

МІЙ ВОРОГ І ПОМІЧНИК: ТІЛО У ГРЕЦЬКОМУ ХРИСТИЯНСТВІ

Що то за таїна в мені

“Воно – мій помічник і мій ворог, мій дорадник і мій суперник, мій захисник і мій кат”, – так Йоан Лествичник (VII ст.), настоятель синайського монастиря підсумував, своє ставлення до свого власного тіла. Між ним і його власним тілом існує щось типу любові-ненависті: “Як я можу полишити його, якщо я прив’язаний до нього назавжди? Як я можу втекти від нього, коли воно зросло разом зі мною?.. Я обіймаю його. І відвертаюся від нього. То що то за таїна в мені?”

Тут Лествичник виявляє таке ставлення до свого тіла, що є глибоко амбівалентним. Він розглядає тіло як привід, що спричинює гріх і спокуту, як те, що стоїть на заваді й перешкоджає духовному життю. І все ж він не є дуалістом. Він знає, що тіло є творінням Божим, а відтак, по суті, воно є благом. Він розглядає свою фізичність як сутнісний і необхідний елемент своєї особистості, й іде далі за роз’єднання душі й тіла, що відбудеться в момент смерті, до майбутнього їх об’єднання та воскресіння в останній день: “воно піднімається разом зі мною”. “Навіть у теперішньому житті, – наполягає він, ми не маємо шукати лише спасіння нашої душі, ми мусимо допомогти нашому тілу досягти святості.”

Розгубленість Лествичника поділяли й багато інших віруючих на християнському сході. Але що їх так дивувало? Щоб спробувати пояснити це, ми маємо пам’ятати, що, як на християнському Сході, так і на Заході ніколи не існувало єдиного загально визнаного вчення про людську особистість. Сім Вселенських Соборів, що відбувалися між 353 та 787 роками й які (після Біблії) становлять для Східного Християнства остаточний авторитет у питаннях віри, не виробили формального визначення стосовно людської природи чи людського тіла. Як показав Пітер Браун у своєму блискучому дослідженні “Тіло і суспільство” (*Body and Society*, Brown 1989) наша людська фізична природа насправді тлумачилася в ранньому християнстві досить по-різному. Отже, однозначної відповіді не існує. В цій роботі ми через обмеженість обсягу розглядатимемо грецьку православну традицію, і меншою мірою – російське православ’я. Якщо ми візьмемо до уваги інші християнські традиції Сходу – сирійську, коптську, ефіопську, вірменську, індійську та інші – то картина стане навіть ще складнішою.

Два фактори, зокрема, допоможуть нам пояснити ту двозначність, з якою ми зустрічаємось у Йоана Лествичника та інших, подібних до нього авторів. Перш за все, слід взяти до уваги вчення про гріхопадіння. Коли автор говорить про людське тіло в негативному сенсі, який рівень існування він має на увазі – безгрішний чи грішний? Чи говорить він про тіло в його природному стані, тобто в тому стані, в якому воно було створене Богом? Чи він має на увазі тіло, як ми його знаємо з нашого теперішнього досвіду, в його проти-природному стані, упокореному наслідкам первісного гріха (звісно, залежно від того, як його розуміти). Кожне конкретне твердження стосовно тіла потрібно розглядати в контексті. Якщо, наприклад, Лествичник називає своє тіло “помічником” і “захисником” – то він, вірогідно, має на увазі тіло в його природному й істинному стані; коли ж він каже про нього як про “суперника” й “ката”, то, безперечно, має на увазі тіло у стані гріхопадіння – те, що апостол Павло називав “тілом смерті” (Рим. 7:24).

По-друге, ця амбівалентність почасти виникає через те, що грецьке християнство зазнало подвійного впливу: гебрейсько-біблійної традиції, яка розуміє людську особистість строго холістично, та елліністично-платоністичної традиції, яка, хоча й не була суто дуалістичною, – хіба що за нечисленними винятками – проводить чітке розрізнення між душою й тілом. Цей платоністський вплив породжує нездоланну напругу в багатьох грецьких християнських текстах, хоча, безперечно, не лише цим впливом пояснюється своєрідність ранньохристиянського вчення про тіло та сексуальність.

Спробуємо детальніше поглянути на цю двоїсту основу. У Старому Завіті людська особистість зображена не як поєднання двох окремих сутностей, душі і тіла, а як єдина, неподільна сутність. Гебрейська концепція особистості – тілесна та фізична: не я маю тіло, а я є тіло – я є “плоть-

оживлена-душею”. Коли в пізніх книгах Старого Завіту з’являються згадки (часто не без сумнівів) на життя після смерті, воно тлумачиться не в термінах безсмертя душі, а як воскресіння тіла (Ісаїя 26:19; Даниїл 12:2). У межах гебрейського світогляду немає місця для грецьких уявлень про перед-існування душі та її перевтілення з одного тіла в інше. Коли подібні ідеї з’являються в пізніх текстах, наприклад, Прем. 8:20 – це пояснюється безпосередніми грецькими впливами.

На противагу цьому холістському підходу Старого Завіту, платоністичне бачення особистості виражається в категоріях відокремлення. “Душа – це людина”, – стверджується у Платоновому тексті (*Alkiviad* I, 130 C), а в душі, лише найвищий із трьох її частин, інтелігенції або інтелекту (*logisticon, nous*) належить безсмертя. У теперішньому житті, щоправда, душа змушена послуговуватися тілом, з усіма його інстинктами та бажаннями, враховуючи й сексуальний потяг. Тіло з усіма його імпульсами не є зло, навіть попри те, що їх слід тримати під контролем (див. порівняння із візничим у Платоновому *Федрі* 253c–254b). Та хоча воно і не є злом, водночас ці тілесні імпульси є зовнішніми стосовно особистості як такої. Справжня особистість зображається як інтелект або розум, що тимчасово ув’язнений у матеріальному тілі та прагне вийти на свободу; тіло (*soma*) – то є могила (*sema*). Лише інтелект є вічним; його існування передує існуванню тіла й він існуватиме, коли тіла й не стане. Нашою прикінцевою метою та нашим сподіванням, як це бачить Платон, є існування, звільнене від будь-якої фізичності.

