

# ЕНЦИКЛІКА

## *DEUS CARITAS EST*

**СВЯТИШОГО ОТЦЯ ВЕНЕДИКТА XVI  
ЄПИСКОПАМ, СВЯЩЕНИКАМ, ДИЯКОНАМ,  
ПОСВЯЧЕНИМ ОСОБАМ І ВІРНИМ МИРЯНАМ  
ПРО ХРИСТИЯНСЬКУ ЛЮБОВ**

### ВСТУП

1. «Бог є любов, і хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі, і Бог перебуває в ньому» (1 Ів. 4, 16). Ці слова з Першого послання Івана особливо чітко відтворюють суть християнської віри, християнський образ Бога і образ людини та її життя, який з нього [образу Бога] випливає. Крім цього, у тому самому стиху св. Іван подає, можна сказати, формулу християнського життя: «Ми пізнали й увірували в ту любов, яку Бог до нас має».

*Увірувати в Божу любов:* такими словами християнин може окреслити основний вибір свого життя. Започатковує християнське існування не етичне рішення чи висока ідея, а подія, зустріч з Особою, яка надає нашому життю нову перспективу і визначає його напрямом. Святий Іван представив цю подію у своєму Євангелії так: «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього ... жив життям вічним» (3, 16). Християнська віра, визначаючи любов своєю основною засадою, прийняла те, що становило суть віри Ізраїлю, надавши їй водночас нових глибини і об'єму. Віруючий ізраїльтянин насправді молиться щодня словами з Книги Второзаконня, знаючи, що вони становлять осердя його існування: «Слухай, Ізраїлю! Господь Бог наш, Господь єдиний. Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією силою твоєю» (6, 4–5). Ісус об'єднав цю заповідь любові до Бога із заповіддю любові до ближнього з Книги Левіт: «Любитимеш ближнього твого, як самого себе» (Лев. 19, 18; пор. Мр. 12, 29–31). Оскільки Бог першим полюбив нас (пор. 1 Ів. 4, 10), любов вже не просто „заповідь”, а відповідь на дар любові, з яким Бог приходить до нас.

У світі, в якому з іменем Бога іноді пов'язують помсту чи навіть обов'язок ненависті й насильства, ця ідея є дуже актуальною і важливою. Саме тому свою першу енцикліку я хочу присвятити любові, яку нам подарував Господь і яку ми повинні передавати іншим. Про це, по суті, йдеться у двох частинах цього листа, які тісно між собою пов'язані. Перша має більш теоретичний характер, оскільки я хотів би в ній уточнити – на початку свого понтифікату – декілька істотних фактів про любов, яку Бог таїнственно та цілком добровільно дарує людині, і водночас вказати на внутрішній зв'язок між цією Господньою любов'ю і любов'ю людською. Друга частина має більш конкретний характер, оскільки в ній йдеться про виконання Церквою заповіді любові до ближнього. Вказана тема має багато аспектів, однак довгі міркування не є метою цієї енцикліки. Хочу лише виділити декілька основних елементів, щоб таким чином надати нового імпульсу відповіді людей на божественну любов.

### **ПЕРША ЧАСТИНА ЄДНІСТЬ ЛЮБОВІ У ТВОРІННІ ТА ІСТОРІЇ СПАСІННЯ**

#### *Мовна проблема*

2. Любов Бога до нас є основою життя і ставить два важливі запитання про те, ким є Бог і ким є ми. Розмірковуючи на цю тему, ми зіштовхуємося передусім із мовною проблемою. Термін «любов» став сьогодні одним із найбільш вживаних і найбільш знецінених; це слово, яке сприймають в найрізноманітніший спосіб. Навіть якщо тема цієї енцикліки зосереджена здебільшого на проблемі розуміння і вияву любові у Святому Письмі й у Традиції Церкви, ми не

можемо так просто абстрагуватися від сенсу, якого цьому слову надають у різних культурах і в сучасному мовленні.

Насамперед згадаймо про семантичний спектр слова «любов»: можна говорити про любов до батьківщини, любов до своєї справи, любов між друзями, любов до праці, любов між батьками й дітьми, братню любов і любов у родині, любов до ближнього і любов до Бога. Однак, у всьому цьому розмаїтті значень любов між чоловіком і жінкою, у якій нерозривно пов'язані тіло й душа і в якій людині відкривається нездоланна обітниця щастя, є немовби прототипом досконалої любові: перед нею тьмяніють, на перший погляд, всі інші форми любові. Отож, постає запитання: чи, врешті-решт, всі ці форми якось поєднані між собою, і – попри все розмаїття своїх проявів – любов є одна і єдина, чи, навпаки, ми лише вживаємо одне й те саме слово для позначення цілком різних реалій?

### **«Ерос» і «агапе» – відмінність і єдність**

3. Любов між чоловіком і жінкою, яка не є осмисленою та добровільною, а, так би мовити, накидається людині, стародавні греки називали «ерос». Скажемо вже наперед, що грецький Старий Завіт вживає слово «ерос» лише двічі, а Новий Завіт – жодного разу: з трьох грецьких слів на позначення любові – *ерос*, *філіо* (любов-дружба) і *агапе* – новозавітні тексти надають перевагу останньому, яке в грецькій мові було радше другорядним. Щодо поняття любові-дружби (*філіо*), то воно вживається в Євангелії від Івана у глибшому значенні, щоб передати стосунки між Ісусом та Його учнями. Уникання слова «ерос», як і нове бачення любові, відтворене у слові «агапе», вносить, поза всяким сумнівом, суттєву новизну у християнське розуміння любові. У критиці християнства, яка дедалі радикальніше розвивалася з часів Просвітництва, ця новизна була сприйнята вкрай негативно. На думку Фрідріха Ніцше, християнство отруїло *ерос*, який, хоч і не загинув через це, та деградував до пороку [1].

Цим твердженням німецький філософ виражав дуже поширене уявлення: чи ж Церква своїми вимогами і заборонами не отрує нам все найкраще, що є в житті? Чи не ставить заборон саме там, де радість, передбачена для нас Творцем, дає нам щастя, яке вже наперед дозволяє нам скуштувати щось божественне?

4. Чи й справді так? Чи дійсно християнство руйнує *ерос*? Погляньмо на дохристиянський світ. Аналогічно до інших культур стародавні греки вбачали в *еросі* передусім сп'яніння, щось на кшталт «священного божевілля», яке опановує розум, висмикує людину зі скінченності її існування і дозволяє їй, охопленій священною владою, пізнати найвище блаженство. Будь-яка інша влада між небом і землею, як впливало з цього, має другорядне значення: «*Omnia vincit amor*», – пише Вергілій у своїх «Буколіках» – любов перемагає все – і додає: «*Et nos cedamus amori*» – і ми теж підкоряємося любові [2]. У релігіях такий підхід набуває форми культів плодючості, до якої належала й «священна» проституція, що процвітала у багатьох античних храмах. Еросу, отже, поклонялися як священній владі, як єднанню з божественним.

Такій формі релігії, що, як величезна спокуса, суперечила вірі в одного Бога, Старий Завіт різко протистояв і боровся з нею як з перекрученням релігійності. При цьому, однак, він не заперечував *еросу* як такого, а оголосив війну його викривленим та шкідливим формам, оскільки фальшиве обожнення *еросу* применшувало його гідність і знелюднювало його. Справді, гетер, які повинні були дарувати це божественне сп'яніння, не сприймали як людей чи осіб, а лише як засіб для досягнення «священного божевілля»: вони були не богинями, а людьми, яких просто використовували. Ось чому *ерос* – сп'янілий і невпорядкований – є не піднесенням, «екстазом» до Вищого, а падінням, деградацією людини. Вочевидь, щоб дарувати людині не миттєве задоволення, а справжнє передчуття вершини існування, блаженства, якого прагне все наше ество, *ерос* потребує виховання та очищення.

5. У цьому короткому огляді концепту *еросу* в історії і в сучасності увиразнюються дві речі. Передусім те, що існує певний зв'язок між любов'ю і божественним: любов обіцяє безконечність, вічність – реальність вищу і цілком відмінну від нашого буденного існування. Виявилось, однак,

що шлях до цієї мети полягає не в слідуванні за власним інстинктом. Потрібні очищення і зрілість, яких можна досягти шляхом самозречення. Це не відмова від *еросу*, не «отруєння», а зцілення та відновлення його справжньої величі.

Це зумовлено насамперед людською природою – тілесною і духовною водночас. Людина стає справді собою, коли тіло і душа перебувають у внутрішній єдності, а виклики *еросу* можна подолати тоді, коли вдасться досягти цієї єдності. Якщо людина прагне бути лише духом і відмовляється від плоті як від чогось тваринного, тоді і дух, і тіло втрачають свою гідність. З іншого боку, якщо людина заперечує дух і вважає матерію, тіло єдиною реальністю, – вона втрачає свою велич. Епікуреєць Гассенді жартівливо звертався до Декарта вітанням: «О, Душе!». А Декарт відповідав йому: «О, Плоте!» [3]. Однак любить не лише душа чи лише тіло: любить людина, особа як цілісне творіння, яке складається з тіла і душі. Тільки тоді, коли обидва виміри справді творять єдність, людина стає сама собою. Лише в такий спосіб любов – *ерос* – може дозрівати, досягаючи справжньої величі.

Сьогодні християнству нерідко докоряють, що в минулому воно було ворогом всього тілесного; справді, такі тенденції в ньому завжди були. Проте спосіб вивищення тіла, до якого вдаються сьогодні, є хибним. *Ерос*, зведений лише до «сексу», стає товаром, простою «річчю», яку можна купити й продати; точніше, сама людина стає товаром. Це далеко не найкращий спосіб утвердження людиною свого тіла. Радше навпаки, людина сприймає тепер своє тіло і свою сексуальність як суто матеріальну частину самої себе, яку можна використовувати й експлуатувати з розрахунку, – частину, яку людина сприймає не як сферу реалізації власної свободи, а як щось таке, що вона намагається зробити водночас приємним і нешкідливим. Насправді ж стикаємося з деградацією людського тіла, яке вже не є інтегрованим у повноту свободи нашого існування і живим виявом повноти нашого буття, а просто виштовхнуте у суто біологічну сферу. Такий вияв захоплення тілом може дуже швидко трансформуватися в ненависть до тілесності. Християнська віра, натомість, завжди вважала людину єднісно-двоїтим буттям, в якому дух і матерія переплітаються, набуваючи притому ще більшої шляхетності. Так, *ерос* бажає нас піднести «в екстазі» до Божественного, вивести нас за наші власні межі, і саме для цього потрібен шлях піднесення, зречення, очищення і зцілення.

