту. Чи годиться воно виставляти себе на таку загрозу?

Є такі особи, які, за наявності труднощів або ж коли негативно розцінюються початкові результати екуменічних трудів, бажали б відступити. Інші висловлюють навіть погляд, ніби такі зусилля шкодять справі Євангелія, спричинюють замішання ідей у питаннях віри і моралі, призводять до своєрідного індиферентизму. Може добре було б, щоб речники таких поглядів висловили свої побоювання. Все ж таки навіть і в цьому слід дотримуватися слухних меж. Ясно, що новий етап на цьому шляху Церкви вимагатиме в нас особливо свідомої, глибокої та відповідальної віри. Справжня екуменічна діяльність означає відвертість, наближення, готовість до діалогу, спільне шукання правди з повним євангельським і християнським значенням. Але він ніяк не означає, ані не може означати зречення чи нанесення будь-якої шкоди скарбам тієї Божої правди, яку Церква постійно визнавала і навчала. Всім тим, які, з будь-якої причини, бажали б відраджувати Церкві шукання вселенської єдності християн, треба ще раз повторити: Чи дозволено нам не робити цього? Чи ми — незважаючи на всю людську слабкість і на всі ті недоліки, які

нагромадилися в минулих сторіччях — можемо не виявляти довір'я до благодаті нашого Господа, яка, останніми часами, стала явною за посередництвом слова Святого Духа, яке ми чули під час Собору? Так поведившись, ми заперечили б ту правду, що нас же самих торкається і яку Апостол так вимовно висловив: „Благодаттю Божою я є те, що є, а благодать його в мені не була марна“⁽¹⁹⁾.

Хоч і на інакший лад і з належними ризницями, необхідно те, що було сказано, застосувати до тієї діяльності, яка зміряє до наближення з представниками нехристиянських релігій. А це висловлюється за посередництвом діалогу, зв'язків, спільної молитви, шуканням скарбів людської духовости, яких — як це ми добре знаємо — не бракує навіть членам тих релігій. Невже ж іноді не трапляється таке, що несхитна віра послідовників нехристиянських релігій — а це також є наслідком Духа Істини, який діє поза видимим обсягом Таїнственного Тіла — спроможна засоромити навіть християн, в яких навпаки, часто є, схильність сумніватися в Богом об'явлені й Церквою проголошені правди, схильність до ослаблення моральних засад і прокладання дороги до етичної сваволі? Це шляхетна річ мати готовість розуміти кожну людину, проаналізувати кожну систему, признати слушність тому, що є справедливе. Та це аж ніяк не означає втратити упевненість щодо своєї віри або ж послабляти моральні засади, бо їх недостача негайно дасть про себе знати в житті всього суспільства, спричинюючи, між іншим, жалюгідні наслідки⁽²⁰⁾.

II. ТАЇНСТВО ВІДКУПЛЕННЯ

7. У Христовому Таїнстві

Чи ті шляхи, на які в нашому сторіччі Собор направив Церкву, ті шляхи, які нам показала перша енцикліка покійного Папи Павла VI, чи довго вони залишаться докладно такими, яких ми повинні дотримуватися одночасно й на цьому новому етапі, можемо слушно запитатися: Як? Як треба далі йти? Що слід зробити, щоб той новий прихід Церкви, разом з уже недалеким кінцем другого тисячоріччя, наблизив нас до Того, кого Святе Письмо називає

„Отець довічний“, „Отець будучого віку?“⁽²¹⁾. Ось те основне питання, що його новий Папа мусить собі поставити, коли, в дусі послуху вірі, приймає поклик згідно з тим велінням, яке Христос більше разів звертав до Петра: „Паси мої вівці“⁽²²⁾, що значить: Будь пастирем мого стада; потім: „...а ти колись, навернувшись, утверджує своїх братів“⁽²³⁾.

Власне отут, найдорожчі Брати, Сини і Дочки, насувається основна й суттєва відповідь, а саме: єдине спрямування духа, єдине направлення розуму, волі й серця це для нас — звертатися до Христа, Відкупителя людей! До Христа — Відкупителя світу! На Нього ми бажаємо дивитися — бо лише в Ньому, Божому Сині, є спасіння — поновно звертаючи Петрове запитання: „Господи, а до кого нам іти? Це ж у тебе є слова життя вічного!“⁽²⁴⁾.

Завдяки цій свідомості, яку так розвинув Собор, Церква за посередництвом усіх ступенів тієї свідомості, за посередництвом усіх тих піль діяльності, в яких Церква висловлюється, себе знаходить й укріплюється, ми повинні невинно напрямлятися до Того, „Хто є головою“⁽²⁵⁾, до того, „через якого все, і ми через нього“⁽²⁶⁾, до Того, хто є водночас „путь істина“⁽²⁷⁾, „воскресіння і життя“⁽²⁸⁾, до Того, кого бачивши, Отця ми бачимо⁽²⁹⁾, до Того, хто мав від нас відійти⁽³⁰⁾ — розуміється, задля смерті на Хресті і задля Вознесіння на Небо — щоб до нас Утішитель прийшов і невинно приходив як Дух Істини⁽³¹⁾. Єдино в Ньому „сховані всі скарби мудрости і знання“⁽³²⁾, а Церква є його Тілом⁽³³⁾. Церква ж є „у Хресті начебто свята тайна або знак й орудиник тісної злуки з Богом, і Єдності всього людського роду“⁽³⁴⁾, а Він є його джерело! Він — Відкупитель!

Церква невинно слухає Його слів, раз у раз їх перечитує, з найбільшою побожністю відтворює кожний деталь Його життя. Цих слів слухають також нехристияни. Христове життя промовляє, одночасно, до тих багатьох людей, які ще неспроможні повторити за Петром: „Ти — Христос, Бога живого Син“⁽³⁵⁾. Він, Бога живого Син, промовляє до людей також як Чоловік: це ж бо власне Його життя говорить, Його людська природа, Його вірність правді, Його всеобіймаюча любов. Крім того промовляє Його смерть на Хресті, тобто незбагненна глибина Його страждання і самотності. Церква ніколи не перестає жити Його смертю на хресті і Воскресінням, які становлять

собою зміст її повсякденного життя. Це ж бо з доручення самого Христа, її Учителя, Церква невпинно служить Євхаристією, знаходивши в ній „джерело життя і святости“⁽³⁶⁾, діючий знак благодаті, примирення з Богом і завдаток на вічне життя. Церква живе Його Таїнством, невтомно з Нього черпає і невпинно шукає доріг, щоб таїнство те свого Вчителя і Господа наблизити до людського роду: до народів, до держав, до тих поколінь, які по собі наступають, до кожної людини зокрема, ніби невпинно повторюючи, за прикладом Апостола: „Я вирішив не знати нічого іншого, як тільки Ісуса Христа, і то розп'ятого“⁽³⁷⁾. Церква перебуває у сфері таїнства Відкуплення, що, власне, стало основною засадою її життя та її посланництва.

8. Відкуплення: поновне сотворення

Відкуплення світу! В ньому, на новий і чудовий лад, об'явилася основна правда про сотворення, що засвідчує книга Буття, багаторазово повторюючи: „І побачив Бог, що воно добре“⁽³⁸⁾. Добро має своє джерело в Мудрості й Любові. В Ісусі Христі видимий світ, створений Богом для людини⁽³⁹⁾ — це той світ, який, попавши в гріх, „був підпорядкований суєті“⁽⁴⁰⁾ — знову виходить у первісний зв'язок з тим самим джерелом Божої Мудрости і Любови. Бо „Бог так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав“⁽⁴¹⁾. Як у чоловіці-Адамі той зв'язок розірвався, так у чоловіці-Христі його знову встановлено⁽⁴²⁾. Невже нас, людей двадцятого сторіччя, не переконують слова Апостола народів, які він сказав з навалюючою вимовністю про те „створіння, (яке) разом понині стогне і разом страждає у тяжких муках“⁽⁴³⁾ й „очікує нетерпляче виявлення синів Божих“⁽⁴⁴⁾, про те створіння, що „було підпорядковане суєті“? Хіба ж той величезний прогрес, що ніколи досі не знаний, який здійснено зокрема протягом нашого сторіччя на полі оволодіння світу людиною, саме він, і то ще досі на ніколи недосягнутому ступені, не виявляє тієї підлеглости „суєті“? Достатньо згадати тут такі явища як загроза отруєння природного середовища в місцях швидкого розвитку індустріалізації; або ті збройні конфлікти, які вибухають і раз у раз повторюються; або можливості самознищення за допомогою вжитку атомної, водневої, невтронної чи ще якоїсь

іншої зброї, брак пошани до життя ненароджених. Невже світ нової епохи, світ космічних льотів, світ наукових і технічних здобутків, що досі були недосяжними, не є одночасно тим світом, який „стогне і страждає“⁽⁴⁵⁾ й „очікує не-терпляче виявлення синів Божих“⁽⁴⁶⁾.

Собор Ватиканський II, у своїй проникливій аналізі „сучасного світу“, прийшов до того пункту, який у світі має найбільше значення: до людини, зійшовши — як Христос — до глибини людського сумління, торкаючись внутрішнього таїнства людини, яке у біблійній мові (і навіть небіблійній) виражається словом „серце“. Христос, Відкупитель світу, — це Той, хто, на особливий і неповторний лад, вникнув у таїнство людини та ввійшов у її „серце“. Вірне тоді є навчання Собору Ватиканського II: „Тож єдино в таїнстві воплоченого Слова знаходить світло таїнство людини. Бо Адам, перший чоловік, є прообразом отого майбутнього (Рм 5,14), тобто Христа Господа. Христос є новим Адамом, який власне об’являє таїнство Отця і своєї любови, і навіть в усю повноту відкриває людині людину, ознайомлюючи її з своїм найвищим покликанням“. Потім оце: „Він є образом невидимого Бога“ (Кол 1,15). Він — це та досконала людина, яка дітям Адама привернула подібність до Бога, яку вже спочатку знеформив гріх. Бо Він прийняв людську природу, не знищивши її, а отже, тим самим для нашого добра, підніс її до високої гідности. Бо своїм воплеченням сам же Син Божий, до певної міри, з’єднався з кожною людиною. Він працював людськими руками, думав як людина, діяв людською волею, любив людським серцем. Він народився з Діви Марії, дійсно став одним з нас, „в усьому подібний до нас, крім гріха“⁽⁴⁷⁾.

9. Величина Божа в Таїнстві Відкуплення

Знову пригадуємо над цим подивугідним текстом навчання Собору, навіть на одну мить не забуваймо, що Ісус Христос, Бога живого Син, став нашим примиренням в Отця⁽⁴⁸⁾. Якраз Він, єдино Він надолужив споконвічній любові Отця, отій батьківській, що з самого ж початку мала вислів у творенні світу тим, що людині подарував Він усе багатство створінь, тим, що вчинив її „мало чим меншою від ангелів“⁽⁴⁹⁾, бо ж її створено „на образ і подобу

Божу⁽⁵⁰⁾. Він однаково надолужив й отому Божому батьківству і тій любові, яку людина, певною мірою, відкинула, зірвавши перший Завіт⁽⁵¹⁾, й оті наступні, які Бог „багаторазово появляв людям“⁽⁵²⁾. Відкупитель світу — оте страшне таїнство любови, в якому створіння оновлюються⁽⁵³⁾ — це, у своїх найглибших коріннях, є повнотою виправдання в людському Серці: в Серці єдинородного Сина, щоб могло воно стати виправданням для сердець багатьох людей, які, саме в єдинородному Сині, споконвіку до того призначені, щоб стати дітьми Божими⁽⁵⁴⁾, і покликані вони до благодаті, покликані до любови. Хрест на Голготі, за посередництвом якого Ісус Христос-людина, син Діви Марії, законний син Йосифа з Назарету „лишає“ цей світ — це водночас нове об'явлення споконвічного батьківства Бога, який у Ньому знову наближається до людства, до кожної людини, даруючи їй тричі святого „Духа Істини“⁽⁵⁵⁾.

Цим об'явленням Отця та злиттям Святого Духа прибивається незатерту печать на таїнство Відкуплення, і цим вияснюється сенс Христового хреста і смерти. Бог-Творець об'являється як Бог-Відкупитель, як Бог „вірний собі“⁽⁵⁶⁾, вірний своїй любові до людини і до світу, яку об'явлено вже в дні творення. А Його любов не поступається ні перед чим з того, чого в Нього вимагає справедливість. Тому й Сина, „Того, хто не знав гріха, Він за нас зробив гріхом, щоб ми стали Божою праведністю в ньому“⁽⁵⁷⁾. Якщо Він „зробив гріхом“ Того, хто був цілком без будь-якого гріха, то це зробив тому, щоб виявити ту любов, яка завжди є більшою від усього створеного; ту любов, яка є ним самим, бо „Бог є любов“⁽⁵⁸⁾. А любов, насамперед, є більша від гріха, від слабкості, від „суєти створіння“⁽⁵⁹⁾, міцніша вона від смерти. Любов є повсякчас готова піднести і прощати, завжди готова виходити назустріч блудному синові⁽⁶⁰⁾; вона раз у раз на розшуках за „виявленням синів Божих“⁽⁶¹⁾, яких покликано до майбутньої слави⁽⁶²⁾, а те об'явлення називається також милосердям⁽⁶³⁾, виявлення ж такої любови і такого милосердя має в історії людини той вигляд і те ім'я, що називається: Ісус Христос.

10. Людська величина Таїнства Відкуплення

Людина неспроможна жити без любови. Вона сама для себе стає незрозумілою істотою, її життя стає без значення,

якщо її не виявляється любови, якщо її не зустрічається з любов'ю, якщо людина її не переживає і собі не присвоює, якщо не бере в ній життєвої участі. Власне тому Христос Відкупитель — як це ми сказали — в усю повноту об'являє людину самій же людині. Вона — якщо так можна висловитися — є людською величиною таїнства Відкуплення. В цьому вимірі людина знаходить величність, гідність і вартість, властиві своїй людській природі. В таїнстві цього Відкуплення її знову „висловлюється“ і, деякою мірою знову твориться. Її наново створено! „Нема юдея ані грека, нема невільника ані вільного, немає чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі“⁽⁶⁴⁾. Людина, яка хоче пізнати себе до глибин — не лише згідно з безпосередніми, частковими, іноді поверховними і навіть уявними критеріями, — яка хоче зміряти своє буття, мусить наблизитися до Христа своїм неспокоєм і непевністю, своїм життям і смертю. Вона, сказати б, мусить увійти в Нього всім своїм еством, мусить „привласнити собі“ та присвоїти собі всю дійсність Воплочення й Відкуплення, щоб саму себе знайти. Якщо в ній здійснюється той глибокий процес, тоді вона дає плоди не тільки богочитання, але також глибокого самоподиву. Яку-то вартість має людина в очах Творця, що „вдостоїлась мати такого шляхетного й великого Відкупителя“⁽⁶⁵⁾, коли „Бог дав свого Сина“, щоб вона, людина, „не загинула, але мала життя вічне“⁽⁶⁶⁾.

В дійсності ж оте велике здивування в відношенні до вартости й гідности людини називається Євангелієм, тобто Доброю Новиною. Називається також і Християнством. Те здивування виправдується місією Церкви у світі й, може ще більше, „в сучасному світі“. Те здивування, водночас же й переконання й упевненість, що у своїх глибинах є воно певністю віри, якою, в закритості й таїнственності своїй, під кожним оглядом оживляється справжній гуманізм, тісно в'яжеться з Христом. Воно визначає також місце людини, її — якщо так можна висловитися — партикулярне право громадянства в історії людини і людства. Церква раз у раз вдивлюючися в суцільність Христового таїнства, з усією впевненістю віри знає, що те Відкуплення, що збулося за посередництвом хреста, остаточно повернуло людині її гідність і сенс її існування в світі, те почуття, яке вона значною мірою втратила з причини гріха.

Тому Відкуплення здійснилося в Пасхальному таїнстві, що, через хрест і смерть, веде до воскресіння.

Основним завданням Церкви за всіх епох, зокрема ж за оцієї нашої, є звертати зір людини, направляти свідомість і переживання всього людства до Христового таїнства, допомагати всім людям, щоб вони ближче ознайомилися з глибинами Відкуплення, яке збувається в Ісусі Христі. Тут вона торкається одночасно також найглибшої сфери людини, сфери — звісно — людських сердець, людського сумління і людських пригод.

11. Христове Таїнство — основа місії Церкви і християнства

Собор Ватиканський II виконав величезну працю, щоб виробити ту повну й загальну свідомість Церкви, про яку писав Папа Павло VI у своїй першій Енцикліці. Така свідомість — чи вірніш самосвідомість Церкви — вироблюється „в діалозі“. А він, перше ніж стати розмовою, повинен звернути свою увагу на „іншого“, а саме: на того, з яким бажаємо говорити. Вселенський Собор дав основний поштовх до того, щоб виробити самосвідомість Церкви, давши нам, з такою відповідністю і компетентністю, погляд на земну кулю, начебто на „карту“ різних релігій. Крім того він показав, як на отій карті релігій світу нарастають нашарування — раніш незнані, притаманні ж нашим часам: явище атеїзму та й його різновидів, починаючи насамперед з програмового, зорганізованого атеїзму, з атеїзму притаманного певним політичним системам.

Якщо мова про релігію, то йдеться тут найперше про релігію, оскільки те загальне явище, яке супроводить діяльність людини від початку; справа стосується послідовно й різних нехристиянських релігій, водночас же й самого християнства. Документ, який Собор присвятив нехристиянським релігіям, виявляє насамперед глибоку пошану до великих духовних вартостей, і навіть до першості того, що є духовне та що в житті людства висловлюється за посередництвом релігії, а тоді й за посередництвом моралі, опромінюючи всю культуру. Отці Церкви слушно вбачали в різних релігіях начебто відблиск тієї єдиної істини — „насіння Слова“⁽⁶⁷⁾ яке свідчить про те найглибше прагнення

людського духа, що вислів свій має в шуканні Бога — водночас же в шуканні за посередництвом прагнення до Бога — повної величини людської природи, повного сенсу людського життя. Окрему ж увагу звернув Собор на ізраїльську релігію, нагадавши величезну духову спадщину, спільну християнам і євреям. З пошаною віднісся він і до визнаців Ісламу, яких віра відноситься також до Авраама.⁽⁶⁸⁾

Завдяки тому відкриттю, яке зробив Собор Ватиканський II, Церква й усі християни могли ще повніше усвідомити Христове таїнство. Це ота „від віків захована тайна“⁽⁶⁹⁾ в Бозі на те, щоб об'явитися в Чоловіці, Ісусі Христі, та щоб завжди, невпинно, повсякчасно об'являтися. В Христі й через Христа в усю повноту Бог об'явився людству й остаточно наблизився до нього. В Христі й через Христа одночасно й людина досягла свого повного усвідомлення своєї гідності, своєї піднесеності, потойбічної вартості своєї людської природи, сенсу свого буття.

Тому треба, щоб ми всі — визнаці Христа — зустрілися і зібралися довкола Нього Самого. Зібрання таке — в різних обсягах життя, традицій, устрою, правопорядку окремих Церков чи церковних спільнот — не можна здійснити без тієї основної праці, яка напрямляється до взаємопізнання й усування перешкод на шляху до повнішої єдності. Однак, уже й тепер, ми спроможні й повинні в цьому одному осягнути і показати світові нашу єдність: в голошенні Христового таїнства, вчиняючи явною великість Божого й рівночасно людського Відкупителя, витривало і невтомно змагаючись за ту гідність, яку кожна людина досягала і незмінно досягає в Христі. А вона є гідність благодаті Божого всиновлення, одночасно ж і гідністю внутрішньої правди людини. Якщо в загальній свідомості сучасного світу досягло воно такого основного вирізнення, то для нас стає ще більш наочною у світлі тієї Дійсності, якою є Він: Ісус Христос.

Ісус Христос є сталим початком і незмінним осередком того Послання, яке сам Бог спрямував до людини. В тому Посланнях ми всі мусимо брати участь, мусимо зосередити на ньому всі наші сили, його ж бо людство нашої епохи потребує більш як будь-коли досі. Якщо виглядає, що за сучасної епохи Послання те натрапляє на більший, ніж будь-коли досі спротив, то ця обставина також і те засвідчує, що в цій епісі воно ще більш потрібне

— й, незважаючи на спротив — більш очікуване, ніж будь-коли. Тут ми торкаємось посередньо таїнства того Божого Задуму, яким спасіння і благодать єднається з Христом. Не даром Христос казав, що „Царство Небесне здобувається силою“⁽⁷⁰⁾. Він також казав, що „діти цього світу мудріші в їхньому роді, від дітей світла“⁽⁷¹⁾. Ми радо приймаємо цю догану, щоб, як оті „Божі“ завзятці, яким ми стільки разів приглядалися в історії Церкви, і зараз ми на них дивимось — єднається з почуттям цього великого посланництва: показувати світові Христа, допомагати кожній людині, щоб себе в Ньому віднаходила, допомагати сучасному поколінню наших братів і сестер, людям, народам, устроям, людству, тим країнам, які щойно перебувають на шляху до розвитку, і країнам „надмірно розвиненим“, усім — показувати „незбагненне багатство Христа“⁽⁷²⁾, воно ж бо для кожної людини. Воно є добром кожної людини.

12. Місія Церкви і свобода людини

В єдності того Послання, яке вирішує найперше сам Христос, Церква й усі християни мусять віднайти те, що вже їх єднає, перше ніж дозріє їх повне з'єднання. Це єдність апостольська й місійна — місійна й апостольська. В цій єдності ми наближаємось до сукупності тієї величавої спадщини людського духа, що знайшла вислів в усіх релігіях, як про це каже деклярація Собору Ватиканського II⁽⁷³⁾. Наближаємось одночасно й до всіх культур, поглядів, до всіх людей доброї волі. Наближаємось з тією пошаною й уважністю, які вже з апостольських часів були вирішальними для місійного й місіонерського руху ставлення. Достатньо нагадати св. Павла, принаймні його промову в Атенському ареопагу⁽⁷⁴⁾. Місійне та місіонерське ставлення завжди розпочинається почуттям глибокої пошани до того, „що міститься в людині“⁽⁷⁵⁾, до того, що вона сама вже виробила у глибині свого духа в обсягу найглибших і найважливіших справ — пошани до того, що вже в ній вчинив Дух, який „віє, куди забажає“⁽⁷⁶⁾. Місія ніколи не є руйнуванням, але нав'язуванням і новим будуванням, дарма що практика не завжди відповідає тому ідеалові. А те навертання, що з неї має взяти почин — це ми добре знаємо — є тим ділом Благодаті, в якому людина повинна саму себе повністю віднайти.

Тому Церква нашої епохи прикладає багато уваги до того всього, що Собор Ватиканський II сказав в декларації про свободу релігії, і в першій і в другій частині цього документу⁽⁷⁷⁾. Ми глибоко відчуваємо зобов'язуючий характер тієї Правди, яку нам об'явив Бог. Зокрема ж відчуваємо велику відповідальність за оту правду. Церква, з Христової установи, є її сторожем і учителькою, якій Дух Святий дав особливу допомогу, щоб ту Божу правду могла вона вірно зберігати, щоб могла вона її безпомилково навчати⁽⁷⁸⁾. Здійснюючи це посланництво, дивимось на самого ж Ісуса Христа, на Того, хто є найпершим проповідником Євангелія⁽⁷⁹⁾; дивимось теж на Його Апостолів, Мучеників й Ісповідників. Декларація про свободу релігії переконливо нам об'являє, як Христос Господь, згодом же й Апостоли в проповідуванні правди — а вона не є людська, лише Божа: „Моя наука не моя, а того, хто послав мене“⁽⁸⁰⁾, Отця — виступали з усією силою духа й, одночасно, виявляли велику пошану до людини, до її розуму й волі, до її сумління і свободи⁽⁸¹⁾. Так ото й особиста гідність людини стає змістом тієї проповіді — навіть без слів, але самим уже способом відношення до неї. Виглядом, що той спосіб відповідає особливим потребам наших часів. А що не все те, в чому різні системи, і теж окремі особи, добачають свободу і поширюють свободу, виявляється справжньою свободою людини, то Церква ще більше, в ім'я свого Божого посланництва, стає сторожем тієї свободи, яка є вимогою дійсної гідності людської особи.

Ісус Христос виходить назустріч людині кожної епохи, а отже й нашої епохи, з тими самими словами: „спізнаєте правду, і правда визволить вас“⁽⁸²⁾ — зробить вас вільними. В цих словах вміщається основна вимога, водночас же й остоорога. Це вимога щирого відношення до правди, оскільки дійсної вимоги свободи. Це також остоорога перед будь-якою уявною свободою, перед тією свободою, яку розуміється поверховно, однобічно, не зглибивши всієї правди про людину та про світ. Тим-то Христос і сьогодні, після двох тисяч років, стає посеред нас як Той, хто людині приносить свободу, основу на правді; хто людину визволяє з того, що ту свободу обмежує, зменшує, ломить начебто в самому ж її корінні, в душі людини, в її серці, в її сумлінні. Яким же величавим потвердженням цього були і завжди

є всі ті, що завдяки Христові й у Христі osiąгнули справжню свободу та виявили її навіть за умов зовнішнього поневолення!

І сам Ісус Христос — тоді коли Він, уже як в'язень, стояв на Пилатовому суді, коли Його допитували, в чому Його звинувачували представники Синедріону — хіба ж не відповів: „Я на те уродився і прийшов у світ на те, щоб свідчити істину“⁽⁸³⁾? Цими словами, які Він вирік до судді в такому вирішальному моменті, Христос ще раз повторив уже раніше сказане: „Пізнаєте правду, і правда визволить вас“. Хіба протягом стільки поколінь, починаючи з апостольських часів, Ісус Христос багаторазово не ставав поруч тих, яких судили за правду? Хіба ж Він не йшов на смерть з тими, яких засудили задля правди? Хіба ж то Він раз у раз не є виразником і речником тієї людини, яка живе „в душі й правді“⁽⁸⁴⁾? Яким Він незмінно є супроти Отця, таким теж і супроти історії людини. А Церква — незважаючи на всі людські слабкості, які також є частиною її людської історії — невпинно йде за Тим, хто сказав: „Надійде час — ба вже й тепер він — що справжні поклонники Отцеві кланятимуться в душі й правді. А таких поклонників і шукає собі Отець. Бог — Дух. Ті, що Йому поклоняються, повинні в душі й правді поклонятися“⁽⁸⁵⁾.

III. ВІДКУПЛЕННЯ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ СТАН В СУЧАСНОМУ СВІТІ

13. Христос з'єднався з кожною людиною

Коли в таїнство Ісуса Христа вдивляємося через досвід людської сім'ї, яка зростає немовби пришвидченим темпом, то дедалі краще розуміємо, що в основі всіх тих шляхів, якими, згідно з великою мудрістю Папи Павла VI⁽⁸⁶⁾, повинна крокувати Церква наших часів, існує один лише шлях: шлях випробування, який одночасно є шляхом майбутності. Той шлях показав нам найперше Христос Господь, коли Він — як проголошує Собор — „Син Божий, своїм Воплоченням, певною мірою, з'єднався з кожною людиною“⁽⁸⁷⁾. Отже Церква бачить своє основне завдання в тому, щоб це з'єднання невпинно здійснити й оновлювати.

Церква єдиною з тією метою хоче служити, щоб кожна людина могла знайти Христа, щоб Христос міг з кожним іти поперек життя силою тієї правди про людину й про світ, яка вміщується в таїнстві Воплочення й Відкуплення, силою тієї любові, яка з неї випромінює. На тлі зростаючих в історії подій, які за нашої епохи виглядають дуже плідними в обсягу різних систем, світоглядів і устроїв, Ісус Христос ніби знову стає присутнім — всупереч усім ознакам Його відсутності, всупереч усім інституційним обмеженням присутності й діяльності Церкви — Ісус Христос є присутній завдяки тій правді й любові, яка в Ньому має свій вислів як єдина й неповторна повнота, хоч Його життя на землі було коротке, а Його публічна діяльність ще значно коротша.

Тим головним шляхом Церкви є Ісус Христос. Він — це наша дорога „до дому Отця“⁽⁸⁸⁾ — Він є теж дорогою до кожної людини. На тій дорозі, яка веде від Христа до людини, на тій дорозі, на якій Христос „єднається з кожною людиною“, Церкви ніхто затримати неспроможен. Цього вимагає тимчасове й вічне добро людини. Церква, з огляду на Христа, з причини того таїнства, яке є власним її життям, не може бути нечутливою до всього, що служить дійсному добру людини, ані не може вона бути байдужою до того, що йому загрожує. Собор Ватиканський II в багатьох місцях висловився про головне дбання Церкви в тому, щоб „людське життя на землі вчинити гідним людини“⁽⁸⁹⁾, під кожним оглядом, щоб учинити його „дедалі більше людським“⁽⁹⁰⁾. Це дбання самого ж Христа — Доброго Пастиря всіх людей. В ім'я цього дбання — як читаємо в душпастирській Конституції Собору — „Церква, з огляду на своє завдання і компетенцію, ніяк не ототожнюється з політичним суспільством, ані не в'яжеться з будь-якою політичною системою; вона є одночасно знаком і запорукою потойбічного характеру людської особи“⁽⁹¹⁾.

Отже йдеться тут про людину в усій її правді, у повній її величині. Не йдеться про „абстрактну“ людину, але про дійсну, про людину „конкретну“, „історичну“. Йдеться про „кожну“ людину, бо кожного охоплює Таїнство Відкуплення, з кожним Христос раз на завжди з'єднався в цьому таїнстві. Кожна людина приходить на цей світ, зачавшись у лоні своєї матері та з неї народившись, тож саме з тієї

причини доручається їй піклуванню Церкви. Піклування це стосується всієї людини й, одночасно, на ній воно в особливий спосіб зосереджується. Предметом того дбання є людина у своїй єдиній і неповторній людській дійсності, в якій перебуває неторканний „образ і подоба“ самого ж таки Бога⁽⁹²⁾. Якраз на це вказує теж і Собор, коли він говорить про ту подібність, бо людина — це „єдине на землі створіння, яке Бог хотів для себе мати“⁽⁹³⁾. Людина така, якою її „хотів мати“ Бог, така, яку Він споконвіку „вибрав“ і покликав, призначена до благодаті й прославлення. І саме це є ота „кожна“ людина, „найконкретніша“ і „найреальніша“: людина в усій повноті таїнства, що в Ісусі Христі стала Його часткою, яка раз у раз стає часткою кожного з тих чотирьох мільярдів людей, які живуть на нашій планеті — тієї ж миті, як зачалась під серцем матері.

14. Всі дороги Церкви ведуть до людини

Церква не може залишити людини, якої „доля“ — тобто вибір і покликання, народження і смерть, спасіння і засудження — дуже тісно і нерозривно в'яжуться з Христом. А це одночасно якраз ота кожна людина на цій планеті — на цій землі — яку Творець віддав першій людині, чоловікові й жінці, кажучи: підпорядкуйте її собі⁽⁹⁴⁾. Кожна людина — в усій отій неповторній дійсності буття і діяння, свідомості і свободи, сумління і „серця“. Людина — кожна зокрема (вона ж бо є „особою“) — має свою власну історію життя, перш усього ж свої власні „дії душі“. Людина, що згідно із внутрішньою відкритістю свого духа, одночасно ж із стільки й такими різнорідними потребами тіла, свого туземного існування, свої особисті діяння списує за посередництвом усіляких зв'язків, контактів, домовлень, суспільних кіл, які еднають її з іншими людьми — і то розпочинаючи вже з першої миті існування на землі, з хвилиною зачаття і народження. Людина в душі правди свого особистого існування і буття, „громадського“ водночас же й „суспільного“ — в обсягу власної родини, в обсягу стільки різних спільнот, середовищ, в обсягу свого народу чи люду (чи, може, щойно племені чи роду), в обсягу цілого людства, *людина* — це ота перша дорога, якою повинна крокувати Церква, виконуючи свою місію. Вона є

першою й основною дорогою Церкви, тією дорогою, яку визначив сам Христос, тією дорогою, яка незмінно веде через Таїнство Воплочення й Відкуплення.

Саме ту людину — в усій правді її життя, її сумління, в її безнастанній і повторній грішності, одночасно ж і наявності невпинного прагнення до правди, добра, краси, до справедливості й любови — мав перед очима Собор Ватиканський II, коли накреслював її становище в сучасному світі, раз у раз низходивши від зовнішніх компонентів того становища до захованої в людині правди: „Бо в самій таки людині багато елементів перебувають у боротьбі з собою. Коли вона, як створіння, з одного боку, відчуває свою обмеженість, то з другого — в своїх бажаннях почувається необмеженою і покликаною до вищого життя. Їй, яку зваблюють усілякі блага, раз у раз доводиться дещо вибирати і дечого зрікатися. І навпаки, вона, слабка і грішна, чинить іноді те, чого не бажає чинити, а те, що бажала б чинити — не чинить. Тому й розтерзана вона сама в собі, а з цього приводу і в громаді виникає чимало непорозумінь“⁽⁹⁵⁾.

Та людина є дорогою Церкви — дорогою, яка, певною мірою, йде по основі всіх тих доріг, якими Церква повинна крокувати. Бо людина — кожна без виїмку — відкуплена Христом, бо з людиною — кожною без виїмку — Христос певною мірою єднається, навіть, якби людина цього й не усвідомляла: „Христос, який за всіх помер і воскрес, через свого Духа, спроможний дати людині своє світло і силу, щоб вона могла відповісти своєму найвищому покликанню“⁽⁹⁶⁾.

А що людина є дорогою Церкви, дорогою її повсякденного життя і досвіду, посланництва і трудів, то Церква нашої епохи мусить завжди наново усвідомляти її „ситуацію“, тобто усвідомляти одночасно ті її можливості, які приймають щораз то новий напрям і, таким чином, себе виявляють. Вона мусить одночасно усвідомляти загрози, усвідомляти те все, що здається суперечити тому, щоб „людське життя стало дедалі більш людським“⁽⁹⁷⁾, щоб усе, що на те життя складається, відповідало дійсній гідності людини; вона мусить усвідомляти просто все те, що цьому суперечить.

15. Чого боїться сучасна людина?

Тож, і зберігаючи в живій пам'яті той образ, який з такою проникливістю і компетентністю накреслив Собор Ватиканський II, поспробуємо той образ ще раз достосувати до „знаків часу“, і теж до вимог тієї ситуації, яка раз у раз міняється і розвивається в різних напрямках.

Виглядає, що людині постійно загрожує те, що є її власним твором, результатом праці рук її, одночасно ж — і то ще більше — праці її ума, прагнень її волі. Плоди тієї багатогранної діяльності людини, аж надто швидко, іноді ж навіть непередбачено, не тільки і настільки стають предметом „алієнації“ з тим значенням, що їх забирається в того, хто їх випродукував, але також — принаймні частково, в якимсь похіднім і посереднім обсягу наслідків — звертаються проти людини. Бо їх дійсно звертається проти людини або можуть вони бути звернені проти неї. Здається, що в цьому полягає головний акт драми сучасного людського існування в її найширшому й найзагальнішому розмірі. Людину дедалі більш охоплює страх. Вона живе в тривозі, що її продукція — ясно, не вся і не в більшості, а лиш деяка, і саме та, яка має в собі особливо багато людського помислу та підприємлих — може повністю повернутись проти людини. Вона може стати засобом й орудником зовсім непередбаченого самознищення, супроти якого бліднуть усі досі знані нам з історії катаклізми й катастрофи. Тож необхідно виникає питання, на якому шляху ота, на початку дана людині влада, завдяки якій вона мала підпорядкувати собі землю⁽⁹⁸⁾, повертається проти людини, викликаючи зрозумілий стан затривоження, свідомого чи підсвідомого страху, почуття загрози, що на різні лади передається сучасній сім'ї людства, появляючись у своїх різновидах.

Той стан загрози для людини з боку продукції самої ж таки людини має різні напрями й різні ступені наснаженості. Виглядає, що ми дедалі краще усвідомляємо, що експлуатація землі, тієї планети, на якій живемо, вимагає якогось розумного і чесного плянування. Одночасно ж ота експлуатація — не тільки для промислових але й мілітарних цілей, якщо їх всебічно та дійсно не контролює гуманітарний плян розвитку техніки — іноді несе з собою

для природного середовища людини: вносить зміни в відношенні до природи, відчужує від неї вона людину. Виглядає, що людина іноді не спостерігає якихсь інших значень свого природного середовища, як лише ті, що служать безпосереднім цілям вжитку і споживання. Тим часом Творець хотів, щоб людина спілкувала з природою як її розумний і шляхетний „пан“ і „сторож“, а не як безоглядний „експлуататор“.

Розвиток техніки, а теж і розвиток сучасної цивілізації, яка позначається володінням техніки, вимагають пропорційного розвитку моральності й етики, тимчасом як отой другий, на жаль, здається, все ще залишається позаду. Тим-то й отой поступ, як-не-як подивугідний, в якому не важко доглянути дійсні ознаки великості людини, що в своїх творчих зав'язках появився на сторінках книги Буття вже за епохи її сотворення⁽⁹⁹⁾, мусить розбуджувати велике занепокоєння. Занепокоєння ж оте торкається суттєвої й основної справи: Чи той поступ, якого творцем і подвижником є людина, вчиняє життя людини на землі під кожним оглядом „більше людським“, більше „гідним людини“? Немає сумніву, що під багатьма аспектами він такою її вчиняє. А питання те, що так настирливо повертається, торкається найістотнішого: Чи людина, як людина, в суттєвому змісті того ж поступу стає ліпшою, духовно дозрілою, свідомішою гідності своєї людської природи, відповідальнішою, відкритішою для інших, головню для потребуючих, для слабших, чи в неї більше готовости свідчити й давати допомогу?

Це те запитання, яке християни мусять ставити собі якраз тому, що Ісус Христос учинив їх такими всебічно чутливими до справи людини. Однак це питання мусять ставити собі одночасно всі люди, зокрема ж ті середовища й ті суспільства, які беруть особливо активну участь в процесах сучасного поступу. Якщо дивитись на ті процеси і брати в них участь, то не можна піддаватися самому лише приємному почуттю, не можна попадати в однобічне захоплення нашими досягненнями, але всім нам — з усією щирістю, об'єктивністю і почуттям моральної відповідальности — треба поставити собі основне запитання, що в'яжеться з ситуацією людини сьогодні й на дальшу мету: Чи всі дотеперішні й дальші осяги техніки ідуть разом

з поступом етики й духовного поступу людини? Чи людина як людина, в її суттєвому змісті, також розвивається й іде вперед, а чи відступає і занепадає своєю людською природою? Чи в людині, у „світі людини“, що сама по собі є світом морального добра і зла, росте й переважає те перше, чи те друге? Чи в людях, між людьми, між суспільствами, народами, державами зростає справедливість, солідарність, суспільна любов, пошана прав людини — однаково людини, народу чи люду — а чи, навпаки, зростає багатограний егоїзм, вузькі націоналізми замість дійсної любови батьківщини? Врешті, чи намагання панувати над іншими всупереч їхнім слухним правам і заслугам, змагання за те, щоб увесь матеріальний, технічно-продукційний розвиток використовувався лише для того, щоб над іншими панувати, з огляду на такий чи інший імперіялізм?

Це ті основні питання, яких Церква не може собі не ставити, бо ті питання, більше чи менш виразно, ставлять собі мільярди людей, які живуть в сучасному світі. Тема розвитку й поступу не сходить з уст, як не сходить із шпальт щоденників та публікацій майже в усіх мовах сучасного світу. Однак не забуваймо, що в цій темі вміщається не тільки твердження й упевненість; вміщається в ній також запитання і занепокоєння. А оте друге є не менш важливе як перше, воно ж бо відповідає природі людського пізнання. Ще більш відповідає воно й основній потребі піклування людини про людину, піклування про її людську природу, про майбутність людини на землі. Церква, яку оживляє есхатологічна віра, піклування те про людину, про її людську природу, про майбутнє людей на землі, а отже й про напрям усього розвитку й поступу — вважає одночасно й за своє посланництво, за нерозривний з ним зв'язок. Початок того піклування Церкви є в самому ж Ісусі Христі — як це засвідчується Євангелієм — тож у Ньому вона його постійно повинна розвивати, відчитуючи ситуацію людини в сучасному світі з найважливіших знаків нашого часу.

16. Поступ чи загроза?

Якщо отже той наш час, час нашого покоління, час наближення до кінця другого тисячоліття нашої християнської

ери, появляється нам як час великого поступу, то й водночас — як час багатогранної загрози для людини, про що Церква мусить з ними розмовляти. Бо виглядає, що ситуація людини в сучасному світі є далека від об'єктивних вимог морального ладу, далека від вимог справедливості і, тим більше, від суспільної любови. Йдеться тут не про щось інше як про те, що знайшло свій вислів уже в першій благовісті Творця, зверненій до людини, коли віддавав їй землю, щоб вона її собі „підпорядковувала“⁽¹⁰⁰⁾. Той перший заклик потвердив Христос Господь у Таїнстві Відкуплення, і висловлює це Собор Ватиканський II, присвячуючи особливо гарні розділи свого навчання „царськості“ людини, тобто її покликанню в царському посланництві (в царському священстві) самого ж Христа⁽¹⁰¹⁾. Суттєве значення тієї „царськості“, того „володіння“ людини в видимому світі, самим Творцем їй даного, є в першості етики перед технікою, є в першості особи в відношенні до речі, є в першості духа супроти матерії.

Тому якраз треба основно простежити всі процеси сучасного розвитку; треба, сказати б, пересвітлити окремі його етапи власне під цим кутом бачення. Мова тут про розвиток особи, а не про намножування речей, якими люди можуть користуватися. Йдеться про те, щоб — як це висловив сучасний мислитель і повторив Собор — не „більше мати“, але „більше бути“⁽¹⁰²⁾. Бо існує уже реальна й відчутна загроза, що, разом з величезним поступом в опанованому людиною світі речей, людина втрачає провідну думку про своє володіння посеред них, на різні лади підпорядковуючи їм свою людську природу, й сама стає предметом різноманітних — іноді безпосередньо невловних — маніпуляцій за посередництвом цілої організації спільного життя, за посередництвом продукції, за посередництвом натиску засобів суспільних комунікацій. Людина не може зрезигнувати з себе, із свого місця у видимому світі, не може стати невольником речі, самих лише економічних взаємин, невольником продукції, невольником своїх власних творів. Цивілізація з чисто матеріялістичним профілем — напевно деколи всупереч намірам і засадам піонерів — віддає людину в отаку неволю. В корінні сучасного піклування про людину є напевно й ця справа. Справа тут не в абстрактній відповіді на питання, яким є людина, але в

уському динамізмі життя і цивілізації, одночасно ж і в багатьох цивілізаційних, політичних, суспільних, уструпових і чимало інших засадах.

Якщо насміляємось заявляти, що ситуація людини в сучасному світі є далека від вимог об'єктивного морального ладу, далека від вимог справедливості і, тим більше, від суспільної любови, то за це промовляють ті факти і порівняння, що вже багаторазово мали свій відгук на сторінках у папських, соборних і синодальних промовах⁽¹⁰³⁾. Ясно, що ситуація людини нашої епохи не є однакова, але під різними оглядами багатогранна. Такі відмінності мають свої історичні причини. Але мають вони одночасно свій могутній етичний відголос. Адже ж нам добре відомий факт споживацької цивілізації, якої джерелом є певний надмір благ, потрібних людині, всьому суспільству — а мова тут саме про багате й високорозвинене суспільство — тимчасом як, з другого боку, голодують інші суспільства, бодай їхні широкі кола; багато з них щодня вмирають з голоду, з виголодження. Разом з цим іде, певною мірою, зловжиття свободи одиниці, що в'яжеться саме із споживацьким ставленням, якого не контролює етика, при одночасному обмеженні свободи інших, тих, які дошкульно відчують недостачі, яких спихається до умов нужди та злиднів.

На це загальновідоме порівняння і протиставлення покликалися у своїх промовах Папи нашого сторіччя, останньо ж Іван ХХІІІ і Павло VI⁽¹⁰⁴⁾. Є воно начебто гігантським розробленням біблійної притчі про багача і Лазаря⁽¹⁰⁵⁾. Розміри цього явища кажуть замислитися над тими побудовами і механізмами, що в'яжуться із сферою фінансів, грошей, продукції й обміну. Вони, спершись на підтримку політики, керують світовою економією. Ті побудови й механізми виявляють, певною мірою, нездатність до того, щоб усунути несправедливі суспільні системи, які успадковані від минулого, та щоб ставити спротив наполегливим викликам й етичним вимогам сучасності. Втримуючи людину в тій напруженості, яку вона сама створила, витрачаючи пришвидшеним темпом матеріальні й енергетичні засоби, виставляючи на загрозу природні гео-фізичні середовища, ті побудови самі по собі дозволяють на те, щоб невпинно зростало поле злиднів і, зв'язане з ними, почуття невдачі й незадоволення⁽¹⁰⁶⁾.

Стоїмо тут перед великою драмою, супроти якої ніхто не може залишатися байдужим. Тим суб'єктом, який, з одного боку, намагається добути найбільшу користь — з другого ж боку, тим, хто платить данину кривд і понижень — є незмінно людина. Драму цю ще більше загострює той факт, що в близькому сусідстві бідолах існують привілейовані середовища, і той факт, що існують високорозвинені країни, які надмірно накопичують блага. Їхні багатства стають деколи, з причини зловжиття, причиною всіляких злиднів. Турбота інфляції, лихо безробіття — це ще інші прояви морального безладдя, слідного в ситуації сучасного світу, тож вимагає вона сміливих і творчих розв'язок, згідних з дійсною гідністю людини⁽¹⁰⁷⁾.

Це завдання не є неможливе до здійснення. Засада солідарності, з ширшим значенням, мусить тут стати натхненням для того, щоб успішно піднаходити відповідні інституції й властиві механізми. Мова тут про ту ділянку обміну, в якій слід керуватися правами тільки здорового суперництва. Ідеться також про площину ширшого й безпосереднішого розподілу багатств та їх контролювання, щоб народи із спізненим економічним розвитком мали змогу не тільки задовольнити свої потреби, але також послідовно й успішно розвиватися.

Цим трудним шляхом, шляхом необхідних перетворювань побудов економічного життя, доведеться спочатку робити поступ за ціну справжньої переміни умів, волі й серцець. Таке завдання вимагає рішучого зобов'язання окремих осіб; також вільних і солідарних народів. Аж надто часто переплутується свободу з інстинктом індивідуального чи колективного інтересу, а чи навіть з інстинктом боротьби і володіння, незалежно від ідеологічного забарвлення, яке йому надається. Річ ясна, що інстинкти оті існують і діють. Проте будь-яка людська економія не стане можливою, якщо тих інстинктів не вловиться, відповідно їх не спрямується й не оволодіється тими глибшими силами, які є в людині, тими силами, які є вирішальними в правдивій культурі народів. З тих джерел мусить вийти зусилля, що стане виразником дійсної свободи людини; вони, теж і в економічній ділянці, зможуть її забезпечити. Сам економічний поступ з усім тим, що належить лише до його закономірності, треба постійно розпланувати й

й реалізувати з кута бачення загального й солідарного розвитку окремих осіб і народів, як це переконливо нагадував мій Попередник Павло VI в „Поступі народів“. Якщо цього не буде, тоді сама лише категорія „економічного поступу“ стає домінуючою категорією, яка своїм партикулярним вимогам підпорядковує суцільність людського існування — а вона придавляє людину, вносить розбрат в суспільство, щоб урешті загрязнити у своєму власному напруженні й пересаді.

Про можливість прийнятися таких завдань свідчать певні факти й досягнення, що їх тут важко поодиночі розглянути. Одне є певне: до основ тієї велетенської спадщини треба прийняти, устійнити й поглибити почуття моральної відповідальності, якої людина мусить прийнятися, незмінно — людина. Для нас, християн, та відповідальність стає особливо чіткою, коли нагадуємо собі — а треба собі це раз у раз нагадувати — образ Останнього Суду, згідно з Христовими словами, які записано в Євангелії св. Матея⁽¹⁰⁸⁾.

Той есхатологічний образ треба стало „прикладати“ до історії людини, треба стало робити мірилом людських учинків, начебто головним опитним листком в обрахунку сумління кожного й усіх: „бо голодував я, і ви не дали Мені їсти... нагим, і ви не одягнули Мене; недужим і в тюрмі, і не навідались до Мене“⁽¹⁰⁹⁾.

Слова ці набувають ще більшої погрози, коли — замість хліба й культурної допомоги — новим народам чи державам, які будяться до самостійного життя, постається деколи з усією щедрістю модерну зброю, засоби знищення, щоб послужили в збройних конфліктах та війнах. А цього домагається не так слушна оборона власних прав, їхня суверенність, як радше всілякі шовінізми, імперіялізми й неоколоніялізми. Усім нам добре відомо, що ті простори злиднів та голоду, які на глобі нашому існують, можна було б унезабарі „вчинити плодючими“, якби ті гігантські бюджети зброєнь, мілітарної продукції, що служать війні та знищенню, замінити на бюджети прохарчування, які служать життю.

Може ці міркування залишаться „абстрактними“. Може дадуть привід до того, щоб одна „сторона“ звинувачувала іншу в провині, забуваючи про свою власну провину. Може навіть викличуть нові звинувачення в бік Церкви.

Єдиною зброєю, якої вживає Церква, є зброя духа, зброя Слова і Любови, тому не може вона зректись оцього веління: „Проповідуй слово, наполягай вчасно і невчасно“⁽¹¹⁰⁾. Тому Церква не перестає просити кожну із сторін, просити всіх в ім'я Бога і в ім'я людини: Не вбивайте! Не приготуйте людям знищення і загибелі! Подумайте про голодуючих та про злидні ваших братів! Шануйте гідність і волю кожного!

17. Права людини: „буква“ чи „дух“?

Наше сторіччя, як досі, було сторіччям великих злиднів людини, великого знищення не лиш матеріального, але й морального. Безумовно, не легко воно, під цим оглядом, порівнювати з собою епохи й сторіччя, це ж бо також завдання мінливих історичних критеріїв. Але навіть і тоді, як не застосовувати таких порівнянь, необхідно ствердити, що, як і досі, це було сторіччя, в якому люди нанесли людям страшенно багато кривд і страждань. Чи той процес зрештучістю стримано? В усякому разі, не можна тут з признанням і глибокою надією не згадати, на майбутнє, того незвичайного зусилля, яке зробилося одночасно з покликанням до життя Організації Об'єднаних Націй, — те зусилля, яке до того зміряє, щоб визначити й устійнити об'єктивне й непорушне право людини, взаємно себе до того зобов'язуючи, щоб їх стисло додержувати. Зобов'язання це прийняли і схвалили майже всі сучасні держави. А воно повинно бути гарантією, що права людини по всьому світі стануть основною засадою праці над добром людини.

Церкві не треба давати запевнення, що ця справа тісно в'яжеться з її власним посланництвом в сучасному світі, адже ж вона лежить в основах суспільного й міжнародного миру, як висловився Іван XXIII, Собор Ватиканський II, згодом же й Павло VI в окремих документах. Мир, урештірешт, зводиться до пошани непорушних прав людини. Ділом справедливості є мир — війна ж народжується з їх порушення і в'яжеться з ще більшим порушенням цих прав. Якщо за умов миру порушувати права людини, то стає воно особливо дошкульним і, з пункту бачення поступу, незрозумілим проявом боротьби з людиною, чого неможливо погодити з будь-якою програмою, що називає себе

„гуманною“. Яка ж тоді суспільна, економічна, політична, цивілізаційна програма могла б зректися такого окреслення? В нас глибоке переконання, що в сьогоднішньому світі немає такої програми, в якій, навіть на площі протиставних собі поглядів, на перший плян завжди не висувалося б людини.

Якщо однак, незважаючи на такі засади прав людини, порушується їх на всякі лади, якщо в практиці ми є свідками концентраційних таборів, насильства, тортур, тероризму й усіляких дискримінацій, то це мусить бути наслідком інших передумов, що підкопують, інколи ж, певною мірою, нівечать успішність засад гуманности отих сучасних програм і систем. Насувається такий висновок: їх необхідно піддавати сталому перевірянню під кутом об'єктивних і непорушних прав людини.

Деклярація тих прав в'яжеться зі створенням Організації Об'єднаних Націй, тому напевно не мала вона на меті лише того, щоб відсахнутися від страхітливого досвіду останньої світової війни, але також і те, щоб утворити основу для сталого перевіряння програм, систем і устроїв саме під цим одним основним кутом бачення: добро людини — особи в суспільстві — яке, оскільки основний чинник загального добра, мусить становити собою суттєвий критерій усіх програм, систем чи устроїв. В інакшому разі людське життя, також за умов миру, буде приречене на чимало негод і, разом з цим, розвинуться різновиди насильства, тоталітаризму, неоколоніалізму, імперіалізму, які стають водночас і загрозою для сучасних народів. Воно ж бо таке знаменне і багаторазово потверджене досвідом історії, що порушення прав людини йде разом з порушенням прав народу, з яким людина органічно в'яжеться вузлами, сказати б, великої сім'ї.

Уже в першій половині цього сторіччя, тимчасом як зростали державні тоталітаризми, що, як відомо, призвели до жахливої воєнної катастрофи, Церква виразно визначила своє становище відносно тих устроїв, що нібито діяли для загального добра, яким є добро держави. А історія довела, що це лише добро тієї партії, яка ототожнює себе з державою⁽¹¹¹⁾; і це вона обмежувала права громадян, позбавляла їх власне тих непорушних прав людини, які, більш-менш у половині нашого сторіччя, дочекалися оформлення

в цім міжнароднім осідку. Радіючи цим осягом, разом з усіма людьми доброї волі, з людьми, які насправду люблять справедливість і мир, Церква усвідомила собі, що „буква“ може також убити, тоді як „дух оживлює“⁽¹¹²⁾. Вона, разом з тими людьми доброї волі, мусить питатися: Чи Деклярація прав людини, чи приймання їхньої „букви“, всюди означає також їхнього „духа“? Бо виникають виправдані побоювання, що ми дуже часто ще такі далекі від їхнього здійснення, а дух суспільного й публічного життя неодноразово перебуває в болючій суперечності з заявою „букви“ прав людини. Такий стан речей, обтяжливий для відносних суспільств, робив би відповідальними зокрема тих, які до цього спричиняються, — перед суспільством і історією людини.

Основний смисл існування держави, оскільки політичного суспільства, в тому полягає, що все те суспільство, яке її творить — в данім випадку відносний народ — певною мірою стає паном і володільцем своєї власної долі. Той смисл стає недійсним, коли ми, замість виконувати владу з моральною участю суспільства чи народу, стаємо свідками того, що певна група накидає владу всім іншим членам суспільства. Це річ суттєва для нашої епохи, в якій страшенно зросла свідомість суспільства, водночас же й потреба справедливої участі громадян в політичному житті громади. Крім того не слід утрачати з очей тих реальних умов, в яких перебувають окремі народи, ані потреби авторитетної публічної влади⁽¹¹³⁾. Так тоді це суттєві речі з пункту бачення поступу самої ж таки людини та всебічного розвитку людства.

Церква незмінно навчала про обов'язок діяльності для загального добра, тим-то й намагалась вона в кожній державі виховати добрих громадян. Церква також навчала, що основним обов'язком влади є дбання про загальне добро суспільства; звідси й беруться її основні повноваження. Саме в ім'я отих засад об'єктивного етичного ладу, права влади не слід інакше розуміти, як лише на засаді шанування об'єктивних і неторканних прав людини. Бо лише тоді те загальне добро, якому в державі служить влада, є повністю дійсним, коли всі громадяни мають забезпечення своїх прав. Без цього мусить настати розбиття суспільства, спротив громадянства владі, а чи й ситуації гніву,

застрашування, поневолення, терору. Аж надто багато доводів на це дали тоталітаризми нашого сторіччя. Так ото засада прав людини сягає глибоко в ділянку суспільного розуміння справедливості і стає основним мірилом в житті політичних організацій.

До цих прав — і то цілком слушно — зараховується і право релігійної свободи, разом з правом свободи сумління. Собор Ватиканський II, у зв'язку з цим, уважав, що дуже потрібним буде написати обширну декларацію на цю тему. В документі під заголовком „Людської гідності“⁽¹¹⁴⁾ знайшов свій вислів не лиш теологічний підхід до цього питання, але також підхід з пункту бачення природного права — а отже з „чисто людського“ становища — спираючись на ті передумови, які підказує сам уже досвід людини, її розум і почуття людської гідності. Безумовно, обмежування релігійної свободи осіб і громад напевно є не тільки болючим переживанням тих осіб та громад, але, найперше, загрожує воно самій же гідності людини, незалежно від віровизнання чи світогляду. Гідності людини, її об'єктивним правам, суперечить обмеження релігійної свободи, її порушення. Уже згаданий соборний документ досить виразно говорить про те, що це таке оте обмеження і порушення релігійної свободи. В цьому випадку ми, без сумніву, стоїмо перед радикальною несправедливістю супроти того, що в людині є особливо глибоке, супроти того, що є дійсно людське. Бо й само вже явище невірства, безрелігійности, атеїзму, оскільки людського явища, стає зрозумілим тільки в відношенні до явища релігії й віри. Отже, навіть з „чисто людського“ пункту бачення тяжко прийняти таке становище, згідно з яким атеїзм має право громадянства в публічному й суспільному житті, а віруючих, сказати б з засади, ледве толерується або трактується їх як громадян „гіршої категорії“, і навіть — що також уже трапляється — взагалі їм відмовляється право громадянства.

Треба — принаймні коротко — торкнутися і цього питання, бо й воно входить в обсяг суспільної ситуації людини в сучасному світі, бо теж і воно свідчить про те, як дуже та ситуація обважніла упередженнями й усіякою несправедливістю. Якщо ми стримуємося, щоб не входити в деталі власне тієї ділянки, в якій мали б ми на це особливе

право й обов'язок, то насамперед з тієї причини, що, разом з усіма тими, які зазнають дошкульних дискримінацій та гонінь заради Божого Імені, ми керуємося вірою у спасенну могутність Христового Хреста. Однак силою мого обов'язку хочу, в імені всіх віруючих на світі, звернутися до тих, від яких в будь-який спосіб залежить організування суспільного й публічного життя, з палкою просьбою про шанування прав релігії та діяльності Церкви. Не просимо тут про ніякий привілей, але про пошанування основного права. Здійснення цього права є одним з найперших мірил справжнього поступу людини в будь-якім устрою, суспільстві, системі чи середовищі.

IV. МІСІЯ ЦЕРКВИ І ДОЛЯ ЛЮДИНИ

18. Церква дбає про покликання людини в Христі

Цей, з необхідности, побіжний погляд на ситуацію людини в сучасному світі спрямовує наші думки і серця до Ісуса Христа, до Таїнства Відкуплення, в якому питання людини записано з особливою силою правди і любови. Якщо Христос „з'єднався, певною мірою, з кожною людиною“⁽¹¹⁵⁾, то Церква, вникаючи в глибину того таїнства, в його повну і всебічну мову, одночасно дуже глибоко переживає свою власну істоту і власну місію. Недаром Апостол народів Церкву назвав Тілом Христовим⁽¹¹⁶⁾. Якщо таїнственне оте Тіло Христове — як цього згодом, у зв'язку з усією біблійною і патристичною традицією, навчав Собор — є Народом Божим, то це означає, що кожну людину, певною мірою, охоплює в ньому той подих життя, який походить від Христа. Так ото й зворот до людини, до її дійсних проблем, до її надій і терпінь, осягів й упадків учиняє те, що сама Церква, оскільки тіло, оскільки організм, оскільки суспільна єдність приймає ті Божі спонукання, ті світла й наснаги Духа, які йдуть від розп'ятого і воскреслого Христа — і власне тому живе вона своїм власним життям. Церква не має якогось іншого життя крім того, яким її обдарував Господь й Улюбленець. Власне тому, що Христос у таїнстві свого Відкуплення з'єднався з Церквою, то й вона повинна тісно в'язатися з кожною людиною.

Така злука Христа з людиною сама по собі є таїнством, в якому народжується „нова людина“, покликана до участі в Божому Житті⁽¹¹⁷⁾, наново в Христі створена для повноти благодаті й істини⁽¹¹⁸⁾. З'єднання Христа з людиною є наснагою і джерелом тієї ж наснаги, згідно з тим, що так стисло виразив св. Іван у пролозі до своєї Євангелії: Слово „всім тим... котрі Його прийняли, дав право дітьми Божими стати“⁽¹¹⁹⁾. Це та наснага, яка всередині перетворює людину, це основа нового життя, що не знищується ані не проминає, але струмує до життя вічного⁽¹²⁰⁾. Це життя приобіцяв і ним обдарував Отець в Ісусі Христі, споконвічним і Єдинородним Сині, який воплотився і народився з Діви Марії, як настала повнота часів⁽¹²¹⁾; є воно остаточним здійсненням покликання людини і, певною мірою, здійсненням тієї „долі“, яку від віків приготував їй Бог. Ота „Божа доля“ іде понад усі загадки й невідоме, понад закрути й манівці „людської долі“ за туземного життя. Якщо це все — при всім багатстві туземного життя — веде, сказати б, з невідхильною необхідністю до межі смерті й порогу знищення людського тіла, то поза тим порогом являється нам Христос: „Я — воскресіння і життя. Хто в Мене вірує... не вмере повіки“⁽¹²²⁾. В Ісусі Христі розп'ятому, покладеному до гробу, згодом же й воскреслому „розблисла для нас надія на воскресіння... обітниця майбутнього безсмертя“⁽¹²³⁾, до якого людина приходять через смерть тіла, будучи співучасником усього створіння, через ту необхідність, якій підпадає матерія. Ми розуміємо — і намагаємось щораз то глибше розуміти — слова тієї істини, яку Відкупитель людини замкнув у цьому реченні: „Оживлює Дух — тіло ж не допомагає ні в чому“⁽¹²⁴⁾. Ці слова — всупереч позірностям — висловлює якраз найвище потвердження людини: тіла, яке оживлює Дух!

Тією дійсністю живе Церква. Живе вона тією істиною про людину, яка дозволяє їй переступати межі тимчасовості й, одночасно, з особливою любов'ю і журбою думати про те все, що в вимірах тієї ж тимчасовості рішає про життя людини, про життя людського духа, в якому висловлюється віковічний неспокій, згідно із словами св. Августина: „Ти, Боже, створив нас для себе, тож неспокійне наше серце, доки не спочине в Тобі“⁽¹²⁵⁾. В тому творчому неспокою б'ється і пульсує щось найбільш людське: шукання

правди, ненаситна потреба добра, голод свободи, туга за красою, голос сумління. Церква намагається бачити людину, сказати б, „очима самого Христа“, тож раз у раз вона усвідомляє, що є сторожем того великого скарбу, якого не дозволено розтрачувати, який постійно слід помножувати. Сказав бо Ісус Господь: „Хто зі мною не збирає, той розкидає“⁽¹²⁶⁾. Цей скарб людства поглиблено несказаним таїнством „Божого Синівства“⁽¹²⁷⁾, ласкою всиновлення в Єдинородним Божім Сині⁽¹²⁸⁾, через Якого ми промовляємо до Бога „Авва Отче“⁽¹²⁹⁾, є одночасно й тією могутньою силою, яка об'єднує Церкву, головню всередині, й надає значення всій її діяльності. В ній Церква єднається з Духом Ісуса Христа, з тим Святим Духом, якого приобіцяв Відкупитель, якого постійно вділяє, якого зіслання — що явним стало в П'ятидесятницю — завжди триває. І в людях проявляється наснага Духа⁽¹³⁰⁾, дари Духа⁽¹³¹⁾, Плоди Святого Духа⁽¹³²⁾. І виглядає, що Церква нашої епохи із ще більшим запалом, із святою наполегливістю, повторює: „Прийди, Святий Душе! Прийди! Прийди! Обмий, що не є святе! Байдужим дай заохоту! Вилікуй рану серця! Нагинай гордовите! Розгривай тверді серця! Провадь тих, що заблукали!“⁽¹³³⁾.

Таке благання до Духа, з наміром прийняти Духа — це відповідь на всілякі „матеріялізми“ нашої епохи. І це вони зроджують різновиди ненаситності людського духа. Цей поклик несеться зусюдибіч і — виглядає — приносить також різноманітні овочі. Чи можна сказати, що в тім поклику Церква не є сама? Можна сказати, бо ж ту „потребу“ духовних речей висловлюють часом ті особи, які, здається, стоять поза видимими межами Церкви⁽¹³⁴⁾. Та чи воно не є водночас і доводом на ту правду про Церкву, яку так проникливо з'ясував Собор у конституції „Світло народів“, повчаючи, що Церква є „св. Тайною, тобто видимим знаком з'єднання з Богом, одночасно ж і єдності всього людського роду“?⁽¹³⁵⁾ Той поклик до Духа — і про Духа — не є чимось іншим як повсякчасним здійсненням виконання в повноту Таїнства Відкуплення, в якому Христос, з'єднаний з Отцем і з кожною людиною, безнастанно вділяє нам того Духа, що дає нам свідомість Божого синівства і спрямовує нас до Отця⁽¹³⁶⁾. Тим-то Церква нашої епохи, тієї епохи, в якій є особливий голод Духа, бо має

вона голод справедливості, миру, любові, доброти, мужності, відповідальності, людської гідності — мусить єднатися й об'єднувати довкола цього Таїнства, знаходивши в ньому потрібне світло й насагу для свого власного посланництва. Бо якщо людина — як це вже вище ми сказали — є дорогою повсякденного життя Церкви, то Церква мусить невпинно усвідомляти ту гідність Божого всиновлення, яку людина має в Христі від Святого Духа⁽¹³⁷⁾, і того призначення до ласки й прославлення⁽¹³⁸⁾, яке стало її участю в усьому тому, що становить собою туземне життя людини. Церква, щоразу й наново роздумуючи над цим усім та приймаючи з дедалі свідомішою вірою, з дедалі рішучішою любов'ю, стає одночасно здібною для того служіння людині, до якого закликає її сам Христос Господь, коли мовить, що „Син Чоловічий прийшов не для того, щоб йому служили, але послужити“⁽¹³⁹⁾. Це служіння виконує Церква своїм учасництвом у „потрійному служінні“, властивому її ж Учителеві й Відкупителеві. Якраз це навчання, сперте на біблійні основи, у повному світлі появив Собор Ватиканський II, з особливою користю для життя Церкви. Бо коли ми усвідомляємо те учасництво в потрійному посланництві Христа, в потрійному його служінні — пророчому, священничому і царському⁽¹⁴⁰⁾ — то рівночасно краще усвідомляємо, чому має служити Церква, оте велике суспільство й спільнота Божого Народу на землі, а й те, яку участь повинен мати кожний з нас у цьому посланництві й служінні.

19. Церква має відповідальність за правду

Так ото — в світлі благословених повчань Собору Ватиканського II — стає перед нами Церква, оскільки суспільний суб'єкт відповідальності за Божу правду. З глибоким зворушенням ми слухаємо самого ж Христа, коли Він каже: „Слово, яке ви чули, не моє, лише Отця, який послав мене“⁽¹⁴¹⁾. Хіба ж у словах нашого Вчителя не приходиться до голосу якраз ота відповідальність за об'явлену правду, що є „власністю“ самого ж Бога? І навіть Він, „Єдинородний Син, що в Отцевому лоні“⁽¹⁴²⁾ — коли передає її як Пророк і Вчитель — відчуває потребу підкреслити, що робить це з повною вірністю Божому джерелові.

Така сама вірність мусить бути конститутивною власністю Церкви і тоді як Церква навчає, і тоді як визнає. Віра, оскільки особлива надприродна чеснота, зацеплена в людського духа, дозволяє нам бути учасниками пізнання Бога, що є відповіддю на Його об'явлене Слово. Саме тут вимагається, щоб Церква, визнаючи й навчаючи цієї віри, виявляла повну вірність Божій правді⁽¹⁴³⁾ та щоб вірність ота висловлювалась живою поведінкою, згідно з розумною підлеглістю⁽¹⁴⁴⁾. Сам Христос Господь, у своєму дбанні про ту вірність Божій правді, приобіцяв Церкві особливу допомогу Духа Істини й обдарував непомильністю⁽¹⁴⁵⁾ тих, яким доручив, щоб ту правду передавали та її навчали⁽¹⁴⁶⁾ — як це з докладністю визначив Собор Ватиканський I⁽¹⁴⁷⁾ і повторив Собор Ватиканський II⁽¹⁴⁸⁾ — Він обдарував також увесь Божий Народ особливим почуттям віри⁽¹⁴⁹⁾.

Так ото ми стали учасниками цього посланництва Христа-Пророка, завдяки якому ми, разом з Ним, виконуємо служіння Божій правді в Церкві. Відповідальність за Божу правду означає водночас її любов і змагання за таке розуміння, що нам самим, і також іншим, ту правду може наблизити в усій її спасенній могутності, величності, в усій глибині, одночасно ж і простоті. Любов і змагання за розуміння мусять іти разом, як про це свідчить історія святих Церкви. Але того справжнього світла, яке опромінює Божу правду, яке наближає до самої ж Божої дійсності, незмінно приймали найбільше ті, що до тієї правди наближались з пошаною і любов'ю. Це була перш за все любов до Христа, до живого слова Божої Істини; а тоді це була також любов до її людського вислову в Євангелії, в Традиції, в Теології. Теж і сьогодні йдеться насамперед про таке розуміння, про таке пояснення Божого Слова, про таку теологію. Теологія завжди мала і далі має величезне значення в тому, щоб Церква — Божий Народ міг творчо й плідно брати участь у пророчому посланництві Христа. Тим-то теологи, оскільки служителі Божої правди, посвячують свої студії та праці, щоб дедалі більше її зглиблювати, тому ніколи не можуть утрачати з очей важливості свого служіння Церкві, що замикається в понятті „інтелектус фідеї“. Це поняття діє, сказати б, двостороннім ритмом: „розумій, щоб ти вірив; віруй, щоб ти розумів“⁽¹⁵⁰⁾. А діє воно правильно тоді, коли намагається служити тому

Навчальному Управлінню (Магістеріум), якого обов'язок у Церкві доручено Єпископам, злученим ієрархічним вузлом спільности з Наступником Петра; і тоді, коли намагається служити їхньому навчальному й душпастирському піклуванню й апостольським завданням усього Народу Божого.

Як у давнину, так і тепер — ще більше — покликанням теологів й усіх науковців у Церкві є, щоб вони єднали віру із знанням і мудрістю, щоб вони спричинялись до їхнього взаємопроникання, як це висловлюємо в літургійній молитві на день св. Альберта, вчителя Церкви. Сьогодні це завдання надзвичайно розрослося у зв'язку з поступом людського знання, його метод й осягів у пізнанні світу й людини. Торкається це однаково стислих і гуманістичних наук, та філософії, про якої тісний зв'язок з теологією нагадують декрети останнього Собору⁽¹⁵¹⁾.

На цьому терені людського пізнання, що невпинно зростає й одночасно диференціюється, необхідно теж віру невпинно зглиблювати, відкриваючи величність об'явленого таїнства і намагаючись розуміти правду, якої сам Бог — це єдине найвище джерело. Якщо дозволено, і навіть треба собі того бажати, щоб велитенська праця в цьому напрямі мала на увазі деякий плюралізм метод, то все ж таки не може вона відбігати від суттєвої єдності Навчання Віри й Моральности, як від властивої собі мети. Тому такою необхідною є співпраця теології з Навчальним Управлінням Церкви. Бо кожний теолог повинен цілком особливо усвідомляти те, що висловив сам Христос, коли мовив: „Слово, яке ви чуєте, не моє, лише Отця, який послав мене“⁽¹⁵²⁾. Тому ніхто не може займатися теологією, начебто була вона збіркою лише його поглядів, але мусить усвідомляти, що перебуває в особливій злуці з тим посланництвом Правди, за яку відповідає Церква.

Участью у пророчому служінні Христа оформляється життя всієї Церкви в її основному вимірі. Окрему участь у тому служінні мають душпастирі: вони навчають, вони невпинно на різні лади проповідують і переповідають вчення християнської віри і моралі. Таке навчання, однаково, в місіонерській як і звичайній діяльності, до того спричинюється, що Божий Народ збирається довкола Христа, приготується до участі в Євхаристії, визначає шляхи життя святыми тайнами. Єпископський Синод з 1977 р.

приклав увагу зокрема до катехизи в сучасному світі. Зрілий овоч його нарад, досвіду та проєктів матиме незабарі свій вислів — згідно з пропозицією учасників Синоду — в окремому папському документі. Катехиза напевно представляє собою відвічний, водночас же й основний вид діяльності Церкви, в якому проявляється її пророча харизма: разом іде свідчення і навчання. А коли тут мова насамперед про священників, то не годиться не згадати тієї великої кількості чернецтва — братів і сестер, які посвячуються катехитичній праці з любови до Божественного Вчителя. На кінець треба згадати й чимало тих мирян, які в цій праці дають вислів своєї віри й апостольської відповідальності.

Крім того треба дедалі більш за те змагатися, щоб різновиди катехизи та різні її ділянки — розпочинаючи з тієї основної, якою є сімейна катехиза: катехиза батьків у відношенні до власних дітей — давали свідчення про загальну участь усього Божого Народу в пророчому служінні самого ж Христа. Треба, щоб відповідальність Церкви за Божу правду, яка з цим в'яжеться, ставала — дедалі більш і на всякі лади — участю всіх. Що ж тоді сказати тут про спеціалістів у різних ділянках, про представників природничих і гуманістичних наук, про лікарів і юристів, про мистців і техніків, про вчителів різних ступенів і спеціальностей? Всі вони — оскільки члени Божого Народу — мають свою участь в пророчому посланництві Христа, в Його служінні Божій правді також тому, що вони керуються щирим відношенням до правди в кожній з цих ділянок; тим що інших виховують у правді, навчаючи їх дозрівати в любові й справедливості. Так тоді почуття відповідальності за правду є одним з основних пунктів стику Церкви з кожною людиною; є також одною з тих основних вимог, якими визначається покликання людини в спільноті Церкви. Церква наших часів керується відповідальністю за правду, тож мусить вона перебувати в вірності супроти своєї власної сутності, в якій записано те пророче посланництво, яке походить від самого ж Христа: „Як мене послав Отець, так я посилаю вас... Прийміть Духа Святого!“⁽¹⁵³⁾.

20. Євхаристія і покаєння

У Таїнстві Відкуплення, тобто спасенного діла самого ж Ісуса Христа, бере участь Церква не тільки за посередництвом вірності Слову, Євангелії свого Вчителя, за посередництвом служіння правді, але водночас за посередництвом повної відданості в надії й любові спасенній могутності Його діяння, яке Він висловив і, як святу тайну, поклав перш усього в Євхаристію⁽¹⁵⁴⁾. Це осередок і вершина всього життя святими тайнами, через які кожний християнин приймає спасенну насагу Відкуплення, починаючи від св. тайни Хрищення, в якій ми зануруємось у Христову смерть, щоб стати учасниками Його Воскресіння⁽¹⁵⁵⁾, як навчає Апостол. Якраз у світлі цього навчання стає ясніше те, чому все життя святими тайнами — Церкви і кожного християнина зокрема — осягає свою вершину й повноту саме в Євхаристії. Бо в тій св. тайні, з волі Христа, раз у раз відновлюється жертва, яку Він сам з себе приніс Отцеві на престолі Хреста; ту жертву Отець прийняв, відплачуючи взаємовідданість свого Сина, коли Він став слухняним аж до смерті⁽¹⁵⁶⁾, своєю Батьківською відданістю. А був це дар нового Життя безсмертності у воскресінні, бо ж Отець від початку є найпершим Джерелом і Давальником життя. Нове оте Життя, яким охоплюється прославлене Тіло розп'ятого Христа, стало для людства успішним знаком нового дару Святого Духа, через якого Боже життя, що його має Отець у собі й передає Синові⁽¹⁵⁷⁾, стає участю всіх з'єднаних з Христом людей.

Євхаристія є найдосконалішою тайною того з'єднання. Виконуючи її, водночас же беручи в ній участь, ми єднаємося з Христом, одночасно земним і небесним, що тепер заступається „за нас перед обличчям Божим“⁽¹⁵⁸⁾, однак незмінно єднаємося за посередництвом спасенного акту Його жертви, якою Він нас відкупив, отже, великою ціною ми куплені⁽¹⁵⁹⁾. А про великість тієї нашої ціни свідчить одночасно й та вартість, яку людині признає сам Бог; свідчить теж і наша гідність у Христі. Бо як ми стаємо „дітьми Божими“⁽¹⁶⁰⁾, дітьми Божого всиновлення⁽¹⁶¹⁾, то на Його подобу всі ми рівночасно стаємо „царським священством“⁽¹⁶²⁾, тобто учасниками тієї єдиної і необоротної відданості людини й світу самому ж Отцеві, якому Він — „споконвічний

Син⁽¹⁶³⁾, одночасно ж і правдива Людина — раз на завжди звершив. Євхаристія — це та св. Тайна, в якій повністю висловлюється наше нове буття, в якій сам Христос невинно й завжди наново, у Святому Дусі, дає свідчення нашому духові⁽¹⁶⁴⁾, що кожний з нас, оскільки учасник Таїнства Відкуплення, має доступ до плодів тієї синівської „злуки з Богом“⁽¹⁶⁵⁾, яку Він сам здійснив і раз у раз між нами здійснює за допомогою служіння Церкви.

Це основна, і не лише доктринальна, але також екзистенціальна правда, що Євхаристія будує Церкву⁽¹⁶⁶⁾, будує її, як дійсну громаду Божого Народу, як збір віруючих, позначений тим самим знаком єдності, яка була часткою апостолів та перших учнів Господа. Євхаристія завжди наново розбудовує ту громаду і єдність. Вона раз у раз її розбудовує і раз у раз відроджує на основі жертви самого ж Христа тому, що відновлює Його хресну смерть⁽¹⁶⁷⁾, за ціну якої Він нас відкупив. Тому в Євхаристії ми неначе торкаємось таїнства Тіла і Крови Господньої, як про це свідчать слова Євхаристії, яку невинно здійснюють покликані до цього служителі.

Церква живе Євхаристією, живе повнотою цієї св. Тайни. Її подивугідний зміст і значення багаторазово мали свій вислів у навчаннях Церкви від найдавніших часів аж до наших днів⁽¹⁶⁸⁾. Однак сміло можемо сказати, що це навчання, спираючись на студії теологів, мужів глибокої віри й молитви, аскетів та містиків, в усій своїй відданості Євхаристійному таїнству, незмінно зупиняється, сказати б, на його порозі, не здібне повністю охопити й висловити все те, що це таїнство становить собою та що в собі становить і звершує. Воістину, це Невисловне Таїнство! Основним завданням — найперше ж видимою ласкою і надприродним джерелом наснаги Церкви, оскільки Божого Народу — є витривати й робити постійний поступ в євхаристійному житті, в євхаристійній побожності, розвиватися духовно в підсонні Євхаристії. Тим-то й не дозволено нам в нашому способі мислення, поведінки і переживання позбавляти цю святу Тайну — воістину Найсвятішу — повноти її великості, її суттєвого значення. Бо є вона одночасно св. Тайною Жертви, св. Тайною Причастя і св. Тайною Присутності. Хоч це правда, що Євхаристія завжди була і повинна бути найглибшим проявом та здійсненням людського братерства учнів та визнаців Христа, однак не

можна ставитись до неї як до самої лише „нагоди“ для виявлення того братерства. В виконуванні св. Тайни Тіла і Крови Господньої слід зберігати всю великість Божого Таїнства — повне значення того священного знаку, в якому споживається Христа дійсно присутнього, а душа сповнюється благодаті та приймає завдаток майбутньої слави⁽¹⁶⁹⁾. Звідси й потреба стислого додержування літургійних приписів і того всього, що засвідчує всенародну пошану самому ж Господеві, і то тим більше, що в цьому знаку св. тайни Він нам віддається з таким безмежним довір'ям, начебто не рахувався з нашою людською слабкістю й негідністю; також із звичкою, рутиною, і навіть з можливістю зневаги. У Церкві ж усі, найперше Єпископи і Священники, нехай чувають, щоб ця св. Тайна Любови перебувала в самім осередку життя Божого Народу, щоб, за посередництвом усіх виявів належної пошани, дбати перш за все про те, щоби Христові виявляти „любов за любов“, щоб Він ставав на правду „життям душ наших“⁽¹⁷⁰⁾. Ніколи не повинні ми забувати слів св. Павла: „Нехай, отже, кожний випробує себе самого і тоді їсть цей хліб і п'є цю чашу“⁽¹⁷¹⁾.

Цей заклик апостола — принаймні посередньо — вказує на тісний зв'язок Євхаристії з покаянням. Бо й справді, якщо першим словом Христового навчання, першим виразом Євангелія — Доброї Новини було: „Покайтеся“ (Метанойете) і „вірте в Євангелію“⁽¹⁷²⁾, то виглядає, що св. Тайна Страждань, Хреста і Воскресіння на особливий лад закріплює й обґрунтовує цей поклик у наших душах. Так ото Євхаристія і Покаяння стають наче подвійним, одночасно ж і тісно з ними злученим мірилом дійсного життя в душі Євангелія, справді християнського життя. Той Христос, який запрошує на Євхаристійний бенкет, це одночасно й незмінно Христос, який закликає до покаяння, повторюючи: „Покайтеся!“⁽¹⁷³⁾. Без того зусилля, яке ми постійно і невпинно з себе добуваємо в напрямі навернення, сама лиш Євхаристія втратила б повноту своєї спасенної успішності. В ній зменшувала б, в усякому ж разі, збіднювалася б особлива готовість приносити Богові „духовну жертву“⁽¹⁷⁴⁾, в якій, найсуттєвіше і загально, висловлюється водночас же й нашу участь у Христовому священстві. Бо священство в самому ж Христі єднається з Його власною жертвою, Його власною відданістю Отцеві. А відданість ота, саме тому, що вона безмежна, в нас —

людей, що підпадають усіляким обмеженням — зроджує потребу дедалі зрілішого навернення до Бога, невпинного й щораз то суцільнішого навернення.

Останніми роками дуже багато зробилося з тим наміром — згідно, як-не-як, з найстаршою традицією Церкви — щоб унаочнити суспільний аспект покаяння, головню ж самої св. Тайни Покаяння у практиці Церкви. Ці починання є корисні, тож напевно спричиняться до збагачення покаянної практики сучасної Церкви. Все ж таки не можемо забувати, що навернення є внутрішнім, особливо глибоким актом, якого в людині не може заступити ніхто інший, не може її „виручити“ спільнота. Хоч братерське спілкування вірних, які беруть участь в покаянній відправі, вельми допомагає в акті особистого навернення, але, врешті-решт, потрібно, щоб у тому акті висловилась сама людина з глибини свого сумління, усім почуттям своєї грішності і свого довір'я до Бога, стоячи перед Ним і визнаючи зі псалмотворцем: „Тобі єдиному згрішив я“⁽¹⁷⁵⁾. Тому Церква, вірно зберігаючи багатовікову практику св. Тайни Покаяння, практику індивідуальної сповіді, яка в'яжеться з особливим жалем за гріхи і постановою поправи, захищає особливо право людської душі. Це право на цілком особисту зустріч людини з розп'ятим Христом, який прощає; з тим Христом, який — за посередництвом виконання св. Тайни Покаяння — каже: „Відпускаються тобі твої гріхи“⁽¹⁷⁶⁾; „іди, та вже віднині не гріши“⁽¹⁷⁷⁾. Це, як бачимо, одночасно й право самого ж Христа до кожного з тих, яких Він відкупив, право на стрічу з кожним з нас в тому вирішальному моменті життя душі, яким є момент навернення, одночасно й відпущення. Церква, захороняючи св. тайну Покаяння, визнає цим в особливий спосіб віру в Таїнство Відкуплення, оскільки життєву й життєдайну дійсність, яка відповідає зовнішній правді людини, відповідає людській грішності, але також і прагненням людського сумління. „Блаженні голодні та спрагли справедливости, бо вони наситяться“⁽¹⁷⁸⁾. Св. Тайна Покаяння є шляхом до того насичення людини справедливістю, яка походить від самого ж Відкуплення.

У Церкві, що передусім у наші часи, на особливий лад згуртовується довкола Євхаристії, і того бажає, щоб дійсна євхаристійна спільнота могла ставати знаком тієї єдності християн, яка поступово дозріває, саме в ній повинна

існувати жива потреба священного покаяння⁽¹⁷⁹⁾, як також покаяння із значенням чесноти. Йї дав Павло VI вислів в апостольській конституції „Покаймося“⁽¹⁸⁰⁾. Одним із завдань Церкви є те, щоб у життя ввести ті повчання, які вона в собі вміщає. Тому нам треба буде з цієї справи вчинити тему нашої спільної призадуми, предметом багатьох дальших рішень, в душі душпастирської колегіальності і пошани до різних традицій під цим оглядом, а й різних обставин життя сучасної людини. Все ж таки це річ ясна, що Церква нового Приходу, та Церква, що раз у раз пригтовляється до прийняття Господа, мусить бути Церквою Євхаристії та Покаяння. Тільки з таким духовним профілем своєї життєвості й діяльності є вона Божою Місійною Церквою, Церквою „в місійному стані“, бо таке її обличчя появив нам Собор Ватиканський II.

21. Християнське покликання: служити і царювати

Той же Собор, від самих основ розбудовуючи образ Церкви як Божого Народу і появляючи його за посередництвом потрійного посланництва самого ж Христа, в якому наше учасництво вчиняє нас якраз Божим народом, увиразнив також і цю рису християнського покликання, тому його слід назвати „царським“. Щоб в усю повноту виявити багатство соборного навчання, потрібно було б у цьому місці посилатися на чимало розділів і параграфів конституції „Світло народів“, і на багато інших соборних документів. Серед усього того багатства одне виглядає найсуттєвішим: учасництво в царському посланництві Христа, а саме: віднаходити в собі та в інших ту особливу гідність Божого покликання, яке можна назвати „царським“. Гідність ота виявляється в готовості служіння на зразок Христа, який не прийшов, щоб Йому служити, але на те, щоб Він служив⁽¹⁸¹⁾. Якщо, у світлі тієї Христової поведінки на правду „панувати“ можна лише „слугуючи“, то „служіння“ вимагає одночасно тієї духовної зрілості, яку слід назвати власне „пануванням“. Щоб уміло і успішно служити іншим, треба навчитись панувати над самим собою, потрібно мати чесноти, які таке панування вможливають. Наше учасництво в царському посланництві Христа — саме в Його „царському служінні“ — тісно в’яжеться з кожною ділянкою християнської, водночас же й людської моральності.

Собор Ватиканський II, появляючи повний образ Божого Народу і нагадуючи, яке місце займають у ньому не тільки духовні, але й миряни, і то не лише представники ієрархії, але також установи посвяченого життя, не вивів цього образу з самого лише соціологічного засновку. Ясно, що Церкву, оскільки людське суспільство, можна досліджувати й визначати також і в тих категоріях, якими користується будь-яке людське суспільство, проте ці категорії не вистачають. Якесь особлива „належність до суспільства“ не є суттєвою для всього загалу Божого Народу і для кожного його члена, але суттєвим для кожного і для всіх є особливе „покликання“. Бо Церква, оскільки Божий Народ, — згідно з уже згаданим навчанням св. Павла, яке так знаменито збагнув Пій XII — є одночасно „Таїнственным Тілом Христовим“⁽¹⁸²⁾. Належність до нього походить від того особливого заклику, який еднається із спасенним діянням благодаті. Якщо, отже, бажаємо уявити собі всю оту розлогу й різноманітно розчленковану спільноту Божого Народу, то необхідно нам перш за все дивитись на Христа, який до кожного в тій спільноті по-різному промовляє: „Іди за Мною“⁽¹⁸³⁾. Це суспільство учнів та визнавців, з яких кожний, на певний лад — іноді дуже виразно і послідовно, іноді ж слабо й непослідовно це усвідомляє — іде за Христом. У цьому проявляється одночасно наскрізь „особистий“ профіль і розмір того суспільства, яке — незважаючи на всі недоліки спільного життя з людським значенням цього слова — якраз тому є спільнотою, бо всі, певною мірою, створюють його з самим же Христом, хоча б лише тому, що всі мають на своїй душі незагладний знак християнства.

Собор Ватиканський II багато уваги приклав саме цій темі, щоби показати, як ота „онтологічна“ спільнота учнів та визнавців повинна ставати: теж і „по-людському“, дедалі свідомішим спілкуванням життя й діяльності. Починання Собору в цій ділянці мали своє продовження в багатьох дальших починаннях синодального, апостольського й організаційного характеру. Треба нам однак раз у раз мати перед очима ту правду, що кожне з тих починань настільки служить правдивому оновленню Церкви, наскільки до того спричинюється, щоб нести автентичне світло Христове⁽¹⁸⁴⁾, оскільки спирається на щире свідомість покликання і на відповідальність за ту особливу ласку, єдину

і неповторну, завдяки якій кожний християнин у спільноті Божого народу розбудовує Тіло Христове. Цю засаду — а вона є основним правилом усієї християнської, апостольської і душпастирської „практис“ — практикування внутрішнього життя і суспільного життя — потрібно прикладати до всіх і до кожного зокрема в відповідній пропорції. Мусить її застосувати і Папа, і кожний Єпископ. Цій засаді мусять залишитися вірними священики, ченці і черниці. Згідно з ними мусять укладати своє подружнє і сімейне життя жінки і чоловіки, особи різних станів й усякого звання — від тих, які перебувають на вершинах суспільства, аж до тих, які виконують найнижчі праці. Це саме й засада того „царського служіння“, що кожному з нас, за прикладом Христа, наказує ставити собі вимоги: вимагати від себе якраз того, до чого ми покликані й до чого ми, приймаючи покликання, самі себе зобов'язали Божою ласкою. Така вірність покликанню, яке ми, через Христа, прийняли від Бога, приносить з собою ту солідарну відповідальність за Церкву, для якої Собор Ватиканський II бажає виховати всіх християн. Бо в Церкві, оскільки у спільноті Божого Народу, що його всередині веде діяння Святого Духа, кожний має „особливий дар“, як цього навчає св. Павло⁽¹⁸⁵⁾. А що „дар“ отой — це його власне покликання, особиста участь у спасенному ділі Христа, то служити також іншим, буде Церкву і розбудовує братерські спільноти в різних ділянках побуту людини на землі.

Вірність покликанню, тобто витривала готовість „царського служіння“, має особливе значення в тім багатограннім будівництві, коли йдеться про найбільш зобов'язуючі завдання, від яких залежить головне життя наших ближніх в цілїм суспільстві. Такою вірністю своєму покликанню повинні відзначатися подруги, як це виходить з нерозривного характеру святої Тайни Подружжя. Подібною вірністю своєму покликанню повинні відзначатися священики, як це виходить з незагладности того характеру, що його Тайна Священства витискає на їхніх душах. Ми в Латинській Церкві, приймаючи цю святу тайну, свідомо й добровільно зобов'язуємось до життя в довічній неодруженості, тому кожний з нас мусить робити все, щоб, за Божою ласкою, виявити вдячність за той дар і залишитись вірним тому зобов'язанню, якого ми назавжди прийнялися. Подібно й подруги з усіх сил мусять намагатися, щоб витривати

в подружній єдності, будуючи цим своїм свідченням любови сімейну спільноту й виховуючи нове покоління, здібне до того, щоб усе своє життя теж посвятити власному покликанню, чи пак, отому „царському служінню“, якого приклад і найзнаменитший зразок дає нам Ісус Христос. Його Церква, яку всі ми собою становимо, „є для людей“ саме з тим значенням, що ми, йдучи за прикладом Христа⁽¹⁸⁶⁾ та співдіючи з благодаттю, яку Він нам заслужив, можемо досягти того „панування“, тобто здійснити в кожному з нас зрілу людську природу. А дозріла людська природа — це повне користування даром свободи, яку ми прийняли від Творця, коли він покликав до існування людину „на свій образ і подобу“. Особливим здійсненням того дару є беззастережна посвята цілої своєї людської особи в дусі шлюбної любови до Христа і, разом з Христом, до всіх, до кого Він спрямовує людей — чоловіків чи жінок — повністю Йому відданих. Ось ідеал чернечого життя, якого приймалися давні й нові Чини та Згуртування, і також світські установи, згідно з євангельськими радами.

В наших часах помилково вважається, ніби свобода є самоціллю, ніби людина тоді є вільною, коли будь-як нею користується, і за це слід змагатися в житті одиниць і суспільства. Тим часом свобода є тоді великим даром, коли ми свідомо вміємо її використовувати для того всього, що є правдивим добром. Христос навчає нас, що найзнаменитшим здійсненням свободи є любов, яка виявляється в відданості й служінню. Власне для такої свободи „Христос нас визволив“⁽¹⁸⁷⁾, і раз у раз визволяє. Звідси черпає Церква натхнення, заклики й побуди для свого посланництва і свого служіння серед усіх людей. Уся правда про людську свободу є глибоко записана в Таїнстві Відкуплення. Церква тоді в усю повноту служить людству, коли ту істину відчитує з пильною увагою, з палкою любов'ю, із зрілим почуттям і, у своїй суцільності, одночасно ж і за посередництвом вірності покликанню кожного християнина, вносить її в життя і надає їй реального вигляду. Цим потверджується також те, що вже вище сказано: людина є і невинно стає повсякденною дорогою життя Церкви.

22. Мати нашого довір'я

А коли на початку нового Понтифікату мої думки і серце я звертаю до Відкуплення людини, то цим бажаю ввійти і вникнути в найглибший ритм життя Церкви. Бо якщо Церква живе своїм власним життям, то лише завдяки тому, що зачерпує його в Христа, який тільки того хоче, щоб мали ми оте життя — і мали його достоту⁽¹⁸⁸⁾. Одночасно ж ота повнота життя, що в ньому, є для людини. Тим-то й Церква, еднаючись з усім багатством Таїнства Відкуплення, в найбільшій мірі стає Церквою живих людей — живих, бо ж їх зсередини оживає Дух Істини⁽¹⁸⁹⁾, бо ж їх охоплює любов, яку Святий Дух вливає у серця наші⁽¹⁹⁰⁾. Завдання будь-якого служіння у Церкві — апостольського, душпастирського, священничого, єпископського — це зберігати динамічну спаяність Таїнства Відкуплення з кожною людиною.