Вчення Платона було вдосконалене Аристотелем, котрий у певному сенсі є меншим сепаратистом. Стоїки, які також були унітаристами у своїх антропологічних поглядах, засвоїли точку зору, яка мало відрізняється від старозавітної. Втім, пізній платонізм, песимістично трактує проблему тіла. Плотін (205–269/70 по Р. Х.), якого вважають батьком і засновником неоплатонізму, “ніби соромився свого тіла”, як стверджує його учень і біограф Порфірій. Він нікому не дозволяв писати його портрет, оскільки вважав, що його фізичне втілення це щось, зовсім не варте уваги; він відмовлявся повідомити дату свого народження, вважаючи, що день втілення його душі це, радше, привід для скорботи, аніж для святкування (Порфірій, *Життя Плотіна*, 1–2). Еллінізований єврей Філон (пом. 45 р. по Р. Х.) тримався не менш похмурих поглядів, і не лише називав тіло “смердючою в’язницею” (*Мандри Авраама*, 9), а й проклинав його – навіть більше ніж це робили Платон і Плотін – як “природне зло” (*Алегоричне тлумачення Закону*, III. 71).

Унітаристська точка зору єврейського Письма продовжує превалювати і в Новому Завіті. Зокрема, духовна цінність людського тіла яскраво підкреслюється самою центральною подією, на якій заснована християнська віра: прийняття Богом плоті, або Боготвілення. “Слово стало плоттю” (Йо. 1:14), аби спасти людство. Бог не просто з’явився на землі, він прийняв на себе нашу людську природу в усій її цілісності, зокрема – людську душу, людське тіло. “Що були ми споконвіку, що ми чули, що бачили нашими очима, що оглядали і чого руки наші доторкалися, про Слово життя, – а життя об’явилося і ми бачили і свідчимо, і звістуємо вам життя вічне, що в Отця перебувало і нам явилось, що ми бачили і чули, звістуємо вам, щоб і ви мали спільність з нами” (1 Йо. 1:1–3): спасіння стало видимим, відчутним, тілесним. Ісус Христос, Спаситель, був фізично народжений жінкою (Гал. 4:4): хоча Його мати і була дівою (Мат. 1:18–25), це було не менш як реальне народження. Він жив на землі справжнім фізичним життям, відчуваючи голод, спрагу і втому (Мат. 21:18; Марк. 4:38; Йо. 4:6, 19:28). У своєму фізичному тілі він був переображений у славі на горі (Мат. 17:1–8), і у своєму фізичному тілі зазнав страждання і смерті на Хресті, і постав із мертвих на третій день по смерті. Євангельська оповідь наполягає на фізичному характерові Його воскресіння: “Гляньте ж на руки Мої та на ноги Мої, це ж Я сам. Доторкніться до Мене та збагніть, що дух тіла та костей не має, як бачите, що Я їх маю” (Лк. 24:39). Таким чином, тіло також відіграє центральну роль у християнській історії спасіння. *Caro salutis est cardo* – наголошує північноафриканець Тертулліан – “Тіло – це опора спасіння” (*Про воскресіння*, 8). За словами Орігена (185–254): “Уся людська особистість не могла б бути спасена, якби Господь не прийняв на себе всю людську особистість” (*Діалог із Гераклідом*: Oulton and Chadwich 1954, 442).

Той самий цілісний підхід до людської особистості чітко простежується і в посланнях апостола Павла (Robinson 1952, 17–33, але слід взяти до уваги обмеження, введені у Гандрі (Gundry 1976, 29–80, 135–56). Отже, принаймні у своїх антропологічних поглядах, Павло залишається, як він сам каже “єврей від євреїв” (Флп. 3:5). Він ніде не вдається до прямого протиставлення душі й тіла, хіба що, можливо, у фрагменті 1 Сол. 5:23, де він каже: “Сам же Бог миру хай освятить вас

цілковито і нехай уся ваша істота – і дух, і душа, і тіло – буде зображена без плями на прихід Господа нашого Ісуса Христа”. Та навіть тут він не має на меті виокремлення трьох “частин” або “компонентів” особистості, які охороняє Бог. Коли Павло вдається до такого протиставлення, то це не є протиставлення тіла (*caro*) й душі (*psyche*), а плоті (*sarx*) та духу (*pneuma*). Ці дві пари термінів, безперечно, взаємопов’язані між собою. “Плоттю” Павло називає не тілесний чи фізичний аспект, а цілісну людськість – дух і тіло вкупі – коли вона відокремлює себе від Бога й постає проти Нього. Так само і “дух” означає не душу, а людську особистість у її цілісності – також душу й тіло вкупі, – коли вона живе в покорі Богові та спілкуванні з Ним. Отже, терміни “плоть” і “дух” вказують не на окремі компоненти особистості, а на відносини, в які включена ця особистість у всій своїй цілісності. “Плоть” – це вся особистість у стані падіння, а “дух” – це також вся особистість у стані виправдання. На думку Павла, і розум може стати “плотським” або “тілесним” (Кол. 2:18), так само як і тіло може стати “духовним” (1 Кор. 15:24). Коли він перераховує “діла плоті” (Гал. 5:19–21), то включає туди такі речі як “розпуста”, “нечистота”, “розгнуданість”, котрі безпосередньо з тілом не пов’язані.

Попри те, що точка зору Павла стосовно плоті лишається доволі невизначеною, роль тіла він оцінює позитивно й високо. “Тож благаю вас, брати, на милість Божу, віддати тіла ваші як жертву живу, святу, приємну Богові: богослужбу для вас розумну” (Рим. 12:1), “Хіба не знаєте, що тіла ваші – храм Святого Духа, який живе у вас? Його ви маєте від Бога, тож уже не належите до самих себе.” (1 Кор. 6:19–20). І саме тому тіло та його сексуальні прояви мають настільки сумні наслідки – не тому що тіло та його сексуальність є нечистими, а тому що вони є потенційно святими. “Хіба не знаєте ви, що тіла ваші – члени Христові. Узавши, отже, члени Христові, зроблю їх членами блудниці? Хай не буде!” (1 Кор. 6:15). Таке живе розрізнення між *sarx* та *soma*, що його проводить Павло, на жаль, останнім часом майже повністю залишалось поза увагою християнських проповідників і моралістів, внаслідок чого вони вважали, що їхнє суворе ставлення до плоті має стосуватися тіла як такого. Сумні наслідки такої точки зору можуть лише розчаровувати.

