The Holy See

ЭНЦЫКЛІКА

SPE SALVI

СВЯТОГА АЙЦА БЭНЭДЫКТА XVI

ДА БІСКУПАЎ, ПРЭЗБІТЭРАЎ І ДЫЯКАНАЎ

КАНСЭКРАВАНЫХ АСОБАЎ І ДА ЎСІХ СВЕЦКІХ ВЕРНІКАЎ

АБ ХРЫСЦІЯНСКАЙ НАДЗЕІ

Уводзіны

1. “*SPE SALVI facti sumus* (мы збаўлены праз надзею)”, – кажа св. Павел Рымлянам і таксама нам (Рым 8, 24). Паводле хрысціянскай веры “адкупленне”, або збаўленне, гэта не толькі звычайная падзея. Праз адкупленне мы атрымліваем надзею, праўдзівую надзею, моцай якой мы можам выйсці насустрач цяперашняму жыццю: сённяшняе жыццё, якое патрабуе вялікіх намаганняў, можна прыняць і пражыць толькі тады, калі яно вядзе да мэты і калі мы ўпэўнены ў гэтай мэце, калі гэтая мэта настолькі высокая, што апраўдвае цяжкі шлях. Тады адразу ўзнікае пытанне: што гэта за надзея, якая можа стаць доказам сцвярджэння, паводле якога, пачынаючы з яе і проста дзякуючы яе існаванню, мы адкуплены? І пра якую ўпэўненасць ідзе гаворка?

Вера – гэта надзея

2. Перш чым звярнуць увагу на хвалюючыя нас сёння пытанні, неабходна асабліва ўважліва прыслухацца да таго, што кажа пра надзею Святое Пісанне. “Надзея” з’яўляецца асноўным словам біблійнай веры, так што словы “вера” і “надзея” ў розных месцах здаюцца ўзаемазамяняльнымі. Так, у *Пасланні да Габрэяў* “паўната веры” (10, 22) цесна звязваецца з “непахісным вызнаннем надзеі” (10, 23). Таксама ў *Першым пасланні св. апостала Пятра*, калі хрысціяне заахвочваюцца да таго, каб быць гатовымі даць адказ пра *logos* – пра сэнс і падставу іх надзеі (пар. 3, 15), “надзея” і “вера” азначаюць адно і тое ж. Наколькі важным было ўсведамленне першымі хрысціянамі таго, што яны атрымалі ў дар праўдзівую надзею, відавочна таксама з параўнання хрысціянскага існавання з іхнім жыццём да прыняцця веры

або з сітуацыяй вызнаўцаў іншых рэлігій. Св. Павел нагадвае Эфесцам, што да сустрэчы з Хрыстом яны “не мелі надзеі і былі без Бога ў гэтым свеце” (Эф 2, 12). Канешне, Езус добра ведаў, што ў іх былі свае багі і што яны вызнавалі сваю рэлігію; аднак наконт іх багоў нараджаліся сумненні і з іх супярэчлівых міфаў не вынікала ніякай надзеі. Хоць яны мелі багоў, аднак вялі “жыццё без Бога”, таму знаходзіліся ў змрочным свеце, маючы перад сабой цьмяную будучыню. “*In nihil ab nihilo quam cito recidimus* (як хутка мы зноў трапляем з нічога ў нішто)*”[1],* – кажа эпітафія з таго часу. Гэтыя словы адкрыта і выразна паказваюць тое, што адзначае св. Павел. У тым жа сэнсе ён звяртаецца да Тэсаланікійцаў: паводзьце сябе так, “каб не тужылі вы, як і іншыя, хто не мае надзеі” (1 Тэс 4, 13). І ў гэтых словах выяўляецца асаблівая рыса хрысціянаў, а менавіта тое, што яны маюць будучыню: хоць яны не ведаюць падрабязнасцяў будучага часу, аднак у агульных рысах ведаюць, што жыццё не вяртаецца ў пустэчу. Толькі тады, калі ёсць упэўненасць у будучыні як у станоўчай рэчаіснасці, сучаснасць вартая таго, каб жыць. Такім чынам, можна сцвердзіць; хрысціянства гэта не толькі “добрая навіна” – пераказ таго, што дагэтуль было невядомым. Сучаснай мовай можна сказаць, што хрысціянская навіна не толькі “інфарматыўная”, але і “творчая”. Гэта азначае, што Евангелле не толькі перадае змест, які можна пазнаць, але з’яўляецца таксама пасланнем, якое стварае факты і перамяняе жыццё. Цьмяныя брамы часу, будучыні, адчыніліся насцеж. Хто мае надзею, жыве інакш, паколькі яму дадзена новае жыццё.

