Тема участі Бога в людському стражданні
у ранньохристиянському богослов'ї мучеництва

Павло Гаврилюк,

професор богослов'я

Університет Св. Томи, Сент-Пол, Мінесота, США

Переклад з англ. Ігоря Мялковського

> Той, хто вважає, що Бог народився й постраждав (*Qui natum passumque Deum…credit*) і знову спрямувався до престолу Свого Отця, і що він знову прийде з неба, і після вороття судитиме живих і мертвих, бачить, якщо він шукає нагороди Христової, що внутрішній двір небесний відкритий для святих мучеників[1].

Чи страждає Бог? Чи є сенс говорити про Бога як про Того, Хто страждає поза часовими межами воплочення? Якщо так, то в який саме спосіб Бог бере участь у людському стражданні? Останнім часом до цих питань уперше систематично звернулися німецькі і британські кенотики дев'ятнадцятого століття. Жахи світових воєн минулого століття піднесли теодицею на новий екзистенціальний рівень і стимулювали подальші богословські дослідження. Альфред Норт Вайтхед (1861–1947) слушно зауважив, що у нестерпному людському стражданні Бог — це, насамперед, «товариш у нещасті, котрий все розуміє»[2]. Досить згадати таких несхожих один на одного богословів, як К. Барт, Д. Бонхоффер, С. Булгаков, Ю. Мольтман і В. Панненберг. Всі вони з різних причин стверджували, що Бог страждає. Сучасна тенденція піддавати сумніву твердження класичного теїзму про божественну безпристрасність змусила Рональда Гетца (Goetz) говорити про «теопасхистську революцію»[3] у сучасному богослов'ї.

Для багатьох сучасних авторів, що займаються цим питанням, стало загальним місцем зневажливо ставитися до міркувань святих отців на тему участі Бога в стражданні, як до обумовлених впливом чужих філософсько-елліністичних припущень про божественну *apatheia*, нехтуючи, таким чином, Богом Біблії, спроможним на емоції й страждання. Я стверджував в іншому місці, що така дихотомія є перекручуванням святоотцівського богослов'я[4]. У цій статті я зосереджуся на матеріалі, що цілковито ігнорований в сучасних дослідженнях даної теми, а саме на досвіді й богослов'ї ранньохристиянського мучеництва. Я підійду до розгляду цього матеріалу з урахуванням двох питань: (і) Чи можна розглядати

[1] Епітафія на могилі мучеників Фелікса і Филипа, що приписується папі Дамасові.
[2] *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978).
[3] Див. його «The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy», *Christian Century* 103 (1986) 385–9; «Karl Barth, Jürgen Moltmann and The Theopaschite Revolution", в: *Festschrift: A Tribute to Dr. William Hordern*, ed. Walter Freitag (Saskatoon: University of Saskatchewan, 1985) 17–28.
[4] Див. мою книгу: *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2004) 1–5, 176–9.

ранньохристиянські акти мучеників як аргумент від релігійного досвіду на користь ідеї продовження Христового страждання поза межами воплочення? (ii) Як досвід єднання із Христом преображує природу і телеологію страждання й смерті мученика?

1

Перших християнських сповідників і мучеників повсюдно сприймали як наслідувачів їхнього Господа. Уподібнення смерті мученика до смерті Христової міститься, як відомо, уже в Новому Завіті. Так, наприклад, автор Діянь свідомо подає передсмертне бажання первомученика Стефана як відгомін Христового вигуку зі свого ж Євангелія. Таким чином, Стефан наслідує свого Бога у прощенні злочину власних убивць і в відданні свого духу в руки Христові, бо ж і Христос віддав Свій дух у руки Отця. (Ді. 7:59, 60; порівн. Лк. 23:34, 46). Древні автори цілком усвідомлювали риторичний потенціал останніх слів вмираючого героя: згадаємо, наприклад, Платонового Сократа з діалогу «Федон», який незворушно досліджує аргументи на користь безсмертя душі, знаючи про те, що за кілька годин він має померти. Поведінка трагічного героя перед лицем невідворотної смерті і слова, які він вимовляє, стають визначальними пунктами всього його життя. Для першого християнського мученика Стефана смерть — це найвища можливість стати христоподобним і взяти участь у смерті і воскресінні свого Спасителя.