6. Яким чином ми повинні прокладати цей шлях піднесення і очищення? Як слід пережити любов, щоб реалізувати уповні її обіцянки – і людські, і божественні? Першу важливу вказівку знаходимо в одній з книг Старого Завіту, яку добре знали містики – Пісні пісень. Згідно з поширеним сьогодні тлумаченням, вірші, вміщені у цій книзі, є піснями кохання, можливо, приуроченими до юдейського весілля, де вони покликані були оспівувати подружню любов. Повчальним у цьому контексті є те, що в цій книзі знаходимо два різні слова для окреслення любові. Передусім маємо слово «*додім*», вжите у множині, яке вказує на ще непевну, невизначену любов, – таку, що шукає. Згодом це слово замінено на «*агаба*», яке у грецькому перекладі Старого Завіту передано словом, співзвучним із «*агапе*» – воно, як ми побачили, стало характерним вираженням біблійного поняття любові. На відміну від любові невизначеної і такої, що шукає, цей термін виражає досвід любові, яка передбачає справжнє відкриття іншого, підіймаючись над егоїзмом (досі його панування було абсолютним). Любов стає тепер піклуванням про іншого. Вона не шукає більше саму себе, занурення у щастя, що п'янить; навпаки, прагне добра для улюбленої істоти: вона стає зреченням, готова до самопожертви і навіть її шукає.

Елементом розвитку любові до вищого рівня, її глибинного очищення є пошук визначеності, причому у подвійному сенсі: в сенсі винятковості – «лише ця особа» – і в сенсі «назавжди». Любов охоплює повноту існування у всіх його вимірах, в тому числі у вимірі часу. Не могло б бути інакше, оскільки обіцянка любові скерована до її остаточної мети: любов прагне вічності. Так, любов – «екстаз», але не в сенсі миттєвого сп'яніння, а в сенсі шляху, постійного виходу за межі зосередженості на собі до звільнення через дарування самого себе і таким чином до справжнього відкриття самого себе, навіть більше – до відкриття Бога: «Хто буде намагатися спасти своє життя, той його погубить; а хто його погубить, той збереже його живим» (Лк. 17, 33), – каже Ісус. Це його твердження знаходимо в Євангелії у багатьох варіантах (пор. Мт. 10, 39; 16, 25; Мр. 8, 35;

Лк. 9, 24; Ів. 12, 25). Ісус описує в такий спосіб свій особистий шлях, який привів Його через хрест до воскресіння; це шлях зерна, що впало в родючу землю і принесло рясні плоди. Виходячи з глибини особистої жертви і любові, яка досягла в Ньому повноти, цими словами Він описує також суть любові й людського існування як такого.

7. Наші роздуми над суттю любові, які на початку були радше філософськими, шляхом внутрішньої динаміки привели нас до біблійної віри. На початку ми ставили собі запитання: чи за різними, часом суперечливими, значеннями слова «любов» стоїть глибинна єдність, чи, навпаки, їх належить відокремлювати? Важливішим, однак, запитанням було те, чи ідея любові, проголошена нам Біблією і Традицією Церкви, має щось спільне із загальнолюдським досвідом любові, чи, навпаки, йому суперечить. У зв'язку з цим ми натрапили на два фундаментальні слова: «*eros*», що позначає «земну» любов, і «*agape*», що позначає любов, яка ґрунтується на вірі і моделюється нею. Часто ці два поняття протиставляють як любов «низхідну» і любов «висхідну». Існують ще й інші схожі класифікації: наприклад, розрізняють любов власницьку і любов жертвовну (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*); часом у це розрізнення включають ще корисливу любов.

У філософській і богословській дискусії ці розбіжності часто перебільшували аж до протиставлення: любов низхідну, жертвовну, а саме *agape*, назвали б типово християнською; і навпаки, любов висхідна, власницька і ненаситна, тобто *eros*, була б характерна для нехристиянської культури, передусім грецької. Якщо б ці протиріччя довести до максимуму, то суть християнства була б відокремленою від фундаментальних стосунків, характерних для людського існування і створила б світ у собі, – можливо чудовий, проте дуже далекий від повноти людського існування. Насправді ж *eros* і *agape* – любов висхідна і любов низхідна – ніколи не можуть бути цілковито відокремленими одне від одного. Що більше ці дві любові, навіть у різних вимірах, знаходять свою справжню єдність в одній реальності любові, то більше реалізується справжня природа любові як такої. Навіть якщо первісно любов-*eros* є передусім ненаситною, висхідною – яка приваблює обіцянкою великого щастя, – то в міру наближення до іншої людини дедалі менше зосереджуватиметься на собі, шукатиме щастя для іншого, щораз то більше турбуватиметься про того, кого любить, даруватиме себе і бажатиме «жити для іншого». Саме в цей момент до любові-*eros* додається вимір *agape*; бо інакше *eros* занепаде і втратить самого себе. З іншого боку, людина не може жити тільки в любові жертвовній, низхідній. Людина не може завжди лише давати, а повинна також отримувати. Той, хто бажає дарувати любов, має і приймати її як дар. Справді, як говорив нам Господь, людина може стати джерелом ріки живої води (пор. Ів. 7, 37–38). Та щоб стати таким джерелом, слід щоразу знову пити з того першого і єдиного джерела, що ним є Ісус Христос, з пробитого серця якого витікає Божа любов (пор. Ів. 19, 34).

У розповіді про драбину Якова Отці Церкви вбачали символ нерозривного зв'язку між піднесенням і сходженням, між любов'ю-*eros*, яка шукає Бога, і любов'ю-*agape*, що віддає отриманий дар. У цьому біблійному тексті сказано, що патріарх Яків під час сну побачив над каменем, що слугував йому подушкою, драбину, яка сягала неба і по якій підіймалися й спускалися Божі ангели (пор. Бут. 28, 12; Ів. 1, 51). Папа Григорій Великий цікаво тлумачить це видіння у своєму «Пастирському правилі». Добрий пастир, як каже він, повинен бути закоріненим у споглядання. Лише тоді він зможе відчутти потреби інших так, що вони стануть його власними: «*Per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*» [4]. Святий Григорій у цьому контексті посилається на св. Павла, який був піднятий аж до найвищих таємниць Бога і з того моменту, коли спустився вниз, був готовий чинити все для всіх (пор. 2 Кор. 12, 2–4; 1 Кор. 9, 22). Крім того, св. Григорій наводить приклад Мойсея, який знову і знову заходить до священного шатра, спілкується з Богом, щоб мати змогу згодом служити своєму народові. «Всередині [шатра], піднесений на висоті споглядання, він може поза [шатром] приймати тягар тих, хто страждає: «*Intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgentur*» [5].

8. Таким чином ми знайшли першу відповідь, ще доволі загальну, на два попередні запитання: по суті, «любов» – одна, проте має різні виміри; то один, то другий може виділятися. Там, де, однак,

два виміри значно віддаляються один від одного, з'являється карикатурна або, у всякому разі, обмежена форма любові. Ми також побачили, що біблійна віра не будує паралельного світу чи світу, який суперечить первісному людському феномену любові, а сприймає цілісну людину, втручаючись в її пошук любові, щоб очистити та відкрити новий вимір. Цю новизну біблійної віри чітко видно насамперед у двох елементах, які слід підкреслити: образі Божому й образі людському.

### **Новизна біблійної віри**

9. Тут передусім йдеться про новий образ Бога. В культурах, які оточують світ Біблії, образ Бога і богів залишається малозрозумілим і суперечливим. У світлі біблійної віри, навпаки, дедалі чіткішим і однозначним стає те, на що вказує *Shema*, основна молитва Ізраїлю, словами: «Слухай, Ізраїлю: Господь Бог наш, Господь єдиний» (Втор. 6, 4). Існує єдиний Бог, Творець неба і землі, який є також Богом усіх людей. У цьому твердженні є два особливі моменти: всі інші боги насправді не є Богом і вся дійсність, у якій ми живемо, походить від Бога, тобто Він її створив. Природно, ідея створення існує також в інших релігіях, але лише тут абсолютно зрозуміло, що не якийсь бог, а єдиний справжній Бог є творцем всієї дійсності; походить вона з могутності Його творчого Слова. Це означає, що Його творіння – дороге Йому, бо Він його хотів, Він його «робив». Таким чином з'являється другий важливий елемент: Бог любить людину. Божественна сила, яку прагнув осягти у своїх роздумах Аристотель на вершині грецької філософії, є для всіх істот предметом бажання і любові – і ця бажана та люблена божественність приводить в рух світ [6], – але сама вона нічого не потребує і нікого не любить; вона є лише предметом любові. І навпаки, єдиний Бог, в якого вірить Ізраїль, любить сам. Навіть більше, Його любов є любов'ю вибору: серед всього люду він обрав Ізраїль і любить його, маючи, однак, план зцілення для всього людства. Він любить, і Його любов може бути окреслена, без жодного сумніву, як *eros*, який водночас і повною мірою є також *agape* [7].

Пророки Осія і Єзекиїл описували цю пристрасть Бога до свого народу сміливими еротичними образами. Відносини Бога й Ізраїлю представляли за допомогою метафори заручин і шлюбу; і, як наслідок, ідолопоклонство є чужоложством та проституцією. Такими образами згадували – як ми вже бачили – культури плодючості з притаманними їм зловживаннями *erosу*, але водночас описували також стосунки вірності між Ізраїлем та його Богом. Історія любові Бога до Ізраїлю в глибшому сенсі виявляється в тому, що Він дає народові Тору, тобто відкриває Ізраїлю очі на справжню природу людини і вказує йому шлях істинного гуманізму. Ця історія базується на тому, що людина, яка живе у вірності єдиному Богові, починає пізнавати, що означає бути тим, кого любить Бог, і знаходити радість в істині, у справедливості, – радість у Бозі, який стає його найбільшим щастям: «Кого, крім тебе, мав я на небі? І коли я з тобою, нічого на землі не хочу. А мені благо – близько Бога бути» (Пс. 72(73), 25–28).

10. Любов-*eros* Бога до людини, як ми вже казали, є водночас любов'ю-*agape*. Не тільки тому, що дається вона абсолютно задарма, без жодної попередньої заслуги, але ще й тому, що є любов'ю, яка прощає. Пророк Осія показав нам вимір *agape* у любові Бога до людини, що значно перевищує аспект безкорисливості. Ізраїль вчинив «чужоложство», він розірвав союз; Бог повинен був його засудити і відкинути. Саме тут чітко видно, що Бог є Богом, а не людиною: «Як мені тебе лишити, Ефраїме? Як мені видати тебе на поталу, Ізраїлю?.. Серце моє в мені обернулось, зворушився весь жаль мій. Не виконаю палаючого гніву мого, не буду нищити більш Ефраїма, бо я – Бог, не людина; Святий посеред тебе» (Ос. 11, 8-9). Палка любов Бога до свого народу – до людини – є водночас любов'ю, яка прощає. Вона така велика, що повертає Бога проти самого себе, Його любов проти Його справедливості. Тут для християнина вже проглядається таїна хреста: Бог любить людину так, що сам, ставши людиною, приймає смерть, і примирює таким чином справедливість і любов.