3. Аднак цяпер узнікае пытанне: у чым жа заключаецца гэтая надзея, якая сама па сабе з’яўляецца “адкупленнем”? Сутнасць адказу змяшчаецца ў словах *Паслання да Эфесцаў*, цытаванага вышэй. Да сустрэчы з Хрыстом Эфесцы былі пазбаўлены надзеі, паколькі “былі без Бога ў гэтым свеце”. Мець магчымасць пазнаць Бога, праўдзівага Бога, – гэта тое ж, што і атрымаць надзею. Для нас, якія ўжо даўно жывём з хрысціянскім разуменнем Бога і прызвычаіліся да яго, надзея, якая вынікае з праўдзівай сустрэчы з гэтым Богам, стала тым, чаго мы як бы ўжо не заўважаем. Прыклад з жыцця адной святой нашага часу можа ў пэўнай ступені дапамагчы зразумець, што азначае ўпершыню і па-сапраўднаму сутрэцца з Богам. Маю на ўвазе Жазэфіну Бакіту, якую кананізаваў папа Ян Павел II. Нарадзілася яна прыблізна ў 1869 годзе (сама не ведала дакладна дзень сваіх народзінаў) ў мястэчку Дарфур у Судане. У дзевяцігадовым узросце яе выкралі гандляры рабамі, якія жорстка яе збівалі і пяць разоў прадавалі на суданскіх нявольніцкіх рынках. Потым як нявольніца яна прыслужвала маці і жонцы аднаго генерала, дзе яе штодня білі да крыві; з гэтай прычыны яна ўсё жыццё насіла на сваім целе сорак чатыры шрамы. Нарэшце, у 1882 годзе Жазэфіна была куплена нейкім італьянскім гандляром для італьянскага консула Каліста Леньямі, які ў сувязі з наступленнем магдыстаў вярнуўся ў Італію. Там пасля тых жудасных “паноў”, якім раней яна належала як уласнасць, Бакіта змагла пазнаць цалкам іншага “Пана”, жывога Бога, Бога Езуса Хрыста, якога называла на венецыянскім дыялекце “Paron” (Пан). Дагэтуль яна ведала толькі гаспадароў, якія пагарджалі ёй і прыгняталі яе або, у лепшым выпадку, лічылі яе карыснай служанкай. Цяпер жа яна пачула, што ёсць найвышэйшы “Paron”, які пераўзыходзіць ўсіх валадароў, Ён Пан усіх паноў; і гэты Пан добры, Ён – сама Дабрыня.

Яна даведалася, што гэты Пан ведае таксама і яе, што Ён стварыў яе і, больш за тое, любіць яе. Яе любіць гэты найвышэйшы “Paron”, перад абліччам якога ўсе астатнія валадары – толькі мізэрныя слугі. Ён ведаў яе, любіў і чакаў. І яшчэ, гэты Пан сам прайшоў праз цярпенні бічавання і зараз чакаў яе “праваруч Бога Айца”. Цяпер яна мела “надзею” – ужо не толькі кволую надзею знайсці менш жорсткіх гаспадароў, але вялікую надзею: я, нарэшце, адчуваю, што мяне любяць і, што б ні здарылася, гэтая Любоў мяне чакае. Таму маё жыццё добрае. Падмацаваная пазнаннем гэтай надзеі, яна адчувала сябе “адкупленай”, больш не ўспрымала сябе як рабыню, а як свабодную дачку Божую. Яна разумела, што меў на ўвазе св. Павел, калі казаў Эфесцам, што яны дагэтуль былі без надзеі і без Бога ў гэтым свеце – без надзеі, таму што без Бога. Калі Бакіту хацелі вярнуць у Судан, яна адмовілася, не жадаючы зноў разлучацца са сваім “Paron”. 9 студзеня 1890 года яна прыняла хрост і канфірмацыю, а пасля – першую св. Камунію з рук венецыянскага патрыярха. 8 снежня 1896 года ў Вероне яна склала шлюбы ў Кангрэгацыі Сясцёр Канасіянак. З гэтага часу, побач з абавязкамі ў сакрыстыі і парт’еркі кляштара, у розных сваіх падарожжах па Італіі яна асабліва старалася заахвочваць да місіі: адчувала неабходнасць данесці да як мага большай колькасці людзей вызваленне, якое сама атрымала, сустрэўшы Бога Езуса Хрыста. Яна не магла захаваць для сябе надзею, якая нарадзілася ў ёй і адкупіла яе, бо гэтая надзея павінна была ахапіць як мага больш людзей, ахапіць усіх.