Застосовуючи термін *soma* до людського тіла, Павло також використовує його для позначення хліба, який отримується під час євхаристії, а також для церковної спільноти, називаючи як перше, так і друге “тілом Христовим”. Так, про євхаристію він каже: “Чаша благословення, що ми благословляємо, хіба не є причастям Христової крові” (1 Кор. 10:16). Так само, зображаючи Церкву, й проводячи паралель із людським тілом, і описуючи її як єдність-у-розмаїтті, що складається з багатьох частин або членів “Так само, як тіло є одне, хоч і багато має членів, і всі члени тіла, хоч їх є і багато, становить одне тіло, як і Христос” “Ви ж – Христове тіло і члени кожний зокрема” (1 Кор. 12:12, 27). Він вважає, що ці два значення виразу “тіло Христове” – євхаристичне та еклезіїчне – тісно взаємопов’язані між собою “Тому що один хліб – нас багато становить одне тіло, бо всі ми беремо участь в одному хлібі” (1 Кор. 10:17). Саме через спільне причастя під час євхаристії містичному тілові Христовім ми й стаємо самі частиною Його тіла; під час євхаристії Церква набуває своєї єдності. У цьому й полягає Павлова концепція Церкви як сутнісно євхаристичної спільноти, яка істинно стає самою собою лише в акті святого спілкування, яка була розвинена сучасними православними богословами, як російськими так і грецькими. (Афанасьєв 1963, 58–82; Зізіулас 1985, 143–69).

Отже, тут Павло використовує три взаємопов’язані рівні значення терміна “тіло”. Він вказує як на фізичне тіло того, хто бере участь у богослужінні, на тіло таїнства, яке кожен отримує під час причастя, так і на суспільне чи то церковне тіло, частиною котрого стає кожен, хто приймає це причастя. Другий із цих трьох рівнів пов’язує перший і третій і слугує посередником між фізичним і колективним тілами. Євхаристичне спілкування спричинює те, що християни, як члени Церкви, належать не лише до зовнішньої організації, а й до живого організму, який по суті і є “втіленням”. Щоб окреслити цю “втілену” свідомість, сучасні православні автори часто використовують слово *соборність*, що означає “кафолічність”, “спільність”, “єднання” – тобто внутрішню єдність багатьох окремих індивідів, що не втрачають особистої свободи, але починають відчувати єдність у своїх думках і діях (Флоровський. 1934, 55–8).

Хоча таким чином Новий Завіт пристає на єврейську точку зору стосовно позитивних та духоносних можливостей людського тіла, на його сторінках ми можемо знайти нові аспекти цієї проблеми, які важко віднайти у Старому Завіті; зокрема це стосується цінності тіла в аспекті сек-

суальності й продовження роду. Хоча як в юдаїзмі, так і в греко-римському світі були наявні й аскетичні напрямки, Новий Завіт обстоює незайманість зовсім не так, як це робилося в юдаїзмі чи в елліністичних ученнях. За висловом Христа, “Бувають бо скопці, що з матиного лона такими народились, бувають скопці, що їх люди оскопили, бувають і скопці, що самі себе оскопили заради Царства Небесного” (Мат. 19:12). Павло висловлюється в тому сенсі, що незайманість є досконалішою, аніж шлюб (1 Кор. 7:7,38), а за Апокаліпсисом на небі буде відведене спеціальне місце для тих, хто зберіг свою цноту “Це ті, що з жінками не осквернилися: дівочні ж вони” (Одкр. 14:4).

Водночас, новозавітні автори чітко наголошують, що шлюб не є гріхом “Подружжя хай у вас буде в пошані, і ложе хай буде без плями, бо Бог буде судити блудників та перелюбців” (Євр. 13:4). Якщо незайманості віддається перевага, то лише через певні причини: вона дає більшу свободу для служіння Богові (1 Кор. 7:32–4) і розглядається в есхатологічних термінах як провіщення стану праведності прийдешнього віку (Лк. 20:35–6). Павло, зокрема, обстоював незайманість, через те що сподівався на пришестя Христа у найближчому майбутньому (1 Кор. 7:29), а не тому що відчував відразу до сексуальності як такої (Parels 1990, 17), втім, коли спливали роки, і ці есхатологічні сподівання трохи вщухли, деякі місця з Нового Завіту, що стосуються незайманості, почали тлумачитись дещо інакше.

“Навіть сім’я є святим”

То що зробили грецькі християни, – які успадкували як Біблію, так і грецьку філософію – зі своєю подвійною спадщиною? Суспільство, в якому вони жили, характеризувалося незмірно суворою ієрархічною структурою та різкою диференціацією суспільних функцій. У період від часів правління імператора Діоклетіана (284–305) до імператора Юстиніана спадкове кріпосне право ставало дедалі поширенішим, селяни дедалі міцніше ставали прив’язаними до землі, тоді як молоді городяни дедалі частіше намагалися успадкувати посади своїх батьків. Саме це Марі Дуглас називає “садибною системою”, або “сильною групою”. Якщо взяти до уваги її тезу про співвіднесеність між цими двома тілами, тобто суспільним і фізичним, це дозволить нам висловити припущення, що відповідна суворість мала існувати і стосовно тіла, особливо ж щодо сексуальної поведінки (Douglas 1973, 93–112). І ми насправді пересвідчуємось у цьому. Життя в Римській Імперії, починаючи від першого та другого століть було позначене зростанням суворості моральних стандартів, зростанням того, що визначається як *la deroute du corporel*, справжня “поразка тіла” (Brown 1989, 441). А відтак, було б помилкою пояснювати це панування ригоризму винятково впливом християнства, оскільки воно далось взнаки іще до того, як християнство стало домінуючим фактором суспільного життя в цілому. Втім, християнство, з його культом незайманості й суворим засудженням позашлюбних сексуальних зв’язків, безперечно, посилювало цю тенденцію тих часів.