Філософський та історично-релігійний моменти, які потрібно підкреслити у цьому біблійному баченні, полягають у тому, що, з одного боку, перед нами – суто метафізичний образ Бога: Бог є абсолютним і первісним джерелом всякого буття; але цей універсальний принцип творення – Логос, первісний розум – є водночас кимсь, хто любить з усією палкістю справжньої любові. Таким чином *eros* ушляхетнюється найвищою мірою і водночас очищується аж до того, що

розчиняється в *agape*. Стає зрозуміло, що належність Пісні пісень до книг Святого Письма тлумачиться тим, що ці пісні любові, по суті, описують стосунки Бога з людиною і людини з Богом. Отже, книга Пісні пісень стала як у християнській, так і в юдейській літературі джерелом містичного знання і досвіду, в якому виявляється суть біблійної віри. Так, існує з'єднання людини з Богом – це первісна мрія людини, – але воно не полягає в тому, щоб розчинитися і втопитися в безіменному океані Божества. Ця єдність творить любов, у якій дві сторони, Бог і людина, залишаючись самими собою, стають одним: «Хто ж пристає до Господа, є одним духом», – писав святий Павло (1 Кор. 6, 17).

11. Перша новизна біблійної віри полягає, як ми побачили, в Божому образі; другу – тісно пов'язану з нею, ми знаходимо в образі людини. Біблійна розповідь про створення світу говорить про самотність першої людини, Адама, якому Господь захотів дати допомогу. Жодне із творінь не могло бути допомогою для чоловіка, якої він потребував, хоч він і дав назви всім тваринам і птахам, включаючи їх у свій життєвий простір. Отож, з ребра чоловіка Бог створив жінку. Адам відтоді отримав допомогу, якої потребував: «Це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла» (Бут. 2, 23). На тлі цієї розповіді проглядаються концепції, які, наприклад, з'являються у міфі, описаному Платоном: згідно з ним спочатку людина мала сферичну форму, що забезпечувала їй самодостатність. Але, щоб покарати її за гординю, Зевс розділив її надвоє, так що одна половина постійно шукає свою другу половину і прямує до неї, щоб повернути свою цілісність [8]. У біблійній розповіді не йдеться про покарання, однак твердження, що людина була певною мірою неповною і потребувала другої частини, якої їй бракувало до цілісності, навіює думку, що лише у єдності з іншою статтю вона може стати «цілісною», і в цьому немає жодного сумніву. Біблійна розповідь завершується пророцтвом, яке стосується Адама: «Так то полишає чоловік свого батька й матір і пристає до своєї жінки, і стануть вони одним тілом» (Бут. 2, 24).

Тут важливими є два аспекти: *eros* немовби закорінений у самій природі людини; Адам перебуває в пошуку і він «полишає свого батька і матір», щоб пристати до жінки; лише разом вони представляють повноту людства, ставши «одним тілом». Другий аспект не менш важливий: *eros* вже від моменту створення скеровує людину до одруження, до зв'язку, що характеризується унікальністю і остаточністю; так і лише так реалізується глибинне призначення людини. Образові монотеїстичного Бога відповідає моногамне одруження. Одруження, засноване на унікальній і визначеній любові, стає образом ставлення Бога до свого народу, і навпаки: спосіб, у який Бог любить, стає мірилом людської любові. Цей тісний зв'язок між *erosом* і одруженням у Біблії практично не має паралелі поза біблійною літературою.

### ***Ісус Христос – втілена любов Бога***

12. Навіть якщо ми досі говорили здебільшого про Старий Завіт, вже стало очевидним глибоке взаємопроникнення двох Завітів як єдиного Письма християнської віри. Справжня новизна Нового Завіту полягає не в нових ідеях, а власне в постаті Христа, який цим ідеям надав тіла і крові – нечуваний реалізм. Вже у Старому Завіті біблійна новизна полягала не тільки в ідеях, помислах, а в Божих діяннях – непередбачуваних і, на перший погляд, дивних. Ці Божі діяння набувають драматизму в тому, що в особі Ісуса Христа сам Бог розшукує «загублену вівцю» – стражденне і заблукане людство. Коли Ісус у своїх притчах говорить про пастиря, який іде шукати загублену вівцю, про жінку, яка шукає драхму, про батька, який вибігає назустріч блудному синові і обіймає його, то це не просто слова, а, по суті, пояснення Його справжнього буття і діяння. У смерті на хресті Бог повертається проти самого себе, Він жертвує собою, щоб підняти людину і спасти її – такою є любов у її найрадикальнішій формі. У спогляданні на пробитий бік Христа, про який говорить Іван (пор. 19, 37), стає зрозумілим вихідний пункт цієї енцикліки: «Бог – любов» (1 Ів. 4, 8). Тут можна побачити істину. Звідси починається визначення, що таке любов. У цьому спогляданні християнин знаходить шлях свого життя і своєї любові.

13. Цьому акту жертвоприношення Ісус надав тривалу присутність через встановлення Євхаристії під час Тайної вечері. Він передбачив свою смерть і своє воскресіння, віддаючи вже в той час своїм учням себе самого у хлібі й вині, даруючи їм своє тіло і свою кров як нову манну (пор. Ів. 6, 31–33). Якщо стародавній світ тільки мріяв, що справжньою поживою людини – тим, чим вона як людина

живе – є *Логос*, вічна мудрість, то тепер *Логос* справді став поживою для нас – як любов. Євхаристія включає нас у жертвний акт Ісуса: ми не лише статично приймаємо воплочене *Слово*, а й беремо участь у динаміці Його жертви. Образ шлюбу між Богом та Ізраїлем незбагненим для нас чином став дійсністю: те, що було перебуванням у присутності Бога, через участь у жертві Ісуса стало участю в Його тілі й крові, – стало союзом. «Містика» Таїнства, яка ґрунтується на пониженні Бога до нас, здійснюється на рівні, цілком відмінному від нашого, і підіймає нас значно вище, аніж це здатне зробити найбільше містичне піднесення людини.

14. Тепер слід звернути увагу на ще інший аспект: «містика» Таїнства має суспільний характер, бо в причасті я єднаюся з Господом, як і всі люди, які причащаються: «Тому, що один хліб, – нас багато становить одне тіло, бо всі ми беремо участь в одному хлібі» (1 Кор. 10, 17). Єдність з Христом є водночас єдністю з усіма, кому Він себе дає. Я не можу тримати Христа лише для себе; я можу належати Йому лише в єдності з усіма тими, хто також став або буде Його. Причастя виводить мене за мої власні межі – до Нього і, водночас, до єдності з усіма християнами. Ми стаємо «одним тілом», повністю поєднані в одному існуванні. Любов до Бога і любов до ближнього тепер стали нероздільними: воплочений Бог притягує нас до себе. Зрозуміло, отже, що *agape* стає також окресленням Євхаристії: у ній *agape* Бога приходиться до нас фізично, щоб продовжувати свою справу в нас і через нас. Лише на цій христологічно-таїнственій основі можна правильно зрозуміти вчення Ісуса про любов. Перехід, який Він робить – від Закону і Пророків до подвійної заповіді любові до Бога і ближнього, і виведення життя віри з цього принципу як її центру, – не просто мораль, яка може існувати автономно від віри в Христа і Його постійного уреальнення у Святих Таїнствах. Віра, культ і *етос*, проникаючи одне в одне, стають єдиною дійсністю, що виявляється у нашій зустрічі з *agape* Бога. Тут звичне протиставлення культу і етики можна просто відкинути. Сам «культ», євхаристійне причастя, поєднує те, що мене люблять і що я люблю інших. Євхаристія, яка не перетворюється на конкретну діяльну любов, стає обмеженою. Взаємний вимір – ми невдовзі розглянемо це детальніше – «заповіді» любові стає можливим тільки тому, що вона є не лише вимогою. Любов можна «заповісти» тільки тому, що спершу вона була подарована.

15. Цей принцип слід брати до уваги і тоді, коли хочемо зрозуміти великі Ісусові притчі. Багатий чоловік благає з місця осудження (пор. Лк. 16, 19–31), щоб його брати дізналися про те, що буде тому, хто легковажно ігнорує злидаря в його потребі. Ісус приймає це благання про допомогу і робить з нього застереження, щоб повернути нас на істинний шлях. Притча про доброго самарянина (пор. Лк. 10, 25–37) роз'яснює ще два моменти. Якщо у той час поняття «ближній» стосувалася тих, хто належав до того самого народу та іноземців, які замешкали на землі Ізраїлю, тобто тісно згуртованої спільноти однієї країни чи одного народу, то тепер це обмеження скасоване. Той, хто потребує мене і кому я можу допомогти, є моїм ближнім. Поняття ближнього стало більш універсальним, залишаючись водночас конкретним. Попри поширення на все людство воно не обмежується виявом узагальненої та абстрактної любові, яка сама по собі ні до чого не зобов'язує, а вимагає моєї конкретної участі тут і зараз. Це становить одне із завдань Церкви – пояснювати знову й знову відношення між тим, що далеке, і тим, що близьке, беручи до уваги практику щоденного життя своїх членів. Врешті, доречно було б нагадати тут Ісусову притчу про Страшний суд (пор. Мт. 25, 31–46), у якій любов стає критерієм для остаточного рішення стосовно цінності чи марності людського життя. Ісус отожднює себе з тими, хто перебуває у потребі: голодними, спраглими, чужинцями, нагими, хворими та ув'язненими. «Усе, що ви зробили одному з моїх братів найменших – ви мені зробили» (Мт. 25, 40). Любов до Бога і любов до ближнього тісно переплетені: у найменшому браті ми зустрічаємо самого Ісуса і в Ісусі ми зустрічаємо Бога.

### **Любов до Бога і любов до ближнього**

16. Поміркувавши над суттю любові та її значенням у біблійній вірі, слід відповісти на два запитання стосовно нашої поведінки: чи справді можна любити Бога, не маючи змоги бачити Його? І наступне: чи можна наказати любити? Стосовно подвійної заповіді любові можна висунути подвійне заперечення, яке прозвучало у цих двох запитаннях. Ніхто ніколи не бачив Бога: як ми можемо Його любити? Крім того, до любові не можна зобов'язати. Адже це почуття,

що може бути або може не бути, але яке не виникає за бажанням. Святе Письмо підсилює перше заперечення, коли говорить: «Коли хтось каже: „Я люблю Бога”, а ненавидить брата свого, той не правдомовець. Бо хто не любить брата свого, якого бачить, той не може любити Бога, якого він не бачить» (1 Ів. 4, 20). Однак цей текст зовсім не виключає любов до Бога як щось неможливе; навпаки, весь контекст Першого послання апостола Івана, яке ми щойно цитували, вказує на те, що така любов є чіткою вимогою. Цим підкреслено нерозривний зв'язок між любов'ю до Бога і любов'ю до ближнього. Обидві настільки переплітаються, що твердження про любов до Бога стає брехнею, якщо людина відвертається від свого ближнього, або, що більше, ненавидить його. Цей уривок із Послання апостола Івана потрібно пояснити, радше, так: любов до ближнього є шляхом до зустрічі з Богом, тоді як відсутність уваги до ближнього – сліпота щодо Бога.