Паняцце надзеі, заснаванай на веры, у Новым Запавеце і раннім Касцёле

4. Ці можа наша сустрэча з Богам, які паказаў нам у Хрысце сваё Аблічча і адкрыў сваё Сэрца, быць і для нас не толькі “інфарматыўнай”, але і “творчай”, а значыць здольнай так перамяніць нашае жыццё, каб мы адчувалі сябе адкупленымі дзякуючы надзеі, заключанай у гэтай сустрэчы? Перш чым адказаць на гэтае пытанне, яшчэ раз вернемся да ранняга Касцёла. Няцяжка зразумець, што досвед малой афрыканскай нявольніцы Бакіты быў такі самы, як у мноства людзей, якіх прыгняталі ў часы нараджэння хрысціянства і якія былі асуджаныя на рабства. Хрысціянства не абвяшчала сацыяльнага і рэвалюцыйнага дэвізу, з якім Спартак прайграў у сваім крывавым змаганні. Езус не быў Спартаком і не змагаўся за палітычнае вызваленне, як Бараба ці Бар-Кохба. Тое, што прынёс Езус, які сам памёр на крыжы, было чымсьці абсалютна адрозным, а менавіта сустрэчай з Панам усіх паноў, сустрэчай з жывым Богам, а значыць сустрэчай з надзеяй, якая была мацнейшай за прыгнёт рабства, таму што яна перамяняла жыццё і свет знутры. Што новага адбылося, выразна бачна ў *Пасланні да Філімона* св. Паўла. Гаворка ідзе пра цалкам асабістае пасланне, якое Павел напісаў у вязніцы і ўручыў збегламу нявольніку Анісіму, каб той перадаў яго свайму гаспадару, а менавіта Філімону. Павел паслаў слугу назад да яго гаспадара, ад якога той раней уцёк. І зрабіў гэта не загадваючы, а просячы: “Прашу цябе за майго сына Анісіма, якога нарадзіў я ў кайданах. [...] Адсылаю яго да цябе, [...] гэта маё сэрца. [...] Бо, можа, ён дзеля таго аддаліўся ад цябе на пэўны час, каб ты прыняў яго назаўсёды ўжо не як слугу, але больш чым слугу, як брата ўмілаванага” (Філ 10-16). Людзі, якія паводле свайго сацыяльнага статусу дзеляцца паміж сабой на гаспадароў і нявольнікаў, як члены аднаго

Касцёла сталі адзін для аднаго братамі і сёстрамі – так узаемна называлі сябе хрысціяне. Яны былі адроджаныя праз хрост і напоеныя тым самым Духам, і ва ўзаемнай еднасці, адзін пры адным, падмацоўваліся Целам Пана. Хоць знешнія структуры заставаліся тымі ж, аднак знутры змянялася грамадства. І калі ў *Пасланні да Габрэяў* сцвярджаецца, што хрысціяне не маюць на гэтай зямлі пастаяннага жылля, але хутчэй шукаюць будучага (пар. Гбр 11, 13-16; Флп 3, 20), аднак гэта зусім іншая рэч, чым проста чаканне будучай перспектывы: сённяшняе грамадства ўспрымаецца хрысціянамі як незадавальняючае; яны належаць да новага грамадства, да якога скіроўваюць свой шлях і якое апярэджвае іх пілігрымаванне.