Якщо ми усвідомляємо це завдання, тоді, здається, краще розуміємо й значення того, що Церква є матір'ю⁽¹⁹¹⁾; також і те значення, що Церква завжди, Церква ж наших часів зокрема, потребує Матері. Отцям Собору Ватиканського II належить особлива подяка за те, що тій істині дали вони вислів у конституції „Світло народів“ за посередництвом того маріологічного вчення, яке у ній вміщується⁽¹⁹²⁾. Якщо Павло VI, натхнений духом того вчення, почав називати Христову Матір — Матір'ю Церкви⁽¹⁹³⁾, що мало свій особливий відгук, то нехай і Його недостойному Наступникові буде дозволено відкликатись до тієї Матері під кінець того роздумування, яке доводиться розгортати на початку його папського служіння. Марія тому є Матір'ю Церкви, бо, силою невисловного вибору самого ж Споконвічного Отця⁽¹⁹⁴⁾ та під особливим діянням Духа любови⁽¹⁹⁵⁾, дала людське життя Божому Синови, від якого увесь Божий Народ приймає благодать і гідність вибрання, „заради Якого все і через Якого все“⁽¹⁹⁶⁾. Її ж таки Син виразно собі того бажав, щоб материнство своєї рідної Матері поширити — поширити його з особливим значенням, легкодоступним для людських душ і сердець — вказуючи їй з висоти хреста на свого улюбленого учня, як на сина⁽¹⁹⁷⁾. Дух Святий хотів також, щоб сама ж Вона, по Господньому Вознесенні, в Горниці перебувала на молитві й, разом з Апостолами, очікувала дня П'ятидесятниці, в якому зримо

мала народитися Церква, вийшовши з укриття⁽¹⁹⁸⁾. Згодом оту Матір начебто забирали до себе⁽¹⁹⁹⁾ цілі покоління учнів, ісповідників, любителів Христа — як апостол Іван. Так ото Вона з самого ж початку об'являлася в історії спасіння і в посланництві Церкви. Тож усі ми, сьгоднішнє покоління учнів, ісповідників і любителів Христа, також бажаємо на особливий лад з Нею з'єднатися. Робимо це з усією прив'язаністю до давньої традиції, водночас же з повною пошаною і любов'ю до членів усіх християнських Спільнот.

Робимо це з найглибшої потреби віри, надії та любови. Бо якщо на цьому трудному й відповідальному етапі історії Церкви і людства бачимо особливу потребу, щоб звернутися до Христа, що є Господом своєї Церкви і Господом історії людини, за посередництвом Таїнства Відкуплення, то виглядає нам, що ніхто інший неспроможний ввести нас одночасно в Божі та в людські виміри цього Таїнства, як тільки Марія. Нікого бо не впровадив у нього так як Марію сам Бог. У цьому й полягає винятковий характер ласки Богоматеринства. Це Материнство є не лиш єдиною і неповторною гідністю в історії людського роду, але також єдиним щодо своєї глибини та щодо свого обсягу учасництва в Божому задумі спасіння за допомогою Таїнства Відкуплення.

Це таїнство оформилося, сказати б, під серцем Диви з Назарету, коли Вона вирекла своє „нехай станеться“. З тієї ж бо миті оте дівиче, водночас же й материнське серце, під особливим діянням Святого Духа, невпинно йде за ділом свого Сина й поширюється на всіх, кого Ісус Христос обняв і постійно обнімає своєю невичерпною любов'ю. Тому й оте серце мусить бути по-материнському невичерпне. Материнська ж риса тієї любови, яку Богородиця вносить у Таїнство Відкуплення і в життя Церкви, виявляється в особливій близькості до людини й усіх її справ. В цьому й полягає це таїнство Матері. А Церква, яка в Неї вдивляється з особливою любов'ю і надією, бажає щораз більше присвоїти собі це таїнство. В ньому ж бо вона впізнає одночасно й дорогу свого повсякденного життя, а нею є кожна людина.

Споконвічна любов Отця висловлюється в ділах людства через Сина, якого дав Отець, „щоб кожен, хто вірує в Нього, мав життя вічне“⁽²⁰⁰⁾. Вона ж, наблизившись до кожного з нас за посередництвом Матері, набуває близьких

ознак, начебто легше доступних для кожної людини. Тому Марія мусить перебувати на всіх дорогах повсякденного життя Церкви. За посередництвом Її материнської присутності Церква набуває особливої упевненості, бо живе вона життям свого Вчителя і Господа, живе Таїнством Відкуплення в усій його життєдайній глибині й повноті. Тимто Церква, закоринившись одночасно у стільки різноманітних ділянках життя всього сучасного людства, набуває також і ту, сказати б, експериментальну певність, що вона таки є близька людині, кожній людині, що вона є її Церквою: Церквою Божого Народу.

Коли стоїмо перед тими завданнями, які виростають на дорогах Церкви, — на тих дорогах, які так виразно показав уже Папа Павло VI в першій енцикліці свого Понтифікату — коли усвідомляємо необхідність усіх тих доріг, одночасно ж і ті труднощі, які на них накопичуються, то тим більше відчуваємо потребу глибокої злуки з Христом. Чуємо в собі міцний відголос тих слів, які Він вирік: „Без мене ви нічого чинити не можете“⁽²⁰¹⁾. Відчуваємо також не тільки потребу, але навіть могутню вимогу великої, посиленої, вельми збільшеної молитви всієї Церкви, щоб ті великі завдання і накопичені труднощі не ставали джерелом криз, але нагодою і, сказати б, основою дедалі зріліших осягтів у поході Божого Народу до Обітваної Землі на тому етапі історії, який наближає нас до кінця другого тисячоліття.

Тож, закінчуючи це роздумування палким і сумирним закликком до молитви, бажаю, щоб ми на тій молитві перебували в злуці з Марією, Матір'ю Ісуса⁽²⁰²⁾, як апостоли й учні Господні перебували в ерусалимській горниці по Вознесенню⁽²⁰³⁾. Насамперед молю я саму ж таки небесну Матір Церкви, щоб на цій молитві нового Приходу людства Вона зволіла перебувати з нами, що становимо собою Церкву, тобто Таїнственне Тіло Її рідного Сина. Надіємось, що, за посередництвом такої молитви, приймемо Святого Духа, який на нас сходить⁽²⁰⁴⁾, і станемо свідками Христа „аж до краю землі“⁽²⁰⁵⁾, подібно як ті, що з ерусалимської горниці вийшли в дні П'ятидесятниці.

З Апостольським Благословенням.

Дано в Римі, у св. Петрі, дня 4 березня 1979 р., в першу неділю Великого Посту, в першому році мого Понтифікату.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

- 1) Ів. 1,14.
- 2) Ів. 3,16.
- 3) Євр. 1,1-2.
- 4) „Ликує“, з навечір'я Пасхи.
- 5) Ів. 16,7.
- 6) Ів. 15, 26-27.
- 7) Ів. 16,13.
- 8) Див. Од 2,7.
- 9) Догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 1: ААС 57 (1965) 5.
- 10) Еф. 3,8.
- 11) Ів. 14,24.
- 12) Папа Павло VI, Енци. „Свою Церкву“: ААС 56 (1964) 650 і наст.
- 13) Мт. 11,29.
- 14) Тут треба нагадати важливіші документи понтифікату Павла VI; про деякі з них говорив він сам у проповіді під час св. Літургії у празник свв. апп. Петра і Павла в 1978. Енци. „Свою Церкву“: ААС 56 (1964) 298-301. Енци. „Таїнство Віри“: ААС 57 (1965) 753-774). Енци. „Священнича неодруженість“: ААС 59 (1967) 657-697. „Врочисте визнання віри“: ААС 60 (1968) 433-445. Енци. „Людського життя“: ААС 60 (1968) 481-503. Апост. напоум. „Уже п'ять років“: ААС 63 (1971) 97-106. Апост. напоум. „Євангельське свідчення“: ААС 63 (1971) 497-535. Апост. напоум. „З батьківською ласкавістю“: ААС 67 (1975) 5-23. Апост. напоум. „Голошення Євангелія“: ААС 68 (1975) 298-322). Апост. напоум. „Голошення Євангелія“: ААС 69 (1976) 5-76.
- 15) Мт. 13,52.
- 16) 1 Тим. 2,4.
- 17) Папа Павло VI, апост. повч. „Голошення Євангелія“: ААС 68 (1976) 5-76.
- 18) Ів. 17,21; див. там же 17, 11-22 і наст. 10,16; Лк. 9,49 і наст. 54.
- 19) 1 Кор. 15,10.
- 20) Див. Всел. Соб. Ват. I, догм. конст. про кат. Віру „Син Божий“, кан. III „Про Віру“, ч.6: „Декрети Вселенських Соборів“. В-во Інститут Релігійних Наук, Болонія 1973³, стор. 811.
- 21) Іс. 9,5.
- 22) Ів. 21,15.
- 23) Лк. 22,32.
- 24) Ів. 6,68; див. Ді. 4,8-12.
- 25) Див. Еф. 1,10,22; 4,25; Кол. 1,18.
- 26) 1 Кор. 8,6; див. Кол. 1,17.
- 27) Ів. 14,6.
- 28) Ів. 11,25.
- 29) Див. Ів. 14,9.
- 30) Див. Ів. 16,7.
- 31) Див. Ів. 16,7. 13.

- 32) Кол. 2,3.
- 33) Див. Рим. 12,5; 1 Кор. 6,15; 10,17; 12,12,27; Еф. 1,23; 2,16; 4,4; Кол. 1,24; 3,15.
- 34) Соб. Ват.ІІ, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 1: ААС 57 (1965) 5.
- 35) Мт. 16,16.
- 36) Див. Літанія до Пресв. серця.
- 37) 1 Кор. 2,2.
- 38) Див. Бут. 1 і наст.
- 39) Див. Бут. 1, 26-30.
- 40) Рим. 8,20' див. 8, 19-22; Всел. Соб. Ват. ІІ, душп. конст. „Радість і Надія“, 2; 13: ААС 58 (1966) 1026; 1034.
- 41) Ів. 3,16.
- 42) Див. Рим. 5, 12-21.
- 43) Рим. 8,22.
- 44) Рим. 8,19.
- 45) Рим. 8,22.
- 46) Рим. 8,19.
- 47) Ап. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 22: ААС 58 (1966), 1042 і наст.
- 48) Див. Рим. 5,11; Кол. 1,20.
- 49) Пс. 8,6.
- 50) Див. Бут. 1,26.
- 51) Див. Бут. 3,6-13.
- 52) Див. ІV Євхар. молитва.
- 53) Див. Всел. Соб. Ват. ІІ, душп. конст. про Церкву в суч. світі „Радість і Надія“, 37: ААС 58 (1966) 1054 і наст.; догм. конст. про Церкву „Світло Народів“ 48: ААС 57 (1965) 53 і наст.
- 54) Див. Рим. 8,29 і наст.; Еф. 1,8.
- 55) Див. Ів. 16,13.
- 56) Див. 1 Сол. 5,24.
- 57) 2 Кор. 5,21; Гал. 3,13.
- 58) 1 Ів. 4, 8.16.
- 59) Див. Рим. 8,20.
- 60) Див. Лк. 15, 11-32.
- 61) Рим. 8,19.
- 62) Див. Рим. 8,18.
- 63) Див. св. Тома, Сумма теол. ІІІ кв. 46, а. 1, під 3.
- 64) Гал. 3,28.
- 65) „Ликує“, з навечір'я Пасхи.
- 66) Див. Ів. 3,16.
- 67) Див. св. Юстин, І Апологія 46, 1-4; ІІ Апологія 7(8), 1-4; 10, 1-3; 13,3-4: Флорилегіум Патрістікум ІІ, Бонн 1911: 81, 125, 129, 133 і наст.; Климент Олександр., „Стромата“ І, 19, 91. 94, С.Х.30, 117 і наст.; 119 і наст. Всел. Собор Ват. ІІ, декр. про місійну діяльність Церкви „До народів“, 11: ААС 58 (1966) 960; догм. конст. про Церкву „Світло народів“, 17: ААС 57 (1966) 21.

- 68) Див. Деклар. про взаємини Церкви з нехристиянськими релігіями „Нашого віку“, 3-4: ААС 58 (1966) 741-743.
- 69) Кол. 1,26.
- 70) Мт. 11,12.
- 71) Лк. 16,8.
- 72) Еф. 3,8.
- 73) Див. Собор Ват. II про відношення Церкви до нехристиянських релігій, „Нашого віку“, 3-4: ААС 58 (1966) 741-743.
- 74) Див. Ді. 17, 22-31.
- 75) Ів. 2,25.
- 76) Ів. 3,8.
- 77) Див. Собор Ват. II, декля. про релігійну свободу, „Людські Гідності“, чч. 1-15: ААС 58 (1966) 929-946.
- 78) Див. Ів. 14,26.
- 79) Павло VI, апост. повч. „Голошення Євангелія“, 6: ААС 68 (1976) 9.
- 80) Ів. 7,16.
- 81) Див. ААС 58 (1966) 936 і наст.
- 82) Ів. 8,32.
- 83) Ів. 18,37.
- 84) Див. Ів. 4,23.
- 85) Ів. 4, 2/-24.
- 86) Див. Павло VI, енци. „Свою Церкву“: ААС 56 (1964) 609-659.
- 87) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 22: ААС 58 (1966) 1042.
- 88) Див. Ів. 14,1 і наст.
- 89) Собор Ват. II, душпаст. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і Надія“, 91: ААС 58 (1966) 1113.
- 90) Там же, 38: ААС 58 (1966) 1056.
- 91) Там же, 76: ААС 58 (1966) 1099.
- 92) Див. Бут. 1,27.
- 93) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 24: ААС (1966) 1045.
- 94) Див. Бут. 1,28.
- 95) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 10: ААС 58 (1966) 1032.
- 96) Там же, ААС 58 (1966) 1033.
- 97) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 38: ААС 58 (1966) 1056; Павло VI, енци. „Поступ народів“, 21: ААС 59 (1967) 267.
- 98) Див. Бут. 1,28.
- 99) Див. Бут. 1-2.
- 100) Бут. 1,28; див. Всел. Собор Ват. II, декл. про засоби сусп. комунікацій „Між подивугідними“, 6: ААС 56 (1964) 147; душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і надія“, 74, 78: ААС 58 (1966) 1095 і наст., 1101 і наст.
- 101) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 10; 36: ААС 57 (1965), 14 і наст. 41 і наст.

- 102) Див. душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і надія“ 35: ААС 58 (1966) 1053; Папа Павло VI, слово до дипломат. корпусу, 7.1.1965: ААС 57 (1965) 232; енци. „Поступ народів“, 14: ААС 59 (1967) 264.
- 103) Див. *Папа Пій XII*, „Радіопослання на 50-річчя енци. НОВИХ РЕЧЕЙ Льва XIII“ (1.6.1941): ААС 33 (1941) 195-205; „Різдвяне радіопослання“ (24.12.1942): ААС 34 (1942) 10-21; „Різдвяне радіопослання“ (24.12.1942): ААС 35 (1943) 9-24; „Різдвяне радіопослання“ (24.12.1943): ААС 36 (1944) 11-24; „Різдвяне радіопослання“ (24.12.1945): ААС 38 (1946) 15-25; „Промова до кардиналів“ (24.12.1945): ААС 38 (1945) 15-25; „Промова до кардиналів“ (24.12.1946): ААС 39 (1947) 7-17; „Різдвяне радіопослання“ (24.12.1947): ААС 40 (1948) 8-16; *Папа Іван XXIII*, енцикл. „Мати і Вчителька“: ААС 53 (1961) 401-464; енци. „Мир на землі“: ААС 55 (1963) 257-304; *Папа Павло VI*, енци. „Свою Церкву“: ААС 56 (1964) 609-659; „Промова до Генеральної Асамблеї Об'єднаних Націй“ (4.10.1965): ААС 57 (1965) 877-885; енци. „Поступ народів“: ААС 59 (1967) 257-299; „Слово до колумбійських селян“ (23.8.1968): ААС 60 (1968) 619-623; „Промова до загальних зборів Латино-Американського Єпископату“ (24.8.1968): ААС 60 (1968) 639-649; „Промова до Конференції ФАО“ (16.11.1970): ААС 62 (1970) 830-838; апос. лист „З Вісімдесятиріччям“: ААС 63 (1971) 401-441; „Слово до кардиналів“ (23.6.1972): ААС 64 (1972) 496-505; *Папа Іван Павло II*, „Слово на третій загальній Конференції Латино-американського Єпископату“ (28.1.1979): ААС 71 (1979) 187 і наст.; „Слово до індіан в Куїляпані“ (29.1.1979): цит. міс. 207 і наст.; „Слово до робітників у Гвадалахарі“ (30.1.1979): ААС, цит. міс. 221 і наст.; „Слово до робітників у Монтеррей“ (31.1.1979), цит. міс. 240 і наст.; Всел. Соб. Ват. II, декл. про рел. своб. „Людської гідности“: ААС 58 (1966) 929-941; душп. конст. про Церкву в суч. світі „Радість і надія“: ААС 58 (1966) 1025-1115; докум. Єписк. Синоду „Про справедливість у світі“: ААС 55 (1971) 257-299.
- 104) Див. Папа Іван XXIII, енци. „Мир на землі“: ААС 55 (1963) 289 і наст.; Папа Павло VI, енци. „Поступ народів“: ААС 59 (1967) 257-299.
- 105) Див. Лк. 16, 19-31.
- 106) Див. Іван Павло II, „Проповідь“ у Сан Домінго (25.1.1979) ч. 3: ААС 71 (1979) 157 і наст.; „Слово до індіан і селян“ — Оахака (30.1.1979), ч. 26 цит. місце стор. 207 і наст.; „Слово до робітників“ у Монтеррей (31.1.1979), ч. 4, ц.м. стор. 242.
- 107) Див. Павло VI, апос. лист „З Вісімдесятиріччям“, 42: ААС 63 (1971) 431.
- 108) Див. Мт. 25, 31-46.
- 109) Мт. 25, 42.43.
- 110) 2 Тим. 4,2.

- 111) Див. Пій XI, енци. „Сорокового року“: ААС 23 (1931) 213; енци. „Не маємо потреби“: ААС 23 (1931) 285-312; енци. „Божественного Спасителя“: ААС 29 (1937) 65-106; енци. „Палкого піклування“: ААС 29 (1937) 145-167; Папа Пій XII, енци. „Найвищого Понтифікату“: ААС 31 (1939) 413-453.
- 112) Див. 2 Кор. 3,6.
- 113) Див. Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 31: ААС 58 (1966) 1050.
- 114) Див. ААС 58 (1966) 929-946.
- 115) Собор Ват. II, душпаст. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 22: ААС 58 (1966) 1042.
- 116) Див. 1 Кор. 6,15; 11,3; 12,12 нн.; Еф. 1, 22 нн.; 2,15 нн. 4,4 нн.; 5,30; Кол. 1,18; 3,15; Рим. 12,4 нн.; Гал. 3,28.
- 117) Див. 2 Птр. 1,4.
- 118) Див. Еф. 2,10; Ів. 1,14.16.
- 119) Ів. 1,12.
- 120) Див. Ів. 4,14.
- 121) Гал. 4,4.
- 122) Ів. 11, 25.26.
- 123) Див. Вступ до св. Літ. померлих.
- 124) Ів. 6,63.
- 125) Сповідь I, 1.
- 126) Мт. 12,30.
- 127) Див. Ів. 1,12.
- 128) Див. Гал. 4,5.
- 129) Гал. 4,6; Рим. 8,15.
- 130) Див. Рим. 15,13; 1 Кор. 1,24.
- 131) Див. Іс. 11,2 і наст.; Ді. 2,38.
- 132) Див. Гал. 5,22 і наст.
- 133) Молитва на Зіслання Святого Духа.
- 134) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 16: ААС 57 (1965) 20.
- 135) Там же, 1: цит. м., 5.
- 136) Див. Рим. 8,15; Гал. 4,6.
- 137) Див. Рим. 8,15.
- 138) Див. Рим. 8,30.
- 139) Мт. 20,28.
- 140) Див. Собор Ват. II, догм. про Церкву „Світло Народів“, 31-36: ААС 57 (1965) 37-42.
- 141) Ів. 14,24.
- 142) Ів. 1,18.
- 143) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Боже Об'явлення „Боже Слово“, 5,10,21: ААС 58 (1966) 819, 822, 827 і наст.
- 144) Див. Собор Ват. I, догм. конст. про катол. віру „Син Божий“, розд. 3: Декрети Вселенських Соборів, В-во Інституту Релігійних Наук, Болонія 1973³, 807.
- 145) Див. Собор Ват. I, догм. конст. про Христову Церкву „Вічний

- Пастир“, цит. вид. 811-816; Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 25: ААС 57 (1965) 30 і наст.
- 146) Див. Мт. 28,19.
- 147) Див. Собор Ват. I, догм. конст. про Христову Церкву „Вічний Пастир“, цит. вид. 811-816.
- 148) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 18-27: ААС 57 (1965) 21-33.
- 149) Див. там же, 12, 35: цит. м., стор. 16 і наст., 40 і наст.
св. Августин, Проповідь 43, 7-9: ПЛІ 38, 257 і наст.
- 151) Див. Собор Ват. II., душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 44, 57, 59, 62: ААС 58 (1966) 1064 нн., 1077 нн., 1079 нн., 1082 нн.; декрет про виховання клиру „Бажання всієї“, 15: ААС 58 (1966) 722.
- 152) Ів. 14,24.
- 153) Ів. 20, 21, 22.
- 154) Див. Собор Ват. II. догм. конст. про св. Літургію „Священний Собор“, 10: ААС 56 (1964) 102.
- 155) Див. Рим. 6,3 нн.
- 156) Див. Флл. 2,8.
- 157) Див. Ів. 5,26; 1 Ів. 5,11.
- 158) Див. Євр. 9,24; 1 Ів. 2,1.
- 159) 1 Кор. 6,20.
- 160) Ів. 1,12.
- 161) Див. Рим. 8,23.
- 162) Од. 5,10; Птр. 2,9.
- 163) Див. Ів. 1, 1-4.18; Мт. 3,17; 11,17; 17,5; Мр. 1,11; Лк. 1,32.35; 3,22; Рим. 1,4; 2 Кор. 1,19; 1 Ів. 5,5.20; 2 Птр. 1,17; Євр. 1,2.
- 164) Див. 1 Ів. 5,5-11.
- 165) Див. Рим. 5,10-11; 2 Кор. 5,18 н.; Кол. 1,20.22.
- 166) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло народів“, 11: ААС 57 (1965) 15 н.; Павло VI, „Слово“ від 15.9.1965: „Повчання Павла VI“, III (1965) 1036.
- 167) Див. Собор Ват. II, конст. про літургію „Священний Собор“, 47: ААС 56 (1964) 113.
- 168) Див. Павло VI, енци. „Таїнство віри“: ААС 57 (1965) 553-574.
- 169) Див. Собор Ват. II, конст. про літургію „Священний Собор“, 47: ААС 56 (1964) 113.
- 170) Див. Ів. 6,52.58; 14,6; Гал. 2,20.
- 171) 1 Кор. 11,28.
- 172) Мр. 1,15.
- 173) Там же.
- 174) Див. 1 Птр. 2,5.
- 175) Пс. 50,6.
- 176) Мр. 2,5.
- 177) Ів. 8,11.
- 178) Мт. 5,6.

- 179) Див. Свящ. Конг. Віровчення, „Душпастирські норми розрішення, яке в св. Тайні загально вділяється“: ААС 64 (1972) 510-514; Папа Павло VI, слово до групи Єпископів США з візитою „ад ліма“ (20.4.1978): ААС 70 (1978) 328-332; Папа Іван Павло II, слово до групи Єпископів з Канади „ад ліміна“ (17.11.1978): ААС 71 (1979) 32-36.
- 180) Див. ААС 58 (1966) 177-198.
- 181) Див. Мт. 20,28.
- 182) Пій XII, енци. „Таїнственного Тіла“: ААС 35 (1943) 193-248.
- 183) Ів. 1,43.
- 184) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 1: ААС 57 (1965) 5.
- 185) 1 Кор. 7,7; див. 12,7.27; Рим. 12,6; Еф. 4,7.
- 186) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 36: ААС 57 (1965) 41 н.
- 187) Гал. 5,1; див. 5,13.
- 188) Див. Ів. 10,10.
- 189) Ів. 16,13.
- 190) Див. Рим. 5,5.
- 191) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 63-64: ААС 57 (1965) 64.
- 192) Див там же, розд. VIII, 52-69: ААС 57 (1965) 58-67.
- 193) Слово на закінчення III сесії Собору Ват. II (21.11.1964): ААС 56 (1964) 1015.
- 194) Див. Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 56: ААС 57 (1965) 60.
- 195) Там же.
- 196) Євр. 2,10.
- 197) Див. Ів. 19,26.
- 198) Див. Ді. 1,14; 2.
- 199) Див. Ів. 19,27.
- 200) Ів. 3,16.
- 201) Ів. 15,5.
- 202) Див. Ді. 1,14.
- 203) Див. Ді. 1,13.
- 204) Див. Ді. 1,8.
- 205) Там же.

ЕНЦИКЛІКА ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ

ІВАНА ПАВЛА II

«БОГ БАГАТИЙ МИЛОСЕРДЯМ»

Достойні Брати, Найдорожчі Сини і Доньки!
Привітання Вам й Апостольське Благословення!

I. „ХТО БАЧИТЬ МЕНЕ, ТОЙ БАЧИТЬ ОТЦЯ“ (Ів. 14,9)

1. Об'явлення милосердя

„БОГ БАГАТИЙ МИЛОСЕРДЯМ“⁽¹⁾ — це той, кого Ісус Христос об'явив як Отця: і власне Він Його Син; Він же й об'явив нам, і дав нам пізнати Його⁽²⁾. Вікопомним, щодо цього, є той момент, в якому Филип, один з дванадцятьох Апостолів, звернувшись до Христа, сказав: „Господи, покажи нам Отця, і вистачить для нас“; а Ісус відповів так: „Скільки часу я з вами, а ти мене не знаєш...? Хто мене бачив, той бачив Отця“⁽³⁾. Ці слова сказано під час прощальної промови, під кінець Пасхальної вечере, після якої наступили події тих святих днів, в яких раз на завжди мав бути стверджений той факт, що „Бог, багатий милосердям, з-за великої своєї любови, якою полюбив нас, мертвих нашими гріхами, оживив нас разом із Христом“⁽⁴⁾.

Ідучи за навчанням Собору Ватиканського II й достосовуючись до особливих потреб часів, у яких живемо, присвятив я енцикліку „Відкупитель Людини“ тим правдам, які зосереджуються довкола людини й, у своїй глибині, вони в Христі об'явлені. В ці критичні й нелегкі часи наполягає на мене вимога не менш важлива, щоб у тому ж Христі знову відкрити обличчя Отця, що є „милосердний і Бог усякої втіхи“⁽⁵⁾. Бо в конституції „Радість і Надія“

* “Dives in misericordia” — 30.XI.1980.

читаємо: „Христос, отой новий Адам... розбуджує... людину до повної любови й об'являє їй дуже високе покликання“ вчиняючи це „власне в об'явленні про таїнство Бога Отця і Його любови“⁽⁶⁾. Наведені слова ясно свідчать нам, що виявлення людини, в повноті гідності її природи, не може збутися без відношення до Бога — не лиш осмишеного, але всуціль екзистенціального. Людина та її найвище покликання розбуджується в Христі за *посередництвом* об'явлення таїнства Отця і Його любови.

Власне тому й потрібно звернутися тепер до цього таїнства. Це підказує багатогранний досвід Церкви і сучасної людини; цього вимагають також волання багатьох людських сердець: їхні страждання і надії, їх турботи й очікування. Якщо правдивим є те, що кожна людина, певною мірою, є дорогою Церкви, як це я ствердив в енцикліці „Відкупитель Людини“, то Євангеліє, водночас і вся Традиція, раз у раз нам показують, що з кожною людиною треба нам крокувати *тією дорогою так, як її визначив Христос*, об'являючи в собі Отця і його любов'⁽⁷⁾. В Ісусі Христі кожний шлях до людини, яку раз на завжди призначено Церкві в мінливій сукупності часів — це одночасно крокування до Отця і Його любови. Собор Ватиканський II потвердив цю істину, мірою наших часів.

Чим більше це посланництво Церкви зосереджується на людині, чим більше є воно, сказати б, антропоцентричне, тим більше теоцентрично треба його наснажувати та здійснити, а саме: орієнтуватися на Ісуса Христа до Отця. Тим часом як різні течії людської думки, в минулому й теперішньому, мали і далі мають схильність відокремляти і навіть протиставляти теоцентризм антропоцентризмові, Церква, йдучи за Христом, намагалася єднати їх в історії людини органічно й основно. Тож це є власне одною з основних і, може, найважливіших засад Навчального Управління Церкви останнього Собору. Бо якщо, у фазі теперішньої історії Церкви, появляємо *здійснення навчання Великого Собору*, оскільки найперше завдання, то мусимо покликатися власне на оту засаду з вірою, з відкритим умом і серцем. Уже в наведеній моїй енцикліці я намагався підкреслити, що поглиблення та різноманітне збагачення свідомости Церкви, плід того ж Собору, повинно ширше відкрити наш розум і наше серце якраз для Христа.

Сьогодні бажаю сказати про відкритість для Христа. Бо Він, як Відкупитель світу, самій же людині в усю повноту виявляє людину; а воно не може інакше статися як лише за посередництвом дедалі зрілішого відношення до Отця і Його любови.

2. Воплочене Милосердя

Бог, „що в світлі живе неприступним“⁽⁸⁾, одночасно промовляє до людини; „роздумуванням над творами, стає видимою — Його вічна сила і божество“⁽⁹⁾. Посереднє оте й недосконале пізнання, чинність розуму, який шукає Бога за посередництвом створінь почерез видимий світ, ще не є „огляданням Отця“. „Бога ніхто ніколи не бачив“ — пише св. Іван, щоб міцніше підкреслити ту істину, згідно з якою „Єдинородний Син, що в Отцевому лоні — „той об’явив“⁽¹⁰⁾. Те „об’явлення“ появляє Отця у незбагненному таїнстві. Його буття — одного у Тройці — огорненого в „неприступне світло“⁽¹¹⁾. І все ж таки, за посередництвом цього „об’явлення“ пізнаємо Бога найперше в відношенні Його любови до людини: в Його „філянтропії“⁽¹²⁾. Власне отут „Його невидиме“ на особливий лад стає „видимим“, незрівнянно більш видиме як за посередництвом усіх інших „Ним довершених діл“. Вони стають *видимі у Христі і через Христа*, за посередництвом Його вчинків та слів і, врешті, за посередництвом Його смерти на хресті і Його воскресіння.

Так ото, в Христі і через Христа, теж і Бог стає видимим на особливий лад у милосерді, а саме: наочною стає та властивість Божества, яку вже Старий Завіт, вживаючи різних понять і слів, назвав „милосердям“. Усій старозавітній традиції про Боже милосердя Христос надає вирішального значення. Він не тільки говорить про нього й вияснює подібностями й притчами, але, насамперед, *Він сам його втіляє й уособлює. Він сам, певною мірою, є милосердям.* Хто його в Христі бачить — і в Ньому знаходить — для того на особливий лад „видимий“ стає Бог — Отець „багатий милосердям“⁽¹³⁾.

Виглядає, ніби сучасна духовість, може більш як духовість людини в минулому, протиставляється Богові милосердя і, власне кажучи, намагається усунути з життя

і забрати з людського серця саму ж ідею милосердя. Виглядає, ніби слово й поняття милосердя в заклопотання вводить людину, що, завдяки величезному розвиткові науки й техніки, ще незнаній досі в історії, стала паном, і підкорила собі й оволоділа землею⁽¹⁴⁾. Виглядає, ніби таке оволодіння землею, іноді однобічно і поверхово зрозуміле, не залишає місця для милосердя. Однак, щодо цього, можемо з користю посилатись „на умови життя людини в сучасному світі“, які накреслено на початку конституції „Радість і Надія“. Там читаємо, між іншим, наступні вислови: „Якже ж воно так, то сучасний світ являється одночасно і сильний, і слабкий, здатний учинити найкращі і найгірші речі, тимчасом як перед ним лежить шлях до свободи або ж до неволі, до поступу або ж до занепаду, до братерства або ж ненависти. Крім того людина усвідомляє, що від неї залежить правильне керування тими силами, які вона розбудила, і можуть вони її або придавити, або ж їй послужити“⁽¹⁵⁾.

Положення сучасного світу показує не лиш такі перетворення, що зроджують надію *на краще майбутнє людини у світі*, але також виявляє багато *загроз*, які вельми переростають досі нам знані. Церква, раз у раз сповіщаючи про такі загрози при різних нагодах (як виступи в ООН, в УНЕСКО, у ФАО та в інших місцях), мусить їх одночасно перевіряти у світлі прийнятої від Бога правди.

Правда про Бога, „Отця милосердя“⁽¹⁶⁾, об’явлена Христом, дозволяє нам „бачити Його“ дуже близько людини, головню тоді, коли вона страждає, коли в загрозі є саме ж таки ядро її існування та її гідности. Власне тому в нинішньому положенні Церкви у світі багато людей і багато середовищ, ведених живим почуттям віри, сказати б, майже відрухово звертаються до Божого милосердя. Побуджує їх до цього напевно сам же Христос, який, за посередництвом свого Духа, діє у глибині людських сердець. Бо ж об’явлене Ним таїнство Бога — „Отця милосердя“, в сукупності нинішніх загроз проти людини, стає начебто тим особливим закликком, що звертається до Церкви.

В цій енцикліці бажаю прийняти той заклик. У вічному, задля його простоти, водночас же й глибини, бажаю зачерпнути незрівнянну мову об’явлення й віри, щоб якраз цим висловити, ще раз, перед Богом і людьми велику журбу наших часів.

Бо ж об'явлення і віра вчать нас не тільки абстрактно обдумувати над таїнством Бога як „Отцем милосердя“, але й прибігати до того ж милосердя в ім'я Христа і в єдності з Ним. Хіба ж не сказав Христос, що наш Отець, Який „бачить таємне“⁽¹⁷⁾, сказати б, невпинно чекає, що ми, взиваючи Його в усіх потребах, постійно досліджуємо Його таїнство: таїнство Отця і Його любови?⁽¹⁸⁾

Бажаю, отже, щоб ці роздумування до всіх наблизили це таїнство та щоб вони стали одночасно й зворушливим закликком Церкви до милосердя, якого сучасна людина і світ так дуже потребують. Вони потребують його, хоч іноді цього й не знають.

II. МЕСІЯНСЬКА БЛАГОВІСТЬ

3. Коли Христос почав діяти і навчати

Перед своїми земляками, у Назареті, Христос покликається на слова пророка Ісаї: „Господній дух на мені, бо Він мене помазав. Послав мене нести Добру Новину бідним, звіщати полоненим визволення, сліпим прозріння, випустити пригноблених на волю, оповістити рік Господній сприятливий“.⁽¹⁹⁾ Ці вислови, згідно з Лукою, є *першою месіянською заявою*; а після неї наступають факти і слова, знані за посередництвом Євангелія. Христос, за допомогою отих слів учиняє Отця присутнім поміж людьми. Воно вельми значуще, що між тими людьми будуть головню бідні, без засобів для утримання, позбавлені свободи, сліпі, які не бачать краси створінь, ті що живуть з прибитим серцем, а чи страждають з причини суспільної несправедливості і, врешті, грішники. Месія, головню в відношенні до цих останніх, стає особливо чітким знаком того Бога, Який є любов; Він стає знаком Отця. В отім видимім знаку можуть бачити Отця також люди наших часів, однаково як тодішні люди.

Знаменним є те, що як посланці Івана Христителя прийшли до Ісуса, щоб запитати Його: „Ти той, що має прийти, чи іншого нам ждати?“⁽²⁰⁾, Він посилаючись на те саме свідоцтво, яким розпочав навчання в Назареті, дав відповідь: „Ідіть і повідомте Івана, що ви бачили й що ви

чули: сліпі прозрівають, криві ходять, прокажені очищуються, глухічують, мертві воскресают, бідним звіщається Добра Новина; і блаженний той, хто не спотикнеться через Мене⁽²¹⁾.

Ісус, головним способом свого життя і своїми вчинками, об'явив, як у *тому світі*, в якому живемо, є *наявною любов*, діяльна любов, та любов, що звертається до людини й обнімає все те, що становить її людська природа. Таку любов закріплюється зокрема у стикі з терпіннями, несправедливістю, вбозтвом, у стикі з усіма тими *умовами життя* історичної людини, яка на різні лади виявляє обмеженість і слабкість — чи то фізичну, а чи моральну. Власне це той світ і те середовище, в якому виявляється любов, і що біблійною мовою називається *милосердя*.

Отже Христос об'являє Бога-Отця, що є „любов“, як висловлюється св. Іван у своєму 1-му посланні⁽²²⁾; об'являє Бога „багатого милосердям“, як читаємо у св. Павла⁽²³⁾. Така істина, більше ніж тема, для викладу, це та дійсність, яку Христос учинив наявною для нас. *Учинити наявним Отця, оскільки любов і милосердя* — це, в свідомості самого ж Христа, основне потвердження Його месіянського посланництва. Це потверджують Ним сказані слова в Назаретській синагозі, згодом же Його учням і посланцям Івана Христителя.

На основі такого способу об'явлення наявності Бога, що є Отцем, любов'ю і милосердям, Ісус із того ж милосердя вчиняє одну з найголовніших *тем* своєї *проповіді*. Він, також тут, як звичайно, навчає здебільша „притчами“, бо ж вони краще висловлюють саму сутність речей. Достатньо нагадати притчу про блудного сина⁽²⁴⁾ чи оту про милосердного самарянина⁽²⁵⁾ і як контраст — притчу про немилосердного слугу⁽²⁶⁾. Є чимало місць у Христовому навчанні, які показують любов-милосердя у щораз то нових аспектах. Вистачить мати перед очима того доброго пастиря, що йде шукати заблукану вівцю⁽²⁷⁾, а чи ту жінку, що замітає хату, аби знайти загублену драхму⁽²⁸⁾. Євангеліст, що на особливий лад розглядає ці теми Христового навчання — це Лука, якого Євангеліє заслуговує названня „Благовість милосердя“.

А коли мова про голошення, то виникає — вельми важливе питання про значення слів і змісту поняття, головним

змісту поняття „милосердя“ (у відношенні до поняття „любов“). Розуміння цього змісту є ключем для розуміння самої ж таки дійсності милосердя. І власне воно є найважливіше. Однак, заки присвятимо першу частину наших роздумувань цьому питанню, а саме: устійненню значення слів та властивого змісту поняття „милосердя“, треба ствердити, що Христос, об’являючи Божу любов-милосердя, одночасно *вимагав у людей*, щоб вони давали себе вести шляхом любови і милосердя. Ця вимога є частиною самої ж таки месіянської благовісті і становить собою осереддя євангельського *народу*. Це висловлює Учитель чи то за допомогою тієї заповіді, яку Він називає „найбільшою“⁽²⁹⁾, а чи у вигляді благословення, коли в нагірній проповіді проголошує: „Блаженні милосердні, бо вони зазнають милосердя“⁽³⁰⁾.

Таким чином месіянська благовість про милосердя зберігає особливі бого-людські виміри. Христос — оскільки сповнення месіянських пророцтв — стає втіленням тієї любови, яка з особливою наснаженістю виявляє себе у відношенні до страждальників, нещасних та грішників й учиняє її наявною, і цим в усю повноту об’являє Отця — Бога „багатого милосердям“. Христос, ставши для людей одночасно зразком милосердної любови до інших, більше ділами аніж словами, проголошує заклик до милосердя, що є одним із суттєвих складників євангельського звичаю. В цьому випадку не йдеться тільки про те, щоб виконати заповідь або вимогу етичного порядку, але також, щоб задоволити вимогу головного значення: щоб Бог міг виявити своє милосердя людині — „милосердні... зазнають милосердя“.

III. СТАРИЙ ЗАВІТ

4. Поняття милосердя

Поняття „милосердя“ у Старому Завіті має свою довгу й багату історію. Мусимо підійти до неї, щоби в усю повноту розблизло об’явлене нам Христом милосердя. Об’являючи його — чи то ділами, чи навчанням — Він звертався до людей, які не тільки знали поняття милосердя, але також, як *Народ Божий Давнього Союзу*, з їхньої

багатовікової історії брав *особливий досвід Божого милосердя*. Досвід той був соціальний і громадський; також індивідуальний і внутрішній.

Ізраїль був народом союзу з Богом, того союзу, який він багаторазово зривав. А коли він усвідомляв свою невірність — протягом історії Ізраїля не бракувало пророків і тих, які розбуджували це почуття — робив відклик до милосердя. Книги Старого Завіту наводять щодо цього дуже багато свідчень. Поміж найвизначнішими фактами і текстами можна згадати оці: початок історії Суддів⁽³¹⁾, Соломонова молитва на відкриття святині⁽³²⁾, частина пророчих сповіщень Міхея⁽³³⁾, проречені Ісаєю утішні запевнення⁽³⁴⁾, благання євреїв на заслання⁽³⁵⁾, відновлення Союзу після повороту з заслання⁽³⁶⁾.

Знаменним є те, що пророки у своїй проповіді в'яжуть милосердя — до якого часто відкликаються з причин гріхів народу — з чітким унаочненням любови з боку Бога. Господь любить Ізраїля цілком особливою любов'ю вибору, подібною до любови нареченого⁽³⁷⁾, тому й прощає його провини, навіть невірності й зради. Якщо Бог стоїть перед покаєнням, перед дійсним наверненням, Він знову дає своєму народові ласку⁽³⁹⁾. У проповіді пророків *милосердя означає особливу могутність любови, яка переважає гріх і невірність* вибраного народу.

В цьому розлозі „соціальному“ суттєвому змісті милосердя появляється як елемент співвідношення до внутрішніх переживань окремих осіб, що перебувають у стані провини або зазнають усіляких терпінь і нещасть. *Чи то фізичне, а чи моральне зло або гріх* вчиняють те, що сини і дочки Ізраїля звертаються до Господа з відкликом до Його милосердя. Так до Нього звертається Давид, усвідомивши важкість своєї провини⁽³⁹⁾; у своєму жажливому горі, після бунту, звертається також і Іов⁽⁴⁰⁾; звертається до Нього й Естир, усвідомивши смертельну загрозу для свого народу⁽⁴¹⁾. У книгах Старого Завіту знаходимо ще й інші приклади⁽⁴²⁾.

На початку цього різноманітного збірного й особистого переконання — а його потверджує увесь Старий Завіт упродовж сторіч — ставиться той основний досвід вибраного народу, зведеного до рабства, почув його крик, пізнав його турботи і вирішив його звільнити⁽⁴³⁾. В цьому

ділі спасіння, що його вчинив Господь, пророк уміє додати Його любов і Його співжальність⁽⁴⁴⁾. Власне отут є корінь упевненості всього народу і кожного з його членів у Божому милосерді, якого можна взивати за будь-яких драматичних обставин.

А до цього долучується ще і той факт, що бідолашністю людини є також гріх. Народ давнього Союзу знав оту бідолашність ще з часів Виходу, коли-то він підніс золотого тельця. Над цим зірванням союзу сам же Господь затріюмфував, коли Мойсееві врочисто заявив, що Він — „Бог милоседний і ласкавий, нескорий на гнів, многомилостивий і вірний“⁽⁴⁵⁾. Власне у тім центральнім об’явленні вибраний народ і кожний з його членів, після провини, буде знаходити силу і привід, щоб до Господа звертатися, нагадувати Йому якраз те, що Він об’явив про себе самого⁽⁴⁶⁾, і бламати в Нього прощення.

Так ото, ділами і словами, Господь об’являв своє милосердя з самого початку тому народові, який Він собі вибрав. Він, протягом своєї історії, в лихоліттях і в свідомості свого гріха, раз у раз покладався на Бога милосердя. Всі відтінки тієї любови виявляються в милосерді Господа до своїх. Він — їхній Батько⁽⁴⁷⁾, бо він — Ізраїль — Його син первенець⁽⁴⁸⁾; Він же наречений тієї, якій пророк звіщає нове ім’я: „ругамаг“ — „улюблена“, вона ж бо буде Помилувана⁽⁴⁹⁾.

Навіть коли Господь, роз’ярений невірністю свого народу, вирішає з ним покінчити, Він завжди ота ласкавість і великодушна любов, яка подолує гнів на нього⁽⁵⁰⁾. Так тоді, легко збагнути, чому псалмотворці, бажаючи укласти Господеві найпіднеслішу хвалу, оспівують Бога любови, ласкавости, милосердя й вірности⁽⁵¹⁾. З цього всього приходимо до висновку, що характеризує життя всього ізраїльського народу, зокрема ж його синів та дочок: *це зміст близького приставання з їхнім Господом*, зміст їхнього діялого з Ним. В поодиноких книгах Старого Завіту милосердя представляється власне в цім аспекті, з великим багатством вислову. Мабуть, важко було б дошукуватися у цих книгах цілком теоретичної відповіді на питання, що є милосердя само в собі. Однак уже й *ота термінологія*, яку вживається, може нам про це багато чого сказати⁽⁵²⁾.

Старий Завіт проголошує милосердя Господнє за посередництвом багатьох слів подібного значення. Хоч вони

відрізняються відрубністю свого значення, проте, *сказати б, з усіх боків направляються до єдиного основного змісту*, щоб висловити своє позазмислове багатство й, одночасно, щоб наблизити його до людини під різними аспектами. Старий Завіт підбадьорує нещасних людей, зокрема ж тих, на яких тяжить гріх — як теж увесь Ізраїль, який пристав до союзу з Богом — щоб *відкликатись до милосердя*, та щоб дозволити їм покладатися на нього. Ізраїль згадує про Бога в часи упадку та зневіри; він також *складає подяку й хвалу* за милосердя, скільки разів воно виявилось та здійснилося чи то в житті народу, а чи в житті одиниць.

Так ото милосердя, певною мірою, протиставляється Божій справедливості і, в багатьох випадках, виявляється не тільки могутнішим, але також глибшим від неї. Уже Старий Завіт навчає цього: хоча справедливість є правдивою чеснотою людини, яка в Бога означає трансцендентну досконалість, але любов є „більша“ від неї, більша з тим значенням, що є вона первинною й основною. Любов, сказати б, зумовлює справедливість і, врешті-решт, справедливість служить любові. Першість і вищість любови в відношенні до справедливості (а це є властиво рисою всього об'явлення) *виявляється власне за посередництвом милосердя*. Псалмотворцям і пророкам це виглядало таким ясним, що вже саме слово *справедливість* набуває в них значення Богом учиненого спасіння і Його милосердя⁽⁵³⁾. *Милосердя різниться від справедливості, однак їй не суперечить*, якщо в історії людини — як це робить власне Старий Завіт — приймаємо наявність Бога, що, вже як Творець, зв'язав себе особливою любов'ю до свого створіння. Любов, із своєї природи, виключає ненависть і бажання зла в відношенні до того, кому Він уже раз віддав себе самого: „Ти не бридишся нічим з того, що створив“⁽⁵⁴⁾. Ці слова вказують на глибоку основу відношення між Божою справедливістю і милосердям у Його взаєминах з людиною і світом. Вони кажуть, що животворчого коріння і найглибших причин цього відношення, коли вертаємось до самого початку, повинні ми дошукуватися *в самому ж таки таїнстві творення*. Вже й у суттєвому змісті давнього Союзу вони є провісниками повного об'явлення Бога, що є *любов*⁽⁵⁵⁾.

З таїнством творення в'яжеться *таїнство вибору*, що на особливий лад уклало історію того народу, якого

духовним отцем є Авраам з огляду на свою віру. Однак, за посередництвом того народу, який мандрує уздовж історії чи то Нового, а чи давнього Союзу, оте таїнство вибору відноситься до кожної людини, до всієї великої людської сім'ї: „Я полюбив тебе відвічною любов'ю, тим і зберіг для тебе мою ласку“⁽⁵⁶⁾. „Гори зрушаться і горби похитнуться, моя ж любов від тебе не відступить, мій союз миру не похитнеться“⁽⁵⁷⁾. Ця істина, проголошена одного разу Ізраїлеві, має в собі перспективу всієї історії людини: *перспектива ж ота є водночас часова і есхатологічна*⁽⁵⁸⁾. В цій самій перспективі, й на приготованому вже ґрунті, Христос об'являє Отця, як це доводять численні сторінки Старого Завіту. Під кінець такого об'явлення, в навечір'я своєї смерті, Христос каже до апостола Филипа пропам'ятні слова: „Скільки часу я з вами, а ти мене не знаєш...? Хто мене бачив, той бачив Отця“⁽⁵⁹⁾.

IV. ПРИТЧА ПРО БЛУДНОГО СИНА

5. Аналогія

Вже на порозі Нового Завіту в Євангелії св. Луки маємо відгук виняткової співзвучності між двома голосами про Боже милосердя, в якому з наснаженістю гомонить уся старозавітня традиція. Тут має свій вислів той семантичний зміст, який в'яжеться з диференційованою термінологією давніх Книг. Ось *Марія*, ввійшовши в дім *Захарії*, *величає* Господа з усієї душі „за Його милосердя“, якого учасниками стануть люди „з роду в рід“, що живуть у страху Божім. Дещо згодом, згадавши про вибір Ізраїля, Вона проголошує те милосердя, що повсякчасно „згадує“ Той, хто Її вибрав.⁽⁶⁰⁾ Потім, з народженням Івана Христітеля, в тій же хаті, його батько *Захарія* благословить Бога Ізраїля і звеличує те милосердя, яке він „учинив... нашим батькам, згадавши на святий союз свій“⁽⁶¹⁾.

Той образ, успадкований від Старого Завіту, в навчаннях самого ж Христа спрощується, водночас же й поглиблюється. Наочнішим стає, воно, мабуть у притчі про блудного сина⁽⁶²⁾, в якій сутність Божого милосердя — хоч там не приходиться слово „милосердя“ — висловлюється

з особливою проглядністю. До цього спричинюється не тільки термінологія, як у старозавітніх Книгах, але й аналогія, що дозволяє в усю повноту розуміти оте ж таки таїнство милосердя, оскільки глибоку драму, яка відбувається між любов'ю батька й марнотратністю та гріхом сина.

А той син, який приймає від батька належну йому частину спадку і покидає хату, щоб розтратити майно в далекій країні, „живши розпусно“ — це, певною мірою, людина всіх часів, розпочинаючи з того, хто перший утратив спадок ласки і первісної праведности. Тут аналогія є дуже широка. Притча торкається безпосередньо будь-якого порушення союзу любови, будь-якої втрати любови, будь-якого гріха. В цій аналогії менше унаочнюється невірність усього ізраїльського народу, в відношенні до подій пророчої традиції, хоч і на всю невірність можна розтягнути аналогію блудного сина. Коли той син „усе прогайнував... почав бідувати“, тим більше, що настала голоднеча „в тій країні“, до якої він удався, залишивши батьківську хату. В такій ситуації „він бажав наповнити свій живіт“ будь-чим, може навіть „стручками, що їх їли свині“, які він пас, найнявшись „в одного з мешканців тієї околиці“. Але й цього йому відмовляли.

Аналогія виразно переходить в середину людини. Спадок, який он-той дістав від батька, був запасом матеріальних дібр; але найважливішою з тих дібр була *гідність сина у батьківській хаті*. Ситуація, в якій він знайшовся в моменті втрати матеріальних благ, повинна була розбудити в нього почуття тієї гідности. Про це він не думав раніш, коли вимагав у батька, щоб дав йому належну частку майна, щоб піти собі геть. І виглядає, що цього він не усвідомляє навіть тепер, коли говорить до себе самого: „Скільки-то наймитів у мого батька мають подостатком хліба, а я тут з голоду конаю“. Він міряє себе мірилом благ, які утратив, яких уже більш не „має“, тимчасом як наймити „мають“ у хаті його батька. Ці слова виражають насамперед його ставлення до матеріальних дібр. Все ж таки під їхньою поверхнею скривається драма втраченої гідности, свідомість змарнованого синівства.

І власне тоді виносить він рішення: „Встану та й піду до батька мого і скажу йому: Отче, я прогрішився проти неба й проти тебе! Я недостойний більше зватися твоїм

сином. Прийми мене як одного з твоїх наймитів^{«63»}. Ось слова, що в глибині розбуджують основну проблему: посеред складної матеріальної ситуації, в якій знайшовся той син з причини своєї легкодушності, з причини гріха, дозрівало почуття втраченої гідності. Коли він вирішив повернутися до батьківської хати і просити батька, щоб його прийняв — уже не на правах сина, але в умовах наємника — то виглядає, що назовні діє він із спонуки голоду і злиднів, в які попав. Але спонукання оте проникає у свідомість ще глибшої втрати: бути *наємником у хаті свого батька* — це, як-не-як, велике впокорення і сором. Проте блудний син готовий прийнятися такого впокорення й сорому. Він свідомий того, що має право хіба лиш на наємника в хаті батька. Рішення своє виносить він з повною свідомістю того, що він заслужив і на що ще має права згідно з засадами справедливості. Якраз оте міркування доводить, що в осередку сумління блудного сина родиться почуття втраченої гідності, тієї гідності, яка випливає з відношення сина до батька. І ось з таким рішенням він вибирається в дорогу.

У притчі про блудного сина ні один раз не вживається слова “справедливість”; а в оригінальному тексті не вжито навіть слова „милосердя“, проте *відношення справедливості до любови, що виявляється оскільки милосердя*, з великою докладністю вписується у зміст цієї євангельської притчі. А те, що любов перетворюється в милосердя, стає ще наявнішим тоді, коли доводиться переступати стислу норму справедливості: стислу, іноді ж надто тісну. Блудний син, розтративши взяте у батька майно — після повороту — слушно повинен працею заробляти на хліб у батьківській хаті, як наймит, щоб, може перегодом, здобути певний запас матеріальних дібр і, мабуть більш ніколи вже в такій кількості, в якій прогайнував. Така була б вимога юридичного порядку, тим більше, що той син не тільки прогайнував частину належного йому спадку, але, крім того, він *міцно вразив й образив батька* своєю поведінкою. Бо те, що, на його думку, позбавило його синівської гідності, не повинно бути байдуже для батька. Воно повинно спричинити йому біль, і навіть його, певною мірою, воно повинно б у це втягнути. А втім, урешті-решт, ішлося про рідного сина, і таке відношення не може ані змінити, ані знищити ніяка поведінка. Блудний син цього свідомий.

І власне ота свідомість ясно показує йому втрачену гідність і каже вірно розцінювати місце, яке ще могло б йому відповідати в батьківській хаті.

6. Особливе зосередження на людській гідності.

Чіткий образ стану духа блудного сина дозволяє нам з упевненістю збагнути те, в чому полягає Боже милосердя. Немає жодного сумніву, що в цій звичайній, але промовистій аналогії, постать батька проявляє нам Бога Отця. Поведінка батька з притчі й увесь його спосіб діяння, в якому показується його внутрішнє ставлення, дозволяють нам віднайти поодинокі нитки старозавітного погляду на милосердя в цілком новій синтезі, повній простоти і глибини. Батько блудного сина *є вірний своєму батьківству, вірний тій любові, яку він завжди з такою щедрістю виявляє своєму синові.* Така вірність висловлюється у притчі не лиш готовістю негайно прийняти його до хати, коли він вертається, прогайнувавши батьківське майно. Вона виявляється повністю в радості, в шляхетній святковості, в відношенні до марнотратника після його повороту. Вона така, що розбуджує спротив і заздрість у старшого брата, який ніколи не віддалявся від батька, ані не залишав своєї хати.

Вірність собі самому, з боку батька — відома нам уже риса із старозавітного слова „гасед“ — висловлюється одночасно в особливо міцному почутті. Бо читаємо, що коли батько побачив блудного сина, як він вертається до хати, „*змилосердившись*, побіг, на ший йому кинувся і поцілував його“⁽⁶⁴⁾. Він напевно діє під впливом цього глибокого почуття і цим можна пояснити також його великодушність до сина, ту великодушність, що так обурює старшого брата. Однак причин такого зворушення треба шукати ще глибше. Батько цілком свідомий того, що збереглося суттєве добро: добро людської істоти його сина. Хоч він прогайнував майно, *проте збереглась його людська природа.* Це виражають ті слова, що їх він звертає до старшого сина: „А веселитись і радіти треба було, бо цей брат твій був мертвий і ожив, пропав був і знайшовся“⁽⁶⁵⁾. В тій же XV-ій главі Євангелія від Луки читаємо притчу про заблукану вівцю⁽⁶⁶⁾, згодом же й притчу про загублену драхму⁽⁶⁷⁾. Тут

щоразу підкреслюється ту саму радість, наявну у випадку блудного сина. Вірність батька собі самому в усю повноту зосереджується на людській істоті блудного сина, на його гідності. Цим вияснюється головню радісне зворушення батька в моменті повороту сина до хати.

Так тоді, йдучи в цьому напрямі, можемо сказати, що любов до сина, та любов, яка впливає з самої ж сутности батьківства, певною мірою зобов'язує батька до дбання про гідність сина. Те дбання становить міру його любови, тієї любови, про яку пише св. Павло: „Любов — довготерпелива, любов — лагідна... не шукає свого, не поривається до гніву, не задумує зла... радіє правдою... усього надіється, все перетерпить“ і „ніколи не переминає“⁽⁶⁸⁾. Милосердя — як це представив Христос у притчі про блудного сина — має *внутрішню форму любови*, яку в Новому Завіті названо „агапе“. Така любов має здатність прихилитися до кожного блудного сина, до будь-яких людських злиднів і, головню, до кожної моральної бідолашности, до гріха. Коли це стається, то той, хто є предметом милосердя, не відчуває пониження, бо є наче віднайдений, і „овартіснений“. Батько виявляє йому найперше радість з того, що він „знайшовся“ — й „ожив“. Така радість вказує на оце непорушне добро: син, навіть якщо він блудний, не перестає бути дійсним сином свого батька; радість, крім того, вказує на віднайдене добро, що, в випадку блудного сина, власне було його поворотом до правди.

Те, що у Христовій притчі здійснилося у відношенні батька до сина, не можна розцінювати „з-зовні“. Наші пересуди на тему милосердя є здебільша наслідком самої лише зовнішньої розцінки. Іноді трапляється, що ми, йдучи за таким способом розцінки, *добачаємо в милосерді головню відношення нерівности* між тим, хто дає, й між тим, хто приймає. Внаслідок цього є у нас схильність робити висновок, ніби милосердя знеславлює того, хто його приймає, що воно ображає людську гідність. Притча про блудного сина доводить, що дійсність є *інакша*: відношення милосердя базується на спільному досвіді того добра, яким є людина, на спільнім переживанні властивої для неї дійсности. Те спільне переживання вчиняє те, що блудний син починає бачити себе самого і свої вчинки у повноті правди (таке бачення у правді є справжньою смиренністю): для

батька ж, саме з цієї причини, він стає особливим добром: звершеність того добра батько бачить з такою ясністю завдяки таїнственному випромінюванню тієї правди і любови, що, здається, забуває все те зло, яке заподіяв блудний син.

Притча про блудного сина просто, але глибоко, висловлює *дійсність навернення*. Це найконкретніший вислів акту любови і наявності милосердя в людському світі. Правдиве і властиве значення милосердя не полягає в самому лише погляді, може навіть дуже проникливому та співчутливому, що звертається на матеріальне зло. Милосердя виявляється у своєму правдивому й властивому вигляді тоді, коли воно розцінює, сприяє і *добуває добро з усіх тих видів зла*, що існують у світі й людині. Якщо так його розуміти, то воно становить собою основний зміст Христової Благовісті й установну силу Його посланництва. На такий сам лад розуміли й застосовували милосердя Його учні й послідовники. Вона раз у раз виявляється в їхніх серцях і вчинках, як особливо творчий виявник тієї любови, яка не дозволяє, щоб „зло тебе перемогло“, але щоб перемагати „зло добром“⁽⁶⁹⁾. Треба завжди і наново відслонювати правдиве обличчя милосердя. Воно, не зважаючи на безліч пересудів, є потрібне зокрема в наші часи.

V. ПАСХАЛЬНЕ ТАЇНСТВО

7. Милосердя, виявлене на Хресті й у Воскресінні

Христова Благовість і Його діяльність між людьми закінчується хрестом і воскресінням. Ми повинні глибоко вникнути в цю прикінцеву подію, яка, головню мовою Собору, називається *пасхальним таїнством*, якщо бажаємо аж до глибин висловити правду про милосердя так, як його в усю глибину висловила історія спасіння. В цьому пункті наших роздумувань треба ще більш наблизитися до змісту енцикліки „Відкупитель Людини“. Бо якщо дійсність спасіння, у своїх людських вимірах, відкриває нечувану великість людини, *яка заслуговує мати такого великого Спасителя*, то й *величина Божого спасіння* дозволяє нам одночасно, сказати б більш емпірично й „історично“, відкрити глибину тієї любови, яка поступається перед

надзвичайною жертвою Сина, щоб задовольнити вірність Творця й Отця в відношенні до людей, створених на Його подобу, які з самого ж „початку“ були вибрані в Сині для благодаті й для слави.

Події великої П'ятниці та, ще раніш, молитва в Гетсиманії вносять основну зміну в повний хід об'явлення про любов і милосердя, та месіянське посланництво Христа. Виглядає, що Той, „який прийшов, добро творячи“⁽⁷¹⁾ і „вигоюючи всяку хворобу і недугу“⁽⁷²⁾, зараз потребує найбільшого милосердя: *відкликавшись до милосердя*, коли його ув'язнюють, зневажають, засуджують, бичують, завінчують терниною, коли Його розпинають на хресті, і як Він умирає серед жакливих мук⁽⁷³⁾. Власне тоді особливого милосердя в людей заслуговує Той, хто чинив добро, але не знаходить. Навіть і найближчі не вміють Його захистити й вирвати з рук гнобителів. На цьому останньому етапі месіянського посланництва сповнюються на Христі слова пророків, (зокрема ж Ісаї), сказані про Слугу Господнього: „Його ранами ми вилікувані“⁽⁷⁴⁾.

Христос, як та людина, що дійсно й жакливо страждає в Оливному саді й на Голготі, звертається до Отця, до того Отця, якого любов Він проповідував людям, якого милосердя засвідчував усією діяльністю. Однак не щадили Йому — власне Йому — жакливих страждань хресної смерті: „Того, хто не знав гріха, Він за нас зробив гріхом, щоб ми стали Божою праведністю в Ньому“⁽⁷⁵⁾ — писав св. Павло, зводячи до кількох слів усю глибину таїнства хреста, воднораз же й Божі виміри дійсности відкуплення. Саме оте відкуплення є останнім й остаточним об'явленням Божої святости, що є абсолютною повнотою досконалости: повнотою справедливости й любови, яка від Нього випливає і до Нього направляє. В Христових стражданнях і смерті — в тому факті, що Отець не пощадив свого Сина, але „за нас зробив гріхом“⁽⁷⁶⁾ — висловлюється абсолютна справедливість, бо Христос зазнає страждань і хреста з причини гріхів людства. Якраз це є ота „надмірність“ справедливости, бо за гріхи людини „надолужується“ жертвою Бого-Чоловіка. Проте така справедливість, що є власне справедливістю „на міру“ Божу, народжується з любови: з любови Отця і Сина, й увесь плід її в любові. Саме тому Божа справедливість, об'явлена на Христовому хресті, є

„на міру“ Божу, вона ж бо народжується з любови і в любові звершується, даючи плоди спасіння. *Величина Божого Відкуплення* не здійснюється в виконванні справедливості над гріхом, але в тому, що любові повертається ту творчу наснагу в людині, завдяки якій вона знову має доступ до повноти життя і святости, яка походить від Бога. Таким чином відкуплення має в собі об'явлення милосердя у всій його повноті.

Пасхальне таїнство є вершиною та здійсненням того милосердя, що має здатність оправдати людину, знову встановити справедливість із значенням того спасенного ладу, який Бог уже на початку бажав мати в людині й, за посередництвом людини, у світі. Страждальний Христос в особливий спосіб говорить до людини, і то не тільки до віруючої. Також невіруюча людина вмітє відкрити в Ньому промовистість солідарности з людською долею і також гармонійну повноту безкорисливої відданости справі людини, правді й любові. Людська величина Пасхального таїнства виходить значно дальше в цю глибину. Застрошений у Голготу *хрест*, на якому Христос веде свою останню розмову з Отцем, *виникає з самого ж ядра тієї любови*, якою людину, створену на образ і подобу Божу, обдаровано згідно з вічним задумом Божим. Той Бог, як Христос об'явив, не перебуває в самій лише тісній злуці зі світом, як Творець і перводжерело існування. Він є також Отець: з людиною, Ним покликаною до буття у видимому світі, Він лучиться ще тіснішим вузлом, ніж отим творенням. Це любов, яка не тільки творить добро, але вчиняє учасником самого ж таки життя Бога: Отця, Сина і Святого Духа.

Христовий хрест на Голготі височить *на дорозі* того *чудового спілкування, тієї чудової відданости Бога людині*, в якій одночасно вміщається й *покликання*, звернене до людини, щоб вона, віддаючи себе Богові, з собою ж увесь видимий світ, стала учасником Божого життя та щоб, як законна дитина, стала учасником тієї правди й любови, якою є Бог і яка від Бога походить. Саме на дорозі споконвічного вибору людини до гідности законної дитини Божої, підноситься в історії хрест Христа, Єдинородного Сина, що, як „світло від світла, Бог істинний від Бога істинного“⁽⁷⁷⁾, прийшов, щоб дати остаточне свідчення про чудовий союз Бога з людством, Бога з людиною — з кожною

людиною. Цей союз, давній як людина, бо йде аж до самого ж сотворення, що багаторазово знову встановлювався з єдиним вибраним народом, це однаково новий і остаточний союз, установлений там, на Голготі, не обмежений до єдиного народу, до Ізраїля, але відкритий для всіх і для кожного.

Що ж тоді дав нам Христовий хрест, який, певною мірою, є останнім словом Його благовісті та Його місяньського посланництва? — І все ж таки це ще не є останнє слово Бога союзу! Воно буде сказане на світанку тоді, коли ті, що прийшли до гробу розп'ятого Христа, — найперше жінки, згодом же й апостоли — побачать порожній гріб і перший раз почують звістку: „Він воскрес“. І вони повторять її іншим, і стануть свідками воскреслого Христа. Проте, навіть у цьому звеличенні Божого Сина, й далі наявним є хрест, який — почерез усе місяньське свідчення про того Чоловіка-Сина, який на ньому прийняв смерть — *говорить й ніколи не перестає говорити про Бога-Отця, що є абсолютно вірний своїй вічній любові до людини*. „Бог бо так полюбив світ, — а отже й людину в світі — що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але жив життям вічним“⁽⁷⁸⁾. Вірувати в розп'ятого Сина, означає „бачити Отця“⁽⁷⁹⁾, означає вірити, що у світі наявною є любов та що любов ота є могутніша від будь-якого зла, яке охоплює людину, людство, світ. Вірити в таку любов, означає *вірити в милосердя*. І це невід'ємний вимір любові, це її друге ім'я, одночасно ж й особливий її вияв та здійснення в відношенні до дійсності наявного у світі зла, що торкається і напосідається на людину, що вникає навіть у її серце і може „погубити в пеклі“⁽⁸⁰⁾.

8. Любов є могутніша від смерті, могутніша від гріха

Христовий хрест на Голготі є також свідченням про силу зла: проти самого ж Сина Божого, проти Того, хто — єдиний між усіма людськими синами — був за своєю природою абсолютно невинний і вільний від гріха, якого прихід на світ був вийнятий з-під непослуху Адама та спадку первородного гріха. І ось, власне у Ньому, в Христі, винесено засуд на гріх, за ціну Його жертви, Його слухняности

„аж до смерти“⁽⁸¹⁾. Того, хто був без гріха, „Бог за нас зробив гріхом, щоб ми стали Божою праведністю в ньому“⁽⁸²⁾. Винесено також засуд на смерть, яка, з самого ж початку історії людини, вступила в союз з гріхом. Цей засуд на смерть стається за ціну смерти Того, хто був без гріха, тож єдино Він — через свою смерть — міг смерті завдати смерть⁽⁸³⁾. Таким робом *Христовий хрест*, на якому Син, єдинородний з Отцем, *в усю повноту надолужує Богіві*. Тому це є також *основним виявленням милосердя*, тобто тієї любови, яка виступає проти того, що становить собою корінь зла в історії людини: проти гріха і смерти.

Хрест — це найглибше схилення Божества над людиною і над тим, що людина — зокрема ж у важкі й болючі дні — зве своєю нещасною долею. Хрест є наче дотиком споконвічної любови до найболючіших ран земного існування людини, є найповнішим виконанням месіянської програми, яку Христос одного разу виклав у Назаретській синагозі⁽⁸⁴⁾, згодом же й повторив перед посланцями Івана Христителя⁽⁸⁵⁾. Така програма, згідно з записаними у пророчтвах Ісаї словами⁽⁸⁶⁾, полягала в виявленні милосердної любови до вбогих, страждальників, в'язнів, до сліпих, пригноблених та грішників. У Пасхальному таїнстві переходить межі багатогранне зло, якого учасником стає людина в туземному існуванні. Бо Христовий хрест дозволяє нам зрозуміти найглибше коріння зла, що запускається у гріх і в смерть, ставши отак есхатологічним знаком. Єдино в есхатологічному сповненні й остаточному оновленні світу *любов, в усіх вибраних, переможе найглибші джерела зла*, і видасть цілком дозрілий овоч — Царство життя і святости і славної безсмертності. Основа такого есхатологічного сповнення уже замикається у Христовому хресті та в Його смерті. Факт, що Христос „воскрес третього дня“⁽⁸⁷⁾, становить прикінцевий знак месіянського посланництва, той знак, який завінчує усе об'явлення милосердної любови у світі, підлеглому злу. Це одночасно становить і той знак, який звіщає „нове небо й нову землю“⁽⁸⁸⁾, коли Бог „витре кожную сльозу з очей їхніх; і смерти не буде більше, ні скорботи, ні плачу, ні болю не буде більше, бо все попередне минуло“⁽⁸⁹⁾.

Милосердя, в есхатологічному сповненні, буде виявлене як любов, тоді як у тимчасовості, в людській історії,

що є водночас історією гріха і смерті, любов повинна виявлятися головню як милосердя і, як така повинна теж і здійснюватися. Христова месіянська програма — програма милосердя — стає програмою Його народу, програмою Церкви. В її осередку незмінно стоїть хрест, бо ж у ньому виявлення милосердної любови досягає вершини. Доки існує „все оте попереднє“⁽⁹⁰⁾, хрест залишиться тим „місцем“, до якого можна б віднести ще й інші слова Іванового Одкровення: „От, стою при дверях і стукаю: як хто почує голос мій і відчинить двері, увійду до нього і вечерятиму з ним і він зо мною“⁽⁹¹⁾. Бог виявляє своє милосердя на особливий лад теж і тоді, коли *спонукує людину до „милосердя“ в відношенні до свого власного Сина, до Розп'ятого.*

Христос, власне як Розп'ятий, це те слово, що не перейде⁽⁹²⁾, це Той, хто стоїть при дверях і стукає до серця кожної людини⁽⁹³⁾, не вчиняючи цим примусу свободі, але намагаючись добути з тієї свободи любов, що є не тільки актом солідарності із страждальним Сином Чоловічим, але також, певною мірою, тим „милосердям“, яке кожний з нас виявляє Синові споконвічного Отця. Невже в усій цій месіянській програмі Христа, в усьому виявленні милосердя за посередництва хреста, можна було якось більше пошанувати й піднести гідність людини, зваживши, що коли вона знаходить милосердя, стає також певною мірою Тим, хто одночасно „виявляє милосердя“.

Невже, врешті-решт, Христос не займає такого становища в відношенні до людини, коли каже: „Усе, що ви зробили одному з цих... ви мені зробили“⁽⁹⁴⁾? Невже слова нагірної проповіді: „Блаженні милосердні, бо вони зазнають милосердя“⁽⁹⁵⁾, не становлять, якоюсь мірою, синтези всієї Благості, всього того „чудового обміну“ (*admirabile commercium*) в якому вміщається те, що є простим, одночасно ж — сильним і „солодким“ законом *самого ж таки задуму спасіння*? Невже ж оті слова нагірної проповіді, що в вихідному пункті появляють можливості „людського серця“ („бути милосердним“) не об'являють, у тій же перспективі, глибокого Божого таїнства: тієї незбагненої єдності Отця, Сина і Святого Духа, в якій любов, припинивши справедливність, дає волю милосердю, що, й собі, об'являє досконалість справедливості?

Пасхальне таїнство — це Христос на висотах об'явлення незбагненого таїнства Божого. Власне тоді в уся

повноту здійснюються сказані в горниці слова: „Хто мене бачив, бачив Отця“⁽⁹⁶⁾. Бо Христос — якого „не поцадив“⁽⁹⁷⁾ Отець задля людини, що у своєму стражданні й у своїх муках на хресті не знайшов людського співчуття — у своєму воскресінні виявив повноту тієї любови, яку Отець має до Нього, в Ньому ж і до всіх людей. „Він Бог не мертвих, а живих“⁽⁹⁸⁾. У своєму воскресінні Христос *об'явив Бога в милосердній любові* саме тому, що *прийняв хрест як дорогу до воскресіння*. І власне тому — коли спогадуємо хрест Христа, Його страждання і смерть — наша віра і надія зосереджуються на Воскреслому: на тому Христі, який, „того самого дня, першого в тижні... став посередині (горниці), де перебували учні... дихнув на них і каже їм: Прийміть Духа Святого! Кому відпустите гріхи — відпустяться їм, кому ж затримаєте — затримаються“⁽⁹⁹⁾.

Ось Син Божий, який у своєму воскресінні в усю повноту зазнав на собі милосердя, тобто любов Отця, що є *могутніша від смерти*. Це ж бо власне Христос, Син Божий, під кінець свого месіянського посланництва — і певною мірою вже поза отим кінцем — об'являє себе як невичерпне джерело милосердя, тієї любови, яка, у дальшій перспективі історії спасіння в Церкві, має повсякчасно виявлятися *потужніша від гріха*. Пасхальний Христос — це остаточне вочленення, його жива ознака: історично спасенна, водночас же й есхатологічна. І пасхальна відправа, в тому ж дусі, вкладає нам в уста слова псалма: „Про ласки Господні співатиму повіки“⁽¹⁰⁰⁾.

9. Мати Милосердя

В цих пасхальних словах Церкви, в повноті їхнього пророчого змісту, звучать й оті, що їх уже вирекла була П. Д. Марія під час відвідин у Єлисавети, жінки Захарії: „Милосердя Його з роду в рід на тих, які страхуються Його“⁽¹⁰¹⁾. Вони, вже з першої миті Вочленення, відкривають новий погляд у майбутнє історії спасіння. Після Христового воскресіння цей погляд є новий: на історичній площині, одночасно ж і на есхатологічній площині. Відтоді чергуються щораз то нові покоління людей у безмежній сім'ї людства, в дедалі більш зростаючих розмірах. Чергуються також нові покоління Божого народу, позначені

стигмою хреста і воскресіння, і „запечатані“⁽¹⁰²⁾ знаком Христового пасхального таїнства, абсолютним об'явленням того таїнства, яке П. Д. Марія проголосила на порозі хати своєї родички: „Милосердя Його з роду в рід на тих, які страхаються Його“⁽¹⁰³⁾.

П. Д. Марія є також тією, що, на особливий лад і винятково — як ніхто інший — пережила таїнство милосердя й одночасно, завжди на особливий лад, жертвою свого серця вможливила свою участь в об'явленні Божого милосердя. Така жертва в'яжеться з хрестом Сина, в підніжжі якого, на Голготі, довелось Йї бути. Ота Йї жертва є особливою участю в об'явленні милосердя, тобто абсолютної вірності Бога власній любові, тому Союзові, який Він споконвіку хотів і в часі встановив з народом, з людством. Це участь в тому об'явленні, яке остаточно сповнилося за посередництвом хреста. *Ніхто так, як П. Д. Марія, Мати Розп'ятого*, не пережив таїнства хреста — зворушливої зустрічі потойбічної Божої справедливості з любов'ю: того „поцілунку“, який милосердя дало справедливості⁽¹⁰⁴⁾. Ніхто, як Вона, П. Д. Марія, так, серцем своїм не прийняв того таїнства, того справді Божого розміру Відкуплення, що здійснилось на Голготі через смерть Сина, разом із жертвою серця Матері, разом з отим остаточним „нехай станеться“.

Так ото П. Д. Марія є тією, яка *найглибше знає таїнство Божого милосердя*. Вона знає його ціну і знає, яке воно велике. Тим-то й називають її також *Матір'ю милосердя*. Вона — Богородиця або Мати Божого милосердя. В кожному з цих названь є глибоке значення, бо ж вони висловлюють особливе приготування Йї душі, всієї особистості Йї до того, щоб — найперше у складних подіях Ізраїля, згодом же в кожній людині та в цілому людстві — могла вбачати те милосердя, якого ми стаємо учасниками „з роду в рід“⁽¹⁰⁵⁾, згідно із споконвічним задумом Пресв. Тройці.

Отже вищезгадані названня, що їх ми прикладаємо до Матері Божої, говорять про Неї насамперед як про Матір Розп'ятого й Воскреслого, як про *Ту, яка поістотному знала милосердя* й, однаковою мірою, „*zasлyговує*“ *такого милосердя* протягом свого туземного життя, зокрема ж у стіп хреста свого Сина. Власне Йї — задля Йї прихованої, одночасно й незрівняної участі в месіянському посланництві Йї Сина — на особливий лад до того покликано, щоб Вона

наближала людей до тієї любови, яку Ісус прийшов об'явити; любов, яка знаходить свій конкретний вислів у відношенні до тих, які терплять, до вбогих, яких позбавлено свободи, до незрячих, (до пригнічених та грішників,) як про це говорив Христос, згідно з пророцтвом Ісаї — найперше в Назаретській синагозі⁽¹⁰⁶⁾, та й згодом, коли відповідає на запитання посланців Івана Хрестителя⁽¹⁰⁷⁾.

П. Д. Марія була учасницею власне тієї „милосердної“ любови, яка виявляється головню у стику з моральним і фізичним злом. Серце Тієї, яка була Матір'ю Розп'ятого й Воскреслого, брало в ній участь на єдиний і винятковий лад. В Ній та через Неї любов безнастанно виявляється в історії Церкви і людства. Таке об'явлення є особливо плідне, воно ж бо, у Матері Божої, ґрунтується на особливим дотику Її материнського серця, на Її особливій чутливості, на Її особливій здатності досягати всіх тих, які з більшою легкістю приймають милосердну любов від Матері. Це є одним з тих великих і животворних таїнств християнства, які дуже тісно в'яжуться з таїнством Воплочення.

„І це материнство П. Д. Марії триває безперервно у благоустрою ласки — як висловлюється Собор Ватиканський II — починаючи з моменту тієї згоди, яку Вона в Благовіщенні й яку без вагання потвердила під хрестом, і триватиме аж до вічного здосконалення усіх вибраних. Вона ж бо, взята до неба, не занехає цього спасенного завдання, але його продовжує багатогранним своїм заступництвом, виведуючи нам вічне спасіння. Своєю материнською любов'ю дбає Вона про братів свого Сина, які перебувають ще на шляху серед небезпек і журб, доки не дійдуть до щасливої батьківщини“⁽¹⁰⁸⁾.

VI. „МИЛОСЕРДЯ... З РОДУ В РІД“

10. Образ нашого покоління

Маємо повне право вірити, що теж і наше покоління включається у слова Божої Матері, коли Вона звеличувала те милосердя, якого учасниками „з роду в рід“ стають ті, які дозволяють вести себе боязні Божій. Слова Марієного „Величання“ мають пророчий зміст, що відноситься

не тільки до минулого Ізраїля, але також до всього майбутнього Народу Божого на землі. Усі ж бо ми, що зараз живемо на землі, *є тим родом*, який усвідомляє наближення третього Тисячоріччя й глибоко *відчуває той зворот*, що збувається в історії.

Теперішнє покоління спостерігає, що воно привілейоване, бо прогрес дає йому багато таких можливостей, яких ледве можна було сподіватися кілька десятків років тому. Творча діяльність людини, її інтелігентність та її праця спричинили глибокі зміни чи то на полі науки й техніки, а чи в соціальному й культурному житті. Людина розтягнула свою владу над природою і набула глибше знання законів своєї суспільної поведінки. Вона побачила, як розвалюються чи звужуються перешкоди й відстані, що відокремляють людей і народи, завдяки збільшенню почуття універсальності, яснішому усвідомленню єдності людського роду, приймаючи врешті взаємозалежність у справжній солідарності, завдяки прагненню — і можливості — перебувати у стикі зі своїми братами і сестрами поза штучними поділами, що їх утворила географія чи державні й расові границі. Головно сучасна молодь знає, що прогрес науки й техніки може дати не тільки нові матеріальні блага, але також і ширшу участь у взаємопізнанні. Наприклад, розвиток інформатики збільшить творчу здатність людини і дасть їй доступ до інтелектуальних і культурних багатств інших народів; нова техніка комунікацій сприятиме більшій участі в подіях і зростові обміну; здобутки біологічних, психологічних чи соціальних наук допоможуть людині краще вглиблюватися в багатства власної істоти. Хоч це правда, що такий прогрес здебільша все ще є привілеєм індустріялізованих країн, однак не можна заперечити, що можливості користування усіх народів й усіх країн уже більш не буде утопією, якщо відносно цього буде реальне політичне бажання.

Але поруч цього всього — чи радше в цьому — існують одночасно й труднощі, і навіть виглядає, що вони збільшуються. Існує неспокій та безрадість, які приневолюють дати основну відповідь на те, що людина відчуває. На образі світу появляються тіні й не завжди поверховий брак рівноваги. Безумовно, душпастирська конституція Собору Ватиканського II „Радість і Надія“ не є самотнім

документом, який розглядає життя сучасного покоління, але він має цілком особливе значення. „Насправді ж бо та незрівноваженість, яку виявляє сьогоднішній світ, в'яжеться з тим основним браком рівноваги, який запускає корінь у людське серце. Бо ж у самій таки людині багато елементів перебуває в боротьбі між собою. Коли вона, як створіння, з одного боку, дізнається про свою обмеженість, то з другого — почуввається в своїх бажаннях необмеженою і покликаною до постійного життя. Їй, звабленій різноманітними благами, постійно доводиться деякі з них вибирати, а деяких — зрікатися. Більше того, слабка вона й грішна, робить часто те, чого не бажає, а те, що бажала б чинити — не чинить. Тому і розтерзана вона сама в собі, а звідси і в громаді виникає багато великих непорозумінь“⁽¹⁰⁹⁾.

Під кінець вступного з'ясування (в цьому ж документі) читаємо: „За наявності сьогоднішнього розвитку світу, зростає щораз більше число тих, що самим собі ставлять основні запитання, або відчувають їх з новою чіткістю: Хто є людина? Який є сенс терпіння, зла, смерти, що й далі існують, не зважаючи на такий великий прогрес? Нащо всі ці здобутки, набуті за таку високу ціну?“⁽¹¹⁰⁾.

11. Джерела затривоження

Тому в нашому світі зростає відчуття загрози, зростає той екзистенціальний страх, що — як я вже натякнув в енцикліці „Відкупитель людини“ — в'яжеться головно з передбачанням конфлікту, який, коли мати на увазі нинішні атомні арсенали, міг би означати часткове самознищення людства. Проте загроза ця не торкається лиш того, що люди могли б заподіяти людям, послуговуючись мілітарними технічними засобами. Вона стосується теж і багатьох інших загроз, які є продуктом матеріялістичної цивілізації, яка — не зважаючи на „гуманні декларації“ — дає першість речам, а не особі. Отже, сучасна людина має страх перед засобами, винайденими цього роду цивілізацією. *Поодинокі особи*, і навіть середовища, громади, суспільства, народи, *можуть стати жертвами нахабного зловжиття влади інших осіб, середовищ, суспільства*. Історія нашого сторіччя дає на це удосталь прикладів. Не зважаючи на всі заяви про права людини в її суцільних вимірах, тобто в її

тілесному й душевному існуванні, не можемо сказати, що ті приклади належать тільки до минулого.

Слушно ж тоді людина боїться стати жертвою того утиску, який позбавляє її внутрішньої свободи, можливості виявляти правду, в якій вона переконана, віру, яку визнає, снагу підкорятися голосові сумління, що вказує їй властивий шлях. Бо технічні засоби, що їх нинішня цивілізація має до свого розпорядження, скривають у собі не тільки можливість самознищення на шляху мілітарного конфлікту, але також *можливість „мирного“ підкорення одиниць, середовищ життя, цілих суспільств і народів*, що з будь-якої причини можуть стати невідгідними для тих, які розпоряджаються тими засобами й готові послужитися ними без жодних скрупул. Подумаймо теж і про тортури, які ще й досі в світі існують, систематично застосовувані владою як орудник володіння чи політичної переваги, і безкарно вживаються підрядними чинниками.

Так ото, поруч свідомості біологічної загрози, зростає свідомість ще й іншої загрози, яка ще більше нищить те, що є суттєво людське, що тісно в'яжеться з гідністю особи, з її правом на правду й свободу.

І все це розгортається *на тлі гігантської турботи*, спричиненої тим фактом, що — поруч людей багатого й ситого суспільства, яке живе в достатках, віддавши споживацтву й розкошам — у тій же людській сім'ї не бракує ані одиниць, ані суспільних згуртувань, які *терплять голод*. Не бракує дітей, в різних соціально-економічних системах не бракує цілих полос злиднів, нужди й недорозвиненості. Це загальновідомий факт. *Стан нерівності між людьми й народами не лише триває, але й зростає*. Однак і таке буває, що поруч багатих, які живуть в достатках, існують ті, що живуть в нужді, зазнають злиднів, іноді ж просто таки гинуть з голоду. А їхнє число досягає десятків і сотень мільйонів. Саме тому й моральне затривоження стає дедалі глибше. Ясно, що такий основний недолік, чи радше, сукупність недоліків, і навіть несправний механізм, є в основі сучасної економії й матерялістичної цивілізації, що сучасній сім'ї людства не дозволяє, сказати б, відсахнутись від таких дуже несправедливих ситуацій.

Образ нинішнього світу, в якому існує стільки фізичного й морального зла, і таке воно, що із світу вчиняє

клубок суперечностей і напруження, одночасно ж він сповнений погроз, звернених проти людської свободи, проти сумління і релігії, власне ту затурбованість, якій підлягає сучасна людина. Таку затурбованість спостерігається не тільки в бідолах і пригнічених, але також у тих, які користуються привілеєм багатства, прогресу, влади. І хоч не бракує тих, які намагаються зауважити причини такої затривоженості, або ж їй таки протиставлятися отими тимчасовими засобами, які дає їм техніка, багатство чи влада, проте в глибинах людського духу затривоженість ота *переходить усі тимчасові засоби*. Вона — як це слушно підкреслюють простеження Собору Ватиканського II — має на увазі основні питання всього людського існування. Затривоженість ота в'яжеться з самим же відчуттям існування людини у світі, тож є тривогою людини за майбутнє і за все людство, вимагаючи рішучих розв'язок, які, виглядає, уже накидаються людському роду.

12. Чи вистачає справедливості?

Не важко ствердити, що в сучасному світі *почуття справедливості* дуже міцно розбудилося. Воно, без сумніву, здебільша унаочнює те, що суперечить справедливості чи то у взаєминах з людьми, суспільними групами чи „клясами“, а чи з окремими народами й державами, врешті ж із цілими політичними системами, і навіть з цілими так званими світами. Ота глибока й багатогранна течія, в основу якої сумління сучасної людини поклало, справедливості, засвідчує етнічний характер того напруження і боротьби, які спадають на світ.

Церква, разом з людьми наших часів, поділяє глибоке й палке прагнення справедливого життя під кожним оглядом, тому аж ніяк не занедбує того, щоб дати для пригадування різні аспекти тієї справедливості, якої життя домагається в людей, та в суспільства. Доводом на це є католицьке соціальне вчення, що широко розвинулося протягом останнього сторіччя. Слідом за цим ученням іде й виховання, і формування людського сумління в душі справедливості, і навіть окремі починання в осередку апостоляту мирян, який розвинувся саме в таких дусі.

Проте, важко було б не доглянути, що дуже часто *ті*

*програми, які беруть почин із справедливості і мають служити здійсненню співжиття між людьми, групами й людським суспільством, у практиці зазнають деформації. Хоч вони й далі покликаються на ту ж ідею справедливості, проте досвід potwierджує, що перевагу над справедливістю беруть три негативні сили, як ось: злосливість, ненависть і навіть жорстокість. В такому випадку основною спонукою діяння стає жадоба знищити ворога, обмежити його свободу. А це суперечить суті справедливості, яка, за своєю природою, намагається встановити рівність й однаковість сторін у конфлікті. Цей рід зловжиття ідеєю справедливості та її викривлення у практиці свідчить, як дуже людська діяльність може віддалитися від самої ж таки справедливості, дарма що розпочато її в її ж ім'я. Не даром тоді Христос закидав своїм слухачам, вірним навчанню Старого Завіту, те ставлення, що виявлялось у словах: „око за око, зуб за зуб“⁽¹¹¹⁾. Це була форма викривлення справедливості в ті часи. А сучасні форми далі на ній взоруються. Це ж ясна річ, що в ім'я здогадної справедливості (наприклад, історичної чи клясової) іноді ближнього нищиться, його вбивається, позбавляється свободи, обдирається з основних прав людини. Досвід минулого й наших часів доводить, що сама лише справедливість не вистачає та що вона може навіть довести до її заперечення, до її ж таки знищення, якщо не дозволити, щоб *та глибша сила, якою є любов*, оформляла людське життя в різновидах її вимірів. Це ж бо, між іншим, досвід історії допровадив до ось якого ствердження: „Найбільша справедливість — це найбільша несправедливість“. Таке ствердження не знецінює справедливості, ані не зменшує значення того ладу, що на ній встановлюється, але, під іншим оглядом, вказує на потребу зачерпнути з тієї глибшої наснаги духа, якою зумовлюється лад справедливості.*

Церква, маючи перед очима образ покоління, до якого ми належимо, поділяє затривоження багатьох сучасних людей. В усякому разі, вона мусить журитися занепадом багатьох основних вартостей, які становлять собою незаперечне добро не лише християнської моралі, але просто таки людської моралі, моральної культури, як ось: пошана людського життя від моменту зачаття; пошана до подружжя і його нерозривної єдності; пошана до стабільності

сім'ї. Моральна розгнузданість наносить удар головно найбільш вразливому середовищу життя і людського співжиття. Разом з цим крокує криза істини у відношенні до взаємин між людьми, брак відповідальності за слова, чисто користоловні стосунки людини з людиною, зменшення відчуття дійсно загального добра і легкість, з якою його нищиться. Існує, врешті, й десакралізація, що часто перетворюється в „дегуманізацію“ тієї людини і суспільства, для яких немає нічого „святого“. Вони, морально занепадають — не зважаючи на всю мнимість.

VII. МИЛОСЕРДЯ БОЖЕ В ПОСЛАННИЦТВІ ЦЕРКВИ

У зв'язку з таким образом нашого покоління, що не може не зроджувати глибокого затривоження, знову нам нагадуються ті слова, що, з нагоди воплощення Божого Сина, гомоняють у „Величаннях“ П. Д. Марії й оспівують „милосердя... з роду в рід“. Повсякчасно зберігаючи у серці вимовність отих натхнених слів та прикладаючи їх до переживань і страждань, притаманних великій сім'ї людства, необхідно, щоб Церква наших часів глибше й детальніше усвідомила потребу *засвідчувати Боже милосердя* в усьому його посланництві на слідах традиції й нового Союзу і, головно, самого ж Ісуса Христа і Його апостолів. Церква мусить засвідчувати Боже милосердя, об'явлене в Христі, в усьому його місяньському посланництві, *визнаючи його* насамперед як спасенну правду віри, потрібну для послідовного життя з віри, *намагаючись потім внести її та втілити в життя* чи то своїх вірних, а чи, мірою спромоги, в життя усіх людей доброї волі. Врешті, Церква — визнаючи милосердя і залишаючись йому вірною — має право й обов'язок відкликатися до милосердя Божого, *благаючи про нього* за наявності усіх явищ фізичного й морального зла, супроти всіх тих загроз, які тяжіють на всім горизонті сучасного людського життя.

13. Церква визнає Боже милосердя і його проголошує

Церква повинна й проголошувати милосердя Боже з усією тією правдою, яку нам передало об'явлення. На попередніх сторінках цього документу ми намагалися

накреслити зариси тієї правди, яка в усьому Святому Письмі й у св. Традиції знаходить багатий вислів. У повсякденному житті Церкви правда про милосердя Боже, висловлена в Біблії, несеться начебто споконвічним відголосом почерез численні читання св. Літургії. Вона сприймає значення Божого народу, як це засвідчують всілякі вислови особистої та збірної побожності. Безумовно, важко було б дати перелік та звести це все разом, бо воно здебільша живо записане в людській свідомості. Якщо деякі теологи твердять, що милосердя — найбільше поміж досконалостями Божими, то Біблія, Традиція і все життя Божого Народу дають про це свідчення. Тут не йдеться про якусь незглибну досконалість Божої сутності у таїнстві самого ж таки Божества, але про ту досконалість і ту властивість задля якої людина, в найглибшій правді свого існування, цілком близько й дуже часто зустрічається з живим Богом. Бачення Бога за посередництвом віри, згідно з тими словами, які Христос вирік до Филипа⁽¹¹²⁾, оте „бачення Отця“ — це й зустріч з Його милосердям, єдиний момент внутрішньої простоти і правди, подібний до того, який знаходимо у притчі про блудного сина.

„Хто мене бачив, той бачив Отця“⁽¹¹³⁾. Церква визнає милосердя Боже, Церква живе ним у своїм багатім досвіді віри і теж у своєму навчанні, споглядаючи невпинно на Христа, зосереджуючись на Ньому, на Його житті та Його Євангелію, на Його хресті й воскресінні, на цілому таїнстві. Все те, що творить „бачення“ Христа в живій вірі й у навчанні Церкви, наближає нас до „бачення Отця“ у святості Його милосердя. Виглядає, що Церква на особливий лад визнає милосердя Боже і його вшановує, звертаючись до Христового Серця. Бож якраз оте наближення до Христа у таїнстві Його Серця дозволяє нам зупинитись на цьому пункті — певною мірою центральному, одночасно ж і доступнішому на людському рівні — об'явлення милосердної любові Отця, що встановив центральний зміст месіянського посланництва Сина Чоловічого.

Церква живе дійсним життям, коли визнає і проголошує милосердя — найподивугіднішу властивість Творця й Відкупителя — і коли наближає людей до джерел Спасителевого милосердя, якого вона є переховувачкою і завідателькою. В цьому обсязі велике значення має невпинне

посередництво Слова Божого і, перш за все, свідоме та зріле причасництво в *Євхаристії і св. тайні Покаяння або Примирення*. Євхаристія незмінно наближає нас до тієї *любови*, що є могутніша від смерті. „Бо кожного разу, як їсте хліб цей і п'єте цю чашу, не тільки звіщаєте смерть Відкупителя, але й проголошуєте Його воскресіння, „доки Він не прийде“ у славі⁽¹¹⁴⁾. Той сам Євхаристійний обряд, який правом на спогад Того, хто у своїм місянським посланництві об'явив нам Отця, за посередництвом слова і хреста, засвідчує оту невичерпну *любов*, якої наснагою Він завжди хоче єднатися й ототожнюватися з нами, виходивши назустріч усім людським серцям. А св. тайна Покаяння чи Примирення прокладає шлях до кожного, навіть коли на ньому тяжіють великі провини. У цій св. тайні кожна людина може, на особливий лад, переживати милосердя, тобто ту *любов*, яка є могутніша від гріха. Про це була вже мова в енцикліці „Відкупитель людини“; годиться однак ще раз повернутись до цієї основної теми.