Високий рівень християнської зневаги до тіла насправді проявився в історії Церкви порівняно рано, а саме – наприкінці другого століття. У ті часи групи енкратитів, особливо в Сирії, засуджували шлюб і вимагали від християн, щоб вони повністю зреклися сексуального життя. Гностики пішли навіть далі, засвоївши точку зору Філона, що тіло є “зло від природи”; згідно із вченням послідовників Василіда, “Спасіння існує лише для душі, оскільки тіло є спалюваним від природи” (Іринеї, *Проти ересей*, I, xxxiv, 5). Але такі радикальні погляди були вилучені із християнського вчення. Проти енкратитів було висунуте твердження – як це чітко сказано і в Новому Завіті – що шлюб, це стан, який освячений Богом; справді, грецький схід пішов далі за латинський захід, оскільки він завжди визнавав право одружених людей бути священиками, дозволяючи їм жити повним шлюбним життям. У своїй відповіді гностикам Іринеї Ліонський (пом. бл. 200), обстоював холистичну, єврейську точку зору. На його думку, вся людська особистість, тіло та душа, створена за образом Божим (пор. 1 М. 1:26). До того ж, не слід забувати про те, що люди воскреснуть тілесно в останній день. Вживаючи слово “плоть”, але не в тому сенсі, як його вживав ап. Павло, а для позначення людської фізичності, він пише: “Плоть слід розуміти як силу духу, в тому сенсі, що вона вже не є суто тілесною, але стає насправді духовною, через своє поєднання з духом... Так само як плоть зазнає тління, так само вона може зазнати й нетління (фрагмент 6 у *Patrologia orientalis*, 12:738).

Деякі складні моменти з історії раннього християнства можуть стати для нас зрозумілішими, якщо ми порівняємо ідеї Орігена з ідеями його безпосереднього попередника – Климента Алексан-

дрійського (пом. бл. 215). Обидва вони були християнськими платоніками, та у своєму вченні про природу людини зазнали впливу ідей стоїцизму. Оріген дає визначення природи людини у типово платонічному дусі, називаючи її “душею, що послуговується тілом” (*Проти Цельса* VII, 38). Тіло – це не більш ніж інструмент, зняряддя душі, тоді як божественний образ відбивається лише в останній. Існування душі передує існуванню тіла, і вона лише входить у стан втілення після свого гріхопадіння; вона зазнає “ув’язнення в тілі, немов покарання” (*Про начала*, I, viii, I). Але це не означає, що Оріген розглядає тіло як зло; оскільки в контексті його богословської системи покарання має завжди сенс перетворення, відтворення, і Бог наділив нас тілом аби зцілити душу й відтворити її. Зло походить не від матерії як такої і не від тіла, а від неправильного використання непригніченої волі (*Проти Цельса*, IV, 65–6). Утім, схоже на правду, що для Орігена тіло, в певному сенсі, не є частиною особистості; адже від початку ми були створені Богом як інтелект, тобто без тіла.

Климент розглядає тіло у позитивнішому сенсі. Тіло – це “подружжя і помічник душі”, і лише “за допомогою тіла” ми можемо досягти того, для чого призначені (*Педагог*, I, 13 (102, 3)). Климент не вважає, що душа існує раніше від тіла (насправді, вчення Орігена було згодом засуджене п’ятим Вселенським Собором у Константинополі у 553 році). Більш того, відходячи від ідеї, що із образом Бога пов’язана лише душа, Климент пов’язує цей образ також і з тілом, і навіть із людською сексуальністю: “Людина є образом Божим завдяки тому факту, що люди, тобто ми, спів-робітничемо із Богом, в справі народження нових людей” (*Педагог* II, 10 (83, 21)). Створена за образом Божим, людина є Його співтворцем і сексуальність є одним із проявів нашої богоданої творчої спроможності. “Серед освячених, – стверджує Климент, – навіть сім’я святе” (*Стромати*, II, 6; Oulton and Cadwiche 1954, 62).

Пізніші грецькі Отці були значно стриманішими, аніж Климент, у своєму ставленні до сексуальності. Афанасій та Григорій Нисський, у четвертому столітті, й Максим Сповідник, у сьомому, навіть схилилися до тієї точки зору, що шлюбне єднання було запроваджене Богом лише внаслідок гріхопадіння. Якби Адам і Єва й далі жили в раю, то сексуальних стосунків між ними не існувало б. Але з цього іще не випливає, що людська сексуальність як така є гріхом; навпаки, це щось, визначене Богом. Утім, вона не є частиною першопочаткового плану Творця, а була Ним винайдена саме з огляду на гріхопадіння, яке Він передбачав у своїй прозорливості. Але такий дещо принижуючий погляд на сексуальність відкрито спростовується іншими християнськими авторами, такими як Іриней на Сході та Августин Гіппонійський (354–430) на Заході. Іриней вважає, що Адам і Єва були істотами, наділеними сексуальністю, іще до гріхопадіння. Він каже, що в Едемському саду справді не існувало сексуальних взаємин, оскільки Адам і Єва були ще дітьми, але якби вони не завинили перед Богом, то безперечно, досягли б віку статевої зрілості іще в раю й народили б нащадків (*Проти ересей*, III, xxii, 4; пор. Brown 1989, 400). Отже, для Іриней та Августина фізичні узи шлюбу та соціальний інститут сім’ї вкорінені у первинному, безгрішному стані людини.

Максим, попри те, що він вільно користується платоністською мовою з усіма відповідними наслідками щодо проблеми сексуальності, насправді спирається, скоріше, на холістську, аніж на сепаратистську модель людської особистості. Всі ми і кожен із нас є “другим космосом”, і відображаємо в собі будову всього всесвіту – є “лабораторію, яка умоглядним чином містить у собі всі речі”, – і наш обов’язок бути посередниками між розпорошеними речами тварного світу. В нас самих ми маємо мислити усі речі у їх єдності, долаючи розбіжність між матерією та духом, між землею і небом (Thunberg 1965, 100–52; Neals 1987, 211–16). Але очевидно, що ми не зможемо здійснити цього, якщо не будемо сприймати своє тіло як невід’ємну частку нас самих, за допомогою якої ми встановлюємо стосунки із нашим матеріальним оточенням. Якщо ми зрікаємося нашого тіла, то тим самим зрікаємося нашої ролі посередників, яку нам доручив Бог (Ware 1987 197–201).