5. Трэба прадставіць яшчэ іншы пункт гледжання. *Першае пасланне да Карынцянаў* (1, 18-31) паказвае нам, што многія з першых хрысціянаў належалі да нізкага сацыяльнага класа і таму аказаліся гатовымі прыняць новую надзею, як мы ўбачылі на прыкладзе св. Бакіты. Тым не менш, ад пачатку былі навяртанні таксама сярод знатных і адукаваных людзей, таму што яны самі жылі “без надзеі і без Бога ў свеце”. У міф ужо не верылі; рэлігія рымскага грамадства ператварылася ў звычайныя цырымоніі, якія дакладна захоўваліся, але сталі цяпер нікчэмнай “палітычнай рэлігіяй”. Філасофскі рацыяналізм адсунуў багоў у сферу нерэальнасці. Лічылася, што боскасць па-рознаму прысутнічае ў касмічных сілах, але Бог, да якога можна было б узносіць малітвы, адсутнічаў. Св. Павел вельмі трапна характарызуе істотную праблематыку рэлігіі таго часу праз параўнанне жыцця “паводле Хрыста” з жыццём паводле “прынцыпаў свету” (пар. Клс 2, 8). Тут пэўнае святло можа праліць адзін тэкст св. Грыгорыя Назіянзскага. Ён сцвярджае, што астралогія скончылася ў той час, калі Мудрацы, якіх вяла зорка, пакланіліся Хрысту – новаму Валадару, паколькі цяпер зоркі рухаюцца па арбіце, вызначанай Хрыстом[2]. Гэтае выказванне пераварочвае тагачаснае разуменне свету, якое зноў у змененым выглядзе квітнее ў наш час. Гэта не прынцыпы свету, не законы матэрыі канчаткова кіруюць светам і чалавекам, а асабовы Бог кіруе зоркамі, гэта значыць сусветам; не законы матэрыі ці эвалюцыі з’яўляюцца апошняй інстанцыяй, а розум, воля, любоў – Асоба. І калі мы ведаем гэтую Асобу, а Яна ведае нас, тады няўмольнае панаванне матэрыяльных прынцыпаў сапраўды перастае быць апошняй інстанцыяй; тады мы не падпарадкаваныя зямлі і яе законам; тады мы свабодныя. У старажытнасці ўсведамленне гэтага пабуджала адкрытыя душы да пошуку. Неба не пустое. Жыццё гэта не звычайны вынік законаў і выпадковасці матэрыі, але ва ўсім і адначасова па-над усім ёсць асабовая воля, Дух, які адкрываецца ў Езусе як Любоў[3].

6. Саркафагі з часоў ранняга хрысціянства ілюструюць гэтае перакананне, бо перад абліччам смерці нельга пазбегнуць пытання пра сэнс жыцця. Постаць Хрыста на старажытных саркафагах прадстаўляецца ў асноўным у двух вобразах: філосафа і пастыра. У тыя часы слова “філасофія” наогул не мела сённяшняга значэння складанай акадэмічнай дысцыпліны. Філосафам хутчэй быў той, хто мог навучыць асноўнаму мастацтву: мастацтву правільна жыць, мастацтву жыць і паміраць. Канешне, людзі даўно разумелі, што многія з тых, хто быў вандроўным філосафам, настаўнікам жыцця, былі толькі пустасловамі, якія сваімі расказамі зараблялі сабе грошы, а пра сапраўднае жыццё не мелі ніякага ўяўлення.