Власне тому, що гріх існує у світі, „Бог так полюбив світ... що Сина свого Єдинородного дав“⁽¹¹⁵⁾; Бог „є *любов*“⁽¹¹⁶⁾, і *не може Він себе інакше об'явити*, як лише в милосерді. Це не тільки відповідає найглибшій правді про ту Божу *любов*, але також усій внутрішній правді про людину й світ, який є її тимчасовою батьківщиною.

Милосердя, само в собі, як досконалість безконечного Бога, є також безконечним. Отже, безконечною і невичерпною є готовість Отця приймати блудних синів, які вертаються до Його хати. *Готовість і сила прощення є безмежні*, бо ж невинно впливають з чудесної вартости жертви Сина. Жодний людський гріх не має переваги над тією силою й аж ніяк її не обмежує. Людина, із свого боку, спроможна її обмежувати єдино браком доброї волі, браком готовости в наверненні й покаянні, а саме: перебуванням у впертості, що спротивляється ласці й правді, головню за наявности свідоцтва хреста і Христового воскресіння.

Тому Церква визнає і проголошує навернення. Навернення до Бога полягає незмінно в *відкриванні Його милосердя*, чи пак, тієї *любови*, яка є терпелива і ласкава⁽¹¹⁷⁾ за мірою Творця й Отця: тієї *любови*, якій „Бог, Отець Господа нашого Ісуса Христа“⁽¹¹⁸⁾, є вірний аж до крайніх

наслідків в історії Союзу з людиною — аж до хреста, до смерті і воскресіння Сина. Навернення до Бога є завжди плодом „віднайдення“ Отця — багатого милосердям.

Справжнє знання Бога милосердя, ласкавої любови — це стале й невичерпне джерело навернення не лиш як одна мить внутрішнього акту, але також як стала готовість, як стан духа. Хто так приходить до пізнання Бога, хто так Його „бачить“, неспроможен інакше жити, як лиш невинно навертаючись до Нього. Тим то й живуть вони у *стані навернення*. І власне стан отой визначає найглибший складник прочанства кожної людини на світі у стані мандрівника. Ясно, що Церква визнає Боже милосердя, об'явлене в розп'ятому й воскреслому Христі, не тільки словами свого навчання, але насамперед отим найглибшим кипінням життя всього Божого Народу. За посередництвом цього свідчення життя Церква виконує своє посланництво Божого Народу та посланництво, що є участю і, певною мірою, продовженням месіянського посланництва самого ж Христа.

Сучасна Церква глибоко усвідомляє те, що єдино на основі Божого милосердя могтимо здійснити ті завдання, що впливають з навчань Собору Ватиканського II і, насамперед, те екуменічне завдання, що намагається з'єднати всіх тих, які визнають Христа. Церква, звертаючи в цьому напрямі багатогранне зусилля, із смиренністю визнає, що єдино *та любов*, яка є могутніша від слабкості людських поділів, *спроможна остаточно здійснити єдність*, про яку Христос молив Отця і про яку Дух не перестає просити для нас „стогонами невимовними“⁽¹¹⁹⁾.

14. Церква намагається чинити милосердя

Ісус Христос навчав, що людина не тільки приймає і переживає Боже милосердя, але й покликана вона до того, щоб „мати милосердя“ до інших: „Блаженні милосердні, бо вони зазнають милосердя“⁽¹²⁰⁾. У цих словах Церква добачає заклик до діяльності, тому робить зусилля, щоб виконувати милосердя. Тим часом як блаженство про милосердя під цим оглядом є особливо вимовне, всі інші блаженства нагірної проповіді вказують шлях навернення та зміни життя. Тоді людина досягає милосердної любови

Бога, Його милосердя, коли любов до ближнього перетворює її внутрішньо, в її ж душі.

Цей автентично євангельський процес не є самим лише духовним зворотом, раз на завжди здійсненим, але є повним стилем життя, суттєвою і постійною характеристикою покликання християнина. Воно полягає в невинному відкриванні й витривалому здійснюванні *любови, оскільки сили, яка єднає, водночас же й підносить*, не зважаючи на всі труднощі психологічної й соціальної природи. Бо мова тут про ту *милосердну любов*, яка, за своєю сутністю, є творчою любов'ю. Милосердна любов, у взаєминах між людьми, ніколи не є одностороннім актом чи процесом. Навіть у тих випадках, в яких усе начебто вказує, що тільки одна сторона дарує і дає (наприклад: у випадку лікаря, що лікує; учителя, що навчає; батьків, що виховують дітей; добродія, що потребуючим допомагає), насправді ж навіть давальник завжди має користь. В усякому разі, він з легкістю може знайтися в ситуації того, хто приймає добродійство, хто зазнає милосердної любови, хто стає предметом милосердя.

Розп'ятий *Христос*, у тому значенні, є для нас зразком, натхненням, найвищою заохотою. Взоруочись на *цім зворушливим зразку*, можемо з усією смиренністю іншим виявляти милосердя, знаючи, що Він приймає це як для себе самого⁽¹²¹⁾. На основі цього зразка ми повинні теж раз у раз очищувати всі наші вчинки й усі наші наміри, в яких на особливий лад ми збагнули й виконуємо милосердя, оскільки іншим учинене добро. Бож актом любови стає воно в дійсності лише тоді, коли його виконуємо у переконанні, що рівночасно й ми зазнаємо милосердя від тих, які його від нас приймають. Якщо бракує цієї обопільності, цієї взаємності, то наші вчинки ще не є дійсними актами милосердя, ані в нас ще повністю не збулось навернення, якого шлях об'явив нам Ісус Христос своїм словом і прикладом аж до хреста, ані ми ще не є повними учасниками *величного джерела Божого милосердя*, яке Він нам об'явив.

Отже та дорога, яку Христос об'явив нам у нагірній проповіді з блаженством про милосердних, є дуже багата на те, що іноді можемо спостерегти у звичних думках людей на тему милосердя. Такі думки вважають милосердя за односторонній акт або процес, який приймає та зберігає

відстань між тим, хто виявляє милосердя, і тим, хто його зазнає, між тим, хто дає, і тим, хто приймає. Звідси береться претензія, щоб людські й суспільні взаємини звільнити від милосердя та щоб їх ґрунтувати єдино на справедливості. Проте такі думки про милосердя не спостерігають основного зв'язку між милосердям і справедливістю, про яку пише вся біблійна традиція, головню ж — місянське посланництво Ісуса Христа. *Справжнє милосердя є, сказати б, джерелом найглибшої справедливості.* Тоді як ця остання, сама з себе, має здатність „бути суддею“ між людьми у взаєморозподілі об'єктивних дібр за справедливою мірою, то тільки любов (навіть ота ласкава любов, яку ми називаємо „милосердям“) має здатність віддати людину самій же людині.

Справді християнське милосердя є також, певною мірою, *найдосконалішим втіленням „рівності“ між людьми, а отже й втіленням найдосконалішої справедливості, бо ж і вона, у своєму обсязі, має на увазі той сам наслідок.* Проте рівність, установлена за посередництвом справедливості, обмежується до круга об'єктивних і зовнішніх дібр, тимчасом як любов і милосердя вчиняють те, що люди сходяться з собою у тій вартості, якою є сама ж таки людина з властивою собі гідністю. Одночасно й „рівність“ людей, здійснена за посередництвом „терпеливої й ласкавої“ любови⁽¹²²⁾, не усуває різниць. Хто дає, стає ще шляхетнішим, коли відчуває, що обдаровує його і той, хто приймає його дар. І навпаки, хто вміє приймати дар із свідомістю, що й він, приймаючи, вчиняє добро, то й він, із свого боку, служить великій справі гідности особи, а це спричинюється до ще тіснішого об'єднування людей одних з одними.

Так ото милосердя стає необхідним елементом *укладення* взаємовідносин між людьми в душі ще глибшої пошани до того, що є людське, і до взаємного братерства. Такий зв'язок між людьми неможливо досягнути, якщо взаємовідносини між людьми бажаємо упорядковувати єдино мірою справедливості. В будь-яку сферу міжлюдських взаємин потрібно внести, сказати б, досить велику „поправку“ збоку тієї любови, що — як це проголошує св. Павло — „є терпелива“ і „ласкава“, або ж інакшими словами, має в собі риси *милосердної любови*, такої суттєвої

для Євангелія і для християнства. Крім того нагадуємо, що *милосердна любов* є теж показником *сердечної ніжності і чутливості*, про яку з такою вимовністю розповідається у притчі про блудного сина⁽¹²³⁾, а й у притчі про заблукану вівцю і загублену драхму⁽¹²⁴⁾. Тому милосердна любов є необхідна найвищою мірою між тими, що собі близькі: між подругами, між батьками й дітьми, між приятелями; вона є необхідна у вихованні й душпастирстві.

Однак промір її діяльності тут не кінчається. Якщо Павло VI багаторазово вказував на „цивілізацію любови“⁽¹²⁵⁾ як мету, до якої повинні спрямовуватись усі зусилля на соціальному й культурному полях, однаково ж і на економічно-політичному полі, то треба додати, що тієї мети не можна буде досягнути, коли в наших поглядах і чинностях, що відносяться до широких і складних сфер людського співжиття, ми затримаємось на засаді „око за око, зуб за зуб“⁽¹²⁶⁾, і аж ніяк не будемо намагатися основно його перетворити, щоб виповнити іншим духом. Безумовно, в цьому напрямі веде нас теж і Собор Ватиканський II, коли повторно говорить про потребу вчинити світ ліпшим⁽¹²⁷⁾, визначивши посланництво Церкви в сучасному світі власне у здійсненні такого завдання. Світ людей тільки тоді може ставати дедалі гуманнішим, коли ми в багатогранний круг людських і суспільних взаємовідносин, разом із справедливостю, внесемо ту „милосердну любов“, яка становить собою місяняську благовість Євангелія.

Світ людей може ставати „дедалі гуманнішим“ лише тоді, коли в усі ті взаємовідносини, які формують його моральне обличчя, внесемо момент прощення, такий суттєвий для Євангелія. Прощення засвідчує, що тут наявною є *любов, могутніша від гріха*. Крім того прощення є основною умовою примирення, не тільки в відношенні до Бога з людиною, але також у взаємовідносинах між людьми. Світ, з якого б усунено прощення, був би тільки світом холодної і шановної справедливості, в якій ім'я кожний вимагав би власного права в відношенні до іншого. Тоді всі оті різноманітні егоїзми, що дримають в людині, могли б перемінити людське життя та співжиття на систему поневолення слабших сильнішими, або ж на арену повсякчасної боротьби одних проти одних.

Тому Церква повинна вважати за один із своїх головних обов'язків — на кожному етапі історії, зокрема ж в

сучасному віці — те, *щоби проголосити і внести в життя* таїнство Милосердя, проголошене Ісусом Христом у найвищій мірі. Це таїнство — і то не тільки для Церкви як спільноти віруючих, але також, певною мірою, для всіх людей — *є джерелом життя, інакшого від того, яке може побудувати людина, виставлена на постійну жадливість, що в ній діє*⁽¹²⁸⁾. Саме в ім'я того таїнства Христос навчає повсякчасно прощати. Скільки ж то разів ми повторяємо слова тієї молитви, якої Він сам нас навчив, прохаючи: „Прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим“, тобто тим, які в будь-чому провинилися супроти нас!⁽¹²⁹⁾ Це дійсно важка річ висловити глибоку вартість того наставлення, що такі слова накреслюють і вбивають в пам'ять. Скільки ж то речей кажуть ті слова кожній про їй подібну, і навіть про неї саму! Почуття, що ми є боржниками одні для одних, іде разом з покликком братньої солідарності, яку св. Павло висловив у стислім заклику, щоб терпіти „один одного з любов'ю“⁽¹³⁰⁾. Яке ж то повчання смиренності вміщається тут в відношенні до людини, одночасно ж до ближнього і до нас самих! Яка ж то школа доброї волі для повсякденного співжиття за всіляких умов нашого існування! Якщо ми занедбаємо це повчання, то що залишиться з будь-якої „гуманної“ програми життя і виховання?

Христос з великою наполегливістю підкреслює потребу прощати іншим. Петрові, який питав Його, скільки разів треба прощати ближньому, подав символічне число „сімдесят разів по сім“⁽¹³¹⁾, бажаючи цим сказати, що він будь-кому повинен раз у раз прощати. Ясно, що така великодушна вимога *прощати не касує об'єктивної вимоги справедливості*. Справедливість у стислім розумінні становить, сказати б, ціль прощення. Прощення, і навіть милосердя, оскільки його джерело, в жодному місці Євангельської Благовісті не має значення поблажливості супроти зла, супроти згіршення, супроти помилки чи нанесеної зневаги. В усякому разі, вимогою прощення є: направлення зла і деморалізації, виправлення помилки, надолуження за зневагу.

Так ото, основна побудова справедливості незмінно вникає в поле милосердя. Але воно має силу надавати справедливості нового змісту, що цілком просто і повністю висловлюється у прощенні. Бо милосердя виявляє, що крім

процесу „надолуження“ і „перемиря“, властивого справедливості, потрібно також любови, щоб людина, як така, могла себе виявити. Виконання вимог справедливості головню тому потрібне, щоб любов могла показати своє обличчя. Аналізуючи притчу про блудного сина, ми вже звернули увагу на той факт, що *хто прощає і той, кому прощається* сходяться в тім суттєвім пункті, яким є гідність, тобто та істотна вартість людини, якої не можна втратити, її ж бо закріплення чи віднайдення є джерелом великої радості⁽¹³²⁾.

Слушно тоді Церква уважає за свій обов'язок, як мету свого посланництва, *зберігання автентичности прощення* чи то в житті й поведінці, а чи й у вихованні й душпастирстві. Вона охороняє в них власне ж таки Бога, об'явленого в Ісусі Христі.

В основі посланництва Церкви, в усіх тих сферах, про які говорять численні показники найновішого Собору й багатовіковий апостолят, є хіба лиш те, щоб зачерпнути з джерел Спасителя⁽¹³³⁾. І якраз це накреслює численні напрямні лінії посланництва Церкви в житті поодиноких християн, поодиноких громад і навіть усього Народу Божого. Оте „зачерпнути з джерел Спасителя“ не можна якось інакше здійснити, як лише в дусі того вбозтва, до якого нас покликав Господь словами та прикладом: „Даром прийняли, даром давайте“⁽¹³⁴⁾. Так ото, на всіх шляхах життя і служіння Церкви — за посередництвом євангельського вбозтва служителів і завідателів, й усього народу, що засвідчує „великі діла“ Господа свого — ще краще об'явився Бог „багатий милосердям“.

VIII. МОЛИТВА ЦЕРКВИ НАШИХ ЧАСІВ

15. Церква відкликається до Божого милосердя

Церква проголошує правду про Боже милосердя, що виявляється в розп'ятому й воскреслому Христі, й на різні лади його визнає. Вона, крім того, намагається виявляти милосердя до людей за посередництвом людей, вбачаючи в цьому необхідну вимогу дбання про кращий та „гуманніший“ світ — нині й завтра. Все ж таки Церква — в жодному моменті, в жодному періоді історії, зокрема в таку

критичну епоху, як наша — не може забувати про *ту молитву, що є воланням до Божого милосердя* за наявності того багатогранного зла, що тяжіє на людстві та йому загрожує. Якраз це є основним правом-обов'язком Церкви відносно Бога й відносно людей. Чим більше людське сумління, піддавшись зісвітченню, втрачає розуміння значення слова „милосердя“, чим більше віддаляється від Бога й від сторонюється від таїнства милосердя, тим більше *Церква має право й обов'язок* відкликатися до Бога милосердя „з великим голосінням“⁽¹³⁵⁾. Оте, „велике голосіння“ мусить бути властиве Церкві наших часів. Звертається воно до Бога, щоб у Нього виблагати милосердя. Церква визнає і проголошує, що милосердя з певністю виявляється в розп'ятому й воскреслому Ісусі, тобто в Пасхальному Таїнстві. Власне оте таїнство має в собі найповніше об'явлення про милосердя, тобто про ту любов, яка є могутніша від смерті, могутніша від гріха й від усякого зла, про любов, яка підносить людину з безодні упадку та звільнює її від найбільших загроз.

Сучасна людина відчуває ті загрози. Те, що відносно цього було сказано вище, є тільки звичайним нарисом. Сучасна людина часто, з глибоким затривоженням, саму себе запитує про розв'язку того жакливого напруження, що накопичилось над світом і поспліталось з людьми. І коли вона деколи не має *відваги проказати слово „милосердя“* або ж, у своєму сумлінні без релігійного змісту, не знаходить для нього якогось відповідника, *то тим більше треба, щоб Церква проголосувала це слово* не тільки у своєму імені, але також в імені всіх сучасних людей.

Тому необхідно, щоб у палку молитву перетворилось усе те, що я сказав у цьому документі про милосердя, щоб невпинно перетворювалось у волання, що благає про милосердя, згідно з потребами людини в сучасному *світі*. *Нехай те волання наснажить повнотою тієї правди про милосердя*, що має такий багатий вислів у святому Письмі й Традиції, як теж і в дійсно християнському житті багатьох поколінь Божого Народу. Таким воланням ми, я і священнописці, відкликаємось до Бога, який не може погордити нічим з того, що створив ⁽¹³⁶⁾, до Бога, який є вірний самому своєму отцівству та своїй любові; і, як пророки, відкликаємось до тієї любови, що має матерні властивості, тож, на подобу мами, вона слідкує за кожною своєю

дитиною, за кожною заблуканою вівцею, навіть якби були мільйони таких заблуджень, навіть якби у світі безчестя переважило чесність, навіть якщо б сучасне людство заслугувало нового „потопу“ за свої гріхи, як колись заслужило Ноеве покоління. Робімо відклик до тієї батьківської любови, яку нам об'явив Христос у своїм місянянським посланництві, що вершин своїх досягнула на хресті, в Його смерті й воскресінні! Відкликаймося до Бога за посередництвом П. Д. Марії, яка проголосила милосердя „з роду в рід“! Благаймо про милосердя Боже для сучасного покоління! Нехай Церква у цій молитві, на зразок П. Д. Марії, намагається бути також матір'ю людей у Бозі; у цій молитві висловить вона своє материнське піклування, одночасно ж і довірливу любов, з якої народжується власне жагуча потреба молитви.

Вознесімо ті наші *благання, ведені вірою, надією, любов'ю*, які Христос защепив у наші серця. Таке наставлення є водночас і любов'ю до Бога, якого сучасна людина деколи дуже віддалила від себе, вчинивши чужинцем для себе самої, проголошуючи на різні лади, що Бог їй „злишний“. Це, отже, і та *любов до Бога*, якого зневагу відкинення з боку сучасної людини ми глибоко відчуваємо, готова кричати з Христом на хресті: „Отче, відпусти їм, не знають бо що роблять“⁽¹³⁷⁾. Це, одночасно, є *любов до людей*, до всіх людей без виїмку й будь-якого поділу: без різниці раси, культури, мови, уявлення світу, без розрізнення між приятелями і ворогами. Це любов до людей. Вона бажає всякого добра для кожного з них і для всієї людської спільноти, для кожної родини, для кожного народу, для кожної суспільної групи — для молоді, для дорослих, батьків, старших і хворих — для всіх без виїмку. Це є любов, чи пак, дбайливе піклування про те, щоб кожному забезпечити справжнє добро й віддалити й захоронити від усякого зла.

І якщо хтось із сучасників не поділяє віри і надії, які мене, як слугу й завідувача тайн Божих⁽¹³⁸⁾, до того побуджують, щоб у цій годині історії благати Бога про милосердя для людства, нехай принаймні намагається збагнути *мотив цієї дбайливості. Її підказує любов до людини*, до всього того, що є людське та що, згідно з відчуттям великої більшості сучасників, перебуває у безмежній загрозі. Оце Христове таїнство, розбудивши в нас велике

покликання людини, й мене спонукало, щоби в енцикліці „Відкупитель людини“ обговорити її незрівнянну гідність, і зобов'язує мене, щоб одночасно проголосити милосердя, оскільки милосердну любов Божу, об'явлену в тому ж Христовому таїнстві. Воно також мене зобов'язує до того, щоб покликатись на оте милосердя і вимолювати його в цій важкій, критичній фазі історії Церкви у світі, тоді як ми наближаємося до кінця другого Тисячоріччя.

В ім'я розп'ятого і воскреслого Ісуса Христа, в душі Його месіянського посланництва, що продовжується в історії людства, *піднесімо наш голос і благаймо*, на цьому етапі історії, щоб знову виявилась та любов, що є в Отці, щоб за діянням Сина і Святого Духа стала вона в сучасному світі явною і могутнішою від зла: могутнішою від гріха і смерті. Благаймо про заступництво Тієї, яка не перестає проголошувати „милосердя з роду в рід“, і навіть тих, на яких в усю повноту здійснились слова нагірної проповіді: „Блаженні милосердні, бо вони зазнають милосердя“⁽¹³⁹⁾.

*
**

Церква продовжує дане їй Собором Ватиканським II завдання в якому слушно можемо вбачити нову фазу її поновлення — за мірою тієї епохи, в якій доводиться їй жити. Тож Церкву повинна невпинно вести свідомість, що в такому ділі не годиться їй, за ніякою умовою, замикатись у собі самій. Бо *причина її буття є в об'явленні Бога*, а саме: того Отця, який дозволяє нам „бачити себе в Христі“⁽¹⁴⁰⁾. Хоча б який міцний був спротив людської історії, хоча б якою виразною була відчуженість сучасної цивілізації, хоча б яке велике було заперечування Бога в людському світі, проте ще більшою повинна бути близькість до того таїнства, від віків закритого в Бозі, якого згодом у часі людина стала учасником за посередництвом Ісуса Христа.

З моїм Апостольським Благословенням.

Дано в Римі, при Святому Петрі, 30 листопада, в 1-шу неділю передсвята Різдва, 1980 року, третього Понтифікату.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

- 1) Еф. 2,4.
- 2) Див. Ів. 1,18; Євр. 1,1 і наст.
- 3) Ів. 14,8 і наст.
- 4) Еф. 2,4-5.
- 5) 2 Кор. 1,3.
- 6) Душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 22: ААС 58 (1966), стор. 1042.
- 7) Там же.
- 8) 1 Тим. 6,16.
- 9) Рим. 1,20.
- 10) Ів. 1,18.
- 11) 1 Тим. 6,16.
- 12) Тит. 3,4.
- 13) Еф. 2,4.
- 14) Див. Бут. 1,28.
- 15) Душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 9: ААС 58 (1966), стор. 1032.
- 16) 2 Кор. 1,3.
- 17) Мт. 6,4.6.18.
- 18) Див. Еф. 3,18; крім того Лк. 11,5-13.
- 19) Лк. 4,18-19.
- 20) Лк. 7,19.
- 21) Лк. 7. 22-23.
- 22) 1 Ів. 4, 8.16.
- 23) Еф. 2,4.
- 24) Лк. 15,11-32.
- 25) Лк. 10,30-37.
- 26) Мт. 18, 23-35.
- 27) Мт. 18, 12-14; Лк. 15,3-7.
- 28) Лк. 15, 8-10.
- 29) Мт. 22,38.
- 30) Мт. 5,7.
- 31) Див. Суд. 3,7-9.
- 32) Див. 1 Цар. 8,22-53.
- 33) Див. Міх. 7,18-20.
- 34) Див. Іс. 1,18; 51,4-16.
- 35) Див. Вар. 2,11-3,8.
- 36) Див. Неем. 9.
- 37) Див. напр., Ос. 2,21-25 і 15; Іс. 54,6-8.
- 38) Див. Єрм. 31,20; Єзк.39, 25-29.
- 39) Див. 2 Сам. 11; 12; 24,10.
- 40) Іов у різних місцях.
- 41) Ест. 4,17 і наступні.
- 42) Див. напр. Не 9,30-32; Тоб. 3,2-3. 11-12; 8,16 і наст., 1 Мак. 4,24.
- 43) Див. Вих. 3,7 і наст.

- 44) Див. Іс. 63,9.
- 45) Вих. 34,6.
- 46) Див. Чис. 14,18; 2 Кор. 30,9; Не. 9,17; Пс. 86(85), 15; Муд. 15,1; Сир.2,11; Гал. 2,13.
- 47) Див. Іс. 63,16.
- 48) Див. Вих. 4,22.
- 49) Див. Ос. 2,3.
- 50) Див. Ос. 11,7-9; Єф. 31,20; Іс. 54,7 і наст.
- 51) Пс. 103(102) і 145(144).
- 52) Книги Старого Завіту, визначаючи милосердя, уживають головно двох висловів, з яких кожний має різний семантичний відтінок. Насамперед є слово „гасед“, яке означає наставлення повної „доброти“. Коли вона ввіходить поміж двоє людей, вони не тільки стають ласкаві одне до одного, але, водночас, виявляють взаємодовір'я завдяки внутрішньому зобов'язанню, а отже й *завдяки взаємовірності*. А що таке зобов'язання має не тільки моральний, але юридичний характер, то це нічого не змінє. Коли в Старому Завіті слово „гасед“ відноситься до Господа, то це завжди стається в відношенні до того союзу, який Бог установив з Ізраїлем. Такий союз, з боку Бога, був даром і ласкою для Ізраїля. Зваживши, однак, що Бог, у відповідності до встановленого союзу, зобов'язався його шанувати, то „гасед“ набуває, певною мірою, легального змісту. Юридичне зобов'язання, з боку Бога, переставало зобов'язувати, коли Ізраїль порушував союз і не шанував умови. І саме тоді „гасед“, перестаючи бути юридичним зобов'язанням, розбуджувало глибший аспект, виявляючи те, що було засадою, а саме: любов, яка себе віддає, любов — могутніша від зради, ласка — могутніша від гріха.

Ота вірність у відношенні до невірної „дочки мого народу“ (див. Плач 4,3.6) й, остаточно, з боку Бога — *вірність собі самому*. Це стає наочним головно у часто вживаному двочлені „гасед в'ємет“ (= благодать і вірність), який можна б уважати за ендіяду (див., напр., Вих. 34,6; 2 Сам. 2,6; 15,20; Пс. 25(24), 10; 40(39),11 і наст., 85(84),11; 138 (137),2; Мих. 7,20). „Не заради вас я це чиню, доме Ізраїля, а задля мого святого імені“ (Єз. 36,22). Тим-то й Ізраїль, хоча й обтяжений провиними за порушення союзу, не може мати претенсій до Божого „гасед“ на основі (законної) справедливості: однак він може й повинен далі надіятися і мати довір'я, що прийме її, бо ж у дійсності за той союз Бог „відповідає“ своєю любов'ю. Плодом такої любови є прощення, привернення благодаті й поновне встановлення внутрішнього союзу.

„Рагамім“ — це те *друге слово*, що в термінології Старого Завіту править, щоб визначити милосердя. Воно має інший від „гасед“ відтінок. Тоді як це слово унаочнює риси вірності в відношенні до себе самого й до „відповідальності за власну

любов“ (ці риси, певною мірою, є чоловічі), то „рагамім“, уже в своєму корені, *підкреслює любов матері* (регем = матерне луно). З того глибокого й первісного зв'язку, і навіть з тієї єдності, яка лучить маму з дитиною, впливає особливе відношення до неї — особлива любов.

Про цю любов можна сказати, що вона є цілком безкорислива, не бере заплати, та що під цим оглядом вона становить собою внутрішню потребу: є вимогою серця. Це майже „жіночий“ різновид чоловічої вірності собі самому, висловленої отим „гасед“. На цьому психологічному тлі „рагамім“ зроджує цілу гаму почуттів, між якими є доброта й ніжність, терпеливість і виrozumість, тобто спроможність прощення.

Коли Старий Завіт говорить про Господа, вживаючи слова „рагамім“, то саме такі властивості прикладає до Нього. В Ісаї читаємо: „Невже ж забуває молодиця своє немовля? Не матиме жалю до сина свого лона? *Та хоча б вона й забула, Я тебе не забуду*“ (Іс. 49,15). Любов оту, вірну й непереможну завдяки таїнственній силі материнства, на різні лади висловлюється у старозавітних текстах: чи то як порятунок у небезпеках, головно від ворогів, чи як прощення гріхів — у відношенні до осіб всього Ізраїля — і, врешті, у спроможності виконати обітницю й (есхатологічну) надію, не зважаючи на людську невірність, як читаємо в Осії: „Я виликую їхню зраду; Я полюблю їх добротіно“ (Ос. 14,5).

В термінології Старого Завіту знаходимо ще й інші вислови, які порізному застосовуються в тому самому основному змісті. Однак ті два вищенаведені заслуговують особливої уваги. У них виразно проявляється їхній первісний *антропоморфічний аспект*. Біблійні автори, споглядаючи на Боже милосердя, вживають тих слів, що відповідають свідомості й переживанню сучасної їм людини. Грецька термінологія перекладу Сімдесяти виявляє менше від єврейського багатство, тим-то не подає усіх семантичних відтінків, властивих оригінальному текстові. В усякому разі, Новий Завіт будує на багатстві й глибині того, що зберіг Старий.

Так ото від Старого Завіту — ніби особливу синтезу — ми успадковуємо не тільки багатство вислову, вживаного тими Книгами, щоб визначити Боже милосердя, і навіть специфічну, розуміється антропоморфічну, „психологію“ Бога: *зворушливий образ Його любови*, яка у стику із злом і, зокрема, з гріхом людини й народу, *виявляється оскільки милосердя*. Таке уявлення, крім загального змісту слова „ганан“, складається також із змісту „гасед“ й отого „рагамім“. „Ганан“ висловлює ширше поняття, бож означає виявлення ласки, яка несе з собою, сказати б, постійну, великодушну і ласкаву готовість.

Крім цих основних семантичних елементів, поняття милосердя у Старім Завіті складається також з того, що замикає

замикає в собі слово „гамаль“, яке дослівно значить „пощадити (переможеного ворога)“; також „виявляти милосердя та співжальність“ і, послідовно, прощення й відпущення провини. Теж і слово „гус“ висловлює милосердя і співчуття, але тільки з почуттєвим значенням. У біблійних текстах ці слова появляються рідше, щоб зазначити милосердя. Крім того, треба підкреслити вже згадане слово „емет“, яке означає насамперед „стійкість, упевненість“ (у грецькому Сімдесяти: „істина“), потім також „вірність“; отже виглядає, що в’яжеється воно з властивим семантичним значенням слова „гасед“.

- 53) Пс. 40(39), 11; 98(97), 2 і наст.; Іс. 45,21; 51,5,8; 56,1.
- 54) Муд. 11,24.
- 55) 1 Ів. 4,8,16.
- 56) Єр. 31,3.
- 57) Іс. 54,10.
- 58) Іона 4,2,11; Пс. 145(144),9; Сир. 18,8-14; Муд. 11,23-12,1.
- 59) Ів. 14,9.
- 60) В обох випадках ідеться про „гасед“, тобто про ту вірність, яку Бог виявляє своїй власній любові до народу, вірність обітницям, що саме в материнстві Богородиці мають остаточне здійснення (див. Лк. 1,49-54).
- 61) Див. Лк. 1,72. Теж і в цьому випадку мова про милосердя із значенням „гасед“, бо в дальших висловах, в яких Захарія говорить про „доброту й милосердя нашого Бога“, ясно висловлюється друге значення, а саме „рагамім“ (латинський переклад: „viscera misericordiae“ що радше ототожнює Боже милосердя з материнською любов’ю.
- 62) Див. Лк. 15,11-32.
- 63) Лк. 15,17-19.
- 64) Лк. 15,20.
- 65) Лк. 15,32.
- 66) Див. Лк. 15,3-6.
- 67) Див. Лк. 15, 8 і наст.
- 68) 1 Кор. 13,4-8.
- 69) Див. Рим. 12,21.
- 70) Див. служба пасхального чужання „Величає“.
- 71) Ді. 10,38.
- 72) Мт. 9,35.
- 73) Див. Мр. 15,37; Ів. 19,30.
- 74) Іс. 53,5.
- 75) 2 Кор. 5,21.
- 76) Там же.
- 77) Вірую нікейсько-царгородське.
- 78) Ів. 3,16.
- 79) Див. Ів. 14,9.
- 80) Мт. 10,28.
- 81) Флп. 2,8.

- 82) 2 Кор. 5,21.
- 83) Див. 1 Кор. 15,54 і наст.
- 84) Див. Лк. 4,18-21.
- 85) Див. Лк. 7,20-23.
- 86) Див. Іс. 35,5; 61,1-3.
- 87) 1 Кор. 15,4.
- 88) Од. 21,1.
- 89) Од. 21,4.
- 90) Див. Там же.
- 91) Од. 3,20.
- 92) Див. Мт. 24,35.
- 93) Див. Од. 3,20.
- 94) Мт. 25,40.
- 95) Мт. 5,7.
- 96) Ів. 14,9.
- 97) Рим. 8,32.
- 98) Мр. 12,27.
- 99) Ів. 20,19-23.
- 100) Пс. 89(88),2.
- 101) Лк. 1,50.
- 102) Див. 2 Кор. 1,21 і наст.
- 103) Лк. 1,50.
- 104) Див. Пс. 85(84),11.
- 105) Лк. 1,50.
- 106) Див. Лк. 4,18.
- 107) Див. Лк. 7,22.
- 108) Догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, 62: ААС 57 (1965), стор. 63.
- 109) Душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 10: ААС 58(1966), стор. 1032.
- 110) Там же.
- 111) Мт. 5,38.
- 112) Див. Ів. 14,9 і наст.
- 113) Там же.
- 114) Див. 1 Кор. 11,26; виголос у „Римським Служебнику“.
- 115) Ів. 3,16.
- 116) 1 Ів. 4,8.
- 117) Див. 1 Кор. 13,4.
- 118) 2 Кор. 1,3.
- 119) Рим. 8,26.
- 120) Мт. 5,7.
- 121) Див. Мт. 25,34-40.
- 122) Див. 1 Кор. 13,4.
- 123) Див. Лк. 15,11-32.
- 124) Див. Лк. 15,1-10.
- 125) Див. напр., навчання Павла VI, XIII (1975), стор. 1568 (Закриття Святого Року, 25.12.1975).

- 126) Мт. 5,38.
- 127) Див. душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, 40: ААС 58(1966), стор. 1057 і наст.; Папа Павло VI, апост. повчан. „З батьківською ласкавістю“, головнo в чч. 1 і 6: ААС 67(1975), стор. 7 і наст., 17-23.
- 128) Див. 1 Ів. 2,16.
- 129) Мт. 6,12.
- 130) Еф. 4,2; див. Гал. 6,2.
- 131) Мт. 18,22.
- 132) Див. Лк. 15,32.
- 133) Див. Іс. 12,3.
- 134) Мт. 10,8.
- 135) Див. Євр. 5,7.
- 136) Див. Муд. 11,24; Пс. 145(144),9; Бут. 1,31.
- 137) Лк. 23,34.
- 138) Див. 1 Кор. 4,1.
- 139) Мт. 5,7.
- 140) Див. Ів. 14,9.

ЕНЦИКЛІКА ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ

ІВАНА ПАВЛА II

«З ПРАЦІ СВОЄЇ»

До достойних в Єпископстві братів і священників, до чернечих чинів і дорогих синів і дочок Церкви, і до всіх людей доброї волі з нагоди 90-річчя енцикліки „Рерум Новарум“.

Достойні Брати,
Достойні Сини й Дочки,
Привітання Вам й Апостольське Благословення!

З ПРАЦІ СВОЄЇ* споживатиме людина свій хліб щоденний⁽¹⁾, тож за посередництвом праці має спричинитися вона до розвитку науки й техніки, зокрема ж до того, щоб раз у раз підносити культурний і моральний рівень суспільства, в якому вона живе як член братерського спілкування. Праця означає всю оту діяльність, яку людина виконує без огляду на її характер й обставини, а саме: всю оту людську діяльність, яку можна і треба вважати за працю посеред безлічі тих чинностей, до яких людина здібна і має готовість із своєї природи, із своєї ж таки людської природи. Бо людину створено, на образ і подобу самого ж Бога⁽²⁾ посеред видимого всесвіту на те, щоб вона підпорядковувала собі землю⁽³⁾; тим-то, з самого ж початку вона *поклика на до праці*. Праця *вирізняє* її з-поміж решти створінь, бо їхню діяльність, що в'яжеться з утриманням життя, не можна назвати працею. Тільки людина є до цього здібна і тільки людина її виконує, виповнюючи працею одночасно й своє буття на землі. Так ото праця має на собі особливе знамення людини і її природи, знамено тієї особи, яка діє в гурті осіб. А знамення те становить собою її внутрішню якість, створюючи начебто її природу.

* "Laborem exercens" — 14.IX.1981

I. ВВЕДЕННЯ

1. Про людську працю в 90-річчя енцикліки
„Рерум Новарум“ (= „Нових справ“)

Дня 15 травня ц.р. минуло 90 років з того часу як великий Папа „суспільних питань“, Лев XIII, проголосив переломову енцикліку, яка розпочинається словами „Нових справ“. Тому власне документ отой бажаю присвятити *людській праці*, і ще більше бажаю присвятити його *людині* в розлогому контексті тієї дійсності, якою є праця. Бо якщо людина — як це я висловився в енцикліці „Відкупитель людини“, виданій на початку мого служіння на престолі св. Петра — „є першою й основною дорогою Церкви“⁽⁴⁾, спираючись, власне кажучи, на незглибне таїнство Відкуплення в Христі, то нам необхідно раз у раз повертатися на ту дорогу і знову крокувати нею, згідно з багатогранністю тих аспектів, в яких вона відкриває нам усе багатство, водночас же й усі труди людського буття на землі.

Одним з тих відвічних і першочергових, тих повсякчасно актуальних аспектів, є праця, яка домагається, щоб над нею знову замислитися та про неї свідчити. Бо ж виникають щораз то нові *питання* і *проблеми*, щораз то нові зроджуються надії, але такої турботи й загрози, що в'яжеться з тим основним виміром людського буття, згідно з яким щодня будується людське життя, і з якого життя людини бере свою гідність, але в якому вміщується одночасно й міра безустанних людських трудів, терпіння, а й тієї кривди та несправедливості, що сягає аж до глибини суспільного життя в межах окремих народів та в міжнародному обсязі. Якщо, отже, правдою є те, що з праці своїх рук людина споживатиме свій хліб⁽⁵⁾ — і то не тільки той щоденний хліб, який при житті втримує наше тіло, але також хліб знання і поступу, цивілізації й культури — то правдою водночас є і те, що той хліб є *поживою „в поті лиця“*⁽⁶⁾, тобто не тільки з особистим зусиллям і трудом, але також з великим напруженням, посеред багатьох конфліктів та криз, які, у зв'язку з дійсністю праці, стрясають життям окремих суспільств і навіть усього людства.

Відзначаємо 90-річчя енцикліки „Рерум Новарум“ — „Нових справ“ — напередодні нових перемін у технологічній,

економічній і політичній системах, що, згідно з думкою багатьох спеціалістів, матимуть на світ праці й продукції неменший вплив від того, який мала промислова революція в минулому сторіччі. Чинники загального обсягу є різноманітні: загальне впровадження автоматів у різні ділянки продукції, зріст ціни енергії й основних сировин, дедалі більше усвідомлення обмежености природного середовища і недопустимого занечистення того ж середовища. Разом з цим іде й те, що на політичну арену виступають народи, які, після років залежності, вимагають для себе належного собі місця серед народів й участі в міжнародних рішеннях. Оті нові умови і домагання вимагатимуть перетворення і перевіряння систем сучасної економії й розподілу праці. Не виключене й те, що такі зміни для мільйонів кваліфікованих працівників будуть, на жаль, означати брак праці або безробіття, бодай, тимчасове, або ж необхідність набування нової кваліфікації, а й те, що такі зміни принесуть з собою, за великою імовірністю, зменшення чи сповільнення зросту матеріяльного добробуту в краще розвинених країнах. Але можуть вони також принести поліпшення долі та збільшення надій мільйонів людей, які нині живуть в умовах злиднів, що понижують гідність людини.

Завданням Церкви не є переводити наукові аналізи всіх отих змін та їх можливих наслідків у співжитті людей і народів. Навпаки, Церква вважає, що її завданням є раз у раз нагадувати про гідність і права людини праці й нап'ятовувати такі ситуації, в яких вони порушуються, намагаючись так впливати на хід тих перемін, щоб разом з ними здійснювався також і правдивий поступ людини й суспільства.

2. В органічному розвитку діяльності й суспільного навчання Церкви

Праця, оскільки питання людини, напевно перебуває в самому серці того „суспільного питання“, до якого на протязі майже ста останніх років від видання енцикліки „Нових справ“ навчання Церкви зокрема звертається, і чимало тих починань, які в'яжуться з її апостольським посланництвом. Якщо на ній бажаю зосередити нинішнє роздумування, то не інакше як лише в органічній зв'язку

з усією традицією того навчання і тих починів. Одночасно ж роблю це згідно з євангельськими словами, щоб із *скарбу Євангелія* добувати „нове і старе“⁽⁷⁾. Праця напевно „річ стара“ — стара як людина та її життя на землі. Воднораз же й загальна ситуація людини в сучасному світі — якщо її розглядати й аналізувати в різних географічних, культурних і цивілізаційних аспектах — того вимагає, щоб відкрити *нове значення людської праці*, а й те, щоб окреслити *нові завдання*, що в цій ділянці стоять перед кожною людиною, перед родиною, перед окремими народами й усім людством і врешті-решт, перед самою ж таки Церквою.

На протязі тих років, що відділяють нас від енцикліки „Нових справ“, суспільне питання не переставало виходити з уваги Церкви. Свідчать про це численні документи Навчального Управління Церкви, як теж повчання Папів й Собору Ватиканського II; свідчать і послання окремих Єпископів; свідчить діяльність різних інтелектуальних осередків та практичних апостольських починань чи то в міжнароднім обсягу, а чи в окремих помісних Церквах. Не легко тут подрібно перелічити всі оті прояви живого зацікавлення Церкви і християн в суспільному питанні, бо їх дуже багато. Внаслідок діянь Собору центральним координаційним пунктом в цій ділянці стала *Папська Комісія „Справедливість і Мир“*, яка відповідники свої має в окремих Єпископських Конференціях. Назва цієї інституції є дуже промовиста і на те вона вказує, що суспільне питання слід розглядати в його суцільності й сукупності. Зацікавлення ж на користь справедливості мусить тісно в'язатися з зацікавленістю на користь миру в сучасному світі. Промовив тут напевно болючий досвід двох великих світових воєн, які протягом минулих 90 років потрясли багатьма країнами європейського континенту, і також — бодай частково — іншими континентами. Промовила тут, головно після другої світової війни, повсякчас триваюча загроза атомної війни і можливість жажливого самознищення, що звідси береться.

Якщо йдемо по головній лінії розвитку документів *Навчального Управління Церкви*, то знаходимо в них potwierдження власне такого ставлення справи. Коли мова про мир у світі, то ключове місце займає тут енцикліка „Мир на землі“ Івана XXIII. Коли ж мова про розвиток

самого питання соціальної справедливості, то слід завважити оце: оскільки в проміжку (енциклік) від „Нових справ“ до „Сорокового року“ Пія XI навчання Церкви зосереджується перш за все на справедливій розв'язці так званої робітничої справи в границях окремих народів, настільки, то в дальшому етапі, те навчання поширює свій виднокруг на цілий глоб. Непропорційний розклад багатств і злиднів у розвинених і недорозвинених країнах і континентах домагаються вирівнювання і шукання доріг справедливого розвитку для всіх. У цьому напрямі йде навчання, що вміщається в енцикліці „Мати й Учителька“ Івана ХХІІІ, в душпастирській конституції „Радість і Надія“ Собору Ватиканського II й енцикліці „Поступ Народів“ Павла VI.

Напрямок розвитку цього навчання та, слідом за цим, також зацікавлення Церкви суспільними питаннями цілком відповідає об'єктивному розпізнаванню стану речей. Якщо в минулому в осередку цього питання появлялась головно „клясова“ проблема, то в останньому періоді на перше місце висунулася „світова“ проблема. Отже не тільки клясовий, але й світовий розмір нерівності й несправедливості; послідовно ж не тільки клясовий, але й світовий розмір завдань на шляху здійснення справедливості в сучасному світі. Всебічна ж аналіза ситуації сучасного світу виявила ще глибше і ще повніше значення, що його слід надати тим зусиллям, які спрямовують більше до будування справедливості на землі, аніж колишня аналіза систем суспільної несправедливості, не закриваючи тих нових систем, але домагаючись, щоб їх розглянути й перетворити в більш універсальному розмірі.

3. Питання праці — ключ до суспільного питання

Посеред усіх тих процесів — чи то об'єктивного розпізнавання суспільної дійсності, а чи навчання Церкви в обов'язі складного й багатогранного суспільного питання — очевидно, багаторазово виникає питання людської праці. Є воно подекуди сталим складовим елементом і суспільного життя, і навчання Церкви. Крім того це те питання, що в цьому навчанні є значно старше від останнього дев'ятидесятиріччя. Суспільне навчання Церкви має своє джерело в Святому Писанні, розпочинаючи з книги Буття,

зокрема ж — у Євангелію й Апостольських діяннях. Питання праці з самого же початку належало до навчання Церкви, до її науки про людину, про суспільне життя, зокрема ж до її науки про моральність суспільства, яку Церква опрацьовувала згідно з потребами різних епох. Той спадок традиції прийняли Папи й розвинули у своєму навчанні, зв'язуючи його з сучасним „суспільним питанням“, головню в енцикліці „Нових справ“. В речовому змісті того „питання“ і поглиблення проблеми людської праці раз у раз підпадало „осучасненню“, зберігаючи незмінно ту підвалину християнської правди, яку можна назвати споконвічною.

Якщо ми в теперішньому документі знову торкаємося цього питання — розуміється, без намагань сказати все на цю тему, — то не з тією метою, щоб лише повторяти й зіставляти те, що досі було змістом навчання Церкви. Йдеться тут радше про те, щоб — може ще більше як досі — *унаочнити*, що людська праця *становить ключ*, і то таки *найсуттєвіший* ключ до всього суспільного питання, якщо намагаємося розглядати його під кутом бачення добра людини. Якщо однак розв'язка — чи вірніш поступове розв'язування — того суспільного питання, що раз у раз наново формується і наново ускладнюється, має йти в тому напрямі, щоб „людське життя вчинити людянішим“⁽⁸⁾, то саме тоді отой ключ — людська праця — набуває суттєвішого й більш вирішальнішого значення.

II. ПРАЦЯ ЛЮДИНИ

4. В книзі Буття

Церква в тому переконана, що праця становить собою основний вимір буття людини на землі. В цьому переконанні вона ще й утверджується, коли бере до уваги всі здобутки різнорідних наук, присвячених людині: антропологія, палеонтологія, історія, соціологія, психологія й інші. Виглядає, що всі вони засвідчують це незаперечно. Однак це своє переконання бере Церква головню з об'явленого Божого слова. Тому те, що є *переконанням розуму*, набуває також і характеру *переконання віри*. Бо Церква — і це

варта зазначити — вірити в людину: не тільки в світлі досвіду історичного, не тільки за допомогою різноманітних методів наукового пізнання *думки про людину* й відношення до неї, але й думки про неї насамперед у світлі об'явлення живого Божого слова. Коли Церква відноситься до людини, то намагається бути *речником тих* споконвічних задумів і того позазміслового призначення, що його зв'язав з людиною *Живий Бог*: Творець та Відкупитель.

Джерело того переконання, що праця становить собою основний вимір буття людини на землі, знаходить Церква уже на *перших сторінках Книги Буття*. Аналіза тих текстів допомагає нам усвідомити, що в них — незважаючи на весь той іноді архаїчний вислів думки — висловлюються основні правди про людину, які висловлено уже в речовому змісті таїнства Сотворення. Це ті правди, що вже на початку вирішають долю людини й, одночасно, визначають головні лінії її буття на землі чи то в стані первісної праведности, а чи й тоді, як гріх зірвав первісний союз Творця із своїм створінням в людині. Коли людина, створена „на образ Божий... чоловіком і жінкою“⁽⁹⁾, чує слова „будьте плідні й множуйтеся і наповняйте землю та підпорядкуйте її собі“⁽¹⁰⁾ — і хоч ті слова не говорять прямо й виразно про працю, то немає будь-якого сумніву, що говорять про неї посередньо, як про ту діяльність, яку людина має виконати на землі. Авже ж, людина має виявити її сутність. Людина є образом Божим, між іншим, завдяки тому велінню, яке дістала від Творця, щоб підпорядковувати собі землю і панувати над нею. Людина, кожна людська істота, виконуючи це доручення, віддзеркалює в собі діяльність самого ж Творця всесвіту.

Коли працю розуміти як „перехідну“ діяльність, тобто таку, що бере свій початок з людини-суб'єкта, то вона, скеровуючись до зовнішнього предмета, встановлює своєрідне панування людини над „землею“ й панування оте вона далі закріплює і розвиває. Очевидно, що під тією „землею“, про яку мова в біблійному тексті, треба розуміти насамперед той фрагмент видимого всесвіту, якого людина є жителем; однак посередньо можна розуміти весь видимий світ, оскільки він може перебувати в обсязі впливів людини та її розшуків з метою задоволення своїх потреб. Крім того слова „підпорядковувати собі землю“ мають

величезний засяг: вказують на ті всі засоби, які скриває в собі земля (посередньо ж і видимий світ); за допомогою свідомої діяльності може людина відкривати ті засоби й доцільно їх використовувати. Так ото слова, записані на самому початку Біблії, *ніколи не перестануть бути актуальними*. Вони охоплюють всі минулі епохи цивілізації й економії однаково як усю сучасність і майбутні фази розвитку, які, мабуть, вже зарисувалися, однак здебільша все ще людині незнані й перед нею закриті.

Якщо іноді говориться про періоди „пришвидшення“ в економічно-цивілізаційному житті людства чи окремих народів, зв'язуючи ті „пришвидшення“ з поступом науки й техніки, головню ж у зв'язку з переломовими для суспільно-господарського життя відкриттями, то можна і те сказати, що жодне з отих „пришвидшень“ не випереджує речового змісту того, що було сказане в тому прадавньому біблійному тексті. Людина — завдяки своїй праці — стаючи володільцем землі, потверджує — знову ж таки працею — своє володіння над видимим світом. Вона, в кожному випадку й на кожному етапі того процесу, перебуває на лінії тієї первісної постанови Творця, що так і залишається в доконечному і нерозривному зв'язку з фактом сотворення людини — чоловіка й жінки — „на образ Божий“. А той процес є *одночасно універсальний*: охоплює всіх людей, кожне покоління, кожний етап економічного й культурного розвитку; це *одночасно* той процес, який відбувається в кожній людині, в кожному свідомому людському суб'єкті. Той процес охоплює всіх і кожного зокрема. Всі і кожний зокрема, певною мірою і майже на безконечні лади, беруть участь в тому гігантському процесі, завдяки якому людина „підпорядковує собі землю“ — в процесі праці.

5. Праця з об'єктивним значенням: техніка

Та універсальність, водночас же й багатогранність процесу „підпорядкування землі“, кидає світло на людську працю, скоро володіння людини над землею звершується в ній через неї. Так ото стає явним розуміння *праці в об'єктивному значенні*, що знаходить свій вислів у наступних епохах культури й цивілізації. Людина вже й тим панує над землею, що приручає й годує тварини, постачаючи собі

з цього потрібну поживу й одержує, різні природні багатства з землі та з моря. Тому людина ще більше „підпорядковує собі землю“, коли оту землю починає порати; а тоді ще й плоди її перетворює вона, пристосовуючи їх до свого вжитку. Тим-то хліборобство незмінно становить собою основну ділянку господарського життя і, завдяки людській праці, невід’ємний складник продукції. А промисл, у свою чергу, також буде полягати в відповідному нагромадженні багатств землі — чи то живих засобів природи, чи то сільськогосподарських продуктів, а чи й мінерально-хімічних багатств — людською працею однаково фізичною як інтелектуальною. Те саме відноситься, певною мірою, також до ділянки так званих послуг, тим-то й до теоретичних чи прикладних наукових дослідів.

Діяльність людини в промислі та хліборобстві перестала бути сьогодні, в багатьох випадках, головним заняттям, бо зусилля людських рук і м’язів бере допомогу від *щораз то досконаліших машин і механізмів*. Ми є свідками перемін не лиш у промислі та хліборобстві, що мали змогу настати завдяки поступовому й невинному розвитку науки й техніки. Все це в суцільному стало історичною причиною великого цивілізаційного перелому: від настання „промислової ери“ до чергових фаз поступу в цій ділянці, завдяки новій техніці, як ось електроніка чи, в останніх роках, мікропроцесори.

Якщо виглядає, ніби в промисловій продукції „працює“ машина, а людина її тільки обслуговує, на різні лади вможливаючи й підтримуючи її функціонування, то розвиток промислу створив одночасно й основу для того, щоб поновому поставити питання людської праці. Й ота перша індустріалізація, спричинена так званим робітничим питанням, і наступні промислові переміни, вимовно унаочнюють, що також в епоху дедалі краще змеханізованої „праці“ *справжнім суб’єктом праці так і залишається людина*.

Розвиток промислу і зв’язаних з ним різноманітних ділянок — аж до найновітніших технологій електроніки, головно на полі мініатюризації, інформатики, телематики й інших — вказує на те, яку величезну роль відіграє між тим підметом і предметом праці (з нашим цього слова значенням) народжений з людської думки союзник людської праці: техніка. В цьому випадку розуміється працю не як

суб'єктивну вмiсть чи здатнiсть до працi, але як *сукупнiсть знаряддя*, яким людина послуговується у працi, й воно, без сумнiву, є союзником людини. Працю воно влещує, повищує видатнiсть, пришвидшує та збiльшує, зростаючим темпом помножує кiлькiсть продуктiв працi й також, пiд якiсним оглядом, значно їх удосконалює. Але, в деяких випадках, може перетворити iз союзника начебто в противника людини, а саме в тiм випадку, коли механiзацiя працi „випирає“ людину, забираючи в неї велике особисте задоволення i заохоту до творчої дiяльностi й до вiдповiдальностi; або коли позбавляє заняття багатьох досi затруднених працiвникiв, або ж учиняє людину невiльником машини, надмiрно її причаровуючи.

Якщо бiблiйне слово „пiдпорядкуйте собi землю“ звертається на початку до людини i розумiємо його в речевому змiстi новiтньої епохи, промислової й пiсляпромислової епохи, то вони, без сумнiву, скривають в собi також *вiдношення до технiки*, до того свiту механiзмiв i машин, що, й собi, є плодом працi людського ума i є iсторичним потверженням володiння людини над природою.

Остання епоха дiяльностi людства, чи деяких суспiльств, приносить з собою слушне закрiплення технiки як основного коефiцiєнта економiчного поступу. Проте, одночасно з цим закрiпленням, виникали й раз у раз виникають i суттєвi питання, а саме тi, що торкаються людської працi з боку її суб'єкта, тобто з боку самої ж таки людини. Це питання має в собi особливу наснагу змiсту й напруження етичного й *етично-суспiльного характеру*. Тим-то й становлять вони собою постiйний виклик рiзномiрним iнституцiям й урядам, устроям та мiжнародним органiзацiям; — становлять вони собою також виклик Церквi.

6. Праця з суб'єктивним значенням: людина суб'єкт працi

Щоб далi вести нашу аналізу працi, що в'яжеться з тим словом Бiблiї, силою якого людина має пiдпорядкувати собi землю, нам потрiбно зосередити нашу увагу *на працi з суб'єктивним значенням*, i то куди бiльше, як ми це зробили у вiдношеннi до об'єктивного значення працi, ледве торкнувшись розлогої проблематики, яку досконало й детально знають спецiялiсти багатьох дiлянок, а сама

ж таки людина праці, згідно зі своєю спеціалізацією. Слова книги Буття, до яких ми нав'язали в нашій аналізі — оскільки вони посередньо говорять про працю з об'єктивним значенням — то так само вони говорять і про суб'єкт праці. В усякому разі, те що вони говорять є дуже вимовне і є дуже вагоме своїм значенням.

Людина тому має підпорядковувати собі землю, має над нею панувати, бо вона, оскільки „образ Божий“, є особою, тобто суб'єктивним буттям, в якого є здібність діяти пляново й доцільно, в якого є здібність виносити рішення про себе й змагатися за самоздійснення. Так тоді людина, оскільки особа, є суб'єктом праці. Вона, оскільки особа, працює, виконує різні чинності, що належать до процесу праці, й усі вони, без огляду на їхній характер, мають послужити для самоздійснення її людської природи, до виконання особистого звання, що їй притаманне з огляду на саму ж людську природу. Основні правди на цю тему нещодавно нагадав Собор Ватиканський II в конституції „Радість і надія“, головню в I-му розділі, присвяченому праці людини. Так ото те „підпорядкування“, про яке говорить біблійний текст, над яким ми роздумуємо, відноситься не тільки до об'єктивних вимірів праці, але одночасно впроваджує нас у розуміння її суб'єктивного виміру. Праця, оскільки процес, завдяки якому людина й людство „підпорядковують собі землю“, лише тоді відповідає тому основному поняттю Біблії, коли разом з усім тим процесом людина виявляє себе як таку, що „панує“. Те панування відноситься подекуди радше до суб'єктивного виміру, аніж до об'єктивного: той вимір зумовлює саму ж таки етичну сутність праці. Бо нема сумніву в тому, що людська праця має свою етичну вартість, яка прямо й безпосередньо в'яжеться з тим фактом, що хто її виконує, є особою, є свідомий і вільний, тобто є тим суб'єктом, який вирішує сам за себе.

Та правда, яка становить собою неначе сам же основний і споконвічний стрижень християнського вчення про людську працю, мала і має принципове значення для формування важливих суспільних проблем у розмірі цілих епох.

Старинна доба вносила притаманний собі поділ людей на кляси з огляду на характер виконуваної праці. Працю, яка з боку робітника вимагала фізичної сили, праці

м'язів і рук, уважалося за негідну вільних людей; для її виконання приділялось невільників. Християнство, розвиваючи деякі притаманні Старому Завітові думки, звершило тут основну перемену понять, виходячи з суцільности змісту Євангельської Благовісті, найперше ж із цього факту: *Той, хто був Богом, став подібним до нас в усьому*⁽¹¹⁾; більшість років свого життя на землі *присвятив праці* при столярським станку — *фізичній праці*. Обставина ця вже сама з себе становить найвимовнішу „благовість праці“, яка унаочнює, що основою визнання вартости людської праці не є перш усього рід виконуваного завдання, але факт, що той, хто його виконує — це особа. Джерела гідности праці треба шукати перш за все не в її об'єктивно, але в суб'єктивному вимірі.

В такому понятті сама по собі зникає основа старинного розподілу людей на кляси, згідно з родом виконуваної праці. Це не означає, що людська праця, з об'єктивного кута бачення, взагалі не може й не повинна бути вартісна й кваліфікована. Воно лиш те означає, що *найпершою основою вартости праці є сама ж людина* — її суб'єкт. З цим відразу в'яжеться дуже важливий висновок етичної природи: хоча правдою є те, що людина призначена й покликана до праці, проте й надусе праця є „для людини“, а не людина „для праці“.

В цьому висновку цілком правильно приходить до голосу першість суб'єктивного значення праці перед об'єктивним. В цьому способі мислення, приймаючи, що різні виконувані людьми праці, можуть мати більшу чи меншу об'єктивну вартість, треба однак підкреслити, що кожному з них міряється насамперед *мірою гідности* самого ж суб'єкта праці або особи: *людини, яка її виконує*. Далі, кожна людина, без огляду на виконувану працю, приймаючи те, що вона представляє собою іноді навіть дуже важливу мету діяльности, мета ота не має сама в собі остаточного значення. Бо ж остаточною *метою праці* завжди залишається людина, яку б то працю вона не виконувала, хоча б та праця була найбільш „служебна“, монотонна, просто таки кривдна у скалі поточної вартости.

7. Загроза для властивого ладу вартостей

Власне оті основні ствердження про працю раз у раз виходили на яв з джерел християнської істини, головню з самого ж таки послання про „благівість праці“, створюючи підвалини нового мислення, розцінювання і поведінки людей. В нашій епосі, з самого початку творення промислової ери, християнська правда про працю мусіла *протиставлятися* різним *напрямам матеріяльного й економічного мислення*. Деякі прихильники таких ідей розуміли і розглядали працю як своєрідний „товар“, що його працівник — зокрема ж робітник у промислі — „продає“ працевдавцеві, воднораз же власникові капіталу, тобто сукупності знаряддя і засобів зумовлення продукції. Такий спосіб розуміння праці проголошувалося давніше, головню ж у першій половині ХІХ сторіччя. Потім цього роду формулювання втрачали значення, поступаючись перед гуманнішим способом мислення і розцінювання праці. Взаємовідношення, яке виникає між людиною праці й суцільністю знаряддя і засобів продукції дало місце розвиткові різних форм капіталізму, рівнобіжно до різних форм колективізму. До цього долучилися й інші суспільно-політичні елементи внаслідок нових конкретних обставин, як ось діяльність робітничих спілок і публічної влади, і поява великих понаднаціональних підприємств. Не зважаючи на це, *загроза* розглядання людської праці як *своєрідного „товару“* чи якоїсь безіменної „сили“ (мова тут якраз про „робочу силу“), потрібної для продукції, *існує повсякчасно*, існує зокрема тоді, коли суспільний погляд на економічне питання визначається передумовами економічного матеріялізму.

Систематичну нагоду, подекуди ж навіть і спонукання для цього роду мислення і розцінювання, дав увесь розвиток, пришвидшений поступ однобічно матеріяльної цивілізації, в якій увагу прикладається головню об'єктивному вимірові праці, тимчасом як суб'єктивний вимір — усе те, що перебуває в безпосереднім чи посереднім зв'язку з самим же суб'єктом праці — залишається на дальшому пляні. В кожному з цих випадків, в усіх цього роду суспільних ситуаціях виникає заколот, внаслідок якого цілком відвертається лад, установлений перший раз уже словами книги Буття: *людину трактується наче знаряддя продукції*⁽¹²⁾,

тимчасом як її — єдино її, без огляду на те, яку працю виконує — слід трактувати як діючий суб'єкт праці, а отже як справжнього діяча і творця. Якраз таке відвернення ладу — без огляду на те, в ім'я якої програми та під якою назвою здійснюється — заслуговувало б назви „капіталізму“ з тим значенням, про яке нижче мова. Відомо, що „капіталізм“ має історією устійнене значення економічно-суспільної системи й устрою, протилежного „соціалізові“ або „комунізові“. Тим часом у світлі аналізи тієї основної дійсності цілого господарського процесу, перш за все системи продукції, якою є якраз праця, годиться прийняти, що помилка первісного капіталізму може повторитися всюди там, де людину трактується іноді, нарівні з сукупністю матеріяльних засобів продукції, як знаряддя, а не — як це відповідає справжній гідності її праці — як суб'єкт і виконавця, і тим самим також як властиву мету всього процесу продукції.

З цього видно, що аналіза людської праці, зроблена у світлі тих слів, які говорять про „панування“ людини над землею, ввходить у сам осередок суспільно-етичного питання. Вона повинна знайти собі також *центральне місце в усій суспільно-господарській сфері політики*: однаково в вимірах окремих країн як і в вимірах розлогих міжнародних та міжконтинентальних взаємин, коли йдеться про напруження, що зарисовується у світі не лише на осі Схід-Захід, але також на осі Північ-Південь. Саме на ті виміри сучасного етично-суспільного питання пильну увагу звернув Іван XXIII в енцикліці „Мати й Учителька“, і Павло VI в енцикліці „Поступ народів“.

8. Солідарність людей праці

Якщо мова йде про людську працю в основному для неї вимірі суб'єкта, тобто людини-особи, яка виконує працю, то слід з цього пункту бачення здійснити бодай побіжну розцінку процесів, які на протязі тих 90-ти років, що відділяють нас від (енцикліки) „Нових справ“, здійснилися в відношенні до об'єктивного розцінювання праці. Зваживши, що суб'єкт праці є завжди той самий — тобто людина — то під об'єктивним оглядом виникає далекойдуча диференціяція. Якщо, з огляду на суб'єкт, можна сказати, що

праця є одна (одна й щоразу неповторна), то, навпаки, з огляду на її об'єктивну спрямованість треба ствердити, що *є немало праць*: багато різних праць. Розвиток людської цивілізації приносить з собою в цій ділянці постійне збагачення. Проте, одночасно, не можна не спостерегти, що в процесі того розвитку не тільки добавляються нові різновиди людської праці, але також деякі зникають. Приймаючи, що засадничо таке явище є правильне, треба власне простежити, чи і якою мірою закрадаються в нього теж і деякі неправильності, що можуть стати загрозою під етично-суспільним оглядом.

Бо саме з огляду на таку *неправильність в великому обсязі* минулого сторіччя зродилося так зване робітниче питання, яке іноді називається також „пролетарське питання“. Це питання — разом з тими питаннями, з якими воно в'яжеться — стало джерелом слухних суспільних реакцій: вивільнило великий спалах солідарності між людьми праці, перш усього ж між трудівниками промислу. Заклик до солідарності та спільного діяння, звернений до людей праці — головно тієї виснажливої, монотонної праці в промислових заводах, яка обмежує особистість людини на користь машини, що над нею панує — мав помітне значення і знайшов свій вислів з пункту бачення суспільної етики. Це була *реакція проти пониження людини як суб'єкта праці*; єдналась вона з нечуваним визиском в середовищі заробітків, умов праці й журби за особу працівника. І це вона злучила світ робітництва у спілкуванні великої солідарності.

Слідом за енциклікою „Нових справ“ і багатьох чергових документів Навчального Управління Церкви треба висловити переконання, що це, *з суспільного кута бачення*, була реакція на цілу систему несправедливості й кривди, яка „кричить до неба про помсту“⁽¹³⁾. Вона тяжіла над людиною праці в епоху бурхливої індустріалізації. Такому станові речей сприяв ліберальний суспільно-політичний устрій, що, згідно із своїми економічними засадами, попірав і забезпечував господарську ініціативу власників та підприємців, однак не дбав як слід про забезпечення прав людини праці, обстоюючи, ніби людська праця є тільки знаряддям продукції, якої основою, керівним чинником і метою є сам капітал.

З того часу солідарність робітництва і також повніше й відповідальніше усвідомлення прав робітників збоку інших, в багатьох випадках спричинило великі переміни. Винайдено всілякі нові системи, розвинулися різні форми не-окапіталізму чи колективізму. Іноді робітники могли брати участь і дійсно брали участь у керівництві й контролі продукції підприємства. За посередництвом відповідних товариств мають вони вплив на умови праці й зарплату, і теж на суспільне законодавство. Воднораз же окремі ідеологічні системи або системи влади й нові домовлення, що відбувалися на різних площинах людського співжиття *дозволили разючим несправедливостям далі тривати, або ж витворили нові форми*. А розвиток цивілізації й комунікації у світових розмірах уможливив повніше дослідження умов життя і праці людини на всьому глобі. Вони виявили ще й інші прояви несправедливості, більші від тієї, яка вже в минулому сторіччі стала побудником для того, щоб робітники єдналися в особливій солідарності робітничого світу не лише в тих країнах, які пройшли уже процес своєрідної промислової революції, але також у тих країнах, в яких основним завданням праці людини так і залишається *хліборобство* чи якісь інші близькі йому заняття.

Ті фронти солідарности в ділянці людської праці — солідарности, яка не може замикатися для діалогу і для співпраці з іншими — можуть стати потрібними також у таких умовах і серед таких нашарувань суспільства, яких вони в давнину не охоплювали, а в змінінєм суспільнім укладі й умовах життя зазнають *дійсної „пролетаризації“* або навіть уже перебувають у стані „пролетаріату“ — може ще поймаєнно не названого — але *в дійсності* вже заслуговують такої назви. В такому стані можуть перебувати також певні категорії або й групи трудової інтелігенції головно тоді, коли, із щораз то більшим доступом до освіти, в суспільстві дедалі більш зростає число осіб з високошкільними дипломами і настає зменшення потреби такої праці. Цього роду *безробіття інтелігенції* настає або зростає тоді, коли доступ до освіти не скеровується до такого роду занять чи послуг, яких вимагає дійсна потреба суспільства, а чи й тоді, коли праця, що вимагає освіти (принаймі факхової), має менший попит і є гірше оплачувана, ніж звичайна фізична праця. Розуміється, що вартість освіти сама

по собі завжди становить помітне збагачення людської особи; все ж таки, незалежно від цього, можливими є певні процеси „пролетаризації“.

Тому треба ставити собі й даліше запитання, що в'яжеться з суб'єктом праці та з умовами його існування. Щоб суспільну справедливість здійснити в різних частинах світу, в різних країнах та в їхніх взаємовідносинах, потрібно щораз то нових форм солідарності людської праці та солідарності з робітництвом. Така солідарність повинна незмінно виступати там, де цього вимагає суспільний занепад суб'єкта праці, визиск трудящих та зріст злиднів чи просто таки голоду. Церква має в цьому живе зацікавлення, бо вважає за своє посланництво, за своє служіння, за вияв вірності Христові — бути „Церквою вбогих“. А „вбогі“ появляються під різним виглядом, появляються в різних місцях та в різних моментах, в багатьох випадках появляються вони як наслідок порушення гідності людської праці, і тому, що обмежуються можливості людської праці, а отже внаслідок загрози безробіття, а чи й тому, що знижується вартість праці й права, яке з неї береться, зокрема ж права на справедливую заробітну платню, на забезпечення працівника й родини.

9. Праця й гідність особи

Далі, залишаючись у перспективі людини як суб'єкта праці, годиться торкнутися принаймі кількох справ, які ближче визначають гідність людської праці, бо дозволяють повніше характеризувати властиву їй моральну вартість. Годиться це зробити, маючи весь час перед очима отой біблійний заклик до підпорядковування землі⁽¹⁴⁾ — вислів волі Творця, щоби праця вможливила людині досягнути справжнє „панування“ у видимому світі.

Той основний, первісний задум Бога в відношенні до людини, яку Він створив на свій образ і подобу⁽¹⁵⁾, не був відкликаний ані уневажнений навіть тоді, коли людина — зірвавши первісний союз з Богом — почула слова: „в поті лица твого їстимеш хліб твій“⁽¹⁶⁾. Слова ці говорять про труд, іноді про дуже важкий труд, що відтоді супроводить людську працю, однак вони не змінюють того факту, що праця — це дорога, на якій людина здійснює властиве собі

„панування“ у видимому світі, „підпорядковуючи собі землю“. А труд отой є загальновідомим фактом, бо загал його на собі зазнає. Знають про нього фізичні працівники, що трудяться часом у винятково тяжких умовах. Знають про нього не тільки селяни, що довгі дні порають землю, яка іноді родить „терня і будяки“⁽¹⁷⁾, але також гірники в копальнях чи каменеломах, металурги при своїх високих печах; люди працюють при спорудах і конструкціях іноді в загрозі каліцтва чи втрати життя. Знають про нього також ті, що їх в'яже обов'язок умової праці; знають про нього вчені, знають особи, на яких спочиває важка відповідальність за вирішування справ великого суспільного значення. Знають лікарі й медсестри, що день і ніч піклуються хворими. Знають жінки, що іноді без належного признання з боку суспільства чи навіть власної родини щодня несуть труди й відповідальність за дім і за виховання дітей. *Знають усі робітники*; а що праця є загальним званням, то знають її усі люди.

Не зважаючи ж на весь отой труд — і може часом навіть з його причини — праця є добром людини. Якщо те добро має в собі ознаки „трудного добра“ за висловом св. Томи⁽¹⁸⁾, то саме тому є воно, як таке, добром людини. І то не тільки „корисним“ чи „користувальним“, але „гідним“ добром, тобто таким, що відповідає гідності людини, її висловлює та їй пособляє. Коли бажаємо краще висловити етичне значення праці, то слід мати перед очима найперше оцю правду: праця є добром людини, добром її людської природи, бо завдяки праці людина *не тільки перетворює природу*, достосовуючи її до своїх потреб, але також *здійснює себе* як людина, стаючи деколи „ще більше людиною“.

Без цього не можна зрозуміти значення чесноти працелюбності, зокрема ж неможливо зрозуміти, чому працелюбність мала б бути чеснотою, бо чеснотою (моральною схильністю) називаємо те, завдяки чому людина стає доброю оскільки людина⁽¹⁹⁾. Цей факт ні в чому не змінє виправданих побоювань за те, щоби з причини праці, завдяки якій *матерія* набуває *ушляхетнення*, сама ж таки *людина* не зазнала *зменшення* своєї гідності⁽²⁰⁾. Відомо ж бо, що працю на всі лади можна *використати проти людини*, що можна її карати табірною системою праці, що з праці можна зробити засіб угнітання людини, що, врешті,

на всі лади можна піддавати визискові людську працю, тобто людину праці. Все це говорить на користь морального обов'язку єднати працелюбність, як чесноту, з *суспільним ладом праці*, який дозволяє людині ще більше „ставати людиною“ в праці, не занепадати в праці, втрачаючи не тільки фізичні сили (що певною мірою є неунікненне), але насамперед властиву собі гідність і суб'єктивність.

10. Праця і суспільство: родина, народ

Після того як ми ствердили особливий вимір людської праці, треба перейти з черги до *другого круга вартостей*, які з нею невід'ємно єднаються. Праця становить основу формування *сімейного життя*, що є природного права і є покликанням людини. Ці два круги вартостей — один пов'язаний з працею, другий же походить з сімейного характеру життя людини — мусять правильно з собою єднатися і правильно та взаємно себе проникати. Праця є іноді умовою заснування родини, бо родина вимагає засобів утримання, яке людина набуває звичайним шляхом, за посередництвом праці. Праця і трудящість зумовлюють також увесь *процес виховання* в сім'ї саме тому, що кожний „стає людиною“, між іншим, завдяки праці. А те ставання людиною означає власне суттєву мету всього процесу виховання. Розуміється, що грає тут роль деколи подвійне значення праці: те, що зумовлює життя й утримання родини, і те, завдяки чому здійснюється завдання сім'ї, головно виховання; тим-то й два оті значення праці з собою лучаться й доповнюють себе в різних пунктах.

В загальному ж слід нагадати й ствердити, що сім'я представляє собою один з найважливіших пунктів відношення, згідно з яким треба укладати суспільно-етичний лад людської праці. В навчанні Церкви завжди прикладалося цій справі особливу увагу, а в цьому документі треба буде нам ще до неї повернутися. Бо сім'я є водночас тією *спільнотою*, яка може існувати завдяки праці й одночасно є вона першою внутрішньою *школою праці* кожної людини.

Третій круг вартостей, що показується в цій перспективі — в перспективі суб'єкта праці — відноситься до того *великого суспільства*, до якого людина належить на основі особливих зв'язків культури й історії. Таке суспільство

— хоча б воно ще не осягнуло зрілої форми народу — є не тільки великим, хоч посереднім „вихователем“ кожної людини (адже ж усі виховуються в родині на основі тих змістів і вартостей, що складаються на цілість культури даного народу); є воно також великим історичним і суспільним втіленням праці цілих поколінь. Це все вчиняє, що людина лучить свою найглибшу людську тотожність з належністю до народу, розуміючи свою працю як помноження загального добра, над яким трудилися її земляки, притому ж усвідомлюючи, що на цьому шляху праця для того служить, щоб помножувати доробок усїєї людської сім'ї — усїх людей, які живуть на світі.

Ці три обсяги завжди мають своє значення для людської праці в суб'єктивному вимірі. А той вимір, тобто конкретна дійсність людини праці, має першість перед об'єктивним виміром. В суб'єктивному вимірі здійснюється насамперед оте „панування“ над світом природи, до чого людину покликано з самого ж початку, згідно з відомими словами книги Буття. Якщо сам процес „підпорядкування землі“, тобто праця в технічному значенні, протягом історії, головно ж протягом останніх сторіч, позначається великим розвитком засобів, то таке явище є корисне і позитивне за тією умовою, що об'єктивний вимір праці не матиме переваги над суб'єктивним виміром, відбираючи в людини її гідність або знищуючи її невід'ємні права.

III. КОНФЛІКТ МІЖ ПРАЦЕЮ І КАПІТАЛОМ НА ТЕПЕРІШНЬОМУ ЕТАПІ ПРАЦІ

11. Розміри конфлікту

Вищезгаданий нарис основної проблематики праці, що в'яжеться з найпершими біблійними текстами, представляє собою начебто підвалини навчання Церкви, яка незмінно зберігається протягом сторіч у контексті випробувань історії. Проте на тлі отих випробувань, що випередили проголошення енцикліки „Нових справ“ і згодом наступили, нарис той набуває особливої виразності та дійсно сучасної вимовності. В цій аналізі праця появляється як та велика дійсність, що має вирішальний вплив на

формування світу, даного Творцем людині, на людський лад. Притому ця дійсність в'яжеться тісно з людиною — з дійсним суб'єктом та з її доцільною діяльністю. Ця дійсність, у звичайному ході речей, виповнює людське життя, вирішаючи його вартість і сенс. Хоч праця в'яжеться з трудом і зусиллям, то не перестає вона бути добром; тимто людина розвивається завдяки замилюванню до праці. Той наскрізь *позитивний, творчий, виховний і цінний характер людської праці* мусить становити собою також основу сучасного мислення, розцінювання та вирішування на основі *суб'єктивних прав людини*, як про це свідчать міжнародні *деклярації* й також сільськогосподарський *кодекс праці*, укладений чи то відповідними інституціями окремих держав, а чи також тими організаціями, що свою суспільну чи науково-суспільну діяльність присвячують питанням праці. Тією інституцією, що разом збирає всі оті починання, є *Міжнародна Організація Праці*, найстарша спеціалізована інституція Організації Об'єднаних Націй.

В дальшій частині цього роздумування наміряємо вернутися до цих ваговитих проблем, щоб їх детальніше розглянути і нагадати бодай важливіші елементи навчання Церкви на цю тему. Найперше однак випаді торкнутися надзвичайно важливого круга питань, серед яких оформлялася ця наука на своєму останньому етапі, тобто в тому періоді, якого, сказати б, символічною датою є рік появи енцикліки „Нових справ“. Відомо, що в усьому тому періоді, який однак ще не закінчився, питання праці розглядалося на основі того великого *конфлікту*, що, разом з розвитком промислу, виник був між „світом капіталу“ й „світом праці“, тобто між невеликим, але дуже впливовим гуртом власників і володільців засобів продукції та широким загалом тих, яким тих засобів бракувало, тимчасом як вони були учасниками продукції єдино за посередництвом праці. Конфлікт, про який мова, виріс з таких ситуацій, в яких робітництво, „світ праці“, віддавало свої сили для розпорядження гурта підприємців, тимчасом як інші, що керувалися засадою найвищого зиску, намагалися встановити можливо найнижчу платню за виконану робітниками працю. Слід до цього додати ще й інші елементи визиску, які поставали з браку безпеки праці й забезпечення, санітарних умов чи життя робітників та їхніх родин.

Той конфлікт дехто вважав за суспільно-економічний

конфлікт класового характеру, що свій вислів знайшов в ідеологічній боротьбі між лібералізмом, із значенням капіталістичної ідеології, і марксизмом в понятті ідеології наукового соціалізму й комунізму, який намагається виступати в характері речника робітничої класи всього пролетарського світу. Так отой дійсний конфлікт між світом праці й світом капіталу перетворився в *систематичну класову боротьбу*, яку ведеться не тільки ідеологічними, але насамперед політичними методами. Історія того конфлікту відома як відомі є також претензії одної і другої сторони. Марксистська програма, сперта на філософію Маркса й Енгельса, бачить у класовій боротьбі єдино засіб, що веде до усунення класової несправедливості, яка існує в суспільстві, а теж до усунення самих же класів. Здійснення цієї програми приймає за основу *усуспільнення засобів продукції*, щоб забезпечити працю робітника перед визиском, перенісши посідання з приватних власників на колектив.

До цього зміряє боротьба, яку ведеться не лише ідеологічними, але й політичними методами. Угрупування, що керуються марксистською ідеологією як політичні партії, в ім'я засади „диктатури пролетаріату“, за посередництвом різнорідних впливів. Вони, через революційний натиск, змагаються *за здобуття повної влади в окремих суспільствах*, щоб запровадити в них колективний устрій, зліквідувавши приватну власність засобів продукції. Згідно з головними ідеологами й провідниками цього великого міжнародного руху, метою цієї програми діяльності є здійснення суспільної революції та встановлення соціалізму і, врешті-решт, комуністичного устрою в цілому світі.

Коли торкаємося цього надзвичайно важливого круга питань, що становлять собою не тільки теорію, але й само ж таке суспільно-економічне і політично-міжнародне життя нашої епохи, то не можна і навіть *не треба виходити в деталі*, вони ж бо знані з величезної літератури і з практичного досвіду. Але в їхньому контексті потрібно вернутися до основних питань людської праці, бо насамперед їй присвячується те роздумування, що вміщується в цьому документі. Це ж бо, водночас, ясна річ, що цього капітального, з кута бачення самої людини, питання — питання, що ставить собою основні виміри туземного буття і покликання людини — можна хіба лише так наświetлювати, що береться до уваги повний контекст сучасності.

12. Першість праці

За наявності тієї сучасної дійсності, в побудову якої глибоко записалось чимало конфліктів, спричинених людиною, і в якій технічні засоби — плід людської праці — відіграють першорядну роль (ввіходить тут в гру також можливість катаклізму світових розмірів на випадок війни з застосуванням технічно-нуклеарних засобів просто неймовірної можливості нищення), треба перш усього нагадати ту засаду, якої Церква незмінно навчала: це *засада першості „праці“* перед „капіталом“.

Засада ця торкається безпосередньо самого ж процесу продукції. В відношенні до неї праця є завжди головною *діючою причиною*, тимчасом як „капітал“, оскільки сукупність засобів продукції, так і залишається *інструментом*: орудною причиною. Ця засада є наочною правдою всього історичного досвіду людини.

Коли в першій главі Біблії чуємо, що людина має підпорядковувати собі землю, то ці слова говорять про всі ті засоби, які скриває в собі видимий світ; і їх віддано до розпорядження людини. Однак ті засоби не можуть *служити людині інакше, як за посередництвом праці*. З працею, з самого ж початку, в'яжеться також питання власності: якщо ті засоби, які скриває в собі природа, за посередництвом праці мають стати власністю людини й інших, то єдиний засіб її — це власне праця. Щоб ці засоби могли дати плоди за посередництвом праці, то людина мусить привласнити собі частину різних багатств природи: в надрах землі, на землі та в просторі. А коли людина їх собі привласнює, то вчиняє з них станок праці. Привласнює ж завдяки праці — і для праці.

Те саме відноситься до дальших етапів того процесу, в якому першим етапом так і залишається відношення людини *до засобів і багатств природи*. Все її зусилля, щоб пізнавати, скеровується до відкриття отих багатств, до визначення різних можливостей, щоб людина могла їх використати теж і для людини, дає нам змогу усвідомити, що все те, в цілій економічній ділянці продукції, походить від людини — чи то праця, а чи сукупність засобів продукції, та зв'язана з нею техніка (тобто умілість застосування цих засобів у праці) — нагромаджує ті багатства і засоби

видимого світу, які людина застає, але їх самих не створює. Іноді застає їх уже готовими, приготованими до пізнання і відкриття, до властивого використання в процесі продукції. На будь-якому етапі розвитку людської праці людина зустрічається з фактом основної *обдарованості* „природою“, тобто, врешті-решт, Творцем. На початку людської праці є таємниця сотворення. Таке ствердження, прийняте як вихідний пункт, становить собою провідну думку цього документу, тож необхідно буде її ще розвинути в іншій частині цієї доповіді.

Дальше роздумування над цим же питанням утвердить нас у переконанні щодо *першості* людської праці в *відношенні до того*, що з ходом часу ми звикли називати „капіталом“. Бо якщо в обсяг цього останнього поняття, крім засобів природи, що є до розпорядження людини, входить також і та сукупність засобів, за допомогою яких людина привласнює собі природні засоби, перетворюючи їх мірою своїх потреб (і цим їх, сказати б, „очоловічують“), то вже тут потрібно ствердити, що та *сукупність засобів є плодом історичного доробку праці людини*. Усі засоби продукції, розпочинаючи з найпримітивніших і закінчуючи на наймодерніших, створила людина поступово своєю працею: людським досвідом і розумом. Так ото постало не тільки найпростіше знаряддя, що служить у хліборобстві, але також — при відповідній підготовці науки й техніки — наймодерніші і дуже складовані машини, фабрики, лабораторії та комп'ютери. Отже, *плодом праці є все те, що має послужити праці*, що — за сучасного стану техніки — становить собою розбудову „знаряддя“.

Велетенське оте й могутнє знаряддя — сукупність засобів продукції — що іноді вважається за синонім „капіталу“, постало з праці і має на собі знак праці. За сучасного ступеня розвитку техніки людина, яка є суб'єктом праці, бажаючи послуговуватися тією сукупністю знаряддя, засобів продукції, мусить найперше привласнити собі, на пізнавальний лад, плід праці тих людей, які те знаряддя винайшли, запланували, побудували та зліпили, і далі це роблять. *Умілість праці* — це дедалі краще *приготування*. Безумовно, це річ ясна, що кожна людина, яка бере участь у процесі продукції — хоча б вона виконувала лиш такі роди праці, для яких не потрібно якогось особливого

вишколу й окремих класифікацій — є все ж таки в тому процесі продукції суб'єктом діяльності, тимчасом як сукупність знаряддя, хоч само по собі воно найдосконаліше, це тільки й виключно знаряддя, підпорядковане праці людини.

Ту правду, яка належить до сталого спадку науки Церкви, треба раз у раз підкреслювати у зв'язку з питанням устрою праці й також усього суспільно-економічного устрою. Треба підкреслити й унаочнити першість людини в процесі продукції — *першість людини в відношенні до речі*. Все те, що вміщається в понятті „капітал“ — з вужчим значенням — є лише сукупністю речей. Людина, оскільки суб'єкт праці — без огляду на те, яку працю виконує — єдино людина є особою. Ця істина має основне значення і дає ваговиті наслідки.

13. Економізм і матеріалізм

Насамперед, у світлі тієї істини бачимо ясно, що не можна відділяти „капіталу“ від праці, ані будь-яким чином не слід протиставляти працю капіталові, ані капіталу праці, ані, тим більше — як про це буде мова нижче — протиставляти собі конкретних людей, які скриваються за цими поняттями. Правильним, тобто згідним з самою ж сутністю справи, правильним, тобто внутрішньо правдивим і водночас морально гідним буде лиш такий устрій праці, який у своїх же основах *пересилює протиставність праці й капіталу*, намагаючись оформлятися згідно з вище предствавленою засадою істотної та дійсної першости праці, суб'єктивності людської праці, водночас же її активної участі в усьому процесі продукції, і то без огляду на характер виконаних робітником завдань.

Протиставність праці й капіталу має своє джерело не в побудові самого процесу продукції, ані навіть самого економічного процесу взагалі, бо той процес виявляє взаємопроникнення праці й того, що ми звичайно називаємо капіталом — їх нерозривний зв'язок. Людина, яка працює при будь-якому станку — чи то відносно примітивним, а чи цілком модерним — легко може усвідомити, що *своєю працею виходить вона в подвійну спадщину*, а саме: у спадщину того, що всім людям дається в природних засобах, і того, що інші раніш уже внесли на основі тих засобів,

розвиваючи перш усього техніку, чи пак, оформлюючи сукупність дедалі досконалішого знаряддя праці. Людина, працюючи, виходить одночасно в їхню працю⁽²¹⁾. Таке уявлення станка і процесу людської праці приймаємо без труднощів, керуючись однаково і розумом, і вірою, яка приймає світло від слова живого Бога. Таке уявлення є суцільне, теологічне, водночас же й гуманне. В ньому людина є „паном“ сотворінь, які дано їй до розпорядження у видимому світі. Якщо в процесі праці відкривається якусь залежність — тобто залежність від Давальника усіх сотворених засобів, а отже й залежність від інших людей — від тих, яких праці й починанням ми завдячуємо поширені та зліпшені можливості нашої праці. І навпаки, про все те, що в процесі продукції представляє собою „речі“, знаряддя, капітал, можемо тільки ствердити, що вони зумовлюють працю людини, однак не можемо сказати, начебто вони становили якийсь безіменний „суб’єкт“, який учиняє людину залежною від її праці.

Розбиття того суцільного уявлення, в якому стисло зберігається засада першости особи перед річчю, збулося в думці людини після довгого періоду скритого розвитку в практичному житті. А збулося воно так, що працю відокремлено від капіталу, протиставивши її капіталові, і капітал праці, начебто дві безіменні сили, два чинники продукції, зведені з собою в тій самій економічній перспективі. В такому ставленні справи скривалась та основна помилка, яку можна назвати помилкою економізму, якщо мати на увазі працю в категоріях виключно економічної доцільности. Цю основну помилку можна і треба назвати також помилкою матеріалізму, зваживши, що економізм є, безпосередньо чи посередньо, переконаний у першості й надрядності того, що є матеріяльне, тимчасом як духовне й особисте (діяльність людини, моральна вартість тощо) ставить безпосередньо чи посередньо на підрядній позиції — у відношенні до матеріальної дійсности. Це ще не є теоретичний матеріалізм у повному розумінні цього слова, є однак напевно практичним матеріалізмом, який не так силою передумов, які походять з теорії матеріалізму, як силою означеного способу розцінки, а отже й певної ієрархії дїбр, спертої на безпосередньо більшу атракцію того, що наскільки матеріяльне, розцінюється як здатний для задоволення потреб людини.

Помилка мислення категоріями економізму ішла разом з появою матеріялістичної філософії та з її розвитком від найпростішої і поточної форми (званої також вульгарним матеріялізмом, бо духовну дійсність намагається звести до непотрібного явища) аж до фази, званої діалектичним матеріялізмом. Однак виглядає, що *економізм мав вирішальне значення* для основного питання людської праці, в рамках цього роздумування, головню ж для того відокремлення і протиставлення „праці“ — „капіталові“ як двох чинників продукції, що розглядаються в тій самій перспективі економізму, що вже раніш заважив був на негуманному ставленні цього питання, і то більше як філософська система матеріялізму. Не менш ясною є річ, що матеріялізм — навіть у своїй діалектичній формі — нездібний подати людському мисленню про працю задовільних й остаточних основ для того, щоб першість людини перед знаряддям-капіталом, особи перед річчю, могла знайти в ньому належне *підтвердження й опору*. Також у матеріялістичному діалектизмі людина не є насамперед суб'єктом праці і діючою причиною процесу продукції, але розглядається її й трактується в залежності від того, що є матеріяльне як своєрідний „наслідок“ панівних у даній епосі економічних взаємин, взаємин продукції.

Ясно, що протиставність праці й капіталу, яку ми тут розглядаємо — *протиставність*, в якій рамках *працю відокремлено від капіталу, протиставляючи їх собі*, начебто рівнорядні під оглядом буття елементи економічного процесу — бере свій почин не тільки з самої лише філософії й економічних теорій XVIII сторіччя, але ще значно більше з усієї *економічно-суспільної практики* минулих часів, коли індустрія народжувалась і бурхливо розвивалась. В ній спостерігалось найперше можливості інтенсивного помноження матеріяльних багатств, тобто засобів, але переочувалося мету, а саме: людину, якій мають служити засоби. Якраз ота *помилка* практичного порядку *влучила* найперше людську працю, людину праці, тож викликала етично виправдану суспільну реакцію, про яку раніш уже була мова. Та сама помилка, що має вже свою чітку історичну форму, пов'язану з періодом первісного капіталізму й лібералізму, може, як-не-як, повторитися в інших обставинах часу й місця, якщо виходити з тих самих

засад мислення однаково теоретичних як і практичних. Не видно якоїсь іншої можливості радикальної перемоги над цією помилкою як лише за посередництвом відповідних змін чи то в ділянці теорії, а чи й практики — *зміни, яка іде по лінії* рішучого *переконання в першості* особи перед рідчю, *праці людини перед капіталом*, як сукупність засобів продукції.

14. Праця і власність

Ми з'ясували тут коротко історичний процес. Він, щоправда, вийшов із своєї попередньої фази, проте й далі триває, і навіть — поширився між народами на континентах — вимагає насвітлення ще й з іншого боку. Ясно, що коли мова йде про антиномію праця-капітал, то не йдеться тут лише про абстрактні поняття, а чи про якісь „безіменні сили“, що діють в економічній продукції. За тим і цим поняттям є люди, живі, конкретні люди: з одного боку ті, що виконують працю і не є власниками засобів продукції, з другого ж ті, що є підприємцями і посідачами тих засобів або є представниками власників. Так ото в сукупність того трудного історичного процесу з самого ж початку входить *справа власності*. Енцикліка „Нових справ“ розглядає суспільне питання власне під кутом тієї справи, нагадуючи й потверджуючи навчання Церкви про приватну власність також тоді, коли йдеться про засоби продукції. Те саме робить енцикліка „Мати й Учителька“.

Вищезгадана засада — як тоді її нагадувалося і як цього навчала Церква — суттєво *відрізняється від програми колективізму*, проголошеної марксизмом, і теж протягом тих десятиріч, які проминули від енцикліки Льва XIII, яку впроваджено в життя в різних країнах світу. Той колективізм відрізняється одночасно й *від програми капіталізму*, що її застосував у практиці лібералізм, розбудовуючи на цьому політичні устрої. В цім другім випадку різниця береться із способу розуміння самого ж таки права власності. Християнська традиція ніколи не дотримувалася того права як абсолютної і непорушної засади. Навпаки, вона завжди розуміла в найширшому речовому змісті загального права усіх на користування з дїбр усього створеного: особисте *право посідання* оскільки *підпорядковане загальному праву користування* й універсальному призначенню дїбр.

Крім того власність, у навчанні Церкви, ніколи не розумілося так, начебто вона могла становити суспільну протиставність праці. Як уже раніш згадувалося в цьому ж тексті, власність набувається головню за посередництвом праці на те, щоб вона служила праці. Це відноситься головню до власности засобів продукції. Virізняти їх як окрему цілість власности на те, щоб у формі „капіталу“ протиставляти „праці“, тим більше ж піддавати працю визискові — суперечить самій природі тих засобів та їхньому посіданню. Не можна їх *посідати всупереч праці*, ані не можна їх *посідати для посідання*, бо єдиним законним титулом їхнього посідання — і то однаково у формі приватної як теж публічної чи колективної власности — є те, *щоб вони служили праці*. Далі й оце: щоб вони, служивши праці, вможливили здійснення найпершої засади в тому ладі, яким є універсальне призначення дїбр і право на їх загальне користування. З цього пункту бачення, а отже з огляду на людську працю і загальний доступ до тих дїбр, які призначаються людині, не виключається також — за відповідними умовами — *успільнення деяких засобів продукції*. Протягом тих десятирїч, що відділяють нас від появи енцикліки „Нових справ“, в навчанні Церкви постійно нагадувалися всі ті принципи, вдаючись до аргументів, які сформульовано у значно давнішій традиції, а отже, напр., до відомих аргументів Сумми св. Томи⁽²²⁾.