17. Справді, ніхто ніколи не бачив Бога таким, яким Він є. Однак, Бог не є цілком невидимим для нас, недоступним нам. Бог першим полюбив нас, як сказано в Посланні Івана, цитованому вище (пор. 4, 10), і ця любов Бога проявилася серед нас, вона стала видимою, бо Він «свого єдинородного Сина послав у світ, щоб ми жили через Нього» (1 Ів. 4, 9). Бог став видимим: в Ісусі ми можемо бачити Отця (пор. Ів. 14, 9). Справді, Бога можна бачити різним чином. В історії любові, що її нам розповідає Біблія, Він виходить нам назустріч, Він шукає спосіб «завоювати» нас – аж до Тайної вечері, до пробитого на хресті серця, до об'явлень після Воскресіння і до великих діянь, якими Він через апостолів скеровував шлях новонародженої Церкви. Так само в дальшій історії Церкви Господь ніколи не був відсутнім: Він завжди знову й знову виходить нам назустріч – через людей, в яких об'являється, через своє Слово, Святі Таїнства, особливо Євхаристію. У Літургії Церкви, у її молитві, у живій спільноті вірних ми пізнаємо любов Бога, відчуваємо Його присутність і вчимося впізнавати її в нашому щоденному житті. Він бо першим полюбив нас і продовжує першим нас любити; тому ми також можемо відповісти Йому любов'ю. Бог не вимагає від нас такого почуття, якого ми не здатні викликати в собі. Він нас любить, Він дозволяє нам побачити і відчути Його любов, в нас також може народитися любов у відповідь на «першість» Божої любові.

Під час цієї зустрічі стає зрозуміло, що любов є не лише почуттям. Почуття приходить і відходить. Почуття може бути чудесною іскрою, але воно не є повнотою любові. На початку ми говорили про процес очищення і дозрівання, через який *eros* стає цілковито самим собою, стає любов'ю у повному значенні слова. Любов є зрілою, коли залучає весь потенціал людини, враховує її цілісність. Зустріч з видимими проявами Божої любові може викликати в нас почуття радості, яке народжується з усвідомлення того, що нас люблять. Така зустріч також включає нашу волю і наш розум. Пізнання живого Бога є шляхом до любові, і «так», сказане нашою волею Його волі, поєднує волю, розум і почуття в акт всеохоплювальної любові. Однак, це постійний процес: любов ніколи не закінчується, ані не стає абсолютно досконалою; вона змінюється упродовж життя, вона дозріває і саме тому залишається вірною самій собі. *Idem velle atque idem nolle* [9] – бажати того самого і відкидати те саме; ось те, що в давнину визнавали істинним змістом любові: коли хтось стає схожим на іншого, це зумовлює спільність бажання і думки. Історія любові між Богом і людиною полягає саме в тому, що така спільність бажання зростає у спільності думки і почуття, і таким чином наше бажання і Божя воля збігатимуться дедалі більше: воля Божя для мене вже не є чужою, не є чимось, що мені нав'язують заповіді ззовні, а вона є моєю власною волею, яка базується на досвіді, що справді Бог є ближчим мені, аніж я сам собі [10]. Ось так зростає послух Богові і Бог стає нашою радістю (пор. Пс. 72 [73], 23–28).

18. Таким чином любов до ближнього можлива у сенсі, вказаному в Біблії та об'явленому Ісусом. Вона полягає у тому, що в Бозі і з Богом я люблю також того, хто не дуже мені подобається або кого я навіть не знаю. Це можливо лише за умови близької зустрічі із Богом, – зустрічі, яка сталася завдяки подібності бажань і навіть почуттів. Тоді я вчуса дивитися на іншу особу не тільки своїми очима і сприймати її власними почуттями, а також з перспективи Ісуса Христа: Його друзі є моїми друзями. Оминаючи увагою все зовнішнє в іншій людині, я помічаю її внутрішнє очікування на знаки любові й уваги, чого я не можу дати їй лише за посередництвом організацій, створених для цього, сприймаючи це, можливо, як політичну необхідність. Я дивлюся очима Христа і можу дати іншій людині значно більше від того, що, як видається зовнішньо, їй необхідне: я можу дати їй

погляд любові, якого вона потребує. Тут відбувається належна взаємодія між любов'ю до Бога і любов'ю до ближнього, про яку наполегливо говорить Перше послання Івана. Якщо у моєму житті відсутній зв'язок з Богом, я завжди бачитиму в іншій людині лише іншу людину і мені ніколи не вдасться розпізнати в ній Божого образу. Однак, якщо ж я нехтую ближнім, бажаючи бути лише «побожним» і виконати свої «релігійні обов'язки», тоді мої відносини з Богом охолоджуються: тоді ці відносини будуть «правильними», але позбавленими любові. Лише моя готовність виходити назустріч ближньому і виявляти йому свою любов роблять мене чутливим також і супроти Бога. Тільки служіння ближньому відкриває мені очі на те, що Бог робить для мене і як Він мене любить. Святі – візьмо за приклад блаженну Терезу з Калькутти – знову і знову черпали здатність любити ближнього у зустрічі з Господом в Євхаристії, а ця зустріч набувала свого реалізму і своєї глибини власне завдяки їхньому служінню іншим. Любов до Бога і любов до ближнього нероздільні: це одна заповідь. Обидві живляться любов'ю, що походить від Бога, який перший полюбив нас. Отже, вже не йдеться про «заповіді», які приходять ззовні й закликають нас до неможливого, а навпаки, про пізнання любові, подарованої нам зсередини, – любові, яку, згідно з її природою, слід розділити з іншими. Любов зростає з любові. Любов є «божественною», тому що походить від Бога і єднає нас із Богом, і через цей процес поєднання перетворює нас усіх в «ми», яке підноситься над нашими поділами і змушує нас стати одним, аж до того, щоб, врешті-решт, Бог був «усім в усьому» (1 Кор. 15, 28).

## **ДРУГА ЧАСТИНА** **CARITAS - МИЛОСЕРДЯ ЦЕРКВИ ЯК «СПІЛЬНОТИ ЛЮБОВІ»**

### ***Милосердя Церкви як вияв тринітарної любові***

19. «Якщо бачиш любов, бачиш Пресвяту Трійцю», – писав св. Августин [11]. У вищеподаних роздумах ми могли споглядати відкритий бік Ісуса, Того, кого «прокололи» (пор. Ів. 19, 37; Зах. 12, 10), усвідомлюючи задум Отця, який з любові (пор. Ів. 3, 6) послав свого Єдинородного Сина у світ для спасіння людства. Вмираючи на хресті – як описує євангелист – Ісус «віддав духа» (Ів. 19, 30) – завдаток того дару Святого Духа, який Він мав дати після свого воскресіння (пор. Ів. 20, 22). Таким чином повинна була сповнитися обітниця про ріки живої води, які завдяки виливанню Святого Духа мали потекти з нутра вірних (пор. Ів. 7, 38–39). Адже Дух виявляється через внутрішню силу, що приводить їхні серця у гармонію з серцем Христа і спонукає їх любити ближніх так, як Він їх любив, коли схилився, щоб вмити ноги апостолам (пор. Ів. 13, 1–13), а особливо, коли віддав за всіх своє життя (пор. Ів. 13, 1; 15, 13).

Дух є також силою, що змінює серце церковної спільноти, щоб вона була свідком любові Отця, який хоче перетворити людство на єдину сім'ю у своєму Сині. Вся діяльність Церкви – це вияв любові, що прагне повного добра для людини: євангелізація Словом і Таїнствами, що часто в історії ставало героїзмом, та сприяння розвитку людини у різних ділянках її життя і діяльності. Отже, любов – це служіння, яке виконує Церква, щоб безнастанно допомагати людям у їхніх стражданнях і потребах, зокрема матеріальних. На цей аспект, на це служіння, я хотів би звернути увагу у другій частині енцикліки.

### ***Милосердя як завдання Церкви***

20. Любов до ближнього, закорінена в Божій любові, є передусім обов'язком кожного вірного, однак вона також є завданням всієї церковної спільноти, притому на всіх її рівнях: від місцевої спільноти до помісної Церкви і Вселенської Церкви в загальному. Церква як спільнота також повинна плекати любов. У зв'язку з цим любові потрібна організація для упорядкованого служіння спільноті. Усвідомлення цього завдання виконувало у Церкві від самого її початку конститутивну роль: «Всі віруючі були вкупі й усе мали спільним. Вони продавали свої маєтки та достатки й роздавали їх усім, як кому чого треба було» (Ді. 2, 44–45). Лука розповідає нам це, подаючи своєрідну дефініцію Церкви, суттєвими елементами якої він вважав вірність «апостольській науці» і перебування у «спільноті» (*koinonia*), «на ламанні хліба й молитвах» (Ді. 2, 42). Елемент «спільноти» (*koinonia*), спершу не визначений чітко, був конкретизований у вищенаведених стихах: спільнота полягає саме в тому, що вірні мають все спільне і що між ними вже немає поділу на багатих і бідних (пор. також 4, 32–37). Цю радикальну форму матеріальної

спільності, звичайно, годі було втримати, коли Церква почала поширюватися. Однак, її суть залишилася незмінною: у спільноті вірних не може бути такого виду бідності, щоб для когось були недоступними блага, необхідні для гідного життя людини.

21. Вирішальним вчинком у процесі втілення в життя цього еклезіального основоположного принципу був вибір семи чоловіків, який започаткував дияконське служіння (пор. Ді. 6, 5–6). У первісній Церкві між групами, які говорили єврейською і грецькою мовами виникла нерівність у наданні щоденної опіки для вдів. Апостоли, яким насамперед була доручена «молитва» (Євхаристія і Літургія) та «служіння Слова», почувалися надмірно обтяженими «служінням при столах»; тому вони вирішили скерувати зусилля на своє основне служіння, а для нового завдання, також потрібного Церкві, створити колегію з семи осіб. Ця група повинна була виконувати не лише суто технічну функцію роздавання дїбр: це мали бути мужі «повні Духа та мудрості» (пор. Ді. 6, 1–6). Це означає, що вони мали виконувати конкретне соціальне служіння, яке водночас було вповні духовним служінням. Їхня роль була справді духовною: в ній реалізувалося одне із основоположних завдань Церкви – впорядкована любов до ближнього. З утворенням колегії сімох «дияконія» – спільне організоване служіння з любові до ближнього – стала складовою фундаментальної структури Церкви.

22. З часом, коли Церква почала поступово розширюватися, *caritas* поряд зі звершенням Святих Таїнств і проголошенням Слова став одним з істотних секторів її діяльності: діла милосердя супроти вдів і сиріт, в'язнів, хворих і нужденних становлять її суть такою самою мірою, як звершення Святих Таїнств і проголошення Слова. Церква не може знехтувати ділами милосердя, як не може не звершувати Таїнств і не проголошувати Слова. Щоб проілюструвати це, достатньо навести декілька прикладів. Мученик Юстин (†155), описуючи християнське святкування неділі, згадує про благодійну діяльність, пов'язану з Євхаристією: багатші складали пожертви мірою своїх можливостей, хто скільки хотів; з тих пожертв єпископ надавав підтримку сиротам, вдовам і тим, хто потребував допомоги через хворобу чи з інших причин, а також в'язням та іноземцям [12]. Великий християнський письменник Тертуліан († після 220) розповідав, як захоплювалися погани турботою християн про тих, хто потребував допомоги [13]. Якщо Ігнатій Антіохійський († близько 117) називає Римську Церкву «першою в любові» (*agape*) [14], то можна впевнено стверджувати, що у цьому визначенні він хотів певним чином вказати на її конкретну благодійну діяльність.