Отже, окрім гностиків ми не знаходимо у східному християнстві ідей, які б відкрито заперечували значення тіла. Але ставлення до нього часто було невизначеним, що спричинювало внутрішню напругу. Та попри свою сутнісну благість, яка завжди визнавалася, практично до тіла часто існувало негативне ставлення. Зокрема, принаймні починаючи вже з третього століття, була наявна тенденція до відновлення на християнському ґрунті старозавітних установ щодо ритуальної нечистоти жінок в період менструації (Лев. 15:19–24). Хоча в деяких ранньохристиянських

текстах стверджується, що жінки мають право приймати причастя будь-коли, незалежно від їхнього тілесного стану, розповсюдженіша точка зору полягає в тому, що в критичні дні їх не слід причащати (Brown 1989, 433). У Православній Церкві ця заборона часто, хоча і не всюди, трапляється і в наші дні. В ранніх текстах те саме стосується і чоловіків, якщо попередньої ночі вони мали виверження сімені (Ward and Russel 1980, 135). Втім, показово, що ця заборона є значно менш суворою, аніж та, що стосується жінок. Теоретично, ці заборони мають походити не від ненависті до тіла як такого, а від перестороги перед силою й таїною сексуальності. Але на практиці їх часто тлумачать у тому сенсі, що, як стосовно чоловіків, так і стосовно жінок, все, що пов'язане із дітонародженням, несе у собі щось нечисте.

Подібне ж правило на християнському Сході забороняє подружжям вступати в інтимні стосунки в ніч перед причастям (Brown 1989, 256). Знов-таки, це зовсім не означає, що сексуальність є чимось гріховним. Такі заходи слід вважати лише частиною підготовки до прийняття євхаристії, так само як і утримання від їжі перед причастям. Таку заборону можна протиставити юдейській точці зору, згідно з якою ніч шабату є слушною нагодою для того, щоб подружні пари кохалися.

Підозріле ставлення до тіла і, конкретніше, до тіла жіночого було характерною рисою чернецтва від його виникнення у четвертому столітті: “тіло жінки – це вогонь”, казали отці-пустельники. Але не слід сприймати все так однозначно. В іншому тексті, а саме у “*Apophthegmata*” висловлюється й поміркованіша точка зору. “Зустрівши монахиню на шляху, монах звернув у бік. Але абатиса зауважила йому: “Якщо ти станеш справжнім монахом ти навіть не помічатимеш, що я жінка” (Ward 1975, 6–7). Монахи й монахині завжди виявляли зневагу до свого тіла, як до чогось огидного і жалюгідного. На цій темі робили наголос Василь Кесарійський (пом. 379) та Йоан Златоуст (пом. 407). (Brown 1989, 289–90, 309–12). І тим несподіваніше буде – знайти в одному з найраніших грецьких чернечих текстів “Житті Св. Антонія”, який традиційно приписується Афанасію (пом. 373) напрочуд позитивне ставлення до тіла. Коли Антоній-відлюдник з’явився після двадцяти років, проведених у вежі, його друзі “із подивом побачили, що його тіло залишилося таким самим, як і було, не розповніло від нестачі руху, не схудло від посту та боротьби із демонами, він був саме таким, яким його знали до того, як він усіх полишив... Він був, до того ж, спокійний, як людина при повному розумі й абсолютно природному стані.” Хоча Антонію було понад сто років “його очі не були затуманені, дуже яскраві, а погляд був ясним; він не втратив жодного зі своїх зубів, вони лише глибше засіли як і його ясна, що зазвичай буває в людини дуже похилого віку. Його руки та ноги зберегли свою силу” (*Життє Св. Антонія*, розділи 14 та 93; Poettersen 1989, 438–47). Тут немає й сліду дуалізму, фізична аскеза не зруйнувала антонієвого тіла, а навіть відновила його здоровий і природний стан. Правильне розуміння аскези полягає в тому, що вона є боротьбою не *проти*, а *за* тіло, або, кажучи словами російського богослова Сергія Булгакова (1871–1944) “Умертвіння плоті задля набуття тіла” (Bloom 1967, 41).

Як і в переважній більшості інших грецьких християнських текстів, у “Житті Св. Антонія” висловлюється страх перед оголеним тілом (Athanasius 1980 §60). Але існують деякі чернечі тексти, де ми не знаходимо навіть цього моменту. Наприклад, Симеон Новий Богослов (949–1022) схвально наводить точку зору свого вчителя Симеона Студита:

*Він не боявся нічийх членів,
Або побачити когось оголеним чи коли хтось побачить оголеним його самого.
Оскільки він цілком осягнув Христа, й сам увесь став, немов Христос.
І він завжди вважав всі свої члени і члени будь-кого іншого,
Персонально і колективно, за члени Самого Христа.*

Симеон Новий Богослов розвиває цю точку зору із вражаючою докладністю: моя рука – це Христос, каже він, моя нога – це Христос – навіть мій статевий член це Христос. Звертаючись до тих, кого знітить така відвертість, він каже: “Не звинувачуйте мене у богохульстві, але прийміть ці речі та служіть Христу, Котрий зробив вас тими, хто ви є” (*Гімни*, xv, 141–211). Таке відкрите визнання тіла разом з усіма його функціями все ж є скоріше винятком для грецького християнства;

проте Симеон, власне, довів до логічного завершення вчення Іринея стосовно раю та Максимове бачення людської особистості як мікрокосму та посередника.

“Незмірна глибина”: серце як об’єднавчий центр

Одним зі способів, завдяки якому на християнському Сході наголошували єдність людської особистості, душі й тіла, було поняття “серця” (*kardia*). В Біблії воно означає значно більше ніж просто почуття чи емоції (які, загалом, локалізуються нижче, у животі, кишечнику чи внутрішніх органах). Серце, як у Старому так і в Новому Завітах вважається місцем, з якого виходять моральні вчинки, воно є вмістилищем розуму та мудрості. Воно являє собою духовний центр людини в цілому, місце, де перебуває наша цілісна особистість і яким, водночас, ми здатні сприймати божественну благодать: апостол Павло каже: “Як же сповнився час, Бог послав Свого Сина, що народився від жінки, народився під законом” (Гал. 4:6).