Головною темою цієї доповіді є людська праця, тому годиться ствердити все оте зусилля, з яким навчання Церкви про власність намагалось і завжди намагається забезпечити першість праці, а отже й притаманну людині *суб'єктивність* в суспільному житті, зокрема ж у *динамічній побудові всього економічного процесу*. З цього пункту бачення несприймальним так і залишається становище „шттивного“ капіталізму, що захищає своє право на приватну власність засобів продукції як непорушну „догму“ в економічному житті. Засада пошани праці того вимагає, щоб те право знову піддати творчому перевірянню: і в теорії, і в практиці. Бо якщо правдою є те, що капітал, оскільки сукупність засобів продукції, є воднораз ділом праці поколіннь, то правдою є також і те, що капітал створюється постійно завдяки праці, яку виконується за допомогою тієї сукупности засобів продукції, начебто при

якомусь великому верстаті, біля якого працює день у день теперішнє покоління робітництва. Ідеться тут, безумовно, про різновиди тієї праці, не тільки про так звану фізичну працю, але також про багатогранну умову працю: від концепційної до керівної.

В цьому світлі особливо вимовної слухності набуває чимало тих пропозицій, які подають представники католицької суспільної науки і саме ж таки Навчальне Управління Церкви⁽²³⁾. Ці пропозиції говорять про *співвласність засобів праці*, про участь робітників в управлінні або в зисках підприємства, про так звану акціонерність праці тощо. Незалежно від конкретної застосованості цих різновидів продукції, ясним так і залишається те, що признання належної позиції праці й робітника в процесі продукції вимагає різного застосування в обсягу самого ж права власності засобів продукції — і то, як брати до уваги не тільки давнішу ситуацію, але насамперед ту дійсність і проблематику, що створилася в другій половині цього сторіччя у зв'язку з так званим Третім Світом і також із створенням нових самостійних держав, зокрема, хоч не єдино, в Африці, на колишніх колоніальних просторах.

Якщо, отже, становище „шттивного“ капіталізму й далі вимагає перевіряння, щоби здійснити реформу під кутом якнайширшого розуміння прав людини, що в'яжуться з її працею, то з того ж пункту бачення слід ствердити, що тих так дуже бажаних й різноманітних реформ не можна здійснити *за допомогою апріорно зрозумілої ліквідації приватної власності засобів продукції*. Бо треба завважити, що не вистачає просто лише забрати з рук приватних власників оті засоби продукції (капітал), щоб їх задовільно усупільнити. Ті засоби перестають бути приватною власністю якоїсь суспільної групи — власне отих приватних посідачів, щоби стати власністю зорганізованого суспільства і підлягати безпосередній управі та впливові певної групи осіб — якраз тих, які *розпоряджаються* ними у скалі господарки всього суспільства чи в більшій льокальній скалі, дарма що вони не є їхньою власністю.

Та група, яка управляє й розпоряджається, може в'язатися із своїх завдань задовільно з пункту бачення першости праці, але може ті завдання погано виконати, застерігаючи для себе *монополію управління і розпорядження*

засобами продукції, не сажаючи навіть порушувати основні права людини. Так тоді, само лише приймання на власність засобів продукції з боку держави з колективним устроєм ще не є рівнозначне з „усупільненням“ тієї ж власності. Про усупільнення лише тоді можна говорити, коли буде обезпечена суб'єктивність супільства, а саме, коли кожний, на основі своєї праці, могоме вважати себе одночасно й спільником великого станка праці, при якому працює він разом з усіма. Шляхом для осягнення такої мети міг би стати шлях злуки, оскільки воно можливе, праці з власністю капіталу, покликуючи до життя широкозакроені посередні організації з такими господарськими, супільними й культурними завданнями, які втішались б дійсною автономією в відношенні до політичної влади. Властивої собі мети досягали б вони за посередництвом щирої взаємоспівпраці, підпорядковуючи вимогам спільного добра та зберігаючи форму й сутність живої супільности, тобто таких організацій, в яких окремі члени вважались б і трактувались б як особи, що їх спонукується до активної участі в тих організаціях⁽²⁴⁾.

15. Персональний аргумент

Так ото засада першости праці перед капіталом — це та вимога, що належить до супільно-морального ладу. А та вимога має своє *ключове значення* однаково в устрою побудованому на засаді приватної власності засобів продукції, або і в тім устрою, в якому приватну власність тих засобів обмежено навіть у радикальний спосіб. Праця, певною мірою, є невідлучна від капіталу і не приймає під жодним виглядом тієї антиномії, тобто відокремлення і протиставлення в відношенні до засобів продукції, що над життям людини тяжіють в останніх сторіччях внаслідок чисто економічних засад. Якщо людина працює за допомогою сукупности засобів продукції, то бажає вона одночасно, щоб плоди тієї праці служили їй та іншим, щоб у самому ж процесі праці могла вона виступити як співвідповідальний співтворець станка, біля якого працює.

З цього народжуються особливі права робітників, що відповідають обов'язковій праці. Мова про це буде нижче. Але вже тут слід у загальному підкреслити, що працівник

бажає не *тільки* належної за свою працю *заплати*, але також те, *щоби* в самому ж процесі продукції брати до уваги такі можливості, в яких можна було мати *почуття, хто працює*, навіть на спільному, працює водночас і „на своєму“. Таке почуття пригашується теж в ньому системою надмірної бюрократичної централізації, в якій працівник відчуває себе радше коліщатком великого механізму, що порушується згори, радше на правах звичайного знаряддя продукції, аніж правдивого суб'єкта праці, обдарованого власною ініціативою. В навчанні Церкви завжди висловлювалося те найглибше переконання, що людська *праця* відноситься не тільки до економії, але має також, і то насамперед, особові вартості. Користає на цьому сам же економічний процес продукції, коли саме ті особові вартості повністю шануються. На думку св. Томи⁽²⁵⁾, власне ця *рація* промовляє за приватне посідання також отих засобів продукції. Якщо приймаємо, що з різних умотивованих причин, можуть існувати винятки від засади приватної власності — і навіть ще більше, якщо за нашої епохи ми є свідками запровадження в життя устрою „усупільненої“ власності — то все ж таки *персональний аргумент не втрачає своєї сили* ані тієї *основної*, ані *практичної*. Цей аргумент мусить брати до уваги всяке доцільне й корисне успільнення засобів продукції. Потрібно зробити все, аби лиш людина, також і в цій системі, могла відчувати, що трудиться „на своїм“. В інакшому разі поставатимуть в цілому економічному процесі непередбачені втрати, і то не тільки економічні втрати, але насамперед — втрати в людині.

IV. ПРАВА РОБІТНИЦТВА

16. В розлоговому контексті прав людини

Якщо праця — з багатогранним значенням цього слова є повинністю, тобто обов'язком, то є вона теж і джерелом *прав того, хто працює*. Ті *права* слід розглядати в розлоговому *контексті суцільності належних людині прав*. Багато їх відповідні міжнародні органи уже проголосили, і мають щораз більшу гарантію з боку окремих держав у відношенні до своїх громадян. Пошанування тієї широкої

суцільності прав людини становить собою основну передумову миру в сучасному світі: і внутрішнього миру в окремих державах та суспільствах, і в обсягу міжнародних взаємин, як на це вже багаторазово звертало увагу Навчальне Управління Церкви, головно з часів енцикліки „Мир на землі“. *Права людини беруться з праці*, поміщаючись в ширшому контексті якраз отих основних прав особи. І все ж таки, в обсягу того ж контексту, мають вони своєрідний характер, який відповідає вищез'ясованій особливості природи людської праці, і власне в тому характері треба їх розглядати. Праця, як було сказано, є *повинністю* тобто *обов'язком людини*, і то з різноманітним цього слова значенням. Людина повинна працювати чи то з огляду на веління Творця, чи то з огляду на свою ж людську природу, якої збереження і розвиток вимагає праці. Людина повинна працювати з огляду на ближніх, головно з огляду на свою родину, але також з огляду на суспільство, до якого належить, на нарід, якого є сином чи дочкою, з огляду на всю людську сім'ю, якої є членом, будучи спадкоємцем праці поколінь, одночасно ж і співтворцем майбутности тих, що після неї вступають у чергу подій. Все це складається на *моральний обов'язок* праці з широким значенням. Коли доведеться розглядати моральні права кожної людини, що відповідають тому обов'язкові з огляду на працю, то треба буде раз у раз мати перед очима той широкий обсяг відношень, в яких показується праця кожного суб'єкта, що працює.

Але якщо говоримо про обов'язок праці, водночас же й про права людини праці, що відповідають тому ж обов'язкові, тоді маємо на думці насамперед те відношення, що створюється між *працедавцем — безпосереднім чи посереднім — і робітником*.

Розрізнення між безпосереднім і посереднім працедавцем виглядає дуже важливим з огляду на дійсну організацію праці та з огляду на можливість виникання справедливих і несправедливих взаємин в ділянці праці.

Якщо *безпосереднім працедавцем* є та особа, чи й інституція, з якою робітник безпосередньо робить домовлені про працю на означених умовах, то, навпаки, за *посереднього працедавця* треба вважати багато різнорідних чинників, які є поза безпосереднім працедавцем, і мають

вони означений вплив на те, як оформляється умову про працю і, послідовно, на менше чи більше справедливі взаємини в ділянці людської праці.

17. Працедавець: „посередній“ і „безпосередній“

Поняття „посереднього працедавця“ охоплює і особи, і всякого типу інституції, охоплює також збірні домовлення про працю — *начало* поведінки, що їх укладають особи й інституції. Вони визначають цілий суспільно-економічний *устрій* і ті принципи, які з нього походять. Поняття посереднього працедавця відноситься, отже, до багатьох різних елементів. Його відповідальність не є схожа на відповідальність безпосереднього працедавця — як на це вказує сама ж назва; відповідальність є лише безпосередня — але вона так і залишається істотною відповідальністю: посередній працедавець в основному визначає такі чи інші аспекти відносин праці й цим зумовлює поведінку безпосереднього працедавця, коли він укладає контракт і взаємини праці. Таке ствердження не має на меті звільнити того останнього від властивої йому відповідальности, а лиш те, щоб звернути його увагу на весь той збіг зумовлень, які мають вплив на його поведінку. Якщо мова про *правильне, з етичного кута бачення, встановлення політики праці*, то треба мати перед очима всі ті зумовлення. Правильною ж є вона тоді, коли в ній повністю шануються об'єктивні права людини праці.

Поняття посереднього працедавця можна прикласти до *виміру* кожного зокрема суспільства, найперше ж до держави. Це ж бо вона повинна вести властиву політику праці. Проте нам відомо, що в сучаснім укладі господарських взаємин у світі *між* окремими *державами* бувають різноманітні *пов'язаності*, що мають свій вислів хоча б у процесі імпорту й експорту, тобто взаємообміну економічними добрами чи то сирівців, чи півфабрикатів, чи врешті повних промислових виробів. Процеси оті створюють також взаємозалежність, внаслідок чого важко говорити про повну самодостатність, тобто автаркію.

Такий уклад взаємозалежности є в основному нормальний, але він з легкістю може стати приводом для різних форм визиску чи несправедливости і, в свою чергу,

відбитися на політиці праці, яка є справжнім суб'єктом. Так ото, напр., *високопромислові держави* та ще більше *міжнародні організації*, які на велику скалю керують засобами промислової продукції (так звані *мультинаціональні* або *транснаціональні*), диктують можливо найвищі ціни за сирівці чи півфабрикати, що, крім інших причин, дає в наслідку дедалі більшу непропорційність у скалі державних прибутків у відносних суспільствах. Відстань між багатими й убогими країнами не зменшується і не вирівнюється, але дедалі збільшується в некористь тих останніх. Ясно, що не може воно залишитися без наслідків для місцевої політики праці й для ситуації людини праці в господарсько упосліджених суспільствах. Безпосередній працедавець, який перебуває в системі таких зумовлень, визначає *умови праці нижче об'єктивних вимог робітників*, головню ж тоді, коли він сам бажає зачерпнути можливо якнайбільші користі з підприємства, яким він керує (або з підприємств, якими він керує, якщо йдеться про ситуацію „усуспільнення“ власности засобів продукції).

Цей образ залежности, який в'яжеться з поняттям посереднього працедавця — як легко можна прийти до висновку — є страшенно розбудований і скомплікований. Накреслюючи його, треба мати на увазі часом і *сукупність* тих елементів, які вирішають економічне життя в *аспекті даного суспільства і держави*, але одночасно треба мати на увазі значно ширшу пов'язаність і взаємозалежність. Здійснення прав людини праці не може однак бути приречене на те, щоб стати тільки наслідком тих економічних систем, які на більшу чи меншу скалю керуються перш за все критеріями максимальної користі. Навпаки, власне отой погляд на об'єктивне узаконення людини праці — будь-якого роду працівника: фізичного, інтелектуального, у промислі, в хліборобстві тощо — повинен представляти собою *належний та основний критерій* формування цілої економії чи то в розмірі будь-якого суспільства й держави, а чи в сукупності економічної політики, тих міжнародних угод і взаємин, які з цього беруться.

В цьому напрямі повинні розгортати свою діяльність різні, покликані до цього, *міжнародні організації*, розпочинаючи від Організації Об'єднаних Націй. Виглядає, що Міжнародна Організація Праці (ОІТ), також Організація

Об'єднаних Націй для Харчування і Землеробства (ФАО) й інші, мають тут багато чого до сказання. В обсязі окремих держав існують покликани до цього міністерства, *відомства публічної влади*, також відповідні *суспільні організації*. Все це промовисто каже, яке величезне значення у здійсненні повної пошани до узаконення людини праці, що представляє собою ключовий елемент цілого суспільного ладу, має отой — як вище сказано — „посередній працедавець“.

18. Питання праці

Розглядаючи узаконення людини праці, власне у відношенні до того „посереднього працедавця“, тобто до сукупності крайових і міжнародних відомств, що відповідають за суцільність напряму політики праці, треба найперше звернути увагу *на основну справу*, а саме: мати працю, або інакшими словами: це справа відповідного *заняття всіх здатних до цього суб'єктів*. Цій властивій і правильній ситуації протиставляються в цій ділянці безробіття, тобто брак праці для здатних до цього суб'єктів праці. Може тут трактуватися взагалі про брак праці чи в якихсь означених секторах праці. Завдання тих відомств, які тут охоплюємо назвою посереднього працедавця, є *протиставитися безробіттю*, що, в усякому разі, є лихом, а в певних розмірах може стати дійсним суспільним лихоліттям. Питання безробіття стає особливо болючим питанням тоді, коли воно спадає здебільша на молодь, як вона не може знайти праці, здобувши приготування за допомогою відповідної культурної, технічної і фахової освіти. Їх не щире бажання праці, їхня готовість прийнятися відповідальності за економічний і соціальний розвиток суспільства зроджує в них прикре почуття нездарности. Обов'язок повинностей на користь безробітних, а саме: обов'язок платити відповідні допомоги, потрібні для того, щоб утримувати безробітних працівників та їхні родини — це той обов'язок, який береться з найосновнішого принципу морального ладу в цій ділянці, тобто з принципу загального живинання дїбр, або ще інакше і простіше: з права на життя й утримання.

Щоб протиставлятися загрози безробіття, щоб усім забезпечити працю, то ті відомства, які ми тут назвали

посередніми працевдавцями, повинні *чувати над суцільністю плянування* в відношенні до того диференційованого верстату праці, при якому формується не тільки економічне, але й культурне життя даного суспільства, і чувати також над правильністю і доцільністю організування праці при цьому верстаті. Це повинна бути журба про цілість, бо ж вона остаточно спочиває на плечах держави, хоча не може означати однонапрямної централізації з боку державної влади. Навпаки, мова тут про властиву й доцільну *координацію*, в рамках якої повинна *гарантуватися ініціатива* окремих осіб, самостійних гуртів, осередків та місцевих верстатів праці — згідно з тим, що вже було сказано про суб'єктивний характер людської праці.

Факт взаємозалежності окремих суспільств і держав, і необхідність співпраці в різних ділянках промовляють за те, щоб при зберіганні повних прав кожного з них в ділянці плянування й організування праці в обсязі власного суспільства, розгортали діяльність одночасно в тій визначній ділянці, в розмірах *міжнародної співпраці* за посередництвом різнорідних умов і порозуміння. Потрібно також, щоб і тут критерієм тих домовлень і порозуміння дедалі більше ставала праця, із значенням основного права всіх людей, яка всім робітникам дає аналогічні узаконення такою мірою, щоб рівень життя робітників в окремих суспільствах виявляв *щораз то менше разючих різниць*, які є несправедливі й можуть викликати нагальні виступи. Міжнародні організації мають в цій ділянці виконати велике завдання. Треба, щоб вони керувалися влучним розпізнаванням складних ситуацій та природних, історичних, цивілізаційних й інших зумовлень; треба також, щоб вони, в відношенні до спільно устійнених плянів діяльності, мали більшу оперативність, тобто успішність здійснення.

На цьому шляху можна здійснювати той плян загального і пропорційного поступу всіх, що було провідною думкою енцикліки Павла VI „Поступ народів“. Годиться підкреслити, що складовим елементом, одночасно ж і найвідповіднішим *показником* того *поступу* в душі тієї справедливості і миру, який проголошує Церква і за який вона безнастанно молиться до Отця всіх людей і народів, є власне *оте постійне надавання вартості людській праці* чи то під кутом її об'єктивної доцільності, а чи також під

кутом гідності суб'єкта кожної праці, яким є людина. Поступ, про який тут мова, має здійснювати людина, і то для людини, і видавати плоди в людині. Показником поступу буде щораз то дозріліше признання доцільності праці та щораз загальніша пошана до прав, які з ними єднаються стосовно гідності людини — суб'єкта праці.

Розсудливе планування і застосування до нього організації людської праці у скалі поодиноких суспільств і держав повинно також улегшувати знаходження *властивих пропорцій між різнорідними заняттями*: праця на полі, в промислі, в різнорідних послугах, умова праця, також наукова й мистецька, згідно із здібностями окремих людей — і для спільного добра сучасників та всього людства. Організуванню людського життя, згідно з багатогранними можливостями праці, повинна відповідати властива *система освіти й виховання*, що має на меті найперше розвиток зрілого людства, і теж відповідне приготування, щоб із користю зайняти відповідне місце при великому й суспільно диференційованому верстаті праці.

Коли дивимось на людську сім'ю, розсіяну по всій землі, то не може нас не вдаряти величезних розмірів факт: з одного боку чимало засобів природи залишаються не використані, з другого ж — існують цілі загони безробітних або тих, які не є повністю зайняті, і великі маси голодуючих. Цей факт є безсумнівним доводом, що і всередині окремих політичних спільнот, теж у взаємовідносинах між ними на континентальній та світовій площинах — якщо мова про організування праці й заняття — щось не діється правильно саме в найбільш критичних пунктах і то великого суспільного значення.

19. Платня й інші суспільні повинності

Після з'ясування тієї визначної ролі, яку для забезпечення необхідних прав людини з огляду на її працю відіграє журба про заняття всіх робітників, слід ближче торкнутися тих прав, які своє остаточне оформлення мають у відношенні між *робітником і безпосереднім працедавцем*. Усе, що було досі сказано на тему посереднього працедавця, має на меті ближче визначити якраз ті відношення за допомогою виявлення тих різнорідних зумовлень, в яких

вони оформлюються посередньо. Однак цей розгляд не має самого лише описового значення, не є скороченим трактатом економії чи політики. Мова тут про те, щоб унаочнити *деонтологічний і етичний аспект*. Ключовим питанням суспільної етики, в цім випадку, є *справа справедливої платні* за виконану працю. В теперішньому контексті немає іншого, важливішого способу здійснення справедливості в відношенні робітник — працедавець як саме оцей: платня за працю. Без огляду на те чи ту працю виконується в устрою приватної власності засобів продукції, а чи в тім устрою, де та власність підпадає „усуспільненню“, відношення між працедавцем (головно безпосереднім) і робітником розв'язується на основі саляріату, тобто за посередництвом відповідної винагорода за працю.

Годиться також ствердити, що справедливість суспільно-економічного устрою, в усякому разі, його справедливе діяння заслуговує остаточної розцінки згідно з тим, чи людську працю в тім устрою правильно винагороджується. В цьому пункті ми знову приходимо до першого принципу всього суспільно-етичного ладу, а саме: до *засади загального користування добрими*. В кожному устрою, без огляду на те, які є в ньому панівні основи домовлень між капіталом і працею, заплата, тобто *винагорода за працю*, залишається тим *конкретним засобом*, завдяки якому величезна більшість людей може користати з тих дібр, які призначаються для загального користування: це однаково природні добра, як і ті добра, що є плодом продукції. І це, і те стає доступним для людини праці на основі тієї заплати, яку вона дістає як винагороду за свою працю. Так ото справедлива платня в кожному випадку стає конкретним *показником справедливості* цілого суспільно-економічного устрою, в усякому разі — справедливого діяння того устрою. Це не єдиний показник, але він особливо важливий, іноді ж — ключовий.

Ця засада відноситься головно до сім'ї. Якщо мова про повнолітнього робітника, на якому тяжить відповідальність за сім'ю, то за справедливу заплату приймається ту, яка вистачає на заснування й гідне утримання сім'ї і на забезпечення її майбутности. Таку винагороду можна здійснити чи то через так звану *сімейну платню*, яка означає винагороду, дану голові родини за працю, що вистачає на

задоволення потреб родини такою мірою, що подруга не потребує шукати заробіткової праці поза хатою; чи то через якісь *інші суспільні повинності* як ось: допомога сім'ям або ж додаток на материнство жінці, яка віддається виключно родині. Додаток такий повинен відповідати дійсним потребам, тобто брати до уваги кількість осіб, які є на утриманні протягом того часу, коли вони ще не можуть прийнятися відповідальності за власне життя.

Досвід повчає, що треба подбати про *додаткові суспільні вартості завдань материнства*, про ті труди, що з ним в'яжуться, про турботи й почуття любови, яких незмінно потребують діти, щоб могли розвинутися як відповідальні морально й релігійно дозрілі й психічно зрівноважені особи. Якщо в жінки-матері буде змога віддатися піклуванню і вихованню дітей, відповідно до різноманітності потреб віку — не обмежуючи свободи мами, не дискримінуючи її психологічно чи практично, не погіршуючи її ситуації в відношенні до інших жінок — то це стане гордощами суспільства. Занехання цих обов'язків з причини потреби шукання заробіткової праці поза хатою — це річ невласлива з пункту бачення добра суспільства і родини, якщо це внеможливлує чи утруднює виконання першорядних завдань звання материнства⁽²⁶⁾.

В цьому речовому змісті треба особливо підкреслити, що всю систему праці слід так організувати й dostosовувати, щоб шанувалися вимоги особи й форми життя, найперше ж домашнього життя, беручи до уваги вік і стать. Це факт, що в багатьох суспільствах жінки працюють майже в усіх ділянках життя. Однак у них повинна бути змога повністю виконувати свої завдання, *згідно з відповідною собі природою*, без дискримінації і без втрачання можливості прийматися такої праці, до якої вони є здатні, не зменшувати пошани до їхніх сімейних прагнень чи до їх особливого вкладу, який вони, разом з чоловіками, вносять в суспільство. *Дійсне підвищення жінки в суспільстві* вимагає такого укладу праці, в якому жінка не мусіла б за нього платити зреченням із притаманної собі відмінності зі шкодою для сім'ї, в якій вона, як мама, виконує незаступну роль.

Крім праці ввійдуть тут в гру також різні *суспільні повинності*, які мають на меті забезпечити *життя і здоров'я* робітників та їхніх сімей. Витрати, які в'яжуться

з необхідністю лікування, головню в нещасних випадках у праці, того вимагають, щоб робітникам влєгшити зв'язок з осередками лікарської допомоги — і то, по змозі, дешевий і навіть безплатний зв'язок. Ще іншою ділянкою таких повинностей є та, що в'яжеться з *правом на відпочинок*. Мова тут головню про регулярний щотижневий відпочинок, який охоплює принаймні неділю; крім того ж і про довший відпочинок, тобто на відпустку раз на рік або кілька разів у році протягом коротшого часу. Ідеться, врешті, також про право на пенсію, забезпечення на старість і в тих випадках, які в'яжуться з родом виконуваної праці. В обсягу цих головних прав розбудовується цілу систему *детальних прав*, які, разом з винагородою за працю, вирішують правильність укладу взаємин між робітником і працедавцем. Слід пам'ятати, що до тих прав належить і те, щоб місце праці й процеси продукції не шкодили фізичному здоров'ю робітників ані не порушували їх морального здоров'я.

20. Значення профспілок

На основі тих прав разом з потребою, щоб мали вони забезпечення, з боку самого ж таки робітництва зроджується потреба ще одного права, а саме *права на об'єднання*, чи пак, організування товариств, тобто таких спілок, які мають на меті захищення життєвих потреб людей, зайнятих в різних професіях. Тим-то й спілки такі називаються *профспілками* або синдикатами. Життєві потреби робітництва є, певною мірою, спільні всім, одночасно ж кожний рід праці, кожний фах має свою особливість, яка в тих організаціях повинна віддзеркалюватися на особливий лад.

Іноді професійні зв'язки мають свої відповідники вже в середньовічних ремісничих цехах, оскільки ті організації об'єднували тих, які належали до того самого звання, а отже *на основі виконуваної праці*. Одночасно ж виникає різниця між цехами і професійними спілками в тому істотному пункті, що новітні професійні зв'язки виростили на основі боротьби робітників, світу праці, головню ж промислових робітників за *належні їм права* в відношенні до власників засобів продукції. У зв'язку з цим їхнім завданням є захищати життєві інтереси робітництва в усіх тих

ділянках, в яких приходиться до голосу право цих останніх. Досвід історії повчає, що цього роду організації є невід'ємним складником суспільного життя, головню в новітніх індустріялізованих суспільствах. Розуміється, що це не означає, що тільки промислові робітники створюють цього роду спілки. Служать вони на те, щоб аналогічні права забезпечити представникам кожного фаху. Отже існують спілки селян й інтелектуалістів. Існують також спілки працевлаштованих. Усі вони, як ми згадали, розподіляються на групи й підгрупи, згідно з особливостями фахової спеціалізації.

Католицьке суспільне вчення не вважає, що профспілки становлять собою єдино віддзеркалення „клясової“ побудови суспільства і є показником боротьби клясів, які незмінно керують життям суспільства. Авжеж, є вони *показником боротьби* за суспільну справедливість, за незалежні права робітництва, згідно з окремими професіями. Проте до тієї „боротьби“ треба ставитися як до звичайного дбання про справжнє добро, в цьому ж випадку про те добро, яке відповідає потребам і заслугам робітників, які об'єднуються згідно з професією — і це не є боротьба „проти“ інших. Якже в спірних справах набуває вона й такого характеру, то це діється з огляду на добро суспільної справедливості, а не „зادля боротьби“, ані тому, щоб усунути противника. Праця має в собі те насамперед, що єднає людей, і в цьому полягає її суспільна сила: сила будівництва спільноти. Врешті-решт, у спільноті мусять якось об'єднуватися і ті, що працюють, і ті, що розпоряджаються засобами продукції або є їхніми власниками. *У світлі цієї основної побудови* будь-якої праці — у світлі того факту, що, як-не-як, в кожному суспільнім устрою „праця“ і „капітал“ є невід'ємними складниками процесу продукції — народжене з праці спілкування людей, щоб забезпечити належні їм права, залишається конструктивним чинником суспільного ладу й необхідної для цього *солідарности*.

Слушні заходи, щоб забезпечити права робітництву, об'єднаному тим самим фахом, мусять завжди рахуватися з тим обмеженням, яке накладає загальна економічна ситуація країни. Домагання синдикату не можуть перемінитися у своерідний *груповий чи клясовий „егоїзм“*, хоча можуть і повинні теж і за те змагатися, щоби, з огляду на спільне добро цілого суспільства, направити те все, що

хибує в системі посідання засобів продукції та в способі управління і розпоряджування ними. Суспільне й суспільно-економічне життя є своєрідною „сполученою посудиною“, тож до цього мусить достосуватися також та велика суспільна діяльність, яка має на меті забезпечення прав кожної групи.

Діяльність профспілок з цим значенням увіходить, безумовно, в ділянку „політики“ у значенні *розсудливого дбання про спільне добро*. Водночас же завданням спілок не є робити „політику“ з тим значенням, яке в загальному надається нині цьому слову. Спілки не мають характеру політичної партії, яка бореться за владу, і не повинні підлягати рішенням політичних партій, ані мати з ними надто тісних зв'язків. Бо в такій ситуації вони з легкістю втрачають зв'язок з тим, що є їх дійсним завданням, а саме: забезпечити робітництву належні їм права в рамках спільного добра цілого суспільства, ставши натомість *знаряддям для інших завдань*.

Коли мова про забезпечення належних прав робітництва згідно з окремими професіями, то слід, розуміється, мати раз у раз перед очима те, що рішає про об'єктивний характер праці в будь-якому званні, одночасно, і навіть насамперед те, що зумовлює дійсну гідність суб'єкта праці. Відкриваються тут різноманітні можливості в діяльності профспілкових організацій, і то також *в діяльності освітнього, виховного й самовиховного характеру*. Заслуженою є праця таких учбових заведень, як робітничий або народний університет, таких виховних програм і курсів, які розгортали і далі розгортають свою діяльність саме в цьому напрямі. Треба постійно за те змагатися, щоб робітник, завдяки діяльності своїх спілок, міг не тільки більше „мати“, але насамперед більшим „бути“; в усю повноту й під кожним оглядом здійснити свою людську природу.

Профспілки, клопотавшись про слушні права своїх членів, послуговуються *також методом страйку* — відмовлення від праці. Це своєрідний ультиматум, звернений до відповідальних чинників передусім же до працедавців. Це та метода, яку католицьке суспільне вчення вважає за виправдану під певними умовами і у властивих межах. Робітники, у зв'язку з цим, повинні мати забезпечене *право на страйк*, без особистих каральних санкцій за участь

в ньому. Коли признається, що це законний засіб, то слід одночасно зазначити, що страйк подекуди залишається крайнім засобом. *Не можна* ним *зловживати*. Не можна ним зловживати головню в „політичних“ розиграх. Крім того ніколи не слід забувати про те, що невідкладні послуги для суспільного життя завжди повинні бути забезпечені, в разі ж необхідности — навіть за допомогою відповідних правових заходів. Зловжиття страйком спроможне довести до паралізування всього суспільно-економічного життя, що суперечить вимогам спільного добра суспільства, що відповідає також правильному розумінню природи самої ж праці.

21. Гідність землеробства

Все те, що вище було сказано про гідність праці, про об'єктивну й суб'єктивну розцінку людської праці, має безпосереднє застосування в відношенні до питання землеробства. Бо йдеться тут про дуже розлогу ділянку праці на нашій планеті, про середовище, що не звужується до того чи іншого континенту, ані не обмежується до тих суспільств, які вже досягнули певний ступінь розвитку й поступу. Землеробство, постачаючи суспільству блага, необхідні для повсякденного утримання, має *суттєве значення*. Умови, що існують на селі, й умови праці на землі не всюди є однакові; різнорідне є також суспільне становище селян в окремих країнах. Не залежить воно тільки від ступеня розвитку техніки в землеробстві, але також, і може навіть головню, від признання прав селянам й від ступеня свідомости, яка відноситься до цілоти суспільної етики праці.

Праця на полі несе з собою чимало труднощів як ста- ле, іноді ж і виснажливе фізичне зусилля, непомітне признання з боку суспільства, що в селян розбуджує навіть почуття суспільного скривдження та спонукує їх до того, що вони масово покидають село й переселяються до міст, а отже, на жаль, до тих умов життя, які ще більше можуть спричинитися до викорінення людини. Долучується до цього ще й брак потрібної фахової освіти й відповідних устаткувань, певною мірою поширений індивідуалізм й *об'єктивно несправедливі угоди*. В багатьох країнах на дорозі до розвитку мільйони людей приневолені оброблювати чужу землю, притому ж визискують їх власники латифундій,

без надії на те, щоб будь-коли придбати собі на власність клаптик землі. Бракує правового забезпечення селян та їхніх родин на старість, на випадок захворювання чи безробіття. Нужденна платня за довгі дні важкої фізичної праці. Буває, що власники покидають управні землі; буває й таке, що легковажиться правний титул посідання клаптика землі, яку довгі літа управляли як власність, тож залишається вона незахищеною супроти „голоду землі“ з боку могутніх одиниць чи груп. Але також в економічно розвинених країнах, де наукові дослідження, технологічні й політичні здобутки держави поставили хліборобство на високий рівень, право на працю може бути тоді порушене, коли селянина позбавляється права на участь у тому, щоб виносити рішення щодо його повинностей на підставі праці, або ж коли відбирається йому право на свободу творення спілки, що має спричинитися до належного суспільного, культурного й економічного розвитку.

Отже, в багатьох випадках є потрібні основні й дбайливі зміни, щоби хліборобству і селянам повернути належне їм значення — *основу здорової* економії в сукупності розвитку суспільних взаємин. Тим-то й слід проголошувати й поширювати гідність праці, зокрема ж на землі, бо в ній людина дуже промовисто „підпорядковує собі“ ту землю, яку дістала від Бога в дарі, проявляючи своє „панування“ у видимому світі.

22. Каліки і праця

Останніми часами народні спільноти й міжнародні організації звернули увагу ще й на широко розгалужені питання, що в'яжуться з працею: на питання тих, що стали каліками. Теж і вони є повними людськими суб'єктами з належними їм уродженими, священними й непорушними правами, що — незважаючи на те обмеження й терпіння, що записалися в їхньому тілі й володінні — все ж таки вирішують про суттєве значення гідності й великості людини. Тому така особа, певною мірою „скривджена“, будучи суб'єктом з усіма своїми правами, повинна мати доступ до участі в суспільному житті в усіх розмірах і на всіх площинах, відповідно до своїх спроможностей. Особа, що стала калікою, є одною з нас і повністю бере участь в людській

природі. Було б найвищою мірою негідне людини і було б запереченням спільної нам людської природи, якби до суспільного життя, а отже й до праці, допускалося тільки повноспільних, бо тоді ми попали б у *небезпечну форму дискримінації* слабих і хворих з боку міцних і здорових. В таких обставинах також працю, з об'єктивним значенням, треба підпорядковувати гідності людини — суб'єктові праці, а не користі економічній.

Обов'язком відомств, які розгортають діяльність на терені світу праці, також безпосереднього й посереднього працедавця є — за допомогою успішних й підходяжих засобів — підтримувати права такої скривдженої особи на підготовку до фахової праці такою мірою, щоб могла вона включитися у продуктивну діяльність, згідно із своїми кваліфікаціями. Виходить тут в гру чимало практичного, юридичного й економічного характеру, проте суспільство — тобто відповідна публічна влада, спілки й згуртування, підприємства й самі ж такі каліки — повинні збирати разом ідеї й засоби, щоб досягнути цю переважливу мету, а саме: *щоб особи, які стали каліками, мали доступ до праці, згідно із своїми спроможностями*, бо цього вимагає і їхня людська гідність, і вони самі як суб'єкти праці. Місце праці для таких осіб може знайти чи створити кожна спільнота, в рамках відповідних побудов, чи то в публічних чи в приватних підприємствах, даючи їм звичайне або якесь спеціальне заняття, а чи в так званих „охоронюваних“ підприємствах і середовищах.

Подібно як у випадку інших робітників, потрібно багато уваги прикладати до фізичних і психологічних умов праці осіб, що стали каліками, на справедливий винагорода, на можливість підвищення та усунення всіляких перешкод. Все ж таки не закриваючи, що йдеться тут про складне й трудне завдання, слід собі того бажати, щоб *властиве розуміння праці з суб'єктивним значенням* привело до такої ситуації, в якій особа, що стала калікою, не почувалася залишеною на маргінесі світу праці чи залежності від суспільства, але щоб могла існувати як повноправний суб'єкт праці: корисний і шанований з огляду на свою людську гідність, покликаний до загального вкладу в розвиток і добро власної родини й суспільства, згідно із своїми спроможностями.

23. Праця і питання еміграції

Годиться, на кінець, принаймі стислими словами висловитися на тему так званої *еміграції задля праці*. Це те давнє явище, яке однак раз у раз відновляється. Також і тепер набуває воно великих розмірів з причини скомплікованости сучасного життя. Людина має право залишити країну свого походження з різних спонукань, щоби шукати умов життя в іншій країні, але вона має теж право повернутись до тієї країни. Такий факт напевно не є без усіляких труднощів, але насамперед становить він узагальному втрату для тієї країни, з якої емігрується. Відходить людина, водночас же й член спільноти, об'єднаної історією, традицією, культурою, щоби розпочинати життя посеред іншого суспільства, зв'язаного з іншою культурою і здебільша іншою мовою. Притому ж вибуває *суб'єкт праці*, що зусиллям своєї думки чи своїх рук міг би спричинитися до помноження спільних дібр власної країни. А те зусилля і той вклад віддається іншому суспільству, що іноді має на це менше право ніж власна батьківщина.

І все ж таки, еміграція є навіть деяким злом, а в певних обставинах є воно т. зв. необхідним злом. Треба зробити все, — і напевно багато робиться з цією метою — щоб те зло, з матеріальним значенням, *не потягло* за собою великих *шкід у моральному значенні*, щоб воно — авжеж, по змозі — приносило добро навіть в особистому, родинному й суспільному житті емігранта чи то йдеться про країну, до якої він прибуває, а чи про батьківщину, яку покидає. В цій ділянці дуже багато залежить від властивого законодавства, зокрема, коли мова про права людини праці. Справа ота, головню під цим кутом бачення, виходить в обсяг цих міркувань.

Найважливішим виглядає те, щоб людина праці поза своєю рідною країною — чи то як сталий емігрант, а чи як сезонний робітник — в обсязі тих справ, що в'яжуться з працею, *не був покривджений* у відношенні до робітництва даного суспільства. Еміграція задля праці аж ніяк не може ставати нагодою для фінансового або суспільного визиску. В відношенні до працівника-емігранта слід застосовувати ті самі критерії, що й до інших працівників того суспільства. Вартість праці треба міряти тією самою мірою, а не

з огляду на відмінність народу, релігії чи раси. Тим більше *не можна використовувати примусової ситуації*, в якій емігрант перебуває. Всі ці обставини мусять рішуче уступати — розуміється, враховуючи особливі кваліфікації — перед основною вартістю праці, що в'яжеться з гідністю людської особи. Тут ще раз потрібно нагадати цю основну засаду: ієрархія вартостей та глибоке значення самої ж праці того вимагають, щоб капітал служив праці, а не праця капіталові.

V. ЕЛЕМЕНТИ ДУХОВОСТІ ПРАЦІ

24. Особливе завдання Церкви

Останню частину роздумувань на тему людської праці, що в'яжеться з 90-ою річницею енцикліки „Нових справ“, годиться присвятити духовості праці з християнським значенням цього слова. Зваживши, що праця в своєму суб'єктивному вимірі є незмінно діяльністю особи, „актус персоне“, то участь в ній бере *ціла людина*, бере участь *тіло і дух*, без огляду на те, чи це фізична чи умова праця. До цілої людини звертається також слово Бога Живого — євангельський орудник спасіння — в якому знаходимо багато змісту, наче особливе світло, яке звертається до людської праці. Треба відповідно присвоїти собі той зміст: потрібно внутрішнього зусилля людського духу під проводом віри, надії і любови, щоб, за допомогою тих змістів, *праці конкретної людини надати того значення, яке вона має в Божих очах*, і завдяки якому ввіходить вона в діло спасіння — його звичайна, одночасно ж і незвичайно піднесла думка й складник.

Якщо Церква вважає за свій обов'язок висловлювати-ся в питаннях праці з пункту бачення її людської вартости і зв'язаного з нею суспільного морального ладу — добачуючи в цьому її визначне завдання в служінні всієї Євангельської благовісті — то свій особливий обов'язок добачає вона у *формуванні такої духовости праці*, яка допоможе всім людям наблизитись до Бога — Творця й Відкупителя і стати учасником Його спасенних задумів у відношенні до людини й світу та щоб вони у своєму житті поглибили

приязнь з Христом, беручи, через віру, живу участь в Його потрійному посланництві: Священника, Пророка і Царя, як цього знаменито навчає Собор Ватиканський II.

25. Праця як учасництво в ділі Творця

„Для віруючих безспірним є, що людська діяльність, одиниць і громади, тобто велике оте зусилля, яким люди — з бігом сторіч — силкуються поліпшити умови свого життя, само по собі відповідає Божому задумові. Бо людина, створена на Божий образ, одержала доручення, щоб — підпорядковуючи собі землю з усім, що на ній — управляти світом з праведністю і святістю та щоб, признаючи Бога Творцем усього, підносила до Нього себе саму і вселенну такою мірою, щоб, підкоривши людині все, чудним стало Боже ім'я по всій землі“⁽²⁷⁾.

У слово Божого Об'явлення дуже глибоко записалася та основна правда, що *людина* створена на образ Божий, *завдяки* своїй праці *стає учасником діла свого Творця* і — мірою своїх людських спроможностей — подекуди далі його розвиває і доповнює, невинно поступаючи вперед, відкриваючи заховані в цьому створінні засоби й вартості. Цю правду знаходимо вже на початку Святого Письма, в книзі Буття, де діло самого ж творення представляється на зразок „праці“, яку Бог виконує протягом „шести днів“⁽²⁸⁾, щоб „відпочити“ сьомого дня⁽²⁹⁾. А втім, ще й остання книга Святого Письма того самого звучання набуває, поставивши наголос на узнання для того діла, яке звершив Бог своєю творчою „працею“, виголошучи: „Великі і чудесні діла твої, Господи, Боже Вседержителю“⁽³⁰⁾ — подібно як книга Буття, в якій опис кожного дня творення кінчиться ствердженням „побачив Бог, що воно добре“⁽³¹⁾.

Опис творення, який знаходимо вже в першому розділі книги Буття, є одночасно *начебто першим „євангелієм праці“*, бо він показує, в чому полягає гідність праці: навчає, що людина, працюючи, повинна наслідувати Бога, свого Творця, має ж бо в собі вона — єдина — особливе начало подібності до Нього. Людина повинна наслідувати Бога тоді, коли працює і коли відпочиває, зваживши, що сам Бог проявив їй своє створення у вигляді *праці й відпочинку*. Ота Божа діяльність триває невинно, як про це

свідчать Христові слова: „Отець мій творить аж по сю пору...“⁽³²⁾; діє Він творчою могутністю, підтримуючи в існуванні світ, який Він покликав до буття з нічого і творить могутністю Спасителя в людських серцях, яких від початку призначив для „відпочинку“⁽³³⁾ у з'єднанні з Собою в „домі Отця“⁽³⁴⁾. Тим-то і людська праця не тільки домагається відпочинку „що сім днів“⁽³⁵⁾, але навіть ще більше: не може полягати у визисковій людських сил у зовнішній діяльності — мусить залишити внутрішній простір, в якому людина, стаючи дедалі більше тим, чим з волі Бога повинна бути — приготовляється до того „відпочинку“, який *Господь приготує* своїм слугам і приятелям⁽³⁶⁾.

Свідомість того, що людська праця є учасництвом в ділі Бога, повинна — як цього навчає Собор — проникнути також і „звичайні, повсякденні заняття“. Бо чоловіки й жінки, здобуваючи прожиток для себе та сім'ї, так виконують свою діяльність, що стають корисними й для всієї громади; слушно тоді можуть в тому переконатися, що своїм трудом розвивають діло Творця, дбаючи про своїх братів та спричинюючись особистим трудом до здійснення Божих задумів в історії⁽³⁷⁾.

Треба, отже, щоб та християнська духовість праці стала загальною участю всіх. Треба, щоб, зокрема для сучасної *духовости* праці, виявилася *зрілість*, якої домагається напруження і неспокій людської думки і сердець: „...християни не вважають, начебто діяльність, яку люди виконують своїм хистом і силою, суперечила Божій всемогутності, начебто розумне створіння суперничало з Творцем. Навпаки, вони радше в тому переконані, що здобутки людства є повтореним виявом Божої величі та плодом Його невимовного задуму. А чим більше зростає могутність людей, тим ширше сягає їхня відповідальність: і одиниць, і суспільства... *християнська благовість* не відводить людей від розбудови світу, ані не є спонукою для занедбування добра ближніх, але радніш вона ще більше та ще стисліше їх до цього зобов'язує“⁽³⁸⁾.

Свідомість, що людина за посередництвом праці стає учасником діла творення, становить собою найглибшу спонуку для того, щоб братися до діла в різних секторах: „Отже вірні повинні признавати внутрішню природу сотворіння, його вартість та призначення на славу Богу, своїми ж,

навіть земними ділами, повинні допомагати собі взаємно у святості життя так, щоби Христовий дух проникнув світ і досяг своєї мети у справедливості, любові й мирі. У виконанні цього загального завдання займають миряни окреме й визначне місце. *Завдяки... своїй компетентності у світських науках і своїй діяльності, зсередини освячуючи Христовою благодаттю, нехай дають свій приватний вклад у те, щоб сотворені речі вдосконалювати людською технічною та цивілізаційною-суспільною працею, згідно з тим призначенням, яке їм визначив Творець і з тим світлом, яке принесло Його Слово⁽³⁹⁾.*

26. Христос: Людина праці

Та правда, що за посередництвом праці людина стає учасником діла самого ж Бога, свого Творця, на особливий лад *унаочнює Ісус Христос*, той Ісус, про Якого чимало Його перших слухачів з Назарету питали і „дивувалися, кажучи: „Звідкіль оце в нього? Що то за мудрість, що йому дана... Хіба ж він не тесля“⁽⁴⁰⁾. Бо ж доручене собі „євангеліє“ — слово споконвічної мудрости — Ісус не тільки голосив, але насамперед потверджував чином. Тому це було також євангеліє праці, бо *Той, хто його проповідував, сам був людиною праці* — ремісничої праці, як Йосиф з Назарету⁽⁴¹⁾. Хоч у Його словах не знаходимо спеціального наказу щодо праці — в одному випадку радше заборону надмірного клопотання про працю й існування⁽⁴²⁾ — проте однозначною є водночас мова Христового життя. Він належить до „світу праці“, виявляє признання і пошану до людської праці. Можна сказати ще більше: *Він з любов'ю дивиться на працю*, на різні роди праці, добавуючи в кожній з них якусь особливу рису подібности людини до Бога — Творця й Отця. Хіба ж Він не каже: *Отець мій рільник⁽⁴³⁾*? Прикладаючи до різних осіб у *своєму навчанні* ту основну правду про працю, яка знаходить свій вислів уже в Старому Завіті, розпочинаючи з книги Буття.

У *книгах Старого Завіту* не бракувало різномірних відкликів до людської праці, до окремих фахів, які виконує людина: напр., до лікаря⁽⁴⁴⁾, до аптекаря⁽⁴⁵⁾, до ремісника-мистця⁽⁴⁶⁾, до коваля⁽⁴⁷⁾ і можна б ці слова віднести до праці сучасного металурга — до ганчаря⁽⁴⁸⁾, до селянина⁽⁴⁹⁾, до

вченого⁽⁵⁰⁾, до моряка⁽⁵¹⁾, до будівничого⁽⁵²⁾, до музики⁽⁵³⁾, до пастуха⁽⁵⁴⁾, до рибалки⁽⁵⁵⁾. Знані нам чудові слова, присвячені праці жінки⁽⁵⁶⁾. *Исус Христос у своїх притчах* про Боже Царство раз у раз відкликається до людської праці: до праці пастуха⁽⁵⁷⁾, селянина⁽⁵⁸⁾, лікаря⁽⁵⁹⁾, сіяча⁽⁶⁰⁾, господаря⁽⁶¹⁾, слуги⁽⁶²⁾, завідателя⁽⁶³⁾, рибалки⁽⁶⁴⁾, купця⁽⁶⁵⁾, наємного робітника⁽⁶⁶⁾. Говорить також про різноманітну працю жінок⁽⁶⁷⁾. Апостолство представляє на зразок фізичної праці жінок⁽⁶⁸⁾, або рибалок⁽⁶⁹⁾. Згадує теж і працю вчених.

Христове навчання про працю, що спирається на приклад Його власного життя з назаретських літ, має особливо живий відголос у навчанні св. апостола Павла. Св. Павло хвалився тим, що працював за своїм званням (імовірно робив намети)⁽⁷¹⁾ та що завдяки цьому міг також, як апостол, заробляти на свій прожиток⁽⁷²⁾: „вдень і вночі тяжко та гірко працювали, щоб не утруднювати з вас нікого“⁽⁷³⁾. Звідси й беруться його повчання на тему праці, які мають характер *напоумлення і веління*: „Таким то наказуємо і велимо Господом нашим Ісусом Христом спокійно працювати і споживати хліб, що самі заробили“ — так пише в листі до Солунян⁽⁷⁴⁾. Бо дехто „живе у ледарстві... тільки байдикують“⁽⁷⁵⁾ — й Апостол, у тому ж речовому змісті, не вагається казати: „Як хтось не схоче працювати, хай не їсть“⁽⁷⁶⁾. І, навпаки, в іншому місці заохочує: „Усе, що тільки чините, робіть від душі, як для Господа, а не як для людей, знаючи, що приймете від Господа нагороду-спадщину“⁽⁷⁷⁾.

Повчання Апостола народів, як бачимо, мають ключове значення для моральності й духовости людської праці. Є вони важливим доповненням до того великого, хоча непомітного евангелія праці, яке знаходимо в житті Христа і Його притчах — в тому, „що Ісус робив та що навчав“⁽⁷⁸⁾.

Церква, спираючись на ті світла, які б'ють з самого джерела, стало проповідує те, що має свій *сучасний вислів* у навчаннях Собору Ватиканського II: „Людська діяльність — як походить вона від людини, так і до людини скеровується. Бо людина своєю діяльністю не тільки змінює речі й суспільства, але й саму себе вдосконалює: багато вчиться, вироблює свої здібності, виходить поза і понад себе. А якщо той ріст правильно розуміти, то має він більшу вартість від накопичення самих лише зовнішніх багатств... Тим-то й нормою людської діяльності є те, щоб — згідно

з Божим задумом і волею — узгоджувалась вона з правдивим добром людського роду, дозволяючи, щоб людина, індивідуально й суспільно, здійснювала й виконувала своє завдання^{“(79)”}.

В речовому змісті такого *бачення вартостей людської праці* — такої духовости праці — повністю вияснюється те, що в тому самому місці душпастирської конституції Собору читаємо на тему правильного *розуміння пошту*: „Більшу вартість має людина задля того чим вона є, аніж задля того, що вона робить. А також усе те, що люди роблять, щоб досягнути більшу справедливість, ширше братерство й гуманний лад у соціальних відносинах, має більше значення як сам лише технічний прогрес. Бо той прогрес може дати, сказати б, матерію на вдосконалення людини, але сам він не здійснює того вдосконалення^{“(80)”}.

Такий погляд на справу прогресу й розвитку — а тема ця значно домінує в умах сучасників — можна приймати лише як оwoч дійсної духовости людської праці, і *лише тоді, коли спирається на таку духовість*, може стати дійсним і можна його ввести в життя. Цей погляд і ця програма своє коріння має в „євангелії праці“.

27. Людська праця у світлі Христового Хреста і Воскресіння

Є ще один аспект людської праці, той її суттєвий вимір, в який глибоко проникає духовість, і є побудований на Євангелії. Кожна *праця* — і фізична й умова — незмінно *лучиться з трудом*. Книга Буття дає цьому дуже промовистий вислів: первісне *благословення* праці, що вміщується в самому ж таїнстві сотворення і лучиться з піднесенням людини, як образу Божого, протиставляється тому *прокляттю*, яке приніс з собою гріх — „проклята земля через тебе. В тяжкій труді живитимешся з неї по всі дні життя твого“. Отой злученний з працею труд позначає шлях людського життя на землі й установає *заповідь смерти*: „В поті лица твого їстимеш хліб твій, доки не вернешся в землю, що з неї тебе взято...“^{“(82)”}. Начебто відголосом цих слів є слова автора одної з книг „Мудрости“: „Тоді я глянув на всі діла, що руки мої вчинили, і на той труд, що ним я трудився...“^{“(83)”}. Немає людини на землі, яка не могла б цих слів прикласти до себе.

Також Євангеліє вірікає щодо цього, сказати б, своє останнє слово про пасхальне таїнство Ісуса Христа. Тому там слід шукати відповіді на те питання, що має таке величезне значення для духовости людської праці. *Пасхальне таїнство* вміщає в собі *Хрест Христа* — Його послух аж до смерти, що його Апостол протиставляє тому непослухові, який зтяжив на історії людини від самого початку⁽⁸⁴⁾. Вміщається в ньому теж і *звеличення Христа*, який за посередництвом смерти на хресті повертається до своїх учнів з могутністю Святого Духа у *Воскресінні*.

Піт і труд, що в сучасних умовах життя людства незмінно єднається з працею, дає змогу християнинові й кожній людині, покликаний до наслідування Христа, брати з любов'ю участь в тому ділі, яке Христос прийшов виконати⁽⁸⁵⁾. А діло спасіння звершилося в терпіннях і смерті на хресті. Коли людина зносить труди праці у злуці з Христом, який за нас розп'явся, вона, певною мірою, співпрацює з Сином Божим у відкупленні людства: стає дійсним учнем Ісуса, коли щодня бере хрест⁽⁸⁶⁾ своєї діяльності, до якої вона покликана.

Христос, „постраждавши смерть за всіх нас грішних, навчає нас прикладом своїм, що й нам необхідно нести свій хрест, який тіло і світ накладає на плечі тих, які здійснюють мир і справедливість“; одночасно ж „Христос, *завдяки воскресінню* ставши Господом, якому дана всяка влада на небі і на землі, вже діє в людських серцях силою свого Духа... очищуючи й укріплюючи ті шляхетні бажання, якими людство намагається *вчинити своє життя гуманнішим* та щоб увесь світ підкорявся цій меті“⁽⁸⁷⁾.

В людській праці людина віднаходить частину Христового Хреста, приймаючи її в тому самому дусі відкуплення, в якому Христос прийняв свій Хрест. І тій же праці — завдяки тому світлу, що вливається в нас із Христового Воскресіння — завжди знаходимо *відблиск* нового життя, нового *добра*, наче оповіщення нового неба і нової землі⁽⁸⁸⁾, що, власне за посередництвом трудів праці, стає учасництвом людини і світу. За посередництвом трудів праці, але ніколи без них. Це, з одного боку, потверджує необхідність хреста в духовості людської праці, з другого ж боку, в отому хресті-труді відкривається нове добро, що бере почин з тієї ж праці: з тієї праці, яку аж до глибин і всебічно збагнулося — однак ніколи без неї.

Чи *оте нове добро* — плід людської праці — є вже частинкою тієї нової землі, де перебуває справедливість?⁽⁸⁹⁾ Яке відношення має воно до *Христового Воскресіння*, якщо це правда, що багатогранний труд праці людини є часткою Христового Хреста? На ці запитання намагається дати відповідь Собор, зачерпнувши світло з самих джерел об'явленого слова: „Чуємо, що ніякої користи нема для людини, яка весь світ здобуває, себе ж саму погубить“ (див. Л. 9, 25). Проте дождання нової землі не повинно послаблюватися, але радше збільшувати дбайливість за вдосконалення тієї землі, на якій зростає спільнота нової людської сім'ї, що вже може дати певне уявлення того нового віку. Тому, хоч треба докладно розрізняти між Христовим Царством і туземним прогресом, однак має він велике значення для Божого Царства, зваживши, що він спричиняється до кращого налагодження людської спільноти⁽⁹⁰⁾.

В цих роздумуваннях, присвячених людській праці, ми намагалися унаочнити все те, що виглядає необхідним, якщо за її допомогою мають зростати на землі не лише „овочі нашої дбайливості“, але також людська гідність, братерське спілкування і свобода⁽⁹¹⁾. Нехай знає християнин, який вслухується в слово Живого Бога і лучить молитву з працею, яке місце займає ота його праця не тільки в *туземному поступі*, але також у *зрості Божого Царства*, до якого всі ми покликані силою Святого Духа і словом Євангелія.

На цьому кінчу моє роздумування, вділяючи всім апостольське благословення.

Цей документ, який я приготував до публікації на 15 травня ц. р. в дев'ятдесяту річницю енцикліки „Нових Справ“, міг я остаточно переглянути щойно після того як залишив шпиталь.

Дано в Кастель Гандольфо, дня 14 вересня, у свято Воздвиження Святого Хреста, в третьому році мого понтифікату.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

- 1) Див. Пс. 128 (127), 2; див. теж Бут. 3,17 і наст.; Прп. 10,22; Вих. 1, 8-14; Єр. 22, 13.
- 2) Див. Бут. 1, 26.
- 3) Див. там же 1,28.
- 4) Енци. „Відкупитель людини“ 14: ААС 71 (1979), 284.
- 5) Див. Пс. 128 (127),2.
- 6) Див. Бут. 3,19.
- 7) Див. Мт. 13,52.
- 8) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“, 38: ААС 58 (1966) 1055.
- 9) Див. Бут. 1,27.
- 10) Див. Бут. 1,28.
- 11) Див. Євр. 2,17; Флп. 2, 5-8.
- 12) Див. Пій XI, енци. „Сорокового року“: ААС 23 (1931) 221.
- 13) Див. Втор. 24,15; Як. 5,4; див. теж Бут. 4,10.
- 14) Див. Бут. 1,28.
- 15) Див. Бут. 1,26 і наст.
- 16) Бут. 3,19.
- 17) Євр. 6,8; Бут. 3,18.
- 18) Див. Сумма Теол. I-II, кв. 40,а. 1,с; I-II,кв. 34,А. 2 під 1.
- 19) Там же.
- 20) Див. Пій XI, енци. „Сорокового року“: ААС 23 (1931) 221-222.
- 21) Див. Ів. 4, 38.
- 22) Якщо мова про право на власність, див. Сумма Теол. II-II, кв. 66, аа. 2,6; „Про владу князів“, кн. 1, глл. 15,17. Якщо йдеться про суспільне завдання власности, див. Сумма Теол. II-I, кв. 134,а. 1, під 3.
- 23) Див. Пій XI, енци. „Сорокового року“: ААС 23 (1931) 199; Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі. „Радість і надія“, 68: ААС 58 (1966) 1089 і наст.
- 24) Див. Іван ХХІІІ, енци. „Мати й Учителька“: ААС 53 (1961) 419.
- 25) Див. Сумма Теол. II-II, кв. 65, а. 2.
- 26) Див. Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“, 67: ААС 58 (1966) 1089.
- 27) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і надія“, 34: ААС 58 (1966) 1052 і наст.
- 28) Бут. 2,2; Вих. 20,8,11; Втор. 5,12 і наст.
- 29) Див. Бут. 2,3.
- 30) Од 15,3.
- 31) Див. Бут. 1,4. 10,12. 18. 21. 25. 31.
- 32) Ів. 5,17.
- 33) Див. Євр. 4,1,9 і наст.
- 34) Див. Ів. 14,2.
- 35) Див. Втор. 5,12 і наст; Вих. 20, 8-12.
- 36) Див. Мт. 25,21.

- 37) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“, 34: ААС 58 (1966) 1052.
- 38) Там же.
- 39) Собор Ват. II, догм. конст. про Церкву, „Світло народів“ 36: ААС 57 (1965) 41.
- 40) Мр. 6,2 і наст.
- 41) Див. Мт. 13,55.
- 42) Див. Мт. 6, 25-34.
- 43) Див. Ів. 15,1.
- 44) Див. Сир. 38, 1 і наст.
- 45) Див. Сир. 38, 4-8.
- 46) Див. Вих. 31, 1-5; Сир. 38,27.
- 47) Див. Бут. 4, 22; Іс. 44,12.
- 48) Див. Єр. 18,3 і наст; Сир. 38,29 і наст.
- 49) Див. Бут. 9,20; Іс. 5,1 і наст.
- 50) Див. Проп. 12,9-12; Сир. 39,1-8.
- 51) Див. Пс. 107 (106) 23-30; Муд. 14,2-3.
- 52) Див. Бут. 11,3; 2 Цар. 12,12 і наст. 22,5 і наст.
- 53) Див. Бут. 4,21.
- 54) Див. Бут. 4,2; 37,3; Вих. 3,1; 1 Сам. 16,11 і далі.
- 55) Див. Ез. 47,10.
- 56) Див. Прип. 31, 15-27.
- 57) Див. напр., Ів. 10, 1-16.
- 58) Див. Мр. 12,1-12.
- 59) Див. Лк. 4,23.
- 60) Див. Мр. 4, 1-9.
- 61) Див. Мт. 13,52.
- 62) Див. Мт. 24,45; Лк. 12, 42-48.
- 63) Див. Лк. 16, 1-8.
- 64) Див. Мт. 13,47-50.
- 65) Див. Мт. 13,45 і наст.
- 66) Див. Мт. 20,1-16.
- 67) Див. Мт. 13,33; Лк. 15,8 і наст.
- 68) Див. Мт. 9,37; Ів. 4, 35-38.
- 69) Див. Мт. 4,19.
- 70) Див. Мт. 13,52.
- 71) Див. Ді. 18,3.
- 72) Див. Ді. 20,34 і наст.
- 73) 2 Сол. 3,8. Св. Павло визнає за місіонерами право на утримання: 1 Кор. 9,6-14; Гал. 6,6; 2 Сол. 3,9; Лк. 10,7.
- 74) 2 Сол. 3,12.
- 75) 2 Сол. 3,11.
- 76) 2 Сол. 3,10.
- 77) Кол. 3,23 і наст.
- 78) Ді. 1,1.
- 79) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і надія“, 35: ААС 58 (1966) 1053.

- 80) Там же.
- 81) Бут. 3,17.
- 82) Бут. 3,19.
- 83) Проп. 2,11.
- 84) Див. Рим. 5,19.
- 85) Див. Ів. 17,4.
- 86) Див. Лк. 9,23.
- 87) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“ 38: ААС 58 (1966) 1055 і наст.
- 88) Див. 2 Птр. 3,13; Од 21,1.
- 89) Див. 2 Птр. 3,13.
- 90) Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі. „Радість і надія“, 39: ААС 58 (1966) 1057.
- 91) Там же.

ЕНЦИКЛІКА ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ

ІВАНА ПАВЛА ІІ

«АПОСТОЛИ СЛОВ'ЯН»

до єпископів, священників, до чернецтва й усіх християн на спогад євангельської діяльності святих Кирила і Методія після одинадцяти сторіч

І. ВВЕДЕННЯ

1. – *Апостоли слов'ян, святі Кирило і Методій*, залишаються в пам'яті Церкви разом з тією великою євангельською діяльністю, яку вони здійснили. І навіть можна сказати, що спогад про них у наші дні став особливо живим й актуальним.

Маючи на увазі ту повну вдячності пошану, якою Брати з Солуня (давня Тесальоніка) втішаються від сторіч, зокрема *між слов'янськими народами*, і пам'ятаючи той неоціненний внесок, який вони зробили у діло голошення Євангелія між цими народами, одночасно ж і в справу примирення, дружнього співжиття, у розвиток людини й пошану до істотної гідності кожного народу, моїм апостольським листом „Визначної Чесноти“ від 31-го грудня 1980 року⁽¹⁾, я проголосив святих Кирила і Методія співпокровителями Європи. Так ото я пішов по тій лінії, яку накреслили мої Попередники, зокрема ж Лев XIII, який, понад сто років тому, 30-го вересня 1880, своєю енциклікою „Великий Обов'язок“⁽²⁾, на всю Церкву розтягнув почитання цих двох святих; і Павло VI, який своїм апостольським листом „Вістун Миру“⁽³⁾, від 24-го жовтня 1964, проголосив св. Венедикта покровителем Європи.

2. – Документ з-перед п'яти років мав на меті розбудити свідомість про ті врочисті акти Церкви і наміряв привернути увагу християн та всіх людей доброї волі, яким на

серці лежить добро, згода і єдність Європи, на повсякчасно живу актуальність визначних постатей Венедикта, Кирила і Методія як конкретних зразків і духовної підтримки для християн нашого сторіччя і, насамперед, для народів Європейського континенту, які, вже здавна, головно завдяки молитві й діяльності цих святих, свідомо і з самого ж початку закоренились у Церкву та в християнські традиції.

Опублікування мого вищеназваного апостольського листа у 1980 р. підказувала несхитна надія на те, що в Європі й у світі подолається все те, що ділить Церкви, держави і народи. А воно в'язалося з тими *трьома обставинами*, які представляли предмет моєї молитви і роздуми. Перша — це 11-те сторіччя папського листа „Твого Старання“⁽⁴⁾, яким Іван VIII 880 року потвердив уживання слов'янської мови в Літургії, перекладеній святими Братами. Друга — це відзначення першого сторіччя згаданої енцикліки „Великий Обов'язок“. Третя, саме в 1980 році стала початком щасливого й надійного теологічного діалогу між Католицькою і Православною Церквами на острові Патмос.

3. — В цьому документі бажаю посилатись зокрема на той лист, яким Папа Лев XIII хотів пригадати Церкві й світові апостольські заслуги обох Братів: не тільки Методія, що, згідно з традицією, закінчив своє життя у 885 році в Велеграді на Великій Моравії, але також і Кирила, якого смерть розлучила з братом уже в 869-му в Римі, в тому місті, яке його прийняло та зберігає його мощі в давній базиліці св. Климента.

Папа Лев XIII, спогадуючи життя й апостольські заслуги *обох Братів з Солуня*, визначив його літургічне свято на 7-го липня. Після Собору Ватиканського II, внаслідок літургічної реформи, це свято перенесено на 14-го лютого, на той день, що, під історичним кутом бачення, є народженням св. Кирила для неба⁽⁵⁾.

Більш як сто років від публікації листа Льва XIII, *нові обставини*, в яких випала річниця 1100-ліття блаженної смерти св. Методія, кажуть надати нового вислову тій пам'яті, яку Церква зберігає про цю важливу подію. І до цього почувається особливо зобов'язаним насамперед папа, покликаний на Петрів престол з Польщі, а отже з-поміж *слов'янських народів*.

Події останнього сторіччя і, головно, останніх десятиріч, спричинились до того, що в Церкві релігійні спогади

розбудили історично-культурне зацікавлення обома святыми Братами, яких особливі харизми стали ще більше зрозумілими у світлі ситуацій і переживань, притаманних нашій епосі. До цього спричинилось багато подій, що, як автентичні знаки часів, належать до історії ХХ сторіччя і, насамперед, до тієї великої події, що сталася в житті Церкви за посередництвом Собору Ватиканського II. У світлі Навчального Управління Церкви і душпастирських урочистих звернень цього Собору можемо по-новому — зріліше і глибше — приглядатися цим двом святим Постатям, від яких зараз відділяє нас одинадцять сторіч; можемо також у їхньому житті й апостольській діяльності відчитати той зміст, який у них записала мудрість Божого провидіння, щоб вони у новій повноті розбудилися за нашої епохи та принесли нові плоди.

II. БІОГРАФІЧНИЙ НАРИС

4. – Ідучи за прикладом листа „Великий Обов’язок“, бажаю пригадати життя св. Методія, не злегковаживши однак тих подій, які дуже тісно в’яжуть його з братом св. Кирилом. Зроблю це в загальних зарисах, залишаючи історичним досліддам уточнення і дискусії щодо окремих пунктів.

Те місто, яке побачило народження двох Братів — це нинішні Салоніки, що в IX сторіччі представляли важливий центр торговельного і політичного обсягу Візантійської імперії, і займало визначне місце в суспільному й інтелектуальному житті цієї околиці Балканів. Зваживши, що воно лежало на пограниччі слов’янських територій, то й назва його була напевно слов’янська: Солунь.

Методій був старшим братом; Михаїл — таке було ймовірно його хресне ім’я. Він народився між 815 і 820 роками. Молодший від нього Константин, якого згодом краще знаємо з імені Кирило, прийшов на світ у 827 або 828 році. Їхній батько був високим урядовцем в імперській адміністрації. Соціяльні умови їхньої сім’ї відкривали перед обома Братами подібну кар’єру. В усякому разі, Методій її прийнявся, досягнувши становище архонта, тобто начальника однієї з прикордонних провінцій, в якій жило багато

слов'ян. Однак, уже коло 840 року Методій перервав цю діяльність, щоб піти в один з монастирів у підніжжі гори Олімп в Бітїнії, званої тоді під назвою Свята Гора.

Брат Кирило з особливо гарними осягами проходив студії в Візантії, де прийняв свячення, рішуче відмовившись від політичної кар'єри. Уже в молодому віці, з огляду на виняткове знання культури і релігії, доручалися йому делікатні церковні завдання, наприклад, бібліотекаря архіву при великій церкві св. Софії в Константинополі, одночасно ж і впливового становища патріяршого секретаря в тому ж місті. Але внезабарі Кирило виявив бажання, щоб звільнити його з цих обов'язків, щоб міг віддатися студіям і контемплативному життю, без будь-яких амбітних намірів. Так ото він потай знайшов затишок в одному монастирі над Чорним Морем. Після шістьох місяців його віднайшли та й переконали, щоб він прийняв обов'язки викладача філософії у вищій Константинопольській школі. Там він, за своє визначне знання, придбав собі названня *філософ*, з якого він і досі знаний. Згодом імператор і патріярх вислали Кирила з місією до Сарацинів. Виконавши це завдання, він усунувся з публічного життя, щоб зустрінутись із своїм старшим братом Методієм та з ним поділяти чернече життя. Але знову, разом з ним, його включили в візантійську делегацію, яку вислано до хозар як знавців релігії й культури. Під час побуту на Криму в Херсонесі вони віднайшли ту церкву, в якій у давнину поховано св. Климента, римського папу й мученика, засланого власне в ті далекі околиці. Обидва святі Брати добули ці мощі⁽⁶⁾ і взяли їх з собою, і вони супроводили Братів в наступній місійній подорожі на Захід аж до того часу, коли вони могли їх урочисто скласти у Римі, вручаючи ці мощі папі Адріянові II.

5. – А тією подією, яка вирішила дальший хід їхнього життя, була просьба князя Ростислава з Великої Моравії, яку він звернув до імператора Михаїла III, щоб він до його народу вислав „такого Єпископа й учителя... який умів би вияснити їм правди християнської віри їхньою мовою“⁽⁷⁾.

Вибрано святих Кирила і Методія, і вони відразу прийняли. Потім вони вибралась у дорогу та прибули до Великої Моравії — до тієї держави, яка тоді охоплювала різні слов'янські народи середньої Європи, на роздоріжжі

взаємних впливів між Сходом і Заходом — мабуть, уже в 863 році, розгортаючи між цими народами ту місію, який обидва вони посвятили все своє дальше життя, проведене серед подорожей, недостач, страждань, ворожнеч і переслідувань, які в Методія закінчились навіть жорстоким ув'язненням. Все це вони переносили з міцною вірою і неохитною надією на Бога. Бо ж вони добре приготувалися до того завдання, яке їм доручено: принесли з собою тексти Святого Писання, необхідного для служіння святої Літургії. Вони приготували їх і переклали на старослов'янську мову, написавши новим альфавітом, який уклав Константин філософ, досконало пристосувавши його до звуків цієї мови. Місійна діяльність обох Братів супроводилася помітним успіхом, але й samozрозумілими труднощами, які новим місіонерам ставили сумежні латинські Церкви, що їх випередили початковою християнізацією.

Приблизно три роки перегодом, під час подорожі до Риму, вони затрималися в Паннонії, де слов'янський князь Коцель — який утік був з важливого культурно-релігійного центру в Нітрі — їх гостинно прийняв. Звідсіль, після кількох місяців, вони знову пустилися в дорогу до Риму, разом із своїми учнями, які мали прийняти свячення. Їх шлях ішов через Венецію, де вони мусіли відбути прилюдну дискусію на тему новостей тієї місії, яку вони розгортали. В Римі дуже ласкаво прийняв їх папа Адріян II, що в міжчасі став наступником Миколи I. Він потвердив слов'янські літургічні книги і доручив, щоб їх урочисто покласти на престол у церкві Святої Марії при Яслах, що сьогодні називається Свята Марія Більша, і доручив, щоб їхні учні прийняли священниче рукоположення. Ця фаза їхніх трудів мала надзвичайно сприятливе закінчення. Але дальший етап Методій мусів відбути сам, бо його молодший брат, важко захворівши, мав час скласти чернечі обіти та прийняти чернечу рясу, бо ж він незабаром помер, 14 лютого 869, в Римі.

6. – Святий Методій залишився вірним тим словам, які Кирило вирік був на смертній постелі: „Ось, брате, ми поділяли ту саму долю, ведучи плуг тією самою борозною. А під кінець моєї днини я паду на полі. Ти дуже любив свою Гору — я знаю, але задля тієї Гори не залишай своєї навчальної діяльності. Де ж, насправді, ти можеш краще спастися?“⁽⁸⁾.

Після того як його висвячено на єпископа на територію давньої Паннонської єпархії і назначення папським легатом „ad gentes“ (для слов'янських народів), Методій прийняв церковний титул поновно встановленого єпископського осідку в Сірмії. Але його апостольська діяльність перервалася внаслідок тих політично-релігійних ускладнень, які закінчилися його дволітнім ув'язненням, звинувативши його в тому, ніби він порушив іншу єпископську юрисдикцію. Методія звільнили щойно за особистою інтервенцією папи Івана VIII. Також новий володар Великої Моравії, князь Святополк, на кінець виявився супротивником діяльності Методія, протиставляючись слов'янській літургії та підказуючи Римові сумніви щодо правовірності нового архієпископа. У 880 році Методія покликано „ad limina Apostolorum“, щоб усю цю справу ще раз особисто представив Іванові VIII. В Римі звільнили його з усіх обвинувачень, тож від папи одержав Методій опубліковану буллу „Завдяки твоїм старанням“⁽⁹⁾, якою, бодай у суттєвих речах, привертались йому прерогативи щодо літургії слов'янською мовою, признані його попередником Олександром II.

Подібне признання досконалої законності і правовірності Методія склав також візантійський імператор і патріарх Фотій, що тоді був у повній єдності з Римом, коли, в 881 або 882 році, він подався до Константинополя. Останні роки свого життя Методій присвятив головно дальшому перекладові Святого Писання та літургічних книг, творів Отців Церкви і також збірки церковних і цивільних візантійських законів, званих *Номоканоном*. Клопотавшись, щоб збереглося розпочате ним діло, він назначив своїм наступником свого учня Горазда. Помер 6 квітня 885 року на служінні Церкві, яку оснував між слов'янськими народами.

7. – Далекосяглою дією, глибоким правовірним навчанням, зрівноваженістю, чесністю, апостольською ревністю, безстрашною великодушністю Методій здобув собі довір'я Римських Архієреїв, Константинопольських Патріархів, візантійських імператорів та різних князів нових слов'янських народів. Тому Методій став провідником і законним пастирем Церкви, що за тієї епохи пускала коріння посеред тих народів. Однодушно вшановується його, разом з братом Константином, як проповідника Євангелія й учителя „від Бога й святого апостола Петра“⁽¹⁰⁾

і як підвалину повної єдності між недавно заснованими Церквами і давнішими Церквами.

Тому „чоловіки й жінки, посполиті й володарі, багаті й убогі, вільні й раби, вдови й сироти, чужинці й тубільці, здорові й хворі“⁽¹¹⁾ становили той натовп, що із сльозами й піснями супроводив на місце поховання доброго вчителя і пастиря, що „для всіх став усім, щоб усіх спасти“⁽¹²⁾.

Діло святих Братів після смерти Методія, щоправда, зазнало великої кризи, і переслідування проти їхніх учнів так дуже загострилися, що вони були приневолені залишити своє місіонерське поле. Не зважаючи на це, їхній євангельський посів не перестав приносити плоди. Їхня душпастирська діяльність мала на увазі те, щоб новим народам нести об'явлені правди — шануючи їх первісну культуру — тож вона стала зразком для Церкви і для місіонерів усіх часів.

III. ОПОВІСНИКИ ЄВАНГЕЛІЯ

8. – Брати Кирило і Методій, візантійці по культурі, вміли стати апостолами слов'ян з повним значенням цього слова. Якщо розлуку з батьківщиною, якої Бог деколи вимагає від своїх вибранців, прийняти з вірою в Його обітницю, то вона завжди стає таїнственною і плідною умовою розвитку і росту Божого народу на землі. Господь сказав до Авраама: „Вийди з землі твоєї, з твоєї рідні й з дому батька твого в край, що його я тобі покажу. А я виведу з тебе великий народ і поблагословлю тебе; та й зроблю великим твоє ім'я, а ти станеш благословенним“⁽¹³⁾.

Під час нічного видіння, яке св. Павло мав у Троаді в Малій Азії, один македонець, а отже один житель Європейського континенту, прийшов до нього і просив, щоб він вибрався в дорогу до його країни, щоб там голосити слово Боже: „Перейди в Македонію і допоможи нам“⁽¹⁴⁾.

Боже провидіння, яке до обох святих Братів промовило голосом й авторитетом візантійського імператора і Патріярха Константинопольської Церкви, звернуло до них подібний заклик, вимагаючи, щоб вони вибрались на місію між слов'ян. Таке доручення означало для них не тільки залишити почесне становище, але також і контемплативне життя; означало: вийти з середовища Візантійської імперії

й розпочати довгу мандрівку для служіння Євангелію між тими народами, що, під багатьма аспектами, були далекими від того цивілізованого співжиття, яке ґрунтувалося на високій організованості держави й витонченій візантійській культурі, проникнутій християнськими засадами. Подібні вимоги Римський Архирей три рази звернув до Методія, коли вислав його, як єпископа, між слов'ян Великої Моравії, в церковні області давньої Паннонської єпархії.

9. – Слов'янське *Житіє* Методія ось якими словами представляє просьбу, яку князь Ростислав звернув за посередництвом своїх посланців до імператора Михаїла III: „Прибули до нас численні християнські вчителі з Італії, з Греції й Німеччини, які навчають нас на різні лади. Але ми слов'яни не маємо нікого, хто направляє би нас до правди й навчав нас зрозумілим способом“⁽¹⁵⁾. І тоді Константин і Методій були запрошені вирушити. Їхня глибоко християнська відповідь на цей заклик, в цих обставинах та в усіх подібних нагодах, чудово виражається тими словами, які Константин звернув до імператора: „Я з радістю піду в ті країни, хоч який я втомлений та фізично слабкий“⁽¹⁶⁾; „з радістю від'їжджаю задля християнської віри“⁽¹⁷⁾.

Правда і сила їхнього місіонерського доручення народжувалась з глибин таїнства Відкуплення, тож їх євангельська діяльність між слов'янськими народами мала становити собою важливу ланку в тій місії, яку Спаситель доручає аж до кінця віків вселенської Церкви. Це було сповненням — в конкретному часі й обставинах — слів Христа, який, могутністю свого Хреста і Воскресіння, звелів своїм учням: „Проповідуйте Євангеліє всякому створінню“⁽¹⁸⁾, „ідіть і зробіть учнями всі народи“⁽¹⁹⁾. Це вчинивши, євангелісти й учителі слов'янських народів дали себе вести апостольським ідеалом св. Павла: „Всі бо ви сини Божі через віру в Христа Ісуса. Всі бо ви, що у Христа христилися, у Христа одягнулися. Нема юдея ані грека, нема невільника ані вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно в Христі Ісусі“⁽²⁰⁾.

Обидва святі Брати, разом з великою пошаною до осіб та безкорисливим дбанням про їхнє правдиве добро, мали подостатком запасів сил, розсудливості, ревності і любови, потрібних для того, щоб принести світло майбутнім віруючим, одночасно ж показати їм добро, подаючи їм

конкретну допомогу, щоб його досягнути. З цією метою вони бажали стати подібними в усьому до тих, яким вони приносили Євангеліє. Вони бажали стати частиною тих народів та поділяти з ними всю їхню долю.

10. – Власне з цієї причини вони цілком природно займали ясне становище в усіх конфліктах, які тоді вносили заколот у слов'янське суспільство, що перебувало на шляху до організованого життя. Їхні труднощі та проблеми приймали як свої, бо ж вони були неунікненними для тих народів, які захищали свою тотожність перед мілітарним і культурним натиском греко-римської імперії, намагаючись відкинути ті форми життя, які були для них чужі. Це був також початок дуже великих розбіжностей, які, на нещастя, почали загострюватись між східним і західним християнством, тож обидва святі місіонери знайшлися в це особисто втягнені. Але вони завжди вміли зберігати бездоганну правдивість, послідовно ж і пошану чи то до надбань традиції, а чи й до новостей життя, властивих тим народам, яким проповідувалось Євангеліє. Часто суперечні ситуації накидалися з усією своєю двозначністю і болючою складністю. Однак, Константин і Методій не ухилялись від випробування: незрозуміння, явна зла воля і навіть, для св. Методія, кайдани, які він прийняв з любови до Христа, не змогли відвести ані одного, ані другого від несхитного рішення допомагати і служити для добра слов'янських народів і єдності вселенської Церкви. Вони мусіли заплатити таку ціну, щоб голосити Євангеліє, за місіонерську діяльність, за відважне шукання нових форм життя й успішних шляхів, щоб до слов'янських народів, які щойно формувалися, могла дійти благовість.

Обидва Брати — у перспективі голошення Євангелія — взяли за трудне завдання перекладу текстів Святого Писання, знаного їм у грецькій мові, на мову того слов'янського племені, яке поселилося на границях їхньої околиці та їх рідного міста. Використовуючи знання грецької мови й особистої культури для цього трудного й виняткового діла, вони задалегідь уже устійнили, що треба зрозуміти та зглибити мову, звичаї і традиції, властиві слов'янським народам, та що треба вірно пояснювати їхні прагнення та людські цінності, які в них були і які вони висловлювали.

11. – Щоб євангельські правди перекласти на нову

мову, вони мусіли подбати про те, щоб добре пізнати внутрішній світ тих, яким вони наміряли голосити слово Боже тими образами і поняттями, що були для них звичними. Їм виглядало, що необхідною умовою успішної місійної діяльності є те, щоб біблійні знання і поняття грецької теології правильно прищепити в контексті історичного досвіду й дуже відмінного мислення. Ішлося про нову методу катехизи. Щоб захищати законність і виявити доброту, св. Методій — спочатку разом з братом, а згодом сам — не вагався слухняно прийняти запрошення до Риму, яке в 867 році отримав від папи Миколи I, а в 879-му від папи Івана VIII, які бажали порівняти голошене ними навчання у Великій Моравії з тим, яке залишили святі апостоли Петро і Павло першому єпископському Престолові Церкви, разом із славним трофеєм їхніх мощей.

Константин і його співробітники, вже раніш, подбали про те, щоб укласти новий альфавіт, щоб слов'янською мовою можна було голосити і вияснювати ті правди, та щоб таким чином вони стали цілком зрозумілими та сприйнятливими для тих, які їх приймають. Завчити мову і спосіб мислення нових народів, яким вони несли віру — це було дійсно подивугідне зусилля місіонерського духа, як прикладною була їхня готовість засвоювати та приймати, як рідне, всі вимоги й сподівання слов'янських народів. Оце шляхетне рішення, щоб ототожнювати себе з їхнім життям і традиціями, очистивши їх й опромінивши Об'явленням, учиняє Кирила і Методія справжніми зразками для всіх тих місіонерів, які в різних епохах прийняли заклик св. Павла, щоб стати усім для всіх, аби лиш усіх спасти, зокрема ж для тих місіонерів, які, з давнини до наших часів — від Європи до Азії, і нині на всіх континентах — трудилися, щоб на живі мови різних народів перекласти Біблію та літургичні тексти з тією метою, щоб вони стали відгомонам єдиного Божого слова, що таким чином стало для них доступним своєю формою вислову, притаманного кожній цивілізації.

Досконале спілкування в любові охороняє Церкву перед будь-яким етнічним партикуляризмом чи виключністю, чи расовими пересудами, а чи перед будь-якою націоналістичною нетерпимістю. Таке спілкування повинно піднести і витончити кожне законне, чисто природне почуття людського серця.

IV. ВПРОВАДИЛИ БОЖУ ЦЕРКВУ

12. – Але характерна риса, яку я бажаю зокрема підкреслити в поведінці Апостолів слов'ян, Кирила і Методія, так це їхній *тихомирний* спосіб будівництва Церкви, в якому вони керувалися поглядами на одну, святу і вселенську Церкву.

Хоча слов'янські християни, більш від інших, радо слухають святих Братів як „слов'ян по серці“, проте вони так і залишаються людьми грецької культури та візантійського виховання, тобто людьми, які повністю належать до традицій християнського Сходу — і цивільного, і церковного.

Уже в їхні часи почали зарисовуватися різниці між Константинополем і Римом, як привід для роз'єднання, хоча жалюгідний розкол між двома сторонами того ж християнства був ще далекий. Євангелісти й учителі слов'ян вибрались в околиці Великої Моравії, збагнучи все багатство традиції й того релігійного досвіду, що характеризував східне християнство і став особливим рефлексом теологічного навчання та служіння святої Літургії.

Хоч уже здавна в усіх тих Церквах, що були в границях Візантійської імперії, всі богослуження правилися по-грецькому, однак чимало національних Церков Сходу — як ось Грузинська й Сирійська — зберегли власні традиції, і в богослуженнях уживали мови свого народу. Це добре знали вищі сфери Константинополя, зокрема ж Константин Філософ, завдяки студіям і повторним взаєминам, які він мав з тими Церквами, чи то в столиці, а чи під час своїх подорожей.

Отже, обидва Брати, свідомі давности й законности тих священних традицій, не боялися вживати в літургії слов'янської мови, вчиняючи з неї успішне знаряддя, щоб ним передавати Божі правди тим, які розмовляли цією мовою. Це робили вони з тим сумлінням, яке не знало будь-якого духа вищости й володіння, з любови до справедливости і з наочною апостольською ревністю до тих народів, які щойно розвивалися.

А після того як прийшли нові народи і як прибули етнічні групи змішалися з тубільним латинським населенням, західне християнство поширилось на всіх, намагаючись

об'єднати їх тією мовою, літургією і латинською культурою, яку передала Римська Церква. Так здійснена єдність давала суспільству відносно молодому й у повноті поширювання, почуття сили й спаяності, що спричинялось чи то до скріплення єдності, а чи до міцнішого закріплення в Європі. Це дозволяє нам зрозуміти, тому в такій ситуації будь-яка відмінність іноді вважалася загрозою для єдності, яка *щойно творилася*, і якою великою могла стати спокуса, щоб усунути ці відмінності — навіть за допомогою насильства.

13. – Тут цілком особливим і подивугідним виявляється те, що святі Брати, розгортаючи свою діяльність в такій складній і несприятливій ситуації, тим народам, які доручено їхній проповіді, аж ніяк не намагалися накидати бездискусійної вищости грецької мови та візантійської культури, ані звичаїв чи поведінки більш поступового суспільства, в якому зростали і перебували у зв'язку із своїми рідними й дорогими. Святі Брати, спонукані ідеалом об'єднання у Христі нових віруючих, до слов'янської мови достосували ті тексти, які збагатили й прикрасила візантійська літургія, і пристосували відповідно до способу мислення та до звичаїв нових народів витончені й складні праці греко-римського права. Здійснюючи ту саму програму згоди і миру, вони завжди шанували зобов'язання своєї місії, беручи до уваги традиційні прерогативи й церковні права, установлені канонами Соборів, бо ж вони — підвладні східній Імперії та вірні піддані Константинопольському патріархату — вважали своїм обов'язком здати звіт Римському Архиєреєві зі своєї місійної діяльності та й піддати його осудові, щоб одержати його схвалення, те навчання, яке вони визнавали й навчали, ті книги, які вони написали слов'янською мовою, та й ті методи, які вони прийняли в голошенні Євангелія тим народам.

Хоча святі Брати розпочали свою місію з доручення Константинополя, проте згодом, певною мірою, вони намагалися дістати потвердження, звертаючись до Апостольського Престолу в Римі, до видимого осередку єдності Церкви⁽²¹⁾. Вони, спонукані почуттям універсальності Церкви, будували її як одну, святую, католицьку й апостольську Церкву. Це виявляється у проглядній і ясній формі всієї їхньої поведінки. Можна сказати, що заклик Ісуса

в Його священничій молитві — „щоб усі були одно“⁽²²⁾ — представляє їхню місіонерську відзнаку, згідно із словами псалмописця: „Хваліте Господа всі народи, славте його всі люди!“⁽²³⁾. Для нас, сучасних людей, їхнє апостольство має також вимовність екуменічного заклику: Це заклик, щоб відбудувати в мирній згоді єдність, яка зазнала великої шкоди в часи після святих Кирила і Методія, і, насамперед, єдність між Сходом і Заходом.

Святі Брати з Солуня були переконані в тому, що кожна помісну Церкву покликається до того, щоб вона своїми дарами збагачувала католицьку „повноту“. І таке переконання було у досконалій співзвучності з їхнім розумінням Євангелія, що відмінністю умов життя окремих християнських Церков ніколи не можна виправдувати розходжень, незгод чи розколів у визнанні єдиної віри та у сповнюванні милосердя.

14. – Відомо, що, згідно з навчанням Собору Ватиканського II, „під екуменічним рухом розуміємо ту діяльність й ті починання, що зродилися і направляються до поживлення єдності християн, згідно з різними потребами Церкви і вимог часу“⁽²⁴⁾. Тому аж ніяк не виглядає анахронізмом те, щоб на святих Кирила і Методія дивитись як на дійсних предтеч екуменізму, адже ж вони бажали успішно усувати чи зменшувати будь-який дійсний чи тільки мнимий поділ між окремими спільнотами, які належать до Церкви. Бо той поділ, який, на жаль, виник в історії Церкви і, на нещастя, далі триває, „не тільки явно суперечить волі Христа, але є також і спокусою для світу, тож наносить шкоду найсвятішій справі голошення Євангелія всьому створінню“⁽²⁵⁾.

Обидва Брати, зокрема ж Методій, з огляду на свою єпископську відповідальність, виявили палке прагнення зберегти єдність віри між тими Церквами, членами яких вони були, а саме: Константинопольської Церкви й Римської Церкви, з одного боку, і тими Церквами, які народжувалися на слов'янських землях — з другого, що було й незмінно залишиться їхньою великою заслугою. І це тим більше, коли мати на увазі те, що їхня місія розгорталася між роками 863-885, а отже, в ті критичні роки, в які виникла і почала поглиблюватись фатальна незгода й різка суперечка між Східною і Західною Церквами. Цей поділ

ще й збільшився через питання канонічної належності Болгарії, що власне тоді офіційно прийняла християнство.

В цей бурхливий період, що позначався навіть збройними конфліктами між суміжними християнськими народами, святі Брати з Солуня зберегли нескитну і повну чуйности вірність правдивому навчанню і традиції Церкви в досконалій єдності, зокрема ж „установам Божим“ й „установам церковним“⁽²⁶⁾, на яких, згідно з канонами давніх Соборів, основувалася їхня побудова та їхня організація. Така вірність дозволила їм звершити великі місійні завдання і перебувати у повній духовній і канонічній єдності з Римською Церквою, з Константинопольською Церквою і з новими Церквами, які вони заснували між слов'янськими народами.

15. – Зокрема ж Методій не вагався подолювати незрозуміння, спротив, навіть знеславлення і фізичні переслідування, аби лиш не провинитись проти своєї зразкової церковної вірности, аби лиш виконати свої обов'язки християнина, єпископа й ті обов'язки яких він прийнявся відносно Візантійської Церкви, яка його породила і, разом з Кирилом, вислала як місіонера; в відношенні до Римської Церкви, завдяки якій він виконував свої архієпископські доручення „pro fide“ на „території св. Петра“⁽²⁷⁾; як теж у відношенні до тієї Церкви, що народжувалась на слов'янських землях, яку він прийняв за свою й яку — завжди переконаний у слушності права — обороняв перед церковною і цивільною владою, захищаючи зокрема літургію у старослов'янській мові й основні права, властиві Церкві в різних народах.

Здійснюючи це, він, як і Константин Філософ, незмінно вдався до діалогу з тими, які спротивлялися його ідеям чи його душпастирським ініціативам, ставивши під сумнів їхню законність. Тож він так і залишиться учителем для всіх тих, що, в будь-якому часі, намагаються злагоднювати розбрат, шануючи багатогранну повноту Церкви, яка, згідно з волею свого засновника Ісуса Христа, повинна бути одна, свята, католицька й апостольська. Таке ставлення знайшло повний відгомін у Символі 150 отців Вселенського Собору Константинопольського, що становить неторканну ісповідь віри всіх християн.

V. КАТОЛИЦЬКЕ ВІДЧУТТЯ ЦЕРКВИ

16. – На особливіше підкреслення заслуговує не лише євангельський зміст науки, яку проповідували святі Кирило і Методій. Для нинішньої Церкви дуже вимовною і повчальною є катехитична й пастирська метода, яку вони застосували в своїй апостольській діяльності серед народів, які до того часу ще не чули, щоб Божественні Таїнства відправлялися їхньою рідною мовою, ані ще не чули Божого слова, проповідуваного способом цілком згідним з їхнім напрямом думок, шануючи властиві їм, конкретні умови життя.

Знаємо, що Собор Ватиканський II, двадцять років тому поставив своїм найголовнішим завданням розбудити свідомість Церкви, і за посередництва її внутрішнього відновлення, надати нового місійного поштовху для голошення відвічної благовісті спасіння, миру і взаємної згоди між народами й державами, понад усіма кордонами, які ще розділюють нашу планету, з волі Бога, Творця і Відкупителя, призначену на спільне житло всього людства. Небезпеки, що в наші часи нависли над нею, не дозволяють забути пророчу інтуїцію Папи Івана XXIII, який скликав Собор з тим наміром і переконанням, що він зможе підготувати й започаткувати в житті Церкви період весни й відродження.

В справі вселенськості той же Собор, між іншим, висловився отак:

„Всі люди покликані утворити новий Божий Народ. Тому цей народ, хоча й залишається одним і єдиним, мусить поширитись на весь світ і на всі віки, щоб сповнилась постанова Божої волі, що на початку сотворив одну людську природу, і постановив зібрати в одне своїх дітей, які були розсіяні (пор. Ів 11,52)... Церква, тобто Божий Народ, встановлюючи це Царство, нічого не віднімає від земних благ будь-якого народу, але навпаки, підтримує й приймає снаги й багатства та звичаї народів, якщо вони добрі, а приймаючи їх за свої, очищує, скріплює та підносить... Оцей вселенський характер, що прикрашає й відзначає Божий Народ, є даром самого Господа... Силою цього католицизму, поодинокі частини приносять свої дари іншим частинам і всій Церкві, і таким чином і цілість

і поодинокі частини зростають, спілкуючись одна з одною та узгоджено змагаючи до повноти єдності^{“(28)”}.

17. – Можемо сміливо твердити, що таке бачення католицтва Церкви, традиційне і водночас надзвичайно актуальне, що відчувається немов симфонія різних літургій усіма мовами світу, з'єднаними в одну єдину літургію, або як гармонійний хор, підтриманий голосами незліченного багатолюддя, згідно з безліччю модуляцій, тембрів і сплетень, підноситься на Божу хвалу з кожного місця нашої земної кулі, в кожній хвилині історії, окремим способом відповідає богословському й пастирському поглядові, який натхнув апостольське й місійне діло Константина Філософа і Методія та підтримав їхнє посланництво серед слов'янських народів.