23. У цьому контексті буде доцільним згадати ранні легальні структури благодійності Церкви. Приблизно в середині IV століття в Єгипті сформувалася так звана «дияконія» – інституція, відповідальна в поодиноких чоловічих монастирях за всю сферу допомоги, тобто милосердного служіння – *caritas*. Такі інститути розвивалися аж до VI століття, формуючи об'єднання з правовим статусом, яким держава довіряла навіть частину збіжжя для роздавання людям. В Єгипті не тільки кожен монастир, але й кожна єпархія мала свою дияконію, яка пізніше поширилася як на Сході, так і на Заході. Папа Григорій Великий († 604) згадував зокрема про дияконію в Неаполі. У Римі дияконію зафіксовано щойно з VII–VIII століть; але, звісно, вже раніше, від самого початку до діяльності Римської Церкви належала опіка над нужденними і хворими відповідно до принципів християнського життя, вміщених в Діяннях апостолів. Живим прикладом цього є постать диякона Лаврентія († 258). Драматичний опис його мучеництва був відомий вже св. Амброзію († 397) і представляє нам істинну суть святого. Після арешту його співбратів і Папи йому, як відповідальному за забезпечення бідних, дали ще певний час, щоб він зібрав церковні скарби і передав їх світським інстанціям. Лаврентій поділив гроші, які мав, між бідними, а потім разом з ними – як зі справжнім скарбом Церкви – став перед можновладцями [15]. Не залежно від оцінки історичної достовірності тих обставин, Лаврентій залишився у пам'яті як видатний представник церковної благодійності.

24. Згадка про постать цезаря Юліана Відступника († 363) ще раз може вказувати, наскільки важливою була для ранньої Церкви впорядкована благодійна діяльність. Коли Юліанові було шість років, гвардія цезаря вбила його батька, брата та інших рідних. Відповідальність за цю жорстокість – справедливо чи безпідставно – він приписав імператору Костянтину, якого

вважали великим християнином. Через це християнська віра була для нього раз і назавжди дискредитована. Ставши імператором, він вирішив відродити поганство, стару римську релігію, реформувавши її так, щоб вона справді могла стати справжньою потугою держави. Притому він дуже багато запозичував у християнства. Встановив ієрархію з митрополитів і священників. Священики мали плекати любов до Бога і ближнього. В одному із своїх листів [16] він написав, що єдиним елементом у християнстві, який припав йому до душі, є благодійна діяльність Церкви. Отже, для нового поганства вирішальним пунктом було на протигагу милосерддю Церкви запровадити аналогічну активність у рамках його релігії. «Галілейці, – так він говорив, – таким чином здобули світ». До них треба дорівнятися чи навіть перевершити їх. Таким чином імператор стверджував, що милосердна любов – *caritas* – основна ознака християнської спільноти, Церкви.

25. У цьому пункті належить звернути увагу на два важливі моменти наших роздумів:

a) суть Церкви виявляється у потрійному завданні: проповідуванні Божого Слова (*kerygma-martyria*), здійсненні Таїнств (*leiturgia*) і вчинках любові (*diakonia*). Ці завдання тісно між собою пов'язані і їх не можна розділяти. Вияв милосердя є для Церкви не одним із видів благодійності, яку можна доручити комусь іншому, а належить до її суті, є проявом її справжнього буття [17];

b) Церква – це Божа сім'я у світі. У цій сім'ї не може бути нужденних. Водночас, однак, *caritas-agape* виходить за межі Церкви: притча про милосердного самарянина залишається мірилом, передбачає універсальність любові, скерованої до того, хто потребує допомоги, до «випадкового зустрічного» (пор. Лк. 10, 31), хоч би ким він був. Поряд з такою заповіддю церковним завданням також залишається, щоб у Церкві як родині не страждав жоден з її членів. Підкреслюють це слова з Послання до галатів: «Отож, поки маємо час, робімо добро всім, а зокрема рідним у вірі» (6, 10).

### **Справедливість і любов**

26. З XIX століття почали з'являтися закиди стосовно благодійності Церкви, які потім настійливо поглиблював марксизм. Убогі, мовляв, потребують не діл милосердя, а справедливості. Діла милосердя – милостиня – насправді є для заможних людей засобом і способом, за допомогою якого вони можуть уникнути утвердження справедливості і заспокоїти сумління, щоб зберегти своє становище, позбавляючи бідних їхніх прав. Замість того, щоб підтримувати таку ситуацію поодинокими ділами милосердя, належить встановити справедливий лад, за якого всі отримували б свою частку дібр світу і більше не потребували б милостині. Слід визнати, що у цій аргументації дещо правильне, але є багато хибного. Справді, основоположним принципом держави має бути прагнення встановити справедливість і метою справедливого суспільного ладу, згідно з принципом субсидіарності, є забезпечення кожній людині її частки добра спільноти. На цьому завжди наголошувалося у християнському вченні про державу і в соціальній науці Церкви. Питання про справедливий суспільний лад – з історичної точки зору – увійшло в нову фазу в XIX столітті, коли було сформовано індустріальне суспільство. Поява сучасної індустрії захитала старі суспільні структури, а зростання числа залежних від зарплатні робітників зумовило радикальні зміни в укладанні суспільних відносин, в яких основним питанням стало відношення капіталу і роботи – у такій формі це питання до того часу не ставили. Структури виробництва і капітал стали новою владою, яка, потрапивши в руки незначної кількості людей, вела до того, що робочі маси втрачали свої права; і цьому треба було протистояти.

27. Слід визнати, що пройшло багато часу, поки представники Церкви усвідомили, що питання справедливого суспільного ладу постало в новий спосіб. Однак у цій ділянці були піонери: один із них - Кеттер з Майнца (+1877). У відповідь на конкретні потреби з'являлися гуртки, об'єднання, союзи, федерації, а передусім чернечі згромадження, які в XIX столітті виступили проти бідності, хвороб і незадовільної ситуації в царині освіти. З появою у 1891 році енцикліки Лева XIII «*Regum novarum*» це питання було включено в навчання пап. Відтак, у 1931 році, з'явилася енцикліка Пія XI «*Quadragesimo anno*». Святий Папа Іван XXIII опублікував у 1961 році енцикліку «*Mater et Magistra*», тоді як Павло VI в енцикліці «*Populorum progressio*» (1967) і в апостольському листі «*Octogesima adveniens*» (1971) робив сильний наголос на соціальних проблемах, які в той час загострилися в Латинській Америці. Мій великий попередник Іван Павло II залишив нам трилогію соціальних енциклік: «*Laborem exercens*» (1981), «*Sollicitudo rei socialis*» (1987) і «*Centesimus annus*» (1991). Таким чином систематичне відчитування знаків часу – нових проблем

і пошуків відповідей – переросло у католицьку соціальну науку, яка була цілісно представлена у 2004 році в «Посібнику католицької соціальної науки Церкви», укладеному Папською радою «Справедливість і мир». Марксизм представив світову революцію і підготовку до неї як панацею від соціальних проблем: завдяки революції і пов'язаній з нею колективізації засобів виробництва раптово – за цією наукою – все мало стати інакшим, тобто кращим. Ця мрія розвіялася. У складній нинішній ситуації, зумовленій зокрема глобалізацією економіки, соціальна наука Церкви стала дороговказом навіть поза межами Церкви. Зважаючи на прогрес, ці вказівки потрібно шляхом діалогу представляти тим, хто справді виявляє турботу про людину та її світ.

28. Для того, щоб чіткіше визначити відношення між необхідною боротьбою за справедливість і ділами милосердя, належить взяти до уваги дві основні обставини:

а) справедливий суспільний і державний лад – центральне завдання політики. Держава, яка не керується справедливістю, перетворюється на велику банду злочинців, як сказав якийсь Августин: *«Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?»* [18]. До основних принципів християнства можна віднести розрізнення між тим, що належить кесарю, і тим, що належить Богові (пор. Мт. 22, 21), тобто розрізнення між державою і Церквою, або, як говорить Другий Ватиканський Собор, автономія дочасної сфери [19]. Держава не може встановлювати релігії, однак повинна гарантувати свободу і мир між прибічниками різних релігій; Церква, як соціальний вияв християнської віри, зі свого боку, втішається незалежністю і в душі віри живе у формі спільноти, до якої держава має виявляти повагу. Ці сфери відділені, але між ними завжди існують відносини.

Справедливість є метою, а тому водночас внутрішнім мірилом кожної політики. Політика є чимось більшим, ніж просто технікою встановлення суспільних порядків: її джерелом і метою є саме справедливість, яка має етичний характер. Таким чином перед державою стоїть, по суті, неминуче запитання: як досягти справедливості тут і тепер? Воно, однак, породжує ще більш радикальне запитання: що таке справедливість? Це проблема, яка стосується практичного розуму; щоб розум міг добре функціонувати, його потрібно постійно очищувати, оскільки його етичне засліплення, спричинене перевагою інтересів і влади (вони засліплюють розум), є загрозою, якої важко позбутися.

У цьому місці стикаються політика і віра. Звичайно, віра має свій особливий сенс як зустріч з живим Богом, – зустріч, яка відкриває перед нами нові горизонти, що виходять за межі розуму. Водночас вона є очищувальною силою для розуму. З Господньої перспективи вона позбавляє його засліплення, допомагаючи йому бути собою. Віра допомагає розумові краще виконувати свої завдання і краще бачити те, що йому властиве. Саме тут належить дати місце католицькій соціальній науці: вона не має наміру передавати Церкві владу над державою; вона також не хоче накидати тим, хто не поділяє віри, поглядів і поведінки, які їй властиві. А просто прагне брати участь в очищенні розуму і надавати допомогу, щоб те, що справедливе, можна було тут і тепер розпізнати, а відтак реалізувати.

Соціальна наука Церкви аргументує, спираючись на розум і природне право, а отже, на те, що властиве кожній людині. Вона знає, що перед Церквою не стоїть завдання домагатися, аби наука мала політичний характер: вона хоче слугувати вихованню сумління в політиці і сприяти розпізнаванню істинних вимог справедливості та плеканню готовності діяти відповідно до них, навіть якщо це суперечить власним інтересам. Це означає, що побудова справедливого суспільного і державного ладу, за якого кожен отримав би йому належне, є завданням, що його собі має ставити кожне покоління. Оскільки тут йдеться про політичне завдання, воно не може бути безпосередньою місією Церкви. Та якщо це водночас основне завдання людини, Церква зобов'язана робити свій внесок через очищення розуму і етичне виховання, щоб вимоги справедливості стали зрозумілими і політично здійсними.