Подібним чином у Посланні до Галатів Павло говорить про рани Христові, відбиті на його тілі (Гал. 6:17). Звертаючись до Колосян, апостол поган (або, ймовірно, один з його учнів) зауважує, що, терплячи страждання, «доповняє на своєму тілі те, чого ще бракує скорботам Христовим для його тіла, що ним є Церква» (Кол. 1:24). Ці слова (думаю, не прості для тлумачення), нагадують йому про незвичайний спосіб звернення до нього прославленого Христа на шляху в Дамаск: «Савле, Савле! Чого *мене* переслідуєш?» (Ді. 9:4), маючи на увазі ревні наміри Савла зруйнувати церкву. Таким чином, гнана церква стає в істинному сенсі страждаючим Тілом Христовим. Подібна ж ідея знайшла своє відбиття в «Діяннях Петра», у знаменитій історії *Quo Vadis*. Воскреслий Христос з'являється Петрові, який тікає з Рима, аби сказати Своєму апостолові, що Він тримає шлях у Рим, аби бути розп'ятим знову. Петро сприймає слова Господа як пророцтво про власну мученицьку смерть, і таким чином його смерть стає розп'яттям з Христом[5].

Поколінням пізніше Ігнатій Богоносець пояснює своє прагнення до мученицької смерті бажанням «бути наслідувачем страждань [свого] Бога»[6]. Це найраніше з із тих теопасхистських висловлювань, що дійшли до нас. Самовизначення Ігнатія як *theophoros* наголошує на ідеї про те, що тільки в стражданні заради Христа він у повному сенсі слова стає Бого-носцем.

Накладення останніх днів мученика на оповідання про страсті Христові досягає повного розвитку у мученицьких актах. Так, наприклад, автор «Мучеництва Полікарпа» підкреслено зосереджується на тих подробицях останніх днів смирнського єпископа, які мають паралелі в оповіданні про страсті. Як і Ісус, Полікарп пророкує свою смерть, довго молиться перед арештом, уїжджає в місто своєї мученицької смерті на осляті, не бажає виправдуватися перед владою й пропонує себе як добровільну жертву Богові. Ототожнення вмираючого Полікарпа з його Спасителем настільки повне, що язичники навіть починають турбуватися, через те, що християни можуть полишити поклоніння Розп'ятому і замість Нього почнуть вклонятися Полікарпові. Автор відчуває потребу виправити подібне уявлення,

[5] *Діяння Петра* 35.
[6] Ігнатій, *Послання до Римлян* 6.3; пор. *Послання до Єфесян* 1.1.

вказуючи, що поклонятися належить лише одному Сину Божому, тоді як мученики шановані за те, що були учнями й наслідувачами Христовими[7].

З огляду на його суспільний характер, шлях мучеників до смерті став мімезисом (наслідуванням) страстей їхнього Господа, на кшталт ритуалу відтворення божественних страждань служителями містеріальних культів, і не відрізнявся від зображення божественних страстей драматичними акторами в Римському театрі[8]. Оскільки про наслідування мучеників Христові написано доволі багато, я надалі не заглиблюватимуся в цю тему[9]. Натомість, я зосереджу увагу на пов'язаному з нею твердженні, яке втримується в безлічі мученицьких актів, про те, що Христос у певному сенсі бере участь у досвіді мучеників, страждаючи разом з ними.

2

В «Посланні мучеників Вієнни та Ліона» церквам Малої Азії, що збереглося в «Церковній історії» Євсевія, є повідомлення про жахливі тортури, яким було піддано молодого диякона на ім'я Санкт. Там говориться, що тіло мученика було розтягнуте й знівечене настільки, що стало, за словами автора, «одним синцем і одною суцільною раною». Незважаючи на ці звірства, Санкт залишався непохитним у своїй вірі. Захоплюючись вражаючою стійкістю свого героя, автор приписує її дії Христа, Який, «страждаючи в ньому, його й прославив, знесиливши ворога й на цьому прикладі показавши іншим, що немає страху там, де любов Отця, і немає жодного болю там, де слава Христова»[10]. Христос бере на Себе страждання мученика, перетворюючи його біль у перемогу над дияволом, а його приниження в славу життя вічного.