У Венеції, в присутності представників церковної культури, що були прив'язані до радше вузького поняття церковної дійсності і супротивлялись цьому поглядові, що його святий Кирило відважно оборонив, вказуючи на те, що багато інших народів в минулому вже впровадили й мали в своєму розпорядженні літургію, написану й відправлювану рідною мовою, як-от: „вірмени, перси, абаски, грузини, сугди, готи, авари, тирси, хозари, араби, копти, сірійці і багато інших^{“(29)”}.

Пригадуючи, що Бог велить сходити своєму сонцю і посилає дощ на всіх без винятку людей^{“(30)”}, він говорив: „Чи ми всі не вдихаємо повітря однаково способом? А ви не соромитесь встановляти тільки три мови (єврейську, грецьку і латинську), вирішуючи, щоб усі інші народи й племена залишилися сліпими й глухими! Скажіть-но мені: підтримуєте це, бо вважаєте Бога настільки немічним, що не в силі до цього допустити, або настільки заздрісним, щоб цього не хотіти?^{“(31)”} На історичні й діалектичні докази, які йому протиставлено, Святий відповідав, вживаючи натхненного доказу Св. Писання: „Нехай усякий язик визнає, що Ісус Христос є Господь на славу Бога Отця^{“(32)”}; „уся земля нехай поклониться Тобі, псалми нехай Тобі співає, оспівує, Всевишній, Твоє ім'я^{“(33)”}; „хваліте Господа, всі народи! славе Його усі люди!^{“(34)”}.

18. – Церква є католицька також тому, що в кожному людському контексті вміє представляти об'явлені правди, які вона зберігає непорушними в своєму божому змісті,

в такий спосіб, щоб вони зустрінулися з піднесеними думками і справедливими сподіваннями кожної людини й кожного народу. Крім того, весь спадок благ, що їх кожне покоління передає своїм нащадкам разом з неоцінним даром життя, становить немов би безмежну кількість різнокольорових кусочків, з яких складається жива мозаїка *Пантократора*, що виявиться в повноті свого сяйва щойно останнього дня.

Євангеліє не веде до зубожіння чи до погашення того, що кожна людина, народ і нація, кожна культура протягом історії визнають і здійснюють як добро, правду й красу. Воно радше спонукує, щоб присвоювати й розвивати всі оті вартості: ними великодушно й радісно жити та доповнювати їх таїнственным і славетним світлом Об'явлення.

Конкретний вимір католицтва, вкладений Христом Господом в будівлю самої ж Церкви, не є чимось нерухомим, позаісторичним, одноманітним, але виникає й розвивається, до певної міри, щоденно як новина однодушної віри всіх тих, що вірують в Бога, одного і триєдиного, об'явленого Ісусом Христом, що Його Церква проповідує силою Святого Духа. Цей вимір цілком спонтанно впливає із взаємної пошани — властивої братній любові — до кожної людини й кожної нації, великої чи малої, та з щирого визнання прикмет і прав братів по вірі.

19. – Католицтво Церкви крім того виявляється в діяльній співвідповідальності й у великодушній співпраці всіх на користь загального добра. Церква повсюдно здійснює свою вселенськість, приймаючи, з'єднуючи й підносячи притаманним собі способом, з материнською дбайливістю, кожну людську вартість. Одночасно вона в усіх географічних широтах і довготах та в кожній історичній ситуації старається придбати для Бога кожну людину зокрема і всіх людей, щоб з'єднати їх між собою і з Богом, в Його правді й любові.

Кожна людина, кожен народ, кожна культура і цивілізація мають виконати своє власне завдання і зайняти власне місце в таїнственному Божому задумі та у всесвітній історії спасіння. Таким був задум двох святих Братів: „Добрый і **милосердний**“ Бог⁽³⁵⁾, бажаючи, щоб усі люди покаялися, **люб** всі спаслися та дійшли до зрозуміння правди⁽³⁶⁾, ... не дозволяє, щоб людський рід піддавався

немочі й загинув, впадаючи в спокусу ворога, але в усі роки й часи не перестає щедро подавати численні благодаті, в такий самий спосіб від початку аж до нинішнього дня: спочатку за посередництвом патріархів і отців, а після них через пророків; і знову за посередництвом апостолів і мучеників, людей праведних і вчених, яких Він вибирає серед цього бурхливого життя⁽³⁷⁾.

20. – Євангельська благовість, яку святі Кирило і Методій переклали слов'янським народам, мудро видобуваючи із скарбниці Церкви „речі старі й нові“⁽³⁸⁾, була передана через проповідування й катехизу, згідно в вічних правдами, а одночасно вона була пристосована до конкретної історичної ситуації. Завдяки місіонерським зусиллям обох Святих, слов'янські народи змогли вперше усвідомити собі власне покликання до участі у відвічному задумі Пресвятої Тройці, в загальному пляні спасіння світу. Таким чином вони пізнали також свій внесок на користь усієї історії людства, сотвореного Богом Отцем, відкупленого Сином Спасителем і просвіченого Святим Духом. Завдяки цьому проповідуванню, затвердженому свого часу авторитетом Церкви, тобто Єпископами Риму і Патріярхами Константинополя, слов'яни змогли вважати себе, разом з іншими народами землі, нащадками і спадкоємцями обітниці, яку Бог зробив Авраамові⁽³⁹⁾. Таким чином, завдяки церковній організації, що її створив св. Методій, і завдяки свідомості власної християнської тотожності, вони зайняли призначене їм місце в Церкві, яка вже виникла в тій частині Європи. Тому їхні сучасні потомки зберегли вдячну й тривалу пам'ять того, хто став ланкою, що приєднала їх до ланцюга великих виступів Божого об'явлення Старого і Нового Завітів: „Після них же всіх милосердний Бог підніс до високої гідності за наших днів і для нашого народу, яким ніхто ніколи не клопотався, задля доброго успіху нашого вчителя, блаженного Методія, святі чесноти й подвиги якого не посоромимося порівняти з тими, якими відзначались Богові милі мужі“⁽⁴⁰⁾.

VI. ЄВАНГЕЛІЄ І КУЛЬТУРА

21. – Брати з Солуня були спадкоємцями не лише віри, але й культури давньої Греції, яку продовжувала Візантія. А відомо, яке значення мала та спадщина для усєї європейської культури і, безпосередньо або посередньо, для отої всесвітньої. У ділі голошення Євангелія, яке вони звершили, — як піонери на землях, заселених слов'янськими народами, — одночасно міститься зразок того, що сьогодні має назву „інкультурації“, тобто втілення Євангелія в культуру місцевого походження, а також впровадження тих же культур у життя Церкви.

Втілюючи Євангеліє в місцеву культуру тих народів, що їх вони навчали Божого слова, святі Кирило і Методій мали особливі заслуги у формуванні й розвитку тієї ж культури, чи радше багатьох культур. В дійсності, всі культури слов'янських народів завдячують свій „початок“ або й власний розвиток діяльності солунських братів. Бо й справді, створюючи в оригінальний і геніяльний спосіб алфавіт слов'янської мови, вони внесли основний вклад у культуру та в літературу всіх слов'янських народів.

Згодом же переклад священних книг, що його довершили Кирило і Методій спільно з їхніми учнями, надав сили й культурної гідности старослов'янській літургічній мові, що на довгі сторіччя стала не лише церковною мовою, але й урядовою та літературною, а навіть поточною мовою освіченіших верств більшости слов'янських народів, — зокрема всіх слов'ян східного обряду. Цю мову також вживали в церкві Святого Хреста у Кракові, де поселилися слов'янські Венедиктинці. Тут появились друком перші літургічні книги тією ж мовою. До сьогодні саме цієї мови вживають у візантійській літургії Східні Слов'янські Церкви константинопольського обряду, чи католицькі чи православні, у східній і південно-східній Європі, а також у багатьох країнах західної Європи; нею теж користуються в римській літургії католики Хорватії.

22. – В історичному розвитку слов'ян східного обряду ця мова відіграла подібну роль, як латинська мова на Заході. Що більше, вона збереглася довше — частинно аж до ХІХ сторіччя — і мала безпосередніший вплив на формування місцевих літературних мов, завдяки тісним зв'язкам споріднення з ними.

Ті заслуги для культури всіх слов'янських народів і націй вчиняють діло голошення Євангелія святими Кирилом і Методієм до певної міри постійно присутнім в історії та в житті тих держав і народів.

VII. ЗНАЧЕННЯ І ПОШИРЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ НА СЛОВ'ЯНСЬКИЙ СВІТ

23. – Апостольсько-місіонерську діяльність святих Кирила й Методія, що припала на другу половину 9-го сторіччя, можна вважати першою успішною євангелізацією слов'ян.

В різній мірі вона охопила поодинокі простори, зосереджуючись зокрема на тих землях, що належали тодішній державі Великої Моравії. Перш за все, це голошення Євангелія обняло області митрополії, пастирем якої був Методій, а саме Моравії, Словаччини й Паннонії, тобто частину сьогоднішньої Угорщини. У колі найширшого впливу тієї апостольської діяльності, особливо місіонерами, приготованими Методієм, знаходяться інші групи західних слов'ян, головню ті з Богемії. Перший історичний чеський князь з династії Перемишлідів — Боживой, був охрищений, імовірно, у слов'янському обряді. Згодом той вплив засягнув сербо-лужицькі племена, як також південні землі Польщі. Однак, зараз же після упадку Велико-Моравської держави (коло 905-906 р.), на місце того обряду прийшов латинський і Чехію церковно підпорядкували Ратисбонському Єпископові і Зальцбургській митрополії. Однак, гідний уваги факт, що ще в половині X-го сторіччя, за часів св. Вацлава, існувало сильне проникнення елементів обох обрядів і далекосяжний симбіоз обох мов, уживаних у літургії: слов'янської і латинської. Зрештою, християнізація народу не була б можливою без уживання рідної мови. І тільки на такій підставі в Богемії могла розвинутися рідна християнська термінологія, з якої згодом розвинулася й закріпилася церковна термінологія в Польщі. Відомість про князя Віслян у „Житті Методія“ — це найдавніша історична згадка стосовно одного з польських племен⁽⁴¹⁾. Не маємо достатніх даних, щоб могли злучити з тією згадкою встановлення церковної організації слов'янського обряду на польських землях.

24. – Хрищення Польщі 966 року, прийняте першим історичним володарем Мешком, що одружився з чеською княжною Дубравкою, сталося, головним чином, за посередництвом чеської Церкви і цією дорогою до Польщі з Риму дійшло християнство в латинській формі. Проте залишається фактом, що початки християнства в Польщі злучені в якийсь спосіб з діяльністю Братів, що вийшли з далекого Солуня.

Слов'янам Балканського півострова діяльність святих Братів принесла ще помітніші плоди. Завдяки їх апостольській проповіді утвердилося християнство в Хорватії, де воно вже раніше було закорінене.

Головно за посередництвом учнів, вигнаних з первісного поля діяння, кирило-методіївська місія прекрасно вкоренилася й розвинулася в Болгарії. Тут, завдяки св. Климентові з Охриди, виникли динамічні осередки чернецого життя, і тут знайшов особливий розвиток альфавіт, званий кирилицею. Також звідси християнство перейшло на дальші простори й, через поблизу Румунію, досягнуло давню Київську Русь, поширюючись потім з Москви на Схід.

За декілька років, точніше 1988 року, припадає тисячоріччя хрищення св. Володимира Великого, Київського князя.

25. – Слушно, отже, що святі Кирило і Методій незабаром були визнані родиною слов'янських народів отцями не тільки їхнього християнства, але й їхньої культури. В багатьох вищезгаданих землях, хоч і появлялися різні місіонери, більшість слов'янського населення ще в IX сторіччі зберігала поганські звичаї й вірування. Щойно на терені, обробленому нашими Святими або принаймні ними підготовленим для обробки, протягом наступного сторіччя християнство ввійшло в історію слов'ян.

Їхня діяльність становить визначний внесок у формування спільного християнського коріння Європи, яке своєю тривалістю і життєвістю представляє один з найміцніших пунктів порівняння, якого не може не брати до уваги жодна поважна спроба, що в наших часах прагне завести єдність континенту.

Після одинадцятих сторіч християнства серед слов'ян ясно бачимо, що для них спадщина Солунських Братів є і залишиться глибшою і сильнішою від будьякого поділу. Обі християнські традиції — східна, що походить

з Константинополя, і західна, що походить з Риму — виникли у лоні одної Церкви, хоч на канві різних культур і відмінного підходу до тих самих проблем. Така різnorodність, коли добре зрозуміється її початок і спостережеться її вартість і значення, може лише збагатити чи то культуру Європи, чи її релігійну традицію, і може теж стати відповідною підставою для побажаного духовного оновлення.

26. – Починаючи від IX сторіччя, коли в християнській Європі зарисовувався новий лад, святі Кирило і Методій пропонують нам дуже актуальне послання для нашої епохи, яка власне в обличчі численних і складних проблем релігійного чи культурного, державного чи міжнародного порядку, шукає життєвої єдності в дійсній спільності різноманітних складових частин. Про цих двох вістунів Євангелія можна сказати, що їх характеризувала любов до спільности вселенської Церкви, як на Сході, так і на Заході, а в ній — до помісної Церкви, яка починала народжуватися серед слов'янських народів. Від них також виходить запрошення для християн і людей наших часів, щоб *разом будувати єдність*.

Проте приклад Кирила і Методія має особливе значення на специфічній полі місіонерської діяльності. Бо й справді, ця діяльність — це основне завдання Церкви, і сьогодні воно невідкладне у вищезгаданій формі „інкультурації“. Обидва Брати не тільки виконували свою місію в повній пошані до культури, яка вже раніш існувала в слов'янських народів, але разом з релігією надзвичайно й безупинно її розвивали та збільшували. Аналогічно, і сьогодні, віддавна християнські Церкви, можуть і повинні допомагати молодшим Церквам і народам дозрівати у власній тотожності й далі її розвивати⁽⁴²⁾.

27. – Кирило і Методій — це неначе ланки єднання, наче духовний міст між східною і західною традиціями, що з'єднуються *разом* в *єдину* велику традицію вселенської Церкви. Вони є для нас зразками і покровителями в екуменічному зусиллі Церков-сестер — Східної і Західної, щоб за посередництвом діалогу й молитви віднайти видиму єдність у досконалій і цілковитій спільності, — „в єдності, яка, — як сказав я з нагоди моїх відвідин у Барі, — не є ані поглинанням, ані злиттям“⁽⁴³⁾. Єдність — це зустріч у правді й любові, що були дані нам Святим Духом. Кирило

і Методій своєю індивідуальністю і діяльністю, — це постає, що наново збуджують в усіх християн велику „тугу за з'єднанням і за єдністю між двома Церквами-сестрами — Східною і Західною⁽⁴⁴⁾. Для досягнення повної вселенськості кожний народ і кожна культура повинні здійснити власне завдання в загальному пляні спасіння. Кожна окрема традиція, кожна помісна Церква повинна бути завжди відкрита й уважна до інших Церков і традицій та одночасно, до вселенської і католицької спільності; якщо б вона замкнулась у собі, то наражувалася б на небезпеку зубожіння.

Здійснюючи власну харизму, Кирило і Методій вклали вирішальний внесок у будову Європи не лише в спільності християнської релігії, але й для державної та культурної єдності. Навіть і сьогодні не існує іншої дороги, щоб перемагати напруження й полагоджувати розбрати чи усувати антагонізми, чи то в Європі, чи в світі, що загрожують викликати жахливе знищення життя і вартостей. Бути християнами в наших часах означає бути творцями спілкування в Церкві та в суспільстві. До тієї мети послужать: відвертість духа до братів, взаємне зрозуміння, готовість у співпраці за посередництвом щедрого обміну культурних і духових дібр.

В дійсності, одне з основних прагнень сьогоденного людства — це знайти єдність і спільність так, щоб людське життя на всій земній кулі було справді гідним людини. Церква, усвідомлюючи те, що вона є знаком і загальним таїнством спасіння та єдності людського роду, проголошує, що вона готова виконати цей свій обов'язок, який „обставини нашого часу ще й збільшують... щоб усі люди, що сьогодні тісніше злучені між собою соціальними, технічними і культурними вузлами, досягли також повної єдності в Христі“⁽⁴⁵⁾.

ЗАКІНЧЕННЯ

28. — Отож годиться, щоб уся Церква врочисто і радісно святкувала одинадцять сторіч, що минули від закінчення апостольської діяльності першого архієпископа, висвяченого в Римі для слов'янських народів — святого Методія, і його брата, св. Кирила, пригадуючи вхід цих

народів на сцену історії спасіння і зарахування їх до гуртка європейських народів, що вже протягом попередніх сторіч прийняли євангельське послання. Всі можуть зрозуміти, з якою великою радістю приєднується до цього святкування перший син слов'янського роду, покликаний зайняти, після майже двох тисячоріч, єпископський Престол, що належав святому Петрові, в цьому місті Римі.

29. – „В твої руки віддаю духа мого“! Вітаємо тисяча соту річницю смерті святого Методія тими самими словами, що їх він висловив, згідно з текстом його *Життя*, написаного в старослов'янській мові — перед смертю, коли мав з'єднатися зі своїми Отцями по вірі, надії й любові: з патріярхами, пророками, апостолами, учителями, мучениками. Свідомством свого слова і життя, що були підтримані харизмою Духа, він дав приклад плідного покликання, як для того сторіччя, в якому жив, так і для наступних сторіч, а зокрема для наших часів.

Його блаженний „перехід“ весною 885 року від Втілення Христа (згідно з візантійським літочисленням в 6393-ім році від сотворення світу) відбувся в такому періоді, коли над Константинополем збиралися неспокійні хмари й ворожі напруження щораз то більше загрожували спокою і життю народів, і навіть святим вузлам християнського братерства і з'єднання між Східною і Західною Церквами.

В його соборі, переповненому вірними різних племен, учні святого Методія віддали померлому пастиреві врочисту шану за благовість спасіння, миру й поєднання, яку він приніс і для якої посвятив своє життя. „Відправили богослуження по-латинському, грецькому й слов'янському“⁽⁴⁷⁾, прославляючи Бога і почитаючи першого архиєпископа Церкви, що її він заснував серед слов'ян, для яких разом з братом проповідував Євангеліє їхньою рідною мовою. Ця Церква ще більше зміцнилася, коли за виразною згодою Папи одержала єрархію місцевого походження, закорінену в апостольському наступстві й злучену в єдності віри й любові як з Церквою Риму, так і Константинополя, з якої ця слов'янська місія взяла свій початок.

Коли закінчуються одинадцять сторіч від його смерті, бажаю, принаймні духовно, бути присутнім у Велеграді, де, як здається, Провидіння дозволило Методієві завершити своє апостольське життя:

- бажаю також затриматися в базиліці святого Климентія в Римі, на місці, де був похований святий Кирило;
- і, при гробі цих обох Братів, Апостолів слов'ян, особливою молитвою бажаю доручити Пресвятій Тройці їх духовну спадщину.

30. — *„В руки Твої віддаю ...“*

О Боже великий, єдиний у Тройці, я Тобі доручаю спадщину віри слов'янських народів: Збережи й благослови це Твоє діло!

Згадай, о всемогутній Отче, ту хвилину коли, згідно з Твоєю волею, прийшла для тих людей і народів „повнота часів“ і святі місіонери із Солуня вірно сповнили наказ Твого Сина Ісуса Христа, скерований до Твоїх апостолів; ідучи їхніми слідами, і слідами їхніх наступників, вони принесли на землі, заселені слов'янами, світло Євангелія, Доброї Новини спасіння і, перед ними, засвідчили:

- що Ти Творець людини, наш Отець, і в Тобі всі ми, люди, брати;
- що через Сина, Твоє відвічне Слово, Ти дав існування всім речам і покликав людей до участі в Твоєму вічному житті;
- що Ти полюбив світ, що дав йому в дарі Свого єдиного Сина, який, за нас людей і задля нашого спасіння, зійшов з неба і, діянням Святого Духа, воплотився в лоні Марії Діви, ставши чоловіком;
- і що, врешті, Ти послав Духа сили й розради, щоб кожна людина, відкуплена Христом, могла в Ньому одержати гідність Божої дитини і стати спадкоємцем Твоїх безнастанних обіцянок, даних людству!

Твій творчий плян, Отче, завершений у Відкупленні, заторкує живу людину і обіймає все її життя та історію всіх народів.

Вислухай, Отче, молитву всієї Церкви, що сьогодні Тебе благає, і вчини, щоб люди й народи, які завдяки апостольській місії святих Братів із Солуня пізнали й прийняли Тебе, правдивого Бога, і через хрищення ввійшли у святу спільноту Твоїх синів, могли далі, без перешкод, приймати з ентузіазмом і довір'ям цю євангельську програму та здійснити свої людські можливості на основі їхніх навчань!

- Щоб вони могли, згідно з власною совістю, іти за голосом Твого поклику дорогами, що вперше були їм вказані тому одинадцять сторіч!
- Нехай їхня приналежність до Царства Твого Сина не вважається як протиставлення до добра земної батьківщини!
- Щоб могли вони віддавати Тобі належну хвалу в приватному і публічному житті!
- Щоб могли вони жити у правді, любові й справедливості, втішаючись месіянським миром, що обіймає людські серця, спільноти, землю й увесь всесвіт!
- Щоб могли вони, усвідомлюючи свою людську гідність і гідності синів Божих, перемогти всяку ненависть і зло подолати добром!
- Дозволь також, Боже в Тройці єдиний, щоб через заступництво святих Братів з Солуня вся Європа щораз то більше відчувала потребу єдності у християнській вірі і в братній спільноті всіх своїх народів, щоб так, перемігши непорозуміння, взаємне недовір'я, ідеологічні конфлікти, у спільнім визнанні правди могла вона бути для всього світу прикладом справедливого й мирного співжиття, спертого на взаємній пошані та непорушній свободі.

31. – Отож Тобі, Боже Отче всемогутній, Боже Сину, що відкупив світ, Боже Душе Святий, що еси джерелом і учителем усякої святости, бажаю доручити всю Церкву — вчорашню, сьогоднішню й майбутню — ту Церкву, що в Європі і розсіяна по всій землі. У Твої руки віддаю те особливе багатство, складене з багатьох різнорідних дарів, давніх і нових, вкладених у спільний скарб стількома різними синами.

Уся Церква дякує Тобі за покликання слов'янських народів до спільности віри, за спадок і внесок, що його вони вклали до всесвітньої спадщини. За те все дякує Тобі в особливий спосіб Папа слов'янського походження. Нехай той внесок ніколи не перестане збагачувати Церкви, європейський континент й увесь світ! Нехай його ніколи не забракне в свідомості наших сучасників! Ми бажаємо в цілості прийняти всі ті оригінальні й цінні вартості, що їх слов'янські народи внесли і вносять у духовну спадщину

Церкви й людства. Усвідомлюючи те спільне багатство, уся Церква виявляє свою духовну солідарність з ними, і стверджує власну відповідальність за Євангеліє, за діло спасіння, яке Вона сьогодні покликана здійснювати в усьому світі аж до кінців землі. Необхідно повернутися до минулого, щоб у його світлі зрозуміти теперішню дійсність і передбачити майбутність. Бо справді, місія Церкви завжди з непохитною надією напрямлена й скерована у майбутнє.

32. – Майбутність! Хоч по-людському вона може виглядати повна загроз і непевностей, з довір'ям складаємо її у Твої руки, Отче небесний, призиваючи заступництва Матері Твого Сина і Матері Церкви, а також Твоїх Апостолів Петра і Павла, святих Венедикта, Кирила і Методія, Августина і Боніфатія та всіх інших вістунів Євангелія в Європі, які, міцні у вірі, надії й любові, звістили нашим батькам Твоє спасіння і Твій мир, а трудами Твого духовного посіву дали почин будівлі *цивілізації любові*, нового ладу, опертого на Твоїм святим законі й на допомозі Твоєї ласки, яка при кінці віків оживить все і всіх у небесному Єрусалимі. Амінь.

Вам, найдорожчі Брати і Сестри, моє Апостольське Благословення.

Дано в Римі, при святому Петрі, у празник Пресвятої Тройці, 2 червня 1985 року, на сьомому році мого Понтифікату.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

- 1) ІВАН ПАВЛО II, апост. лист „Визначної Чесноти“ (31.12.1980): ААС 73 (1981), стор. 258-262.
- 2) ЛЕВ XIII, енцикліка „Великий Обов'язок“ (30.9.1880): Акти Всел. Арх. Льва XIII, II, стор. 125-137; див. також ПІЙ XI, лист „Що св. Кирила“ (13.2.1927) до Архієпископів і Єпископів Королівства Сербів-Хорватів-Словінців і до Чехо-Словацької Республіки: ААС 19(1927), стор. 93-96; ІВАН XXIII, апост. лист „Величаві Події“ (11.5.1963) до Владик Слов'янських Народів: ААС 55(1963), стор. 434-439; ПАВЛО VI, апост. лист „Давньої Знати“ (2.2.1969) на 11-те сторіччя смерті св. Кирила: ААС 61(1969), стор. 137-149.
- 3) ПАВЛО VI, апост. лист „Вістун Миру“ (24.10.1964): ААС 56 (1964), стор. 965-967.
- 4) Див. „Історичні джерела Великої Моравії“, т. III, Брно 1969, стор. 197-208.
- 5) Лиш у деяких слов'янських народів це свято святкується ще 7-го липня.
- 6) Див. „Життя Константина“, VIII, 16-18: Constantinus et Methodius Tessalonicenses, Fontes, recensuerunt et illustraverunt Fr. Grivec et Fr. Tomsic (Radovi Staroslavenskog Instituta, Kujiga 4, Zagreb 1960), p. 184.
- 7) Див. Vita Constantini, XIV, 2-4, ed. cit. pp. 199 s.
- 8) Життя Методія, V, 2-3: вид. цит. стор. 255.
- 9) Див. Історичні джерела Великої Моравії, т. III, Брно 1969, стор. 197-208.
- 10) Див. Життя Методія, VIII, 1-2: цит. вид., стор. 225.
- 11) Див. Життя Методія, VIII, 13: цит. вид., стор. 237.
- 12) Див. там же і 1 Кор. 9,22.
- 13) Бут. 12,1-2.
- 14) Ді. 16,9.
- 15) Життя Методія, V, 2: цит. вид., стор. 223.
- 16) Життя Методія, XIV, 9: цит. вид., стор. 200.
- 17) Життя Методія, VI, 7: цит. вид., стор. 176.
- 18) Мр. 16,15.
- 19) Мт. 28,19.
- 20) Гал. 3,26-28.
- 21) Хоч наступники Папи Миколи I турбувалися суперечними ін-формаціями, які надходили про навчання та діяльність Кирила і Методія, однак під час безпосередньої зустрічі з ними призна-ли обом Братам повну слушність. Заборони й обмеження нової слов'янської літургії слід радше приписати натисковій обставин, політичним взаємовідносинам і потребі втримати згоду.
- 22) Ів 17,21 і наступні.
- 23) Пс. 117/116, 1.
- 24) Декр. про екуменізм „Встановлення Єдності“, 4.

- 25) Декр. про єкуменізм „Встановлення Єдності“, 1.
- 26) Див. Життя Методія, IX, 3; VIII, 16: цит. вид., стор. 229; 228.
- 27) Див. Життя Методія, IX, 2: цит. вид., стор. 229.
- 28) Всел. Собор Ват. II, Конст. дог. про Церкву „Світлом світу“ ч. 13.
- 29) Див. Життя Константина, XVI, 8; цит. вид., стор. 205.
- 30) Пор. Мт. 5,45.
- 31) Життя Константина, XVI, цит. вид., стор. 205.
- 32) Там же, XVI, стор. 58; цит. вид., стор. 208; Флп. 2,11.
- 33) Там же, XVI, 12: цит. вид., стор. 206; Пс. 66(65), 4.
- 34) Там же, XVI, 13; цит. вид., стор. 206; Пс. 117(116), 1.
- 35) Пор. Пс. 112(111), 4; Гл. 2,13.
- 36) Пор. I Тм. 2,4.
- 37) Життя Константина I, 1: цит. вид., стор. 169.
- 38) Пор. Мт. 13,52.
- 39) Пор. Вих. 15,1-21.
- 40) Життя Константина II, 1; цит. вид., стор. 220 і наст.
- 41) Там же XI, 2-3; цит. вид., стор. 231.
- 42) Всел. Собор Ват. II, Декр. „Про Місійну діяльність“, ч. 38.
- 43) Іван Павло II, Промова на єкуменічній зустрічі в базиліці св. Миколи у Барі (26.2.1984), 2; *НАВЧАННЯ* VII, 1(1984), стор. 532.
- 44) Там же, 1; цит. твір, 531.
- 45) Всел. Собор Ват. II, Догм. Конст. про Церкву, 1.
- 46) Пор. Життя св. Методія XVII, 9-10; цит. вид., стор. 237; Лк. 23,46; Пс. 31 (30), 6.
- 47) Там же, XVII, 11, цит. вид., стор. 237.

ЕНЦИКЛІКА ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ

ІВАНА ПАВЛА II

«ГОСПОДА ЖИВОТВОРЯЩОГО»

про Святого Духа в житті Церкви й світу

Преподобні Брати, дорогі Сини й Дочки,
привіт Вам і Апостольське Благословення

ВСТУП

1. – Церква ісповідує свою віру в Святого Духа, як Того, що є „*Господом Животворящим*“. Вона це вчиняє словами Символу Віри, званого Нікейсько-константинопільським від імені двох Соборів — Нікейського (325 р.) і Константинопільського (381 р.), — на яких він був укладений і проголошений. Там же додається, що Святий Дух „говорив через пророків“.

Це ті слова, що їх Церква прийняла із самого джерела своєї віри — Ісуса Христа. Справді бо, згідно з *Євангелією святого Івана*, Святий Дух був нам даний з новим життям, як сповістив і обіцяв Ісус урочистого свята Кучок: „Коли спраглий хтось, нехай прийде до мене і п’є! Хто вірує в мене, як каже Писання, то ріки води живої з нутра його потечуть“⁽¹⁾. Євангелист подає: „Так Він *про Духа казав*, що Його мали прийняти ті, які увірували в Нього“⁽²⁾. Символ води, схожість води знайшла свій вираз також у розмові з Самарянкою, коли Христос говорить про „джерело такої води, яка струмує в життя вічне“⁽³⁾, і в розмові з Никодимом, в якій заявляє необхідність нового *народження* „з води та Духа“, щоб увійти у Царство Боже“⁽⁴⁾.

Отож, Церква, навчена словом Христа, черпаючи з досвіду П’ятидесятниці та з власного апостольського досвіду, від самих початків проголошує свою віру в Святого

Духа, як у Того, що *подає життя, через Якого* незбагнений Триєдиний Бог уділяється людям, прищеплюючи їм запоруку вічного життя.

2. – Цю віру, постійно ісповідувану Церквою, треба завжди оживлювати й поглиблювати в свідомості Народу Божого. В останньому сторіччі це зроблено багато разів: від *Льва XIII*, що видав Енцикліку „*Божого Завдання*“ (1897 р.), повністю присвячену Святому Духові, до *Пія XII*, який в Енцикліці „*Таїнственного Тіла*“ (1943 р.) звернувся до Святого Духа, як до життєдайного джерела Церкви, в якій Він діє в єдності з Головою Таїнственного Тіла, Христом⁽⁵⁾; до *Вселенського Собору Ватиканського II*, який заторкує потребу оживлення вчення про Святого Духа, як це підкреслив *Павло VI*: „Після христології, а особливо еклезіології Собору, повинні наступати нові дослідження й новий культ про Святого Духа, власне як необхідне доповнення вчення Собору“⁽⁶⁾.

Отак в нашій добі ми знову *покликані відвічною і завжди новою вірою Церкви*, щоб наблизитися до Святого Духа як Того, що подає життя. З допомогою і заохоченням приходять нам також спільна спадщина з *Східними Церквами*, які вірно зберегли надзвичайні багатства вчення Отців про Святого Духа. З тієї причини можемо також сказати, що однією з найважливіших церковних подій останніх років була *1600 річниця I Вселенського Константинопільського Собору*, одночасно відзначена в Константинополі й у Римі під час П'ятидесятниці 1981 року. Тоді, під час роздумування про таїнство Церкви, ми краще пізнали *Святого Духа*, як Того, що вказує шляхи, які ведуть до єдності християн; що більше, як найголовніше *джерело* тієї *єдності*, що походить від самого Бога, і яку святий Павло висловив особливими словами, якими дуже часто розпочинається євхаристійна літургія: „Благодать Господа нашого Ісуса Христа й любов Отця та причастя Святого Духа нехай буде з усіма вами“⁽⁷⁾.

Від цього заклик, якоюсь мірою, взяли початок і нахнення попередні Енцикліки „*Відкупитель Людини*“ і „*Багатий Милосердям*“, в яких прославляється діло нашого спасіння, що його довершив Син, посланий Отцем у світ, „щоб ним світ спасти“⁽⁸⁾, і „щоб усякий язик визнав, що Ісус Христос є Господь на славу Бога Отця“⁽⁹⁾. З цього

самого закликун зроджується оця Енцикліка про Святого Духа, Який походить від Отця і Сина, Який з Отцем і Сином приймає поклоніння і прославлення: як Божа особа, Він перебуває в осередку християнської віри і є джерелом та динамічною силою оновлення Церкви⁽¹⁰⁾. Вона походить з глибини спадщини Собору. Справді бо, соборні тексти, задля їхнього вчення про Церкву саму в собі й про Церкву в світі, заохочують нас дедалі більше проникнути в таїнство Триєдиного Бога, йдучи шляхом Євангелія, Писань Святих Отців, Літургії: до Отця — через Сина — в Святому Дусі.

Таким чином Церква відповідає також на деякі глибокі прагнення, які читає в серцях сучасних людей: як потребу повного відкриття Бога в Його надприродній дійсності безмежного Духа, як Його Христос представляє Самарянці; потреба поклонятися Йому „в дусі й правді“⁽¹¹⁾; надія знайти в Ньому таємницю любови й сили „нового сотворіння“⁽¹²⁾: так, власне Він є Той, що дає життя.

Церква відчуває покликання до посланництва звіщати Святого Духа, коли вона разом з сім'єю всіх людей наближається до кінця другого тисячоріччя після Христа. На тлі неба й землі, які „проминають“, вона добре знає, що „слова, які не проминають“⁽¹³⁾, набувають особливої вимовности. Це Христові слова про Святого Духа, невичерпне джерело „води, яка струмує в життя вічне“⁽¹⁴⁾, як правда і як спасенна благодать. Церква бажає роздумувати над цими словами, бажає проголосити ці слова для віруючих і для всіх людей під час приготувань до урочистих святкувань великого Ювілею — який своєчасно буде оголошений — щоб відзначити перехід від другого до третього Тисячоріччя християнства.

Очевидно, ці міркування не наміряють повністю вичерпати таку пребагату доктрину про Святого Духа, ані подавати конкретні розв'язки якогось дотепер відкритого питання: вони мають на головній меті спричинитися до зросту усвідомлення в Церкві, що „Дух Святий поквалплює її до співпраці, щоб успішно сповнився Божий замісл, який вчинив Христа джерелом спасіння для всього світу“⁽¹⁵⁾.

ЧАСТИНА ПЕРША

ДУХ ОТЦЯ І СИНА, ДАНИЙ ЦЕРКВІ

1. Обітниця й об'явлення Ісуса на Тайній Вечері

3. – Коли для Ісуса наближався час покинути цей світ, Він оповістив Апостолам „іншого Утішителя“⁽¹⁶⁾. Євангеліст Іван, що був там присутній, пише, що під час пасхальної Вечері, напередодні Своїх страждань і смерті, Ісус звернувся до них такими словами: „Все, що попросите в моє ім'я, те вчиню, щоб Отець у Сині прославився... І проситиму я Отця, і дасть Він вам іншого Утішителя, щоб з вами був повіки“⁽¹⁷⁾.

Власне цього Духа Істини Ісус називає „Параклітос“, а „Параклітос“ означає „Утішитель“, а також „Заступник“, або „Оборонець“. Він каже, що це „інший“ Утішитель, тобто другий, бо Він сам, Ісус Христос, є першим Утішителем⁽¹⁸⁾, носієм і давцем Доброї Новини. Святий Дух приходить після Нього і задля Нього, щоб продовжувати в світі, через Церкву, діло *Доброї Новини спасіння*. Про те продовження свого діла Святого Духа Ісус кількразово згадує в тій самій своїй прощальній промові, підготовляючи Апостолів, зібраних на Тайній Вечері, до свого відходу через страждання й смерть на Хресті.

Слова, до яких будемо тут відкликатися, містяться в *Євангелії Івана*. Кожне з цих слів додає якогось нового змісту до цього оповідання й обітниці. Водночас вони внутрішньо пов'язані між собою не тільки в перспективі таїнства Отця, Сина й Святого Духа, яке, мабуть, в ніякому іншому місці Святих Писань не знаходить такого особливого вислову, як саме тут.

4. – Зараз після вищезгаданого оповідання Ісус додає: „А Утішитель, Святий Дух, якого Отець зішле в моє ім'я, Той навчить вас усього і все вам нагадає, що я сказав вам“⁽¹⁹⁾. Святий Дух, отже, буде Утішителем апостолів і Церкви, як завжди присутній посеред них — хоч і невидимий — як учитель тієї ж Доброї Новини, що її звістив Христос. Оце „навчить“ і „нагадає“ означає не тільки, що Він, властивим собі способом, буде спонукувати до поширення Євангелія спасіння, але також буде допомагати, щоб

правильно зрозуміти значення змісту Христової благодаті; Він буде запевняти тривалість та ідентичність розуміння серед змінливих умов і обставин. Святий Дух, отже, вчинить, що в Церкві буде перебувати *та сама Істина*, яку Апостоли прийняли від свого Вчителя.

5. – В проповідуванні Доброї Новини Апостоли будуть особливим способом з'єднані з Святим Духом. Ось що далі мовить Ісус: „Як прийде Утішитель, якого зішлю вам від Отця, Дух Істини, який від Отця походить, то Він і *свідчитиме за мене*. Та й ви свідчитимете: ви бо за мною від початку“⁽²⁰⁾.

Апостоли були безпосередніми наочними свідками. Вони „чули“ і „бачили власними очима“, вони „оглядали“, а навіть „доторкалися власними руками“ Христа, як про те висловлюється в іншому місці той же євангелист Іван⁽²¹⁾. Оце їхнє людське, наочне та „історичне“ свідчення про Христа відноситься до свідчення Святого Духа: „Він і свідчитиме за мене“. У свідченні Святого Духа Істини людське свідчення Апостолів *знайде* свою найвищу *підтримку*. А згодом в Ньому також знайде внутрішню *основу* свого продовжування серед наступаючих після них протягом віків поколінь учнів та ісповідників Христа.

Коли ж сам Ісус Христос є найвищим і найповнішим об'явленням Бога людству, то свідчення Святого Духа вчиняє точним переказ об'явлення в повчанні й творах Апостолів⁽²²⁾, і є для цього переказу натхненням та забезпечує його, тоді як свідчення Апостолів запевнює йому людський вислів у Церкві і в історії людства.

6. – Це виявляється також із дальшого Іванового тексту, що є у тісному зв'язку із змістом і наміром вищезгаданого оповіщення й обітниці: „Багато ще я маю вам повідати, та не перенесли б ви нині. Тож коли зійде той, Дух Істини, Він і *наведе вас на всю правду*, — Він бо не промовлятиме від себе, лише буде повідати, що вчує, і звістить те, що настане“⁽²³⁾.

В попередніх словах Ісус представляє Утішителя, Духа Істини, як Того, що „навчить“ і „нагадає“ і як Того, що „свідчитиме за Нього“. Тепер же каже про Нього: „Він наведе вас на всю правду“ тому, що Апостоли „не перенесли б нині“, а воно відноситься до приниження Христа в стражданнях і смерті на хресті, яка тоді, коли Він промовляв, була вже дуже близько.

Однак потім стає ясным, що те „наведе на всю правду“ відноситься, не тільки до „спокуси Хреста“, але до всього того, що Христос „робив і навчав“⁽²⁴⁾. Справді бо, *таїнство Хреста* в своїй суцільності вимагає віри, бо це власне вона впроваджує людину в дійсність об'явленого Таїнства. Оте „навести на всю правду“ здійснюється, отже, у вірі й через віру, а це є діло Духа Істини та плід Його дії в людині. Дух Святий повинен бути в тому найвищим провідником людини, світлом людського духа. Це відноситься до Апостолів, що з початку були наочними свідками, а потім мали нести всім людям звістування того, що Христос „робив і навчав“, а особливо Його Хреста й Його Воскресіння. В далекосяглій перспективі це відноситься також до всіх поколінь учнів та ісповідників Учителя, які мають *прийняти* з вірою та плідно *ісповідувати* таїнство Божої дії в історії людства, таїнство об'явлення, яке пояснює остаточний сенс цієї історії.

7. – Отак то між Святим Духом і Христом існує найтісніша єдність у ділі спасіння, згідно з яким Дух діє в історії людини як „інший Утішитель“, забезпечуючи тривале передання і поширення Доброї Новини, яку об'явив Ісус з Назарету. Завдяки тому, у Святому Дусі Утішителєві, який в таїнстві та діяльності Церкви постійно продовжує історичну присутність Відкупителя на землі і Його спасенне діло, ясніє слава Хреста, як про це свідчать наступні слова Іванового запису: „Він (тобто Дух) мене прославить, бо з *мого візьме і звістить вам*“⁽²⁵⁾. Ці слова ще раз підтверджують те все, що було сказано попередньо „навчить... нагадає... свідчитиме...“. Найвище й найповніше самооб'явлення Бога, довершене в Христі, засвідчене проповіддю Апостолів, буде далі об'являтися у Церкві посланництвом невидимого Утішителя: Духа Істини. Як тісно це посланництво буде пов'язане з посланництвом Хреста, якою повнотою воно звершуватиме посланництво Хреста, зміцнюючи й розвиваючи в історії свої спасенні плоди, це визначається словом „взяти“: „з *мого візьме і звістить вам*“, щоб таким чином пояснити слово „взяти“, унаявнюючи Божу й триєдину єдність джерела, Ісус додає: „*Усе, що Отець має — моє*. Тим-то й сказав я вам, що Він з *мого візьме і звістить вам*“⁽²⁶⁾. Беручи з „мого“, тим самим „бере“ з того, що має Отець.

В світлі того „візьме“, отже, можна пояснити також інші слова про Святого Духа, які сказав Ісус на Тайній Вечері перед Пасхою, як от: „Ліпше для вас, щоб я відійшов, бо коли не відійду, то Утішитель до вас не зійде. Якщо ж відійду, — пришлю його до вас. І коли прийде він, то переконає світ у грісі, у справедливості, і в засуді“⁽²⁷⁾. Але до цих слів нам доведеться ще окремо повернутись.

2. Отець, Син і Святий Дух

Особливістю Іванового тексту є те, що Отець, Син і Святий Дух виразно названі як Особи, перша відмінна від другої й третьої, а ті одна від одної. Ісус говорить про Духа Утішителя, часто вживаючи особового займенника „Він“, а водночас, в прощальній промові, виявляє зв'язки, що взаємно єднують Отця і Сина й Утішителя. Так ото, „Дух... який від Отця походить“⁽²⁸⁾, і Отець, що „дає“ Духа⁽²⁹⁾. Отець „посилає“ Духа в ім'я Сина⁽³⁰⁾, і Дух „свідчить“ про Сина⁽³¹⁾. Син просить Отця, щоб послав Духа Утішителя⁽³²⁾, — але також, у зв'язку із своїм відходом через Хрест, заявляє і обіцює: „Якщо ж відійду — пришлю його до вас“⁽³³⁾. Отож, Отець посилає Святого Духа владою Свого батьківства, як послав Сина⁽³⁴⁾. Одночасно посилає Його завдяки відкупленню, що його довершив Христос — і в цьому значенні Святий Дух посланий також Сином: „Пришлю його до вас“.

Тут слід відмітити, що, коли всі інші обітниці, зроблені під час Тайної Вечері, що звіщали прихід Святого Духа після відходу Христа, то передвіщення, що міститься в тексті *св. Івана*, виразно також підкреслює зв'язок і залежність, сказати б, причинного характеру між першою і другою появою: „Якщо ж відійду — пришлю його до вас“. Святий Дух прийде, коли Христос відійде через Хрест: прийде не тільки в послідовності, але з *причини* відкуплення, довершеного Христом, з волі й силою Отця.

9. — Отак у пасхальній прощальній промові знаходимося на вершині *об'явлення Триєдиного Бога*. Водночас же знаходимося на початку остаточних подій і найпіднесеніших слів, які остаточно висловлюють місійне посланництво, скероване до Апостолів, а через них до Церкви: „Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи“, посланництво,

яке вміщає в собі триєдину формулу хрищення: „Християчи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа“⁽³⁵⁾. Ця формула виявляє внутрішнє таїнство Бога, Божого життя. Це життя — це Отець, Син і Святий Дух — Божа єдність Пресвятої Тройці. Останню промову Ісуса можна вважати особливою підготовкою до цієї тринітарної формули, в якій висловлюється силу Тайни, яка вчиняє учасниками життя *Триєдиного Бога*, бо подає освятну ласку, як надприродний дар людині. За допомогою цієї ласки людина покликана і стає „здатною“ брати участь в невимовному Божому житті.

10. – В своєму внутрішньому житті Бог, це „любов“⁽³⁶⁾, любов істотна, спільна трьом Божим Особам: особова любов — Дух Святий, як Дух Отця і Сина, тому Він „досліджує глибини Божі“⁽³⁷⁾, як *Любов — дар нестворений*. Можна сказати, що в Святому Дусі внутрішнє життя Триєдиного Бога стає повним даром, обміном взаємної любови між трьома Божими Особами, і що в Святому Дусі Бог „існує“ у виді дару. Дух Святий є *особовим виразом* такого давання самого себе того буття-Любови⁽³⁸⁾. Він є Особою-Любов'ю. Він є Особою-Даром. Маємо тут незглибиме багатство дійсності й невимовне поглиблення поняття Особи в Бозі, що його можемо пізнати тільки завдяки Об'явленню.

Водночас Святий Дух, як співістотний Отцеві й Синові в Божестві, є Любов'ю і Даром (нествореним), з якого, як з *джерела* (Fons vivus) впливає кожне дарування для сотворінь (дар сотворений): обдарування існуванням всіх речей через сотворення; дарування людини ласкою в усьому спасенному Божому замислі. Як пише Апостол Павло: „Любов Бога влита в серця наші Святим Духом, що нам даний“⁽³⁹⁾.

3. Бог дається на спасіння в Святому Дусі

11. – Остання промова Христа під час Тайної Вечері особливим способом відноситься до того „дарування“ і „віддання“ Святого Духа. В *Євангелії Івана* виявляється найглибша „логіка“ таїнства Спасіння, відвічних задумів Бога, що є невимовною Єдністю спілкування Отця, Сина і Святого Духа. Це Божа „логіка“, яка від Таїнства Пресвятої Тройці веде до таїнства Відкуплення світу в Ісусі Христі. *Відкуплення*, здійснене Сином у вимірах земної

історії людини — здійснене Його „відходом“ через Хрест і Воскресіння — було одночасно в усій своїй спасенній силі *передане Святому Духові*, як Тому, що „з мого прийме“⁽⁴⁰⁾. Слова Іванового тексту вказують, що згідно з Божим задумом, „відхід“ Христа становить необхідну умову „послання“ і приходу Святого Духа, але вони також одночасно вказують на *новий початок спасенного спілкування Бога в Святому Дусі*.

12. – Це *новий початок у відношенні до першого*, й одночасно *первісного початку* спасенного Божого дарування Себе самого, що сполучається із самим таїнством Сотворення. Ось що читаємо вже в перших словах *Книги Буття*: „На початку сотворив Бог небо й землю... і Дух Божий (ruah Elohim) *ширив над водами*“⁽⁴¹⁾. Це біблійне поняття сотворення означає не лише покликання до існування самого буття всесвіту, тобто *обдарування існуванням*, але це також означає присутність Божого Духа при сотворенні, тобто початок спасенного Божого дарування Себе самого тому, що Він сотворив. А це передусім *відноситься до людини*, яку Він сотворив на Свій образ і подібність: „Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу“⁽⁴²⁾. „Сотворімо“: чи можна отже думати, що множина, яку тут уживає Творець, говорячи про Себе, до якоїсь міри вже піддає думку про Таїнство Пресвятої Тройці, присутність Тройці в ділі сотворення людини? Читач християнин, який уже знає про об'явлення цього таїнства, може знайти його відгук також у тих словах. В кожному випадку, контекст *Книги Буття* дозволяє нам спостерегти в сотворенні людини сам початок спасенного Божого дарування Себе самого мірою „образу і подібності“ до Себе, що Він подав людині.

13. – Здається, отже, що слова Ісуса, які Він сказав в Своїй останній промові, треба розуміти у відношенні до того так далекого, але одночасно первісного й основного „початку“, про який знаємо з *Книги Буття*. „Коли не відійду, то Утішитель до вас не зійде. Якщо ж відійду, — пришлю Його до вас“. Подаючи Свій „відхід“, як умову „приходу“ Утішителя, Христос з'єднує *новий початок спасенного Божого дарування Себе самого людям в Святому Дусі з таїнством Відкуплення*. Це, отже, новий початок, передусім тому, що *між* першим початком і всією історією людини — починаючи від первородного упадку —

вмішався *гріх*, що ставить опір присутності Божого Духа в сотворіннях, а особливо є ставленням опору спасенному Божому даруванню Себе самого. Пише св. Павло, що власне через гріх „сотворіння було підпорядковане суеті... понині стогне і страждає у тяжких муках... та нетерпляче очікує виявлення синів Божих“⁽⁴³⁾.

14. – Тому Ісус Христос на Тайній Вечері мовив: „Ліпше для вас, щоб я відійшов. Коли ж відійду — пришлю його до вас“⁽⁴⁴⁾. „Відхід“ Ісуса через Хрест, має силу Відкуплення, а це також означає нову присутність Духа Божого в сотворінні: новий початок Божого дарування Себе самого людині в Святому Дусі — „А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина свого, який ззиває Авва, Отче!“ — напише Ап. Павло в Листі до Галатів⁽⁴⁵⁾. Дух Святий „це Дух Отця, як свідчать слова прощальної промови Ісуса на Тайній Вечері. Він водночас є *Духом Сина*: є Духом Ісуса Христа, як свідчили апостоли, зокрема Павло з Тарсу“⁽⁴⁶⁾. Посилаючи цього Духа „в серця наші“, починається здійснювати те, що „сотворіння нетерпляче очікує“, як читаємо в *Листі до Римлян*.

Дух Святий приходиться *ціною* „відходу“ Христа. Якщо ж цей „відхід“ викликає *смуток Апостолам*⁽⁴⁷⁾, а той смуток мав досягти своєї вершини під час страждань і смерті у Велику П'ятницю, то в свою чергу „журба ваша в радощі обернеться“⁽⁴⁸⁾. Справді бо, Христос включає в свій спасенний „відхід“ славу воскресіння і принесіння до Отця. Тим-то смуток, просвічений радістю, припадає Апостолам в рамках „відходу“ їхнього Вчителя, отже „потрібний“ відхід, бо завдяки йому, мав прийти інший „Утішитель“⁽⁴⁹⁾. Ціною Хреста, яким довершується відкуплення, силою всього пасхального таїнства Ісуса Христа, Святий Дух приходиться, щоб *від дня П'ятидесятниці* перебувати з Апостолами, залишатися з Церквою і в Церкві, а через Неї — у світі. Таким чином остаточно *здійснюється* цей *новий початок* дарування самого Триєдиного Бога в Святому Дусі через Ісуса Христа, Спасителя людини й світу.

4. Месія, помазаний Духом Святим

Отак до кінця здійснюється посланництво Месії, тобто Того, який отримав повноту Святого Духа для вибраного Божого Народу і для всього людства. „Месія“ означає

„Христос“, тобто „Помазаний“, а в історії спасіння „помазаний Духом Святим“. Такою була пророча традиція Старого Завіту. Ідучи за тією традицією, Симон Петро мовив у домі Корнилія: „Ви знаєте, що сталося в Юдеї... після хрищення, що проповідував Іван: про *Ісуса з Назарету, якого Бог помазав Святим Духом і силою*⁽⁵⁰⁾“.

Від цих слів Петра — та багатьох інших подібних — треба передусім звернутися до пророцтва *Ісаї*, іноді званого „п'ятим Євангелієм“ або „Євангелієм Старого Завіту“. Звіщаючи прихід таємничої особи, яку новозавітне об'явлення утотожнює з Ісусом, Ісаї сполучає Його Особу і Його посланництво з окремим діянням Божого Духа — Духа Господнього. А ось слова Пророка:

„І вийде паросток із пня Єссея, і вітка виросте з його коріння.

*Дух Господній спочине на ньому,
дух мудрости й розуму, дух ради і кріпости,
дух знання й страху Господнього.*

Він дихатиме страхом Господнім⁽⁵²⁾.

Цей текст важливий в усій пневматології Старого Завіту, бо він становить неначе поміст між давнім біблійним поняттям „духа“ в розумінні передусім як „харизматичного подиву“, і „Духом“, як *Особою і як даром, даром для особи*. Месія з роду Давида („із пня Єссея“), це власне та Особа, на якій „спочине“ Дух Господній. Очевидно, в цьому випадку ще не можна говорити про об'явлення Утішителя, все ж таки цей неясний натяк на постать майбутнього Месії відкриває, так би мовити, шлях для повного об'явлення Святого Духа в єдності Тринітарного Таїнства, яке об'явиться в Новому Завіті.

16. – „Месія“ — це власне та дорога. В Старому Завіті помазання було зовнішнім символом дару Духа. Месія, понад усіх інших, що були помазані в Старому Завіті, є тим єдиним великим Помазаним самим Богом. Він є помазаним у значенні, що посідає повноту Божого Духа. Він же буде посередником в подаванні цього Духа всьому людству. А ось інші слова Пророка:

„Дух Господа Бога на мені,
бо Господь мене помазав.

Він послав мене, щоб принести благу вість убогим,
лікувати скрушених серцем,

проголосити невольникам свободу,
ув'язненим відкрити очі,
проголосити рік Господнього благовоління⁽⁵³⁾.

Помазаний був *посланий також „з Духом Господнім“*:
„Тепер же Господь Бог і Його Дух мене посилає“⁽⁵⁴⁾.

Згідно з *Книгою Ісаї* Помазаний і Посланий з Духом Господнім, це одночасно вибраний *Слуга Господній*, на якому спочиває Дух Божий:

„Ось мій Слуга, якого я підтримую,
мій вибраний, якого вподобало моє серце.
Я поклав на нього дух мій“⁽⁵⁵⁾.

Відомо, що Слуга Господній представлений в *Книзі Ісаї*, як справжній чоловік болів: Месія страждаючий за гріхи світу⁽⁵⁶⁾. Він же й є якраз Той, чиє посланництво принесе *всьому людству справжні плоди спасіння*:

„Він сповістить народам правду“⁽⁵⁷⁾; Він буде „поставлений, як завіт людові, світло народам“⁽⁵⁸⁾; „щоб моє спасіння дійшло до кінців світу“⁽⁵⁹⁾. Бо

„Дух мій, що на тобі,
і слова мої, що я вклав тобі в уста,
не відступлять від моїх уст
і від уст твоїх потомків
і від уст потомків твоїх потомків, —
слово Господнє, — віднині й повіки“⁽⁶⁰⁾.

Наведені пророчі тексти треба читати в *світлі Євангелія*, як у свою чергу Новий Завіт набирає особливої ясності завдяки предивному світлу, яке вміщується в старозавітніх текстах. Пророк представляє Месію, як Того, що *приходить в Святому Дусі*; як Того, що має *повноту цього Духа в собі*, а водночас *для інших*, для всіх народів, для всього людства. Повнота Духа Божого приходить з різноманітними дарами, блага спасіння, особливо призначені для бідних і страждаючих, для всіх тих, що відкривають свої серця для тих дарів — дуже часто через болючий досвід власного існування, але передусім через ту внутрішню готовість, яку зроджує віра. Це передчув старець Симеон, „чоловік праведний і побожний“, на якому „був Дух Святий“, коли Ісуса жертвовано в храмі, в якому спостеріг „спасіння приготоване перед усіма народами“ ціною великого страждання — на Хресті — що його мав прийняти разом з своєю Матір'ю⁽⁶¹⁾. Ще краще це передчула Пречиста

Діва Марія, яка „почала від Духа Святого“⁽⁶²⁾, коли роздумувала в своєму серці „таїнства“ Месії, з яким була з'єднана⁽⁶³⁾.

17. – Тут слід підкреслити, що „Дух Господній“, який „спочив“ на Месії, який має прийти, є виразним даром Божим, насамперед, особи Слуги Господнього. Але він не є окремою Особою, бо діє з волі Бога, силою Його рішення чи вибору. Хоч у світлі текстів Ісаї, спасенне діяння Месії, Слуги Господнього, включає діяння Духа, яке Він виконує через Нього, то, однак, старозавітний контекст не дозволяє відрізнити підмети, а чи Божі Особи, які перебувають у тринітарному таїнстві, і які були потім об'явлені в Новому Завіті. Як в Ісаї, так і в усьому Старому Завіті *Особа Духа Святого* залишається зовсім затаєна: *прихована* в об'явленні єдиного Бога, як також в передсказанні майбутнього Месії.

18. – До цього передсказання Ісус Христос відкликається на початку своєї месіянської діяльності. Станеться це в тім самім Назареті, в якому Він провів тридцять років життя в домі Йосифа, теслі, разом з Марією, своєю дівственною Матір'ю. Того дня, коли Він міг уже промовляти в синагозі, розгорнувши Книгу Ісаї, натрапив на місце, де було написано: „Господній Дух на мені, бо він мене помазав“, а прочитавши цей уривок, мовив до присутніх: „Сьогодні збулось це писання у вухах ваших“⁽⁶⁴⁾. Таким способом Він визнав й одночасно оповістив, що Він є Тим, що „був помазаний“ Отцем, щоб бути Месією, тобто Христом, в якому перебував Святий Дух, як дар самого Бога, який має повноту того ж Духа; який призначає „новий початок“ дарування Бога людству в Святому Дусі.

5. Ісус з Назарету „піднесений“ в Святому Дусі

19. – Хоч у рідному Назареті Ісуса не прийняли як Месію, то, однак, на початку прилюдної діяльності, Його месіянське посланництво в Святому Дусі було *об'явлене* всьому народові *Іваном Христителем*. Іван — син Захарія і Єлисавети, над Йорданом звіщав прихід Месії та уділяв хрищення покаяння. Він мовив: „Я вас хрищу водою, але йде сильніший від мене, якому я негідний розв'язати ремінь від взуття. Той буде вас христити Духом Святим і вогнем“⁽⁶⁵⁾.

Іван Христитель звіщає Месію-Христа, що не тільки „приходить“ у Святому Дусі, але також „приносить“ Святого Духа, як це ще повніше об'явить Ісус під час Тайної Вечері. Тут Іван є тільки вірною луною слів Ісаї, однак, з тим, що слова Пророка відносились до майбутности, а вчення Івана над Йорданом становить безпосереднє введення до нової месіянської дійсности. Іван є не тільки пророком, але також післанцем: він є Предтечею Христа. Те, що він звіщає здійснюється на очах усіх. Ісус з Назарету приходить над Йордан, щоб також прийняти хрищення покаєння. Побачивши Ісуса, що наближався, Іван мовив: „Ось Агнецъ Божий, який світу гріх забирає“⁽⁶⁶⁾. Так він сказав під натхненням Святого Духа⁽⁶⁷⁾, щоб *засвідчити здійснення пророцтва Ісаї*. Одночасно він визнає віру в відкупительне посланництво Ісуса з Назарету. „Агнецъ Божий“ на устах Івана Христителя є не менш радикальним визнанням істини про Спасителя як „Слуга Господній“, що його вживає Ісаїя.

Отак за свідченням Івана над Йорданом, Ісус з Назарету, Якого не прийняли Його земляки, був *піднесений в очах Ізраїля, як Месія*, тобто „Помазаний“ Духом Святим. Свідчення Івана Христителя було підтвержене ще іншим, багатом вищим свідченням, про яке говорять всі три Синоптики. Справді бо, коли весь люд христився, і коли Ісус охристившись, молився, „відкрилось небо, і Святий Дух у тілеснім вигляді, немов голуб, зійшов на нього“⁽⁶⁸⁾, та одночасно залунав голос з неба: „Ти — мій Син любий, Тебе я вподобав“⁽⁶⁹⁾.

Про піднесення Христа, при хрищенні Ісуса в Йордані свідчить також Богоявлення триєдиного Бога, яке не тільки підтверджує свідчення Івана Христителя, але відкриває ще глибший вимір істини про Ісуса з Назарету, як Месії. Цей бо *Месія є улюбленим Сином Отця*. Його урочисте піднесення не обмежується тільки месіянським посланництвом „Слуги Господнього“. В світлі Богоявлення над Йорданом, те підняття досягає самої особи Месії. Він піднесений, бо є Сином Божого уподобання. Голос з висот каже: „Ти — Син мій“.

20. – Богоявлення над Йорданом тільки мимохідь відкриває таїнство Ісуса з Назарету, уся діяльність Якого відбувається в активній присутності Святого Духа⁽⁷⁰⁾. Таїнство оте Ісус мав поступово об'являти і потверджувати тим

усім, що Він „робив і навчав“⁽⁷¹⁾. Йдучи шляхом цього навчання і месіянських знаків, що їх робив Ісус, дійдемо до прощальної промови під час Тайної Вечері, знаходимо події і слова, які становлять особливо важливі моменти цього поступового об'явлення. Отак євангелист Лука, який уже представив Ісуса „повного Святого Духа“, Якого „Дух повів в пустиню“⁽⁷²⁾, розповідає нам, що після повороту сімдесятидвох учнів з місії дорученої їхнім Учителем⁽⁷³⁾, коли вони повні радості розповідали про плоди їхньої праці, „того часу Ісус зрадів Святим Духом і промовив: „Я прославляю Тебе, Отче, Господи неба й землі, що Ти втаїв це від мудрих та розумних і відкрив немовляткам. Так, Отче, бо так Тобі подобалося“⁽⁷⁴⁾. Ісус радіє Божим батьківством. Він радіє, що Йому дано об'явити це батьківство. Він радіє нарешті тим, що це Боже батьківство розтягається на „немовляток“. А все євангелист окреслює тим „зрадів Святим Духом“.

Така радість, до певної міри, покvapлює Ісуса, щоб сказати дещо більше. Отож чуємо: „Все передав мені Отець мій, і ніхто не знає, хто є Син, крім Отця, і хто є Отець, крім Сина, та кому Син схоче відкрити“⁽⁷⁵⁾.

21. – Те, що під час Богоявлення над Йорданом пришло, так би мовити, „із-зовні“, з висот, тут приходить „ізнутри“, тобто з глибин Того, Ким є Ісус. Це нове об'явлення Отця і Сина, з'єднаних у Святому Дусі. Ісус говорить тільки про Боже батьківство і про Своє синівство; не говорить прямо про Духа, що є любов'ю, і тому спільністю Отця і Сина. А проте, що Він каже про Отця і про Себе — Сина, впливає з тої повноти Духа, яка є в Ньому і яка проникає на Його серце. Звідти ота „радість у Святому Дусі“. З'єднання Христа з Святим Духом, яке Він повністю усвідомлює, висловлюється цією „радістю“ і, таким чином, Його приховане джерело стає „відчутним“. Це становить особливе об'явлення і піднесення, яке властиве Синові Чоловічому, Христові-Месії, людська природа Якого належить до Особи Божого Сина, що перебував в істотній єдності Божества з Святим Духом.

В тому величому визнанні Божого батьківства, Ісус з Назарету одночасно об'являє Себе самого, Своє Боже „Я“: Він бо є Сином „співістотним“, і тому „ніхто не знає, хто є Син, крім Отця, ані хто є Отець, крім Сина“.

Той власне Син „задня нас людей і нашого ради спасіння“ став чоловіком з *Духа Святого* — і народився з Діви, ім'я якій Марія.

6. Воскреслий Христос каже: „Прийміть Духа Святого“

22. – *Євангелист Лука* своєю розповіддю, можливо, найбільше наближає нас до всього того, що стане головним предметом прощальної мови Христа під час Тайної Вечері. Ісус з Назарету, „піднесений“ у Святому Дусі, під час своєї промови, що є одночасно й розмовою, виявляє себе як *Того, що „приносить“ Духа*. Як *Того, що має Його принести і „дати“ Апостолам і Церкві ціною свого „відходу“ через Хрест*.

Слово „принести“ тут означає *передусім „об’явити“*. В Старому Завіті, починаючи від *Книги Буття*, Божий Дух був представлений насамперед, як Божий „*подих*“, що дає життя, як надприродний „життєдайний подих“. В *Книзі Ісаї* він представлений, як „дар“ для особи Месії, як Той, що на Нього сходить, щоб із нутра керувати всією спасительною діяльністю „Помазаного“. Передвіщення Ісаї над Йорданом прибрало конкретної форми: Ісус з Назарету це Той, *що приходить у Святому Дусі*, і Його приносить як дар Своєї власної Особи, щоб уділити Його через Свою людську природу: „Він вас хреститиме Духом Святим“⁽⁷⁶⁾. В *Євангелії св. Луки* це об’явлення Святого Духа, як *внутрішнього джерела* життя і месіянської дії Ісуса Христа, стає підтвердженням і збагаченням.

В світлі того, що Ісус говорить про Святого Духа в своїй прощальній промові під час Тайної Вечері, Він був об’явлений новим і повнішим способом. Дух Святий є *не тільки даром для Особи* (для Особи Месії), але *Особою-Даром*. Ісус оповіщає Його прихід як „іншого Утішителя“, який, будучи Духом Істини, наведе Апостолів і Церкву „на всю правду“⁽⁷⁷⁾. Це здійсниться силою особливої злуки між Святим Духом і Христом: „бо з мого візьме і звістить вам“⁽⁷⁸⁾. Оця злука має своє *остаточне джерело в Отцеві*: „Усе, що Отець має — моє. Тим-то й сказав я вам, що Він з мого візьме і звістить вам“⁽⁷⁹⁾. Походячи від Отця, Дух Святий є посланий Отцем⁽⁸⁰⁾. Святий Дух насамперед був посланий як *дар Синові*, який став чоловіком, щоб виконати

Своє месіянське посланництво. Після „відходу“ Христа-Сина, згідно з текстом св. Івана, Дух Святий безпосередньо „прийде“ з новим завданням, щоб доповнити діло Сина. Таким чином Він доведе до завершення нової ери історії спасіння.

23. – Знаходимось на порозі пасхальних подій. Нове й остаточне об'явлення Святого Духа, як Особи, що є даром, завершується власне в цьому моменті. *Пасхальні події* — страждання, смерть і воскресіння Христа — становлять водночас *час нового приходу* Святого Духа, як Утішителя та Духа Істини. Це час „нового початку“, в якому Триєдиний Бог уділяється людству в Святому Дусі, за діянням Христа Спасителя. Цей новий початок становить відкуплення світу: „Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав“⁽⁸¹⁾. Вже в „поданні“ Сина, в дарі з Сина виявляється найглибша істота Бога, що, як Любов, є невичерпним джерелом щедрого обдарування. *В дарі Сина* доповнюється об'явлення відвічної Любви: Святий Дух, що в непроникних глибинах Божества є Особою-Даром, за діянням Сина, тобто через пасхальне таїнство, новим способом був даний Апостолам і Церкві, а через них, людству й усьому світові.

24. – Це знаходить свій остаточний вислів у *день Воскресіння*. Того дня Ісус з Назарету, що „народився тілом із сімени Давида, — як пише Апостол Павло — був установлений Сином Божим у силі, Духом святости, через воскресіння мертвих“⁽⁸²⁾. Можна, отже, сказати, що месіянське „піднесення“ Христа в Святому Дусі досягає свою найвищу точку у Воскресінні. Одночасно Він також об'являється як Божий Син, „повний сили“. А ця сила, джерело якої випливає з незбагненого тринітарного спілкування, передусім об'являється в тому, що воскреслий Христос, з одного боку сповнює Божу обітницю, вже висловлену Пророком: „Я дам вам нове серце, і новий дух вкладу в ваше нутро... дух мій“⁽⁸³⁾, з другого боку сповнює свою власну обітницю, дану Апостолам словами: „Якщо ж відійду, — пришлю його до вас“⁽⁸⁴⁾. Це Він — Дух Істини, Утішитель, посланий воскреслим Христом, щоб перемінити нас на Свою подібність⁽⁸⁵⁾.

А ось: „Як звечоріло, того самого дня, першого в тижні, а двері ж були замкнені там, де перебували учні:

страхались бо юдеїв, увіходить Ісус, став посередині та й каже їм: 'Мир вам!' Це промовивши, показав їм руки й бік. І врадувалися учні, побачивши Господа. І ще раз Ісус їм каже: 'Мир вам! Як мене послав Отець, так я посилаю вас'. Це промовивши, *дихнув* на них і каже їм: '*Прийміть Духа Святого*'⁽⁸⁶⁾.

Всі особливості цього ключового тексту *Євангелії св. Івана* є дуже промовисті, особливо, коли їх читається у стосунку до слів, які були сказані під час Тайної Вечері на початку пасхальних подій. Ці пасхальні події: Свята Триднівка (Triduum Sacrum) Ісуса, Якого Отець освятив помазанням і послав у світ, добігають кінця. Христос, що на Хресті „віддав духа“⁽⁸⁷⁾, як Син Чоловічий і Агнець Божий, після Воскресіння приходить до Апостолів, щоб „*дихнути на них*“ силою, про яку читаємо в *Листі до Римлян*⁽⁸⁸⁾. Прихід Господа сповняє присутніх радістю: „їхня журба в радощі обернулася“⁽⁸⁹⁾, як Він сам їм обіцяв перед Своїми Стражданнями. Але передусім здійснюється головна обітниця, дана в прощальній промові: воскреслий Христос „*приносить*“ апостолам Святого Духа, починаючи нове сотворення. Приносить його ціною свого „відходу“: подає їм Духа неначе в ранах Свого розп'яття: „Показав їм руки й бік“. І силою цього розп'яття Воскреслий мовив до них: „Прийміть Духа Святого“.

Отак встановлюється тісний зв'язок між посланням Сина і посланням Святого Духа. Тому немає послання Святого Духа (після упадку в первородний гріх) без Хреста й Воскресіння: „Коли не відійду, то Утішитель до вас не прийде“⁽⁹⁰⁾. Встановлюється також тісне з'єднання між *послаництвом Святого Духа* і *послаництвом Сина* в ділі Відкуплення. Послаництво Сина якоюсь мірою звершується у Відкупленні. Послаництво Духа Святого „черпає“ з Відкуплення: „з мого візьме і звістить вам“⁽⁹¹⁾. *Відкуплення* було повністю довершене Сином, як Помазаним, який прийшов і діяв силою Святого Духа, жертвуючи вкінці Себе самого на Хресному дереві. Одночасно ж Відкуплення *постійно звершується* в подіях світу — Святим Духом, що є „іншим Утішителем“.

7. Дух Святий і Час Церкви

25. – „Після того, як звершилось діло, що його Отець доручив Синові звершити на землі (пор. Ів. 17,4), в дні П'ятидесятниці був посланий Святий Дух, щоб постійно освячував Церкву та щоб таким чином віруючі мали через Христа в одному Дусі доступ до Отця (пор. Еф. 2,18). Він є Духом життя, тобто джерелом води, що струмує в життя вічне (пор. Ів. 4,14; 7,38-39); через нього Отець оживляє людей, умерлих гріхом, аж поки їхні смертні тіла не воскресить у Христі“ (пор. Рим. 8,10-11)⁽⁹²⁾.

Таким чином II Ватиканський Собор говорить про *народження Церкви* в дні П'ятидесятниці. Ця подія становить остаточне об'явлення того, що довершилося в тій самій Горниці в неділю Пасхи. Воскреслий Христос прийшов і „приніс“ Апостолам Святого Духа. Він Його їм дав, мовлячи: „Прийміть Духа Святого“. Те, що сталося тоді в утаєнні Горниці Тайної Вечері „при замкнених дверях“, пізніше, в дні П'ятидесятниці, об'являється також назовні, перед людьми. Відкриваються двері Горниці і Апостоли виходять до мешканців і прочан, зібраних в Єрусалимі з нагоди празника, щоб свідчити про Христа силою Духа Святого. Таким способом звершується заповіт: „Він свідчитиме за мене; *та й ви свідчитиме, бо ви зо мною від початку*“⁽⁹³⁾.

Читаємо в іншому документі Ватиканського II: „Без сумніву, що Дух Святий діяв вже у світі ще й перед прославленням Христа. Але в день П'ятидесятниці Він зійшов на учнів, щоб перебувати з ними повіки; тоді Церква об'явила себе привселюдно серед народу і, через проповідь Божого слова почалось поширення Євангелія між народами“⁽⁹⁴⁾.

Час Церкви почався з „приходом“, тобто зісланням Святого Духа на Апостолів, зібраних в Єрусалимській Горниці разом з Марією, Матір'ю Господа⁽⁹⁵⁾. Час Церкви розпочався тоді, коли *обітниці й передвіщення*, які так виразно відносилися до Утішителя, Духа Істини, розпочали здійснюватися в усій повноті й очевидності на Апостолах, визначаючи народження Церкви. Про це обширно читаємо в багатьох місцях *Діань Апостолів*. З них виникає, що, згідно з свідомістю першої спільноти, віру якої висловлює св. Лука, Дух Святий взяв *невидимий*, але до певної міри „відчутний“ *провід* тих, які після відходу Господа глибоко

переживали сирітство. З приходом Святого Духа вони відчували себе здатними виконати доручене їм посланництво. Відчували себе мужніми. Це власне вчинив у них Святий Дух і це Він постійно вчиняє в Церкві за посередництвом їхніх наступників. Благодать Святого Духа бо, яку Апостоли уділили своїм помічникам покладенням рук, постійно передається в єпископській хіротонії. Пізніше єпископи, уділяючи тайну Священства, вчиняють учасниками цього духовного дару священників і дбають, щоб через тайну Миропомазання були скріплені всі, що відродились з води і Святого Духа; таким чином, можна сказати, в Церкві постійно триває благодать П'ятидесятниці.

Каже Собор: *„Дух мешкає в Церкві і в серцях вірних немов у храмі (пор. I Кор. 3,16; 6,19), в них Він молиться і дає свідчення усиновлення дітей (пор. Гал. 4,6; Рим. 8,15-16.26). Він наводить Церкву на всю правду (пор. Ів. 16,13), та в спілкуванні (in communionе) й взаємопослужі, наділяє її різними ієрархічними й харизматичними даруваннями та за їх допомогою Нею керує, прикрашаючи своїми плодами (пор. Еф. 4,11-12; I Кор. 12,4; Гал. 5,22). Силою Євангелія втримує Церкву в постійній молодості та безупинно її оновлює та веде до повного з'єднання з Обручником“*⁽⁹⁶⁾.

26. – Наведені цитати з соборної Конституції *„Світло Народів“* говорять нам, що з приходом Святого Духа розпочався час Церкви. Водночас вони нам кажуть, що цей час, час Церкви, триває. Він триває *протягом сторіч і поколінь*. В нашому сторіччі, в якому людство наблизилось до кінця другого тисячоріччя після Христа, цей час Церкви знайшов свій вислів в особливий спосіб через *Собор Ватиканський II*, як собор нашого сторіччя. Відомо, що він особливим ладом був собором „еклезіологічним“; *собором на тему Церкви*. Одночасно вчення цього собору є в своїй основі „пневматологічним“: *прройнятим правдою про Святого Духа, як душі Церкви*. Можна сказати, що в своїм багатім навчанні Собор Ватиканський II вміщає власне все, „що Дух говорить Церквам“⁽⁹⁷⁾ на сучасному етапі історії спасіння.

Ідучи за проводом Духа Істини і даючи разом з Ним свідчення, Собор став особливим *підтвердженням присутності Святого Духа Утішителя*. Він став у нашій

важкій епосі подекуди Його новим „уприсутненням“. В світлі цього переконання краще розуміємо велике значення усіх починань, що прямують до здійснення Ватикану II, його повчань та його пастирських й екуменічних вказівок. В цьому значенні також заслуговують на особливе підкреслення наступні *Збори Синоду Єпископів*, що прямують до того, щоб плоди правди й любови — справжні плоди Святого Духа — стали тривалим добром Народу Божого в його земній мандрівці протягом віків. Ця праця Церкви є доконечна, бо вона прямує до здійснення й утривалення спасенних плодів Духа, які стали часткою Собору. З цією метою треба докладно їх „відрізнати“ від того всього, що може походити насамперед від „князя цього світу“⁽⁹⁸⁾. Ця відмінність головно потрібна у здійсненні справи Собору, який так широко *відкрився для сучасного світу*, як про це свідчать основні Конституції Собору „*Радість і Надія*“ та „*Світло Народів*“.

Читаємо в душпастирській Конституції: „Їхня спільнота (тобто учнів Христових) складається з людей, з'єднаних у Христі, які в своїй мандрівці до Царства Отця керуються Святим Духом, і які прийняли благовість спасіння, щоб її усім передати. Тому Вона відчуває себе насправді тісно з'єднаною усім людським родом та його історією“⁽⁹⁹⁾. „Церква добре знає, що тільки єдиний Бог, якому Вона служить, відповідає найглибшим прагненням людського серця, яке ніколи повністю не насичується земними благами“⁽¹⁰⁰⁾. „Дух Божий, дивним провидінням керує бігом часу й оновлює обличчя землі“⁽¹⁰¹⁾.

ЧАСТИНА ДРУГА

ДУХ, ЩО ПЕРЕКОНУЄ СВІТ У ГРІСІ

1. Гріх, справедливість і суд

27. – Коли Христос, у своїй прощальній промові під час Тайної Вечері обіцяв прихід Святого Духа „ціною“ Свого відходу, тоді ж обіцяв: „Якщо ж відійду — пришлю його“, — і зараз, у тому ж контексті додає: „І коли прийде Він, то переконає світ у грісі, у справедливості, і в засуді“⁽¹⁰²⁾.

Той же Утішитель і Дух Істини, що був обіцяний, як Той, що „навчить“ і що „нагадає“, як Той, що „свідчитиме“ і що „наведе на всю правду“, — у вищенаведених словах — був обіцяний, як Той, що „переконає світ у грісі, у справедливості, і в засуді“.

Знаменним є також *контекст*. Христос поєднує обітницю Святого Духа з словами, в яких вказує на Свій „відхід“ через Хрест, що більше, підкреслюють потребу такого „відходу“: „Ліпше для вас, щоб я відійшов, бо коли не відійду, то Утішитель до вас не зійде“⁽¹⁰³⁾.

Найзнаменішим однак, є *пояснення, яке сам Христос додає* до цих трьох слів: гріх, справедливість, засуд. Він бо мовить: „Він переконає світ у грісі, у справедливості, і в засуді: щодо гріха — бо не вірують у мене; щодо справедливості — бо йду до Отця мого, і ви мене вже не побачите; щодо засуду — бо князь цього світу засуджений“⁽¹⁰⁴⁾. В розумінні Христа гріх, справедливість і засуд мають *точно визначене значення*, відмінне від того, що його ми були б схильні приписати цим словам, незалежно від пояснення того, хто їх вимовив. Це пояснення вказує, крім того, як треба розуміти оте „переконає світ“, що належить до посланництва Святого Духа. Тут треба брати під увагу так значення поодиноких слів, як рівнож ту обставину, що Ісус їх злучив в одному реченні.

„Гріх“, на цьому світі, означає невірство, що його зустрів Ісус серед „своїх“, починаючи від рідного міста Назарету. Означає відкинення Його посланництва, яке доводить людей до видачі на Нього засуду смерті. Коли ж говорить про „справедливість“, виглядає, що Ісус має на думці оту остаточну справедливість, яку виявить Йому Отець, оточуючи свого Сина славою воскресіння і вознесіння на небо: „Іду до Отця“. В такому розумінні „гріха“ і „справедливості“, з черги „засуд“ означає, що Дух Істини буде виявляти провини „світу“ в засуді Ісуса на смерть на Хресті. Христос, однак, не прийшов на світ, щоб цей світ тільки осудити й засудити: *Він прийшов, щоб світ спасти*⁽¹⁰⁵⁾. Переконавання про гріх і про справедливість має на меті спасіння світу, спасіння людей. Власне ця істина підкреслює ствердження, що „засуд“ відноситься тільки до „князя світу цього“, тобто до Сатани, який від самого початку використовує діло сотворення проти спасіння, проти примирення

і з'єднання людини з Богом: він „уже засуджений“ від самого початку. Коли ж Дух-Утішитель має переконати світ в засуді, то власне з тією метою, щоб у ньому продовжувати Христове діло спасіння.

28. – Далі зосередимось передусім над цим посланництвом Святого Духа, що полягає на „*переконуванні світу в грісі*“, мусимо, однак, зберегти новий контекст цього вислову під час Тайної Вечері. Святий Дух, приймаючи від Сина діло відкуплення світу, тим самим приймає завдання спасенного „переконування про гріх“. Оте переконування залишається в *постійному відношенні до „справедливості“*, тобто остаточного спасіння в Бозі, до сповнення задуму, остаточним і сталим центром якого є Христос розп'ятий й прославлений. Цей *спасенний Божий задум*, до певної міри відокремлює людину від „засуду“, *тобто від прокляття*, яким був уражений гріх Сатани, „князя цього світу“, який своїм гріхом став „правителем цього світу темряви“⁽¹⁰⁶⁾. Одночасно ж через таке відношення до „засуду“, відкриваються широкі горизонти для розуміння „гріха“, як також „справедливості“. Дух Святий, вказуючи на основі Христового Хреста на *гріх* в спасенному Божому замислі (можна б сказати: „спасенний гріх“), дозволяє зрозуміти як Його посланництво стосується також того гріха, який вже був остаточно засуджений („гріх засуджений“).

29. – Всі слова, які Спаситель сказав під час Тайної Вечері напередодні своїх страстей, *вписуються в час Церкви*: передусім слова про Духа Святого як Утішителя й Духа Істини. Вони вписуються в час Церкви завжди наново, в кожному поколінні, в кожній епосі. Підтвердження цього — коли йдеться про наше сторіччя — знаходимо в сукупності повчання Собору Ватиканського II, особливо в *пастирській Конституції „Радість і Надія“*. В багатьох місцях цього документу виразно вказано, що Собор, піддаючись світлу Духа Істини, висловлюється як *справжній зберігач* звістувань і обітниць, які Христос дав Апостолам і Церкві в своїй прощальній промові. Особливо оповіщення, згідно з яким Дух Святий має „переконати світ у грісі, у справедливості, і в засуді“.

На це вказує вже той текст, в якому *Собор пояснює, як він розуміє „світ“*: „Собор має перед очима світ людей, тобто всю людську сім'ю, в сукупності всіх речей, серед

яких живе; світ, як арена історії людського роду, позначений пам'ятниками його зусилля, поразками й перемогами; світ, який — як вірять християни — виник та існує з любови Творця; і хоча він потрапив у неволю гріха, проте Христос, зламавши владу Лихого, визволив його своїм розп'яттям і воскресінням, щоб, по волі Божій, зазнав переміни й досягнув повноти досконалости⁽¹⁰⁷⁾. У стосунку до цього, дуже синтетичного тексту, слід прочитувати в душпастирській Конституції багато інших місць, які намагаються з усім реалізмом віри вказати ситуацію гріха в сучасному світі, а також пояснити його істоту, виходячи з різних точок зору⁽¹⁰⁸⁾.

Коли Христос, напередодні Пасхи, говорить про Святого Духа, як Того, що „переконає світ у грісі“, то, з одного боку Його словам треба надати можливо найширший обсяг, вказуючи на сукупність гріхів в історії людства. З другого ж боку, коли Ісус пояснює, що той гріх полягає в тому, що „не вірують в Нього“, отже відноситься до тих, які відкинули месіянське посланництво Сина Чоловічого, засуджуючи Його на смерть на Хресті. Важко однак не заважити, що отой „вужкий“ та історично окреслений обсяг значення гріха поширюється аж до всесвітнього обширу з причини загальности Відкуплення, яке було довершене через Хрест. Об'явлення таїнства Відкуплення відкриває шлях до такого розуміння, в якому кожний гріх, будь-де й будь-коли вчинений, має відношення до Хреста Христового, отже й посередньо також до гріха тих, що „не повірили в Нього“, засуджуючи Ісуса з Назарету на смерть на Хресті.

Тому то потрібно спочатку повернутися до подій П'ятидесятниці.

2. Свідчення дня П'ятидесятниці

30. – В день П'ятидесятниці знайшли своє найближче й безпосереднє підтвердження оповіщення Христа, які Він зробив в своїй прощальній промові, а зокрема заява, про яку тут говорили: „Утішитель... переконає світ у грісі“. Того дня, на Апостолів зібраних на молитві разом з Марією, Матір'ю Ісуса, в тій самій Горниці, зійшов обіцяний Святий Дух, як читаємо в Діяннях Апостолів: „Усі

вони сповнились Святим Духом і почали говорити іншими мовами, як Дух давав їм промовляти^{“(109)}, „доводячи таким чином до єдності розсіяні народи і жертвуючи Отцеві первістки всіх народів“^{“(110)}.

Зв'язок між оповіщенням і обітницею Христа, а цією подією виразний. Попросту ми є свідками першого і основного звершення обітниці Утішителя. Він сходить — післяний Отцем — „після“ відходу Христа, та „ціною“ того відходу. Це здійснилося насамперед відходом через смерть на Хресті, згодом же, сорокового дня після воскресіння, через Христове вознесення на небо. Ще в моменті вознесення Христос наказав Апостолам: „Єрусалиму не кидати, але чекати обітниці Отця“, бо „будете хрищені по кількох цих днях Святим Духом“, „коли ж Дух Святий зійде на вас, ви приймете Його силу, і будете моїми свідками в Єрусалимі, в усій Юдеї та Самарії й аж до краю землі“^{“(111)}.

Ці останні слова є тільки ехом або пригадкою передвіщення, зробленого під час Тайної Вечері. В день П'ятидесятниці ця Обітниця здійснюється з усією точністю. Отож, діючи під впливом Святого Духа, що Його Апостоли отримали під час молитви в Горниці, Петро *виступає* перед зібраним на свято різномовним народом, і *промовляє*. Він проповідує те, *чого напевно раніше не наважився б сказати*: „Мужі ізраїльські!... Ісуса Назарянина, якого Бог засвідчив серед вас силою, чудами і знаками, що їх Бог зробив між вами через Нього, як ви самі знаєте, Того (Ісуса), згідно з визначеною постановою і передбаченням Божим, ви видали й вбили руками беззаконних, прибивши до *хреста*; Бог Його воскресив, порвавши окупи смерті, бо неможливо було, щоб вона держала Його в своїй владі“^{“(112)}.

Ісус провістив і обіцяв: „Він свідчитиме за мене; та й ви свідчитимете“. В першій проповіді Петра в Єрусалимі оте „свідчення“ має *свій виразний початок*: воно є свідченням про Христа розп'ятого й воскреслого. Свідченням Духа-Утішителя і Апостолів. Одночасно ж, змістом цього першого свідчення, Дух Істини устами Петра „*переконує світ у грісі*“: насамперед у тому грісі, яким є відкинення Христа аж до засуду на смерть, аж до Хреста на Голготі. Проголошення аналогічного змісту повторяється, згідно з Діяннями Апостолів, при інших нагодах і в різних місцях^{“(113)}.

31. — Починаючи, отже, від свідчення в Єрусалимі в день П'ятидесятниці, діяння Духа Істини, який „переконує

світ у грісі“ відкинення Христа, органічно пов’язане зі свідченням про пасхальне таїнство: *таїнство Розп’ятого і Воскреслого*. В цьому зв’язку саме оте „переконування у грісі“ виявляє свій спасенний вимір. Бо „переконування“ оте має на меті *не саме оскарження світу, ані, тим менше, його засудження*. Ісус Христос не прийшов у світ, щоб його судити й засудити, але *щоб його спасти*⁽¹¹⁴⁾. Це стає наявним вже в тій першій проповіді, коли Петро піднесеним голосом заявляє: „Нехай, отже, весь дім Ізраїля напевно знає, що Бог зробив Господом і Христом оцього Ісуса, якого ви розіп’яли“⁽¹¹⁵⁾. З черги, коли присутні запитали Петра й Апостолів: „Що ж нам робити, мужі брати?“, чують відповідь: „*Покайтеся, і нехай кожний з вас охриститися в ім’я Ісуса Христа на відпущення гріхів* ваших, і ви приймете дар Святого Духа“⁽¹¹⁶⁾.

Таким чином „переконання у грісі“ стає, водночас, переконуванням *про відпущення гріхів* силою Святого Духа. Ап. Петро в своїй проповіді в Єрусалимі закликає до навернення так, як Ісус закликав своїх слухачів на початку своєї місяцьської діяльності⁽¹¹⁷⁾. *Навернення вимагає переконання у грісі*. Воно містить у собі внутрішній суд совісті, а суд цей, будучи здійсненням діяння Духа Істини внутрі людини, одночасно стає новим початком обдарування людини ласкою і любов’ю: „Прийміте Духа Святого“⁽¹¹⁸⁾. Отак то в цьому „переконуванні у грісі“, відкриваємо *подвійне обдарування*: дар правди сумління і дар впевнености Відкуплення. Дух Істини є Утішителем.

Переконування у грісі, за посередництвом апостольської проповіді на початку існування Церкви, стосується — під натхненням духа, даного в день П’ятидесятниці — до *відкупительної сили Христа* розп’ятого й воскреслого. Таким чином звершуються слова висловлення про Святого Духа перед Пасхою: „з мого візьме і звістить вам“. Коли, отже, під час подій П’ятидесятниці Петро говорить *про гріх тих, які „не увірували“*⁽¹¹⁹⁾, та які видали на ганебну смерть Ісуса з Назарету, то його слова є одночасно свідченням перемоги над гріхом. Перемоги, яка завершилась, до певної міри, за посередництвом власне того найбільшого гріха, що його вчинила людина: *вбивство Ісуса, Сина Божого, співістотного з Отцем!* Однак, як смерть Сина Божого перемагає смерть людини: “Eго mors tua, o mors”⁽¹²⁰⁾,

так гріх за розп'яття *Сина Божого „перемагає“ гріх людини!* Гріх, який стався в Єрусалимі у Велику П'ятницю — а також кожний людський гріх. Справді бо тому, що з боку людини було найбільшим гріхом, в серці Спасителя відповідає *жертва найвищої любови, яка перевищає злобу всіх людських гріхів.* На цій власне основі Церква не вагається, в римській літургії, в навечір'я Пасхи повторити: “O felix culpa!”, коли диякон звіщає воскресіння, співаючи: “Exsultet”.

32. — Про ту невимовну правду, однак, ніхто не може „переконати світ“: людину, людське сумління, ніхто інший, як тільки Він сам, Дух Істини. Він є Дух, що „досліджує глибини Божі“⁽¹²¹⁾. Перед таємницею, якою є гріх, потрібно досліджувати „глибини Божі“ аж до кінця. Не вистачить досліджувати людське сумління, як внутрішню таємницю людини, але внутрішню Таємницю Бога, „глибини Божі“, що можна коротко охопити: *до Отця — в Сині — через Святого Духа.* Власне цей Святий Дух „досліджує“ їх і з них виводить *Божу* відповідь на людські гріхи. Цією відповіддю замикається процес „переконування у грісі“, як про те свідчить подія П'ятидесятниці.

Переконуючи „світ“ у грісі Голготи, у смерті невинного Агнця, як це збулося в день П'ятидесятниці, Святий Дух переконує разом у кожному грісі, будь-де й будь-коли вчиненому в історії людини: *Він бо вказує його зв'язок з Христовим Хрестом.* „Переконування“ є доказом злоби гріха, кожного гріха, у стосунку до Христового Хреста. Гріх, представлений у такому стосунку, буде *пізнаний в повному вимірі злоби*, яка є йому притаманна, буде утотожнений в повному вимірі „тайни беззаконня“ (*mysterium iniquitatis*)⁽¹²²⁾, яку в собі містить і таїть. Людина не знає цього виміру — абсолютно не знає — поза Христовим Хрестом. Тому й не може бути у ньому „переконання“, як тільки *Святим Духом*: Духом Істини, разом же й Утішителем.

Одночасно ж гріх, вказаний у стосунку до Христового Хреста буде утотожнений в повному вимірі „тайни побожності“ “*mysterium pietatis*”⁽¹²³⁾, як це вказано після Синоду в Апостольському повчанні „Примирення і Покаяння“ (“*Reconciliatio et Paenitentia*”)⁽¹²⁴⁾. Також і цього виміру гріха людина не знає — абсолютно не знає — поза Христовим Хрестом. Тому й у ньому вона не може бути „переконана“, як тільки *Святим Духом*: Тим, що „досліджує глибини Божі“.

3. Свідчення початку: Первородний вимір гріха

33. – Первородний вимір гріха знаходимо в свідченні початку, записаному в *Книзі Буття*⁽¹²⁵⁾. Йдеться про гріх, який згідно з об'явленим Словом Божим, становить *початок і корінь усіх інших*. Йдеться про вимір первородного гріха в історії людини, а водночас про цілість задуму спасіння. Можна сказати, що в цьому грісі має свій початок „*тайна беззаконня*“ (“*mysterium iniquitatis*”), але zarazом, що це гріх, стосовно до якого спасительна сила „*тайни побожності*“ (“*mysterium pietatis*”) стає особливо ясною і успішною. Це висловлює св. Павло, коли „*непослухові*“ першого Адама *протиставить* „*послух*“ Христа, другого Адама: „*Послух аж до смерти*“⁽¹²⁶⁾.

За свідченням початку, гріх у своїм первороднім вимірі, формується у волі — водночас же й у совісті — людини передусім, як „*непослух*“, тобто як опір волі людини Божій волі. Цей первородний непослух закладає *відкинення*, а що найменш відсунення від *правди*, що *міститься в Слові Божім*, яке сотворило світ. Це є zarazом Слово, що „*споконвіку було з Богом*“, і яке „*було Бог*“, без якого „*ніщо, що постало, не постало без нього*“, бо „*світ ним виник*“⁽¹²⁷⁾. Це є Слово, що є також споконвічним Законом, джерелом усякого закону, який править світом, а особливо людськими вчинками. Коли ж Христос, напередодні Своїх страждань, говорить про гріх тих, котрі „*не увірували в Нього*“, то в цих словах, повних болю, міститься немов *далека луна того гріха*, який своєю первородною формою понуро *вписується в таємницю сотворення*. Бо так мовить не тільки Син Чоловічий, але одночасно Той, що є „*первородним усякого сотворіння*“, „*бо в Ньому все було сотворене... все було Ним і для Нього сотворене*“⁽¹²⁸⁾. В світлі цієї правди зрозуміємо, що „*непослух*“ закладає в таємницю початку декуди ту саму „*невіру*“, *те саме „не увірували“*, що повториться у стосунку до пасхальної таємниці. Бо воно означає відкинення, а принаймні відсунення правди, яка вміщається в Слові Отця. Це відкинення виражається у вчинках „*непослухом*“, довершеним внаслідок спокуси, що походить від „*батька лжі*“⁽¹²⁹⁾. Отож, в корені людського гріха лежить брехня як радикальне *відкинення істини*, яка міститься в Слові Отця, через яке

висловлюється ласкава всемогутність Творця. Це всемогутність і заразом любов „Бога Отця, Творця неба й землі“.