Церква не може і не сміє вдаватися до політичної боротьби, щоб суспільство стало більш справедливим. Вона не може і не сміє посідати місце держави. Однак вона не може і не сміє стояти осторонь, коли йде боротьба за справедливість. Вона повинна включитися в неї через розумову

аргументацію і пробудити духовні сили, без яких справедливість, що завжди вимагає зречень, не матиме успіху і не розвиватиметься. Соціальна справедливість не може бути завданням Церкви, її повинна створювати політика. Однак вона дуже зацікавлена у досягненні справедливості через відкритість пізнання і волі до вимог добра.

b) Любов – милосердя – завжди буде потрібною, навіть у найбільш справедливому суспільстві. Немає такого справедливого суспільного ладу, у якому були б зайвими діла милосердя. Той, хто прагне усунути любов, може позбутися людини як такої. Завжди буде існувати страждання, в якому потрібні турбота і допомога. Завжди буде самотність. Завжди також буде матеріальна скрута, за якої потрібною є допомога у вигляді конкретних діл милосердя з боку ближнього [20]. Держава, яка хоче забезпечити усім і все бере на себе, врешті перетворюється на бюрократичну інстанцію, що не здатна надати людині, яка страждає – кожній людині, – того, чого вона найбільше потребує: особистої уваги, народженої з любові. Ми потребуємо не такої держави, яка б усе регулювала і над всім панувала, а такої, яка б, керуючись принципом субсидіарності, розпізнавала і підтримувала починання різних суспільних сил та пов'язувала спонтанність з близькістю до людей, котрі потребують допомоги. Церква є одною з таких живих сил: у ній живе динамізм любові, пробудженої Духом Христа. Та любов дає людям не тільки матеріальну допомогу, а й відпочинок і духовне зцілення, яке часто є більш потрібним, ніж матеріальна допомога. У твердженні, що за наявності справедливих структур є зайвими діла милосердя, по суті, прихована матеріалістична концепція людини: хибний погляд, згідно з яким людина живе «самим хлібом» (Мт. 4, 4; пор. Втор. 8, 3) – переконання, яка принижує людину і не визнає того, що властиве тільки їй.

29. Таким чином ми можемо тепер точніше визначити в житті Церкви відношення між боротьбою за справедливий суспільний і державний лад, з одного боку, і впорядкованими ділами милосердя – з другого. Як з'ясувалося, побудова справедливих структур не є безпосереднім завданням Церкви, а належить до сфери політики, – сфери самовідповідального розуму. Щодо цього завдання Церкви можна вважати опосередкованим: вона повинна сприяти очищенню розуму і пробудженню моральних сил, без яких ані не можна створити справедливих структур, ані вони не зможуть слугувати довготерміновій меті.

Будувати справедливий суспільний лад – безпосереднє завдання мирян. Як громадяни вони покликані брати особисту участь в суспільному житті. Однак вони не повинні відмовлятися від участі «в господарській, суспільній, правовій, адміністративній і культурній діяльності, яка органічно слугує розвитку загального добра» [21]. Завдання мирян – належно розвивати суспільне життя, поважаючи його законну самостійність і співпрацюючи з іншими громадянами, відповідно до їхніх повноважень та відповідальності [22]. І хоч активність держави у жодному разі не може нівелювати особливі форми благодійної діяльності Церкви, однак, безперечно, любов має слугувати натхненням для всього життя мирян, а, отже, і для їхньої політичної діяльності як «соціальної любові» [23].

Благодійні організації Церкви становлять її *opus proprium*, властиве їй завдання, в якому вона є не співучасником, а діє як безпосередньо відповідальний суб'єкт, роблячи те, що властиве її природі. Невід'ємним елементом Церкви є спільна впорядкована благодійна діяльність вірних, однак, з другого боку, не може бути такого, щоб діла милосердя поодиноких християн стали зайвими, адже людина, крім справедливості, потребує і завжди потребуватиме любові.

### ***Різноманітність благодійних структур у сучасному соціальному контексті***

30. Перш ніж спробувати визначити специфічний профіль церковної діяльності, скерованої на служіння людині, я хотів би поглянути на загальну картину боротьби за справедливість і любов у сучасному світі.

А. Швидкими темпами зближуючи різних людей і відмінні культури, засоби масової комунікації немовби зменшили нашу планету. Хоча це «співіснування» іноді спричинює різні непорозуміння і напруження, однак те, що люди пізнають потреби інших більш безпосереднім чином, стає

закликом до участі в їхніх обставинах і проблемах. Щодня ми дізнаємося, що багато людей у світі попри великі досягнення наукового і технічного прогресу зазнають страждань через різного роду матеріальні й духовні потреби. Тому у наш час належить плекати нову готовність допомагати ближнім, які зазнають страждань. Вже Другий Ватиканський Собор чітко це підкреслював: «Оскільки сьогодні злагоджено працюють засоби масової комунікації, за допомогою яких певною мірою поменшала віддаль між людьми [...] благодійна діяльність [...] може і повинна охопити всіх без винятку людей і потреби» [24].

З другого боку – а це водночас спонукальний і підбадьорливий аспект глобалізації – сьогодні ми маємо численні засоби для надання гуманітарної допомоги нашим нужденним братам і сестрам, важливі сучасні системи розподілу їжі та одягу, а також надання житла чи тимчасового притулку. Таким чином турбота про ближнього виходить за межі країни і поширює свої горизонти на весь світ. Другий Ватиканський Собор слушно зауважив: «Серед характерних знаків нашого часу особливої уваги варте почуття солідарності всіх народів, яке неустанно зростає» [25]. Державні заклади і гуманітарні організації підтримують ініціативи, які мають на меті таку солідарність, зокрема через дотації чи податкові пільги, а також залучаючи великі фонди. Таким чином солідарність, яку виявляє людська спільнота, має значну перевагу над солідарністю поодиноких людей.

Б. У такій ситуації з'явилися і розвинулися численні форми співпраці між державними та церковними установами, які дали добрі плоди. Церковні установи завдяки прозорості своєї діяльності і вірному виконанню обов'язку виявляти милосердя можуть передати християнський дух світським установам, сприяючи взаємній координації, яка, без сумніву, буде добре впливати на ефективність благодійної діяльності [26]. Подібно сформувалися у цьому контексті різноманітні організації, які ставлять перед собою благодійні чи філантропічні завдання. Вони докладають зусиль, щоб, зважаючи на політичні та соціальні проблеми, знайти оптимальні рішення в гуманітарному вимірі. Важливим феноменом нашого часу є поява і розвиток різних форм волонтерату, який полягає в наданні різноманітних послуг [27]. Хочу висловити визнання і подяку всім, хто бере участь у різних формах цієї діяльності. Ця діяльність є для молодих людей школою життя, яка привчає їх до солідарності й готовності давати не тільки щось, а й самих себе. У такий спосіб вона протиставляє анти-культурі смерті (одним із її проявів є, наприклад, наркоманія) любов, яка не шукає самої себе, а в готовності загубити себе для іншого (пор. Лк. 17, 33 і далі) стає культурою життя.

Також у католицькій Церкві та інших церквах і церковних спільнотах з'явилися нові і почали більше розвиватися старі форми благодійної діяльності, – форми, в яких можна успішно поєднувати евангелізацію з ділами милосердя. Я хотів би тут чітко підкреслити те, що написав мій великий попередник Іван Павло II у своїй енцикліці «*Sollicitudo rei socialis*» [28]: він заявляв про готовність католицької Церкви співпрацювати з благодійними організаціями тих Церков і спільнот, які керуються спільною з нами мотивацією і мають таку саму мету – справжній гуманізм, який визнає в людині образ Божий і прагне допомагати їй жити згідно з її гідністю. Енцикліка «*Ut unum sint*» ще раз підкреслила, що для того, щоб світ став кращим, християни мають говорити в один голос і «захистити права і потреби усіх, зокрема бідних, принижених і беззахисних» [29]. Тут я хотів би висловити свою велику радість, що це бажання знайшло своє втілення у численних починаннях в усьому світі.

### ***Специфічний профіль церковної благодійності***

31. Зростання кількості різних організацій, які служать людині у її потребах, можна, врешті, пояснити тим, що імператив любові до ближнього Творець вписав у саму сутність людини. Це є також результатом існування у світі християнства, що знову й знову пробуджує той імператив і приводить в дію, адже в історії його часто відсували на дальній план. Реформа поганства імператора Юліана Відступника є одним із ранніх прикладів. У цьому сенсі сила християнства виходить за межі християнської віри. Тому дуже важливо, щоб милосердя Церкви зберігало свою силу випромінювати світло і розвивалося не просто як один із варіантів благодійництва. Які конститутивні елементи становлять суть християнського і церковного милосердя?

А. Як показує приклад доброго самарянина з притчі, християнське милосердя є насамперед простою відповіддю на те, що в конкретній ситуації є безпосередньою необхідністю: голодних треба нагодувати, нагих зодягнути, хворих лікувати, щоб вони були сповнені надією на одужання, ув'язнених відвідати і т. п.

Благодійні церковні організації, починаючи від Карітасу (єпархіального, національного і міжнародного) повинні зробити все можливе, щоб мати відповідні засоби і насамперед щоб були люди, які б виконували такі завдання. Для служіння хворим людям потрібні спеціальні знання: помічники повинні мати таку підготовку, щоб правильно виконувати те, що належить, і планувати дальшу опіку. Фахова підготовка є першою, основоположною вимогою, однак її не достатньо. Тут йдеться про людину, а людина потребує чогось більшого, ніж технічно правильно виконуваної опіки, - потребує людського ставлення, щирої уваги. Той, хто бере участь у благодійній діяльності Церкви, повинен відзначатися тим, що здатен не тільки вправно виконувати поставлене завдання, а й належно ставиться до іншої людини, аби та могла відчути його людську доброту. Тому такі помічники повинні мати не тільки професійну підготовку, а й передусім «підготовку серця». Їх належить вести до такої зустрічі з Богом у Христі, яка будила б у них милосердя і відкривала їхні серця до іншої людини так, щоб любов до ближнього не була у них, так би мовити, накладеною зовні заповіддю, а наслідком їхньої віри, що реалізується через любов (пор. Гал. 5, 6).

Б. Християнська благодійна діяльність повинна бути незалежною від партій та ідеологій. Вона не є засобом для зміни світу ідеологічним чином і не стоїть на служінні світових стратегій, а є тут і тепер реалізацією любові, яку людина потребує завжди. У новітні часи, зокрема починаючи з ХІХ століття, домінували різні варіації філософії прогресу, найрадикальнішою формою якої є марксизм. До марксистської стратегії належить теорія зубожіння. Згідно з цією теорією, той, хто в час панування несправедливої влади допомагає людині ділами милосердя, стає, по суті, на служінні чинній несправедливій системі, показуючи, що вона є терпимою принаймні певною мірою. Це гальмує революційний потенціал і блокує зміни на краще. Тому благодійну діяльність класифікували і поборювали як спосіб стабілізації системи. Насправді це негуманна філософія. Людину, яка живе тепер, присвячували *молохові* майбутнього, – майбутнього, реальне настання якого є щонайменше сумнівним. Адже не можна зробити світ людянішим, тимчасово нехтуючи людиною. Ми сприяємо покращенню світу тільки тоді, коли особисто і зараз робимо добро, докладаючи всіх зусиль всюди, де є можливість, незалежно від стратегій і програм партії. Програма християнина – програма милосердного самарянина, програма Ісуса – це «серце, яке бачить». Таке серце бачить, де потрібно виявляти милосердя, і після того починає діяти. Якщо Церква розпочинає благодійну акцію як спільнотну ініціативу, то потрібно поєднувати спонтанність поодиноких осіб із плануванням, прогнозами і співпрацею з іншими такими установами.