Хоча багатство семітського значення цього слова у багатьох грецьких християнських текстах дещо втрачається, у деяких місцях серце зберігає все своє біблійне значення (Guillaumont 1952, 2281). Показовий приклад можна знайти у “Гоміліях”, які приписуються Макарію, тексті кінця четвертого століття, що написаний грецькою, хоча і має сирійське походження. Тут серце розглядається як об’єднавчий центр людської особистості в цілому:

“...серце управляє тілесним організмом і панує над усім, коли благодать опановує пасовиська серця, вона починає керувати всіма членами та думками. Оскільки саме в серці міститься розум, вкупі з усіма думками, й душа з усіма її сподіваннями; і в такий спосіб благодать проникає в усі члени тіла... В серці – незмірна глибина. Серце – місце Христове: сюди приходить Христос-володар, щоб узяти те, що Йому належить, разом з янголами й душами святих, Він живе тут, ступаючи в серці і засновуючи тут Своє царство” (*Гомілії* xv, 20, 32–3).

Відтак, для Макарія, серце – точка поєднання та взаємодії всіх сил, що існують в особистості. Це, у свою чергу, означає, що благодать пронизує наше тіло, і, водночас, серце є тим центром, де розміщується наш розум. Макарій не протиставляє серце та голову, а так само як американський індіанець, Очвіай Біано, у своїй розмові із К.Г. Юнгом, зважає на те, що ми мислимо у своєму серці (Jung 1967, 276). “У нашому серці незмірна глибина”, і ця істинна повнота прихована від нас самих: вона розгортається нижче, у підсвідомості, це та царина, де невисловлені думки та бажання ховаються в темряві; і, водночас, вона сягає у височінь, аж до самого Бога.

Застосовуючи поняття серця в його всеосяжному єврейському сенсі, Йоан Лествичник пише: “Я волаю всім своїм серцем, тобто тілом, душею і духом” (Climacus 1982, 281). Коли пізніші візантійські автори говорили про “сердечну молитву”, про “розкриття серця”, про “входження в серце”, – вони вкладали в це поняття приблизно той самий зміст. “Сердечна молитва”, це не просто молитва “емоційна”, це молитва, в якій задіяна вся наша особистість, – не лише молитва, до якої людина докладає власних зусиль, а молитва, яку Дух Божий говорить у самій людині. “Увійти в серце”, чи “розкрити серце” – відтак означає, що людська особистість повністю об’єднується із Богом.

Серце, таким чином, є прихованим зерном людського Я, *temenos*, тобто внутрішнім храмом. Це таємне місце зустрічі душі й тіла, душі й духа, свідомого та безсвідомого, тварного і нетварного. І це, без сумніву, вдалий символ для вираження цілісної антропологічної концепції. В контексті духовної концепції серця тіло набуває свого істинного релігійного значення.

Фізичний аспект богослужіння

“Християнство – це літургійна релігія”, – зазначає Георгій Флоровський (1893–1979). “Служіння – то перша річ, вчення і дисципліна – то друге”. Отже, як грецьке християнство розуміє місце тіла в богослужінні. Що ми маємо робити з нашою фізичністю, коли молимося?

(1) Тіло бере участь у богослужінні перш за все через численні й різноманітні *символічні дії*. Східні християни моляться лицем на Схід; вони осіняють себе хресним знаменням (Православні роблять це значно частіше, аніж християни західного обряду); вони кладуть глибокі поклони й іноді простираються по землі.

(2) Тіло також залучається до процесу духовного життя через пости й утримання, які досьогодні відіграють значну роль у повсякденності східних християн. Середа і субота майже в усі тижні року є пісними днями; існує також семитижневий піст перед Великоднем, сорокаденний піст перед Різдом і два коротші пости влітку. В принципі, “постувати” – означає утримуватись від їжі, від щоденних продуктів (яєць, молока, масла та сиру), а в багато із днів від риби, вина, олії; але на практиці ці приписи часом тлумачаться досить вільно, особливо серед православних християн, що живуть на Заході. Від подружніх пар вимагається, щоб вони утримувались від статевих стосунків у ніч, що передує пісному дню, а також упродовж довших постів, але ця норма знов-таки застосовується не надто суворо. Якщо ми постуємо, то це не тому, що в їжі (чи у шлюбних статевих стосунках) є щось гріховне. Піст потрібен для того, щоб ми відчули сакральний сенс їжі, яка має перетворитися на благодаріння Богу за те, що він дарує нам її, а також засіб спілкування з іншими людьми замість того, щоб бути просто засобом егоїстичного задоволення фізичних потреб. Подібним чином і утримання подружніх пар є не засобом приглушення, а очищенням сексуальності.

(3) Обидві головні християнські сакраменталії, або “таїнства”, (як їх називають грецькою мовою), а саме – *хрещення та євхаристія*, безперечно, певним чином залучають і тіло. Проходячи обряд хрещення, люди занурюються у воду, а приймаючи причастя, вони споживають хліб та вино. В обох випадках Православна Церква прагне зберегти суттєвий момент матеріальності символів причастя. Окрім тих випадків, коли це може бути небезпечно, хрещення провадиться способом занурення. Недостатньо лише полити трошки води на голову того, хто приймає хрещення, вона має покрити усе тіло – символічне занурення “шалена благочестива злива”, – кажучи словами Філіпа Ларкіна. Так само і для причастя у Православній Церкві використовується звичайний дріжджовий хліб, такий самий, як ми їмо щодня вдома.

“Ті, хто приймає причастя, із вірою стають святими душею і тілом”, – стверджує Климент Александрійський (*Педагог* II, 2 (20, I)): дотримання євхаристії – це фізичний акт, який переображує й освячує тіло. Якщо, зазвичай, у процесі споживання їжі вона перетворюється на того, хто її споживає – риба, хліб, молоко перетворюються на людську плоть і кров – то тут відбувається протилежне: ми стаємо тим, що ми їмо, і через це святе причастя наші тіла перетворюються на члени тіла Христового. Так, Симеон Новий Богослов пише у післяпричасному благодарінні Христу:

*Цей мій жертovníк, що належить тлінню,
Приєднався до Твого пречистого тіла
І моя кров змішалася із Твоюю...
Я знаю, також причастився до Твоєї божественної суті
І сам став Твоїм пречистим тілом,
Членом, що сяє світлом, святістю, благодаттю і прозорістю...
В соромі і зневірі я все ж зміг збагнуть,
Де мені сісти й до чого торкнутися,
Де полишить свої члени, які стали Твоїми членами.
Якою роботою чи дією втішати
Ці члени, жахливі й божественні*