Та ж сама ідея знаходить своє підтвердження в описі автором смерті рабині Бландини:

> «Бландину вирішили підвісити на стовпі на поживу звірам. Вид її, немов розп'ятої на хресті, її гаряча молитва вселили велику звитягу в тих, хто був підданий випробуванням: завдяки сестрі тілесними очима побачили вони в своїх муках Розп'ятого за нас; нехай же ті, які увірували в Нього, переконаються, що кожний потерпілий за Христа перебуває у вічному спілкуванні з Богом живим»[11].

Koinonia Бландини зі страждаючим Христом настільки повна, що вона містично перетворюється в Христа в очах вірних. Та ж сама ідея розвинена в латинській редакції «Актів Карпа, Папили й Агафоніки». Коли римський проконсул погрожує Папилі тортурами, єпископ відповідає: «Ці катування ніщо. Я не відчуваю болю, бо маю Того, Хто утішає мене; Той, Якого ви не бачите, страждає в мені (*patitur in me, quem te videre non poteris*)»[12]. Слід зазначити, що цей рядок відсутній в грецькому оригіналі «Актів». Очевидно, що латинський редактор «Актів» у третьому столітті прагнув підкреслити ідею містичного страждання Христа в мученику, оскільки в інших місцях він скоріше скорочує, аніж уточнює грецький текст.

Ідея про те, що Христос страждає в мученику, з мучеником і навіть замість нього, утримується в іншому відомому мученицькому акті, «Страстях Перпетуї та

---

[7] *Martyrium Polycarpi* 17.3.
[8] Leonard L. Thompson, «The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games», *Journal of Religion* 82 (2002) 46–48.
[9] Michele Pellegrino, «L'imitation du Christ dans les actes des martyrs», у: Everett Ferguson, ed., *Acts of Piety in the Early Church* (New York: Garland Publishing, 1993) 38–54.
[10] *The Martyrs of Lyons*, 1. 23, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon, 1972), у перекладі Musurillo p. 69.
[11] *The Martyrs of Lyons* 1. 41, у перекладі Musurillo p. 75.
[12] *Acts of Carpus, Pamfilus and Agathonicê* 3. 6, у перекладі Musurillo p. 33.

Феліцити». Історія починається у формі тюремного щоденника Вібії Перпетуї, молодої християнки, заарештованої разом зі своїми друзями. Серед них була вагітна Феліцита, що дочасно народила дитину просто у в'язниці. Охорона, яка спостерігала за переймами, повідомила їй, що коли вона буде кинута диким звірам на арені, її біль буде набагато більшим від того, котрий вона відчуває тепер і що вона буде не в змозі його знести. Феліцита відповіла: «Потерпаючи нині, я страждаю сама. Але тоді Інший буде в мені, Той, хто буде страждати за мене, як і я за Нього (*Modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum*)»[13].

Фелицита чітко розрізняє між стражданням за Христа й будь-яким іншим видом страждання. Христос є присутнім, насамперед, у стражданні тих, хто несе свій хрест заради Нього. Мелітон із Сард детально розвиває цю тему у великоднії гомілії, написаній, найімовірніше, у шістдесятих роках другого століття. На думку Мелітона, божественний Логос, задовго до Свого страждання в тілі, був присутній у стражданнях старозавітних пророків і праведників:

> Цей [Логос] багато в багатьох потерпів. Він в Авелеві вбитий, в Ісакові зв'язаний, в Якові мандрував, у Йосипові проданий, у Мойсеї знехтуваний, в агнці заколотий, у Давиді гнаний, у пророках збезчещений. Він в Діві воплотився, на дереві повішений, у землі похований, воскреслий із мертвих, на висоти небесні вознесений[14].

Якщо для мучеників Христове страждання в певному сенсі триває в теперішній історії гнаної церкви, то для Мелітона воно сягає також у минуле історії спасіння. Літургійна поезія Мелітона позначена сміливими теопасхистськими виразами, як от: «безпристрасний постраждав» або «безсмертний помер» і так далі[15]. Єпископ другого століття не побоюється описувати розп'яття на хресті як убивство Бога[16]. Хоча ця тема й виходить за межі даної статті, варто зауважити, що існує певна традиція, яку можна було б назвати літургійним теопасхизмом, що бере свій початок у Мелітона й має своє продовження в таких патристичних авторів, як Аполінарій з Ієрополю (друга половина другого століття), Іполит Римський (170–236), Александр Александрійський († 328), Єфрем Сирієць (306–373), Кирило Єрусалимський (315–386), Амфілохій з Іконії (340–395), Астерій з Амасеї († 410), Прокл Константинопольський († 446), Петро Хрисолог з Равени (близ. 400-450) і досягає своєї кульмінації у візантійській «Пісній Тріоді». Літургійний теопасхизм Отців, найочевидніше виражений у великопісної гімнографії як Сходу, так і Заходу. Це галузь, яка заслуговує на значно більшу увагу, аніж на ту, що їй дотепер приділяли богослови-систематики та історики догматів.