34. – „Дух Божий“, що, згідно з біблійною розповіддю про сотворення „ширяв над водами“⁽¹³⁰⁾, вказує того самого „Духа, що досліджує глибини Божі“: *досліджує глибини Отця і Слова-Сина* в таємниці сотворення. Він не тільки є безпосереднім свідком їхньої взаємної любови, з якої бере початок сотворення, але Він сам є тією Любов'ю. Він сам, як Любов, є вічним і нествореним Даром. В Ньому міститься *джерело і початок усякого обдарування створінь*. Свідчення початку, яке знаходимо в усьому Об'явленні, а насамперед в *Книзі Буття*, в цьому однозначне. Сотворити — означає покликати з нічого до існування; отже, сотворити означає обдарувати *існуванням*. Коли ж видимий світ був сотворений для людини, то це означає, що світ був даний для людини⁽¹³¹⁾. Одночасно ж та сама людина, в своїй людській природі, одержує в дарі особливий *„образ і подібність“ до Бога*. Це означає не тільки розум і свободу, як складові властивості людської природи, але також, від самого початку, здатність спілкування з Богом, як „я“ і „ти“ означає також здатність *вступати в союз*, який повинен сформуватись разом із спасительним передаванням Бога людині. На основі „образу і подібности“ до Бога, „дар Духа“ означає, нарешті, *покликання до приятелі*, в якій надприродні „глибини Божі“ до певної міри стають гостинно відкритими для людини. Собор Ватиканський II навчає: „Цим об'явленням невидимий Бог (пор. Кол. 1,15; I Тим. 1,17) з повноти своєї любови звертається до людей як до приятелів (пор. Вих. 33,11; Ів. 15,14-15), і з ними перебуває (пор. Вар. 3,28), щоб їх запросити й прийняти до спільности з собою“⁽¹³²⁾.

35. – Отож, Дух, який „досліджує все, навіть глибини самого Бога“, знає від початку „таємниці людини“⁽¹³³⁾. І також тому тільки Він єдиний може *повністю „переконати у грісі“ людського початку*, в тому грісі, який є коренем усіх інших і водночас невгасаючим вогнищем гріховности людини на землі. Дух Істини знає первородний вимір гріха, спричинений у волі людини діянням „батька лжі“, того, що „вже засуджений“⁽¹³⁴⁾. Дух Святий, отже, переконує світ у грісі у зв'язку з цим „засудом“, але також постійно *ведучи до „справедливости“*, що була об'явлена людині разом з Христовим Хрестом: вона була об'явлена „*послухом аж до смерти*“⁽¹³⁵⁾.

Тільки Дух Святий може переконати в грісі людського початку, бо власне Він є Любов'ю Отця і Сина, бо Він є даром, а гріх людського початку полягає в брехні й відкиненні Дару й Любови, які вирішують про початок світу й людини.

36. – Згідно з свідченням початку, про яке дізнаємось з усього св. Письма і св. Традиції, знаходячи його перший (й одночасно найдокладніший) опис у *Книзі Буття*, гріх у своєму первородному значенні треба розуміти як „непослух“, який означає прямо й безпосередньо *переступлення Божої заборони*⁽¹³⁶⁾. Але одночасно в світлі усього контексту стає наявним, що коріння цього непослуху глибоко сягають в усі дійсні обставини людини. Покликання до існування людини — чоловіка і жінки — є сотворінням. „Образ Божий“, що полягає на розумності й свободі, вказує на велич і гідність людського підмета, яка є особою. Але цей *особовий підмет* є тільки *сотворінням*: в своєму існуванні й у своїй істоті залежить від Творця. Згідно з *Книгою Буття* „дерево пізнання добра й зла“ мало на меті вказувати й постійно пригадувати людині на „границю“, якої сотворена істота не може переступити. В такому значенні треба розуміти Божу заборону: Творець забороняє чоловікові й жінці їсти плоди з дерева пізнання добра й зла. Слова намови, тобто спокуси, як вони записані в біблійному тексті, схилиють переступити цю заборону — тобто *переступити* цю „границю“: „Коли скуштуєте його, то відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог („як боги“), знаючи добро й зло“⁽¹³⁷⁾.

„Непослух“, отже, означає переступлення цієї границі, якої людина, як істота сотворена, своєю волею і свободою не може переступати. Бо тільки Бог-Творець є єдиним і остаточним джерелом морального ладу в світі, що його Він сотворив. Людина не може сама від себе вирішувати, що є добре й зле — не може „пізнати добра й зла, як Бог“. У сотворенні світі Бог залишається першим і найвищим *джерелом вирішення про добро й зло* через внутрішню істину буття, що є відбиткою Слова, що є співістотним і вічним Сином Отця. Людину, сотворену на образ Божий, Святий Дух обдаровує *совістю*, щоб образ вірно віддзеркалював свій Первообраз, який є zarazом Мудрістю і відповідним Законом, джерелом морального ладу в людині й у світі.

„Непослух“, як вимір первородного гріха, означає, отже, *відштовхування цього джерела*, щоб людина сама стала незалежним і виключним джерелом рішення про те, що є добре, а що зле. Дух, який „досліджує глибини Божі“, Він, що одночасно є світлом для людського сумління і джерелом морального ладу, — найглибше пізнає цей вимір гріха, що записаний в таємниці людського початку. Він також не перестає про нього „*переконувати світ*“ у відношенні до Христового Хреста на Голготі.

37. – Згідно з свідченням початку, в таємниці сотворення Бог об’явив себе самого, як Всемогутність, яка є Любов’ю. Одночасно Він об’явив людині, що вона як „образ і подібність“ свого Творця, *покликана до участі в правді й любові*. Ця участь означає життя в з’єднанні з Богом, який є „життям вічним“⁽¹³⁸⁾. Людина, однак, під впливом „батька лжі“, відірвалась від цієї участі. До якої міри? З певністю не є це міра гріха чистого духа, міра гріха Сатани. Людський дух не спроможний досягти такої міри⁽¹³⁹⁾. З розповіді *Книги Буття легко спостерегти різницю масштабу між „подуvom зла“ з боку того, що „грішить (тобто перебуває в грісі) від початку“⁽¹⁴⁰⁾, і який вже „був засуджений“⁽¹⁴¹⁾ та злом непослуху з боку людини. Проте, оцей „непослух“, означає, однак, *відвернення від Бога*, а до певної міри означає *замкнення в собі* людської свободи відносно до Нього. Водночас він означає певне відкриття цієї свободи — людського пізнання і волі — супроти того, що є „батьком лжі“. Цей акт свідомого вибору є не тільки „непослухом“, але несе з собою також *певну податливість до тієї спонуки*, яка вміщається в першій намові до гріха й спонуки, яка беззупинно відновлюється протягом історії людини на землі: „Бог бо знає, що коли скуштуєте його, то відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог, знаючи добро й зло“.*

Перебуваємо тут в самім осередку того, що можна назвати „анти-Словом“, тобто „проти-Правдою“, Бо, таким чином, фальсифікується правда про те, ким є людина, якими є *нездоланні межі її буття і її свободи*. Ота „проти-Правда“ стає можливою тому, що заразом глибоко *фальсифікується правду про те, ким є Бог*. Бога-Творця ставиться в стан підозріння, що більше в стан оскарження в свідомості сотворінь. Перший раз в історії людства

здобуває голос дволичний „геній підозріння“. Він намагається „сфальсифікувати“ саме Добро, абсолютне Добро, в той час, як в ділі сотворення воно об'явилося, як невимовно обдаровуюче: як добро, що *поширюється з своєї природи* (*bonum diffusivum sui*) як творча Любов. Хто ж може вповноті „переконати в грісі“, тобто в цій спонуці до первісного непослуху людини, як не Той, що сам є Даром і джерелом усякого обдарування? Як не Дух, що „досліджує глибини Божі“, і який є любов'ю Отця і Сина?

38. – Отак то, не зважаючи на всі свідощтва сотворіння і спасительного задуму, що його стосується, дух темноти⁽¹⁴²⁾ здатний *представити Бога як ворога* власного сотворіння, а передусім, як ворога людини, як *джерело небезпеки й загрози для людини*. Таким чином Сатана прищеплює у психіку людини бацилу опору супроти Того, який „від початку“ мав би бути ворогом людини, — а не Батьком. Людині ставиться виклик бути супротивником Бога!

Аналіза гріха в його первородному вимірі вказує на те, що за діянням „батька лжі“, протягом історії людства *існуватиме постійний тиск в напрямі відкинення Бога* людиною, аж до ненависти. „Любов себе аж до погорди Бога“, як висловився св. Августин⁽¹⁴³⁾. Людина буде схильна бачити для себе в Бозі, передусім, обмеження, а не джерело власного визволення і повноту добра. Це підтверджується в нашій сучасній епосі, в якій атеїстичні ідеології намагаються *викоренити релігію*, стверджуючи, що вона становить основне „запаморочення“ людини. Людина стала немов би відчужена й позбавлена своєї власної людськості, коли, ідучи за ідеєю Бога, приписує Йому те, що належить до людини, і то виключно до людини! В цьому процесі мислення і діяння історично-соціологічного відкинення Бога дійшло аж до того, що проголошено Його „смерть“. Це ж ідейна й словесна нісенітниця! Але ідеологія „смерти Бога“ загрожує *людині*, як на це вказує Собор Ватиканський II, коли аналізує питання „автономії земних справ“, пише: „Сотворіння без Творця втрачає свою суть... і навіть ще більше, забувши про Бога, саме сотворіння відходить у тінь“⁽¹⁴⁴⁾. Ідеологія „смерти Бога“, в своїх наслідках, може легко виявитись на теоретичній і практичній площині ідеологією „смерти людини“.

4. Дух, що перетворює терпіння на спасенну любов

39. – Духа, який проникає Божі глибини, в своїй прощальній промові в Горниці Ісус називає Утішителем. Його від самого початку „закликається“⁽¹⁴⁵⁾, щоб Він „переконав світ у грісі“. Остаточним закликом до того є Христовий Хрест. Переконуватися в грісі означає виявити зло, яке в ньому вміщається. Це означає виявити *тайну беззаконня* (*mysterium iniquitatis*). Злоби гріха в усій його болючій дійсності не можна зрозуміти без „досліджування глибин Божих“. Від самого початку понура тайна гріха виникнула у світі на ґрунті ставлення сотвореної свободи до Творця. Вона виникнула, як акт волі сотворіння-людини протилежний Божій волі, спасенній волі Божій. Що більше, вона виникнула всупереч правді, на ґрунті брехні, остаточно „засудженої“; брехні, яка виставила на оскарження і на постійне підозріння саму творчу й спасенну Любов. Людина послухала „батька лжі“, виступаючи проти Батька життя і Духа істини.

Отож, чи „переконування в грісі“ не повинно zarazом означати: *об’являти терпіння? Об’являти біль, незбагненний і невимовний, який з причини гріха, в його людиноподібнім видінні свята Книга неначе б спостерігає в „глибинах Божих“, а до певної міри в самім серці неосяжної Тройці? Церква, черпаючи натхнення з Об’явлення, вірить і визнає, що гріх є образою Бога. Що ж відповідає цій „образі“ в незбагненнім житті Отця, Сина і Святого Духа, цьому відкиненню Духа, що є Любов’ю, а також Даром? Поняття Бога, як абсолютно найдосконалішого Буття, з певністю виключає будь-який біль, що походить з браку чи поранення; але в „глибинах Божих“ є батьківська любов, яка біблійною мовою, у стосунку до гріха людини, доходить аж до слів: „каюсь, що сотворив людину“⁽¹⁴⁶⁾. „Коли ж побачив Господь, що людська злоба на землі велика... жалував, що сотворив людину на землі, тож на серці Йому стало важко; і сказав Господь: „...каюсь, що сотворив їх“⁽¹⁴⁷⁾. Найчастіше, однак, Святе Письмо говорить нам про Батька, який співчуває з людиною, неначе б поділяючи з нею біль. Нарешті, цей незбагненний і невимовний „біль“ Батька зродить передусім предивні задуми спасенної любови в Ісусі Христі, щоб — через *тайну побожності**

(*mysterium pietatis*) — Любов могла виявлятися в історії людства потужнішою від гріха. Щоб переміг „Дар“!

Святий Дух, що згідно з словами Христа „переконує в грісі“, є Любов'ю Отця і Сина, і як Любов є тринітарним даром і одночасно відвічним джерелом всякого обдарування сотворінь Богом. В Ньому, власне, можемо зрозуміти уособлення і здійснення в трансцендентний спосіб цю чесноту милосердя, що його патристична й теологічна традиція, ідучи слідами Старого й Нового Завітів, приписує Богові. В людині милосердя виражається болем і співчуттям з нуждою ближнього. В Бозі, Дух-Любови перетворює людський гріх на поновне обдарування спасенною любов'ю. Від Нього, в єдності з Отцем і Сином, родиться спасительний задум, який наповняє історію людини дарами Відкуплення. Коли ж гріх, відкидаючи Любов, зродив „страждання“ людини, що якоюсь мірою передалось усім сотворінням⁽¹⁴⁸⁾, то Святий Дух входить у людське й космічне страждання з новим обдаруванням Любов'ю, яка спасе світ. На устах Христа Спасителя, в людській природі Якого довершується „страждання“ Бога, прозвучить слово, яке висловлює вічну Любов, сповнену милосердям: „Жаль мені“⁽¹⁴⁹⁾. Отак то з боку Святого Духа „переконування в грісі“ означає zarazом виявити усьому сотворінню „підпорядкованому суєті“, а передусім в глибині людського сумління, як *гріх стає переможений жертвою Агнца Божого, який став слухняним Слугою „аж до смерти“, що надолужуючи за непослух людини, довершує відкуплення світу. Таким чином Дух Істини, Утішитель, „переконує в грісі“.*

40. – Відкупительну вартість жертви Христа знаменними словами висловив автор *Послання до Євреїв*, який, згадавши жертви Старого Завіту, в яких „кров волів і коз лів... освячує, даючи чистоту тіла“, додає: „то скільки більше кров Христа, який Духом вічним приніс себе самого Богові непорочним, — очистить наше сумління від мертвих діл, на служіння Богові живому?“⁽¹⁵⁰⁾. Хоч ми усвідомлюємо, що можливі інші роз'яснення, то, однак, наші роздумування про присутність Святого Духа в усьому житті Христа дозволяють нам спостерегти в цьому тексті неначе заохочення, щоб роздумати про присутність цього Духа також у відкупительній жертві Воплоченого Слова.

Найперше роздумаймо над початковими словами, які говорять про цю жертву, а тоді окремо про „очищення

сумління“, яке вона довершує. Це бо жертва принесена „Духом вічним (через Нього)“, який з неї „черпає“ силу спасенного „переконавання в грісі“. Це той самий Дух Святий, який згідно з обітницею, даною під час Тайної Вечері, *Исус Христос* в день Свого Воскресіння „принесе“ Апостолам у ранах розп'яття, і „дасть“ їм Його „щоб відпускати гріхи“: „Прийміть Духа Святого! Кому відпустите гріхи — відпустяться їм“⁽¹⁵¹⁾.

Знаємо, що „Бог помазав Святим Духом та силою Ісуса з Назарету“, як говорив Симон Петро в домі сотника Корнилія⁽¹⁵²⁾. Визнаємо пасхальне таїнство Його „відходу“, згідно з *Євангелією св. Івана. Слова Послання до Євреїв* пояснюють тепер, яким способом Христос „пожертвував себе самого без плями Богові“, коли вчинив це „з Духом вічним“. В жертві Сина Чоловічого Святий Дух є присутній і діє так, як діяв у Його зачатті, в приході на світ, в Його укритому житті, в Його прилюдному житті. Згідно з *Посланням до Євреїв*, на шляху свого „відходу“ через Оливний город і Голготу, сам *Христос* у своїй людській природі був *цілковито відкритий на дію Духа-Утішителя*, який із страждання виводить спасенну любов. Тим-то „Він був вислуханий за богобоязність; і хоч був Сином, навчився з того, що витерпів“⁽¹⁵³⁾. Таким чином це *Послання* виявляє, що *людство, підкорене гріхові* в потомках першого Адама, в *Ісусі Христі* стало *досконало піддане Богові* та з Ним з'єднане, а водночас повне безмежного милосердя до людей; це нове людство, що в Христі Ісусі через страждання на Хресті, повернулось до любови, втраченої Адамом через гріх. Знайшлося в самому Божому джерелі первородного обдарування: в Дусі, який „досліджує глибини Божі“, сам же є Любов'ю і Даром.

Ісус Христос, Син Божий, як Чоловік, в палкій молитві своїх страждань, дозволив Святому Духові, який проникнув Його людську природу до самих глибин, *перетворити її на досконалу жертву* через Його смерть, як жертву любови на хресті. Цю жертву приніс Він сам, як єдиний священник „приніс себе самого Богові непорочним“⁽¹⁵⁴⁾. В своїй людській природі Він був гідний стати такою жертвою, бо сам один був „непорочним“. Одночасно Він її приніс „*через Духа вічного*“, а це означає, що Дух Святий особливим способом діяв у тім абсолютнім самовідданні Сина Чоловічого, щоб перетворити страждання на спасенну любов.

41. – В Старому Завіті кількаразово говориться про „вогонь з неба“, який спалював жертви, що їх приносили люди⁽¹⁵⁵⁾. Через аналогію можна сказати, що *Святий Дух* є „вогнем з неба“, який діє в глибинах таїнства Хреста. Походячи від Отця, Він скеровує до Отця жертву Сина, вводячи її у Божий вимір тринітарного спілкування. Коли ж гріх зродив страждання, то тепер біль Бога через Святого Духа набуває в розп'ятому Христі свого остаточного людського виразу. Ось парадоксальна таємниця любови: в Христі страждає Бог, відкинений Його сотворінням: „не вірують у Мене!“; але водночас з глибин цього страждання, а посередньо з глибин гріха, „що не увірували“, *Святий Дух вводить новий вимір обдарування людини й сотворіння від початку*. В глибині таємниці Хреста діє Любов, яка наново приводить людину до участі в житті, що є в самому Бозі.

Святий Дух, як Любов і Дар, *сходить, до певної міри, в саме серце жертви*, яка приноситься на Хресті. Посилаючись на біблійну традицію, можемо сказати: *Він спалює цю жертву вогнем Любови*, яка єднає Сина з Отцем у тринітарному спілкуванні. Тому що, одночасно, Хресна жертва є, в повному значенні того слова, власним вчинком Христа, тому також у цій жертві Він „*приймає*“ Святого Духа. Приймає Його таким способом, що пізніше Він, і тільки Він разом з Богом Отцем, зможе „дати“ Його Апостолам, Церкві й людству. Тільки Він Його „*посилає*“ від Отця⁽¹⁵⁶⁾. Тільки Він з'явиться Апостолам, зібраним у Горниці, „*дихне на них*“ і скаже: „*Прийміть Духа Святого! Кому відпустите гріхи — відпустяться їм*“⁽¹⁵⁷⁾, згідно з провіщенням Івана Хрестителя: „*Він вас хреститиме Духом Святим і вогнем*“⁽¹⁵⁸⁾. В словах Ісуса Святий Дух був *об'явлений і водночас став присутнім* як Любов, що діє в глибинах пасхального таїнства: як джерело спасенної сили Христового Хреста, як дар нового й вічного життя.

Оця істина про Святого Духа знаходить свій щоденний вислів у *римській літургії*, коли священик, перед святим Причастям, виголошує ці знаменні слова: „*Господи Ісусе Христе, Сину Бога живого, що з волі Отця, за співдіянням Святого Духа, Своєю смертю дав життя світові...*“. А в III Євхаристійній Молитві, посилаючись на той самий спасительний задум, священик просить, щоб Святий Дух „*вчинив нас вічним даром для Бога*“.

5. Кров, яка очищує сумління

42. – Ми сказали, що як вершина пасхального таїнства, Святий Дух був остаточно об'явлений і разом став присутній новим способом. Воскреслий Христос мовив до Апостолів: „Прийміть Духа Святого“. Таким чином був об'явлений Святий Дух, бо Христові слова становлять potwierдження обітниць й оповіщення під час Тайної Вечері. Об'явлення те є водночас новим способом присутності Утішителя. Святий Дух від самого початку діяв у таїнстві сотворення в історії Старого Завіту Бога з людиною. Та дія повністю potwierджена посланництвом Сина Чоловічого, як Месії, який прийшов силою Святого Духа. На вершині місянянського посланництва Ісуса *Святий Дух* стає присутній в пасхальнім таїнстві в повноті *своєї Божої об'єктивності*. Як Той, що сам має далі продовжувати спасенне діло, вкорінене в Хресній Жертві. Без сумніву, що це діло Ісус доручив людям: Апостолам, Церкві. Проте — в людях і через них — Святий Дух є першим і головним підметом здійснення цього діла в душі людини й у світі: невидимим і водночас всюдиприсутнім Утішителем! Дух „віс куди забажає“⁽¹⁵⁹⁾.

Слова, сказані, воскреслим Христом „першого дня після суботи“, особливим способом *підкреслюють присутність Утішителя*, як того, що „переконує світ у грісі, у справедливості, і у засуді“. Тільки бо у цьому ставленні можна пояснити слова, які Христос безпосередньо застосовує до „дару“ Святого Духа для Апостолів. Він каже: „Прийміть Духа Святого! Кому відпустите гріхи — відпустяться, кому ж затримаєте — затримаються“⁽¹⁶⁰⁾. Ісус дав Апостолам владу відпускати гріхи, щоб вони її передали своїм наступникам у Церкві. Але ця влада, дана людям, припускає і включає спасенну дію Святого Духа. Стаючи „світлом сердець“⁽¹⁶¹⁾, тобто сумління, Святий Дух „переконує у грісі“, що означає *дає людині пізнання його зла*, а водночас *скеровує його до добра*. Завдяки великій кількості своїх дарів, задля яких Його ззивають, як Того, що „сім разів дає ласку“, кожний людський гріх може бути прощений спасенною Божою силою. Справді, як каже св. Бонавентура — „силою сімох дарів Святого Духа знищений усякий рід зла й зроджується всяке добро“⁽¹⁶²⁾.

Під впливом Утішителя, отже, довершується *навернення людського серця*, яке є неодмінною умовою прощення гріхів. Без справжнього навернення, яке охоплює внутрішній жаль, і без щирої і твердої постанови поправи, гріхи будуть „затримані“, як каже Ісус, а з Ним Традиція Старого й Нового Завіту. Перші слова, які висловлює Ісус на початку своєї діяльності, згідно з *Євангелієм Марка*, це ось ті: „*Покайтеся і вірте в Євангелію*“⁽¹⁶³⁾. Підтвердженням власне цього заклику є „переконування у грісі“, що його Святий Дух ставить у новий спосіб в силі Відкуплення, довершеного Кров'ю Сина Чоловічого. Тому *Послання до Євреїв* каже, що ця „кров очищує сумління“⁽¹⁶⁴⁾. Вона бо *відкриває Святому Духові шлях* до душі людини, тобто до святилища людського сумління.

43. – Другий Ватиканський Собор пригадав католицьке вчення про сумління, говорячи про покликання людини, а зокрема про гідність людської особи. *Сумління* на особливий лад вирішує про цю гідність. Справді бо, „сумління є *найпотаємнішим осередком і святилищем людини*, в якому вона перебуває сама з Богом, що промовляє в глибинах її душі... наказуючи: це роби, а того уникай. Така здатність наказувати добро й забороняти зло, яку Творець дав людині, є *головною властивістю особового підмета*. Водночас же в глибині сумління людина відкриває закон, який вона не дає сама собі, але якого повинна слухатися“⁽¹⁶⁵⁾. Совість, отже, не є *автономним і виключним джерелом* встановлення того, що є добре, а що зле; проте в ньому глибоко записана *засада послуху об'єктивній нормі*, яка обґрунтовує й зумовлює слухність своїх рішень наказами й заборонами, які є основою людської поведінки, як виявилось, про що вже було згадано, на перших сторінках *Книги Буття*⁽¹⁶⁶⁾. В цьому власне значенні совість є „внутрішнім святилищем“, в якому „*промовляє Бог*“. Це „Божий голос“ навіть тоді, коли людина визнає в ньому тільки засаду морального ладу, по-людському безсумнівного, без безпосереднього стосунку до Творця: власне в цьому стосунку сумління завжди знаходить свою основу й своє оправдання.

Євангельське „переконування в грісі“ під впливом Духа Істини не може здійснитись в людині іншим шляхом, як тільки *шляхом сумління*. Якщо сумління праве, тоді воно служить, щоб „*розв'язувати в правді* багато моральних питань, що нав'язуються як в житті одиниць, так і в

громадському співжитті“; тоді „одиниці й громади остерігаються сліпої самоволі, а намагаються достосовуватись до об'єктивних норм моралі“⁽¹⁶⁷⁾.

Плодом правого сумління є передусім *називати справжніми іменами добро й зло*, як це робить, наприклад, пастирська Конституція, в якій читаємо: „Усе, що скероване проти самого таки життя, як усього роду вбивства, народовбивства, аборти, евтанасія і добровільне самовбивство; все, що порушує цілість людської особи, як покалічення, тілесні й душевні тортури, зусилля в напрямі психічного примусу; все, що ображає людську гідність, як нелюдські життєві умови, свавільне ув'язнення, заслання, неволя, проституція, торгівля жінками й дітьми; а також надлюдські умови праці, коли з робітниками поводяться як із звичайним знаряддям зиску, а не як з вільними й відповідальними особами“. Назвавши, таким чином, поіменно *різноманітні гріхи нашої суспільності*, Собор додає: „Всі ці і тим подібні справи й діла є ганебними; і коли вони запламовують людську цивілізацію, то вони таки більше обезславлюють тих, хто так поводитьсь, ніж тих, хто зазнає такої несправедливости, а найбільше таки — супротивляються належній пошані Творця“⁽¹⁶⁸⁾.

Називаючи справжніми іменами гріхи, які найбільше обезславлюють людину, і, вказуючи, що вони є моральним злом, яке обтяжує усякі підсумки поступу людства, Собор разом визначає те все, як етап *„драматичної боротьби між добром і злом, між світлом і темрявою“*, що проникає „усе життя людей, як одиниць, так і громад“⁽¹⁶⁹⁾. *Синод Єпископів* (1983 року) про поєднання і покаяння, докладніше визначив особисте й суспільне значення гріха людини⁽¹⁷⁰⁾.

44. – Під час Тайної Вечері, напередодні своїх страждань, а згодом ввечері на Пасху, Ісус Христос звернувся до Святого Духа, як до Того, Який свідчить, що *в історії людства триває гріх*. Однак, гріх є *підкорений спасенній силі Відкуплення*. „Переконування світу в грісі“ не закінчується на тому, що його називається справжнім іменем та розпізнається в усьому масштабі того зла, що йому властивий. Переконуючи світ у грісі, *Дух Істини зустрічається з голосом людського сумління*.

Цим шляхом доходимо до *виявлення коріння гріха*, яке знаходиться в нутрі людини, як це виявляє пастирська Конституція, кажучи: „Справді, та незрівноваженість, яку

виявляє сьогоднішній світ, пов'язується з тим основнішим *браком рівноваги*, що має своє коріння в *людському серці*. Бо й у самій таки людині багато елементів перебуває в боротьбі між собою. Бо вона, як сотворіння, з одного боку, зазнає з власного досвіду свою обмеженість, то з другого — почуває себе необмеженою у своїх бажаннях і покликаною до вищого життя. Йї, зваблений багатьма принадами, постійно доводиться між ними вибирати, а деяких — зрікати-ся. Більше того: слабка вона й грішна, нерідко *чинить те, чого не бажає, а те, що бажала б чинити — не чинить*“.

„Переконування у грісі“, яке супроводить кожную поглиблену роздуму людського сумління, веде водночас до виявлення його коріння в душі людини, так як його зумовлень протягом історії. Сходимо отак до того первісного виміру гріха, про що вже була мова. *Святий Дух „переконує в грісі“* у зв'язку з таємницею початку, вказуючи, що людина є істотою *сотвореною*, а, отже, в цілковитій залежності, і онтологічній, і етичній, від Творця, і одночасно пригадує спадкову грішність людської природи. Але той самий Святий Дух-Утішитель „переконує у грісі“ *завжди у стосунку до Христового Хреста*. У цьому відношенні християнство відкидає всякий „фаталізм“ гріха. „Вся історія людей пройнята важким змаганням з силами темряви, що — розпочате від самого виникнення світу — триватиме, за словом Господа, аж до останнього дня“ — навчає Собор⁽¹⁷³⁾. „Та сам *Господь прийшов, щоб людину визволити й скріпити*“⁽¹⁷⁴⁾. Людина, отже, „вплутана“ в цю боротьбу з гріхом, опираючись на голос власного сумління, „мусить постійно змагатися, щоб витримати в доброму та доходити до згідності з самим собою, хоч і не без *великих зусиль і Божої допомоги*“⁽¹⁷⁵⁾. Собор слушно спостерігає гріх, як *чинник розбиття*, який тяжить над життям людини, як особистим, так і громадським. Одночасно же постійно пригадує можливість перемоги.

45. – Дух Істини, який „переконує світ у грісі“, зустрічається з тим зусиллям людської совісти, про яке так вимовно говорять соборові тексти. Таке *зусилля сумління* визначає zarazом шляхи навернення людей: відвернення від гріха, щоб відбудувати правду й любов у самому серці людини. Відомо, що визнання зла в собі самому дуже часто буває тяжким. Відомо, що *совість* не тільки наказує і забороняє, але також *судить* у світлі своїх наказів і заборон.

Воно є також джерелом докорів: людина внутрішньо страждає з приводу сподіяного зла. Чи те страждання-біль не є якби далекою луною того „жалю“ з причини сотворення людини, що його в своїй антропоморфічній мові свята Книга приписує Богові? Того „осудження“, що записується у „серці“ Пресвятої Трійці, силою вічної любови, висловлюємо боєм на Хресті, а послусі Христа аж до смерті? Коли Дух Істини дозволяє людській совісті брати участь у тому болю, тоді те терпіння сумління стає особливо глибоке, але також особливо спасенне. Також тоді, через такий акт досконалого жалю, довершується справжнє навернення серця: це євангельська „метаноя“.

Зусилля людського серця, зусилля сумління, в якому довершується оця „метаноя“, тобто навернення, є zarazом віддзеркаленням того процесу, в якому докір перетворюється в спасенну любов, яка вміє страждати. Утаємним розподільником цієї спасенної сили є Святий Дух: Він, якого Церква називає „Світлом сумлінь“, проникає і zarazом наповняє „глибини людських сердець“⁽¹⁷⁶⁾. Через таке навернення в Святому Дусі людина відкривається на прийняття прощення та відпущення гріхів. В усій тій чудовій динаміці навернення-відкуплення, підтверджується те, що св. Августин писав про таємницю людини, пояснюючи слова Псалма: „Бездоня кличе бездоню“ (“*Abbyssus abyssum invocat*”)⁽¹⁷⁷⁾. У стосунку до цієї „бездонної глибини“ людини, людської совісті, здійснюється посланництво Сина і Святого Духа. Святий Дух „приходить“ у зв'язку з „відходом“ Христа в пасхальнім таїнстві: приходить у кожному конкретному факті навернення-відпущення завдяки силі Жертви на Хресті, в якій „кров Христа... очищує наше сумління від мертвих діл, на служіння Богові живому“⁽¹⁷⁸⁾. Таким чином постійно здійснюються слова про Святого Духа, як „іншого Утішителя“, слова, сказані під час Тайної Вечері до Апостолів, а посередньо до всіх: „Ви ж Його знаєте, бо перебуває Він з вами, і буде у вас“⁽¹⁷⁹⁾.

6. Гріх проти Духа Святого

46. – На тлі того, що досі було сказано, стають зрозумілішими деякі інші слова, ще більше потрясаючі слова, сказані Христом. Їх можемо назвати словами про „непрощення“. Їх записали всі Синоптики, у зв'язку з особливим

гріхом, що його євангелисти називають „хула проти Святого Духа“. Ось їхній запис у потрійній вимові:

Матей: „Усякий гріх, усяка хула проститься людям; але хула на Духа не проститься. І коли хтось скаже слово проти Сина Чоловічого, йому проститься. Коли ж хтось скаже проти Святого Духа, йому не проститься ні в цьому світі, ні на тому“⁽¹⁸⁰⁾.

Марко: „Усе буде відпущене синам людським, гріхи та богохульства, скільки б вони не хулили. Але хто хулу вирече супроти Святого Духа, тому повіки не проститься: той підпаде під гріх довічний“⁽¹⁸¹⁾.

Лука: „І всякому, хто скаже слово проти Сина Чоловічого, воно проститься йому, а тому, хто хулитиме Святого Духа, не проститься“⁽¹⁸²⁾.

Чому хула проти Святого Духа не буде прощена? Як розуміти цю хулу? Відповідає св. Тома з Аквіно, що тут ідеться про гріх „непрощений з самої його природи, бо виключає те, чим довершується відпущення гріхів“⁽¹⁸³⁾.

Згідно з такою екзегезою, „хула“ не полягає у словесній образі Святого Духа; але зате полягає у відкиненні спасіння, яке Бог подає людині через Святого Духа, що діє силою Жертви на Хресті. Коли людина не приймає того „переконування у грісі“, яке походить від Святого Духа і яке має спасенний характер, то тим самим вона відкидає „прихід“ Утішителя, той „прихід“, що здійснився в пасхальному таїнстві, яке поєднане з відкупительною силою Христової Крови: крові, що „очищує сумління від смертних діл“.

Знаємо, що плоди цього власне очищення є відпущення гріхів. Хто, отже, відкидає Духа і Кров, залишається в „мертвих ділах“, тобто в грісі. Хула проти Святого Духа полягає, послідовно, у радикальній відмові прийняти це відпущення, внутрішнім роздавачем якого є Святий Дух, і яке припускає всю правду навернення, довершеного в совісті. Коли Христос каже, що хула проти Святого Духа не може бути відпущена ні в цьому, ні в майбутньому житті, то тільки тому, що це „не-відпущення“ стоїть у причинному зв'язку. З „не-покутою“, тобто з радикальною відмовою від навернення. А це означає відмову зачерпнути з джерел Відкуплення, які „завжди“ залишаються відкритими в задумі спасіння, в якому звершується посланництво Святого Духа. Утішитель має безмірну силу черпати з тих джерел:

„з мого візьме“, — заявив Ісус. Таким чином Він доповнює в людських душах діло Відкуплення, довершене Христом, розподілюючи його плоди. „Хула“ проти Святого Духа, це гріх сподіяний людиною, яка обороняє позірне „право“ тривати в злому — в усіх інших гріхах — і, таким чином, відкидає Відкуплення. Людина залишається замкненою в грісі, з свого боку вчиняючи неможливим навернення, а тим самим відпущення гріхів, що його вважає немов неістотне й неважливе в своєму житті. Це стан духовного занепаду, бо хула проти Святого Духа не дозволяє людині вийти з свого замкнення і відкритись в напрямі Божих джерел очищення сумління і відпущення гріхів.

47. — Діяльність Духа Істини, яка прямує до спасенного „переконування в грісі“, таким чином зустрічається з внутрішнім опором людини, наче з непроникливістю сумління, зі станом душі, яка немов укріпилась у своєму вільному виборі: св. Письмо звикло називати цей стан „запеклістю серця“⁽¹⁸⁴⁾. В нашій епісі такому наставленню розуму й серця відповідає *втрата відчуття гріха*, якому посвячує багато сторінок Апостольське напоумлення Примирення і Покаяння (Reconciliatio et Paenitentia)⁽¹⁸⁵⁾. Вже *Пана Пій XII* заявив, що „гріхом цього сторіччя є втрата почуття гріха“⁽¹⁸⁶⁾. Йде вона в парі „із втратою почуття Бога“. Читаємо в згаданому *Напоумленні*: „В дійсності Бог є початком і остаточною метою людини, яка носить у собі Божий зародок. Власне тому дійсність Бога відслонює і роз’яснює таємницю людини. Тим-то не можна сподіватися, що укріпиться почуття гріха у відношенні до людини й до людських вартостей, якщо бракує почуття образи Бога, тобто правдивого сенсу гріха“⁽¹⁸⁷⁾.

Отож, Церква не перестає благодіяти в Бога ласки, щоб не зникнула *правість людських сумнів*, щоб не притишувалась *вразливість* на добро і зло. Правість ота і вразливість глибоко зв’язані з внутрішньою діяльністю Духа Істини. В цьому світлі набирають особливої вимовності заклики Апостола: „Духа не гасіте“; „Не засмуруйте Святого Духа Божого“⁽¹⁸⁸⁾. Однак, понад усе Церква не перестає благодіяти з найбільшим запалом, *щоб не зростав* у світі той гріх, який Євангелія називає „хулою проти Святого Духа“; а щоб, навпаки, гріх той *відступив* від людських душ — а посередньо з усіх середовищ і з різних суспільств — поступаючи місцем відвертості сумнів,

необхідній для спасенної дії Святого Духа. Церква благає, щоб цей небезпечний гріх проти Святого Духа поступився місцем святий готовості прийняти посланництво Утішителя, коли Він приходить, щоб „переконати світ у грісі, в справедливості, і в засуді“.

48. – У своїй прощальній промові Христос сполучив *ці три сфери „переконування“*, що належать до посланництва Утішителя: гріх, справедливість і засуд. Вони разом визначають простір *тайни побожності*, яка в історії людства протиставиться гріхові, тайні безбожності⁽¹⁸⁹⁾. З одного боку, як говорить св. Августин, „самолюбство, доведене до погорди Бога“; з другого — „любов до Бога, доведена аж до погорди себе“⁽¹⁹⁰⁾. Церква не припиняє своєї молитви і послуги, щоб історія сумнів та історія суспільства великої сім'ї людства *не спускались аж до полюса гріха*, в бік відкинення Божих заповідей „аж до погорди Бога“, але щоб *підіймались до любови*, в якій об'являється Дух, що подає життя.

Ті, що Духові Святому дозволяють себе „переконати в грісі“, дозволяють рівно ж „переконати себе в справедливості й засуді“. Дух Істини, який допомагає людям — людському сумлінню — пізнати *правду гріха*, водночас також вчиняє, що вони пізнають *правду* про ту *справедливість*, яка вступила в історію людини з Ісусом Христом. Таким чином ті, що „переконані в грісі“, навертаються під впливом Утішителя, через Нього якоюсь мірою стають виведені з орбіти „засуду“, з того „засуду“, яким „князь цього світу засуджений“⁽¹⁹¹⁾. Навернення, в глибині своєї Боголюдської таємниці, означає зрив усіх вузлів, якими гріх пов'язаний з людиною в сукупності *тайни безбожності* (*mysterium iniquitatis*). Ті, що наворачтаються, отже, стають виведені Святим Духом з орбіти „засуду“ і *введені в справедливість*, що в Христі Ісусі, який приймає від Отця⁽¹⁹²⁾, як віддзеркалення тринітарної святости.

Це ота справедливість Євангелії і Відкуплення, справедливість Нагірної проповіді і Хреста, що довершує очищення сумління за посередництвом Крови Агнця. Це та з черги справедливість, яку *Отець віддає Синові й всім тим, що з Ним з'єднані в правді й любові*.

В цій справедливості Святий Дух, який є Духом Отця і Сина, що „переконує світ у грісі“, об'являється і стає присутнім у людині, як *Дух життя вічного*.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

ДУХ, ЩО ДАЄ ЖИТТЯ

1. Мотив Ювілею Двотисячоліття:
Христос, що „зачався від Святого Духа“

49. – *До Духа Святого звертається серце й думка Церкви при кінці двадцятого сторіччя і в перспективі Третього Тисячоріччя від приходу на світ Ісуса Христа, коли стаємо перед лицем великого Ювілею, яким Церква бажає відзначити цю подію. Цей прихід міряється масштабом часу, як подія, що належить до історії людини на землі. Лічба часу, що її в загальному вживається, визначає окремі роки, сторіччя і тисячоріччя, згідно з тим, як вони минають *перед* чи *після* народження Христа. Одночасно ж, ця подія означає для нас, християн, за словами Апостола, „повноту часу“⁽¹⁹³⁾, бо в ньому історія людини стала глибоко пройнята „мірою“ самого Бога: трансцендентна присутність вічного „тепер“. Того, „Хто є і Хто був і Хто приходить“; Того, що є „Альфа й Омега, початок і кінець, перший й останній“⁽¹⁹⁴⁾. „Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а жив життям вічним“⁽¹⁹⁵⁾. „Якже сповнився час, Бог послав свого Сина, що народився від жінки..., щоб ми прийняли усиновлення“⁽¹⁹⁶⁾. А це Воплочення Сина-Слова звершилося *через Духа Святого*.*

Обидва євангелісти, яким завдячуємо опис народження і дитинства Ісуса з Назарету, висловлюються в цій справі таким самим способом. Згідно з *Лукою*, під час благовіщення про народження Ісуса, Марія запитує: „Як же воно стане, коли я не знаю мужа?“, на що одержує відповідь: „Дух Святий зійде на тебе, і сила Всевишнього тебе отинить; тому й святе, що народиться, назветься Син Божий“⁽¹⁹⁷⁾.

В *Матея* читаємо: „Народження Ісуса Христа відбулося так: Марія, Його Мати, була заручена з Йосифом; але, перед тим, як вони зійшлися, виявилось, що вона була вагітна від Святого Духа“⁽¹⁹⁸⁾. Занепокоєний таким станом справ, Йосиф одержує під час сну наступне послання: „Не бійся узяти Марію, твою жінку, бо те, що в ній зачалось, походить від Святого Духа. Вона породить сина, і ти даси йому ім'я Ісус, бо Він спасе народ свій від гріхів їхніх“⁽¹⁹⁹⁾.

Тим-то Церква від самого початку визнає *таїнство Воплочення*, що є основною правдою віри, посилаючись на *Святого Духа*. В *Апостольському Символі* проказуємо: „Який був зачатий від Святого Духа, народився від Марії Діви“. Так само визнаємо в *Нікейсько-Константинопільському Символі*: „Воплотився з Духа Святого і Марії, і став чоловіком“.

„Від Духа Святого“ став чоловіком Той, що Його Церква, словами цього ж Символу, визнає Сином, єдиносущним з Отцем: „*Бога істинного від Бога істинного, не-сотвореного*“. Він „вплотився в лоні Марії Діви“. Ось що звершилося, коли „прийшла повнота часу“.

50. – *Великий Ювілей* закінчення Другого Тисячоріччя, до якого Церква вже підготовляється, має безпосередній *профіль христологічний*: йдеться бо про вшанування народження Ісуса Христа. Одночасно він має *пневматологічний профіль*, бо таїнство Воплочення здійснилося „через Духа Святого“. Його „здійснив“ Святий Дух — єдиносущний з Отцем і Сином — що перебуває в найбільшій таїнстві Триєдиного Бога, як Особа-Любов, не-сотворений Дар, а разом безпосереднє джерело всякого обдарування, яке походить від Бога через сотворення; як також є безпосереднім принципом й неначе підметом самоспілкування Бога через ласку. *Таїнство Воплочення становить найвищу точку* Божого обдарування, становить вершину *Божого самоспілкування через ласку*.

Зачаття і народження Ісуса Христа становлять найбільше діло, довершене Святим Духом в історії сотворення і в історії спасіння: вершину ласки „ласку злуки“ („*gratia unioinis*“), що є джерелом усіх ласк, як пояснює св. Тома⁽²⁰⁰⁾. Великий Ювілей відноситься до цього діла і відноситься також — коли проникнемо до його глибини — Виконавця цього діла: *до Особи Святого Духа*.

„Повноті часу“ відповідає особлива повнота самоспілкування Триєдиного Бога в Святому Дусі. „Через Духа Святого“ здійснюється таїнство „*гіпостатичного з'єднання*“, тобто з'єднання Божої і людської природи: Божества і людськості в одній Особі Слова-Сина. Коли Марія, під час благовіщення, сказала: „Нехай зо мною станеться по твоєму слову“⁽²⁰¹⁾, тоді Вона дівственним способом зачала людину, Сина Чоловічого, *що є Сином Божим*. Через це

„очоловічення“ Слова-Сина самопередавання Бога досягає своєї остаточної повноти в історії сотворення і спасіння. Ця повнота набуває особливого напруження й вимовності в тексті *Євангелії Івана*: „Слово стало тілом“⁽²⁰²⁾. Воплочення Бога Сина означає прийняття до спільності з Богом не тільки людської природи, але, в цій природі, в певному сенсі, *всього того, що є „тілом“*: всього людства, всього видимого, матеріяльного світу. Воплочення, отже, має також свій космічний сенс, свій космічний вимір. „Первородний усякого сотворіння“⁽²⁰³⁾, воплочуючись в конкретну людську природу Христа, поєднується певним способом з усією дійсністю людини, яка також є „тілом“⁽²⁰⁴⁾ — а в ній з усяким „тілом“, з усім сотворінням.

51. – Те все звершується через Святого Духа, тому й належить до змісту майбутнього Великого Ювілею. Церква не може *приготуватись* до нього іншим способом, як *тільки в Святому Дусі*. Те, що „в повноті часу“ звершилося діянням Святого Духа, тільки за Його діянням може виникнути в пам'яті Церкви. За Його діянням може стати наявним на новому етапі історії людини на землі в Двохтисячному Році від народження Христа.

Святий Дух, що своєю силою отинив дівственне тіло *Марії*, започатковуючи в Ній *Боже материнство*, водночас вчинив Її серце досконало слухняним до того самоспілкування Бога, що перевищає всяке людське поняття й людські можливості. „Щаслива та, що повірила!“⁽²⁰⁵⁾ — так привітала Марію Її родичка Єлисавета, також „сповнена Святим Духом“⁽²⁰⁶⁾. В словах привітання *Тієї*, „що повірила“, є неначе віддалена (але в дійсності близька) протилежність в стосунку до всіх тих, що про них Христос скаже, що „не вірують у нього“⁽²⁰⁷⁾. Марія ввійшла в історію спасіння світу через послух віри. *Віра*, отже, в своїй найглибшій сутності, є *відкриттям* людського серця для Дару: *для самоспілкування Бога в Святому Дусі*. Пише св. Павло: „Господь же — дух, а де Господній дух, там воля“⁽²⁰⁸⁾. Коли Триєдиний Бог відкривається людині в Святому Дусі, це Його „відкриття“ відкриває і водночас подає сотворінню людині повноту свободи. Ця повнота висловилась так піднесено через віру Марії, через Її „послух віри“⁽²⁰⁹⁾. Справді „щаслива та, що повірила!“

2. Мотив Ювілею: Об'явилася благодать

52. – В таїнстві Воплочення *діло Духа*, „що дає життя“, досягає вершини. Неможливо було більше дати того життя, яке є в Бозі, як *вчинюючи його життям Чоловіка*, що ним є Христос у своїй людській природі, прийнятій Словом у гіпостатичній злуці. Одночасно ж, разом із таїнством Воплочення відкривається на новий лад *джерело цього Божого життя в історії людства*: Дух Святий. Слово „первородний усякого сотворіння“ стає „первородним між багатьма братами“⁽²¹⁰⁾, і таким чином стає Головою Тіла, яким є Церква, зроджений на Хресті та об'явлений у день П'ятидесятниці — а в Церкві Головою людства: людей усіх народів і рас, всіх країн й культур, всіх мов і континентів, всіх покликаних до спасіння. „І Слово стало тілом... *В Ньому було життя*, і життя було світло людей... *Всім тим, які прийняли Його, дало право дітьми Божими стати*“⁽²¹¹⁾. А все це довершилося і постійно довершується „через Духа Святого“.

„Діти Божі“ — як навчає Апостол — „є усі *ті, що їх водить Дух Божий*“⁽²¹²⁾. Синівство Божого усиновлення родиться в людей на фундаменті таїнства Воплочення, отже завдяки Христові, який є Предвічним Сином. Але те народження, чи *відродження*, здійснюється тоді, коли *Бог Отець „посилає в наші серця Духа свого Сина*“⁽²¹³⁾. Тоді бо „приймаємо духа усиновлення, яким кличемо: „Авва! — Отче!“⁽²¹⁴⁾. Отак-то те Боже синівство, прищене в людській душі через освятну ласку, є ділом Святого Духа. „Сам цей Дух свідчить разом із нашим духом, що ми *діти Божі*; а коли діти, то й *спадкоємці ж Божі, співспадкоємці Христа*“⁽²¹⁵⁾. Освятна ласка в людині є основою і джерелом нового життя: життя Божого, надприродного.

Обдарування цим новим життям є неначе остаточною відповіддю Бога на слова автора Псалмів, в яких лунає подекуди голос усіх сотворінь: „Зішлеш твій Дух — вони оживають, і Ти відновлюєш лице землі“⁽²¹⁶⁾. Той, що в таємниці сотворення обдаровує людину й увесь світ *життям* у його різноманітних видах, видимим і невидимим, — Він також *відновлює* його через таїнство Воплочення. Таким чином сотворення доповнюється Воплоченням і проникає від тієї миті силою Відкуплення, що огортає людство і всі

сотворіння. Св. Павло, космічно-богословське бачення якого, здається, підхоплює голос Псалмопівця: „Сотворіння очікує нетерпляче виявлення синів Божих“⁽²¹⁷⁾, тобто тих, яких Бог „від віків передбачив, тих наперед призначив, щоб були подібні до образу Сина Його“⁽²¹⁸⁾. Таким чином надприродне „усиновлення“ людини є ділом Святого Духа, що є Любов'ю і Даром, і як такий Він є даний людям, а в надмірі несотвореного Дару має свій початок в серці людини той найособливіший сотворений дар, через який люди „стають учасниками Божої природи“⁽²¹⁹⁾. Таким чином також людське життя проникає участю Божого життя і так набуває Божий, надприродний вимір. Це нове життя, в якому люди, як учасники таїнства Воплочення, „мають доступ до Отця в однім Дусі“⁽²²⁰⁾. Виникає, отже, тісний причинний зв'язок між Духом, що дає життя, і освятною ласкою та всією різноманітною надприродною життєвістю людини: між несотвореним Духом і людським сотвореним духом.

53. – Можна, отже сказати, що все це належить також до згаданого вже Великого Ювілею. Тому треба нам вникати не тільки в історичний вимір цього Ювілею, не тільки затримуватись на самій поверхні факту, через христологічний зміст цієї події потрібно сягати до пневматологічного виміру, охоплюючи поглядом віри ті два тисячоріччя дії Духа Істини, який протягом століть черпав зі скарбу Христового Відкуплення даючи людям нове життя, довершуючи в них усиновлення в Єдинороднім Сині, освячуючи їх так, щоб вони могли повторяти з св. Павлом: „Ми прийняли Духа, що від Бога“⁽²¹¹⁾.

Беручи цей мотив Ювілею, не можна, однак, затримуватись тільки у рамках двох тисяч років від народження Христа. Але треба повернутися назад, охопити всю дію Святого Духа також перед Христом — від початку, в усьому світі, а особливо в Божому промислі Старого Завіту. Бо ця дія в цілості звершується всюди й завжди, в кожній людині, згідно з відвічним задумом спасіння, через який воно тісно зв'язане з таїнством Воплочення і Відкуплення, яке, в свою чергу, охоплювало своєю дією тих, що вірили в прихід Христа. Про це свідчить особливим способом *Послання св. Павла до Ефесян*⁽²²²⁾. Ласка, отже, криє в собі христологічну рису, і, водночас, пневматологічну, яка

позначає передусім тих, що у виразний спосіб належать до Христа: „У Ньому (Христі)... ви були запечатані обіцяним Святим Духом, що є завдатком нашої спадщини для повного визволення викуплених“⁽²²³⁾.

Йдучи за тим же мотивом Великого Ювілею, треба дивитися розлого „вшир“, знаючи, що „вітер віє, куди хоче“, згідно з образним висловом, вжитим Ісусом у розмові з Никодимом⁽²²⁴⁾. Собор Ватиканський II, зосереджуючись на темі Церкви, пригадує нам дію Святого Духа також „*поза*“ *видимим тілом Церкви*. Він, власне, говорить про „всіх людей доброї волі, в серцях яких діє невидима Божа благодать. Бо якщо Христос помер за всіх, і якщо остаточна мета людини є справді одна, тобто Божа, то ми повинні визнати, що Дух Святий усім дає можливість об'єднатись із цим пасхальним таїнством“⁽²²⁵⁾.

54. – „*Бог-Дух*, і ті, що Йому поклоняються, повинні в душі й правді Йому поклонятися“⁽²²⁵⁾. Ці слова Христос висловив у розмові з Самарянкою. Великий Ювілей, який будемо відзначувати при кінці цього Тисячоріччя, і, заразом, на початку наступного, повинен бути потужним закликом, зверненням до всіх тих, що „*поклоняються Богові в душі й правді*“. Він повинен стати для всіх особливою нагодою, щоб роздумати таїнство Триєдиного Бога, який *сам у собі є цілком трансцендентним* щодо світу, зокрема видимого світу: Він бо є абсолютним Духом — „*Бог-Дух*“⁽²²⁷⁾; водночас же, таким предивним способом, Він не тільки наближається до цього світу, але й є *присутній*, а до певної міри, „іманентний“, його проникає й оживляє з нутра. Це стосується в особливості людини: Бог перебуває в її нутрі, як думка, совість, серце, є психологічною і онтологічною присутністю, роздумуючи над якою св. Августин мовив: „*Ти був глибше всередині в мені, ніж те, що в мені було найособистішого*“⁽²²⁸⁾. Ці слова полегшують нам краще зрозуміння Ісусових слів, сказаних до Самарянки: „*Бог-Дух*“. Тільки Дух може бути „*глибше всередині в мені, ніж те, що в мені найособистіше*“, чи то в бутті, чи то в духовнім досвіді; тільки Дух може бути таким іманентним, стосовно людини й світу, залишаючись недоторкнутим і незмінним у своїй абсолютній трансценденції.

Ота присутність Бога в світі й людині знайшла, однак, свій новий вислів і видиму постать в Ісусі Христі. В Ньому

воістину „з'явилась благодать“⁽²²⁹⁾. Любов Бога Отця, Дар, благодать безмежна, джерело життя — з'явилися в Христі та в Його людській природі, і стала „часткою“ всесвіту, людства, історії. Оце „унаявлення“ благодаті в історії людства через Ісуса Христа, бо *всяке спасенне діяння Бога у світі довершується завжди і всюди у Святому Дусі*. Він — „Бог тайний“⁽²³⁰⁾, як Любов і Дар „наповнює всесвіт“⁽²³¹⁾. Усе життя Церкви, яке знайде свій вираз у Великому Ювілеї, означає вийти назустріч Богові таємничому: назустріч Духові, що подає життя.

3. Дух Святий у внутрішній боротьбі людини: тіло пожадає проти духа, дух пожадає проти тіла

55. – Історія спасіння говорить нам, на жаль, що те наближення і присутність Бога в людині й у світі, предивна вибачливість Духа, натрапляє в нашій людській дійсності *на опір і протиставлення*. Якже промовисті стосовно цього пророчі слова праведного Симеона, що за натхненням Духа прийшов до Єрусалимського храму, щоб у присутності Вифлеємського Дитятка передвістити, що „Він поставлений для падіння багатьох в Ізраїлі, *знак протириччя*“⁽²³²⁾. Опір Богові, що є невидимим Духом, зроджується певною мірою, вже на ґрунті радикальної іншости світу, тобто на його „видимості“ і „матеріальності“, у відмінності до „невидимості“ і „абсолютного Духа“; на ґрунті його істотної і неминучої недосконалости у стосунку до Того, що є найдосконалішою Істотою. Опір стає конфліктом, бунтом на етичному ґрунті, через той *гріх*, який опановує *серце людини*, в якій „тіло пожадає проти духа, а дух пожадає проти тіла“⁽²³³⁾. Як було сказано, Дух Святий має „переконати світ“ про цей гріх.

Св. Павло стає особливим виразником того напруження й боротьби, що пригнічують людське серце. „Кажу вам, — читаємо в *Посланні до Галатів — Духом ходіте, і тіла пожадливість не будете чинити*; бо тіло пожадає проти духа, а дух пожадає проти тіла. Вони суперечать одне одному, так що ви не можете робити того, що хотіли б“⁽²³⁴⁾. В людині, що є істотою двоїстою, духовно-тілесною, існує певне напруження і ведеться боротьба між прагненнями „духа“ і „тіла“. Ця боротьба належить до спадщини

гріха, є його наслідком, і водночас потвердженням. Апостол пише: „Учинки ж тіла явні: розпуста, нечистота, розгнузданість... пияцтво, гульня і таке інше“. Називає, однак, не тільки гріхи, які можна б визначити як „тілесні“, але також інші, як наприклад: Ворогування, свари, заздрість, гнів, суперечки, незгоди, заздрість⁽²³⁵⁾. Все це становить „учинки тіла“.

Цим безсумніву лихим учинкам ап. Павло протиставляє „плоди Духа“, як от: „любов, радість, мир, довготерпіння, лагідність, доброта, вірність, тихість, здержливість“⁽²³⁶⁾. На підставі контексту стає ясно, що Апостолові не йдеться про скривдження й засудження тіла, яке разом з духовною душею творить природу людини й її особову суб'єктивність. Йдеться, проте, про вчинки, чи скоріше про сталу схильність — чесноти й хиби — морально *добрі або лихі*, які є *плодом послуху* (в першому випадку) або *непослуху* (в другому випадку) *спасительній дії Святого Духа*. Отож, Апостол пише: „Коли ми живемо Духом, то Духом і ходимо“⁽²³⁷⁾. А в іншому місці: „Бо ті, що живуть за тілом, думають про тілесне; ті ж, що за Духом — про духове“; „Коли ж Дух Божий живе у нас, то й ми жиймо як духовні“⁽²³⁸⁾. Протиставлення, яке робить св. Павло між життям „за духом“ і життям „за тілом“ веде до іншого *протиставлення: між „життям“ і „смертю“*, „бо прагнення тіла веде до смерті, а прагнення духа — до життя і миру“. Звідти й напоумлення: „Коли живете за тілом, то помрете; як же ви духом умертвляєте тілесні вчинки, будете жити“⁽²³⁹⁾.

В наведених словах міститься *заклик до життя в правді*, тобто за наказом правого сумління, і одночасно є *теж визнанням віри в Духа Істини, як Того, що дає життя*. „Тіло бо мертве через гріх, але дух живий через праведність“; „тим-то ми *боржники не тіла*, щоб за тілом жити“⁽²⁴⁰⁾, *але ми боржники Христа*, який довершив наше відкуплення у пасхальному таїнстві, даючи нам Святого Духа: „ми справді стали викуплені високою ціною“⁽²⁴¹⁾.

У словах св. Павла накладаються один на одного, — а водночас себе взаємно проникають — *онтологічний вимір* (тіло і дух), *етичний* (добро і моральне зло) і *пневматологічний* (дія Святого Духа: дар ласки). Його слова (особливо з *Послання до Римлян і до Галатів*) дозволяють нам пізнати і живо відчутти велич того напруження і боротьби, яка ведеться в людині між відвертістю на діяння Святого

Духа й опором та непослухом щодо Нього, щодо Його спасенного дару. Ті діаметрально суперечні чинники чи полюси — це з боку людини її обмеженість і грішність, які є життєвоважливим пунктом її психологічної та етичної дійсності; а з боку Бога — *тайнство Дару*, тобто невинне передавання Божого життя в Святому Дусі. Хто переможе? Той, що вмітиме прийняти Дар.

56. – Опір Святому Духові, що його св. Павло вказує у *внутрішньому* і підметовому вимірі, як напруження, боротьба, бунт у людському серці, в різних епохах історії, а особливо в сучасній епосі, знаходить свій *зовнішній вимір*, виявляючись як зміст культури й цивілізації, як *філософська система, як ідеологія, як програма* подій та формування людської поведінки. Свій найвищий вислів він знаходить у *матеріалізмі*, чи то в його теоретичному вигляді, як система мислення, чи то в його практичному вигляді, як метод пізнання і розцінювання фактів і як відповідна до того програма поведінки. Системою, що найбільше розвинула і довела до остаточних практичних наслідків цю форму мислення, ідеології та діяння, є діалектичний й історичний матеріалізм, визнаний завжди як життєва суть марксизму.

В теорії і практиці матеріалізм радикально *виключає* присутність і дію Бога, що „є Духом“, в світі, а понад усе в людині, з тієї основної причини, що *не приймає існування Бога*, будучи істотною і програмово атеїстичною системою. Пронизливим явищем нашого часу, якому Собор Ватиканський II присвятив декілька параграфів, є атеїзм⁽²⁴²⁾. І хоч не можна говорити про атеїзм однозначним способом, ані не можна його звести виключно до матеріалістичної філософії, бо ж існують різні види атеїзму і тому дуже часто вживається цього слова в нерівнозначному сенсі, очевидно, що *справжній і дійсний матеріалізм*, в розумінні теорії, яка пояснює дійсність і прийнятий як основна засада особистої і соціальної дії, має атеїстичний характер. Горизонт вартостей і цілей, що їх він визначає, тісно зв'язаний з інтерпретацією всієї дійсності, як „матерії“. Коли ж він деколи говорить про „духа“ і „духовні справи“, наприклад в ділянці культури чи моральності, то робить те тільки тому, що вважає деякі події, як похідні (epifenomenach) матерії, яка, згідно з цією системою, — це єдина й виключна форма буття. З цього виходить, що згідно з таким тлумаченням, релігію треба вважати тільки якоюсь

різновидністю „ідеалістичного обману“, яку й треба побоювати методами, що найкраще відповідають місцям та історичним обставинам, щоб її усунути із суспільства й людського серця.

Можна, отже, сказати, що матеріялізм є систематичним і послідовним розвитком того опору і заперечення, що на нього звернув увагу св. Павло, кажучи: „тіло пожадає проти духа“. Цей опір є однак взаємний, як те підкреслює Апостол в другій частині того самого вислову: „дух пожадає проти тіла“. Отож, хто хоче жити за Духом, приймаючи й узгоджуючись з Його спасенною дією, мусить відкинути прагнення і внутрішні й зовнішні вимоги „тіла“, і то також в ідеологічному та історичному виразі антирелігійного „матеріялізму“. На цім тлі, так характерному для наших часів, слід підкреслити в рамках підготовки до Великого Ювілею „пожадання духа“, як заклик, який озивається в ночі сучасного приходу, вслід за яким, як дві тисячі років тому, „кожна людина побачить спасіння Господнє“⁽²⁴³⁾. Цю можливість і надію Церква доручає сучасним людям. Вона усвідомлює, що зустріч і зіткнення між „прагненнями проти духа“, які знаменують багато аспектів сучасної цивілізації, особливо в деяких її колах, і „прагнення проти тіла“ у зв'язку з наближенням Бога, Його воплощенням, Його завжди новим спілкуванням у Святому Дусі, в багатьох випадках може набирати драматичних рис, а навіть довести до нових поразок людини. Церква, однак, твердо вірить, що з боку Бога, воно завжди є спасенним відданням, спасенним приходом, і, водночас, спасенним „переконуванням у грісі“ через Духа Святого.

57. – В Павловім протиставленні „духа“ і „тіла“ включені також протиставлення „життя“ і „смерти“. Це поважна проблема, про яку належить відразу ствердити, що матеріялізм, як ідеологічна система, в усіх своїх видах, означає *приймання смерти*, як *остаточного кінця людського існування*. Все бо, що матеріяльне є знищимо, і тому людське тіло, подібно як і тваринне, є смертним. Якщо ж людина в своїй сутності є тільки „тілом“, тоді смерть для неї буде межею і кінцем, якого не можна переступити. В такому значенні можна б говорити, що життя людини є виключно „існуванням для смерти“.

Слід додати, що на горизонті сучасної цивілізації — особливо тієї найбільше розвиненої під науково-технічним

оглядом — *знаки й сигнали смерти* стали особливо часті й наглядні. Вистачить подумати про гонку озброєнь і, в зв'язку з нею, про небезпеку ядерного самознищення. З другого боку щораз більше відкривається для всіх поважна ситуація значних територій нужди й смертоносного голоду на нашій планеті. Йдеться про питання, які є не тільки економічними, але водночас, і передусім, етичними. Крім того, на горизонті нашої епохи помножуються „знаки смерти“: поширилася практика, — яка подекуди набирає характеру майже установчого — відбирати життя людським істотам ще перед їх народженням, або раніше, ніж вони дійшли до природної смерти. Що більше, не зважаючи на стільки шляхетних зусиль в справі миру, постійно спалахують і ведуться війни, які позбавляють життя чи здоров'я сотні тисяч людей. Якже не згадати замахів на людське життя з боку тероризму, зорганізованого навіть в міжнародному масштабі?

На жаль, це тільки частинний і неповний нарис *образу смерти*, який виникає в нашій епосі, коли дедалі ближче наближаємося до кінця другого Тисячоріччя християнства. Чи ж оті темні сторони матеріялістичної цивілізації, а особливо оті знаки смерти, які помножуються в суспільно-історичних рамках, в яких вона виникла, не підноситься нове, більш-менш свідоме благання до Духа, який подає життя? В усякому разі, навіть не дивлячись на величину людських надій або зневір, як також фальшу або оман, викликаних розвитком матеріялістичних систем в теорії та практиці, залишається християнська впевненість, що Дух дише, куди хоче. Ми, однак, маємо „зачатки Духа“, і тому, отже, хоч підлягаємо стражданням часу, що проминає, „цілою істотою своєю стогнемо, очікуємо... визволення нашого тіла“⁽²⁴⁴⁾, тобто усієї нашої людської істоти, заразом тілесної і духовної. Так, стогнемо, але в очікуванні, повному незломної надії, бо до такої власне людської істоти наблизився Бог, що є Духом. Бог Отець послав „власного Сина в тілі, схожим на гріховне тіло, ради гріха, осудив гріх у тілі“⁽²⁴⁵⁾. На вершині своєї пасхальної таємниці, той же Син Божий, ставши Людиною, був розп'ятий за гріхи світу, з'явився посеред своїх Апостолів після Воскресіння, дихнувши на них, мовив: „Прийміть Духа Святого“. Цей подих *триває*, і „Дух допомагає у немочі нашій“⁽²⁴⁶⁾.

4. Дух Святий, що зміцнює „внутрішню людину“.

58. – Церква, що успадкувала й продовжує апостольське свідчення про воскресіння Ісуса Христа, звіщає і водночас переживає таїнство Воскресіння і П'ятидесятниці. Вона є вічним свідком цієї перемоги над смертю, що виявила силу Святого Духа, і водночас спричинила Його новий прихід, Його нову присутність в людях і в світі. Бо в Христовому воскресінні, Святий Дух-Утішитель явився над усе як Той, що дає життя: „Той, хто воскресив Христа з мертвих, оживить і ваші смертні тіла Духом своїм, що живе у вас“⁽²⁴⁷⁾. *В ім'я воскресіння Христового Церква звіщає життя*, яке об'явилося поза межею смерті; життя, що є міцніше від смерті. Вона звіщає водночас *Того, що дає життя: Духа животворящого*. Вона звіщає Його і над усе з Ним співпрацює в даванні того життя. Бо коли „тіло мертво через гріх, то Дух живий через праведність“⁽²⁴⁸⁾, довершену Христом розп'ятим і воскреслим. В ім'я Христового Воскресіння, Церква, в тілесній єдності й в покірному служінні Святому Духові, служить тому життю, але походить від самого Бога.

Через оте служіння людина стає завжди наново „дорогою Церкви“, як це було сказано в моїй Енцикліці про Христа Відкупителя⁽²⁴⁹⁾, і що тепер повторюю в цій енцикліці про Святого Духа. З'єднана із Святим Духом, Церква, як ніхто інший усвідомлює те, що є *внутрішнього в людині*, те, що найглибше та найістотніше, бо воно *духовне і незнищувальне*. Там власне Дух прищеплює „корінь безсмертя“⁽²⁵⁰⁾, з якого зростає нове життя, тобто життя людини в Бозі. Те життя, як слід спасеного передавання Бога в Святому Дусі, може розвиватися і зміцнюватися тільки під Його діянням. Тому також Апостол молився за своїх вірних і писав до них: „Згинаю свої коліна перед Отцем..., щоб Він дав вам за багатством своєї слави *скріпитись у силі через Його Духа, на зростання внутрішньої людини*“⁽²⁵¹⁾.

Під впливом Святого Духа дозріває і зміцнюється ця внутрішня людина, тобто „духовна“. Завдяки передаванню Бога, людський дух, що „досліджує таємниці людини“, зустрічається з „Духом, який досліджує глибини Божі“⁽²⁵²⁾. В цьому Святому Дусі, що є предвічним даром, *Триединий*

Бог відкривається для людини, для людського духа. Таємний подув Божого Духа спричинює, що й людський дух також відкривається на спасенну й освятну дію Божу. Завдяки дарові ласки, яка є даром Святого Духа, людина входить в „нове життя“, вводиться в надприродний вимір самого Божого життя. Одночасно ж, сама людина стає „житлом Святого Духа“ та „храмом живого Бога“⁽²⁵³⁾. Бо через Святого Духа Отець і Син приходять до неї і в ній закладають своє житло⁽²⁵⁴⁾. В причасті благодаті з Пресвятою Тройцею розширюється, до певної міри, внутрішній „життєвий простір“ людини, піднесеної до надприродного Божого життя. *Людина живе в Бозі й від Бога*: живе „за Духом“ і „думає про духовні справи“.

59. – Так внутрішнє спілкування з Богом в Святому Дусі вчиняє, що людина новим способом розуміє також себе, свою людську природу. Таким чином повністю здійснюється отой образ і подібність Божі, яким є людина від початку⁽²⁵⁵⁾. Оця внутрішня істина людського буття повинна постійно наново виявлюватися в Христовому світлі, який є первообразом спілкування з Богом і в Ньому повинен бути наново виявлений сенс того, що людина „не може цілком віднайти себе, як тільки в безкорисливій самопосвяті“ іншим людям, як пише Собор Ватиканський II: власне „богоподібність виявляє, що людина, яка є єдиним сотворінням на землі, яке Бог сотворив задля нього самого“ в гідності її особи, але відкритій на поєднання і громадський зв'язок⁽²⁵⁶⁾. Успішне пізнання і повне здійснення цієї істини про буття звершується *тільки дією Святого Духа*. Цієї істини людина навчається від Ісуса Христа і здійснює у власному житті за дією Святого Духа, Якого Він сам нам дав.

На цьому шляху — на шляху такого внутрішнього дозрівання, яке включає одночасно повне відкриття сенсу людськості — Бог наближається до людини та дедалі глибше проникає в увесь людський світ. *Триєдиний Бог*, що сам у собі „існує“, як найглибша й трансцендентна дійсність міжособового Дару, *передається людині в Святому Дусі як Дар, перетворює людський світ з середини, з нутра сердець і сумнів*. На цьому шляху увесь отой світ, що став учасником Божого дару, як навчає Собор, „стає zarazом дедалі більше людським, щораз гуманнішим“⁽²⁵⁷⁾,

а водночас в ньому дозріває — через людські серця і сумління — те Царство, в якому остаточно Бог буде „всім у всіх“⁽²⁵⁸⁾: як Дар і Любов. Дар і Любов — це та відвічна сила самовиявлення Триєдиного Бога людині й світові в Святому Дусі.

В перспективі Двохтисячного року від народження Христа йдеться про те, щоб дедалі більше людей „могли повністю віднайти себе в щирій самопосвяті“, згідно з висловом Собору. Йдеться про те, щоб, під дією Духа-Утішителя, звершувався в нашому людському світі процес справжнього дозрівання людства, в особистому й громадському житті, щодо якого сам Ісус, коли „молив Отця, щоб — ‘усі були одно, як і ми одно’ (Ів. 17,21-22),... вказав на деяку подібність між єдністю Божих Осіб і єдністю синів Божих, об’єднаних у правді й любові“⁽²⁵⁹⁾. Таку істину про людину звіщає Собор, а Церква вбачає в ній особливо міцну й рішучу вказівку, стосовно своїх апостольських завдань. Якщо ж людина, як сказано, є дорогою Церкви, то ця дорога веде через усе таїнство Христа, як Божественного Первовзору людини. На цій, власне, дорозі Святий Дух, скріплюючи в кожному з нас „внутрішню людину“, вчиняє, що людина щораз краще „віднаходить себе в щирій самопосвяті“. Можна сказати, що в цих словах душпастирської Конституції Собору коротко з’ясований зміст усієї християнської антропології: та теорія і практика оперта на Євангелії, в якій людина, відкриваючи свою приналежність до Христа, і в Ньому своє підвищення до гідности Божого синівства, краще розуміє також власну людську гідність якраз тому, що становить суб’єкт наближення і присутности Бога до світу і Його присутности в ньому, суб’єкт Божої вибачливости, в якій одночасно вміщується перспектива, а навіть сам корінь остаточного прославлення людини. Отож, можна по-справжньому повторити, що „славою Божою є жива людина, але життям людини є оглядання Бога“⁽²⁶⁰⁾: людина живучи Божим життям, є Божою славою, а утаєним подателем цього життя і цієї слави є Святий Дух. „Він, — як каже св. Василій Великий, — нескладний в своїй істоті, різноманітний у своїй силі... уділяється, не зазнаючи втрати, буває присутній у кожному, хто здатний Його прийняти, так неначе був тільки Він сам; і всім подає повну й достатню благодать“⁽²⁶¹⁾.

60. – Коли під впливом Утішителя люди, чи як окремі особи, чи як спільноти, відкриють цей Божий вимір свого існування і життя, тоді вони стають здатні визволитися від різномірних детермінізмів, зроджених передусім з матеріялістичних підстав мислення, з практики й з відповідної методології. В нашій епосі ці елементи здолали проникнути до нутра людини, до тієї святині сумління, де Святий Дух постійно посилає світло й силу до нового життя, згідно із „свободою дітей Божих“. Дозрівання людини в цьому житті зазнає перешкод через зумовлення і натиски, що їх роблять структури й механізми, що панують у різних суспільних структурах. Можна сказати, що в багатьох випадках суспільні чинники, замість пособляти розвиток і поширювання людського духа, остаточно відкривають його від усїєї первісної правди його буття і життя — над якими чуває Святий Дух, — щоб підкорити його „князеві світу цього“.

Великий Ювілей Двотисячоріччя вміщує в собі заклик до визволення за діянням Святого Духа, єдино який може допомогти особам і спільності визволитися від старих і нових детермінізмів, ведучи їх „законом Духа, що дає життя в Христі Ісусі“⁽²⁶²⁾, відкриваючи таким чином повну міру справжньої свободи людини. Там, як пише св. Павло, „де Господній Дух, там воля“⁽²⁶³⁾. Таке виявлення свободи, а водночас справжньої гідності людини, набуває особливої вимовности для християн і для Церкви в обставинах переслідувань — чи то тих давніх, чи сучасних: бо свідки Божої Правди стають zarazом особливим живим здійсненням діяння Духа Істини, присутнього в серці й у совісті людини, що нерідко засвідчують мучеництвом піднесення їх людської гідності до найвищої прослави.

Також у звичайних суспільних обставинах християни, як свідки справжньої гідності людини, слухняні Святому Духові, причиняються до багатогранного „оновлення лица землі“, співдіючи з іншими братами в здійсненні й наданні вартості всьому тому, що в сучасному поступові цивілізації, культури, науки, техніки та інших ділянках людської думки і діяльності є благородним, чесним і гарним⁽²⁶⁴⁾. Вони роблять це як учні Христа, який — як навчає Собор — „через своє Воскресіння став Господом... силою Свого Духа діє в серцях людей, не тільки розбуджуючи прагнення

майбутнього віку, але тим самим теж оживляючи, очищуючи й укріплюючи ті шляхетні бажання, завдяки яким людство старається вчинити своє життя гуманнішим та підкорити для цієї мети весь світ^{“(265)}. Таким чином вони ще краще підтверджують велич людини, сотвореної на образ і подібність Богу, велич, яка стає яснішою у таїнстві Воплочення Сина Божого, що „коли прийшла повнота часу“, за діянням Святого Духа, ввійшов в історію, як справжній Чоловік, Він, що був Первородним усякого сотворіння, „від якого все і для якого ми існуємо“^{“(266)}.

5. Церква — тайна внутрішнього з'єднання з Богом

61. – Коли наближається закінчення Другого Тисячоріччя, яке має пригадати всім та, неначе наново, вчинити присутнім прихід Слова в „повноті часу“, *Церква знову намагається ввійти в саму істоту своєї Боголюдської конституції і також того посланництва*, яке дозволяє їй брати участь у місянському посланництві самого Христа, згідно із завжди актуальним навчанням Собору Ватиканського II. Посилаючись на це навчання, ми знаходимося неначе б наново на Тайній Вечері, на якій Ісус Христос об'явив Святого Духа, як Утішителя, Духа Істини, і мовив про свій власний „відхід“ через Хрест, як необхідну умову Його „приходу“: „Ліпше для вас, щоб я відійшов. Бо коли не відійду, то Утішитель до вас не зійде. Якщо ж відійду — пришлю Його до вас“^{“(267)}. Ми бачимо, що це передвіщення мало своє перше здійснення вже ввечері першого дня Пасхи, а пізніше на П'ятидесятницю. Відтоді воно здійснюється в історії людства за посередництвом Церкви.

В світлі вищезгаданих слів, також набирає повного значення те, що Христос — під час Тайної Вечері — сказав *про свій новий „прихід“*. Знаменна це річ, що в тій самій процальній бесіді не лише передвіщає Свій „відхід“, але також і новий „прихід“. Каже бо: „Не полишу вас сиротами; я повернуся до вас“^{“(268)}. А в моменті остаточного розставання, перед вознесенням на небо, Він повторить ще чіткіше: „Отож я з вами по всі дні аж до кінця віку“^{“(269)}. Цей новий прихід Христа, оце Його постійне приходження, щоб бути з Апостолами, з Церквою, оце „я з вами аж до кінця віку“, не змінює дійсності Його „відходу“. Воно

наступає після закінчення місянської діяльності Христа на землі та завершується в сфері предвіщеного послання Святого Духа, і вписується в якійсь мірі всередину Його місянського посланництва. Довершується за діянням Святого Духа, який вчиняє, що Христос, який відійшов, приходить — тепер і завжди — новим способом. Цей новий прихід Христа за діянням Святого Духа і Його постійна присутність і діяння в духовому житті, звершується через дійсність святих тайн. Через них Христос, який відійшов у Своїй видимій людській природі, приходить, є присутній і діє в Церкві таким внутрішнім і з'єднаним способом, що вчиняє Церкву Своім Тілом. Як Тіло Христове, Церква живе, діє і зростає „аж до кінця віку“. Та все довершується за дією Святого Духа.

62. – Найповніший сакраментальний вираз отого „відходу“ Христа через таїнство Хреста і Воскресіння — це Євхаристія. В ній бо звершується кожного разу в сакраментальний спосіб Його прихід. Його спасенна присутність: в Жертві й Причасті. Цей прихід і ця присутність звершується за дією Святого Духа, всередині Його посланництва⁽²⁷⁰⁾. За посередництвом Євхаристії *Святий Дух здійснює оте „зростання внутрішньої людини“*, — про що мовиться в *Посланні до Ефесян*⁽²⁷¹⁾. За посередництвом Євхаристії, особи й спільноти, під впливом Утішителя, навчаються віднаходити Божий сенс свого людського життя, що про нього говорить Собор. Це отой сенс, через який Христос „відкриває людину для людини“, „вказуючи на деяку подібність між єдністю Божих осіб і єдністю синів Божих, об'єднаних в правді й любові“⁽²⁷²⁾. Така єдність висловлюється і звершується особливим способом за посередництвом Євхаристії, в якій людина, беручи участь у Христовій Жертві, кожного разу, коли вона звершується, навчається також „віднайти себе самопосвятою“⁽²⁷³⁾, в злуці з Богом та з іншими людьми, своїми братами.

Тим-то перші християни, від перших днів після Зіслання Святого Духа, „перебували... на ламанні хліба й молитвах“, творячи таким способом спільноту, оперту на вченні Апостолів⁽²⁷⁴⁾. Так вони „пізнавали“, що їхній воскреслий Господь, що вознісся на небо, наново приходив до них в *євхаристійній спільності* Церкви і *через неї* Церква, керована Святим Духом, від самого початку, *виражалася* і

утверджувалася за посередництвом Євхаристії. Так було завжди, протягом усіх християнських поколінь, аж до наших часів, в яких наближаємося до кінця Другого Тисячоріччя. З упевненістю, однак, мусимо ствердити, що Тисячоріччя, яке добігає кінця, було свідком великих поділів серед християн. Всі віруючі в Христа, за прикладом Апостолів, повинні докласти всіх старань, щоб підпорядкувати всі свої думки й вчинки волі Святого Духа, що є „Началом Церковної єдності“⁽²⁷⁵⁾, щоб усі охрищені в одному Святому Дусі, становили одне тіло й почувалися братами, з'єднаними в жертвуванні тієї самої Євхаристії, що є „таїнством побожності, знаком єдності і зв'язком любови“⁽²⁷⁶⁾.

63. – Євхаристійна присутність Христа, Його сакраментальне „Я з вами“, дозволяє також Церкві *відкривати* щораз досконаліше *своє власне таїнство*, про те свідчить вся еклезіологія Собору Ватиканського II, згідно з якою „Церква в Христі є немов таїнством, тобто знаком і знаряддям внутрішнього з'єднання з Богом і єдності всього людського роду“⁽²⁷⁷⁾. Як *таїнство*, Церква постійно зростає з пасхального таїнства „відходу“ Христа, а водночас живе завжди новим „приходом“ за дією Святого Духа, внутрі посланництва Утішителя — Духа Істини. Це власне *знає* Собор, як *оте істотне таїнство* Церкви.

Якщо силою сотворення Бог є тим, в якому ми всі „живемо, рахуємося та існуємо“⁽²⁷⁸⁾, то, в свою чергу, *сила Відкуплення* триває і розвивається в історії людини й світу, немов у подвійному „ритмі“, джерело якого міститься в Предвічному Отцеві. Це, з одного боку, ритм *посланництва Сина*, що прийшов у світ, народжуючись з Марії Диви за дією Святого Духа; а з другого боку, це ритм *посланництва Святого Духа*, що Його остаточно об'явив Христос. Задля „відходу“ Сина, прийшов Святий Дух і постійно *приходить* як Утішитель і Дух Істини. У сфері свого посланництва, *не* наче *внутрі* невидимої присутності Духа, *Син*, що „*відійшов*“ в пасхальному таїнстві, „*приходить*“ і є постійно присутній в таїнстві Церкви. В її історії Він деколи менше, деколи більше *видимий*, але завжди *нею керує*. А те *во* довершується таїнственным способом за дією Святого Духа, який, „*черпаючи* із засобів Христового Відкуплення, *постійно* дає життя. Поглиблюючи усвідомлення цього таїнства, Церква *краще бачить* себе *саму*, особливо як таїнство.

Діється це також тому, що з призначення Господа свого, за посередництвом різних святих Тайн, Церква звершує служіння на користь людини. Сакраментальне служіння, кожного разу, як воно звершується, носить у собі таїнство „відходу“ Христа через Хрест і Воскресіння, завдяки якому приходять святий Дух. Він приходять і діє: „дає життя“. Святі Тайни бо означають ласку і подають ласку: означають життя і дають життя. Церква є видимою розподільницею святих знаків, тоді як Святий Дух діє в них, як невидимий подаватель того життя, яке вони означають. Разом з тим діянням Духа, є і діє також Ісус Христос.

64.— Коли Церква є таїнством внутрішнього з'єднання з Богом, то це стається завдяки Ісусові Христові, в якому це з'єднання звершується, як *спасенна дійсність*. Вона є в Христі Ісусі за дією Святого Духа. Повнота отієї спасенної дійсності, якою є Христос в історії людства, *поширюється* таїнственным способом *силою Духа Утішителя*. Таким чином Святий Дух є „іншим Утішителем“, новим Утішителем, бо через Його діяння Добра Новина воплочується в людському сумлінні й серці та поширюється в історії. В тих усіх вимірах Святий Дух дає життя.

Коли вживаємо слова „таїнство“ у відношенні до Церкви, ми повинні пам'ятати, що соборовий текст відрізняє *таїнственність Церкви* від тієї, яка властива святим Тайнам у точному значенні, бо каже: „Церква є немов таїнством, тобто знаком і знаряддям внутрішнього з'єднання з Богом“. Але те, що заслуговує на увагу і що впливає з аналогічного сенсу, в якому те слово вжите в обох випадках, — це зв'язок Церкви з силою Святого Духа, що єдиний дає життя: Церква є знаком і знаряддям присутності й дії Духа животворящего.

Собор Ватиканський II додає, що Церква є „таїнством єдності всього людського роду“. Йдеться про ту єдність, яку людський рід — хоч сам у собі різноманітно відмінний — має від Бога і в Бозі. Вона вкорінюється передусім на таїнстві сотворіння і набуває нових вимірів у таїнстві Відкуплення та у ставленні до загального спасіння. А тому, що Бог „хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до розпізнання правди“⁽²⁷⁹⁾, то відкуплення охоплює всіх людей, а до певної міри, всі сотворіння. В тому самому загальному вимірі Відкуплення діє, силою „відходу“ Христа, *Святий*

Дух. Тому Церква, вкорінена через своє власне таїнство в Триєдиному задумі спасіння, має право вважати себе „таїнством єдності всього людського роду“. Церква знає, що вона є цим таїнством завдяки силі Святого Духа, якої вона є знаком і знаряддям в здійсненні спасенного Божого задуму.

Таким способом здійснюється ота „вибачливість“ безмежної Любови Триєдиного Бога: наближення Бога, що є невидимим Духом, до видимого світу. Триєдиний Бог передається людині в Святому Дусі від самого початку за посередництвом свого „образу і подоби“. Під впливом цього самого Духа, *людина*, а через неї сотворений світ, *відкуплений Христом*, *наближається до своїх остаточних призначень у Бозі*.

Якраз Церква є „таїнством, тобто знаком і знаряддям“ цього наближення двох полюсів сотворіння і відкуплення — Бога і людини. Церква намагається відновити й скріпити єдність в самому корені людського роду: в єдності, яку людина має з Богом, своїм Творцем, Господом і Відкупителем. Цю правду, оперту на вченні Собору, можемо роздумувати, пояснювати й застосовувати в усій розлогості на переломі другого й третього тисячоріччя християнства. Таким чином з радістю усвідомлюємо дедалі краще, що діяльність, яку розвиває Церква в історії спасення, вписаний в історію людства, присутній і діє Святий Дух, що Своїм подихом вічного Божого життя проникає земну мандрівку людини та скеровує всі сотворіння — всю історію — до остаточної мети в Божій безмежності.

6. Дух і Наречена мовлять: „Прийди!“

65. – *Оцей подих Божого життя*, Дух Святий, найпростішим і найзагальнішим способом виявляється і *дає про себе знати — в молитві*. Гарною і спасенною є думка, що де-небудь на світі хтось молиться, там є Дух Святий — життєдайний подих молитви. Гарною і спасенною є думка, що як широко в минулому, тепер і в майбутньому поширюється в усьому світі молитва, так широко простягається присутність і дія Святого Духа, який „диhaє“ молитвою в людських серцях в усій незмірній гамі найрізномірніших ситуацій й умов, чи то сприятливих, чи супротивних для духовного і релігійного життя. Дуже часто, під впливом

Святого Духа, молитва впливає з людського серця не зважаючи на заборони й переслідування, а навіть всупереч офіційним заявам нерелігійного, чи то прямо атеїстичного характеру суспільного життя. Молитва завжди залишається голосом тих усіх, які, як здається, не мають голосу, і в тому голосі завжди лунає оте „велике голосіння“ Христа, що про Нього говорить Послання до Євреїв⁽²⁸⁰⁾. Молитва є також виявленням тієї глибини, якою є серце людини: глибини, яка є від Бога, і тільки Бог може її заповнити, саме *Святим Духом*. Читаємо в св. Луки: „Отак коли ви, злими будши, умієте давати дітям вашим дари добрі, оскільки більш Отець небесний дасть Святого Духа тим, що в нього просять“⁽²⁸¹⁾.

Дух Святий є даром, який приходить до людського серця *разом з молитвою*. В молитві Він об'являється насамперед і понад усе, як Дар, що „допомагає нам у немочі нашій“. Св. Павло прекрасно передає цю думку в своєму Посланні до Римлян, коли пише: „Ми навіть якслід не знаємо про що нам молитися, але *сам Дух заступається за нас* стогонами невимовними“⁽²⁸²⁾. Отож Дух Святий не тільки вчиняє, що ми молимося, але Він внутрішньо веде нас під час молитви, доповняючи наше невміння молитись. Він присутній у нашій молитві, і надає цій людській діяльності Божого виміру⁽²⁸³⁾. Таким чином, „*Той, хто досліджує серця, знає, яке бажання Духа* і що Він заступається за святих згідно з Божою волею“⁽²⁸⁴⁾. Молитва під впливом Святого Духа стає дедалі дозрілішим висловом нової людини, через яку вона стає учасницею Божого життя.

Наша важка епоха особливо потребує молитви. Якщо протягом історії — в минулому й тепер — багато людей, чоловіків і жінок, дали свідчення важливості молитви, посвячуючись на хвалу Божу й віддаючись життю молитви передусім у монастирях, з великою користю для Церкви, то в цих останніх роках також зростає кількість осіб, які, в колі постійно зростаючих рухів і груп, на першому місці ставлять молитву і в ній шукають *оновлення духовного життя*. Така ознака знаменна й відрадна, бо такий досвід успішно впливає на оживлення молитви серед віруючих, що допомагає їм краще спостерегти в Святому Дусі Того, що розбуджує в серцях глибоке бажання святости.

В багатьох людях і в багатьох спільнотах визріває переконання, що, з усім запаморочливим поступом науково-

технічної цивілізації, незалежно від дійсних здобутків й досягнень, *людина стоїть під загрозою, людство стоїть під загрозою*. Перед такою загрозою, ба навіть зазнаючи вже грізного духовного занепаду людини, окремі особи й суспільство, неначе керовані внутрішнім почуттям віри, шукають сили, здатної підняти людину, визволити її від себе самої, від власних хиб і помилок, які вчиняють шкідливими самі здобутки. І так вони відкривають молитву, а в ній об'являється „Дух, що допомагає нам у немочі наших“. Таким чином, часи, в яких живемо, наближають багато людей до Святого Духа через поворот до молитви. Маю надію, що у навчаннях цієї Енцикліки всі вони знайдуть поживу для їхнього внутрішнього життя, і, під впливом Святого Духа скріплюючись в ревній молитві, в тісному зв'язку з Церквою та її Навчальним Управлінням.

66. – Серед труднощів, розчарувань, надій, відходів і поверненя наших часів, *Церква залишається вірною таїнству свого виникнення*. Хоч це історична подія, що Церква вийшла з Горниці в день П'ятидесятниці, водночас можна сказати, що вона її не залишила. В духовному сенсі подія П'ятидесятниці належить не тільки до минулого: Церква завжди перебуває в Горниці, і носить її в своєму серці. Церква перебуває *на молитві*, як Апостоли разом з Марією, Матір'ю Христа, і з тими, що в Єрусалимі становили перший зародок християнської спільноти і, молячись, очікували приходу Святого Духа.

Церква перебуває в молитві разом з Марією. Оте з'єднання Церкви, яка молиться, з Матір'ю Христа, від самого початку, належить до таїнства Церкви. Богородиця присутня в цьому таїнстві так, як у таїнстві свого Сина. Вираз цього знаходимо в повчанні Собору „Пресвята Діва... осінена Святим Духом... породила Сина, що Його Бог поставив первородним між багатьма братами (пор. Рим. 8,29), тобто між вірними, що до їх зродження та виховання Вона причиняється своєю матірньою любов'ю; Вона „своїми особливими ласками й даруваннями також тісно об'єднується з Церквою; Богородиця є *первообразом Церкви*“⁽²⁸⁵⁾. „Церква, роздумуючи її таїнственну святість та наслідуючи любов... і сама *стає матір'ю*... а наслідуючи Матір Господа свого, силою Святого Духа, дівствено зберігає недоторканну віру, сильну надію та щирю любов“. І також вона (тобто *Церква*) є *Дивою*, що... зберігає віру, дану Нареченому“⁽²⁸⁶⁾.

Таким способом стає зрозумілою головна спонука, задля якої Церква, з'єднана з Матір'ю Дівою, постійно звертається як Наречена до свого Божественного Нареченого, як свідчать слова з Одкровення, наведені Собором: „Дух і Наречена кличуть до Господа Ісуса: „Прийди!“⁽²⁸⁷⁾. Молитва Церкви є власне таким невинним закликом, в якому „сам Дух заступається за нас“: до певної міри Він сам його висловлює разом з Церквою і в Церкві. Дух бо був даний Церкві, щоб Його силою вся спільнота Народу Божого, хоч широко розгалужена й різноманітна, була витривалою в надії, в якій „ми спаслися“⁽²⁸⁸⁾. Це ота *есхатологічна надія*, надія остаточного завершення в Бозі, надія вічного Царства, що здійснюється участю в тринітарному житті. Дух Святий, даний Апостолам як Утішитель, є *Сторожем і Натхненником* цієї надії в серці Церкви.

В перспективі другого тисячоріччя після Христа, коли „Дух і Наречена кличуть до Господа Ісуса: „Прийди!“ , ота їхня молитва, як завжди сповнена есхатологічною далекосяжністю, має надати повного значення також святкуванню Великого Ювілею. Це молитва, яка звертається в напрямі тих спасених призначень, до яких Святий Дух своїм діянням відкриває людські серця протягом всієї історії людини на землі. Одночасно, однак, *ця молитва затримується над визначеним моментом історії*, якому виявляється „повнота часу“, якраз Двохтисячного року. До цього Ювілею Церква бажає підготуватися в Святому Дусі, так як була приготована Святим Духом Діва з Назарету, в якій Слово стало тілом.

ЗАКІНЧЕННЯ

67. – Бажаємо закінчити ці наші роздумування в серці Церкви, і заразом у серці людини. Дорога Церкви проходить через серце людини, бо в ньому міститься таємне місце спасенної зустрічі з *Святим Духом*: з прихованим Богом. Там власне Святий Дух стає „джерелом такої води, яка струмує в життя вічне“⁽²⁸⁹⁾. Там Він приходить як Дух Істини, а одночасно як Утішитель, що Його обіцяв Христос. Звідти Він діє як *Утішитель*, як *Представник* і *Заступник* — особливо коли людина чи людство стає перед засуджуючим вироком того „обвинувача“, що про нього каже Одкровення, що „обмовляв братів наших перед нашим

Богом день і ніч⁽²⁹⁰⁾. Святий Дух не перестає бути *Сторожем Надії* в серці людини: всіх людей, а особливо тих, які „маючи зачаток Духа... очікують визволення свого тіла“⁽²⁹¹⁾.

