

УДК 271.2(470-87)-722.51Сур-12-18(045)

ПОХОДЖЕННЯ ТА ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ АНТРОПОЛОГІЇ МИТРОПОЛИ- ТА СУРОЗЬКОГО АНТОНІЯ

THE ORIGIN AND PURPOSE OF A PERSON IN THE CONTEXT OF ANTHROPOLOGY BY METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH

Сивак М. В.,

кандидат богословських наук, доцент
Львівська православна богословська академія
(Україна Львів),
E-mail: sivakmv@ukr.net,
ORCID 0000-0003-0120-1368

Syvak M. V.

Candidate of Theological Sciences, Associate
Professor,
Lviv Orthodox Theological Academy
(Ukraine Lviv),
e-mail: sivakmv@ukr.net
ORCID 0000-0003-0120-1368

У статті здійснюється теолого-філософський аналіз вчення митрополита А. Суразького (Блума) про походження і призначення людини. Розкривається діалектика буття і самоконструювання людини у модусі «особистості», акцентується увага на тому, що для людини життєорієнтиром повинна стати актуалізація власної іпостасної сутності через співвіднесення з іншими людьми та Богом. Наголошується на тому, що головним призначенням людини є реалізація трічної парадигми її існування.

Ключові слова: любов, життя, походження, покликання, образ, спілкування.

In the article the theological and philosophical analysis of theology by Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom) about the origin and purpose of a person is made. The dialectic of existence and self-construction of a human in the modus: "a personality" is revealed, the attention is directed to the idea that the actualization of the own hypostasis essence through the interrelationship with other people and God has to be the life guide for a person. It is emphasized that the main purpose of a person is the realization of the trinity paradigm of the existence.

Keywords: love, life, origin, calling, image, communication.

Одним із ключових смисложиттєвих питань, які одвічно турбують людство, є питання походження та призначення людини (в іншому варіанті – проблема смислу життя). Походження людини – це одна із найбільших загадок всіх часів. Звідки взялася людина? Як і коли вона почала існувати? Як зазначає К. Вальверде: «Неможливо заперечувати абсолютну відмінність істоти, яку називають «людина» від усього іншого космосу. Тому не можна не запитувати про те, коли, як і чому з'явилася людина і для чого живе на землі» [6, с. 100].

Питання про походження людини бентежило людство протягом всієї його історії. Довгий час

ця проблема обговорювалася, переважно, в міфологічному та релігійному дискурсах. Починаючи з XVIIIст. широкі обертів набуває безпосереднє вивчення природи, проводиться класифікація живих істот (праці Д. Рея, К. Ліннея, Ж.-Л. Бюффона). Важливим етапом дослідження проблемного спектру питань, пов'язаних з походженням людини стали праці таких вчених, як Ж.-Б. де Моне, відомим під іменем Ламарка та, звичайно, Ч. Дарвіна.

В XX ст. особливо швидко почали накопичуватися природничо-наукові знання про виникнення життя на Землі, а отже, і людини. Але, не дивлячись на значну, розгалужену систему досліджень, здобуті знання, експериментальні роботи, проблему не можна вважати вирішеною. Існують лише гіпотези, які й надалі лишаються дискусійними. Сьогодні нараховується десятки різноманітних версій походження людини: занесення людини (та життя) на Землю із інших світів або планет (інопланетна версія), виникнення людини внаслідок реалізації якоїсь фундаментальної космічної програми (версія антропного принципу в будові Всесвіту), виникнення людини внаслідок якоїсь фатальної помилки в ході природно-космічних процесів (концепція тупикової гілки еволюції), виникнення людини шляхом еволюції форм життя (еволюційна концепція), створення людини Богом (богами) чи якимись іншими вищими силами (концепція креаціонізму) [10, с. 307]; версія статевого добору (Ч. Дарвін), трудова теорія (Ф. Енгельс), мутаційна та геомагнітних аномалій теорія (Г. Матюшин), водна, стресова теорія, теорія двох стрибків, космічна гіпотеза, теорія Болька, симальні та тарзіальні гіпотези та ін. [12]. При всіх їх відмінностях, – зазначає В. Петрушенко, – наявні версії походження людини тяжіють або до еволюціонізму, або до креаціонізму з тими чи іншими нюансами [10, с. 307].