Таму людзі больш шукалі праўдзівага філосафа, які сапраўды здолеў бы паказаць шлях жыцця. У канцы трэцяга стагоддзя над рымскім саркафагам аднаго дзіцяці ўпершыню сустракаецца, у кантэксце ўваскрашэння Лазара, постаць Хрыста як сапраўднага філосафа, які ў адной руцэ трымае Евангелле, а ў другой – кій вандроўніка, характэрны для філосафа. Гэтым кіем Ён перамог смерць; а Евангелле вучыць праўдзе, якой марна шукалі вандроўныя філосафы. У гэтым вобразе, які доўга існаваў у надмагільным мастацтве, становіцца відавочным тое, што адукаваныя і простыя людзі знаходзілі ў Хрысце: Ён вучыць нас таму, кім сапраўды з'яўляецца чалавек і што ён павінен рабіць, каб заставацца сапраўдным чалавекам. Ён паказвае нам шлях, а гэтым шляхам ёсць праўда. Сам Ён ёсць шляхам і праўдай, а таму і жыццём, якога ўсе мы шукаем. Ён паказвае нам жыццё па-за межамі смерці; толькі той, хто здольны зрабіць гэта, з'яўляецца сапраўдным настаўнікам жыцця. Тая ж ідэя бачна ў вобразе пастыра. Як у вобразе філосафа, так і ў вобразе пастыра ранні Касцёл абапіраўся на існуючыя ўзоры рымскага мастацтва, у якім пастыр у асноўным сімвалізаваў жаданне спакойнага і простага жыцця, да якога імкнуліся язычнікі, што жылі ў натоўпе вялікага горада. Цяпер вобраз быў прачытаны ў новым сцэнічным парадку, што надало яму глыбейшы сэнс: "Пан – пастыр мой, ні ў чым не буду мець нястачы […]. Калі нават пайду далінай смяротнага ценю, не буду баяцца зла, бо Ты са мною" (Пс 23 [22], 1. 4). Сапраўдны той пастыр, які ведае таксама шлях праз даліну смерці; той, які нават на шляху цалкавітай адзіноты, на якім ніхто не можа мяне суправаджаць, ідзе са мною і вядзе мяне, каб прайсці гэты шлях. Ён сам прайшоў гэты шлях, сышоў у валадарства смерці, перамог яе і вярнуўся, каб спадарожнічаць нам і пераканаць, што разам з Ім мы зможам знайсці выйсце. Усведамленне таго, што існуе той, хто суправаджае мяне нават у смерці і суцяшае мяне сваім кіем і посахам, каб я не баяўся зла (пар. Пс 23[22], 4), было новай надзеяй, якая ўзыходзіла па-над жыццём вернікаў.

7. Неабходна яшчэ раз вярнуцца да Новага Запавету. У адзінаццатым раздзеле *Паслання да Габрэяў* (в. 1) можна знайсці азначэнне веры, у якім гэтая цнота цесна звязваецца з надзеяй. Наконт галоўнага слова гэтага азначэння з часоў Рэфармацыі паміж экзэгетамі ўзнікла спрэчка, якая, здаецца, сёння адкрывае шлях для сумеснай інтэрпрэтацыі. Пакуль што пакінем гэтае галоўнае слова без перакладу. Згаданае азначэнне гучыць так: "Вера – гэта *hypostasis* таго, на што мы спадзяёмся, і доказ таго, чаго мы не бачым" (Гбр 11, 1). На думку Айцоў і тэолагаў Сярэднявечча, было відавочна, што грэцкае слова *hypostasis* трэба было перакладаць словам *substantia*. Таму лацінскі пераклад тэксту, які ўзнік у старажытным Касцёле, кажа: "*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*" (вера – гэта "субстанцыя" тых рэчаў, на якія спадзяемся; доказ таго, чаго не бачым. Тамаш Аквінскі[4], выкарыстоўваючы тэрміналогію філасофскай традыцыі, у рэчышчы якой знаходзіўся, тлумачыў гэта наступным чынам: "Вера – гэта *habitus*, гэта значыць пастаянная здольнасць духу, пры дапамозе якой у нас зараджаецца вечнае жыццё, прымушаючы розум згадзіцца з тым, што невідавочнае. Таму ідэя "субстанцыі" змянілася ў тым сэнсе, што праз веру ў нас ужо прысутнічае ў пачатковым стане, можна сказаць "у зародку", "substantia" – тое, на што мы спадзяёмся: усё, праўдзівае жыццё. І менавіта таму, што гэта ўжо