Святий Дух, з'єднаний таємними вузлами Божого спілкування з Відкупителем людини, продовжує здійснювання Його діла: Він від Нього бере і передає всім, безупинно входячи в історію світу по через серце людини. Тут Він стає — як проголошує літургічна Секвенція (тобто літургічний гімн, що його співають в Службі Божій латинського обряду в особливо урочисті свята перед Євангелієм) празника П'ятидесятниці — справжнім „*Батьком убогих, Подателем дарів і Світлом сердець*“. Він стає „*милиим Гостем душ*“, якого безнастанно Церква вітає на порозі внутрішньої таємниці кожної людини. Він бо приносить „відпочинок і захист“ серед зусиль, під час праці людських рук і розуму. Він приносить „відпочинок“ і „полегшення“ під час денної спеки, під час неспокоїв, боротьби й загрози кожної епохи; Він приносить, нарешті, „розраду“, тоді, коли людське серце плаче і зазнає спокус розпачу.

Тому літургічна Секвенція також закликає: „Без Твого подиху, що ж є серед сотворіння? Тільки хіба колючки й нужда“. Бо тільки Дух Святий „переконує у грісі“, у злі, але з тим наміром, щоб відбудувати добро в людині й в людському світі: щоб „оновити лице землі“. Він довершує діло очищення з усього того, що „спотворює“ людину, що є „нечистим“; Він лічить навіть найглибші рани людського існування. Він перемінює внутрішній неврожай душ на урожайні поля благодати й святости; „уперте — нагинає“, „охололе — розгріває“, „заблукане — приводить“ на шляхи до спасіння⁽²⁹²⁾.

Так молячись, Церква безустанно визнає: *є в нашому сотвореному світі Дух, що є несотвореним Даром*. Це Дух Отця і Сина: як Отець і Син це несотворений, безмежний, предвічний, всемогутній Бог, Господь⁽²⁹³⁾. Цей Божий Дух „сповняє всесвіт“ і все, що сотворене, в Ньому визнає джерело своєї ідентичности, в Ньому знаходить свій властивий, трансцендентний вираз. *Все, що сотворене, звертається до Нього, Його очікує*: Його закликає своєю власною істотою. До Нього, як Утішителя, Духа Істини й Любови, звертається *людина, яка живе Істиною і Любов'ю*, і яка без цього джерела істини й любови не може жити.

До Нього звертається Церква, що є в серці людства, щоб випрошувати для всіх і всіх обдаровувати дарами тієї *Любови*, яка була „влита в серця наші“⁽²⁹⁴⁾. До Нього звертається Церква на заплутаних шляхах земної людської мандрівки: і вона просить, безупинно просить *правоти людських вчинків*, за Його дією. Просить *радості й розради*, що її тільки Він — справжній Утішитель — може принести, приходячи до глибин людських сердець⁽²⁹⁵⁾; вона просить *ласки чеснот*, які заслуговують небесну славу; просить *вічного спасіння* в повноті участі в Божому житті, до якого Отець від віків „призначив“ людей, сотворених з любови на образ і подобу Пресвятої Тройці.

Церква, охоплюючи своїм серцем всі людські серця, просить у Святого Духа щастя, яке тільки в Бозі може знайти повне здійснення: радощів, „яких ніхто не може відібрати“⁽²⁹⁶⁾, радості, яка є *плодом любови*, а отже Бога, що є Любов'ю; вона просить „праведности, миру і радості в Святому Дусі“⁽²⁹⁷⁾, на яких, згідно з св. Павлом, полягає Царство Боже.

Мир також є *плодом любови*. Той внутрішній мир, що його шукає втомлена людина в глибині своєї істоти; і той мир, якого прагне людство, людська сім'я, народи, нації і континенти в тихій надії отримати його в перспективі перелому Другого й Третього Тисячоріччя християнства. Але тому, що *шлях до миру остаточно веде крізь любов*, і прямує до створення цивілізації любови, Церква пильно дивиться на Того, що є Любов'ю Отця і Сина, і, незважаючи на зростаючі загрози, не перестає з довір'ям благодати *миру й служити мирові людини на землі*. Її довір'я ґрунтуються на Тому, який будучи Духом Любови, є також *Духом Миру* та не перестає бути присутнім в нашому людському світі: на горизонті сумлінь і сердець, щоб „сповнити все-світ“ любов'ю і миром.

Перед Ним паду на коліна при кінці цих роздумувань, благаючи, щоб Він, як Дух Отця і Сина, обдарував нас усіх *благословенням* і ласкою, які бажаю передати, в ім'я Пресвятої Тройці, синам і дочкам Церкви та всій родині людській.

Дано в Римі, при св. Петрі, дня 18 травня 1986 р., на празник Зіслання Святого Духа, восьмого року мого Понтифікату.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

- 1) Ів. 7,37.
- 2) Ів. 7,39.
- 3) Ів. 4,14; див. Всел. Соб. Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 4.
- 4) Див. Ів. 3,5.
- 5) Див. Лев XIII, Енци. „Божественне оте Завдання“ 9 травня 1897: Акти Льва, 17 (1898), ст. 125-148; Пій XXI, Енци. „Таїнственного Тіла“, 29 червня 1943: ААС 35 (1943), ст. 193-248.
- 6) Загальна авдієнція 6 червня 1973: „Повчання Павла VI“, XI (1973), ст. 47.
- 7) Місале Романум; див. 2 Кор. 13,13.
- 8) Ів. 3,17.
- 9) Фил. 2,11.
- 10) Див. Всел. Соб. Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 4; Іван Павло II, промова до учасників Міжнародного Конгресу Пневматології (26 березня 1982), 1: Повчання V/1 (1982), ст. 1004.
- 11) Див. Ів. 4,24.
- 12) Див. Рим. 8,22; Гал. 6,15.
- 13) Див. Мт. 24,35.
- 14) Ів. 4,14.
- 15) Всел. Соб. Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 17.
- 16) Ів. 14,16.
- 17) Ів. 14,13.16.
- 18) Див. 1 Ів. 2,1.
- 19) Ів. 14,26.
- 20) Ів. 15,26.
- 21) 1 Ів. 1,1-3; 4,14.
- 22) „Те, що в Свяченному Писанні божественно об'явлене міститься і предкладається, було записане письмом під натхненням Святого Духа“, тим-то „Святе Письмо тим Духом, яким було написано, треба щоб було й читане та пояснюване“: Всел. Соб. Ват. II, догм. конст. про Боже Об'явлення „Боже Слово“, ч. 11.12.
- 23) Ів. 16,12.
- 24) Діян. 1,1.
- 25) Ів. 16,14.
- 26) Ів. 16,15.
- 27) Ів. 16,7.
- 28) Ів. 15,26.
- 29) Ів. 14,16.
- 30) Ів. 14,26.
- 31) Ів. 15,26.
- 32) Ів. 14,16.
- 33) Ів. 16,7.

- 34) Див. Ів. 3,16; 34; 6,57; 17,3.18.23.
- 35) Мт. 28,19.
- 36) Див. 1 Ів. 4,8.16.
- 37) Див. 1 Кор. 2,10.
- 38) Див. св. Тома з Аквіно, „Сумма Теол.“ І, кв. 37-38.
- 39) Рим. 5,5.
- 40) Ів. 16,14.
- 41) Бут. 1,1.
- 42) Бут. 1,26.
- 43) Рим. 8,19-22.
- 44) Ів. 16,7.
- 45) Гал. 4,6; див. Рим. 8,15.
- 46) Див. Гал. 4,6; Фил. 1,19; Рим. 8,11.
- 47) Див. Ів. 16,6.
- 48) Див. Ів. 16,20.
- 49) Див. Ів. 16,7.
- 50) Діян. 10,37.
- 51) Див. Лк. 4,16-21; 3,16; 4,14; Мр. 1,10.
- 52) Іс. 11,1-3.
- 53) Іс. 61,1.
- 54) Іс. 48,16.
- 55) Іс. 42,1.
- 56) Див. Іс. 53,5-6.8.
- 57) Іс. 42,1.
- 58) Іс. 42,6.
- 59) Іс. 49,6.
- 60) Іс. 59,21.
- 61) Див. Лк. 2,25-35.
- 62) Див. Лк. 1,35.
- 63) Див. Лк. 2,19.51.
- 64) Див. Лк. 4,16-21; Іс. 61,1.
- 65) Лк. 3,16; див. Мт. 3,11; Мр. 1,7; Ів. 1,33.
- 66) Ів. 1,29.
- 67) Див. Ів. 1,33.
- 68) Лк. 3,21; див. Мт. 3,16; Мр. 1,10.
- 69) Мт. 3,17.
- 70) Див. св. Василій, „Про Святого Духа“, XVI, 39: ПГ 32,139.
- 71) Діян. 1,1.
- 72) Див. Лк. 4,1.
- 73) Див. Лк. 10,17-20.
- 74) Лк. 10,21; див. Мт. 11,25.
- 75) Лк. 10,22; див. Мт. 11,27.
- 76) Мт. 3,11; Лк. 3,16.
- 77) Ів. 16,13.
- 78) Ів. 16,14.
- 79) Ів. 16,15.
- 80) Див. Ів. 14,26; 15,26.
- 81) Ів. 3,16.

- 82) Рим. 1,3.
- 83) Єзек. 36,26; див. Ів. 7,37-39; 19,34.
- 84) Ів. 16,7.
- 85) Див. св. Кирило Олекс., „На Іванове Євангеліє“, кн. V, гол. II: ПГ 73,75.
- 86) Ів. 20,19-22.
- 87) Див. Ів. 19,30.
- 88) Див. Рим. 1,4.
- 89) Див. Ів. 16,20.
- 90) Ів. 16,7.
- 91) Ів. 16,15.
- 92) Всел. Соб. Ват. II, догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 4.
- 93) Ів. 15,26.
- 94) Декрет про місійну діяльність Церкви „До народів“, ч. 4.
- 95) Див. Діян. 1,14.
- 96) Догм. конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 4. В ній включена вся патристична й богословська традиція про внутрішню єдність між Святим Духом і Церквою, єдність, яку дуже часто представляється аналогічно до стосунків між душею і тілом людини: див. св. Іриней „Проти єретиків“, III, 24,1; СК 211, ст. 470-474; св. Августин, „Слово“ 267,4,4: ПЛ 38,1231; „Слово“ 268,2: ПЛ 38,1232; Трактат про Іванове Євангеліє, XXV, 13; XXVII, 6: ККЛ 36,266, 272; св. Григорій Вел., „Виклад сімох покаянних псалмів“, Пс. V,1: ПЛ 79,602; Дидим Олекс., „Про Пресв. Трійцю“, II,1: ПГ 39,449; св. Атанасій, „Бесіда III проти аріянів“, 22, 23,24: ПГ 26,368,372; св. Іван Золотоустий, „На Послання до Ефесян“, Гом. IX,3; ПГ 62,72; св. Тома з Аквіно коротко зібрав попередню патристичну і богословську традицію, представляючи Святого Духа, як „серце“ і „душу“ Церкви: див. Сумма Теол. III, кв. 8, а. 1 до 3; „Виклад Апостольського Символу“, а. IX; „На Третю Книгу Сентенцій“, Дист. XIII, кв. 2, а. 2, питання 3.
- 97) Див. Одкр. 2,29; 3,6.13.22.
- 98) Див. Ів. 12,31; 14,30; 16,11.
- 99) Радість і Надія, ч. 1.
- 100) Там же, ч. 41.
- 101) Там же, ч. 26.
- 102) Ів. 16,7.
- 103) Ів. 16,7.
- 104) Ів. 16,8-11.
- 105) Див. Ів. 3,17; 12,47.
- 106) Див. Еф. 6,12.
- 107) Паст. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 2.
- 108) Див. там же, ч. 10,13,27,37,63,73,79,80.
- 109) Діян. 2,4.
- 110) Див. св. Іриней „Проти єретиків“, III, 17,2: СК

- 111) Діян. 1,4.5.8.
- 112) Діян. 2,22-24.
- 113) див. Діян. 3,14; 4,10.27; 7,52; 10,39; 13,28.
- 114) див. Ів. 3,17; 12,47.
- 115) Діян. 2,36.
- 116) Діян. 2,37.
- 117) Див. Мр. 1,15.
- 118) Ів. 20,22.
- 119) Див. Ів. 16,9.
- 120) Ос. 13,14 Вулг.; див 1 Кор. 15,55.
- 121) Див. 1 Кор. 2,10.
- 122) Див. 2 Сол. 2,7.
- 123) Див. 1 Тим. 3,16.
- 124) Див. „Примирення і Покаяння“ (2 грудня 1984), 19-22: ААС 77 (1985) ст. 229-233.
- 125) Див. Бут. 1-3.
- 126) Див. Рим. 5,19; Фил. 2,8.
- 127) Див. Ів. 1,1.2.3.10.
- 128) Див. Кол. 1,15-18.
- 129) Див. Ів. 8,44.
- 130) Див. Бут. 1,2.
- 131) Див. Бут. 1,26.28-29.
- 132) Догм. конст. про Боже Об'явлення „Боже Слово“, ч. 2.
- 133) Див. 1 Кор. 2,10.
- 134) Див. Ів. 16,11.
- 135) Див. Фил. 2,8.
- 136) Див. Бут. 2,16.
- 137) Бут. 3,5.
- 138) Див. Бут. 3,22 про „дерево життя“; див. також Ів. 3,36; 4, 14; 5,24; 6,40.47; 10,28; 12,50; 14,6; Діян. 13,48; Рим. 6,23; Гал. 6,8; 1 Тим. 1,16; Тит. 1,2; 3,7; 1 Петр. 3,22; 1 Ів. 1,2; 2,25; 5,11.13; Одкр. 2,7.
- 139) Див. св. Тома з Аквіно, Сумма Теол., I-II, кв. 80, а. 4 на 3.
- 140) 1 Ів. 3,8.
- 141) Ів. 16,11.
- 142) Див. Еф. 6,12; Лк. 22,53.
- 143) Див. „Про Город Божий“, XIV, 28: ККЛ 48,451.
- 144) Паст. конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 36.
- 145) Грецьке дієслово це „параклеїн“ = закликати, кликати до себе.
- 146) Див. Бут. 6,7.
- 147) Див. Бут. 6,5-7.
- 148) Див. Рим. 8,20-22.
- 149) Див. Мт. 15,32; Мр. 8,2.
- 150) Євр. 9,13.
- 151) Ів. 20,22.
- 152) Діян. 10,38.
- 153) Євр. 5,7.

- 154) Євр. 9,14.
 155) Див. Лев. 9,24; 1 Цар. 18,38; 2 Кор. 7,1.
 156) Див. Ів. 15,26.
 157) Ів. 20,22.
 158) Мт. 3,11.
 159) Див. Ів. 3,8.
 160) Ів. 20,22.
 161) Див. „Прийди, Душе Святий“.
 162) Св. Бонавентура, „Про сім дарів Святого Духа“, Колл. II,3: До чистих вод, V,463.
 163) Мр. 1,15.
 164) Див. Євр. 9,14.
 165) Див. Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 16.
 166) Див. Бут. 2,9.17.
 167) Всел. Соб. Ват. II, Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 16.
 168) Там же, ч. 27.
 169) Див. там же, ч. 13.
 170) Див. Іван Павло II, Апост. синодальне напоумл. „Примирення і Покаяння“ (2.ХІІ.1984), 16; ААС 77 (1985), ст. 213-217.
 171) Паст. Конст. „Радість і Надія“, ч. 10.
 172) Див. Рим. 7,14-15.19.
 173) Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 37.
 174) Там же, ч. 13.
 175) Там же, ч. 37.
 176) Мол. П'ятидесятниці: „Сповни нутро серця“.
 177) Св. Августин, „Розповідь на Пс. ХІ І,13: ККЛ, 38,470: „Яка це безодня і яку безодню звиває? Коли безодня означає глибину, то хіба думаємо, що людське серце не є безоднею? Що, властиво, є глибше від цієї безодні? Люди можуть говорити, можна їх бачити, коли вони виконують якісь чинності своїми членами; їх можна почути, коли вони говорять; але чиї думки можна відгадати, чиє серце можна відчитати?“
 178) Див. Євр. 9,14.
 179) Ів. 14,17.
 180) Мт. 12,31.
 181) Мр. 3,28.
 182) Лк. 12,10.
 183) Св. Тома з Аквіно, „Сумма Теол.“ II-II, кв. 14, а. 3; див. св. Августин, Лист 185, 11,48-49: ПЛ 33,814; св. Бонавентура, „Коментар Єв. св. Луки“ гл. XIV, 15-16: „До чистих вод“, VII, 314.
 184) Див. Пс. 81 (80), 13; Єрем. 7,24; Мр. 3,5.
 185) Іван Павло II, Ап. Синодальне напоумл. „Примирення і Покаяння“ (2.ХІІ.1984), 18; ААС 77 (1985), ст. 224-228.
 186) Пій XII, Радіопромова до Крайового Катехитичного Конгресу США в Бостоні (26.Х.1946): Промови й Радіопровови, VIII (1946), 288.

- 187) Іван Павло II, Ап. Посинодальне напоумл. „Примирення і Покаяння“ (2.ХІІ.1984), 18: ААС 77 (1985), ст. 225.
- 188) 1 Сол. 5,19; Еф. 4,30.
- 189) Див. Іван Павло II, Ап. Посинодальне напоумл. „Примирення і Покаяння“ (2.ХІІ.1984), 14-22: ААС 77 (1985) ст. 211-233.
- 190) Див. св. Августин „Про народ Божий“, XIV, 28: ККС 48,451.
- 191) Див. Ів. 16,11.
- 192) Див. Ів. 16,15.
- 193) Див. Гал. 4,4.
- 194) Одкр. 1,8; 22,13.
- 195) Ів. 3,16.
- 196) Гал. 4,4.
- 197) Лк. 1,34.
- 198) Мт. 1,18.
- 199) Мт. 1,20.
- 200) Див. св. Тома з Аквіно, „Сумма Теол.“ ІІІ, кв. 2, аа. 10-12; кв. 6, а. 6; кв. 7, а. 13.
- 201) Лк. 1,38.
- 202) Ів. 1,14.
- 203) Кол. 1,15.
- 204) Див. напр. Бут. 9,11; стор. 5,26; Йов. 34,15; Іс. 40,6; 52,10; Пс. 145(144), 21; Лк. 3,6; І Пт. 1,24.
- 205) Лк. 1,45.
- 206) Див. Лк. 1,41.
- 207) Див. Ів. 16,9.
- 208) 2 Кор. 3,17.
- 209) Див. Рим. 1,5.
- 210) Рим. 8,29.
- 211) Див. Ів. 1,14.4.12.
- 212) Див. Рим. 8,14.
- 213) Див. Гал. 4,6; Рим. 5,5; 2 Кор. 1,22.
- 214) Рим. 8,15.
- 215) Рим. 8,16.
- 216) Див. Пс. 104(103),30.
- 217) Рим. 8,19.
- 218) Рим. 8,29.
- 219) Див. 2 Пт. 1,4.
- 220) Див. Еф. 2,18; Догм. Конст. про Боже Об'явлення „Слово Боже“, ч. 2.
- 221) Див. 1 Кор. 2,12.
- 222) Див. Еф. 1,3-14.
- 223) Еф. 1,13.
- 224) Див. Ів. 3,8.
- 225) Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 22; див. Догм. Конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 16.
- 226) Ів. 4,24.
- 227) Там же.

- 228) Див. св. Августин, „Визнання“ III, 6,11: ККЛ 27,33.
 229) Див. Тит. 2,11.
 230) Див. Іс. 45,15.
 231) Див. Мудр. 1,7.
 232) Лк. 2,27.34.
 233) Гал. 5,17.
 234) Гал. 5,16.
 235) Див. Гал. 5,19-21.
 236) Гал. 5,22.
 237) Гал. 5,25.
 238) Див. Рим. 8,5.9.
 239) Рим. 8,6.13.
 240) Рим. 8,10.12.
 241) Див. 1 Кор. 6,20.
 242) Див. Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 19.20.21.
 243) Лк. 3,6; див. Іс. 40,5.
 244) Див. Рим. 8,23.
 245) Рим. 8,3.
 246) Рим. 8,26.
 247) Рим. 8,11.
 248) Рим. 8,10.
 249) Див. Енци. „Відкуплення Людини“ (4.ІІ.1979), 14:ААС 71 (1979), ст. 284.
 250) Див. Мудр. 15,3.
 251) Див. Еф. 3,14-16.
 252) Див. 1 Кор. 2,10.
 253) Див. Рим. 8,9; 1 Кор. 6,19.
 254) Див. Ів. 14,23; св. Іриней, „Проти єретиків“, V,6,1: СК 153, ст. 72-80; св. Іларій, „Про Пресв. Трійцю“, VIII,19.21: ПЛ 10 250.252; св. Амвросій, „Про Святого Духа“, I,6,8: ПЛ 16 752; св. Августин, „Розпов. на Пс. XLIX“, 2: ККЛ 38 575; св. Кирило Олекс., „На Іванове Євангеліє“ кн. I; II: ПГ 73 154-158; 246; кн. IX: ПГ 74 262; св. Атанасій, Проп. III проти арія, 24: ПГ 26 374; Лист II до Серапіона, 24: ПГ 26,586; Дидим Олекс., „Про Пресв. Трійцю“, II, 6-7: ПГ 39 523-530; св. Іван Золотоустий, „Проповідь на Послання до Римлян“ XIII, 8: ПГ 60,519; св. Тома з Аквіно, „Сумма Теол.“ I, кв. 43, аа. 1.3-6.
 255) Див. Бут. 1,26; св. Тома з Аквіно, „Сумма Теол.“ I, кв. 93, аа. 4.5.8.
 256) Див. Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 24; див. також ч. 25.
 257) Див. там же, ч. 38,40.
 258) Див. 1 Кор. 15,28.
 259) Див. Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“ ч. 24.
 260) Див. св. Іриней, „Проти єретиків“, IV,20,7: СК 100/2, ст. 648.
 261) Св. Василій В., „Про Святого Духа“, IX,22: ПГ 32,110.

- 262) Рим. 8,2.
263) 2 Кор. 3,17.
264) Див. Всел. Собор Ват. II, Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 53-59.
265) Там же, ч. 38.
266) 1 Кор. 8,6.
267) Ів. 16,7.
268) Ів. 14,18.
269) Мт. 28,20.
270) Про це є мова в „епіклезі“ перед освяченням: „Освяти ці дари вилиття Святого Духа, щоб вони стали Тілом і Кров'ю Ісуса Христа, Господа нашого“ (II Мол. Євхар.).
271) Див. Еф. 3,16.
272) Паст. Конст. про Церкву в сучасному світі „Радість і Надія“, ч. 24.
273) Там же.
274) Див. Діян. 2,42.
275) Всел. Собор Ват. II, Декрет про Екуменізм „Возстановлення одиности“, ч. 2.
276) Св. Августин, „Трактат про Єванг. Івана XXVI“, 13: ККЛ 36, 266. див. Всел. Собор Ват. II, Конст. про св. Літургію „Священний Собор“, ч. 47.
277) Догм. Конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 1.
278) Діян. 17,28.
279) 1 Тим. 2,8.
280) Див. Євр. 5,7.
281) Лк. 11,13.
282) Рим. 8,26.
283) Див. Оріген, „Про молитву“, 2: ПГ 11,419-423.
284) Рим. 8,27.
285) Догм. Конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 63.
286) Там же, ч. 64.
287) Там же, ч. 4.
288) Див. Рим. 8,24.
289) Див. Ів. 4,14; Догм. Конст. про Церкву „Світло Народів“, ч. 4.
290) Див. Одкр. 12,10.
291) Див. Рим. 8,23.
292) Див. мол. „Прийди, Душе Святий“.
293) Див. Символ „Хтонебудь“: ДС 75.
294) Див. Рим. 5,5.
295) Тут слід згадати важливе Ап. напоумлення „Радійте в Господі“ Вселенського Архиєрея Павла VI з 9.V.1975: завжди актуальним є висловлений там заклик, щоб „благати в Святого Духа цього дару радості“ як також „закуштувати правдивої духовної радості, яка є плодом Святого Духа“: ААС 67 (1975), ст. 289; 302.
296) Ів. 16,22.
297) Див. Рим. 14,17; Гал. 5,22.

ЕНЦИКЛІКА ВСЕЛЕНСЬКОГО АРХИЄРЕЯ ІВАНА ПАВЛА II

«МАТИ ВІДКУПИТЕЛЯ»

про Пресвяту Діву Марію
в житті мандрівної Церкви

Всечесні Брати
Дорогі Сини і Дочки
Привіт Вам й Апостольське Благословення!

ВСТУП

1. Мати Відкупителя займає точно визначене місце в ділі спасіння, бо „коли сповнився час, Бог послав свого Сина, що народився від жінки, народився під законом, щоб викупити тих, які під законом, щоб ми прийняли усиновлення. А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина свого, який ззиває „Авва, Отче!“ (Гал. 4,4-6).

Цими словами апостола Павла, що їх Собор Ватиканський II наводить на початку свого викладу про Пресвяту Діву Марію⁽¹⁾, бажаю також і я розпочати мої роздумування про значення Марії в таїнстві Христа і про її діяльну й зразкову присутність в житті Церкви. Це бо слова, які одночасно прославляють любов Отця, посланництво Сина і дар Святого Духа, Жінку, від якої народився Відкупитель, а також наше Боже усиновлення, в таїнстві „повноти часу“⁽²⁾.

Оця „повнота“ вказує на той від віків визначений момент, в якому Отець послав свого Сина, „щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а жив життям вічним“ (Ів. 3,16). Вона означає ту благословенну хвилину, в якій „Слово, що було з Богом... стало тілом, і оселилось між нами“ (Ів. 1,1.14), стаючи нашим братом. Оця повнота визначає момент, в якому Святий Дух, що вже був вилив повноту ласки

на Марію з Назарету, сформував у її дівочому лоні людську природу Христа. Вона визначає хвилину, в якій через вступ вічності в час, сам час став відкупленим і, сповняючись таїнством Христа, остаточно стає „часом спасіння“. Повнота оця визначає, нарешті, таїнственный початок шляху Церкви. Церква бо в літургії вітає Марію з Назарету, як свій початок⁽³⁾, тому що в Непорочному Зачатті бачить провіщення спасенної пасхальної ласки, передбаченої для найблагодорнішого з її членів, а понад усе тому, що в таїнстві Воплочення знаходить нерозлучно з'єднаних Христа і Марію: Того, що є її Господом і Головою, і Ту, яка вимовивши перше „нехай станеться“ Нового Завіту, є її прообразом як нареченої й матері.

2. Церква, скріплена присутністю Христа (пор. Мт. 28,20), паломничає в часі до кінця віків, ідучи назустріч Господеві, який приходить; але на цьому шляху — хочу це виразно підкреслити — ступає слідами Пречистої Диви Марії, яка „йшла вперед у мандрівці віри та вірно зберегла своє з'єднання з Сином аж до Хреста“⁽⁴⁾.

Беру ці слова такі змістовні й знаменні з Конституції „Світло народів“ (*Lumen gentium*), яка в своїй заключній частині подає ясний синтез науки Церкви про Христову Матір, яку почитає як найлюбішу Матір і як зразок віри, надії й любови.

Незабаром після Собору, мій великий попередник Павло VI знову заговорив про Найсвятішу Діву, пояснюючи в Енцикліці „Христовій Матері“ (*Christi Mater*), а згодом в Апостольському Напоумленні „Знак Великий“ і „Марійський культ“⁽⁵⁾ („*Signum magnum*“ et „*Marialis cultus*“) основи і критерії цієї особливої набожності, яку Христова Мати одержує в Церкві, як також різні форми марійського культу — літургічного, народного, приватного — що відповідають духові віри.

3. Нова обставина, яка мене спонукує зайняти слово в цій справі, — це близька перспектива Двохтисячного року, що як Ювілей двох тисяч років від народження Ісуса Христа, одночасно скеровує погляд нашої віри на Його земну Матір. Останніми роками не забракло голосів з різних боків, які пропонували, що таку річницю годилося випередити подібним Ювілеєм, присвяченим вшануванню народження Пречистої Диви Марії.

Хоч у цій справі важко встановити хронологічний момент для визначення дати народження Марії, проте думці Церкви повністю відповідає усвідомлення того, що *Марія появилася на обрії історії спасіння ще перед Христом*⁽⁶⁾. В той час, коли остаточно наближалась „повнота часу“, коли наближався спасенний прихід Еммануїла, та, що споконвіку була призначена стати Його Матір'ю, вже була на землі. Оце „випередження“ приходу Христа щорічно знаходить віддзеркалення у *передріздвяній літургії*. Коли, отже, роки, які наближають нас до кінця цього й початку третього Тисячоріччя після Христа, порівняємо до древнього історичного очікування Спасителя, стане цілком зрозумілим, що в цьому періоді бажаємо звернутися особливим способом до Тієї, яка серед „ночі“ очікування Спасителя почала сяяти як справжня „Ранішня Зоря“. Справді, як та зоря „світанкова“ випереджує схід сонця, так Марія, від свого Непорочного зачаття, випередила прихід Спасителя, схід „Сонця справедливости“ в історії людства⁽⁷⁾.

Її присутність посеред Ізраїльського народу — така скромна, що Її ледь чи помітили сучасники — одночасно залишалась прозорою й ясною перед Предвічним, який з цією прихованою „Дочкою Сіону“ (пор. Соф. 3,14; Зах. 2,14) зв'язав свій спасенний задум, що охоплює всю історію людства. Слушно, отже, ми, християни, наприкінці цього Тисячоріччя, усвідомлюючи, як дуже той провидінний задум Пресвятої Тройці є *центральною дійсністю Об'явлення і віри*, відчуваємо проблему підкреслити особливу присутність Христової Матері в історії, особливо протягом цих останніх років перед Двохтисячним Роком.

4. Собор Ватиканський II підготовляє нас до цього, представляючи своїм учительським управлінням *Матір Божу в таїнстві Христа й Церкви*. Якщо ж є правдою, що „таїнство людини знаходить справжене вияснення тільки в таїнстві воплоченого Слова“ — як проголошує той же Собор⁽⁸⁾ — то цю саму засаду найвищим ступенем слід віднести до цієї виїняткової „дочки роду людського“, до цієї надзвичайної „жінки“, що стала Матір'ю Христа. Тільки в *таїнстві Христа повністю вияснюється Її власне таїнство*. Так, зрештою, від самого початку Церква намагалася пояснити це таїнство: таїнство Воплочення дозволяло Церкві дедалі краще поглиблювати й пояснювати

таїнство Матері Воплоченого Слова. В цьому поглибленні переломне значення має Ефеський Собор (431 р.), на якому, для великої радості християн, правда про Боже материнство Марії була урочисто потверджена, як правда віри Церкви. *Марія є Матір'ю Божою* (Theotokos), бо Вона дією Духа Святого почала в своєму Дівочому лоні й породила Ісуса Христа, Сина Божого, рівноістотного з Отцем⁽⁹⁾. „Син Божий..., народжуючись з Діви Марії, справді став одним із нас“⁽¹⁰⁾, став людиною. Так ото, через таїнство Христа, на обрії віри Церкви, у повноті ясніє таїнство Його Матері. Догма про Боже материнство Марії в свою чергу, була для Ефеського Собору й є в теперішній момент Церкви неначе печаттю потвердження догми Воплочення, в якому Слово по-справжньому приймає в єдності своєї особи людську природу, не знищивши її.

5. Представляючи Марію в таїнстві Христа, Собор Ватиканський II знайшов таким чином також і шлях, щоб поглибити таїнство Церкви. Як Христова Матір *Марія особливим способом зв'язана з Церквою*, „що Її Господь заснував як своє тіло“⁽¹¹⁾. Текст Собору знаменним способом наближує істину про Церкву, як тіло Христове (згідно з наукою *Послань* ап. Павла) до істини про Сина Божого, що „від Духа Святого народився з Діви Марії“. Дійсність Воплочення знаходить неначе своє продовження в таїнстві Церкви — Христового Тіла. Бо не можливо думати про дійсність Воплочення не звертаючись до Марії — Матері Воплоченого Слова.

В нинішніх роздумуваннях бажаю, однак, послатись понад усе на оте „паломництво віри“, в якому „Пречиста Діва йшла попереду, вірно зберігаючи своє з'єднання з Христом“⁽¹²⁾. Таким способом цей *подвійний зв'язок*, що єднає Богородицю з *Христом і Церквою*, набирає історичного значення. Не йдеться тільки про історію Діви-Марії, про Її особливий шлях віри і про „кращу частину“, що Вона має в таїнстві спасіння, але також одночасно про історію всього народу Божого, про *всіх тих, що беруть участь* в цьому самому *паломництві віри*.

Це висловлює Собор, стверджуючи на іншим місці, що Марія „вела перед“, стаючи „первообразом Церкви... в порядку віри й любови та досконалого з'єднання з Христом“⁽¹³⁾. Оте Її зразкове „передування“ стосується до

цього самого внутрішнього таїнства Церкви, яка бачить виконання свого спасенного завдання, поєднуючи в собі — подібно як Марія — властивості *матері й діви*. Вона є Дівою, що „бездоганно та чисто зберігає вірність, приречену Женихові“, та яка „сама стає матір'ю, бо... родить до нового й вічного життя людей, початих з Святого Духа та зроджених від Бога“⁽¹⁴⁾.

6. Те все звершується у великім історичнім процесі, так би мовити, „в мандрівці“. Паломництво віри вказує на внутрішню історію, можна сказати: на історію душ. Але, одночасно, це також історія людей, що на цій землі підлягають недовговічності, охоплених виміром історії. В дальших роздумуваннях бажано зосередити свою увагу насамперед на сучасному етапі, який не належить ще до історії, але, однак, постійно її творить, також у значенні історії спасіння. Тут відкривається широкий простір, всередині якого *Пречиста Діва Марія далі веде перед Божому Народові*. Її виняткове „паломництво віри“ постійно представляє постійну точку порівняння для Церкви, для окремих одиниць і для спільнот, для народів і націй, а до певної міри, для цілого людства. Тому то важко поправді охопити й змірити його обсяг.

Собор підкреслює, що Богородиця вже є есхатологічним здійсненням Церкви: „Церква в Пресвятій Діві вже дійшла до досконалости, з-за якої Вона є без плями й зморшки“ (Еф. 5,27) — а водночас „християни ще й досі наполегливо стараються, щоб, перемігши гріх, зростати в досконалості; тому й *підносять вони свої очі до Марії*, що для всієї громади вірних світить прикладом чеснот“⁽¹⁵⁾. Паломництво віри не належить уже до Пресвятої Богородиці: прославлена поруч Сина в небі, Марія вже переступила поріг між вірою і видінням „лицем в лице“ (1 Кор. 13,12). Одночасно, однак, в цьому есхатологічному звершенні, Марія не перестає бути „Провідною Зорею“ (Maris Stella)⁽¹⁶⁾ для всіх тих, які ще паломничають шляхом віри.⁽¹⁷⁾ Коли вони підносять очі до Неї з різних місць земного існування, роблять це тому, бо Вона „породила Сина, що Його Бог поставив первородним між багатьма братами“ (Рим. 8,29), а також тому, бо Вона „причиняється своєю матерньою любов'ю до їх відродження та виховання“⁽¹⁸⁾.

I. МАРІЯ В ТАЇНСТВІ ХРИСТА

1. Благодати повна

7. „Благословен Бог і Отець Господа нашого Ісуса Христа, що благословив нас із неба всяким духовним благословенством у Христі“ (Еф. 1,3). Ці слова Послання до Ефесян відкривають споконвічний задум Бога Отця, споконвічний задум спасіння людини в Христі. Цей задум загальний, що відноситься до всіх людей, сотворених „на образ і подобу Божу“ (пор. Б. 2,26). Як усі „на початку“ були охоплені Божим ділом сотворення, споконвічно також охоплені Божим задумом спасіння, який до кінця сповниться в „повноті часу“ разом з приходом Христа.

Цей бо Бог, що є „Отцем Господа нашого Ісуса Христа“, як далі читаємо в цьому ж Посланні, — „в ньому нас вибрав перед заснуванням світу, щоб ми були святі й бездоганні перед ним у любові. Він призначив нас наперед для себе на те, щоб ми стали його синами через Ісуса Христа, за рішенням своєї доброї волі, на хвалу слави своєї благодаті, якою він обдарував нас улюбим своїм Сині, в якому маємо відкуплення його кров'ю, відпущення гріхів, згідно з багатством його благодаті“ (Еф. 1,4-7).

Божий задум спасіння, який повністю був нам об'явлений з приходом Христа, є споконвічним. Він також — згідно з наукою, що міститься в Посланні до Ефесян та в інших Посланнях Павла (пор. Кол. 1,12-14; Рим. 3,24; Гал. 3,13; 2 Кор. 5,18-29) — є споконвічно зв'язаний з Христом. В цілості того задуму, що охоплює всіх людей, особливе місце займає „жінка“, яка є Матір'ю Того, якому Отець доручив діло спасіння⁽¹⁹⁾. Як навчає Собор Ватиканський II, „вона вирисовується пророче вже в обітниці, що була дана прародичам, які згрішили“ — як читаємо в книзі Буття (пор. 3,15). „Так само вона — це та Діва, що зачне та породить Сина, якого ім'я буде Емануїл“ — згідно з словом Ісаї (пор. 7,14)⁽²⁰⁾. Таким чином, Старий Завіт підготовляє оту „повноту часу“, в якому „Бог послав свого Сина, що народився від жінки..., щоб прийняли усиновлення“ (Гал. 4,4-5). Про прихід Сина Божого на світ розповідається в перших розділах *Євангелій* від Луки й Матея.

8. *Марія була остаточно введена в таїнство Христа*

через ось яку подію: через благовіщення ангела. Це сталося в Назареті, в конкретних обставинах історії Ізраїля — народу, покликаного до збереження Божих обітниць. Божий посланець мовив до Діви: „Радуйся, благодатна, Господь з тобою“ (Лк. 1,28). Марія „стривожилась цим словом і почала роздумувати в собі, що могло значити те привітання“ (Лк. 1,29): що могли означати ті надзвичайні слова, а особливо привітання „благодатна“ („*Kecharitomene*“)⁽²¹⁾.

Роздумуючи разом з Марією ці слова, а особливо вислів „повна ласки“, можемо знайти для них особливо знаменний відповідник саме у наведеному тексті *Послання до Ефесян*. Коли ж після благовіщення небесного посланця Діва з Назарету була названа „благословенна між жінками“ (див. Лк. 1,42), то це пояснюється отим благословенням, яким „Бог Отець“ нас „благословив з неба в Христі“. Це є духовне благословення і відноситься воно до всіх людей, вміщує в собі повноту й загальність („всьяке благословення“), яке випливає з любови, що в Святому Дусі, об'єднує Отця з одноістотним Сином. Водночас це благословення звернене через Ісуса Христа в бік історії людства аж до кінця віків: в бік усіх людей. *До Марії*, однак, це благословенство стосується *особливою й винятковою мірою*. Єлисавета вітає Її, як „благословенну між жінками“.

Обґрунтуванням подвійного привітання є те, що в душі цієї „Дочки Сіону“ об'являється немов би вся „слава благодаті“, тієї благодаті, якою „Отець... обдарував нас у своїм любім Сині“. Адже Посланець вітає Марію, як „повну благодаті“: але він це каже так, неначеб то було Її власне ім'я. Не називає своєї співрозмовниці Її власним ім'ям „Міріям (Марія)“, але власне *отим новим ім'ям*: „повна благодаті“. Що означає те ім'я? Чому архангел так називає Діву з Назарету?

В мові Біблії „благодать“ означає особливий дар, який, згідно з Новим Завітом, має своє джерело в тринітарному житті самого Бога — Бога, що є любов'ю (пор. Ів. 4,8). А плід цієї любови — це *вибрання*, про яке говорить *Послання до Ефесян*. З боку Бога оте вибрання є відвічною постановою спасти людину через її участь у Божому житті (пор. 2 Пт. 1,4) в Христі: це спасіння через участь у надприродному житті. Спадщиною цього відвічного дару, цієї ласки вибрання людини Богом є неначе

зародок святости, або як джерело, що струмує в душі, як дар самого Бога, який через ласку оживляє й освячує вибраних. Таким чином сповняється — тобто стає дійсністю — благословення людини „всяким духовним благословенням“, і щоб „ми стали Його синами через Ісуса Христа“ — в Тому, що є відвічним „любим Сином“ Отця.

Коли читаємо, що посланець мовив до Марії „повна ласки“ то євангельський текст, в якому збігаються давні об'явлення й обітници, дозволяє нам зрозуміти, що тут ідеться про окреме благословення між усіма „духовними благословенствами в Христі“. В таїнстві Христовому Вона *присутня* вже „перед сотворенням світу“, як Та, що Її Отець „вибрав“ на *Матір* свого Сина у Воплоченні — а разом з Отцем Її вибрав Син, і споконвічно доручив Духові святости. Марія зовсім особливим і винятковим способом зв'язана з Христом, і, водночас, люблена в Тім предвічно любім Сині, одноістотним з Отцем, в якому зібрана вся „хвала слави благодаті“. Одночасно Вона залишається досконало відкритою до того „дару з висот“ (пор. Як. 1,17). Як навчає Собор, Марія „займає перше місце між *смиреними й вбогими* Господа, що з довір'ям очікують від Нього спасіння та Його приймають“⁽²²⁾.

9. Коли ж привітання та ім'я „повна ласки“ говорить про те все, то в контексті благовіщення ангела вони стосуються насамперед *вибрання Марії на Матір Божого Сина*. Але й водночас повнота ласки вказує на ціле надприродне обдарування Марії, яке зобов'язується з тим, що Вона стала вибрана і призначена на Матір Христа. Якщо те вибрання має основне значення в здійсненні спасенних Божих задумів стосовно людства; якщо предвічний вибір у Христі і призначення до гідності усиновлення дітей стосуються всіх людей, тоді вибір Марії є зовсім винятковий та єдиний. Звідти також Її єдине й виняткове місце в таїнстві Христа.

Божий посланець мовив до Неї: „Не бійся, Маріє! Ти бо знайшла ласку в Бога. Ось Ти зачнеш у лоні й вродиш сина й даси йому ім'я Ісус. Він буде великий і Сином Всевишнього назветься“ (Лк. 1,30-32). Коли ж Діва, збентежена таким надзвичайним привітом, запитала: „Якже воно станеться, коли я не знаю мужа?“, почула від ангела підтвердження попередніх слів, а одночасно їх пояснення.

Гавриїл мовив до Неї: „Дух Святий зійде на тебе й сила Всевишнього тебе отінить; тому й святе, що народиться, назветься Син Божий“ (Лк. 1,35).

Отож, ангельське благовіщення є об'явленням таїнства Воплочення на самому початку його здійснення на землі. Спасенне дарування самого Бога, Божого життя, певним способом усьому створінню, а безпосередньо людині, в *таїнстві Воплочення* досягає своїх кульмінаційних пунктів. Справді, це разом вершина всіх дарувань благодати в історії людини й всесвіту. Марія — „повна ласки“, бо Воплочення Слова, тобто суттєва злука Божого Сина з людською природою, з людством, у Ній саме здійснюється і довершується. Як навчає Собор, Марія є „Матір'ю Божого Сина, а тому й улюбленою дочкою Отця та храмом Святого Духа; а цим визначним даруванням ласки перевищує всі інші сотворіння, небесні й земні“⁽²³⁾.

10. *Послання до Ефесян*, говорячи про „багатство благодаті“, якою „Бог Отець обдарував нас у своїм любім Сині“, додає: „В Ньому маємо відкуплення його кров'ю“ (Еф. 1,7). Згідно з вірою, висловленою в урочистім навчанні Церкви, ота „повнота благодаті“ виявилась у Пресвятій Богородиці тому, що Вона була „відкуплена найпіднесенішим способом“⁽²⁴⁾. Задля багатства ласки улюбленого Сина, з уваги на спасенні заслуги Того, що мав стати Її Сином, Марія була *збережена від спадкоємства первородного гріха*⁽²⁵⁾. Таким чином, від першої хвилини свого зачаття, тобто свого існування на землі, Вона належить до Христа, бере участь у спасенній освятній благодаті та в тій любові, що знаходить свій початок в „Улюбленому“ — в Сині Отця Предвічного, який через Воплочення став Її рідним Сином. Тому, за дією Святого Духа, у вимірі благодаті, тобто через участь у Божій природі, *Марія отримала життя від Того, якому Вона, в порядку земного родження, сама дала життя* як Мати. Літургія не вагається називати Її „Матір'ю свого Творця“⁽²⁶⁾, і вітати Її словами, які Данте Аліґ'єрі кладе в уста св. Вернарда: „Дочко твого Сина“⁽²⁷⁾. Коли ж це „нове життя“ Марія одержує в такій повноті, яка відповідає любові Сина до Матері, тобто гідності Божого Материнства, то ангел при Благовіщенні називає Її „повною благодаті“.

11. В спасенному замірі Пресвятої Тройці таїнство Воплочення становить надмірне *сповнення обітниць*, яку Бог

дав людині після первородного гріха: після того першого гріха, наслідки якого обтяжують всю історію людини на землі (див. В. 3,15). Ось приходить на світ Син, „потомок жінки“, що подолає зло гріха в самих його основах: „розчавить голову змія“. Як впливає з слів первоєвангелії, перемога Сина жінки не довершиться без важкої боротьби, яка має пройти через усю історію людства. „Ворожнеча“, сповіщена на початку, стає потверджена *Одкровенням*, що є книгою остаточних подій Церкви й світу, де знову повертається знамення „жінки“, цим разом „одягненої в сонце“ (пор. Одкр. 12,1).

Марія, Мати Вочлоченого Слова, поставлена в *самому центрі тієї ворожнечі, тієї боротьби, яка супроводить історію людства на землі, а разом історію спасіння*. Марія належить до „убогих і покірних Господніх“, тому Вона, як ніхто інший з людей, обдарована „повнотою благодаті“ якою Отець „обдарував нас у своїм любім Сині“, і *ця благодать становить надзвичайну велич і красу усієї Її людської істоти*. Таким чином Марія стає перед Богом, а також перед усім людством, як незмінний і непорушний знак того Божого вибрання, про яке говорить Павлове *Послання*: „в Христі... нас вибрав перед заснуванням світу... і призначив... щоб ми стали його синами“ (Еф. 1,4.5). Вибрання оте є потужніше від усякого вибрання й гріха, від усієї тієї „ворожнечі“, якою позначена земна історія людства. В цій історії Марія залишається знаком певної надії.

2. Щаслива Та, що повірила

12. Євангелист Лука, відразу після розповіді про благовіщення, веде нас вслід за Дівою з Назарету до „міста Юди“ (Лк. 1,39). На думку вчених, цим містом мало б бути сьгоднішнє Айн-Карім, розташоване між горами, недалеко від Єрусалиму. Марія „пустилася швидко“, *щоб відвідати Єлисавету*, свою родичку. Причиною відвідин могло бути також те, що під час благовіщення Гавриїл знаменним способом вказав на Єлисавету, яка в похилому віку, Божою силою зачала сина від свого чоловіка Захарії: „Ось твоя родичка Єлисавета — вона також у своїй старості, зачала сина, і оце шостий місяць тій, що її звуть неплідною; нічого бо немає неможливого в Бога“ (Лк. 1,36-37).

Посланець покликався на приклад Єлисавети, щоб відповісти на запит Марії: „Як же воно станеться, коли я не знаю мужа?“ (Лк. 1,34). Отож станеться воно власне „потугою Всевишнього“, подібно, а навіть ще більше, як у випадку Єлисавети.

Марія, отже, ведена любов'ю, вирушила до дому своєї родички. Ввійшовши в дім, у відповідь на привіт Марії, Єлисавета „сповнилася Святим Духом“, чуючи як здригнулася дитина в її лоні, сильним голосом привітала Марію: „Благословенна ти між жінками й благословен плід лона твого“ (Лк. 1,40-42). Цей вигук чи радісне привітання Єлисавети пізніше ввійшло до молитви „Богородице Діво“, як продовження ангельського привіту, стаючи таким чином однією з молитов, яку Церква найчастіше повторює. Ще більше говорять наступні слова Єлисавети, вміщені в питанні: „Звідкіля мені це, що прийшла до мене *Мати Господа мого?*“ (Лк. 1,43). Єлисавета дає свідчення Марії: пізнає і проголошує, що перед нею стоїть Мати Господа, Мати Месії. В цьому свідченні бере участь також син, що його Єлисавета має в своєму лоні: „дитина з радости здригнулася в моїм лоні“ (Лк. 1,44). Ця дитина — це майбутній Іван Христитель, що над Йорданом вкаже на Ісуса, як Месію.

Всі слова привіту Єлисавети мають важливе значення, однак, *найважливіше значення має те*, що вона сказала наприкінці: „*Щаслива та, що повірила*, бо здійсниться сказане їй від Господа“ (Лк. 1,45). Ці слова можна поставити поруч вислову „повна благодаті“ з ангельського привіту. В обидвох текстах виявляється основний маріологічний зміст, тобто основна істина про Марію, яка насправді присутня в таїнстві Христа саме тому, що „повірила“. *Повнота благодаті*, при Благовіщенні ангела, означає дар самого Бога; *віра Марії*, яку звіщає Єлисавета при відвідинах, вказує на те, як Діва з Назарету, *відповіла на цей дар*.

13. „Богові, який об'являє, належить виявити „*послух віри*“ (Рим. 16,26; див. Рим. 1,5; 2 Кор. 10,5-6), через яку людина добровільно цілковито довіряється Богові“, — як навчає Собор⁽²⁹⁾. Таке охоплення віри знайшло досконале здійснення в Марії. „Переломним“ моментом було благовіщення. Слова Єлисавети: „Благословенна та, що повірила“ в першу чергу стосуються власне цієї хвилини⁽³⁰⁾.

Під час благовіщення Марія, виявляючи „послух віри“

Тому, хто до Неї говорив словами свого послання, повністю довірилась *Богові* через „повну слухняність ума й волі“⁽³¹⁾. Вона, отже, відповіла *усім своїм людським і жіночим „я“*. В цій відповіді віри вмщувалось досконале співдіяння з „випереджуючою й допоміжною ласкою Божою“, воднораз же досконала чутливість на діяння Святого Духа, який „своїми дарами віри постійно вдосконалює“⁽³²⁾.

Слово Бога живого, звітчене Марії через ангела, стосувалось до неї самої: „Ось Ти зачнеш у лоні й вродиш Сина“ (Лк. 1,31). Марія, приймаючи це благовіщення, мала стати „Матір'ю Господа“. В Ній мало звершитися Боже таїнство Воплочення: „Хотів бо Отець милосердя, щоб Воплочення було випереджене згодою Тієї, яка була призначена на матір“⁽³³⁾. І Марія висловлює цю згоду, вислухавши всі слова послання. Вона каже: „Ось я Господня слугиня: нехай зо мною станеться по твоєму слову“ (Лк. 1,38). Оце Маріїне „fiat“ — „нехай зо мною станеться“ — вирішило з людського боку здійснення Божого таїнства. Виникає повна збіжність зі словами Сина, що їх, як читаємо в *Посланні до Євреїв*, Він сказав до Отця, приходячи на світ: „Ти не хотів ні жертв, ні приносу, але *приготував еси мені тіло... Ось іду... щоб учинити твою волю, Боже*“ (Євр. 10,5.7). Таїнство Воплочення здійснилося тоді, коли Марія дала свою згоду — „fiat“, кажучи: „Нехай зо мною станеться по твоєму слову“, вчиняючи можливим, наскільки, згідно з Божим задумом, залежало від неї, сповнення волі Сина.

Марія висловила свою згоду „fiat“ *через віру*. Через віру Вона безумовно довірилась Богові та „повністю посвятила саму себе, як слугиня Господня, особі й ділу свого Сина“⁽³⁴⁾. Цього Сина, — як навчають Святі Отці, — Вона зачала спершу духом, ніж тілом: якраз через віру⁽³⁵⁾. Слушно, отже, прославляє Марію Єлисавета: „Щаслива та, що повірила, бо здійсниться сказане їй від Господа“. Ці слова вже здійснилися: Марія з Назарету стає на порозі дому Єлисавети й Захарії, як Мати Сина Божого. Отож, Єлисавета робить радісне відкриття: „Мати Господа мого приходить до мене“!

14. Тому також віра Марії може бути *привіряна до віри Авраама*, якого Апостол називає „батьком нашої віри“ (Рим. 4,12). В спасенному задумі Божого Об'явлення

віра Авраама становить початок Старого Завіту; віра Марії під час благовіщення дає початок Новому Завіту. Подібно також як Авраам „проти надії надіявшись, повірив, що стане батьком багатьох народів“ (Рим. 4,18), так Марія, під час благовіщення, визнає своє дівіцтво („Як же воно станеться, коли я не знаю мужа?“), повірила, що з сили Всевишнього, за дією Святого Духа, стане Матір'ю Божого Сина, згідно з об'явленням ангела: „святе, що народиться назветься Син Божий“ (Лк. 1,35).

Слова Єлисавети: „Щаслива та, що повірила“ *стосується не тільки до цього особливого моменту, яким було благовіщення. Якщо йдеться про віру Марії, яка очікувала Христа, без сумніву благовіщення становить переломний момент, але також становить вихідний пункт, від якого починається уся „мандрівка до Бога“, увесь її шлях віри. І на цьому шляху незвичайним способом, а то й героїчним — а радше з дедалі більшим героїзмом віри — звершуватиметься отой „послух“, який Вона визнала щодо слова Божого об'явлення. А той „послух віри“ з боку Марії протягом усієї її мандрівки матиме гідну подиву схожість до віри Авраама. Подібно як отой патріярх усього Божого народу, так і Марія протягом усього шляху свого покірного й материнського „нехай зо мною станеться“ — „fiat“, буде підтверджувати, що „проти надії надіялась“. А на деяких етапах цього шляху набуває особливої вимови благословення „тій, що повірила“. Повірити означає „довірити себе“ самій істотній правді слів Бога живого, знаючи й покірно визнаючи „які незбагненні його постанови і недослідимі його дороги“ (Рим. 11,33). Марія, яка із споконвічної волі Всевишнього опинилась, можна сказати, в центрі цих „незбагнених постанов“ і цих „недослідимих доріг“ Божих, довірила себе у півтіні віри, приймаючи повністю й з відкритим серцем все, що було передбачене в Божих постановах.*

15. Коли Марія під час Благовіщення почула про Сина, що Його Матір'ю має стати, і якому має „дати ім'я Ісус“ (Спаситель), Вона також почула, що „Господь Бог дасть йому престол Давида, його батька“, і що „Він царюватиме над домом Якова повіки й царюванню його не буде кінця“ (Лк. 1,32-33). В тому напрямку була звернена надія усього Ізраїля. Обіцяний Месія має бути „великий“,

— небесний посланець саме й каже, що „Він буде великий“ — чи то задля імени „Сина Всевишнього“, чи тому, що Він прийме спадкоємство Давида. Він, отже, має бути царем, Він має панувати „над домом Якова“. Марія виросла серед тих очікувань свого народу. Чи ж могла Вона, в хвилині Благовіщення, передчувати, яке істотне значення мають ті слова ангела? Як слід розуміти оте „панування“, якому „не буде кінця“?

Хоч — через віру — Вона почувала себе тієї миті Мартірю „Месії-Царя“, то, однак, відповіла: „Ось я Господня слугиня, нехай зо мною станеться по твоєму слову“ (Лк. 1,38). Від першої хвилини Вона передусім визнала „послух віри“, покладаючись на таке значення вищезгаданих слів Благовіщення, яке подав їм Той, від кого вони походили: яке надав їм сам Бог.

16. На цьому самому шляху „послуху віри“ незабаром Марія почувала *інші слова*, які походили від Симеона в Єрусалимському храмі. Було це вже сорокового дня після народження Ісуса, коли то за законом Мойсея, Марія разом з Йосифом „принесли Дитятко в Єрусалим, щоб поставити Його перед Господом“ (Лк. 2,22). Саме народження відбулося в обставинах крайнього вбогства. Дізнаємось від св. Луки, що у зв'язку з переписом населення, за розпорядженням римської влади, Марія разом з Йосифом пішла до Вифлеєму, а не знайшовши там жодного „місця в заїзді“, породила свого Сина в стайні і „поклала в ясла“ (Лк. 2,7).

Праведний та побожний чоловік на ім'я Симеон, появляється на початку „мандрівки“ віри Марії. Його слова, натхнені Святим Духом (Лк. 2,25-27), підтверджують істину благовіщення. Читаємо бо, що він „узяв на свої руки Дитятко“, якому, згідно із дорученням ангела „було дано ім'я Ісус“ (пор. Лк. 2,21). Слова Симеона є згідні із значенням цього імені (Ісус), що означає Спаситель — „Бог є спасителем“. Звертаючись до Господа, він мовив: „Мої очі бачили Твоє спасіння, що Ти *приготував перед усіма народами*; світло на просвіту поганам, і славу Твого люду Ізраїля“ (Лк. 2,30-32). Одночасно, однак, Симеон звертається до Марії з наступними словами: „Ось цей поставлений для падіння й підняття багатьох в Ізраїлі; Він буде *знаком протиріччя*, щоб відкрились думки багатьох сердець“, і додає прямо до Марії: „та й Тобі самій меч прошиє

душу“ (Лк. 2,34-35). Слова Симеона ставлять у новому світлі провіщення, яке Марія почула від ангела: Ісус є Спасителем, Він є „світлом на просвіту“ людей. Чи ж не виявилось це якоюсь мірою в *Різдвяну ніч*, коли до вертепу прийшли *пастирі*? (пор. Лк. 2,8-20). Чи ж не мало виявитися ще ясніше, коли прибудуть Мудреці зі Сходу? (пор. Мт. 2,1-2). Одночасно, однак, вже на початку свого життя, Син Марії, а з Ним Його Мати, зазнають на собі дійсності наступних слів Симеона: „знак протиріччя“ (Лк. 2,34). Слова Симеона є неначе *другим звістуванням для Марії*, бо вони вказують на конкретний історичний вимір, в якому Син має виконати своє посланництво, тобто серед незрозуміння і у стражданні. Якщо таке сповіщення з одного боку підтверджує Її віру в здійснення Божих обітниць спасіння, то з другого боку так само відкриває, що своє посланництво вона буде змушена переживати серед страждань поруч страждаючого Спасителя, і що Її материнство залишиться у тіні та буде болісне. Отож, після відвідин Мудреців зі Сходу, після їх поклоніння („впавши ниць, поклонились Йому“) та принесення дарів (пор. Мт. 2,11), Марія з Дитятком *мусить утікати до Єгипту* під дбайливою охороною Йосифа, бо „Ірод розшукуватиме Дитя, щоб Його вбити“ (пор. Мт. 2,23). І аж до смерти Ірода довелось їм залишитись у Єгипті (пор. Мт. 2,15).

17. Після смерти Ірода, коли Свята Родина повернулась до Назарету, розпочинається довгий *період прихованого життя*. Та, що „повірила, що здійсниться сказане Їй від Господа“ (пор. Лк. 1,45), живе щодня суттю цих слів. Щодня з Нею є Син, якому дала ім'я Ісус; отож, напевно, у спілкуванні з Ним користувалась цим іменем, яке зрештою нікого не дивувало, бо здавна було прийняте в Ізраїлі. Однак Марія знає, що Той, хто носить ім'я Ісус, був *названий ангелом „Сином Всевишнього“* (див. Лк. 1,32).

Марія знає, що Вона Його зачала і породила, „не знаючи мужа“, дією Духа Святого, силою Всевишнього, яка Її отінила (пор. Лк. 1,35), подібно, як тінь закривала Божу присутність за часів Мойсея і патріархів (пор. Вих. 24,16; 40,34-35; I Цар. 8,10-12). Отож Марія знає, що Син якого Вона породила непорочним способом, це власне той „Святий“ і „Син Божий“, про якого Їй говорив ангел.

Протягом років прихованого життя Ісуса в Назаретському домі, також життя Марії „було поховане з Христом

у Бозі“ (пор. Кол. 3,3) через віру. Бо віра — це спілкування з Божою таємницею. Марія постійно, щоденно, спілкувалась з невимовним таїнством Бога, що став людиною, з таїнством, яке перевищує все, що було „об’явлене в Старому Завіті. Від хвилини благовіщення Діва-Мати була введена в цілковиту „новину“ самооб’явлення Бога і була свідомою таїнства. Вона є першою з тих „немовлят“, що про них одного дня скаже Ісус: „Отче... Ти затаїв це від мудрих та розумних, і відкрив немовлятам“ (Мт. 11,25). Бо „ніхто не знає Сина, крім Отця“ (Мт. 11,27). Як, отже, Марія може „знати Сина“? Напевно, Його не знає так, як Отець; проте Вона *перша з-поміж тих, яким Отець „схотів відкрити“* (пор. Мт. 11,26-27; I Кор. 2,11). Коли ж з хвилиною благовіщення Їй був відкритий Син, якого знає повністю тільки Отець, бо Його родить відвічним „сьогодні“ (пор. Пс. 2,7), то Марія Мати спілкується з істиною свого Сина тільки у вірі й через віру! Вона, отже, благословенна, бо „увіривала“, — *і вірить кожного дня*, серед всіх випробувань і суперечностей часу Ісусового дитинства, а потім протягом років прихованого життя в Назареті, де Ісус „був їм послушний“ (Лк. 2,51): послушний Марії, а також Йосифові, бо він перед людьми заступав Йому батька; тому й самого Сина Марії люди звали „Сином теслі“ (Мт. 13,55).

Мати *того Сина*, отже, пам’ятаючи всі слова благовіщення і наступних подій, носить у собі оту цілковиту „новину“ віри: *початок Нового Завіту*. Це початок Євангелії, тобто доброї, радісної новини. Не важко, однак, спостерегти в цьому початку також своєрідне зусилля серця, зв’язане з „темною ніччю віри“ — вживаючи слова св. Івана від Хреста — немов „заслона“, крізь яку треба наблизитись до Невидимого і спілкуватись із таїнством⁽³⁶⁾. Таким власне чином Марія протягом багатьох років *спілкується з таїнством свого Сина* та йде попереду в своїй мандрівці віри, відповідно до того, як Ісус „зростав мудрістю, ласкою в Бога та людей“ (Лк. 2,52). Дедалі краще виявилось людським очам уподобання, яке Бог мав у Ньому. Першою серед людей, яким було дано відкрити Христа, була Марія, що з Йосифом проживала в тому самому домі в Назареті.

Однак, коли, після знайдення в святині, на запитання

Марії: „Чому Ти це так зробив нам?“, дванадцятилітній Ісус відповів: „Хіба не знали, що Я маю бути при справах Отця мого?“, євангелист додає: „Але вони (Йосиф і Марія) не зрозуміли слова, що Він сказав їм“ (Лк. 2,48-50). Бо Ісус усвідомлював, що „тільки Отець знає Сина“ (див. Мт. 11,27), так, що навіть Та, якій найповніше було об'явлене гайнство Його Божого синівства, Мати, з цим таїнством спілкувалась тільки через віру! Живучи поруч Сина, під дахом того самого дому, і „вірно зберігаючи єдність з Сином“, Вона „йшла попереду в мандрівці віри“, як підкреслює Собор⁽³⁷⁾. І так було також протягом прилюдного життя Христа (пор. Мр. 3,21-35), коли день за днем сповнялося на Ній благословення Єлисавети, сказане під час відвідин: „Щаслива та, що повірила“.

18. Те благословення осягає повноту свого значення годі, коли Марія стояла під Хрестом свого Сина (пор. Ів. 19,25). Собор стверджує, що сталося це „не без Божого пляну“: „тяжко співстраждала Вона з Єдинородним та з'єдналась материним серцем з Його жертвою, з любови погоджуючись на приношення жертви, що її породила“, таким чином Марія „свою єдність з Сином вірно зберегла аж до Хреста“⁽³⁸⁾: єдність через віру. Через ту саму віру, з якою прийняла об'явлення від ангела під час благовіщення. Тоді Вона також почула, що „Він буде великий... і Господь Бог дасть Йому престол Давида, Його батька... і царуватиме над домом Якова повіки і царюванню Його не буде кінця“ (Лк. 1,32-33).

А ось, стоячи біля Хреста, Марія є свідком повного, по-людськи кажучи, *заперечення тих слів*. Її Син умирає на хреснім дереві, як осуджений. „Зневажений, останній між людьми, чоловік болів... зневажений, так що ми Його нізащо мали“ (пор. Іс. 53,3-5). Яким же великим, яким героїчним є, отже, *послух віри*, що його показала Марія супроти „незбагнених судів“ Божих! Вона беззастережно „віддає себе Богові“, виявляючи повну покору ума і волі“⁽³⁹⁾. Тому, якого „дороги недослідимі“ (Рим. 11,33)! Воднораз же, якою потужною є дія благодаті в Її душі, яким проникливим вплив Святого Духа, Його світла й сили!

Через цю віру Марія досконало з'єднана з Хрестом в Його приниженні. Справді, „Ісус Христос, існуючи в Божій природі, не вважав за здобич свою рівність з Богом,

а применшив себе самого, прийнявши вигляд слуги, ставши подібним до людини. Подобою явившись як людина“: власне на Голготі Він „понижив себе, ставши слухняним аж до смерті, смерті ж хресної“ (Фил. 2,5-8). У підніжжі Хреста, Марія, через віру бере участь в потрясаючому таїнстві того приниження. Це, мабуть, найглибша в історії людства „кеноза“ віри. Через віру Марія бере участь у смерті Сина, а це смерть відкупительна: Її віра, в протилежності до віри учнів, які втекли, була вірою, повною світла. На Голготі, своєю смертю на Хресті, Ісус з Назарету остаточно підтвердив, що Він є „знаком протиріччя“, згідно із словами Симеона. Водночас же там здійснилися слова, сказані до Марії: „А тобі самій меч прошиє душу“⁽⁴⁰⁾.

19. Справді, „щаслива та, що повірила“! Ці слова, сказані Єлисаветою після благовіщення, тут, у підніжжі Хреста, досягають своєї остаточної переконливості. Сила, яку вміщують у собі ті слова, стає проникливою. З Хреста, немов з самого нутра таїнства Відкуплення, поширюється обсяг і перспектива того благословення віри. Воно сягає „початку“, і, як участь у жертві Христа, нового Адама, стає, певною мірою, *противагою непослуху і невірства*, що міститься в грісі прародичів. Так навчають Отці Церкви, а особливо св. Іриней, цитований у Конституції „Світло світу“ („Lumen gentium“): Вузол, сплетений неслухняністю Єви став розв'язаний послухом Марії; що зав'язала через невірність діва Єва, те Діва Марія розв'язала через віру⁽⁴¹⁾. В світлі цього порівняння з Євою, Отці — як згадує цей же Собор — називають Марію „Матір'ю живих“ та неодноразово стверджують: „смерть через Єву, життя через Марію“⁽⁴²⁾.

Слушно, отже, у вислові „Щаслива та, що повірила“ можемо вбачати немов ключ, який відкриває нам внутрішню дійсність Марії: Тієї, яку ангел при благовіщенні назвав „повною ласки“. Коли ж, як „повна ласки“, Вона споконвічно була присутня в таїнстві Христа, то через віру Вона стала в Ньому присутня у всьому вимірі свого земного маршруту: „йшла попереду в мандрівці віри“. Водночас, Вона, непомітним, але безпосереднім та успішним способом унаявнювала людям те *таїнство Христа*. І надалі не перестає його унаявнювати. Через таїнство Христа також Вона присутня серед людей. Через Сина стає яснішим також таїнство Матері.

3. Ось Мати Твоя

20. В Євангелії від Луки записано той момент, коли „жінка якась, піднісши голос з-між народу“, звертаючись до Ісуса, мовила „Щасливе лоно, що Тебе носило, і груди, що Тебе кормили“ (Лк. 11,27). Ці слова становлять похвалу Марії, як рідної Матері Ісуса. Може ота жінка особисто не знала Матері Ісуса. Бо коли Ісус розпочав свою місянську діяльність, Марія Його не супроводила. Залишалась надалі в Назареті. Можна, отже, сказати, що вищезгадані слова невідомої жінки неначе викликали Її із приховання.

Цими словами, хоч на хвилину, стало, до певної міри, явним серед натовпу євангеліє дитинства Ісуса. Там власне Марія присутня як Мати, яка зачинає в своєму лоні Ісуса, народжує Його і по-материнському годує його своїми грудьми: Мати-годувальниця, яку має на думці „жінка з-між народу“. *Через оте материнство, Ісус — Син Всевишнього* (див. Лк. 1,32) — є справжнім *Сином Чоловічим* є „тілом“, як кожна людина: є „Словом, що стало тілом“ (див. Ів. 1,14). Він є тілом і кров'ю Марії!⁽⁴³⁾

На це благовіщення, що його невідома жінка висловлює на адресу Його матері й Родительки, Ісус відповідає знаменним способом: „Справді ж благословенні ті, що слухають Боже слово і його зберігають“ (Лк. 11,28). Він хоче відвернути увагу від материнства, наскільки воно означає тільки зв'язок тіла, щоб скерувати її до тих таємничих зв'язків духа, які виникають через слухання і зберігання слова Божого.

Ще виразніше те перенесення в сферу духовних вартостей зарисовується в іншій відповіді Ісуса, яку записали всі Синоптики. А саме, коли повідомлено Ісуса, що Його „Мати й брати стоять надворі, і хочуть побачитися з Тобою“, тоді Він відповів: „Мати моя і брати мої це ті, що слухають слово Боже й його виконують“ (Лк. 8,20-21). Це Він сказав, „поглянувши навкруги на тих, які сиділи навколо Нього“, як читаємо у записі Марка (3,34), або також Матея (12,49), „вказавши рукою на своїх учнів“.

Наведені вислови, здається, лежать немов на *продовження того, що дванадцятирічний Ісус відповів Марії і Йосифові, коли знайшли Його після трьох днів в Єрусалимському храмі.*

Тепер же, коли Ісус відійшов з Назарету, коли розпочав свою прилюдну діяльність в усій Палестині, Він вже цілковито й виключно „зайнятий справами Отця“ (Лк. 2,49). Він проповідує Його царство: „Царство Боже“ і „справи Отця“, які дають новий вимір і нове значення всьому тому, що людське, а також, отже, і кожному людському зв'язкові в стосунку до мети й завдань кожної людини. В цьому новому вимірі такий зв'язок, як „братерство“, означає щось іншого від „братерства по крові“ — що є наслідком походження від тих самих батьків. І навіть „материнство“ у вимірі Божого Царства, та в обсягу самого Божого батьківства, набирає іншого значення (сенсу). Ісус, в словах наведених Лукою, навчає власне про те нове значення материнства.

Чи може цим віддаляється від Тієї, що була Його родителькою, Його рідною Матір'ю? Чи бажає залишити Її в тіні приховання, яке Вона сама вибрала? Якщо так могло б здаватись на основі звучання самих слів, то одночасно треба ствердити, що те нове й інакше материнство, про яке Ісус говорить до своїх учнів, найособливішим способом стосується саме до Марії. Чи ж Марія не є першою серед тих, „що слухають слово Боже й його виконують“? Чи ж не до Неї відноситься особливо те благословення, яке висловив Ісус, відповідаючи на слова невідомої жінки? Немає сумніву, що Марія заслуговує на благословення через те, що стала Матір'ю Ісуса по тілу („Щасливе лоно, що Тебе носило, і груди, що Тебе кормили“), але й також і над усе через те, що вже під час благовіщення прийняла слово Боже, що слову тому повірила, що була *послушна Богові*, бо „зберігала“ слово і „над ним роздумувала в своєму серці“ (пор. Лк. 1,38.45; 2,19.51) та усім своїм життям виконувала. Отож, можемо твердити, що благословення, яке висловив Ісус, не протиставляється, хоч так виглядає, тому, що його висловила невідома жінка, але з ним зустрічається в особі Тієї Матері-Діви, яка сама себе назвала тільки „служницею Господною“ (Лк. 1,38). Якщо „ві роди будуть Її ублажати“ (Лк. 1,48), то можна сказати, що ота анонімна жінка була першою, яка несвідомо потверджує той пророчий стишок з „Величання“ („Magnificat”) Марії і починає „Величання“ („Magnificat”) віків.

Коли ж *через віру* Марія стала Матір'ю Сина, якого

дав Їй Отець силою Святого Духа, зберігаючи неторкнутим Її дівичтво, то в тій самій вірі *Вона знайшла і прийняла той інший вимір материнства*, що його об'явив Ісус під час свого месіянського посланництва. Можна сказати, що той вимір материнства належав до Марії від самого початку, тобто від моменту зачаття і народження Сина. Від того Вона була „тою, що повірила“. Однак, мірою того, як відкривалося перед Її очима й духом посланництво Сина, Вона сама як Матір дедалі більше *відкривалася цій „новині“ материнства*, що мала становити Її частку поруч Сина. Чи ж не сказала на початку: „Ось я Господня слугиня, нехай зо мною станеться по твоєму слову“? (Лк. 1,38). Через віру Марія далі слухала й роздумувала над тим словом, в якому ставало дедалі ясніше та способом, що „перевіщує всяке уявлення“ (Еф. 3,19) — самооб'явлення Бога живого. Марія Мати стала таким чином, *в певному значенні, першою „учинницею“ свого Сина*, до якої Він, здавалось, казав: „Іди за мною“, раніше, ніж вимовив цей заклик до апостолів чи до будь-кого іншого (пор. Ів. 1,43).

21. З цієї точки зору особливо переконливим є текст *Євангелії* від Івана, який показує нам Марію, присутньою на весіллі в Кані. Марія з'являється там як Ісусова Матір на початку Його прилюдного життя: „*Відбувалося в Кані Галилейській, і була там Мати Ісусова*. Отож запрошено на те весілля й Ісуса та Його учнів“ (Ів. 2,1-2). З тексту виходило б, що Ісус і Його учні були запрошені разом з Марією, а може з тієї причини, що Вона була там присутня. Здається, що Син був запрошений задля Матері. Відомий дальший розвиток подій, зв'язаних з цим запрошенням: той „початок знаків“, довершених Ісусом — вода перетворена на вино — так, що Євангелист додає: „*велич тим своєю об'явив, тож і учні Його увірували в Нього*“ (Ів. 2,11).

Марія присутня в Кані Галилейській як *Мати Ісусова* і знаменним способом *спричиняється* до того „*початку знаків*“, які виявляють месіянську силу Її Сина. Отак, „коли не вистачило вина, Мати Ісусова й каже до Нього: „Вина в них нема“. А Ісус відповідає: „Що мені, жінко, а й Тобі? Таж не прийшла година моя“ (Ів. 2,3-4). *В Євангелії від Івана* ота „година“ означає момент, призначений Отцем, в якому Син виконає своє діло та має бути прославлений (пор. Ів. 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; 19,27).

Хоча те, що Ісус відповів своїй Матері, здається вказує на відмову (що ще більше виявляється тоді, коли думка має стверджувальний характер: „Ще не прийшла моя година“), все ж таки Марія звертається до слуг словами: „Що лиш скаже вам — робіть“ (Ів. 2,5). Тоді Ісус наказав слугам наповнити водою посудини, і вода стала вином, кращим від того, яке перед тим подавали весільним гостям.

Яке глибоке розуміння існувало між Ісусом і Його Матір'ю. Як проникнути в таємницю їхньої внутрішньої духовної єдності? Однак, сам факт красномовний. Напевно, в цій події вже досить виразно зарисовується новий вимір, нове значення материнства Христової Матері. Воно має таке значення, яке не міститься виключно в словах Ісуса та в подіях, наведених Синоптиками (Лк. 11,27-28; Лк. 8,19-21; Мт. 12,46-50; Мр. 3,31-35). В цих текстах Ісус передусім бажає протиставити материнство, що виникає з самого факту народження, тому, чим те „материнство“ (подібно як і „братерство“) повинно бути у вимірі Царства Божого, в спасеннім обсягу батьківства самого Бога. В тексті Іванового опису події в Кані зарисовується те, що конкретно виявляється нове материнство — за духом, а не тільки за тілом. Виявляється, отже, *в піклуванні Марії про людей*, в тому, що Вона йде їм назустріч у широкому масштабі їхніх потреб і нестач. В Кані Галилейській був показаний тільки один конкретний аспект людської нестачі, на вигляд дрібної і малої ваги („вина в них нема“). Але вона має символічне значення: оцей вихід назустріч людським потребам означає водночас введення їх в обшир месіянської місії і спасенної сили Христа. Це є, отже, посередництво: Марія стає поміж своїм Сином і людьми в ситуації їхніх недостатків, злиднів і страждань. Вона стає *поміж, тобто є посередницею не як чужа, але у своєму становищі Матері*, усвідомлюючи, що як Мати — може, або навіть більше — „має право“ сказати Синові про людські потреби. Її посередництво, отже, має характер заступництва: Марія „заступається“ за людей. Але не лише те: як Мати, Вона одночасно *бажає, щоб виявилась месіянська сила Її Сина*, тобто спасенна міць, скерована на допомогу людській недолі, на визволення від зла, яке в різному виді й в різній мірі тяжить над людським життям. Так ото говорив про Месію пророк Ісаія у відомому тексті, на який

послався Ісус перед своїми земляками з Назарету: „Неси Добру Новину бідним, звіщати полоненим визволення, сліпим прозріння...“ (Лк. 4,18).

Інший істотний елемент того материнського завдання Марії висловлюють слова, звернені до слуг: „Що лиш скаже вам — робіть“. Мати Христова стає перед людьми як *представник волі Сина*, вказуючи на ті вимоги, які треба виконати, щоб могла об'явитись спасенна міць Месії. В Кані, завдяки заступництву Марії і слухняності слуг, Ісус почав „свою годину“. В Кані Марія виявляється як *віруюча в Ісуса*: Її віра викликає перший „знак“ і спричинюється до викликання віри в учнях.

22. Отож, можемо сказати, що у вищезгаданому записі *Євангелії* від Івана знаходимо неначе перший прояв істини про материнську дбайливість Марії. Істина ця знайшла свій вислів також у *навчанні останнього Собору*. Варто завважити, як материнське завдання Марії представлено стосовно посередництва Христа. Отак читаємо: „Материнська роль Марії для людей ніяким чином не притемнює та не зменшує цього єдиного посередництва Христового, але показує його силу“, бо „один тільки посередник між Богом і людьми — чоловік Христос Ісус“ (1 Тим. 2,5). Ця материнська роль впливає з Божого благовоління та „з надміру заслуг Христових, ґрунтується на Його посередництві, від Нього повністю залежить та з Нього черпає всю свою силу“⁽⁴⁴⁾. Власне в такому значенні подія в Кані Галилейській є неначе *провіщенням посередництва Марії*, яка скерована до Христа, а разом прямує до об'єднання Його спасенної сили.

З Іванового тексту виходить, що тут ідеться про материнське посередництво. Як навчає Собор: Марія „є нашою матір'ю в порядку благодаті“. Оце Марієне материнство „в порядку благодаті“ впливає з Її Божого материнства: бо, будучи, за постановою Божого провидіння, Матір'ю — Годувальницею Відкупителя, стала „понад усіх визначнішою Його товаришкою та смиренною слугинею Господа“, яка „співпрацювала в ділі Спасителя послухом, вірою, надією та палкою любов'ю, щоб відновити надприродне життя душ“⁽⁴⁵⁾. „І це *материнство Марії* в благоустрою благодаті триває безперервно... аж до вічного вдосконалення всіх вибраних“⁽⁴⁶⁾.

23. Коли ж розповідь *Євангелія від Івана* про подію в Кані представляє материнську дбайливість Марії на початку місянянської діяльності Христа, то існує ще й інша розповідь цього *Євангелія*, яка потверджує це материнство Марії в спасительнім благоустрою благодаті в його кульмінаційному пункті, тобто тоді, коли сповнилася жертва на Хресті Христа, Його пасхальне таїнство. Опис Івана стислий: „А при хресті Ісусовім стояли Його Мати, сестра Його Матері, Марія Клеопова і Марія Магдалина. Бачивши Ісус Матір і біля Неї учня, що стояв, а його ж любив Він, мовить до Марії: „Жінко, ось син твій“. А тоді й до учня мовить: „Ось Мати твоя“. І від тієї хвили узяв її до себе“ (Ів. 19,25-27).

Безсумнівно, в цій події треба добачувати вияв особливої турботи Сина про Матір, яку Він залишав в такому великому стражданні. Все ж таки про значення цього піклування Христа „заповіт з Хреста“ говорить набагато більше. Ісус відрізняє новий зв'язок між „Матір'ю“ і „Сином“. Цей зв'язок стає урочисто підтверджений в усій своїй правді та дійсності. Можна сказати, що — коли раніше материнство Марії щодо людей було вже накреслене — тепер стає воно виразно визначене й установлене: воно виринає з усієї зрілості *пасхального таїнства Відкупителя*. Мати Христова, перебуваючи в безпосередньому обширі цього таїнства, що огортає людину — кожна й всіх — була дана людині — кожній і всім — як Мати. Цією людиною в підніжжі Хреста є Іван, „учень, що його любив Ісус“⁽⁴⁷⁾. Однак, не тільки він один. Згідно з Традицією, Собор не вагається називати Марію „Матір'ю Христа і Матір'ю людей“, бо Вона „з'єднана в одне з усіма людьми, з роду Адама... що більше, Вона повністю Мати членів (Христових)... тому, що своєю любов'ю співдіяла при народженні вірних у Церкві“⁽⁴⁸⁾.

Отож, це „нове материнство Марії“ зроджене через віру, є плодом „нової“ любови, яка остаточно дозріла в Ній під Хрестом, через участь у спасенній любові Сина.

24. Отак, знаходимось зараз у самому центрі здійснення обітниці, вміщеної в протоевангелії: „Потомство жінки розчавить голову змії“ (Б. 3,15). Ісус Христос бо, своєю відкупительною смертю перемагає зло гріха і смерті в самому корінні. Знаменно, що звертаючись з висоти

Хреста до Марії, Ісус Її називає „жінкою“, і каже до Неї: „Жінко, ось син твій“. Подібно, зрештою, Ісус звернувся до Неї також у Кані (пор. Ів. 2,4). Як же ж сумніватися, що саме тепер, на Голготі, цей вислів досягає глибин таїнства Марії та заторкує Її особливе „місце“ в усьому благоустрою спасіння? Як навчає Собор, з Марією, „визначною Дочкою Сіону, після довгого очікування сповнення обітници, приходять повнота часу та настає новий благоустрій спасіння, коли Син Божий прийняв від неї людську природу, щоб таїнством свого тіла звільнити людину від гріха“⁽⁴⁹⁾.

Слова, які вимовляє Ісус з висоти Хреста, кажуть про те, що *материнство* Христової Матері, знаходить своє „нове“ продовження в *Церкві і через Церкву*, немов би символічно присутню й представлену Іваном. Таким способом Та, що як „повна ласки“, була введена в таїнство Христа, щоб бути Його Матір'ю, тобто Святою Божою Родителькою, через Церкву залишилась у таїнстві, як та „жінка“, на яку вказує *книга Буття* (3,15), на початку, і Одкровення (12,1) на кінці історії спасіння. Згідно з відвічним задумом Провидіння, Боже материнство Марії має передатись Церкві, як на те вказують вислови Традиції, для яких материнство Марії стосовно Церкви є відображенням і продовженням Її материнства у стосунку до Божого Сина⁽⁵⁰⁾.

Вже сам момент народження Церкви та її повне об'явлення в світі, згідно з Собором, дозволяє спостерегти отетривання материнства Марії; „А коли ж подобалося Богові урочисто об'явити таїнство людського спасіння не раніше зіслання обіцяного Христом Духа, бачимо *Апостолів* перед днем П'ятидесятниці, що „перебували пильно й одностайно на молитві разом з жінками і Марією, Матір'ю Ісуса, та з Його братами“ (Ді. 1,14); бачимо також і Марію, яка благає молитвами про дарування Духа, який під час Благовіщення вже був Її отінив“⁽⁵¹⁾.

Отож, у благоустрою благодаті, звершуваної діянням Святого Духа, існує особлива відповідальність між моментом воплощення Слова і моментом народження Церкви. Особою, що єднає ці два моменти є Марія: Марія в Назареті і Марія в Єрусалимській світлиці П'ятидесятниці. В обидвох випадках Її присутність непомітним, а водночас дуже промовистим способом, вказує на шлях „народження

від Духа“. Таким чином Марія, присутня в таїнстві Христа як Мати, стає — з волі Сина і за діянням Святого Духа — присутньою в таїнстві Церкви. Це надалі материнська присутність в Церкві, як підтверджують слова, вимовлені на Хресті: „Жінко, ось син твій“; „Ось Мати твоя“.

II. БОГОРОДИЦЯ ПОСЕРЕД МАНДРІВНОЇ ЦЕРКВИ

1. Церква, Божий Народ — закорінений між усіма народами

25. „Церква, ‘прямує вперед у паломництві серед переслідувань світу й Божої розради’⁽⁵²⁾, звіщаючи хрест і смерть Господню, аж поки Він не прийде“ (пор. I Кор. 11,26)⁽⁵³⁾. ‘Як Ізраїль за тілом, мандруючий у пустині, вже названий Божою Церквою (пор. *Неемія 15,1; Чис. 20,4; Втор. 23,1* нн.), так новий Ізраїль... називається Христовою Церквою (пор. *Мат. 16,18*), бо ж Христос здобув Її ціною своєї крові (пор. *Ді. 20,28*); сповнив Її своїм Духом і наділив відповідними засобами видимого й суспільного з’єднання. *Усіх бо тих, що з вірою дивляться на Ісуса* — як виконавця спасіння і джерело миру та єдності — Бог згуртував і установив Церкву, щоб вона була для всіх разом і для кожного зокрема видимою тайною тієї спасенної єдності⁽⁵⁴⁾.

Другий Ватиканський Собор, говорячи про мандрівну Церкву, порівнює її з Ізраїлем Старого Завіту, що мандрував через пустиню. Ця мандрівка має також *зовнішній характер*: видимий у часі й просторі, в яких вона історично здійснюється. Бо Церква має „поширитись у всіх країнах“ і тому „виходить в людську історію, одночасно переступаючи час і кордони народів“⁽⁵⁵⁾.

Все ж таки, *справжній характер* паломництва Церкви є *внутрішній*. Це паломництво за посередництвом віри, „силою воскреслого Господа“⁽⁵⁶⁾, паломництво у Святому Дусі — даному Церкві, як невидимий Утішитель (*Parakletos*) (пор. *Ів. 14,26; 15,26; 16,7*). Так, отже, мандруючи вперед крізь випробування й утиски, Церква укріплюється силою Божої ласки, обіцяної Господом, щоб... під діянням Святого Духа невинно відновляла себе саму, аж поки через Хрест не дійде до світлості, яка не знає присмерку“⁽⁵⁷⁾

Якраз, на цьому паломницькому шляху Церкви через простір і час, а ще через історію людських душ, *Марія присутня* як Та „благословенна, що увірила“, як Та, що „йшла вперед в паломництві віри“, беручи участь, як жодне інше сотворіння, в Христовій тайні. Собор далі навчає: „П.Д. Марія, глибоко вступивши в історію спасіння, з'єднує в собі і віддзеркалює найважливішу суть віри“⁽⁵⁸⁾. Вона є — серед усіх віруючих — „наче дзеркалом“, в якому відбиваються в найглибший і найпростіший спосіб „великі діла Божі“ (Ді. 2,11).

26. Церква, збудована Хрестом на Апостолах, повністю усвідомила ті „великі Божі діла“ в День П'ятидесятниці, коли всі зібрані в світлиці „сповнилися Святим Духом і почали говорити іншими мовами, як Дух давав їм промовляти“ (Ді. 2,4). Від цього моменту *розпочинається* оте мандрівництво віри: *паломництво Церкви протягом історії людей і народів*. Відомо ж, на початку тієї мандрівки Марія є присутня. У світлиці разом з Апостолами Вона благає „в молитвах про дар Духа“⁽⁵⁹⁾.

Її шлях подекуди є довший. Дух Святий зійшов до Неї раніше. Вона стала Його досконалою Нареченою *при Благовіщенні*, приймаючи слово Бога живого, і „виявляючи повну податливість розуму й волі супроти об'являючого Бога“ й добровільно визнаючи дане Ним об'явлення“, а що більше: довіряючись в усій повноті Богові через „слухняність віри“⁽⁶⁰⁾, яка веліла Їй відповісти ангелові: „Ось я слугиня Господня, нехай мені станеться по Твоєму слову!“ Шлях віри Марії, що молилась у світлиці Тайної Вечері, „довший від шляху інших, там зібраних. Марія „випереджує“ їх на цьому шляху, подекуди їм „веде перед“⁽⁶¹⁾; момент П'ятидесятниці в Єрусалимі був приготований не тільки через Хрест, але також через момент *Благовіщення* в Назареті. „Маршрут“ Марії зустрічається у світлиці із шляхом віри Церкви. Яким чином?

Серед тих, що наполегливо молились у світлиці, przygotowуючись вирушати „на весь світ“, після того як отримують Святого Духа, Ісус кликав деяких поступово, від початку посланництва в Ізраїлі. Одинадцятьох з них Він *вчинив Апостолами* й переказав їм посланництво, яке сам отримав від Отця. „Як мене послав Отець, так я посилаю вас“ (Ів. 20,21) — сказав Він апостолам після Воскресіння.

Сорок же днів пізніше, підходячи до Отця, сказав їм ще: „Та ви приймете силу Святого Духа, що на вас зійде, і буде моїми свідками... аж до краю землі“ (Ді. 1,8). Від моменту виходу з єрусалимської світлиці, оте посланництво починає здійснюватись. Церква народжується й росте за посередництвом свідчення, яке св. Петро й Апостоли дають розп'ятому й воскреслому Христові (пор. Ді. 2,31-34; 3,15-18; 4,10-12; 5,30-32).

Марія безпосередньо не отримала того апостольського посланництва. Вона не знаходилась серед тих, яких Ісус послав „зробити учнями всі народи“ (пор. Мт. 28,19), довір'яючи їм це посланництво. Натомість у світлиці, де Апостоли приготувлялись до початку свого посланництва з приходом Духа Правди — Марія була з ними. Вона, „перебувала на молитві“, як „Мати Ісуса“ (Ді. 1,13-14), тобто, розп'ятого й воскреслого Христа. Ота перша громада тих, що в світлі віри побачили „Ісуса, творця спасіння“⁽⁶²⁾ усвідомлювала, що Він був Сином Марії, а Вона Його Матір'ю. А як така, Вона була *особливим свідком Ісусового* таїнства від хвилини зачаття й народження: того таїнства, що на їхніх очах висловилося і було підтверджене Хрестом і Воскресінням. Церква, отже, від першої хвилини „дивилась“ на Марію через Ісуса, так як „дивилась“ на Ісуса через Марію. Для тодішньої Церкви, Вона була й назавжди залишається особливим свідком дитячих літ Ісуса, Його прихованого життя в Назареті, коли „пильно зберігала все це, роздумуючи в своїм серці“ (Лк. 2,19; пор. Лк. 2,51).

Для тодішньої Церкви і для Церкви всіх часів Марія була й залишається над усе Тією „благословенною, яка увірувала“: Вона *перша повірила*. Від хвилини благовіщення й зачаття та народження у Вифлеємській стайні, Марія крок за кроком йшла за Ісусом у своєму материнському паломництві віри. Йшла протягом Його прихованого життя в Назареті, йшла в періоді зовнішньої віддалі, коли Він розпочав „робити та навчати“ (пор. Ді. 1,1) серед Ізраїля; йшла, передусім, крізь жахливе випробування Голготи. Тепер, коли Марія перебуває разом з Апостолами в Єрусалимській світлиці, на світланку народження Церкви, *її віра, зроджена із слів Благовіщення, знаходить підтвердження*. Ангел тоді промовив до Неї: „Ось ти

зачнеш у лоні й зродиш Сина й даси Йому ім'я Ісус. Він буде великий... і Він царюватиме над домом Якова повіки й царюванню Його не буде кінця“. Недавні події Голготи оточили оцю обітницю темрявою, однак, навіть під хрестом „віра Марії не слабшає“. Вона завжди залишається Тією, яка подібно як Авраам, який „повірів, надіявшись проти надії“ (пор. Рм. 4,18). І ось, після Воскресіння, надія відслонила своє справжнє бажання, а *обітниця почала одягатись у дійсність*. Бо ж Ісус, перед відходом до Отця, сказав Апостолам: „Ідіть, отже, і навчайте всі народи... Отож я з вами по всі дні аж до кінця світу“ (Мт. 28,19.20). Так говорив Той, що через воскресіння об'явився як Переможець смерті, як Той, царюванню Якого „не буде кінця“, згідно із провіщенням ангела.

27. На світанку народження Церкви, на початку того довгого паломництва через віру, що розпочинається із П'ятидесятницею в Єрусалимі, Марія була з усіма тими, що становили зародок „нового Ізраїля“. Була присутня, як винятковий свідок Христового таїнства. Церква триває на молитві разом з Нею, а водночас „дивиться на неї в світлі Слова, що стало Чоловіком“. І так було завжди. Бо коли Церква щораз „глибше вникає в найвище таїнство Воплченого, роздумує також з глибокою пошаною і набожністю про Христову Матір⁽⁶³⁾. Марія нероздільним способом належить до Христового таїнства — і належить також до таїнства Церкви від початку — від Її народження. На основі того, чим Церква постійно має ставати з покоління в покоління серед усіх народів землі — перебуває Та, „Яка повірила, бо здійсниться сказане їй від Господа“ (пор. Лк. 1,45).

Ота власне віра Марії, що позначає початок Нового і Вічного Союзу Бога з людством в Ісусі Христі, та героїчна *віра Марії „випереджує“* апостольське свідчення Церкви, і постійно триває в її серці, затаєна як особлива спадщина Божого об'явлення. Усі, що з покоління в покоління, приймаючи апостольське свідчення Церкви, беруть участь в таїнственній спадщині, *беруть участь, якоюсь мірою, теж у вірі Марії*.

Слова Єлисавети: „Щаслива та, що повірила“ товаришать Марії також під час П'ятидесятниці; ідуть за Нею з покоління в покоління, усюди там, де розповсюджується,

за посередництвом апостольського свідчення і служіння Церкви, пізнання спасенного Христового Таїнства. Таким чином сповняються пророчі слова *Величання* (Magnificat): „ось бо віднині ублажатимуть мене всі роди. Велике бо вчинив мені Всемогутній, і святе Його ім'я“ (пор. *Лк. 1, 48-49*). Вслід за пізнанням Христового Таїнства йде благословенство Його Матері як особливе почитання для „Теотокос“ (Theotokos). Однак, в тому почитанні завжди вміщене благословенство Її віри. Бо Діва з Назарету стала благословенною понад усе через оту віру, згідно із словами Єлисавети. Отож, ті, що з покоління в покоління, в різних народах і націях землі, з вірою приймають таїнство Христа, Втіленого Слова й Відкупителя світу, горнутья не тільки з набожністю й довір'ям до Марії, як Його Матері, але водночас *шукають в Її вірі опори для своєї віри*. І власне ця жива участь у вірі Марії вирішує Її особливу присутність в земному паломництві Церкви, як нового Божого Народу на усій землі.