Звичайно, християнська думка у питанні походження світу та людини, перебуває на креаціоністських позиціях, хоча деякі богослови не відкидають і еволюційні та біолого-природничі процеси, які розглядають як один із способів творіння світу, керовані Богом. Серед таких праць слід назвати книги А. Кураєва «Чи може православний бути еволюціоністом» [8] та М. Захарова «Християнство і наука про походження і еволюцію Всесвіту» [7].

Римський папа Пій XII в енцикліці «*Humani Generis*» (1950) писав: «Учительство Церкви не забороняє, щоб у відповідності з нинішнім станом науки і теології в дослідженнях і диспутах найбільш компетентні люди з обох сторін займалися дослідженням еволюціоністської доктрини, оскільки вона намагається прояснити походження людського тіла з передіснуючої живої матерії» [11]. Дійсно, в 1950 році еволюціонізм міг вважатися не більше ніж гіпотезою. Однак Папа Іван Павло II йде набагато далі. У «Посланні до членів Папської Академії наук» від 22 жовтня 1996 року пише: «Сьогодні, майже через півстоліття після оприлюднення енци-

кліки «Humanigenesis»), нові знання вже не дозволяють вважати еволюціонізм всього лише гіпотезою. Слід зауважити, що ця теорія поступово все більш привертала до себе увагу дослідників внаслідок цілої низки відкриттів в різних напрямках знання. Ненавмисний і несподіваний збіг результатів досліджень, які здійснювалися незалежно один від одного, саме по собі представляє важливий аргумент на користь цієї теорії» [6, с. 135]. Або ж висновки М. Захарова: «Порівнюючи християнський погляд на замисел Творця про людину і світ та сучасні наукові уявлення про роль людини в походженні та еволюції Всесвіту, ми знаходимо в них багато спільного. Згідно християнських поглядів, людина – це ціль і вінець творіння...покликана...бути співучасником з Творцем в Його творінні. Майже те саме говорить про роль людини у світі і сучасна наука...фізика і, зокрема, космологія та квантова механіка» [7, с. 60]. Суголосні ідеї знаходимо і в поглядах на проблему походження і призначення людини А. Сурозького, який багато уваги приділяє цьому питанню. Зокрема, він зазначає: «Перше, що видно зі Священного Писання: все існуюче створив Бог. Це означає, що Він Своїм владним словом покликав до буття те, чого раніше не було. При чому викликав до буття для того, щоб усьому дати блаженство, все привести до стану святості і досконалості. Якщо можна так виразитися, в момент, коли Бог творив людину та інші створіння, Він їх творив із любові, творив їх для того, щоб з ними поділитися тим багатством, котре Йому Самому належить; більше того: не лише багатством, яке Йому належить, але навіть, як би, і Самим Собою. Ми знаємо із Послання апостола Петра, що наше людське покликання – не лише знати Бога, не лише поклонятися Йому, не лише служити Йому, не лише трепетати перед Ним, не лише любити Його, але в кінцевому результаті стати причасниками Божественної природи (2 Пет 1:4)» [5, с. 361]

Також, А. Сурозький наголошує: «Буття людини корениться у волі Божій. Кожен з нас існує, тому що Бог його забажав. І ця Божественна воля не є прояв влади чи поблажливості, але акт любові: Бог створює людину для того, щоб зробити її учасником всього, чим Сам володіє, майже всього, що Він Сам є. Ми боги за покликанням. Різниця між нами і Богом в цьому процесі досягнення обоження в тому, що ми можемо бути богами за причастям (прилученням), не за природою, подібно тому як Христос став людиною, прилучившись нашої природи, будучи Сам по Собі Богом...» [5, с. 97]. Таким чином, А. Сурозький буття людини виводить з Божественної любові.