(Гімни II, 11–29)

(4) Помазання тіла миром також широко використовується на православному Сході. Оливкова олія не просто є звичним компонентом *кухні* грецьких християн, але, до того ж, і невід’ємною частиною їхнього богослужіння. Хрещенню передує передхрещальне помазання звичайною оливковою олією, а після занурення здійснюється пост-хрещальне помазання спеціальною концентрованою олією (змішаною з ароматичними речовинами), що його називають *миро*; це “миропомазання”, відповідає конфірмації у християн Заходу. Помазання здійснюється у формі хреста на лоб, очі, ніздрі, губи, вуха, груди, руки та ноги; все тіло виявляється задіяним. Хворі помазуються олією під час служби, яка грецькою мовою називається *Euchelaion* чи “миро молитвеника”. Коли священик здійснює помазання, він використовує слова “зادля зцілення душі та тіла”, що передбачає цілісне бачення людини: адже не існує чіткої межі між душевними й тілесними хворобами, отже, зцілювати їх потрібно разом. Тож *Euchelaion* слугують не лише задля фізичного зцілення

(якщо на це є воля Божа), а також і для відпущення гріхів. Миропомазання є частиною суботньої вечірньої служби та різдвяних свят, особливо в російській традиції; паломників помазують миром із запалених лампад перед проголошенням святих.

(5) Іншим сакральним жестом, в якому задіяне тіло, є *висвячення*. Воно відбувається як при висвяченні за православним обрядом, так і під час сповіді. У давній практиці, на знак каяття, той, хто сповідувався, клав свою руку на шию священникові; сьогодні, символом прощення, яке дарує Христос, можна спостерігати зворотний жест: священник кладе свою епітрахіль, а потім свою руку на голову того, хто кається (Hausser 1990, xxv).

(6) Під час похорон труна залишається відкритою і всі, хто прийшов, востаннє цілують покійного. Цей ритуал згадується близько 500 року в Дионісія Ареопагіта (*Церковна ієрархія* vii, 2). Мертве тіло є об'єктом любові, а не зневаги. Кремація у Православній Церкві зазвичай заборонена через ті ж самі причини, через які вона заборонена і в юдаїзмі: через повагу до фізичного тіла та віру в прикінцеве загальне воскресіння.

Таким чином, усі п'ять чуттів відіграють свою роль у богослужінні: не лише зір та слух, а й смак (при євхаристії), дотик (через миропомазання та покладання рук, через цілування мертвого тіла, а також через цілування святих ікон у церкві та вдома), і навіть запах (через ароматичні речовини, що входять до складу мира та через куріння кадила в церкві та вдома).

(7) Існує "таїнство", в якому тіло задіяне найповніше і безпосередньо, – це *шлюб*. В інших випадках "предметом" таїнства є субстанція – наприклад, вода, хліб, вино чи олія, – яка благословляється чи освячується, а потім докладається чи споживається тілами тих, хто бере участь у богослужінні. У шлюбі, навпаки, "матерією", котра приймає Боже благословення, є саме тіло чоловіка й жінки, що беруть шлюб.

Ставлення грецьких Отців до шлюбу, як ми вже говорили, часто було не абсолютно позитивним. Його вважали чимось нижчим за незайманість, і часом ототожнювали з гріховністю людини. Хоча шлюб вважається станом, що встановлений Богом та освячений Церквою, його часто розглядали переважно у фізіологічних термінах. Шлюбні сексуальні стосунки виправдані лише тоді, коли вони спрямовані на народження дітей, але вони зазвичай не схвалюються, якщо чоловік та жінка просто висловлюють одне одному свою любов. Цей фізіологічний аспект, вірогідно, запозичений від стоїцизму, давався взнаки вже в середині другого століття: "Ми беремо шлюб виключно заради того, щоб вирощувати дітей, – говорив Юстин Мученик, – інакше б ми повністю відмовились від нього, зберігали б повну незайманість" (*Перша апологія*, 29). У грецькому християнстві нелегко знайти щось подібне до твердження з юдейського *Зогару*: "Задоволення від злягання є релігійним, і дарує задоволення також Божественній Присутності (*шехіна*)" (Sholem, 1963,35). Точка зору Григорія Палами абсолютно інша: "Задоволення, яке переживається при зачатті дітей в узах законного шлюбу, безперечно *не* слід вважати даром Божим, оскільки воно має плотське походження, це дар природи, а не благодаті, навіть попри те, що ця природа створена Богом (*Триади*, I, i, 22).

Тим більш дивує, що негативне ставлення до шлюбу та сексуальних стосунків не зустрічається ніде в чині укладення першого шлюбу (Evdokimov 1985, 130–48). Ніщо не вказує на те, що шлюб є чимось гіршим за стан незайманості. Ніде не сказано, що шлюб слід розглядати як засіб проти гріха, спосіб контролювати наші невгамовні інстинкти (втім, про це йдеться у спеціальному чині, що правиться, коли людина після розлучення вдруге бере шлюб). Для того, аби брати шлюб, існують лише дві причини й обидві вони позитивні: народження та виховання дітей і любов між чоловіком та дружиною. Сексуальність наразі розглядається не лише з фізіологічної точки зору, а в термінах міжособистісних стосунків. Молитви возносяться за "дарування чад", "плоду черева", але також і за "постійну любов в узах миру", "узах, які неможливо розірвати". Ніхто не намагається виділити одну із цих речей, як головну мету шлюбу, вони згадуються одночасно. З огляду на цілісне бачення людини, в службі йдеться про "згоду *душі й тіла*".

Оцінюючи погляди християнського Сходу стосовно ролі тіла у шлюбі, ми маємо звернути увагу, зокрема, на текст шлюбної служби. Не одна людина, котра читає Григорія Нисського чи Максима Сповідника, знайдуться тисячі таких, що неодноразово чули молитви шлюбної служби.

На формування “православної” свідомості ці молитви справили значно більший вплив, аніж будь-хто з конкретних, хоча б і найвидатніших авторів.