28. Як каже Собор, „Марія... глибоко ввійшла в історію спасіння... коли Її славиться й величається, тоді Вона й закликає вірних до свого Сина і до Його жертви, а також до любови Отця“⁽⁶⁴⁾. Таким чином, віра Марії — на основі апостольського свідчення Церкви — безупинно стає вірою Божого народу, що перебуває в дорозі: осіб і спільнот, середовищ і згуртувань та, врешті, різних груп, що існують у Церкві. Та віра Марії передається одночасно шляхом пізнання і шляхом серця. Її постійно здобувається або відзискується за посередництвом молитви. „Тому то й у своїй апостольській діяльності *Церква слушно оглядається на Ту, яка породила Христа*, що зачався з Духа Святого і навчався з Діви для того, щоб через Церкву Він *також навчався і зростав у серцях вірних*“⁽⁶⁵⁾.

Важко погодні, коли в цьому паломництві через віру наближаєсь до кінця другого тисячоріччя християнства, Церква — через повчання Другого Ватиканського Собору — не звернути увагу на те, що вона бачить себе як „*одиний Народ, закорінений серед народів землі*“, і на правду, згідно з якою усі вірні, хоч „розпорошені по всій землі, ілкуються з іншими в Святому Дусі“⁽⁶⁵⁾.

Можна сказати, що в тій єдності постійно здійснюється тайна П'ятидесятниці. Одночасно також Апостоли

й учні Господа серед усіх народів землі „перебувають на молитві разом з Марією, Матір'ю Ісуса (пор. Ді. 1,14). З покоління в покоління, являючи собою „знак царства“, яке не з цього світу, вони, водночас, усвідомлюють, що серед цього світу вони „повинні збиратись навколо Царя, якому народи були передані в спадщину“ (пор. Пс. 2,8)⁽⁶⁷⁾. Йому, бо Отець дав „трон Давида, Його отця“. Він також: „царствує в домі Якова, а Його царству не буде кінця“.

В цьому очікуванні, через цю саму віру, яка вчинила Її благословенною, П.Д. Марія постійно залишається присутньою в ділі Церкви, яка вводить у світ царство Її Сина.⁽⁶⁸⁾ Оця присутність Марії знаходить також в наших часах, як в усій історії Церкви, різноманітні засоби вислову. Має також вона різноманітний обсяг дії: через особисту віру й побожність вірних, через традиції християнських сімей, тобто „домашніх церков“, парафіяльних або місійних громад, чернечих згуртувань, дієцезій, через притягаючу і сяючу силу великих святилищ, в яких не тільки місцеві одиниці або середовища, але подекуди цілі народи й континенти шукають зустрічі з Матір'ю Господа, що є благословенна, бо повірила, є першою серед віруючих — і через те стала Матір'ю Еммануїла. Такою є вимова Святої Землі, духовної батьківщини усіх християн, як рідної землі Спасителя світу та Його Матері. Такою також є вимова стількох храмів, яких протягом віків християнська віра збудувала в Римі і по всьому світі, і таких місць, як Гвадалупе, Люрд або Фатіма та інших в різних країнах, серед яких якже не згадати Ясної Гори в моїй рідній землі? Можна б говорити про своєрідну „географію“ віри й марійської набожності, що охоплює всі місця особливого паломництва Божого Народу, що шукає зустрічі з Богородицею, щоб в обширі материнської присутності Тієї, „яка повірила“, знайти зміцнення своєї власної віри. Справді, у вірі Марії, вже при Благовіщенні, а остаточно в підніжжі Христа на Голготі, наново відкрився з боку людини отой внутрішній простір, в якому Споконвічний Отець може „наповнити нас усяким духовним благословенством“: простір „Нового і Вічного Союзу“.⁽⁶⁹⁾ Цей простір і надалі триває в Церкві, яка в Христі є „тайною... внутрішнього з'єднання з Богом і єдності всього людського роду“.⁽⁷⁰⁾

В отій-то вірі, яку П.Д. Марія визнала при Благовіщенні як „служиня Господня“, і в якій постійно „веде

перед“ Божому Народові по всій землі, який перебуває в мандрівці, Церква „безупинно прямує до поновного поєднання всього людства... з Христом — Главою в єдності Його Духа“.⁽⁷¹⁾

2. Паломництво Церкви і єдність усіх християн

29. „В усіх учнях Христових Дух збуджує тугу і дію, щоб усі, в спосіб установлений Христом, в одному стаді і під одним Пастирем з'єдналися в мирі“.⁽⁷²⁾ Паломництво Церкви, а зокрема в нашій епосі, є позначене знаменням екуменізму: християни шукають шляхів до відбудови тієї єдності, про яку Христос молився для своїх учнів і визнаців напередодні страждань — Він же молився до Отця: „молю... щоб усі були одно, як ти, Отче, в мені, а я в Тобі, щоб і вони були в нас об'єднані; щоб світ увірував, що Ти мене послав“ (Ів. 17,21). Єдність учнів Христових є, отже, великим знаком, даним для оживлення віри у світі, в той час, як їхній поділ є згіршенням.⁽⁷³⁾

Цей екуменічний рух спираючись на виразніший і загальній свідомості наполегливої потреби з'єднання всіх християн, знайшов з боку католицької Церкви свій переломний вираз в ділі Другого Ватиканського Собору: треба, щоб вони поглибили в собі самих і в кожній громаді оцю „слухняність віри“, першим і найсвітлішим зразком якого є П.Д. Марія. А тому, що Вона „присвічує Божому Народові в його паломництві як знак певної надії і розради“ — тому „Соборові справляє велику радість і втіху те, що також серед відокремлених братів не бракує таких, що віддають належну честь Матері Господа і Спасителя, а зокрема серед східних християн“.⁽⁷⁴⁾

30. Християни знають, що єдність між ними буде повернена тільки тоді, коли вона буде ґрунтуватись на єдності віри. Вони мусять розв'язати неمالі розбіжності у доктрині, які стосуються тайни й послання Церкви, а іноді ролі П.Д. Марії в ділі спасіння.⁽⁷⁵⁾ Діялоги, які католицька Церква розпочала з іншими Церквами й церковними спільнотами Заходу⁽⁷⁶⁾ дедалі більше зосереджуються навколо цих двох нероздільних аспектів тієї самої тайни спасіння. Якщо тайна Воплоченого Слова дозволяє нам спостерегти тайну Божого материнства, в свою чергу, роздумування

про Божу Матір вводить в глибше зрозуміння тайни Воплочення, то треба сказати те саме про тайну Церкви і про роль П.Д. Марії в ділі спасіння. Поглиблюючи одне й друге, вияснюючи одне за допомогою другого, християни, що прагнуть — згідно з порадою своєї Матері — робити те, що їм скаже Ісус (пор. Ів. 2,5), зможуть спільно йти вперед в цьому „паломництві віри“, зразком якого є також П.Д. Марія, яка повинна довести християн до єдності, якої прагнув їхній єдиний Господь, і так побажаної тими, що уважно слухають те, що сьогодні „Дух говорить Церквам“ (Одкр. 2,7.11.17).

Отже, вельми побажане, щоб Церкви й церковні Спільноти зустрінулись із католицькою Церквою в основних пунктах християнської віри, а також в тому, що стосується Діви Марії. Бо вони Її визнають як Матір Господню, і приймають, що це належить до нашої віри в Христа, справжнього Бога й справжнього чоловіка. Дивляться на Ту, що в підніжжі Хреста приймає за сина улюбленого учня і він, зі свого боку, приймає Її за матір.

Чому ж тоді ми не мали б усі разом дивитись на Неї, як на *нашу спільну Матір*, що молиться за єдність Божої сім'ї і яка „веде перед“ на чолі довгого походу свідків віри в єдиного Господа, Сина Божого, зачатого в Її непорочному лоні за діянням Святого Духа?

31. Крім того, бажаю підкреслити, як дуже Католицька Церква, православна Церква й старинні Східні Церкви „почувають себе глибоко з'єднаними через любов і набожність до *Theotokos*. Не тільки „основні догми християнської віри про Святу Тройцю й Слово Боже, що прийняло тіло з Діви Марії, визначено на вселенських Соборах, які відбулись на Сході“⁽⁷⁷⁾, але також з точки зору літургичного культу „східні християни прегарними гімнами прославляють Марію повсякчас Діву... Найсвятішу Богородицю“⁽⁷⁸⁾.

Брати тих Церков пройшли складні перемини долі, але їхня історія завжди була пройнята живим прагненням діяння в душі християнського й апостольського поширення, хоч часто позначеного навіть кривавими переслідуваннями. Це ж бо історія вірності супроти Господа, це справжнє „паломництво віри“ крізь простір і час, в яких східні християни з безмежним довір'ям звертали свої очі до Божої Матері, прославляючи Її й удавались до Неї в невпинній

молитві. А у важких моментах свого християнського життя „віддавалися під Її захист“⁽⁷⁹⁾, знаючи, що в Неї знайдуть могутню допомогу. Церкви, які визнають навчання Ефеського Собору, проголошують Діву „справжньою Божою Матір'ю“, бо „Господь наш Ісус Христос... перед віками від Отця народжений як Бог, в останніх... часах для нас і нашого спасіння ради народився як чоловік з Диви Марії, Богородиці“⁽⁸⁰⁾. Грецькі Отці і візантійська традиція, споглядаючи на Діву в світлі Слова, що стало тілом, намагалися збагнути глибокий зв'язок, що з'єднує П.Д. Марію, як Божу Матір, з Христом і Церквою: Пречиста Діва є постійною присутністю в усім обширі спасенної тайни.

Коптська й етіопська традиції були введені у таке споглядання тайни П.Д. Марії святим Кирилом Олександрійським і згодом складала Їй поклоніння пишно розквітлою поезією⁽⁸¹⁾. Поетичний геній св. Єфрема Сирійського, названого „цитрою Святого Духа“, невтомно оспівував П.Д. Марію, витискаючи живу ще й до сьогодні печать на усій традиції сирійської Церкви⁽⁸²⁾.

У своїм похвальнім гимні на честь *Theotokos* св. Григорій з Нареку, одна із найславніших фігур Вірменії, в поетичнім піднесенні поглиблює різні аспекти тайни Вовлочення, а кожний з них допомагає йому оспівувати і виславляти надзвичайну гідність і величну красу Диви Марії, Матері Вовлоченого Слова⁽⁸³⁾.

Отож, нас не дивує, що П.Д. Марія займає упривілеюване місце в культурі стародавніх східних Церков, що висловлюється в незрівняно великій рясності свят і гимнів.

32. В візантійській Літургії, у всіх годинах відправи молитвослова прослава Матері завжди з'єднана з прославою Сина і з тією прославою, що через Сина підіймається до Отця у Святому Дусі. В анафорі, тобто в євхаристійній молитві св. Івана Золотоустого, спільнота об'єднана зараз після епikleзи ось так оспівує Божу Матір: „Достойно є воістину величати блаженною Тебе, Богородицю, всеблаженну і пренепорочну і Матір Бога нашого. Чеснішу від Херувимів і незрівнянно славнішу від Серафимів, що без зотління Бога Слово породила, суццю Богородицю, Тебе величаємо“.

Похвали, що підіймаються до П.Д. Марії під час відправи євхаристійної Літургії, формували віру, набожність

і молитву вірних. Протягом віків проникнули у все їхнє духовне наставлення, оживляючи глибоку набожність до „Найсвятішої Божої Матері“.

33. Цього року припадає 1200-річчя II Вселенського Нікейського Собору (787 р.), який на закінчення відомої суперечки щодо культу святих ікон, ухвалив, що згідно з навчанням Отців і загальної Традиції Церкви, вірні можуть прославляти разом з Хрестом також і зображення Божої Матері, Ангелів і Святих, в церквах, по домах і при дорогах⁽⁸⁴⁾. Цей звичай зберігся по всьому Сході, а також на Заході: зображення П.Д. Марії мають почесне місце в храмах і домах. П.Д. Марія буває в них зображена як Божий трон, що несе Господа й подає Його людям (*Theotokos*), або як шлях, що веде до Христа і вказує на Нього (*Odigitria*), або як Заступниця, що молиться, і є знаком Божої присутності на шляху вірних аж до Дня Господнього (*Deisis*), або як Покровителька, що вкриває народи своїм омофором (*Покров*), або як милосердна й найчутливіша Діва (*Eleousa*).

Звичайно Вона представлена разом з Сином, з Дитятком Ісусом на руках: власне оце ставлення до Сина прославляє Матір. Іноді Вона з ніжністю обіймає Його (*Glykofilous*), іншим разом, здається заглиблена в огляданні Того, який є Господом історії (пор. Одкр. 5,9-14)⁽⁸⁵⁾.

Годиться також пригадати ікону Володимирської Богоматері, яка постійно споруджувала паломництво віри народу Русі. Наближається перше Тисячоріччя навернення до християнства тих шляхетних земель: земель людей простих, мислителів і святих. Образи ще й тепер почитані під різними найменнями на землях України, Білорусі й Росії: свідчать вони про віру і молитовний дух цього народу, що добре пам'ятає присутність і захисти Богоматері. Найсвятіша Діва ясніє на тих образах, як дзеркало Божої краси, місце побуту споконвічної Мудрості, особа, що молиться, зразок споглядання, ікона прослави: Та, яка від світанку свого земного життя, маючи духовне знання, недоступне для людського розуму, через віру досягнула найвищий ступінь пізнання. Згадую також зображення Діви у світлиці Тайної Вечері, що молиться з Апостолами очікуючи на Святого Духа: чи не могло б це стати знаком надії для всіх, що у братерському діялозі бажають поглибити свою слухняність віри?

34. Таке велике багатство прослави, зібране з різних форм великої традиції Церкви, могло б нам допомогти до того, щоб Церква знову почала повністю дихати „обом легенями“: ідеться про Схід і Захід. Як я вже неодноразово підкреслив, це сьогодні більш потрібне, ніж будь-коли. Це стало б великою допомогою в розвитку діалогу, що ведеться між католицькою Церквою й іншими Церквами, а також із церковними громадами Заходу⁽⁸⁶⁾. Завдяки цьому мандрівна Церква могла б також співати й переживати досконалішим способом *Величання (Magnificat)*.

3. Величання (Magnificat) мандрівної Церкви

35. На сучасному етапі своєї мандрівки Церква намагається віднайти втрачену протягом історії єдність тих, що сповідують віру у Христа, щоб виявити послух своєму Господеві, який за ту єдність молився напередодні своїх страждань. „Церква, у своєму паломництві, серед переслідувань світу та Божих розрад, прямує вперед, проповідуючи хрест і смерть Господа, доки Він не прийде“⁽⁸⁷⁾. „А прямуючи вперед через випробування й утиски, *Церква міцнішає силою Божої благодаті, обіцяної їй Господом*, щоб у людській немочі, не відступила від досконалої вірності, але залишилась гідною обручницею свого Господа, і під діянням Святого Духа безупинно себе саму обновлювала, доки через хрест не дійде до світла, що не знає присмерку“⁽⁸⁸⁾.

Богородиця постійно присутня в цій мандрівці Божого Народу до світла. Про це свідчить особливим чином гімн Величання (*Magnificat*), який виринув з глибин віри П.Д. Марії при відвідинах св. Єлисавети, і не перестає лунати в серці Церкви протягом віків. Свідчить про це щоденне проказування його під час відправи Вечірні (у латинському обряді) та в стількох інших моментах особистої чи спільної набожності.

„Величає душа моя Господа і дух мій радіє в Бозі, Спасі моїм, бо він зглянувся на покору слугині своєї; ось бо віднині ублажатимуть мене всі роди. Велике бо вчинив мені Всемогутній, і святе Його ім'я. Милосердя його з роду в рід на тих, які страхаються його. Він виявив потугу рамени свого, розвіяв гордих у задумах їхніх сердець. Скинув могутніх з престолів, підняв у гору

смирених; наситив благами голодних, багатих же відіслав з порожніми руками. Він пригорнув Ізраїля, слугу свого, згадавши своє милосердя, як обіцяв був батькам нашим — Авраамові і його потомству повіки.“ (Лк. 1,46-55).

36. Коли Єлисавета привітала молоду родичку, що прибула до неї з Назарету, тоді *Марія відповіла словами Величання (Magnificat)*. Єлисавета в своєму привітанні двічі назвала П.Д. Марію благословенною: насамперед, маючи на увазі „плід Її лона“, а згодом — маючи на увазі Її віру (пор. Лк. 1,42.45). Ці обидва благословення безпосередньо стосувалися до Благовіщення. І ось тепер, при відвідинках, коли привітання Єлисавети дає свідчення переломного моменту, віра П.Д. Марії наново відкривається — і наново висловлюється. Те, що — в хвилині Благовіщення — залишалось приховане в глибині „послуху віри“, то тепер неначе вибухає ясним, оживляючим полум'ям духа. Слова, які Марія промовляє на порозі Єлисаветиного дому, становлять *натхнення визнання тієї віри*, в якій *відповідь на слово об'явлення* висловлюється духовним і поетичним піднесенням усієї Її людської істоти до Бога.

Через піднесеність, а водночас велику простоту слів, що впливають із святих текстів ізраїльського народу,⁽⁸⁹⁾ пробивається особистий досвід П.Д. Марії, екстаз Її серця. Ясніє у них промінь Божої тайни, прослава невимовної Його святості, споконвічна *любов, яка входить в історію людини як безповоротний дар*.

П.Д. Марія є першою, що бере участь в тому новому об'явленні Бога, а в Ньому „саможертвенність“ Бога. І тому мовить: „Велике бо вчинив мені... і святе Його ім'я“ — а слова Її виявляють радість духа, іноді важку до висловлення: „Дух мій радіє в Бозі, Спасі моїм“, тому, що — „Найглибша правда, і про Бога і про спасіння людей, цим об'явленням нам стає ясною у Христі, який є разом і посередником, і повнота усього об'явлення“⁽⁹⁰⁾. П.Д. Марія в захопленні визнає, що знайшлась наче в *самому серці тієї повноти Христа*. Вона усвідомлює, що в Ній здійснюється обітниця, дана батькам, насамперед же „Авраамові... і його потомству повіки“: отож, в Ній, як Христовій Матері, зосереджується *увесь спасенний задум спасіння*, в якому об'явлення „з роду в рід“ *той*, що як Бог Завіту, „зберігає своє милосердя“.

37. Церква, яка від початку уподібнює свою земну мандрівку до паломництва Богородиці, постійно повторює за Нею слова *Величання*.

З глибини віри П. Діви при Благовіщенні, під час відвідин, черпає правду про Бога Завіту: про того Бога, що є всемогутнім, і чинить „великі речі“ людині. „Святе Його ім'я“. Слова *Величання* (Magnificat) висловлюють перемогу в самому корені над гріхом, покладеним на початку земної історії людини: чоловіка й жінки, а був це гріх невірства, недовір'я до Бога. Всупереч „підозрінню“, яке тоді з боку „батька брехні“ вторгнулось до серця Єви, першої жінки, П.Д. Марія, яку традиція звикла називати „новою Євою“⁽⁹¹⁾ і справжньою „Матір'ю живучих“⁽⁹²⁾, звіщає з непохитною силою правду про Бога: про Бога святого і всемогутнього, який — від початку — є *джерелом усякого обдарування*. Він є Той, хто „вчинив великі речі“. Створюючи, Він обдаровує існуванням все, що існує. Створюючи людину, обдаровує її особливою, стосовно інших створінь, гідністю Божого образу і подоби. не зупиняється, однак, не зважаючи на гріх людини, у своїй спасенній волі обдаровування. *дає себе в Сині*: „так... полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав“ (Ів. 3,16). П.Д. Марія є першим свідком цієї гідної подиву правди, яка повністю розгорнеться через „дії і слова“ (пор. Ді. 1,1) Її Сина, а остаточно через Його Хрест і Воскресіння.

Церква, серед „випробувань й утисків“ не перестає повторювати за П.Д. Марією слів *Величання* (Magnificat), „міцнішає“ силою тієї правди про Бога, яка тоді була висловлена з такою незвичайною простотою, а водночас тією *правдою про Бога прагне роз'яснювати* важкі, а іноді заплутані дороги земного буття людей. Мандрівка Церкви, що наближається до кінця другого тисячоріччя, вимагає оживлення в здійсненні Її посланництва. Церква йде за Тим, що сказав про себе: „Послав мене нести Добру Новину бідним“ (пор. Лк. 4,18) — і намагається з роду в рід здійснювати те саме посланництво.

Отой „*вибір на користь вбогих*“ — з боку Церкви, є вписаний у *Величанні* П.Д. Марії в гідний подиву спосіб.

Господь Завіту, що Його в піднесенні серця визнає П. Діва з Назарету, є одночасно Тим, що „скинув могутніх з престолів, підняв у гору смиренних... наситив благами

голодних, багатих же відіслав з порожніми руками... розвіяв гордих... а милосердя своє зберігає для тих, які страхаються Його". П.Д. Марія — глибоко пройнята духом „убогих Ягве“, які в молитвах Псалмів очікували свого спасіння від Бога, покладаючи на Нього все довір'я (пор. Псалми: 25, 31, 35, 55). Вона воістину проголошує прихід тайни спасіння, як прихід „Месії убогих“ (пор. Іс. 11,4; 61,1). Черпаючи з серця П.Д. Марії, з глибини Її віри, яка висловилась у словах *Величання* (Magnificat), Церква щораз більше відновлює в собі усвідомлення, що *істину про Бога, який спасає*, про Бога, що є джерелом усього дарування, *не можна відокремлювати від його особливої любови на користь убогих і покірних*. Та любов — оспівана в *Величанні* (Magnificat) — згодом виявилась у словах і ділах Ісуса.

Церква, отже, усвідомляє — а в нашій епосі та свідомість зокрема підсилюється — що лише не можна відокремити цих двох елементів оповіщення сказаного в *Величанні* (Magnificat), але що треба дуже *дбайливо оте значення*, яке „убогі“ і „вибір на користь убогих“ мають у слові Живого Бога. Та справа органічно пов'язується з *християнським значенням свободи і визволення*. „П.Д. Марія, повністю віддана Богові й цілком до Нього звернена, поруч свого Сина, є *найдосконалішою Іконою свободи і визволення* людства і всесвіту. Це до Неї Церква, якої Вона є Матір'ю і зразком, повинна звертати свій погляд, щоб повністю зрозуміти сенс свого завдання“⁽⁹³⁾.

II. МАТЕРИНСЬКЕ ПОСЕРЕДНИЦТВО

1. П.Д. Марія — Господня Слугиня

38. Церква усвідомляє й навчає разом із святим Павлом, що *одного маємо Посередника*: „Один бо Бог, один також і посередник між Богом та людьми — чоловік Христос Ісус, що дав себе самого як викуп за всіх“ (1 Тм. 2,5-6). „Материнська роль П.Д. Марії щодо людей жодною мірою не притемнює та не зменшує цього єдиного посередництва Христового, але показує Його силу“⁽⁹⁴⁾ це є посередництво в Христі.

Церква усвідомлює й навчає, що „увесь... спасенний вплив Пресвятої Діви на людей походить... з Божого благовоління, і впливає з надмірних заслуг Христових, ґрунтується на Його посередництві, від цього посередництва повністю залежить та з нього черпає всю свою силу; та й ніяким чином не заважає безпосередній єдності вірних з Христом, навпаки, їм допомагає“.⁽⁹⁵⁾ Цей спасенний вплив підтримуваний Святим Духом, що, як отінив П. Діву Марію, даючи початок Її Божому Материнству, так і далі супроводить Її в піклуванні про братів Її Божественного Сина.

Насправді, посередництво П.Д. Марії тісно пов'язується з Її *Материнством* і має специфічний материнський характер, що відрізняє його від посередництва інших сотворених істот, що на різний лад, але завжди підпорядковані, беруть участь в єдиному посередництві Христа. Посередництво П.Д. Марії є також посередництвом через участь“.⁽⁹⁶⁾ Бо якщо жодне „сотворіння не може бути ніколи поставлене нарівні з Воплоченим Словом та Спасителем“, це водночас „єдине посередництво Спасителя не виключає, але збуджує в сотворіннях *різномірні співдії*, які походять з одного джерела“. І так „єдина Божа доброта різними способами дійсно надається сотворінням“.⁽⁹⁷⁾

Навчання Другого Ватиканського Собору вказує правду про посередництво П.Д. Марії, як на *участь в цьому єдиному джерелі, яким є посередництво самого Христа*. Бо читаємо: „Церква не вагається явно признати таке підрядне завдання П.Д. Марії; його постійно зазнає та доручає серцям вірних, щоб інші, спираючись на цю материнську опіку, ще сильніше прихилились до Посередника й Спасителя“.⁽⁹⁸⁾ Таке завдання П.Д. Марії є водночас *особливим й винятковим*. Впливає з Її Божого материнства і тільки на основі повної правди про те материнство може бути зрозумілим і пережитим у вірі. Будучи в силі Божого вибрання Матір'ю Сина співістотного з Отцем і „визначнішою товаришкою“ в ділі Відкуплення, П.Д. Марія „стала нашою Матір'ю в порядку благодаті“.⁽⁹⁹⁾ Її посередництво становить дійсний вимір тієї присутності в спасенному таїнстві Христа й Церкви.

39. З цієї точки зору належить ще раз розглянути оцю основну подію Божественного задуму спасіння, тобто Воплочення Слова в моменті Благовіщення. Це знаменна

річ, що П.Д. Марія, визнаючи в слові Божого посланця волю Найвищого і піддаючись Його могутності, каже: „Ось я слугиня Господня, нехай зо мною станеться по твоєму слову!“ (Лк. 1,37).

Першим підпорядкуванням себе тому єдиному посередництву „між Богом і людьми“, яким є посередництво Ісуса Христа, є прийняття материнства П. Дівою з Назарету. П.Д. Марія погоджується на Божий вибір, щоб за дією Святого Духа стати Матір'ю Божого Сина. Можна сказати, що оця згода на материнство є понад усе плодом цілковитого віддання себе Богові в дівоцтві. П.Д. Марія прийняла вибір на Матір Божого Сина, керуючись подружньою любов'ю, яка цілковито „посвячує“ людську особу Богові. Силою тієї любови П.Д. Марія бажала завжди і в усьому бути відданою Богові, живучи в дівицтві. Слова: „Ось я Слугиня Господня“ дають вираз тому, що своє материнство Вона прийняла й збагнула від початку як повне віддання себе, своєї особи, спасенним замірам Найвищого. Усю, отже, свою материнську участь в житті Ісуса Христа, свого Сина, Марія здійснювала аж до кінця в спосіб, що відповідав покликанню до дівицтва.

Материнство П.Д. Марії, до глибини пройняте подружнім підходом „Господньої слугині“, становить перший й основний вимір оцього посередництва, яке у стосунку до Неї Церква визнає й проголошує⁽¹⁰⁰⁾ та „постійно доручає серцю вірних“ в особливий та винятковий спосіб, бо покладає на нього велику надію. Треба, однак, признати, що передусім сам Бог, Споконвічний Отець, довірив П. Діві з Назарету, віддаючи їй свого Сина в тайні Воплочення. Те її піднесення до найвищого служіння й гідності Матері Сина Божого — в онтологічному значенні — стосується до самої дійсності з'єднання обох природ в особі Слова (гіпостатична єдність). Той основний факт буття Матері Сина Божого є від початку повністю відкритий на особу Христа і на Його діло, на все Його посланництво. Слова: „ось я слугиня Господня“ свідчать про це відкриття духа П.Д. Марії, яка в досконалий спосіб здійснює в собі любов властиву для дівоцтва і любов материнську, сполучені і наче стоплені в одне.

П.Д. Марія тому-то стала не лише „Матір'ю-Годувальницею“ Чоловічого Сина, але також у винятковий

спосіб „знаменною товаришкою“⁽¹⁰¹⁾ Месії й Відкупителя. „Ішла попереду в паломництві віри“ — як це вже було вказано попередньо — а в тому паломництві аж до підніжжя Хреста водночас завершилось Її материнське співдіяння з усім посланництвом Спасителя, з Його ділом і з Його стражданням. На шляху такої співпраці з ділом Сина-Відкупителя, саме материнство П.Д. Марії підкорюється своєрідному переображенню, дедалі більше сповнюючись „палкою любов’ю“ до всіх, до яких було звернене Христове посланництво. Через таку „палку любов“, скеровану в єдності з Христом до „надприродного відновлення життя людських душ“⁽¹⁰²⁾, П.Д. Марія *входила лише властивим собі способом в оте єдине посередництво „між Богом і людьми“, яким є посередництво Чоловіка-Ісуса Христа*. Якщо Вона сама першою зазнала на собі надприродних наслідків цього єдиного посередництва — вже при Благовіщенні була привітана як „благодатна“ — то з черги треба сказати, що власне завдяки тій повноті благодаті й надприродного життя була вона особливо приготована до „співдіяння“ з Христом, єдиним посередником людського насіння. *А таке співдіяння — то властиво оте посередництво підпорядковане посередництву Христа*.

У випадку П.Д. Марії це посередництво особливе й виняткове; воно ґрунтоване на „повноті ласки“ і висловлене в повній готовості „служині Господньої“. Відповідаючи на цю внутрішню готовість своєї Матері, *Ісус Христос приготавляв її дедалі більше до того, щоб „стала матір’ю людей в порядку ласки“*. На це вказують — хоч посереднім способом — подробиці, записані Синоптиками (пор. Лк. 11,28; 8,20-21; Мк. 3,32-35; Мт. 12,47-50), а ще виразніше в *Євангелії Івана* (пор. 2, 1-12; 19,25-27), як про це вже попередньо говорено. Слова, висловлені Христом на Хресті до П.Д. Марії й Івана, з цієї точки погляду особливо промовисті.

40. Так, отже, П.Д. Марія, після подій воскресіння й вознесіння, увійшовши разом з Апостолами до світлиці в очікуванні П’ятидесятниці, перебувала там, як Мати прославленого Господа. Не тільки була Тією, „що йшла в паломництві віри й вірно зберігала своє з’єднання з Сином аж до Хреста“, але була *водночас тією „служинєю Господньою“*, яку Син залишив як Матір у Церкві, що

народжувалась: „Ось Мати твоя“. Почала, отже, формуватись особлива єдність між тією Матір'ю й Церквою. Адже ж ця Церква, що народжувалась, була плодом Христа й Воскресіння Її Сина. П.Д. Марія, що від початку, не ставлячи обмежень, віддалась особі й ділу Сина, не могла не передати того материнського віддання на Церкву. Її Материнство — після відходу Сина — залишається в Церкві як материнське посередництво: вставляючись за всіма своїми дітьми, Мати співдіє в спасенному ділі Сина, Відкупителя світу. Навчає бо Собор: „Материнство П.Д. Марії в благоустрою благодаті *триває безперервно...* аж до вічного здійснення спасіння всіх вибраних“⁽¹⁰³⁾. Такий універсальний вимір здобуло материнське посередництво Слугині Господньої разом із відкупительною смертю Її Сина, бо діло Відкуплення охоплює всіх людей. Так, отже, таким особливим чином об'явилась успішність того єдиного й універсального посередництва Христа „між Богом і людьми“. Співдіяння П.Д. Марії у своїм „підпорядкованім“ характері *бере участь у загальності посередництва Відкупителя* — єдиного посередника. Вищезгадані слова Собору Ватиканського II виразно на це вказують.

„Тому що — читаємо далі — взята на небо, Вона не принижила цього спасительного завдання, але його продовжує різнорідним своїм заступництвом, здобуває нам дари вічного спасіння“⁽¹⁰⁴⁾. В цьому „характері заступництва“, що вперше виявилось в Кані Галилейській, посередництво П.Д. Марії далі триває в історії Церкви і світу. Читаємо, що П.Д. Марія „Своєю материнською любов'ю дбає про братів Сина свого, які перебувають ще на шляху та в різних небезпеках і журбах, доки не дійдуть до щасливої батьківщини“⁽¹⁰⁵⁾. Таким чином материнство П.Д. Марії триває далі в Церкві як посередництво, що заступається. Церква висловлює свою віру в цю правду, називаючи П.Д. Марію „Заступницею, Помічницею, Допоміжницею, Посередницею“⁽¹⁰⁶⁾.

41. Через своє посередництво „підпорядковане“ посередництво самого Відкупителя, П.Д. Марія *особливим чином спричиняється до поєднання Церкви — паломниці на землі, з есхатологічною дійсністю спілкування Святих*, бо Вона сама вже „взята до неба“⁽¹⁰⁷⁾. Правда про Успіння, визначена Пієм XII, була потверджена Другим Ватиканським

Собором, який наступними словами висловлює віру Церкви: „Нарешті, Непорочна Діва, збережена від усякої плями первородного гріха, здійснивши своє земне життя, з тілом і душею була взята до небесної слави та прославлена Господом, як Цариця вселенної, щоб повніше уподібнилась Вона до свого Сина, Володаря володарів (пор. Ап. 19,16) та переможця над гріхом і смертю“⁽¹⁰⁸⁾. В цьому навчанні Пій XII вказав на Традицію, яка знайшла різноманітний вираз в історії Церкви однаково як на Сході, так на Заході.

Через тайну Успення, П.Д. Марія сама зазнала остаточним способом наслідків цього єдиного посередництва, яким є посередництво *Христа Відкупителя світу й воскреслого Господа*: „У Христі й оживуть усі. І кожний у своїм порядку: первісток — Христос, потім Христові під час Його приходу (I Кор. 15,22-23). В тайні Успення висловлюється ота віра Церкви, що П.Д. Марія є з'єднана з Христом „нерозривним і тісним способом“, бо, як Діва Мати була особливо з Ним з'єднана в Його *першому приході*, то через постійне свідчення з Ним буде так само з'єднана в очікуванні другого приходу: „А спасенна в визначніший спосіб, зважаючи на заслуги свого Сина“⁽¹⁰⁹⁾, має також оте завдання, якраз Матері, Посередниці ласки, в цьому *остаточному приході*, коли будуть оживлені всі, що належать до Христа, коли „знищений буде останній ворог — смерть (I Кор. 15,26)“⁽¹¹⁰⁾.

З таким, отже, особливим і винятковим підвищенням „визначної Дочки Сіону“⁽¹¹¹⁾ через Успіння, поєднується тайна Її споконвічної прослави. Мати Христа зазнає прослави „як Цариця вселенної“⁽¹¹²⁾. Ота, що при Благовіщенні назвала себе „Слугинею Господньою“, до кінця залишилась вірною тому, що оця назва висловлює. Цим Вона підтвердила, що є справжньою „ученицею“ Христа, який так дуже підкреслював, що Його посланництво має характер служіння: Син Чоловічий „прийшов не для того, щоб Йому служили, але — послужити й дати життя своє на викуп за багатьох“ (Мт. 20,28). Таким чином також П.Д. Марія стала першою серед тих, що „служачи Христові в ближніх, ведуть братів своїх смиренням та терпеливістю до Царя, якому служити, означає — панувати“⁽¹¹³⁾, і повністю осягнула цей „стан царської свободи“, властивий Христовим учням: служити — означає царювати!

„Христос, ставши слухняним аж до смерті, і тому від Отця прославлений“ (пор. Фил. 2,8-9), увійшов у славу свого царства; Йому все підчинене, аж доки Він сам себе та все сотворене не підкорить Отцеві, щоб Бог був усім в усьому“ (пор. I Кор. 15,27-28).⁽¹¹⁴⁾ П.Д. Марія — Слугиня Господня, бере участь в цьому царюванні Сина⁽¹¹⁵⁾. Її царським піднесенням не перестає бути *хвала служіння*: взята до неба, не покидає оцієї спасенної „служби“, в якій висловлюється материнське посередництво „аж до споконвічного сповнення спасіння усіх вибраних“⁽¹¹⁶⁾. Таким чином Та, що на землі „вірно зберігала своє з'єднання з Сином аж до Хреста, і далі залишається з Ним з'єднана, аж доки „Йому все буде підчинене, доки він сам себе та все не підкорить Отцеві“. Так, отже, П.Д. Марія залишається в своїм Успінні огорнена усією дійсністю спілкування Святих, а Її з'єднання з Сином є постійно звернене до тієї остаточної повноти царства, *коли „Бог буде усім в усіх“*.

Також і на сучасному етапі материнське посередництво П.Д. Марії не перестає бути „підпорядковане“ Тому, Хто сам є єдиним посередником аж до *остаточного здійснення „повноти часів“*, тобто, аж до „об'єднання всього в Христі“ (пор. Еф. 1,10).

2. П.Д. Марія в житті Церкви й кожного християнина

42. Другий Ватиканський Собор, посилаючись до Традиції, вказав у новому світлі місце Богородиці в житті Церкви. „Пресвята Діва даруванням... Божого материнства, завдяки якому з'єднується з Сином — Спасителем, та своїми особливими ласками й даруваннями тісно також об'єднується з Церквою; *Богородиця є первовзором Церкви*, в порядку віри, любови та досконалої єдності з Христом“⁽¹¹⁷⁾. Вже попередньо вказано, як П.Д. Марія від початку залишається з Апостолами, очікуючи П'ятидесятниці, і як Та „благословенна, що повірила“, серед Церкви — прочанки з роду в рід присутня через віру як зразок надії, яка не може засоромити (Рим. 5,5).

П.Д. Марія повірила, що станеться те, що було Їй сказане Господом. Як Діва, повірила, що зачне і породить Сина: „Святе“, якому відповідає ім'я „Син Божий“, ім'я „Ісус“ (= Бог, що спасає). Як „Слугиня Господня“ залишилась

вірна особі й посланництву того Сина. Як Мати „З вірою... і в послузі породила вона на землі самого Сина Бога Отця, і то не знаючи мужа, отінена Святим Духом“⁽¹¹⁸⁾.

З цієї точки зору П.Д. Марія „зазнає від Церкви особливого почитання... почитається під почесним іменем „Богородиця“ і під покров якої прибігають в молитвах вірні в усіх небезпеках та своїх потребах“⁽¹¹⁹⁾ — а є то цілком винятковий культ. Він містить в собі й висловлює отой глибокий зв'язок, який існує між Матір'ю Христа і Церквою.⁽¹²⁰⁾

Для Церкви П.Д. Марія залишається „вічним зразком“ як Діва і разом Мати. Можна, отже, сказати, що передусім на цій основі — як зразок, а радше „первовзір“ — П.Д. Марія присутня в таїнстві Христа, залишається постійно присутньою також в таїнстві Церкви. Бо ж сама Церква також „є названа Матір'ю і Дівою“, а ця назва має своє глибоке біблійне й теологічне обґрунтування“⁽¹²¹⁾.

43. Церква „сама стає матір'ю... через Слово Боже, прийняте з вірою“⁽¹²²⁾, подібно як П.Д. Марія, що перша „повірила“, приймаючи слово Боже, об'явлене їй при Благовіщенні, й зберігаючи вірність цьому слову, через усі випробування аж до Хреста. А Церква „стає матір'ю“, коли *приймає Боже Слово* з вірою „через хрищення та проповідь, родить до вічного й нового життя дітей, початих з Духа Святого та з Бога народжених“⁽¹²²⁾. Ота „материнська“ риса Церкви висловилась в особливий спосіб в навчанні Апостола народів, коли він писав: „О мої дітоньки, яких я знову народжую в муках, доки Христос вообразиться у вас!“ (Гал. 4,19). В тих словах Павла міститься знаменний слід материнської свідомості Церкви, пов'язаної з його апостольським служінням серед людей. Ота свідомість дозволяла й постійно дозволяє Церкві бачити таїнство свого життя і посланництва *на зразок самої Богородиці Божого Сина*, який є „первородним між багатьма братами“ (Рим. 8,29).

Можна сказати, що Церква також вчиться від П.Д. Марії свого власного материнства. „Роздумуючи її таїнственну святість та наслідуючи її любов, вірно виконуючи волю Отця“,⁽¹²⁴⁾ Церква впізнає той материнський вимір свого покликання, який є істотно зв'язаний з її сакраментальною природою. Якщо Церква є „знаком і знаряддям з'єднання з Богом“, то власне на основі свого материнства:

бо, оживлена Духом, „родить“ синів і дочок людського роду до нового життя в Христі, бо — як П.Д. Марія *на служінні тайни воплощення* — так Церква через ласку залишається на службі тайни „усиновлення“.

Воднораз же, Церква — за зразком П.Д. Марії — теж залишається вірною дівою своєму Нареченому: „І Вона також є дівою, бо повністю та чисто зберігає вірність, приречену Нареченому“⁽¹²⁵⁾. Бо ж Церква є Нареченою Христа, вираз чого знаходимо в Листах Павла (пор. Еф. 5, 21-33, також 2 Кор. 11,2), як також в вислові Івана про „Наречену Агнця“ (пор. Одкр. 2,19). Коли *Церква*, як Наречена „зберігає вірність, приреченому Христові“, тоді вірність ота — хоч у повчанні Апостола стала образом подружжя (пор. Еф. 5,23-33) — має воднораз значення зразку цілковитого віддання себе в неодруженості „для Небесного Царства“, *тобто Богу посвяченого дівництва* (Пор. Мт. 19,11-12; 2 Кор. 11,2). Таке якраз дівцтво — на зразок П. Діви з Назарету — є джерелом особливої духовної плодovitості: *джерелом материнства в Святім Дусі*.

Церква, однак, береже також віру, отриману від Христа; за зразком П.Д. Марії, яка зберігала й роздумувала в своїм серці (пор. Лк. 2,19.51) все те, що стосувалось Божого Сина, Церква зобов'язується берегти Боже Слово, досліджуючи його багатство з мудрістю і розсудливістю, щоб в кожній епосі давати вірне свідчення усім людям⁽¹²⁶⁾.

44. В цьому зразку Церква зустрічається з П.Д. Марією, і намагається стати подібною до Неї: „наслідуючи Матір Господа свого, силою Святого Духа, дівственно зберігає повну віру, сильну надію та щиру любов“⁽¹²⁷⁾. Таким чином, отже, П.Д. Марія присутня в тайні Церкви як взірець. Бо тайною Церкви є „народжувати до нового безсмертного життя“, тобто, материнство в Святому Дусі. П.Д. Марія не тільки є тут зразком — першовзором — для Церкви, але чимсь набагато вищим. Одночасно ж „*вона співдіє своєю материнською любов'ю в родженні й вихованні*“ синів і дочок Церкви-Матері. Материнство Церкви здійснюється не тільки згідно із взірцем і первовзором Богородиці — здійснюється також через Її „співдіяння“. Церква щедро *черпає* з цього „співдіяння“ П.Д. Марії, тобто, з Її материнського посередництва, що властиве П.Д. Марії, бо вже на землі Вона співдіяла в зродженні й вихованні синів

і дочок Церкви, завжди як Мати того Сина, „якого Бог поставив первородним між багатьма братами“⁽¹²⁸⁾.

А Вона співдіяла — як навчає Другий Ватиканський Собор — „своєю материнською любов'ю“⁽¹²⁹⁾. В тому ж місці набирають повної вимовності слова, висказані Христом до Матері в годині Хреста: „Жінко, ось син твій“, і до учня: „Ось мати твоя“ (Ів. 19,26-27). Ті слова, певною мірою устанавлюють місце П.Д. Марії в житті Христових учнів. Говорять вони, як вже попередньо вказано, про нове материнство Матері Відкупителя. Є воно, власне, духовним материнством, що зродилось в глибині пасхального Таїнства Відкупителя світу. Є материнством в порядку ласки, бо випрошує дару Святого Духа, що породжує нових синів Божих, відкуплених Христовою жертвою: того Духа, що Його П.Д. Марія також одержала разом з Церквою в день П'ятидесятниці.

Оте Її материнство є особливо видиме й переживане християнським народом у *Святій Трапезі* — літургічному служінні Таїнства Відкуплення — в якій стає присутній Христос, Його справжнє *Тіло, народжене з Марії Діви*.

Слушно набожність християнського народу завжди спостерігала *глибокий зв'язок* між набожністю до Божої Матері і Євхаристійним культом: це гідне підкреслення так у західній літургії, як і в східній, у традиції чернечих згуртувань, в духовості суспільних рухів, також молодіжних, в душпастирстві Марійських храмів. *П.Д. Марія веде вірних до Євхаристії*.

45. Належить до суті материнства, що воно стосується до особи, Вона становить той завжди єдиний і *неповторний зв'язок* осіб: *матері з дитиною й дитини з матір'ю*. Також, коли та сама жінка є матір'ю багатьох людей, її особисті стосунки з кожним з них характеризують материнство в самій його суті. Бо кожне з дітей народжене в єдиний і неповторний спосіб, має однакову вартість, як для матері, так і для дітей. Також кожна дитина єдиним і неповторним способом огорнена тією материнською любов'ю, на якій спирається її виховання і дозрівання в людській природі.

Можна сказати, що „материнство в порядку ласки“ зберігає аналогію того, що „в порядку природи“ характеризує зв'язок матері з дитиною. В цьому світлі стає краще

зрозумілим факт, що в заповіті Христа на Голготі оте нове материнство Його Матері було звернене в однині до однієї людини: „ось син твій“.

Крім того, можна з черги сказати, що тими самими словами до того ж було повністю вказане те, що *становить Марійський вимір життя учнів Христових*, не лише Івана, що в цю пору стояв під Хрестом разом з Матір'ю свого Вчителя, але кожного Христового учня, кожного християнина. Відкупитель довіряє свою Матір'ю учневі, а водночас дає йому її за Матір. Оте материнство П.Д. Марії, що стає наслідством людини, є даром: найособистішим даром самого Христа для кожної людини. Оскільки Відкупитель довіряє П.Д. Марію Іванові, остільки водночас довіряє Івана П.Д. Марії. У підніжжі Хреста починається оте особливе довірення людини Пресвятій Богородиці, що протягом історії Церкви на різний лад багато порушуване й висловлюване. Коли той Апостол і Євангелист, після слів Ісуса, вимовлених на Хресті до Матері і до нього самого, додає: „І від тієї хвилі учень узяв її до себе“ (Ів. 19,27) — то оте речення, напевно, означає, що учневі була визначена роль сина та, що він перейняв опіку над Матір'ю свого улюбленого Вчителя. Якщо, однак, П.Д. Марія була видана йому самому за Матір, тоді вищезгадані слова говорять — хоч би посередньо — про все те, в чому висловлюється внутрішнє ставлення сина до матері. Але все те можна вмістити в слові „довірення“. *Довірення є відповіддю на любов особи, а зокрема на любов матері.*

Марійський вимір життя Христового учня висловлюється в особливий спосіб за посередництвом власне такого синівського довірення до Богородиці, що має свій початок в завіті Відкупителя на Голготі. Довіряючи себе по-синівському П.Д. Марії, християнин — подібно як Апостол Іван — „приймає“⁽¹³⁰⁾ Матір Христа і вводить її в усе те, що становить його власне внутрішнє життя, тобто, його людське й християнське „я“: „узяв її до себе“. Таким чином, він намагається увійти в спасенний обсяг тієї „материнської любови“, з якою Мати Відкупителя „підкується братами Сина свого“⁽¹³¹⁾ і „причинається до їх зродження та виховання“,⁽¹³²⁾ згідно з тією мірою дару, яка кожному притаманна за силою Христового Духа. Так також здійснюється оте материнство з Духа, яке стало участю П.Д. Марії під Хрестом і в Світлиці тайної Вечері.

46. Оце синівське ставлення — довірення себе Матері — не тільки має свій початок в Христі, але також — можна сказати — до Нього остаточно скероване. Можна сказати, що П.Д. Марія постійно повторює всім ті самі слова, які вимовила в Кані Галилейській: „Зробіть все, що тільки вам скаже“. Бо Він — Христос — є єдиним посередником між Богом та людьми; Він є „путь, істина і життя“ (Ів. 14,6). Його — Споконвічного Сина — Отець дав світові, щоб людина „не загинула, а жила життям вічним“ (Ів. 3,16). Діва з Назарету стала першим „свідком“ тієї спасенної любови Отця, і бажає також завжди і всюди залишитись її покірною слугинею. В стосунку до кожного християнина, до кожної людини, П.Д. Марія є Тією, що перша „повірила“ — і тією власне вірою Нареченої та Матері прагне впливати на всіх, хто по-синівському Їй довіриться. А чим більше триватимуть у цьому довірнні й робитимуть у ньому поступ, тим більше П.Д. Марія наблизить їх до невимовних „Христових багатств“ (пор. Еф. 3,8). Тим краще теж пізнають в усій повноті гідність людини й остаточний сенс її покликання: „Бо Христос являє людині саму ж таки людину“⁽¹³³⁾.

Той марійський вимір християнського життя знаходить особливий вираз у стосунку до жінки і її суспільного становища. Жіночість, насправді, становить особливий зв'язок з матір'ю Відкупителя. До тієї теми, може, треба буде повернутись при іншій нагоді. Тут бажаю тільки підкреслити, що постать П.Д. Марії з Назарету кидає світло на жінку, як таку, через сам факт, що Бог у цій піднеслій події Воплочення Сина довірився вільній і діяльній послугі жінки. Отже, можна ствердити, що жінка, дивлячись на П.Д. Марію, відкриває в Ній таємницю гідного пережиття своєї жіночості й свого справжнього здійснення. У світлі П.Д. Марії Церква бачить у жінці відблиски краси, яка віддзеркалює найвищі почуття, на які здатне людське серце: цілковита жертвенність любови, сили, яка буде спроможна перенести найбільші страждання, безмежна вірність, невтомна діяльність, уміння поєднати проникливу інтуїцію із словом розради й заохоти.

47. Під час Собору Папа Павло VI урочисто проголосив, що П.Д. Марія є Матір'ю Церкви, „тобто, Матір'ю усіх християн, так віруючого люду, як і Пастирів“⁽¹³⁴⁾.

З черги, у Визнанні віри, що відоме під назвою *Credo Populi Dei*, в 1968 році, дав цьому ще більш зобов'язуючий вислів у словах: „Віримо, що Найсвятіша Богородиця, нова Єва, Мати Церкви, продовжує з неба своє материнське завдання стосовно членів Христових, щоб зроджувати й помножувати Боже життя в душах відкуплених людей“.⁽¹³⁵⁾

Навчання Собору підкреслило, що правда про Найсвятішу Діву, Христову Матір, становить своєрідний ключ до поглиблення правди про Церкву. Той же Павло VI, промовляючи в контексті щойно ухваленої Собором Конституції *Світло Народів* (*Lumen Gentium*), заявив: *пізнання справжньої католицької науки про благословенну Марію Діву буде завжди ключем до належного розуміння тайни Христа й Церкви*“.⁽¹³⁶⁾ П.Д. Марія є в Церкві, як Мати Христа, водночас же, як Мати, яку Христос в таїнстві Відкуплення дав людині в особі апостола Івана. Тому П.Д. Марія своїм новим материнством в Дусі охоплює кожного й всіх у Церкві, охоплює також кожного і всіх *через* Церкву. В цьому значенні П.Д. Марія, Мати Церкви, є також Її зразком. Бо Церква — як вказав Павло VI — „повинна брати з Богородиці Діви найсправжніший взір досконалого наслідування Христа“⁽¹³⁷⁾.

Завдяки цьому особливому зв'язку, що сполучує Богородицю з Церквою, *роз'яснюється* заразом *тайна тієї „Жінки“*, що від перших розділів *Книги Буття* аж до *Одкровення* супроводить об'явлення спасенних Божих задумів стосовно людства. Бо П.Д. Марія, присутня в Церкві як Мати Відкупителя, по-материнському бере участь в оцьому „зусильному змаганні з силами темряви“⁽¹³⁸⁾, що розгортається протягом усієї історії людства. Одночасно, через Її утотоження, яке дає Їй Церква, з тією „Жінкою, одягнутою в сонце“ (пор. Одкр. 12,1),⁽¹³⁹⁾ можна сказати, що Церква в Її особі вже дійшла до тієї досконалості, завдяки якій вона являється „без плями й зморшки“; тому-то християни з довір'ям підносять очі до П.Д. Марії під час усього свого земного паломництва, „наполегливо намагаються зростати в святості“⁽¹⁴⁰⁾. П.Д. Марія, найвища Дочка Сіону, допомагає усім своїм дітям, будь-де і в будь-яких життєвих обставинах, *щоб у Христі знаходили шлях до дому Отця*.

Тому Церква в усім своїм житті зберігає з Богородицею

зв'язок, що включає у своїй спасенній тайні минуле, теперішнє й майбутнє, і прославляє Її як духовну Матір людства й Заступницю ласк.

3. Значення Марійського Року

48. Якраз оцей особливий зв'язок людства з тією Матір'ю спонукав мене до того, щоб в періоді, який випереджує друге тисячоріччя від народження Христа, оголосити в Церкві Марійський Рік. Така ініціатива відбулась вже попередньо, коли Папа Пій XII оголосив 1954 рік Марійським Роком, щоб підкреслити виняткову святість Христової Матері, яка висловлюється в таїнстві Її Непорочного Зачаття, визначеному, власне, сто років тому, і також в тайні Її Успіння⁽¹⁴¹⁾.

Цим разом, — ідучи за голосом Другого Ватиканського Собору — бажаю підкреслити особливу присутність Богородиці в таїнстві Христа та Її Церкви. Бо це ж основний вимір, який впливає з маріології Собору, від закінчення якого нас вже відділяє понад двадцять років. Надзвичайний Єпископський Синод, що відбувся 1985 року, закликав усіх до того, щоб вірно слідкувати за навчанням і вказівками Собору. Можна сказати, що в них — в Соборі і Синоді — міститься те, що сам Святий Дух прагне „сказати Церкві“ на сучасному етапі історії.

В такому ото контексті, Марійський Рік повинен би послужити до повторного і поглибленого прочитання також того, що Собор сказав про Богородицю Діву, присутню в таїнстві Христа й Церкви, до пригадання чого мали б служити роздумування, вміщені в нинішній Енцикліці. А йдеться тут не тільки про саму науку віри, але також про життя з іри — в цьому випадку, отже, про справжню „Марійську духовість“, в світлі своєї Традиції, а зокрема про таку духовість, до якої нас закликає Собор.⁽¹⁴³⁾ *Марійська духовість*, як і *набожність*, що їй відповідає, знаходять пребагаті джерела в досвіді осіб і християнських спільнот, що живуть серед різних народів і націй по всій земній кулі. З цієї точки зору, мені приємно пригадати — серед численних визнаців й учителів тієї духовості — поstatt святого Людвика Марії Гріньон де Монтфорт⁽¹⁴³⁾, який заохочує християн посвятитись Христові через П.Д.

Марію, вбачаючи в цьому успішній засіб для вірного здійснення в житті зобов'язань святого Хрищення. Треба з радістю підкреслити, що також у сучасну пору не бракує нових проявів тієї духовності й набожності.

Маємо, отже, на що покликуватись і на що посилатись у контексті цього Марійського Року.

49. Оголошений *Марійський Рік розпочався в свято П'ятидесятниці, 2-го червня поточного року*. Йдеться бо не тільки про те, щоб пригадати, що П.Д. Марія випередила народження Христа Господа в історії людства. Йдеться одночасно про те, щоб у світлі П.Д. Марії підкреслити, що від коли довершилось таїнство Воплочення, людська історія ввійшла в „повноту часу“, а знаком тієї повноти є Церква, та Церква, як Божий Народ, довершує паломництво до вічності за посередництвом віри серед усіх народів і націй, почавши від Дня П'ятидесятниці. *Богородиця*, що була присутня на початку „часу Церкви“, коли, очікуючи на Святого Духа, перебувала на молитві спільно з Апостолами й учнями свого Сина, постійно „веде перед“ у цьому паломництві Церкви через людську історію. Вона також, особливим способом, як „Слугиня Господня“, невинно співпрацює з ділом спасіння, яке довершив Христос — Її Син.

Так, отже, через нинішній Марійський Рік вся Церква покликана не тільки до того, щоб пригадати все, що в Її минулому свідчить про цю особливу материнську співпрацю Богородиці з ділом спасіння в Христі Господі — але також, щоб *приготувати* зі свого боку майбутні шляхи цієї спасенної співпраці, бо кінець другого тисячоріччя християнства відкриває неначе нову перспективу.

50. Як уже було сказано, також серед відокремлених братів не бракує таких, що виявляють належну честь Господній Матері, а зокрема серед східних християн. Це є марійське світло, скероване в напрямі екуменізму. Я, зокрема, бажаю пригадати ще, що під час Марійського Року припадає **ТИСЯЧОРІЧЧЯ ХРЕЩЕННЯ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА**, Великого Князя Київського (988 року), який дав початок християнству на території тодішньої Русі, а з черги, також в інших просторах східної Європи; цим шляхом за посередництвом діла евангелізації, християнство поширилось також поза Європу, аж до північних просторів азіатського континенту. Бажаємо, отже, особливо під час

Марійського Року, з'єднатись в молитві з усіма, що відзначають те Тисячоріччя Хрищення, православними й католиками, відновлюючи і підтверджуючи враз із Собором почуття радості й втіхи, що „східні християни з палким запалом беруть побожну участь в культурі Пресвятої Богородиці, Вседіви“⁽¹⁴⁴⁾. Та хоч ще відчуваємо наслідки того розподілу, який наступив кількадесят літ перегадом (1054 року), то все ж таки можемо сказати, що *перед Христовою Матір'ю* *почуваємось справжніми братами й сестрами* в крузі того Месіянського Народу, що покликаний, щоб бути однією Божою Родиною на землі, як я це вже сказав на початку нового року: „бажаємо потвердити оцю універсальну спадщину усіх синів і дочок цієї землі“⁽¹⁴⁵⁾.

Оголошуючи Марійський Рік, я теж повідомив, що його закінчення відбудеться наступного року, в *празник Успіння Пресвятої Богородиці*, щоб підкреслити той „великий знак на небі“, про який говорить *Одкровення*. Таким чином бажаємо також виконати звернення Собору, який дивиться на П.Д. Марію, як на „вірний знак надії й розради для Божого Люду, що бере участь у паломництві“. Своє ж звернення Собор висловлює наступними словами: „Усі християни нехай настійливо благають Матір Божу й Матір людей, щоб Вона, яка в початках Церкви спомагала Її своїми молитвами, тепер також, прославлена в небі понад усіх Святих і ангелів, щоб заступалися в спільноті всіх Святих перед своїм Сином, щоб всі народи, чи то ті, що відзначені почесним іменням християнським, чи ті, що ще не знають свого Спасителя, зібрались в мирі та згоді в одному Божому Народі, на славу Пресвятої й Нероздільної Тройці“⁽¹⁴⁶⁾.

ЗАКІНЧЕННЯ

51. На закінчення щоденної Вечірні (у латинській Церкві) підноситься серед інших, оцей заклик Церкви, спрямований до П.Д. Марії:

„Свята Мати Відкупителя,
Небесна Брамо завжди відкрита, морська Зірко!
Допоможи упалому народові, коли намагається підвестись.
Ти ж бо зродила Творця свого
на здивування всієї природи“!

„На здивування всієї природи“! Ті слова антифону висловлюють *здивування віри*, яке супроводить таїнство Божого материнства П.Д. Марії. А, певною мірою, супроводить в серці всього сотворіння, безпосередньо ж — в серці всього Божого Люду, в серці Церкви. Якже нечувано далеко пішов Бог, Творець і Господь всього, в об'явленні себе самого людині!⁽¹⁴⁷⁾ Якже виразно переступив усі межі тієї нескінченної „віддалі“, яка розділяє Творця від сотворіння! Якщо залишається Він сам в собі невимовний і незбагненний, то тим більше *невимовним і незбагненим є в дійсності вочлочення Слова*, що стало чоловіком за посередництвом Діви з Назарету.

Якщо Він споконвіку задумував покликати людину до участі в „Божій природі“ (пор. 2 П. 1,4) — тоді можна сказати, що задумав подекуди її „обожествити“, згідно з її історичними умовами, так, що також після гріху Він готовий „відкупити“ цей споконвічний задум своєї любови „олюднення“ Сина, співістотного з Отцем. Все сотворіння, а безпосередньо людина, не може вийти із здивування стосовно цього дару, що став її участю у Святому Дусі: „Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав“ (Ів. 3,16).

В центрі цього таїнства, в осередку того здивування віри стоїть П.Д. Марія. Вона, Пресвята Мати Відкупителя, перша його зазнала: „Ти зродила Творця свого, на здивування всієї природи“!

51. Слова цього літургичного антифону висловлюють *правду „великого перелому“*, який для людини вчинило таїнство Вочлочення. „Перелом“ цей належить до всієї її історії — від того початку, який відкривається в перших розділах *Книги Буття*, аж до остаточної межі в перспективі кінця світу, про що Ісус не виявив нам „дня й години“ (пор. Мт. 25,13). Це невпинний і постійний перелом між падінням і підняттям, між людиною гріху і людиною ласки та справедливості. Літургія, зокрема напередодні Різдва, стає в життєво важливому пункті цього перелому, а заразом доторкається його невпинного „сьогодні і тепер“, коли кличе: „допоможи народі, що впав, коли намагається піднятися!“

Ті слова стосуються до кожної людини, до громад, до народів і націй, до поколінь й епох людської історії, до нашої епохи, до Тисячоріччя, що закінчується: „допоможи, допоможи народі, що впав!“

Це слова, спрямовані до П.Д. Марії, „Пресвятої Матері Відкупителя“, це слова, скеровані до Христа, що через неї увійшов в історію людства. Антифон щорічно піднімається до П.Д. Марії, пригадуючи момент, коли довершився цей основний історичний перелом, що необоротно триває; перелом між „падінням“ і „підведенням“.

Людство довершило надзвичайні відкриття й осягнуло гідні подиву результати в ділянці науки й техніки, довершило великі діла на шляху поступу й цивілізації, і, можна сказати, останніми часами прискорило перебіг історії — а цей ґрунтовний, сказати б „первісний“ перелом, завжди і через все супроводить історію людини: усіх і кожної. Перелом між „упадком“ і „підведенням“, між смертю і життям. Є він теж *невпинним закликом* людських совістей, закликом усієї історичної свідомості людини: закликком прямувати давнім, а завжди новим способом, шляхом „неупадіння“ і шляхом „підведення“, якщо ми упали.

Коли Церква wraz з усім людством, наближається до межі двох тисячоліть, вона, зі свого боку, з усією спільнотою віруючих — а водночас з кожною людиною доброї волі — ставить оцей споконвічний виклик, висловлений словами антифона про народ, що падає, але бажає підвестись, і звертається одночасно до Відкупителя і Його Матері з закликком: „Допоможи!“ Бо Церква бачить — про це свідчить вищеназвана молитва — Благословенну Богородицю в спасенному таїнстві Христа й у своїй власній тайні; бачить Її глибоко вкоріненою в історію людства, в споконвічному покликанні людини, згідно з тими провидінними призначеннями, які Бог споконвіку з людиною зв'язав; бачить Її, що по-материнському присутня і бере участь в численних справах, якими сповнене *сьогодні* життя одиниць, сімей і народів; бачить Її як Помічницю християнського люду в неупинній боротьбі із злом, щоб не „впасти“, а у випадку падіння, щоб „підвестись“.

Я палко бажаю, щоб до віднови цього бачення в серцях усіх віруючих послужили також роздумування, вміщені в цій Енцикліці!

Як Єпископ Риму, пересилаю усім, до кого призначені ці роздумування, поцілунок миру та привіт і благословення в Господі нашим Ісусі Христі. Амінь.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

- 1) Пор. душп. конст. про Церкву „Світло народів“, 52 й увесь VIII розділ під заголовком: „Благословенна Марія Діва Богородиця в Тайні Христа й Церкви“.
- 2) Вислів „повнота часу“ є паралельним до споріднених висловів з Юдаїзму чи то біблійного (пор. Бт. 29,21; I Сам. 7,12; Тов. 14,5), чи позабіблійного, а зокрема з Нового Завіту (пор. Мр. 1,15; Лк. 21,24; Ів. 7,8; Еф. 1,10). З формальної точки зору, він вказує не тільки на завершення якогось хронологічного процесу, але, передусім, на момент дозрілості або сповнення якогось зокрема важливого періоду, спрямованого до здійснення якогось очікування, що через те набирає есхатологічного виміру. Спираючись на Гал. 4,4 і його змісі, ним є прихід Божого Сина, що виявляє, так би мовити, що час сповнив свою міру; це означає, що період, визначений в обітниці даній Авраамові, а також через Закон переказаний Мойсеєм, осягнув своєї вершини в тому сенсі, що Христос сповнює Божу обітницю і перевищує стародавній закон.
- 3) Пор. „Римський Службник“, вступ з 8-го грудня на свято Непорочного Зачаття Найсвятішої Діви Марії; Св. Амвросій „Про Настанову Дівич“, XV, 9394; ПЛ 16,342; Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 68.
- 4) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 58.
- 5) Павло VI, Енц. „Матері Христовій“ (15 вересня 1966 р.); ААС (1966) 745-749; Апост. Напоум. „Знак Великий“ (13 травня 1967 р.): ААС 59 (1967) 465-475; Апост. Напоум. „Марійський культ“ (2 лютого 1974 р.): ААС/66 (1974) 113-168.
- 6) Старий Завіт численними способами сповіщав Тайну П.Д. Марії: пор. Св. Іван Дамаскин, Гом. на Успіння, I, 8-9: С.Х. 80, 103-107.
- 7) Пор. „Повчання Івана Павла II“, VI/2 (1983) 225 н.; Пій IX, Ап. Лист „Невмивний Бог“ (8 грудня 1854 р.): Пій IX, Всел. Архиер., Акти, част. I, 597-599.
- 8) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“ 22.
- 9) Собор Всел. Ефеський: „Декрети Вселенських Соборів“, Болонія 1973, 41-44; 59-62 (Д.С. 250-264); пор. Всел. Халдейський Собор: ц. твір 84-87 (ДС 300-303).
- 10) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“, 22.
- 11) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Світло народів“.
- 12) Пор. там же, 58.
- 13) Там же, 63; пор. Св. Амвросій, Вкл. Єванг. від Луки, II,7: ЦСЕЛ 32/4,45; „Про настанову Діви“, XIV, 88-89: ПЛ 16,341.

- 14) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 64.
- 15) Там же, 65.
- 16) „Відкинь світло сонця, що освічує світ: що станеться з днем? Відкинь П.Д. Марію, оту ранню морську зірку, моря такого великого і незмірного, то що залишиться, крім густого туману й тіні смерті і непроглядної темряви?“ Св. Вернард, „На Різдво П.Д. Марії — Проповідь про водопровід“, 6: Твори св. Вернарда, 8, 1968, 279; див. „На похвалу П.Д. Марії“, Гомілія II, 17: цит. див., IV, 1966, ч. 34.
- 17) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 63.
- 18) Там же, 63.
- 19) Про призначення П.Д. Марії: пор. Св. Івана Дамаскина, Гом. на Різдво, 7;10: С.Х. 80,65; Гом. на Успіння I,3: С.Х. 80,85: „Бо це Вона є Тією, що вибрана від прадавніх поколінь, силою призначення доброти Бога й Отця, який тебе (Боже Слово) зродив поза часом, не переставши бути собою і без змін, це Вона, що Тебе зродила, і кормила своїм тілом, в останніх часах...“.
- 20) Душп. конст. про Церкву „Світло народів“, 55.
- 21) Цей вислів має в традиції Отців Церкв обширну й різnorodну інтерпретацію: пор. Оріген, Гом. на Луку, VI,7: С.Х. 87,148; Северіян Габальський, „Про сотворення світу“, Беседа VI,10: ПГ 56,497 сл.; св. Іван Золотоустий (псевдо), „На Благовіщення Богородиці і проти безбожного Арія“: ПГ 62,765 сл.; Василій Селевкій. Беседа 39, На Благовіщення Святішої Богородиці, 5: ПГ 85,441-446; Антіпатр з Бостри, Гом. II, На Благовіщення Святішої Богородиці, 3-11: ПГ 85,1777-1783; св. Софрон Єрусалимський, Беседа II, на Благовіщення Святішої Богородиці, 17-19: ПГ 87/3,3235-3240; св. Іван Дамаскин, Гом. на Успіння, I,7: С.Х. 80,96-101; св. Єронім, Лист 65,9: ПЛ 22,628; св. Амвросій, Виклад Єванг. від Луки, II,9: ЦСЕЛ 32/4,45 сл.; св. Августин, Проповідь 291,4-6: ПЛ 38,1318; Енхірідіон, 36,11: ПЛ 40,250; св. Петро Хризолог, Проповідь 142: ПЛ 52,579 сл.; Проповідь 143: ПЛ 52,583; св. Фульгенцій з Русп, Лист 17,VI,12: ПЛ 65,458; св. Вернард, На Похвалу Диви Матері, Гом. III,2-3: Твори св. Вернарда, IV, 1966, 36-38.
- 22) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 55.
- 23) Там же, 53.
- 24) Пор. Пій IX, Ап. Лист „Невимовний Бог“ (8 грудня 1854 р.): Пій IX Всел. Арх. Акти, частина I, 616; Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 58.
- 25) Пор. Св. Герман Конт. Гом. на Благовіщення Святішої Богородиці: ПГ 98,327 сл.; св. Андрій Критський, Канон на Різдво П.Д. Марії, 4:ПГ 97,1321 сл.; На Різдво П.Д. Марії, I: ПГ 97,811 сл.; Гом. на Успіння Диви Марії 1: ПГ 97, 1067 сл.

- 26) Молитвослов лат. Церкви, з 15 серпня, на свято Успіння П.Д. Марії, Гімн з I і II Вечірні; Св. Петро Дам'ян, Вірші й мол. XI-VII: ПЛ 145,934.
- 27) „Божественна Комедія“, Рай“, XXXIII, I; пор. Молитвослов (Лат. Церкви), Субота на честь П.Д. Марії, Гімн II з Молитви читань.
- 28) Пор. Св. Августин, Про Святе Дівичтво, II, 3: ПЛ 40,398; Проповідь 25,7: ПЛ 46,937.
- 29) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 5.
- 30) Це класична тема, яку вже виклав св. Іреней: „І так, як через неслухняну діву людина була вражена й скинута, та померла, так само через Діву, слухняну Божому Слову, людина, відроджена за посередництвом життя, отримала життя... Тому, що було це рідчю гідною і справедливою... щоб Єва „наново була піднесена“ в П.Д. Марії, щоб Діва, яка стала покровителькою дівичь, розсіяла й знищила дівочий непослух через дівочий послух“: Виклад апост. науки, 33: С.Х. 62,83-86; пор. також Проти еретиків, V,19,I; С.Х. 153,248-250.
- 31) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 5.
- 32) Там же, 5; пор. душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 56.
- 33) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву „Світло народів“, 56.
- 34) Там же, 56.
- 35) Пор. там же, 53; Св. Августин, Про Святе Дівичтво, III,3: ПЛ 40,398; Проповідь 196, I: ПЛ 38,1019; Про відпущення гріхів, I, 29,57: ПЛ 44,142; Проповідь 25,7: ПЛ 46, ч. 937; св. Лев Великий, Трактат 21, Про Різдво Господнє, I: ССЛ 138,86.
- 36) Пор. „Дорога на Гору Кармел“, II, розд. 3,4-6.
- 37) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву „Світло народів“, 58.
- 38) Там же, 58.
- 39) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 5.
- 40) Про участь, чи „співстраждання“ П.Д. Марії в смерті Христовій: пор. Св. Вернард, „Проповідь на Неділю поспразд. Успіння, 14: Твори св. Вернарда, V, 1968,273.
- 41) Св. Іреней „Проти еретиків“, III, 22,4: СХ. 211,438-444; пор. Собор Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 56, примітка б.
- 42) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 56 і Отці там цитовані в примітках 8 і 9.
- 43) „Христос є правдою, Христос є тілом: Христос в умі П.Д. Марії, Христос тілом в лоні П.Д. Марії“: Св. Августин, проповідь 25, (Невидані проп.), 7: ПЛ 46,938.
- 44) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 60.

- 45) Там же, 61.
- 46) Там же, 62.
- 47) Відомими є слова Орігена, який пише ось так про присутність П.Д. Марії і Йоана на Голготі: „Євангелії є первоцвітом всього Святого Письма, а Євангелія Івана є першим серед Євангелій: ніхто не міг би пізнати його значення, коли б не поклав голови на грудях Ісуса і не отримав від Нього П.Д. Марії як Матір“. Коментар на Івана, I,6: ПГ 14,31; пор. св. Амвросій, Виклад Єванг. від Луки, X, 129-131: ЦСЕЛ 32/4, ч. 504.
- 48) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 54 й 53; цей останній соборовий текст цитує св. Августина „Про Святе Дівичтво“, VI, ПЛ 40,399.
- 49) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 55.
- 50) Пор. св. Лев Великий, Трактат, 26 „Про Різдво Господнє“, 2: ССЛ 138,126.
- 51) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 59.
- 52) Св. Августин, „Про місто Боже“, XVIII, 51: ССЛ 48,650.
- 53) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 8.
- 54) Там же, 9.
- 55) Там же, 9.
- 56) Там же, 8.
- 57) Там же, 9.
- 58) Там же, 65.
- 59) Там же, 59.
- 60) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 5.
- 61) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 63.
- 62) Пор. там же, 9.
- 63) Там же, 65.
- 64) Там же, 65.
- 65) Там же, 65.
- 66) Там же, 13.
- 67) Там же, 13.
- 68) Там же, 13.
- 69) Пор. „Римський Служебник“, слова посвячення чаші в Євхаристійних молитвах.
- 70) Собор Всел. Ват. II, конст. про Церкву, „Світло народів“, 1.
- 71) Там же, 13.
- 72) Там же, 15.
- 73) Пор. Собор Всел. Ват. II, Декрет про екуменізм, „Відновлення єдності“, 1.
- 74) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 68,69. Про Найсвятішу Діву Марію, яка підтримує єдність

- християн і про культ П.Д. Марії на Сході, пор. Лев XIII, Енци. „Помічниця народу“ (5 вересня 1895 р.): Акти Лева, XV,300-312.
- 75) Пор. Собор всел. Ват. II, Декрет про екуменізм, „Відновлення єдності“, 20.
- 76) Пор. там же, 19.
- 77) Там же, 14.
- 78) Там же, 15.
- 79) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 66.
- 80) Собор Всел. Халдейський, „Окреслення віри: Декрет Вселенських Соборів, Болонія, 1973³, 86 (ДС 301).
- 81) Пор. *Weddâsê Mâryâm*, (Прослава Марії), яка становить продовження Ефіопського Псалтира і вміщує гімн й молитви до П.Д. Марії на кожний день тижня. Пор. також *Matshafa Kidâna Mehrat* (Книга Союзу Милосердя); належить підкреслити, як вельми складають честь П.Д. Марії в етіопській Літургії.
- 82) Пор. св. Єфрем, Гімн про Різдво: Сирійські Письменники, 82, ЦСЦО 186.
- 83) Пор. св. Григорій з Нарек, Книжка молитов; СХ. 78,160-163; 428-432.
- 84) Пор. Собор Всел. Нікейський, II: Декрети Вселенських Соборів, Болонія 1973³ 135-138 (ДС 600-609).
- 85) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 59.
- 86) Пор. Собор Всел. Ват. II, Декрет про екуменізм, Відновлення єдності, 19.
- 87) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 8.
- 88) Там же, 9.
- 89) Слова „Величання“, як відомо, включають різні цитати із Старого Завіту або до них нав'язують.
- 90) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 2.
- 91) Пор. наприклад св. Юстина, „Діялог з Трофіном юдеєм“, 100: Отто II, 358; св. Ірелей, „Проти Єретиків“, III,22,4:СХ. 211, 439-445; Тертульян, „Про Тіло Христове“, 17,4-6: ССЛ 2, ч. 904.
- 92) Пор. св. Епіфаній, Панаріон, III,2, Єрет.78,18: ПГ 42, 727-730.
- 93) Конгрегація Науки Віри, „Інструкція про християнську свободу й визволення“ (22 березня 1986 р.), 97.
- 94) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 60.
- 95) Там же, 60.
- 96) Пор. слова про посередництво „До Посередника“ св. Вернарда, „Проповідь на неділю поспражденства Успіння“, 2: Твори св. Вернарда, V, 1968, 263. П.Д. Марія, як чисте дзеркало переказує Синові всю хвалу і честь, якої зазнає: Той же, „На Різдво П.Д. Марії Проповідь“ — про водопровід, 12: цит. вид., 283.

- 97) Пор. Всел. Соб. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 62.
- 98) Там же, 62
- 99) Там же, 61.
- 100) Там же, 62.
- 101) Там же, 61.
- 102) Там же, 61.
- 103) Там же, 62.
- 104) Там же, 62.
- 105) Там же, 62. Також у своїй молитві Церкву визнає і славить „материнське завдання“ П.Д. Марії: завдання „заступництва й пробачення, покровительства й ласкавости, єднання і спокою“ (див. вступ до Літургії П.Д. Марії, Матері й Посередниці ласк, в „Збірнику Служб Божих до П.Д. Марії“, вид. 1987 р., I, 120).
- 106) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 62.
- 107) Там же, 62; пор. св. Іван Дамаскин, гом. на Успіння, I,11; II,2,14; III,2.; СХ. 80,111; 127-131; 157-161; 181-185; св. Вернард, „Проповідь на Успіння П.Д. Марії“, 1-2: Твори св. Вернарда, 8,1968,228-238.
- 108) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 59; пор. Пій XII, Ап. Конст. „Найщедріший Бог“, (1 листопада, 1950 р.): ААС 42 (1950) 769-771; св. Вернард представляє П.Д. Марію заглиблену в сяєві слави Сина: „Проповідь на Неділю Попразд. Успіння“, 3; Твори св. Вернарда, 8,1968,263.
- 109) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 53.
- 110) Відносно до цього особливого аспекту посередництва П.Д. Марії, як Тієї, Яка випрошує милосердя в „Сина Судді“, пор. св. Вернард, „Проповідь на Неділю Попразд. Успіння“, 1-2: Твори св. Вернарда, 8, 1968,262; Лев XIII, Енци. „В Місяці жовтні“ (22 вересня 1891 р.): Акти Лева, XI, 299-315.
- 111) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 55.
- 112) Там же, 59.
- 113) Там же, 36.
- 114) Там же, 36.
- 115) На тему П.Д. Марії Цариці, пор. св. Іван Дамаскин: Гом. на Різдво, 6; 12; Гом. на Успіння, I,2, 12,14; II, 11; III, 4: СХ.80, ч. 59; ч. 77; ч. 83; ч. 113;117; ч. 151; 189-193.
- 116) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 62.
- 117) Там же, 63.
- 118) Там же, 63.
- 119) Там же, 66.

- 120) Пор. св. Амвросій, „Про Настанову Дівиці“, XIV, 88-89: ПЛ 16, 341; св. Августин, Проповідь 215,4: ПЛ 38,1074; „Про Святе Дівицтво“, II,2; V,5; VI,6: ПЛ 40, 398-399; „Проповідь“ 191, II,3: ПЛ 38, ч. 1010-1011.
- 121) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 63.
- 122) Там же, 64.
- 123) Там же, 64.
- 124) Там же, 64.
- 125) Там же, 64.
- 126) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 8; св. Бонавентура, Комент на Євангеліє від Луки, До ясных вод, VII,53; ч. 40, 68, ч. 109.
- 127) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 64.
- 128) Там же, 63.
- 129) Там же, 63.
- 130) Як відомо, в грецькому тексті вислів „Еіс та ідіа“ має ширше значення, ніж прийняття учнем П.Д. Марії тільки в значенні приміщення й гостинности в його домі; визначає радше „спільноту життя“, що установлюється між тими двома особами, силою слів вмираючого Христа: пор. св. Августин, Трактат на Євангеліє від Івана, 119,3: ССЛ 36,659: „Взяв її з собою, не до свого майна, бо нічого власного він не мав, але під свою опіку, яку виконував з повною відданістю“.
- 131) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 62.
- 132) Там же, 63.
- 133) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“, 22.
- 134) Пор. Павло VI, проповідь дня 21 листопада 1964 р.: ААС 56 (1964) 1015.
- 135) Павло VI, Урочисте Визнання Віри, (30 червня 1968 р.), 15: ААС 60 (1968) ч. 438.
- 136) Павло VI, Проповідь 21 листопада 1964 р.: ААС 56 (1964) 1015.
- 137) Там же, 1016.
- 138) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву в сучасному світі, „Радість і надія“, 37.
- 139) Пор. св. Вернард, Проповідь на Неділю Попразд. Успіння, твори св. Вернарда, V, 1968, 262-274.
- 140) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 65.
- 141) Пор. Енци. „Блискучий вінець“ (8 вересня, 1953 р.; ААС 45(1953) 577-592. Пій Х Енциклікою „До того дня“ (2 лютого 1904 р.), з нагоди 50-річчя догми про Непорочне Зачаття П.Д. Марії, оголосив кількамісячний Надзвичайний Ювілей: Пій Х Всел. Архиер. Акти I,147-166.

- 142) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 66-67.
- 143) Пор. св. Людвик Марія Гріньон де Монфорт, „Трактат про справжню набожність до Найсвятішої Диви Марії“, II вид. Роста (Турин), ч. 120,91. Слушно можна поставити поруч цього святого постать св. Альфонса Марії де Лігорі, якого двохсотні роковини смерті припадають цього року; пор. серед його творів „Прославлення П.Д. Марії“.
- 144) Собор всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 69.
- 145) Проповідь дня 1 січня 1987 р.
- 146) Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Церкву, „Світло народів“, 69.
- 147) Пор. Собор Всел. Ват. II, душп. конст. про Боже Об'явлення, „Слово Господнє“, 2: „Через те, отже, об'явлення невидимий Бог в надмірі своєї любови звертається до людей, як до приятелів, і спілкує з ними, щоб запросити їх до спільності з собою і прийняти їх до неї“.

З М І С Т

Від Видавництва 5

ЕНЦИКЛІКА «ВІДКУПИТЕЛЬ ЛЮДИНИ»

I. СПАДЩИНА

- | | |
|--|----|
| 1. Під кінець другого тисячоліття | 7 |
| 2. Перші слова нового Понтифікату | 8 |
| 3. Довір'я до Духа істини і любови | 9 |
| 4. Відношення до першої Енцикліки Павла VI | 10 |
| 5. Колегіальність і апостолят | 12 |
| 6. Шлях до єдності християн | 13 |

II. ТАЇНСТВО ВІДКУПЛЕННЯ

- | | |
|--|----|
| 7. У Христовому Таїнстві | 15 |
| 8. Відкуплення: повне сотворення | 17 |
| 9. Величина Бога в Таїнстві Відкуплення | 18 |
| 10. Людська величина Таїнства відкуплення | 19 |
| 11. Христове Таїнство — основа місії Церкви і християнства | 21 |
| 12. Місія Церкви і свобода людини | 23 |

III. ВІДКУПЛЕННЯ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ СТАН В СУЧАСНОМУ СВІТІ

- | | |
|--|----|
| 13. Христос з'єднався з кожною людиною | 25 |
| 14. Всі дороги Церкви ведуть до людини | 27 |
| 15. Чого боїться сучасна людина? | 29 |
| 16. Поступ чи загроза? | 31 |
| 17. Права людини: «буква» чи «дух»? | 36 |

IV. МІСІЯ ЦЕРКВИ І ДОЛЯ ЛЮДИНИ

- | | |
|---|----|
| 18. Церква дбає про покликання людини в Христі | 40 |
| 19. Церква має відповідальність за правду | 43 |
| 20. Євхаристія і покаяння | 47 |
| 21. Християнське покликання: служити і царювати | 51 |
| 22. Мати нашого довір'я | 55 |
| <i>Примітки</i> | 58 |

ЕНЦИКЛІКА «БОГ БАГАТИЙ МИЛОСЕРДЯМ»

I. «ХТО БАЧИТЬ МЕНЕ, ТОЙ БАЧИТЬ ОТЦЯ» (Ів. 14,9)

- | | |
|-------------------------------|----|
| 1. Об'явлення милосердя | 65 |
| 2. Воплочене Милосердя | 67 |

II. МЕСІЯНСЬКА БЛАГОВІСТЬ

- | | |
|---|----|
| 3. Коли Христос почав діяти і навчати | 69 |
|---|----|

III. СТАРИЙ ЗАВІТ	
4. Поняття милосердя	71
IV. ПРИТЧА ПРО БЛУДНОГО СИНА	
5. Аналогія	75
6. Особливе зосередження на людській гідності	78
V. ПАСХАЛЬНЕ ТАЇНСТВО	
7. Милосердя, виявлене на Хресті й у Воскресінні	80
8. Любов є могутніша від смерті, могутніша від гріха	83
9. Мати Милосердя	86
VI. «МИЛОСЕРДЯ... З РОДУ В РІД»	
10. Образ нашого покоління	88
11. Джерело затривоження	90
12. Чи вистачає справедливості?	92
VII. МИЛОСЕРДЯ БОЖЕ В ПОСЛАННИЦТВІ ЦЕРКВИ	
13. Церква визнає Боже милосердя і його проголошує	94
14. Церква намагається чинити милосердя	97
VIII. МОЛИТВА ЦЕРКВИ НАШИХ ЧАСІВ	
15. Церква відкликається до Божого милосердя	102
<i>Примітки</i>	106
ЕНЦИКЛІКА «З ПРАЦІ СВОЄЇ»	
I. ВВЕДЕННЯ	
1. Про людську працю в 90-річчя енци. «Нових справ» ..	113
2. В органічному розвитку діяльності й суспільного навчання Церкви	114
3. Питання праці — ключ до суспільного питання	116
II. ПРАЦЯ ЛЮДИНИ	
4. В книзі Буття	117
5. Праця з об'єктивним значенням: техніка	119
6. Праця з суб'єктивним значенням: людина суб'єкт праці	121
7. Загроза для властивого ладу вартостей	124
8. Солідарність людей праці	125
9. Праця й гідність особи	128
10. Праця і суспільство: родина, народ	130
III. КОНФЛІКТ МІЖ ПРАЦЕЮ І КАПІТАЛОМ НА ТЕПЕРІШНЬОМУ ЕТАПІ ПРАЦІ	
11. Розміри конфлікту	131
12. Першість праці	134
13. Економізм і матеріалізм	136
14. Праця і власність	139
15. Персональний аргумент	142

IV. ПРАВА РОБІТНИЦТВА

16. В розлоному контексті прав людини	143
17. Працедавець: «посередній» і «безпосередній»	145
18. Питання праці	147
19. Платня й інші суспільні повинності	149
20. Значення профспілок	152
21. Гідність землеробства	155
22. Каліки і праця	156
23. Праця й питання еміграції	158

V. ЕЛЕМЕНТИ ДУХОВОСТИ ПРАЦІ

24. Особливе завдання Церкви	159
25. Праця як учасництво в ділі Творця	160
26. Христос: Людина праці	162
27. Людська праця у світлі Христового Хреста і Воскресіння	164
<i>Примітки</i>	167

ЕНЦИКЛКА «АПОСТОЛИ СЛОВ'ЯН»

I. Введення	170
II. Біографічний нарис	172
III. Оповісники Євангелія	176
IV. Впровадили Божу Церкву	180
V. Католицьке відчуття Церкви	184
VI. Євангеліє і культура	188
VII. Значення і поширення християнського тисячоліття на слов'янський світ	189
Закінчення	192
<i>Примітки</i>	197

ЕНЦИКЛКА «ГОСПОДА ЖИВОТВОРЯЩОГО»

Вступ	199
-------------	-----

I. ДУХ ОТЦЯ І СИНА, ДАНИЙ ЦЕРКВІ

1. Обітниця й об'явлення Ісуса на Тайній Вечері	202
2. Отець, Син і Святий Дух	205
3. Бог дається на спасіння у Святому Дусі	206
4. Месія, помазаний Духом Святим	208
5. Ісус з Назарету «піднесений» в Святому Дусі	211
6. Воскреслий Христос каже: «Прийміть Духа Святого»	214
7. Дух Святий і час Церкви	217

II. ДУХ, ЩО ПЕРЕКОНУЄ СВІТ У ГРІСІ

1. Гріх, справедливість і суд	219
2. Свідчення дня П'ятидесятниці	222

3. Свідчення початку: Первородний вимір гріха 226
4. Дух, що перетворює терпіння на спасенну любов 231
5. Кров, яка очищує сумління 235
6. Гріх проти Духа Святого 239

III. ДУХ, ЩО ДАЄ ЖИТТЯ

1. Мотив Ювілею Двотисячоліття: Христос, що зачався від Святого Духа 243
2. Мотив Ювілею: Об'явилася благодать 246
3. Дух Святий у внутрішній боротьбі людини: тіло пожадає проти духа, дух пожадає проти тіла 249
4. Дух Святий, що зміцнює «внутрішню людину» 254
5. Церква — тайна внутрішнього з'єднання з Богом 258
6. Дух і Наречена мовлять: «Прийди!» 262
- Закінчення 265
- Примітки* 268

ЕНЦИКЛІКА «МАТИ ВІДКУПИТЕЛЯ»

- Вступ 276

I. МАРІЯ В ТАЇНСТВІ ХРИСТА

1. Благодати повна 281
2. Щаслива Та, що повірила 285
3. Ось Мати Твоя 294

II. БОГОРОДИЦЯ ПОСЕРЕД МАНДРИВНОЇ ЦЕРКВИ

1. Церква, Божий Народ — закорінений між усіма народами 301
2. Паломництво Церкви і єдність усіх християн 307

III. МАТЕРИНСЬКЕ ПОСЕРЕДНИЦТВО

1. П.Д. Марія — Господня Слугиня 314
2. П.Д. Марія в житті Церкви й кожного християнина 320
3. Значення Марійського Року 327
- Закінчення 329
- Примітки* 332

29. Великий А., *Світла і Тіні Української Історії*. Рим 1969, стор. 220 4.00
30. Великий А., *Українське Християнство*. Рим 1969, стор. 224 4.00
31. Іванів М., *Свята Місія*. Всі місійні Проповіді з історичним вступом. Прудентопіль 1969, стор. 372, (вичерпана)
32. Мудрий С., *Недільна Благовість*. Недільні Радіо-проповіді з Ватикану. Рим 1970. стор. 300 5.00
33. « *Достойно єсть...* ». Антологія Марійської поезії Зібрав о.Г. Кінах. Рим 1971, стор. 204 4.00
34. Теснюк Я., *На Божих стежках*. Оповідання і нариси. Рим 1971, стор. 304 4.00
35. Дирда М., *Ясна Гора в Гошеві*, Нью Йорк 1972, стор. 144 3.00
36. Священики, « *Символ віри* ». Катехитичні Радіо-проповіді з Ватикану. Рим 1972, стор. 252 5.00
37. *Печерський патерик*. Давнє джерело староукраїнської духовності. Пер. А. Г. Великий, Рим 1973, стор. 280 5.00
38. Шимчій Д., *Блискавки на олив'яному обрії*, Апостолес 1973, стор. 192 3.00
39. Куаст Мішель, *Шлях до успіху*, Пер. о. Л. Гайдуківський. Рим 1974. стор. 242 4.00
40. Дирда М., *Бог, Церква і Молодь*, Нью Йорк 1974, стор. 232, (вичерпана).
41. Теснюк Я., *Жменька розсипаних перлин*. Оповідання і нариси, Рим 1975, стор. 308 5.00
42. Корчагін К., *Благовість спасіння*. Роздумування над Євангелією, Рим 1975, стор. 264 5.00
43. Священики, *Заповіді Божі і Церковні*. Недільні Радіоповчання, Рим 1976, стор. 254 5.00
44. Іванів М.М., *Ріки Води Живої*. Проповіді про святі Тайни, Прудентопіль 1976, ст. 192 3.00
45. Катрій Я.Ю., *Пізнай свій Обряд!* Торонто 1976. - Див. ч. 56
46. Юник С., *Поворот до Христа* (5-денні реколекції), Апостолес 1972, стор. 88 (вичерпана).
47. Юник С., *Пізнай себе!* (Катехизм у прикладах і доказах), Буенос Айрес 1976, стор. 96 2.00
48. Грєф Р., « *Так, Отче!* » – *Щодня з Богом* (з ним переробив о. І. Назарко), Торонто 1977, стор. 98 3.00
49. Савол С., *Голгота Греко-Католицької Церкви у Чехословаччині*, Торонто 1978, стор. 352 6.00
50. Шимчій Д., *Дар Віри* (апологетично-катехитичні проповіді), Апостолес 1979, стор. 264 5.00
51. *На Христовій ниві* (збірка споминів: о. М. Дирди, о. А. Бойчука, с. В. Сивч), Нью Йорк 1978, стор. 208 5.00

52. Лімниченко В., *Білій Пані* (збірка віршованих творів), Прудентопіль 1977, стор. 214 5.00
53. Св. Василій В., *Гомілії на Псалми* (переклав о. С. Фединяк), Нью-Йорк 1979, стор. 240 6.00
54. Катрій Ю.Я., *Пізнай свій Обряд!* (2-га частина). Див. ч. 56. 5.00
55. Головацький Р., *Пояснення Богослужень*, Рим 1979, стор. 318 8.00
56. Катрій Ю.Я., *Пізнай свій Обряд!* (Обидві частини разом), Нью-Йорк – Рим 1982, стор. 496 12.00
57. Корчагін К., *Добра Новина*. Роздумування над Євангелією. Мюнхен – Рим 1982, стор. 308 8.00
58. Шимчій Д., *Перший мій рік у Бразилії* (спомини), Прудентопіль 1983, стор. 448 8.00
59. Катрій Ю.Я., *Господи, навчи нас молитися!* Нью-Йорк – Торонто 1981, стор. 166 6.00
60. Пекар А., *Ісповідники віри нашої сучасности*. Торонто – Рим 1983, стор. 332 12.00
61. Катрій J.J., *A Byzantine Rite Liturgical Year*. Detroit – New York 1983, pp. 456 12.00
62. Лімниченко В., *В затишнім царстві моїх дум...* Прудентопіль 1982, стор. 356 5.00
63. Бурко В.М., *Отці Василіяни в Бразилії*, Прудентопіль 1984, стор. 118 3.00
64. Раваліко Д.Е., *Сотворення – не казка*. Рим 1984; стор. 144 + 20 таблиць 10.00
65. Мудрий С.С., *Нарис історії Української Папської Колегії св. Йосафата в Римі*, Рим 1984, стор. 197 10.00
66. Священники, *Апостольські повчання на неділі*, Рим 1986, стор. 288 10.00
67. Катрій Ю.Я., *Перлини Східніх Отців*. Збірка висказів на духовні теми, Нью-Йорк – Рим 1987, стор. 316 15.00
68. *Енцикліки Папи Івана Павла II*, Торонто – Рим 1989, стор. 344 17.00
69. Іванів М., *Оце Мати твоя!* Прудентопіль 1986, стор. 176 5.00

Можна замовляти у Видавництві:

ANALECTA OSBM

Via S. Giosafat, 8 – 00153 Roma (Aventino) – ITALIA

BASILIAN PRESS

286 Lisgar Street, Toronto, Ontario M6J 3G9 – CANADA