Апостол Іоан Богослов говорить: *Бог є Любов (Ін. 4:8)* і водночас християни сповідують, що Бог є Трійця. Для осмислення цієї дилеми А. Сурозький наводить роздуми Святителя Григорія Богослова про Бога-Любов Єдиного у Святій Трійці. Зокрема Г.Богослов свої міркування виходить з того, що Бог є Любов і Бог – Трійця тому, що тільки тринітарне

відношення може бути адекватним і досконалим вираженням любові. Спочатку він коротко показує, що монада, арифметична одиниця, не може бути досконалим вираженням любові. Це відображене самолюбівання виражене в давньому міфі про Нарциса, який споглядав відображення власного лиця у плесі води і був настільки вражений власною красою, що завмер, нездатний відірватися від цього видіння.

Далі Г.Богослов говорить про любов двох і підкреслює, що якщо двоє залишаться у своїй взаємній любові лише вдвох, то ця замкненість також не може бути адекватним вираженням любові. А.Сурозький з цього приводу зазначає: «якби Бог складався з двох Осіб, вони любили б лише одне одного, й для чогось іншого не було би місця. Вони були б як пара, що тримає одне одного в обіймах, дивиться одне одному в очі, тішиться одне одним і виключає все інше, що змогло б порушити усамітненість цієї єдиної у своєму роді зустрічі» [3, с. 51].

І далі Г. Богослов каже, що Бог є Трійцею, тому що присутність Третього знищує фальшиву єдність двох, але у вельми своєрідний спосіб: для того, щоб кожен міг любити кожного іншого щомиті, третій повинен погодитися відступити й залишатися, свого роду, в самоті. Тобто, недостатньо просто давати і приймати, нехай і досконалим, повним чином, – потрібна ще й жертвна любов. Поки в таїнстві любові відсутній момент жертвності, в ньому дечого не вистачає, і любов приречена на загибель [2, с. 48].

Цей момент жертвності А.Сурозький показує на одному прикладі із Євангелії на образі Іоана Хрестителя. Предтеча сам себе назвав другом жениха (Ін. 3:29). Він був тим другом, який так любить молодого і молоду (нареченого і наречену), що приводить їх до зустрічі, веде їх на шлюбний бенкет і потім до шлюбного чертогу і залишається поза ним біля дверей, щоб оберігати їх споглядальну зустріч, зустріч двох людей, які перебуватимуть лицем до лиця у всім багатстві своєї людської особистості – духа, душі і тіла [5, с. 960].

У нерозривному і врівноваженому відношенні трьох кожен повинен одночасно давати, приймати і бути готовим ніби таємниче знищитися, готовим «не бути» заради двох інших, щоб дозволити їм бути разом повністю і досконалим, під захистом і за підтримки жертвної любові третього. У цій одночасній любові, в цих взаєминах поза часом, кожна особа (іпостась) переливається в іншу, так що вони вже не існують самі по собі і заради себе самих. Вони вже не утверджують себе, а віддаються, забувають про себе і віддають себе: *Я в Отці і Отець у Мені (Ін. 10:38)* [андр. Ч.1 с. 49]. «Двоє, що перебували нероздільно, повертаються до того, хто пожертвував власним існуванням заради них і залишився самотнім, і двоє є знову в одному, тоді як третій готовий відступити» [3, с. 52].

Це дає нам дивовижно динамічний образ Бога, Бога Живого – не тому, що Він такий і не може бути нічим іншим, як тільки торжествуючим життям. Ні,

Він – Бог, Який є Любов, у Якому жертвна любов запечатана Хрестом, у Якому любов виражається в добровільно прийнятій, вибраній смерті. А перемога Воскресіння над смертю – невід’ємна тайна Божа.

Якщо Бог, Який є Джерелом життя, вічного блаженства, Який є Трійцею і Любов’ю та перебуває у динамічному спілкуванні в любові, то для того, щоб людині здобути вічне блаженне життя, їй необхідно долучитися до такого Божественного троїчного спілкування. Згідно А. Сурозького «людина створена для діалогу з Господом; кінцеве покликання людини – участь в божественній природі» [14, с. 28].