(8) Тіло бере участь не лише в літургійному служінні, а й у *приватній молитві*. Це, перш за все, видно на прикладі “фізичного методу” молитви, який застосовували візантійські ісихасти (люди, що прагнули досягти *ісихії*, тобто внутрішньої тиші). Починаючи від п’ятого століття на християнському Сході стало досить звичним використовувати коротку формулу, що відома як “Ісусова молитва”. Часто вона має такий вигляд: ”Господи, Ісусе Христе, помилуй мене, грішного”, втім, існують численні варіанти. У коптських текстах, що відносяться до сьомого чи, можливо, восьмого століття, ця молитва пов’язується із ритмом дихання (Guilaumont 1974, 66–71). У грецькій традиції того ж періоду Лествичник та Гезигій Синайський, можливо, натякали на подібні речі (Сімакус 1982, 48–50), хоча перше чітке описання “фізичного методу” в грецьких авторів ми знаходимо лише наприкінці тринадцятого та в чотирнадцятому століттях, найпомітніші – у таких авторів як Никифір Ісихаст, Григорій Синайський та Григорій Палама (Meendorf 1964, 134–56, 1974, 55–63).

У розвиненій формі “фізичний метод” містить в собі три моменти:

(I) Рекомендується займати певну *тілесну позу*: ісихаст сидить на низькому стільці (на відміну від нормальної позиції для молитви на християнському Сході, де зазвичай моляться стоячи) схиливши голову, утримуючи підборіддя на грудях. Це відрізняється від пози “лотоса” в системі йоги, де спина має бути прямою. Як на біблійний зразок ісихасти посилювалися на приклад Елії, котрий молився, “тримаючи своє лице межі колін” (1 Цар. 18:42).

(II) *Дихання* регулюється: його ритм уповільнюється і водночас координується із ритмом Ісусової Молитви. В сучасному Православ’ї зазвичай кажуть, що перші слова молитви “Господи, Ісусе Христе, Сине Божий” слід вимовляти на вдиху, а решту, – часто додаючи слово “грішного” – на видиху. В російському тексті XIX ст. “Шлях паломника” ці слова пов’язуються із ритмом биття серця (French 1954, 19–20), але в грецьких джерелах про це нічого не сказано, а в сучасному православ’ї вважається, що така практика може виявитися шкідливою, й загалом не схвалюється.

(III) Водночас із контролем дихання ісихасти практикували *внутрішнє спостереження*, пошук місця, де перебуває серце. Никифор уявляв своє дихання як таке, що входить у ніздрі, проходить через груди аж поки не досягне серця; водночас він прагнув, щоб його розум долучався до дихання, таким чином розум і серце об’єднуються. Безперечно, що він поширював свої внутрішні спостереження й на ті частини тіла, що містяться нижче від серця. Тут можна провести паралелі із техніками йогів та суфіїв. Безперечно, що термін “серце” вживається тут як у буквальному, так і в символічному сенсах й означає єдиний центр всієї людської особистості.

Отже, наразі ми маємо справу із молитовною традицією, що прагне в повній мірі досягнути цінність тіла. Отже, тіло не є лише перешкодою і джерелом негараздів, якщо його правильно тренувати, то воно може бути дієвим помічником. Обстоюючи свою Тілесну техніку, Григорій Палама обережно зауважує, що вона не становить самої суті внутрішньої молитви, це не більш ніж дієва допомога, призначена в першу чергу для “початківців”. Утім, водночас, він вважав, що ця техніка ґрунтується на відомій біблійній концепції людини, як неподільної єдності. “Через нашу зовнішню поставу ми тренуємо себе, аби бути внутрішньо уважними (*Триади* I, ii, 10): зовнішнє впливає на внутрішнє, тіло є вмістилищем динамічних енергій, які можна творчо застосовувати в молитовній діяльності.

Та не лише в обстоюванні своєї фізичної методики, а й у всьому своєму богослов’ї, Григорій Палама дуже позитивно ставився до тіла (показовим прикладом може бути наведена вище цитата про шлюб). Наслідуючи Іриней, він вважав, що не лише розум і душа створені за образом Божим, але такою є вся людська особистість, зокрема й тіло. Він спирається на вислів Максима Сповідника “Тіло обожується разом із душею” (*Триади* I, iii, 37). “Плоть переображується”, – пише він (не вживаючи наразі термін *sarx* у Павловому значенні. “Воно підноситься разом із душею й разом із нею вступає в спілкування з Богом, стаючи Його власністю і місцем, де Він живе” (*Триади* I, ii, 9). Тіло безпосередньо залучається у споглядання Бога. Під час переображення Христа на горі Фавор апостоли бачили нетварне світло Боже своїми тілесними очима, а в час другого пришествя праведники так само споглядатимуть вічну слову Христа власними фізичними очима своїх воскреслих

тіл. Навіть у теперішньому житті святі часом випромінюють те саме божественне світло, яке йшло від Христа на горі Фавор. “Якщо в прийдешньому віці, – каже Палама, – тіло разом із душею наслідує вічне благословіння – то воно має сприймати його, наскільки це можливо, і в цьому віці” (*The Tome of Holy Mountain*, 6).

Як зазначалося вище, в перші століття грецького християнства існувало дві позиції стосовно людського тіла: платоністичний підхід Оригена, який, хоча і не був дуалістом, принаймні відводив тілу другорядну роль; а також біблійна позиція Іринея, котрий тлумачив людину як неподільну єдність. Протягом дванадцяти століть, аж до часів Палами, зрештою взяла гору біблійна, а не платоністська позиція, правий виявився Іринея, а не Ориген. Серед цієї двоїстої спадщини, яку несло в собі грецьке християнство, біблійний елемент зрештою виявився впливовішим. Єрусалим узяв гору над Афінами. “Наше повернення до таїни, – як було сказано, – залежить від нашого визнання свого тіла, з його ритмами та мріями, з його шляхами пізнання” (Taylor 1972, 45). Із цим твердженням на християнському Сході погоджуються всі. “Я навічно прив’язаний до нього”, – каже св. Йоан Лествичник. Але це не є нещастя, навпаки, це наш шанс.

Переклав із англійської Володимир ВЕРЛОКА

Надруковано в часописі *Дух і Літера* № 15-16. – К.: Дух і Літера, 2006. – С.352-371.