В. Крім того, діла милосердя не можуть бути засобом для того, що сьогодні окреслюють словом «прозелітизм». Любов – безкорислива; її не можна перетворювати на засіб для досягнення інших цілей [30]. Однак, це не означає, що благодійна діяльність, так би мовити, має оминати Бога і Христа. Тут знову йдеться про цілісну людину. Часто саме брак Бога є найбільшою причиною страждання. Той, хто займається благодійництвом від імені Церкви, ніколи не намагається нав'язати іншому віру Церкви. Він знає, що любов зі своєю чистотою і безкорисливістю є найкращим свідченням Бога, в якого ми віримо і який заохочує нас до любові. Християнин знає, коли треба говорити про Господа, а коли слід мовчати про Нього і просто дозволити говорити любові. Він знає, що Бог є любов (пор. 1 Ів. 4, 8) і Він присутній тоді, коли не робити нічого іншого крім того, що любити. Він знає – якщо повернутися до вищепоставлених питань, – що нехтування любов'ю є нехтуванням Бога і людини – спокуса обходитися без Бога. Тому найкращим захистом Бога і людини є саме любов. Благодійні церковні організації мають завдання докласти зусиль, щоб їхні члени це усвідомили і через свою діяльність – а також через слова, мовчання і приклад – ставали достовірними свідками Христа.

### **Відповідальні за благодійність Церкви**

32. Врешті, належить звернути увагу на вищезгаданих відповідальних за благодійну діяльність Церкви. Ми вже з'ясували, що істинним суб'єктом різних католицьких організацій, які займаються благодійництвом, є сама Церква – і то на всіх рівнях: парафіяльному, місцевому і вселенському. Тому мій достойний попередник Павло VI цілком слушно створив Папську раду «*Cor unum*» як інстанцію Апостольської Столиці, що відповідає за налагодження співпраці між організаціями і координацію благодійної діяльності, ініційованої католицькою Церквою. Відповідно до єпископської структури Церкви, у місцевих Церквах єпископи як наступники апостолів несуть першу відповідальність за реалізацію програми, вказаної в Діяннях апостолів (пор. 2, 42–44): Церква як Божа сім'я повинна бути сьогодні, так як вчора, місцем взаємодопомоги і водночас місцем служіння для всіх тих, хто потребує допомоги, навіть якщо вони не належать до неї. Під час єпископських свячень, перед самим актом посвячення, кандидат має відповісти на кілька запитань, які вказують на істотні елементи його майбутнього служіння і нагадують про пов'язані з ним обов'язки. Зокрема той, кого висвячують, чітко обіцяє, що з Божої волі буде прихильним і милосердним супроти бідних і всіх тих, хто очікує розради і допомоги [31]. У канонах Кодексу канонічного права (ККП 1983), присвячених служінню єпископів, благодійну активність не визначено як сектор суто єпископської діяльності: там говориться в загальному про завдання єпископа координувати різні апостольські заходи з дотриманням їх властивого характеру [32]. Нещодавно Інструкція про пастирське служіння єпископів поглибила і конкретизувала обов'язок благодійництва як суттєве завдання Церкви в цілому і єпископів у їхніх єпархіях [33], а також підкреслила, що діла милосердя є актом Церкви і так само як служіння Слова і Святих Таїнств становить істотну частину її первісної місії [34].

33. Щодо персоналу, який практично здійснює благодійну діяльність у Церкві, то найважливіше вже було сказано: він має керуватися не ідеологіями покращення світу, а вірою, яка реалізується через любов (пор. Гал. 5, 6). Працівники повинні передусім бути людьми, зворушеними Христовою любов'ю. Ця любов має завоювати їхні серця і розбудити в них любов до ближнього. Їхнім гаслом повинні стати слова з Другого послання до коринтян: «Любов до Христа спонукає нас» (5, 14). Усвідомлення того, що в Ньому сам Господь пожертвував собою аж до смерті, спонукає нас жити вже не для самих себе, а для Нього і з Ним для інших. Хто любить Христа – любить Церкву і прагне, щоб вона дедалі більше була виявом і знаряддям Його любові. Персонал кожної католицької благочинної організації хоче працювати з Церквою, а тому – з єпископом, щоб у світі поширювалася Божа любов. Через участь у ділах милосердя, які чинить Церква, він свідчить Бога і Христа, і саме тому безкорисливо робить людям добро.

34. Внутрішня відкритість персоналу до вселенського виміру Церкви зумовлює його готовність узгоджувати своє служіння людям, які потребують допомоги, з подібними організаціями; однак, тут слід враховувати специфічний профіль служіння, якого очікує Христос від своїх апостолів. Святий Павло у своєму гімні любові (пор. 1 Кор. 13) навчає, що діло милосердя є чимось більшим, аніж простим учинком: «І якби я роздав бідним усе, що маю, та якби віддав моє тіло на спалення, але не мав любові, то я не мав би жодної користі» (там само 3). Цей гімн повинен бути *Magna Charta* всього служіння Церкви; в ньому зібрані всі думки, які я висловив у цій енциклопедії. Практична діяльність є недостатньою, якщо в ній не відчутна любов до людини, – любов, яка живиться зустріччю з Христом. Особиста внутрішня участь у потребі та стражданні іншої людини стає таким чином даруванням самого себе: щоб дар не принижував її, треба пожертвувати не тільки щось від себе, а самого себе, зробити відчутною свою присутність у цьому дарі.

35. У справедливому служінні благодійник стає покірним. Він не вивищується над іншими, хоч би в якому скрутному становищі той був. Христос посів останнє місце у світі – хрест – і з тою радикальною покорою спас нас і завжди нам допомагає. Той, хто допомагає, пізнає, що саме в такий спосіб і він отримує допомогу та що його здатність допомагати не є власною заслугою чи ознакою його величчя. Це завдання – благодать. Що більше хтось допомагає іншим, то більше розуміє і приймає слово Христа: «Ми слуги непотрібні» (Лк. 17, 10). Адже починає усвідомлювати, що діє не через свою вищість чи професійність, а завдяки тому, що його обдаровує Господь. Іноді надмір потреб чи усвідомлення обмеження власних можливостей можуть стати спокусою до

знеохочення. Тут на допомогу може прийти усвідомлення того, що, зрештою, вона є тільки інструментом у Господніх руках; одразу позбудеться пихатості, що самотійно зможе реалізувати потрібне покращення світу. Покірно робитиме те, що може, і покірно залишить решту Богові. Світом керує Господь, а не ми. Ми служимо Йому тою мірою, якою можемо, і Він нам дає для цього силу. Робити все, що можемо, користаючи з тією силою, – це завдання істинного слуги Ісуса Христа, яке стає джерелом його енергії: «Любов до Христа спонукує нас» (2 Кор. 5, 14).

36. З одного боку, зіткнувшись із безконечністю потреб, ми можемо стати прибічниками ідеології, згідно з якою у світі можливо те, що непідвладне Богові – універсальне вирішення усіх проблем. З другого боку, може з'явитися спокуса інертності, оскільки, схоже на те, нічого не вдасться досягти. У цій ситуації вирішальною допомогою є живий контакт з Богом, завдяки якому можна продовжувати йти правильним шляхом: протистояти пихатості, яка насправді не збагачує, а обмежує і руйнує людину, та байдужості, яка може зашкодити тому, щоб нас вела любов і щоб ми служили людям. Молитва як спосіб відновлення сил у Христі стає тут цілком кінцевою потребою. Той, хто молиться, не гає часу, навіть якщо обставини спонукають до термінових дій. Побожність не послаблює боротьби з бідністю чи з потребами ближнього. Блаженна Тереза з Калькутти – яскравий приклад того, що час, присвячений Богові у молитві, не тільки що не шкодить ефективності благодійної діяльності, а є для неї невичерпним джерелом. У своєму листі на Великий піст 1996 року блаженна писала до своїх співпрацівників-мирян: «У своєму щоденному житті ми потребуємо тісного зв'язку з Богом. Як ми можемо його налагодити? Молитвою».

37. Зважаючи на активність і загрозову секуляризацію багатьох християн, залучених до благодійної діяльності, настав час знову вказати на значення молитви. Християнин, який молиться, звісно, не хоче міняти Божих планів чи покращувати те, що Господь передбачив. Він шукає чогось більшого, зустрічі з Отцем Ісуса Христа і просить, щоб Він зі своїм Духом утіхи перебував у ньому та його діяльності. Зв'язок з особовим Богом і відданість Його волі запобігає деградації людини і захищає її від нападів фанатичних і терористичних доктрин. Справжня релігійна позиція не допускає вивищення людини до того, щоб судити Бога чи звинувачувати Його, що Він допускає страждання, не виявляючи співчуття до своїх створінь. Якщо людські зусилля того, хто наважується боротися з Богом, посилаються на інтереси людини, виявляться безуспішними, на кого він покладатиметься?

38. Іов, звичайно, міг скаржитися Богові на незрозуміле і несправедливе страждання, яке існує у світі. Він говорив у своєму болю: «Коли б я знав, де його знайти, щоб досягти до його престолу!.. Я збагнув би слова відповіді до мене, я зрозумів би, що він мені сказав би! Чи сперечався б він на повну силу зо мною?.. Тому я перед ним жахаюсь, подумаю і його лякаюсь» (23, 3. 5–6. 15–16). Часто від нас прихована причина, чому Бог притримує свою руку, замість того, щоб діяти. Зрештою, Він навіть дозволяє нам кричати, як Ісус на хресті: «Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?» (Мт. 27, 46). Ми повинні продовжувати ставити Йому це запитання у молитовному діалозі: «Доки, Владико, святий і правдивий, не судиш і не мстиш за кров нашу?» (Одрк. 6, 10). Святий Августин дає на наше страждання відповідь віри: «*Cu comprehendis, non est Deus*» (якщо ти його розумієш, то він не є Богом) [35]. Наш протест не є викликом Богові, ані приписуванням Йому помилки, слабкості чи байдужості. Також не можна думати, що Господь безсилий або що Він «спить» (пор. 1 Цар. 18, 27). Радше, наші крики – як і в розп'ятого Христа – остаточний і найбільший доказ нашої віри у Його всемогутність. Всупереч всім непорозумінням і сум'яттю світу, християни не перестають вірити в «доброту й любов до людей Спаса нашого Бога» (Тит. 3, 4). Хоча вони обтяжені, як всі інші люди, драматичною складністю історичних подій, їх укріплює надія, що Бог – це Отець, який любить нас, навіть якщо ми не можемо зрозуміти Його мовчання.