прысутнічае, сама прысутнасць таго, што павінна адбыцца, таксама дае ўпэўненасць: “рэчы”, што павінны адбыцца, яшчэ не з’яўляюцца відавочнымі ў знешнім свеце; аднак паколькі мы носім іх у сабе як пачатковую і дынамічную рэчаіснасць, ужо цяпер узнікае іх пэўнае разуменне. Паводле Лютэра, якому не вельмі падабалася *Пасланне да Габрэяў*, канцэпцыя “субстанцыі” ў ягоным успрыманні веры цалкам не мела значэння. З гэтай прычыны слова *hypostasis / substantia* ён разумеў не ў аб’ектыўным сэнсе (як тое, што існуе ў нас), але ў суб’ектыўным сэнсе як праяўленне нейкага ўнутранага настрою, і таму разумеў слова *argumentum* як пазіцыю суб’екта. Такая інтэрпрэтацыя пашырылася ў XX стагоддзі, асабліва ў Нямеччыне, таксама ў каталіцкай экзэгезе, таму ў экуменічным перакладзе Новага Запавету на нямецкую мову, зацверджаным біскупамі, гаворыцца: “*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*” (вера азначае: быць моцным у дачыненні да таго, на што спадзяешся, быць перакананым у тым, што не бачна). Такія словы самі па сабе не памылковыя, аднак далёкія ад значэння тэксту, паколькі грэцкае слова (*elenchos*) не мае суб’ектыўнага значэння “перакананне”, але аб’ектыўнае – “доказ”. Таму сучасная пратэстанцкая экзэгеза справядліва прыйшла да іншага меркавання: “На дадзены момант не выклікае сумнення, што гэтая ўжо прызнаная пратэстанцкая інтэрпрэтацыя беспадстаўная”[5]. Вера гэта не толькі асабістая прыхільнасць да таго, што павінна адбыцца, але пакуль цалкам адсутнічае. Яна штосьці нам дае. Ужо цяпер яна дае нам крыху чаканай рэчаіснасці, і гэтая цяперашняя рэчаіснасць уяўляе для нас пэўны “доказ” рэчаў, якіх яшчэ не бачым. Яна сама ўключае будучыню ў цяперашні час настолькі, што гэты апошні час больш не з’яўляецца толькі “яшчэ не”. Існаванне гэтай будучыні змяняе сучаснае; цяперашняя рэчаіснасць дакранаецца да будучай, і так будучыя рэчы ўплываюць на цяперашнія, а цяперашнія – на будучыя.

8. Гэтае тлумачэнне пацвярджаецца далей і пераносіцца на рэальнае жыццё, калі ўлічыць 34 верш дзесятага раздзела *Паслання да Габрэяў*, які ў адносінах мовы і зместу звязаны з гэтым азначэннем веры, поўнай надзеі, і падрыхтоўвае яго. У гэтым месцы аўтар звяртаецца да слухачоў, якія зазналі пераслед, і кажа ім: “Вы суперажывалі з тымі, хто ў кайданах, і з радасцю ўспрымалі рабаванне вашай маёмасці (*hyparchonton* – Вульг. *bonorum*), ведаючы, што ёсць у вас лепшыя і трывалыя рэчы (*hyparxin* – Вульг. *substantiam*)”. *Hyparchonta* адносіцца да ўласнасці, гэта значыць да таго, што ў зямным жыцці з’яўляецца сродкам утрымання, а менавіта асновай, “субстанцыяй”, на якой абапіраецца жыццё. Хрысціяне ў выніку жудасных ганенняў былі пазбаўлены гэтай “субстанцыі”, натуральнага забеспячэння жыцця. Вытрымалі ўсё, паколькі былі перакананыя, што гэтай матэрыяльнай субстанцыяй можна пагарджаць. Маглі пакінуць яе, паколькі знайшлі іншую “аснову”, больш прыдатную для іх існавання, трывалую, якой ніхто не можа забраць. Нельга не заўважыць сувязі, якая ўзнікае паміж двума відамі “субстанцыі”, паміж сродкамі, або матэрыяльнай асновай, і прызнаннем веры як “апоры”, як трывалай “субстанцыі”. Вера стварае новую апору для жыцця, новую аснову, на якой можа абаперціся чалавек, таму звыклая аснова, спадзяванне на матэрыяльны дабрабыт, становіцца адноснай. Узнікае новая свабода адносна таго фундамента жыцця, на якім можна толькі ўяўна абапірацца, нават, калі

звычайнае значэнне гэтага фундамента не ставіцца пад сумненне. Новая свабода, усведамленне новай “субстанцыі”, якая дадзена нам, адкрылася не толькі ў пакутніцтве, праз якое людзі супрацьстаялі бязлітаснай ідэалогіі і яе палітычным інструментам і праз сваю смерць абнаўлялі свет. Яна асабліва выявілася ў вялікіх самаахвярах людзей, пачынаючы ад манахаў старажытных часоў да Францішка Асізкага і да нашага часу, калі людзі ўступаюць у законныя супольнасці і рэлігійныя рухі з любові да Хрыста, пакідаючы ўсё дзеля таго, каб несці іншым веру і любоў Хрыста, каб дапамагаць тым, хто мае цялесныя і духоўныя пакуты. У іх выпадку новая “субстанцыя” сапраўды пацвердзілася як “субстанцыя”. З надзеі гэтых людзей, да якіх дакрануўся Хрыстус, нарадзілася надзея тых, хто жыў у змроку і без надзеі. Яны паказалі, што гэтае новае жыццё сапраўды мае “субстанцыю”, якая абуджае іншых да жыцця. Для нас, якія глядзім на гэтыя постаці, іх дзейнасць і жыццё з’яўляюцца сапраўдным “доказам” таго, што будучыя рэчы, а менавіта абяцанне Хрыста, гэта не толькі рэчаіснасць, на якую трэба спадзявацца, але сапраўдная сучаснасць: Ён сапраўды “філосаф” і “пастыр”, якія навучае нас, што такое жыццё і дзе яго знайсці.