Парадигма Троїчної любові, яку описав П. Флоренський, є досить співзвучною з поглядами А. Сурозького. Зокрема у тому, що Бог, котрий онтологічно особистісний, вступає у Всесвіт створених Ним особистостей також як особистість, скромно знімаючи з Себе «атрибути абсолюта». Він входить у смиренний діалог зі своїм творінням: «Він не примушує творіння, а переконує, не силує, а просить» [13]. Дослідник філософії троїчності М. Аксьонов-Меєрсон стверджує, що «оскільки Бог являє Себе як особистість, ми можемо робити висновки про Його внутрішнє життя на основі своїх власних відносин з іншими, особливо на основі свого власного досвіду любові. Божественна енергія любові діє в любові людській так само, як і в Триєдиному Божестві. Більше того, людська любов – дар Божий, котрий зростає в міру нашого пізнання Трійці [1, с. 218-219]. Любячи, ми любимо Богом і у Бозі. Тільки пізнавши Триєдиного Бога може любити істинною любов’ю [стовб і утвєрдж]. «Якщо є Бог, – доводить П. Флоренський, – то Він, необхідно, є абсолютна любов. Але любов ця не є ознака Бога. Бог не був би абсолютною любов’ю, якби був любов’ю тільки до іншого, до умовного, до тлінного, до світу; адже тоді любов Божа стояла б у залежності від буття умовного і, відповідно, сама була б випадкова. Бог є істота абсолютна тому, що Він – субстанційний акт любові, акт-субстанція. Бог або Істина не лише має любов, але перш за все «Бог є любов» (1 Ін. 4:8,16)» [13].

П. Флоренський також розуміє Трійцю як «Істотну Любов, Любов всередині Себе, а потому – також і поза Собою». Любов у Трійці передбачає Божественний кенозис, Божественне самозмаління у відношенні трьох Божих Осіб, а Любов поза – кенозис у відношенні Бога зі своїм творінням» [стовб і утвєрдж]

«Ми стоїмо лицем до лица з Богом, – розмірковує А. Сурозький, – черпаючи своє буття з Його волі і, водночас, незалежні від Нього, тому що можемо або прийняти, або відкинути і Його Самого, і все, що Він нам пропонує, будь-який Його дар. Воля Божа всемогутня. Він Творець, Він всемогутній, Він може все – крім одного: Він не може змусити ніяке творіння любити Його, тому що любов царствено свободна і несумісна ні з примусом, ні з напередвизначеністю» [5, с. 97].

Цитуючи святого Іринія Ліонського, А. Сурозький зазначає: «в кінці часу, коли все творіння дійде до повноти свого існування, коли людина дійде до своєї повноти, все людство в єдності з Єдинородним Сином Божим, силою Святого Духа, стане єдинородним сином Божим. Ось наше покликання в кінцевому результаті...» [5, с. 361].

«Коли ми думаємо про всі сотворіння, про ту землю, на котрій ми живемо, про світ, котрий нас оточує, про Всесвіт, малесенькою частинкою якої ми являємося, ми повинні собі усвідомити і зрозуміти, що тілесністю своєю ми є рідними всьому тому, що є матеріальним у Всесвіті» [5, с. 363].

З такої глибинної спорідненості випливає усвідомлення особистісної відповідальності за усе, що відбувається у світі. А. Сурозький дуже чітко про це говорить: «Ми з жахом думаємо про війну, але переважно цілком спокійно ставимося до страшного, нелюдського миру, який передує бурі та кровопролиттю. Хоча кожен з нас несе відповідальність за все страшне, що коїться навколо; нехай ніхто не говорить: «Я жертва, я чистий, я постраждав, мене зломали обставини...»...Ми повсякчас замикаємося у своєму середовищі, намагаючись створити тиху запруду, і навіть не замислюємось, що ця запруда невдовзі перетворюється на болото. Проте, ми не можемо, перед лицем усього, що відбувається, відмовитися від відповідальності, яку поділяємо разом з тими, що жили до нас, з тими, чиєю плоттю і кров’ю ми є» [4, с. 43-44]. Христос створив Церкву не з метою замкненості, відгородження людини від світу, а навпаки, – для власного саморозвитку, самовдосконалення (іноді навіть ціною життя, страждань), активізації усіх потенцій людини ціною постійних зусиль з покоління в покоління. Людина має усвідомити, що саме вона відповідальна за долю цього світу. «Кожен з нас по силі...має внести в цей світ наскільки можливо: любові, смирення («Покликання людини: бути слугою не в якомусь принизливому сенсі – бути тим, хто служить всьому творінню і його сходженню до Бога і його поступовому вкоріненню в Бозі і в вічному житті» [5, с. 366].), розуміння шляхів Божих, милосердя, співчуття і прощення – кожен!» [4, с. 45]. Саме такий механізм власного й суспільного розвитку бачить А. Сурозький. Найперша відповідальність перед самим собою. Далі, відповідальність за природу через запобігання руйнації тваринного і рослинного світів: «Питання про те, що ми за останні пів століття зробили з нашою землею, ставиться перед нашою совістю; суть його не в тому, що нам вигідно, аби земля була родючою і все відбувалось на ній якомога краще, а в тому, яка наша моральна відповідальність перед світом» [9, с. 281]. В такому контексті важливо зрозуміти зв’язок між Богом, світом і людиною. Тут А. Сурозький услід за М. Сповідником, наголошує, що оскільки людина має в собі як елементи матеріального світу, так і духовного світів (себто, їй однаково близька і духовна природа, і божественна), то її головне покликання