39. Віра, надія і любов нероздільні. Надія, по суті, виявляється через чесноту терпеливості, яка не перестає чинити добро, навіть коли є загроза явної поразки, і в чесноті покірності, яка приймає таїну Бога і довіряє Йому навіть у темряві. Віра показує нам Бога, який віддав за нас свого Сина і дарує нам тверде переконання, що це правда: Бог є любов! Таким чином Він перетворює нашу нетерпеливість і наш сумнів на виправдану надію, що світ є в Божих руках і що всупереч темряві

Він перемагає. Ця радість відтворена у вражаючих образах Одкровення. Віра, яка є ознакою любові Бога, що виявилася в пробитому серці Ісуса на хресті, зі свого боку породжує любов. Вона є світлом – по суті, єдиним, – що знову і знову розвіює темряву світу і дає нам мужність жити й діяти. Любов є можливою, і ми можемо її реалізувати, оскільки створені на образ Божий. Жити любов'ю і поширювати Боже світло у світі – саме до цього заохочую у цій енцикліці.

## ЗАКІНЧЕННЯ

40. Поміркуймо наприкінці над життям святих, які проявляли милосердя у винятковий спосіб. Передусім спадає на думку св. Мартин Турський (+397), спершу солдат, згодом – монах і єпископ: майже як ікона він показував неповторну вартість індивідуального свідчення милосердя. Поблизу міської брами Ам'єна св. Мартин розірвав надвоє свій плащ, щоб поділитися ним з бідняком: наступної ночі сам Ісус явився йому уві сні, одягнутий у цей плащ, щоби підтвердити вічне значення євангельських слів: «Бо я нагий був, і ви мене одягли... Усе, що ви зробили одному з моїх братів найменших – ви мені зробили» (Мт. 25, 36. 40).

В історії Церкви можна назвати безліч інших свідчень милосердя! Зокрема, увесь рух монашества, починаючи від св. абата Антонія (+356), представляв величезне служіння милосердю щодо ближнього. Зустрівшись «віч-на-віч з Богом», який є любов, монах відчував чітку вимогу присвятити все своє життя служінню, – служінню Богові і ближньому. Саме цим можна пояснити заснування поблизу монастирів будинків, де приймали, лікували й доглядали убогих. Цим також можна пояснити ініціативи щодо людського розвитку і християнського виховання, призначенні передусім для служіння найубогішим: їх протягом довгої історії Церкви брали на себе спершу монаші й жебрацькі ордени, а згодом – чоловічі й жіночі монаші конгрегації. Постаті святих, зокрема Франциска Ассізького, Ігнатія Лойоли, Івана Божого, Камілла Лелліса, Вінкентія де Пауло, Луїзи де Маріллак, Дона Боско, Йосифа Б. Коттоленго, Луїджі Оріоне, матері Терези з Калькутти – і це лише кілька імен з безлічі – є яскравим взірцем чинного милосердя для всіх людей доброї волі. В історії ці святі є справжніми носіями світла, бо вони – люди віри, надії і любові.

41. Серед усіх святих найбільшу перевагу має Марія, Матір Господа, яка є дзеркалом усякої святості. З Євангелія від Луки знаємо, що Вона доглядала за своєю родичкою Єлизаветою, в якій перебула «місяців зо три» (1, 56), під час останнього терміну Єлизаветиною вагітності. «*Magnificat anima tua Dominum*», – сказала Вона під час цих відвідин – «Величає душа моя Господа» (Лк. 1, 46). Так Вона висловила всю свою життєву програму – ставити в центрі не себе, а Бога, з яким Вона зустрічалася як у молитві, так і в служінні ближньому, – все заради того, щоб світ став кращим. Велич Марії полягала саме в тому, що Вона прагнула цієї величі не для себе, а для Бога. Вона смиренна: не бажала бути ніким іншим, а тільки слугинею Господньою (пор. Лк. 1, 38.48). Вона знала, що бере участь в спасінні світу не шляхом реалізації власних задумів, а лише цілковито віддаючись в розпорядження Божої волі. Вона є жінкою надії: лише тому, що Вона вірить в Божу обітницю і чекає на спасіння Ізраїлю, ангел може прийти до Неї і покликати Її до служіння цій обітниці.

Це жінка віри: «Щаслива та, що повірила», – сказала до Неї Єлизавета (Лк. 1, 45). *Magnificat* – цей, так би мовити, портрет Її душі повністю вигаптовано нитками Святого Письма, – нитками Божого Слова. Отже, зрозуміло, що в Божому Слові Марія – як у себе дома, звідси Вона цілком природно виходить і сюди ж повертається. Вона говорить і думає згідно з Божим Словом; Слово Боже стає Її словом, і Її слово народжується з Божого Слова. Навіть більше, саме так виявляється, що Її думки співзвучні з Божими думками і що Її воля полягає у тому, щоб бажати того, чого бажає Бог. Будучи цілковито просякнутою Божим Словом, Вона змогла стати Матір'ю воплощеного Слова.

Нарешті, Марія – це жінка, яка любить. Та й чи могло бути інакше? Як віруюча людина, яка у вірі думає Божими думками і бажає сповнення Божої волі, Вона могла бути лише люблячою жінкою. Це виявляється в її тихих вчинках, про які йдеться в євангельських розповідях про дитинство. Ми бачимо це в тій делікатності, з якою Вона помічає незручну ситуацію, що в ній опинилися наречені у Кані Галілейській, і звертає на це увагу Ісуса. Ми бачимо це в покорі, з якою Вона

перебуває в тіні під час публічного життя Ісуса, знаючи, що Її Син повинен заснувати нову спільноту і що година Його Матері настане лише під хрестом, який і буде справжньою годиною Ісуса (пор. Ів. 2, 4; 13, 1). Отоді, коли учні втечуть, Вона стоятиме при хресті (пор. Ів. 19, 25–27); згодом, під час П'ятдесятниці, учні зберуться навколо Неї в очікуванні Зіслання Святого Духа (пор. Ді. 1, 14).

42. До життя святих належить не тільки їхня земна біографія, а і їхнє життя та їхні діяння в Бозі після смерті. У святих є очевидним, що той, хто йде до Бога, не віддаляється від людей, а навпаки, наближається до них. Краще, ніж в будь-якій іншій людині, це видно на прикладі Марії. Слова Розіп'ятого, сказані до учня Івана, а через нього до всіх учнів Ісуса: «Ось Матір твоя» (Ів. 19, 27) – залишаються назавжди, незважаючи на зміну поколінь, правильними. Справді, Марія стала Матір'ю всіх віруючих. До Її материнської доброти, як і до Її чистоти та непорочної краси, звертаються люди всіх часів у всіх куточках світу зі своїми потребами і сподіваннями, радощами і стражданнями, на самоті і в спільноті. Вона безупинно дарує їм свою доброту й безмежну любов, що витікає з глибини Її серця. Свідченням вдячності, яке виходить від людей різних культур на різних континентах, є визнання цієї чистої любові, яка шукає не себе, а лише того, що є добре. Водночас почитання Її з боку вірних є безпомилковим способом уможливлення цієї любові: вона народжується із тісного зв'язку з Богом, через якого Він наповнює нас до краю – ось умова, що дає змогу тому, хто напився з джерела Божої любові, самому стати джерелом «води живої» (Ів. 7, 38). Діва Марія, Мати Божа, показує нам, чим є любов, звідки вона походить і звідки постійно бере нові сили. Їй ми довіряємо Церкву, її місію служіння Любові:

Свята Маріє, Мати Божа,  
Ти дала світові справжнє світло,  
Ісуса, свого сина – Сина Божого.  
Ти цілковито зреклася себе  
на заклик Бога  
і стала сама джерелом  
доброти, що витікає з Нього.  
Покажи нам Ісуса. Приведи нас до Нього.  
Навчи нас визнавати й любити Його,  
щоб і ми стали  
здатними на справжню любов  
і були джерелом води живої  
у спраглому світі.

*Дано в Римі, у соборі Святого Петра, 25 грудня 2005 року,  
на свято Різдва Христового, у перший рік мого понтифікату.  
Венедикт XVI*

1. Пор. *Jenseits von Gut und Ueise*, IV, 168.
2. X, 69.
3. Пор. Р. Декарт, *Œuvres*, вид. V. Cousin, т. 12, Париж 1824, с. 95.
4. II, 5: SCh 381, 196.
5. Там само, 198.
6. Пор. *Метафізика*, XII, 7.
7. Пор. Псевдо-Діонісій Ареопагіт, який у своєму творі «Про Божі імена», IV, 12–14: PG 3, 709–713 називає Бога водночас еросом і агапе.
8. Пор. Бенкет, XIV–XV, 189с–192d.
9. Салуст, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.
10. Пор. Святий Августин, Сповідь, III, 6, 11: CCL 27, 32.
11. *De Trinitate*, VIII, 8, 12: CCL 50, 287.
12. Пор. I Апологія, 67: PG 6, 429.
13. Пор. Апологетика 39, 7: PL 1, 468.

14. Ep. ad Rom., Inscr.: PG 5, 801.
15. Пор. Амброзій, De officiis ministrorum, II, 28, 140: PL 16, 141.
16. Пор. Ep. 83: J. Bidez, L'Empereur Julien. Œuvres complètes, Париж 19602, т. I, 2а, с. 145.
17. Пор. Конгрегація у справах єпископів, Директоріум Apostolorum Successores про пастирське служіння єпископів, (22 лютого 2004), 194, Ватикан 2004, 2а, 205–206.
18. De Civitate Dei, IV, 4: CCL 47, 102.
19. Пор. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі Gaudium et spes, 36.
20. Пор. Конгрегація у справах єпископів, Директоріум Apostolorum Successores про пастирське служіння єпископів, (22 лютого 2004), 197, Ватикан 2004, 2а, 209.
21. Іван Павло II, Постсинодальний апостольський лист Christifideles laici (30 грудня 1988), 42: AAS 81 (1989), 472.
22. Пор. Конгрегація у справах віровчення, Доктринальна нота, яка стосується деяких питань участі католиків у політичному житті (24 листопада 2002), 1: L'Osservatore Romano, 17 січня 2003, с. 6.
23. Катехизм Католицької Церкви, 1939.
24. Декрет про апостолят мирян Apostolicam actuositatem, 8.
25. Там само, 14.
26. Пор. Конгрегація у справах єпископів, Інструкція Apostolorum Successores про пастирське служіння єпископів, (22 лютого 2004), 195, Ватикан 2004, 2а, 207.
27. Пор. Іван Павло II, Постсинодальний апостольський лист Christifideles laici (30 грудня 1988), 41: AAS 81 (1989), 470–472.
28. Пор. П. 32: AAS 80 (1988), 556.
29. П. 43: AAS 87 (1995), 946.
30. Пор. Конгрегація у справах єпископів, Інструкція Apostolorum Successores про пастирське служіння єпископів, (22 лютого 2004), 196, Ватикан 2004, 2а, 208.
31. Pontificale Romanum, De ordinatione episcopi, 43.
32. Пор. Кан. 394; Кодекс канонів Східних Церков, кан. 203.
33. Пор. пп. 193–198, 204–210.
34. Пор. там само, 194, 205–206.
35. Sermo 52, 16: PL 38, 360.
36. Пор. Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini, 3, 1–3: SCh 133, 256–258.