9. Каб глыбей паразважаць пра два віды субстанцый – *hypostasis* і *hyparchonta* – і пра два віды жыцця, якое яны выражаюць, коратка абмяркуем два словы, звязаныя з дадзенай праблемай, якія ўжываюцца ў дзесятым раздзеле *Паслання да Габрэяў.* Гаворка ідзе пра словы *hypomone* (10, 36) і *hypostole* (10, 39). *Hypomone* слушна перакладаецца словам “цярплівасць” – вытрываласць, сталасць. Уменне чакаць, цярпліва зносячы выпрабаванні, неабходна для верніка, які хоча атрымаць абяцанае (пар. 10, 36). У рэлігійным жыцці старажытнага юдаізму гэтае слова наўмысна выкарыстоўвалася, каб паказаць характэрнае для ізраэльскага народу чаканне Бога: захаванне вернасці Богу, на падставе надзейнасці Запавету, у свеце, які супярэчыць Богу. Такім чынам, гэтае слова азначае надзею, якой жывуць; жыццё, якое абапіраецца на праўдзівай надзеі. У Новым Запавеце гэтае чаканне Бога, знаходжанне з Богам набывае новае значэнне: Бог аб’явіўся ў Хрысце. Ён ужо адкрыў нам “субстанцыю” таго, што будзе, і таму чаканне Бога набывае новую ўпэўненасць. Яно становіцца чаканнем будучых рэчаў з перспектывы таго, што атрымана цяпер. Гэта – чаканне ў прысутнасці Хрыста, разам з прысутным Хрыстом, каб аб’явілася ва ўсёй паўнаце Ягонае цела ў перспектыве Яго апошняга прыйсця. З другога боку, слова *hypostole* адносіцца да таго, хто не мае адвагі і не хоча адкрыта і шчыра гаварыць праўду, бо гэта, магчыма, звязана з небяспекай. Такое ўкрыванне ад людзей з прычыны страху перад імі вядзе да “згубы” (Гбр 10, 39). “Бог не даў нам Духа боязі, але сілы, любові і разважнасці,”– так у *Другім пасланні да Цімафея* (1, 7) прыгожымі словамі апісваецца прынцыповая пазіцыя хрысціяніна.

Вечнае жыццё – што гэта?

10. Дагэтуль гаварылася пра веру і надзею ў Новым Запавеце, а таксама пра пачаткі хрысціянства. Аднак заўсёды было відавочна, што разважанне датычыць не толькі мінулага часу; усё разважанне адносіцца да жыцця і смерці чалавека ўвогуле, і таму яно закранае