у зведенні всього створеного до духовності і Бога. Для розуміння цього моменту важливо пам'ятати, що ключовим для спрямованості трансформації буття людини і світу є скерування вектору проектування. Людина постає трансцендуючою істотою, яка усвідомлює це, і може через прилучення до вищої божественної реальності змінювати світ. В такому проектуванні сходяться воедино екзистенційний й трансцендентний аспекти.

«Покликання людини – увійти в глибини Божі, зріднитися з Ним так, щоби бути з Богом єдиним, і через це преобразити свою тілесність, і протягом цього процесу преображати весь оточуючий світ, це не слова, а реальність, це конкретне наше покликання, те, що нам дано як завдання» [5, с. 365]. Таким чином, метою повноцінного буття людини є преображення навколишнього світу (доведення його до досконалості) через самотворення власного буття у діалозі з Богом, власне зростання в міру своїх можливостей, осягнення повноти особистісного начала в співтворчій єдності з Божественною реальністю вщент до преображення, досягнення трансцендентних онтосеміологічних вимірів. В такому контексті зрозуміло і те, що варварське ставлення людства до природи є порушенням людського покликання. «Бог не просто творить і відпускає в життя створіння, Він з ним залишається пов'язаним і кличе його до Себе, щоб воно виростило у повну міру даних можливостей: від невинності – до святості, із чистоти – в преображення» [5, с. 367]. А тому, ще один важливий висновок з ідей А. Сурозького в даному контексті полягає в тому, що людину найперше визначає осмисленість її життя у співвимірності з Божественною реальністю, разом з відчуттям відповідальності за увесь світ і себе в ньому. Моральна відповідальність може проявитися лиш там, де людина відчуває власну причетність до божественного, своє безсмертя і відповідальність перед майбутнім.

Список використаних джерел

1. Аксенов-Меерсон М., прот. Созерцанием Троицы Святой...Парадигма любви в русской философии троичности / Протоиерей Михаил Аксенов-Меерсон Пер. с англ. – К.: Дух і літера, 2007. – 328 с.
2. Андрейків В. Достойное причастия недостойных христиан. Вступ до богослів'я Православної Церкви (Частина I). / пресвітер Володимир Андрейків. – К.: ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2013. – 314 с. С. 48.
3. Антоній, митрополит Сурозький. Світло у темряві / Антоній, митрополит Сурозький. Світло у темряві. Останні розмови 2001-2002 рр. пер. з англ. – Н. Безбородова, А. Кобрін, Л. Лисенко. – К.: Дух і літера. – 2014. – 220 с.
4. Антоній, митрополит Сурозький. Вибрані проповіді і бесіди. – К.: QUOVADIS, 2012. – 128с.
5. Антоній Митрополит Сурожский. Труды / Антоний Митрополит Сурожский. Труды. Книга первая. – 3-е изд. – М.: Практика, 2014. – 1098 с.

6. Вальверде К. Философская антропология / Карлос Вальверде Философская антропология (пер. с испан. Вдовиной Г.). – М., 2001. – 412 с.