3

Вибрані мученицькі акти третього століття, що їх ми коротко розглянули вище, свідчать про те, що страждання Христа в певному сенсі виходять за часові рамки воплочення й поширюються на досвід мучеників. У христологічних суперечках четвертого й наступних століть цій особливій думці не надавали більшого значення через те, що богослови переймалися питанням відмінності між унікальною особистою участю Логоса в стражданнях Христа і підтримуючою присутністю божественної благодаті в мучениках. Так, наприклад, Атанасій Александрійський щосили

---

[13] *Passio Perpetuae et Felicitatis* 15. 6, в перкладі Musurillo, p. 123–4. Обговорення цього уривка див. у: William C. Weinrich, *Spirit and Martyrdom* (Washington, D. C.: University Press of America, 1981) 236–41.
[14] *Peri Pascha* 69-70 ; пор. 59; frag. 15. 18–27; нов. фраг. II. 2–3. Перекл. S. G. Hall (з незначними змінами), *Melito of Sardis 'On Pascha and Fragments'* (Oxford: Clarendon Press, 1979) 37–38.
[15] Мелітон, frag. 13. 22; нов. фраг. II. 13. 130.
[16] *Peri Pascha* 96.

намагався напоумити невідомих єретиків у своєму листі до Максима Філософа, написаному близько 371 року: «Тому, не гарна ця зухвала їхня думка, нібито Слово Боже увійшло в якусь святу людину (Воно було в кожному із пророків і інших святих); нехай буде відкинута й та думка, що Слово щораз народжується й потім вмирає. Про Господа не так слід розуміти; отже нехай не буде цього!»[17].

При поверхневому розгляді, думка Атанасія суперечить згаданим вище теопасхистським виразам Мелітона про Слово, що страждало в пророках і праведниках. Однак якщо уважно розглянути контекст Атанасієвого листа, стане зрозумілим, що александрійський єпископ насамперед прагнув захистити повноту Божества Слова. Атанасій не мав намір применшити значення участі мучеників у смерті Христа. Зосередженість на відстоюванні унікальності Богочоловіка спричинила те, що містичне ототожнення мучеників із Христом у стражданні залишилося неопрацьованим і відособленим теологуменом у ранній патристичній літературі.

Просуваючись від історичних даних у сферу конструктивного богослов'я, можна поставити запитання: чи вносять акти мучеників дещо у наше сучасне розуміння участі Бога в людському стражданні? Зокрема, яка мета і вплив Христових страждань в мучениках і з мучениками?

Вражає, що питання про те, чому Бог не втручається, аби врятувати мучеників від смерті, ніколи не виникало у віруючих в досліджуваній нами літературі. Тільки погани і ті, що були свідками розп'яття Ісуса, глузливо зауважують, що позірна відсутність Христа свідчить про неспроможність християнського Бога. На відміну від них, вірні сприймають мученицьку кончину, насамперед, як привілей і тільки в другу чергу розглядають її як трагічну подію.

Зображення смертної агонії мучеників, як у випадку Ісуса у Гетсиманії, зустрічається вкрай рідко; вони ніколи не ставлять запитання: чому, Господи, ти не втрутишся, аби покласти край моїм стражданням? Вражає те, що хоча мученики є безневинними жертвами державної влади, засліпленої сатанинською люттю, ця тема ніколи не ставала предметом теодицеї.

Звичайно, не слід забувати, що акти мучеників — це жанр, що наближується скоріш до агіографії, аніж до біографії в сучасному розумінні. І все ж я наполягаю, що ця література не може бути відкинута як казка, що прославляє біль і страждання, і має небагато спільного з дійсністю. Мученики цілком усвідомлюють, що Бог мовчить, як мовчав Він у Гетсиманському саду й у годину розп'яття Ісуса. І проте, саме в цьому позірному мовчанні й прихованості, Бог відкриває Свою волю й відкуплюючий задум.