7. Захаров М. Христианство и наука о происхождении и эволюции Вселенной. – М.: Издательство «Спутник+», 2009. – 93 с.

8. Кураев А. Может ли православный быть эволюционистом? / диакон Андрей Кураев. – М.: Христианская жизнь, 2006. – 112 с.

9. Митрополит Сурожский А. О призвании человека / Антоний Сурожский. Человек перед Богом. – М.: Центр по изучению религий, 1995. – 372с.

10. Петрушенко В. Філософія: Підручник. 5-те видання, виправл. і доповн / Петрушенко В.Л. – Львів: «Магнолія 2006», 2009. – 506 с.

11. Пий XII, Папа. Humani Generis (В человеческом роде), энциклика о некоторых ложных мнениях, угрожающих подрывом основ католического учения // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1321-pij-xii-papa-humani-gener.html>

12. Ситник О. Культурна антропология: походження людини і суспільства. – Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2012. – 180с.

13. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины : опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М. : Лепта, 2002. – 814 с.

14. Podhajski M. Antropologia teologiczna metropolity Suroskiego Antoniego (1914-2003) / Antropologia teologiczna. Rocznik Teologii Katolickiej, tom XV/1, rok 2016. – S. 27-37.

References

1. Aksenov-Meyerson M., Sozertsanie Troitsy Svyatoi...Paradugma lybvi d russkoi filosofii troichnosti / Protoierei Aksenov-Meyerson Per.s. ang. – K.: Dukh I litera, 2007. – 328 s.
2. Andreikiv V. Dostoinyeprychastyanedostoinykh khrystyian. Vstup do bogosliviya Pravoslavnoi Tserkvu (chastuna 1) / presviter Volodumur Andreikiv. – K.: TOV «Agrar media grup», 2013. – 314 s.
3. Antonii, mytropolut Surozkyi. Svitlo u temriavi / Antonii, mytropolut Surozkyi. Svitlo u temriavi. Ostanni rozmovy 2001-2002 rr. Per. z. angl. – N. Bezborodova, A.Kobrin, L. Lysenko. K.: Dukh I litera, 2014. – 220 s.
4. Antonii, mytropolut Surozkyi. Vybrani propovidi i besidy – K.: QUOVADIS, 2012. – 128 s.
5. Antonii, mytropolut Surozkyi. Trudy / Kniga pervaia. – 3-e izd. – M.: Praktika, 2014. – 1098 s.
6. Valverde K. Filofskaia antropologiya / Karlos Valverde – M., 2001. – 412 с.
7. Zaharov M. Xristianstvo I nauka o proishozhdenii I evoliutsii Vselennoi – M.: Izdatelstvo «Sputnik+», 2009. – 93 s.
8. Kuraev A. Mozhet li pravoslavnyi byti evoliutsionistom? / diakon Andrei Kuraev – M.: Xristianskaia zhyzn, 2006. – 112 s.
9. Mytropolut Surozkyi Antonii. O prizvanii

cheloveka / Antonii Mytropolut Surozkyi. Chelovek pered Bogom M.: Tsenter po izuchenii religii, 1995. – 372 s.

10. Petrushenko V. *Filosofia: Pidruchnyk. 5-te vydannia* / Petrushenko V.L. Lviv: “magnoliya 2006”, 2009. – 506 s.

11. Pii XII, Papa. *Humani Generis* (V chelovecheskom rodie), entsyklika o nekotoryh lozhnyh mneniyah, ugrozhaiyshchih podryvom katolicheskogo uchenia // [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa – <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1321-pij-xii-papa-humani-gener.html>.

12. Sytnyk O. *Kulturna antropologiya: pohodzhennia liudyny I suspilstva* – Lviv: Vydavnytstvo Lvivskoi Politehniky, 2012. – 180 s.

13. Florenskii P. *Stolp I utverzhdenie istiny: opyt pravoslavnoi teodetsii v dvenadtsati pismah* – M. : Lepta, 2002. – 814 s.

14. Podhajski M. *Antropologia teologiczna metropolity Suroskiego Antoniego (1914-2003) / Antropologia teologiczna. Rocznik Teologii Katolickiej, tom XV/1, rok 2016.* – S. 27-37.