У цьому спільному з мучениками стражданні Христос дає їм розраду й силу. Як ми бачили вище, витривалість диякона Санкта приписувалася Христовому стражданню в ньому. Той самий досвід засвідчений Феліцитою. Інші мученики просто визнавали: «Я маю Бога, Який дає мені силу»[18]. Парадокс у тім, що Христове спів-страждання сприяє не збільшенню тортур, а стає для мученика джерелом зцілення й сили.

Крім того, мовчазна й незрима присутність Христа в мучениках глибинним чином преображує досвід страждання. Акти мучеників були написані з огляду на їхню смерть як на звершений факт. Тому не дивно, що світогляд мучеників найвищою мірою є есхатологічним: реальність неба і останнього суду переважають в їхній уяві. «У чому Я тебе застану [у годину смерті], у тім і судитиму», мовить популярна аграфа[19]. Мученики постають перед судом людським, але їхні очі звернені до суду

[17] Атанасій, *Ep.* 61. 2. Пор.: *Ep.* 59. 11; Пс.-Атанасій, *Contra Arianos*, iii. 31.

[18] *The Martyrdom of Saint Conon* 5. 8, у перекл.Musurillo, 191. Пор. *Passio Sanctae Crispinae* 3. 3; *Passio Sancti Irenaei Episcopi Sirmiensis* 4. 9; 5. 2.

[19] Цит. у: Юстин, *Dialogus cum Triphone* 47. 5; *The Testament of the Forty Holy and Glorius Martyrs of Christ who died at Sebaste* 2. 2. Інші джерела приписують цю аграфу не Христу, а пророкові Єзекиїлу. Див.: Йоан Ліствичник, *Scala paradisi*, gradus 7 (PG 88: 813D).

Божого; вони засуджені законами людей, але виправдані законом Божественним[20]; їх примушували принести жертву богам, але вони віддали себе як останнє приношення Богові, відмовившись принести жертву. У соціальному відношенні мученики є ніким, але в Церкві вони перебувають серед великих; вони перетерпіли знущання й презирство від поганського суспільства, але прославлені й шановані християнами; не чинили фізичного опору неправдивому громадському порядку, але визнані воїнами Христовими, що беруть участь у духовній брані; сама їхня смерть, попри її жорстокість, є свідченням про воскресіння[21]. Очевидно, що Христове співстраждання призводить до глибинного преображення: те, що починалося як досвід дегуманізації закінчується досвідом обоження. Мовчазно дозволяючи мученикові вмерти, Бог у самій Своїй прихованості являє силу хреста. Божественне страждання стає засобом, за допомогою якого будь-яке страждання зрештою переборюється й перетворюється. Триваюча Христова кеноза стає теозою мученика.

На відміну від деяких сучасних богословів, автори мученицьких актів не стверджували, що страждання Бога триває вічно. Дійсно, безглуздо говорити, що перейшовши від цього земного життя, мученики продовжують поділяти з Ним страждання повік. Навпаки, мученики насолоджуються свободою Бога, Його безпристрасністю. Більше того, Бог, що страждає в мучениках, не просто Вайтхедів «товариш у нещасті, котрий все розуміє». Образ Бога, Який нічого не робить й безпомічно співчуває людському стражданню, цілковито чужий цій літературі. Згідно з патристичними авторами, Бог, через Свою безпристрасність, перевершує досвід людського страждання, але водночас Він глибинним чином входить у цей досвід у воплоченні. Бог безпристрасно страждає в тому сенсі, що Його страждання завжди є преображуючим, добровільним й відкуплюючим. Бог, що страждає в мучениках, це Бог, Який здатний глибинним чином преобразити їхній досвід тяжких тортур, даруючи їм силу Свого воскресіння.

[20] *Passio Sanctis Felicis Episcopi*, 16–17 ; *Passio Sancte Crispinae*, 1. 6 ; *The Testament of the Forty Martyrs of Sebaste*, 2. 4; *Passio Iuli Veterani*, 3. 3; Тертуліян, *Ad martyras*, ii.

[21] Пор.: G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 63.