сёння і нас. Тым не менш, мы павінны адкрыта спытацца ў сябе: ці і для нас хрысціянская вера з’яўляецца надзеяй, якая перамяняе і падтрымлівае наша жыццё? Ці яна з’яўляецца “творчай” для нас, навіной, якая па-новаму фарміруе само жыццё, ці гэта проста “інфармацыя”, якую мы з часам адклалі і якая, здаецца, ужо саступіла больш новым навінам? У пошуку адказу будзем арыентавацца на класічную форму дыялогу, з дапамогай якога абрад хросту выражае прыняцце дзіцяці ў супольнасць вернікаў і яго нараджэнне ў Хрысце. Спачатку святар пытаецца, якое імя для дзіцяці выбралі бацькі, а потым: “Чаго ты просіш у Касцёла?” – і чуе адказ: “Веры”. “Што дае табе вера? – Жыццё вечнае”. Уступаючы ў гэты дыялог, бацькі дзіцяці прасілі доступу да веры, да супольнасці з вернікамі, паколькі бачылі ў веры ключ да “вечнага жыцця”. Як учора, так і сёння падчас хросту, калі хтосьці становіцца хрысціянінам, гаворка ідзе менавіта пра гэта: маецца на ўвазе не толькі прыняцце ў супольнасць, не толькі допуск да Касцёла. Для дзіцяці, якое хрысцяць, бацькі чакаюць большага: яны спадзяюцца, што тая вера, часткай якой з’яўляецца цела і сакрамэнты Касцёла, дасць і яму жыццё – вечнае жыццё. А вера – гэта субстанцыя надзеі. Аднак адразу ўзнікае пытанне: ці мы сапраўды хочам гэтага – жыць вечна? Магчыма, сёння многія адкідаюць веру толькі таму, што вечнае жыццё не здаецца ім пажаданым. Яны з пагардай адкідваюць вечнае жыццё, але прымаюць цяперашняе, а вера ў вечнае жыццё здаецца ім хутчэй перашкодай на гэтым шляху. Бясконца працягваць вечнае жыццё здаецца ім хутчэй прысудам, чым дарам. Канешне, яны прагнуць адкласці смерць як мага далей. Але вечнае, бясконцае жыццё можа ўвогуле быць толькі сумным і ўрэшце невыносным. Абсалютна тое ж самае кажа, напрыклад, Айцец Касцёла св. Амброзій у прамове падчас пахавання свайго брата Сатыра: “У прыродзе сапраўды не было смерці, але яна стала часткай прыроды, таму што Бог спачатку не ўстанаўліваў смерці, а даў яе як лек […]. З прычыны граху жыццё чалавека стала гаротным, праходзіць у штодзённай працы і невыносным стогне. Узнікла неабходнасць пакласці канец злу, каб смерць аднавіла тое, што страціла жыццё. Бессмяротнасць – гэта хутчэй цяжар, чым карысць, калі яе не асвятляе ласка”[6]. Яшчэ раней Амброзій казаў: “Не трэба смуткаваць з прычыны смерці, бо яна вядзе да збаўлення”[7].

11. Што б ні хацеў сказаць гэтымі словамі св. Амброзій, праўда тое, што калі б не было смерці ці яна адкладвалася на бясконцасць, зямля і чалавецтва апынуліся б у невыноснай сітуацыі і гэта не прынесла б ніякай карысці самой асобе. У нашых памкненнях выразна бачна пэўная нязгоднасць, што вынікае з нейкай глыбокай супярэчнасці нашага жыцця. З аднаго боку, мы не хочам паміраць; і асабліва тыя, хто нас любіць, не хочуць нашай смерці. А з другога боку, мы не жадаем існаваць бясконца, ды і зямля не была створана з такой мэтай. Дык чаго ж мы прагнем? Гэты парадокс нашай душы ставіць яшчэ больш глыбокае пытанне: чым у сапраўднасці ёсць “жыццё”? Што па-сапраўднаму азначае слова “вечнасць”? Часам здараецца, што мы нечакана пачынаем разумець: вось гэта менавіта і ёсць сапраўднае “жыццё”, якое і павінна быць. І наадварот, тое, што кожны дзень называем “жыццём”, насамрэч не з’яўляецца ім. Калісьці св. Аўгустын напісаў у сваім доўгім лісце пра малітву, адрасаваным Пробе, рымскай удаве, заможнай маці трох консулаў: «Па сутнасці

мы шукаем аднаго – “шчаслівага жыцця”, жыцця, якое з’яўляецца проста жыццём, проста “шчасцем”. Калі ўсё ўзважыць, то гэта менавіта тое, чаго мы просім у малітве. Мы не імкнёмся ні да чаго іншага – справа толькі ў гэтым». Аднак пасля св. Аўгустын дадае, што калі прыгледзецца больш уважліва, то мы зусім не ведаем, чаго хочам і чаго сапраўды жадаем. Таму мы зусім не ведаем гэтай рэчаіснасці. Нават тады, калі нам здаецца, што мы дакранаемся да яе, фактычна яе не ведаем. “Мы не ведаем, аб чым трэба маліцца,” – прызнаецца ён словамі св. Паўла (Рым 8, 26). Мы ведаем толькі, што гэта не тое. Аднак у нашым няведанні мы ведаем, што гэтая рэчаіснасць павінна існаваць. “Ёсць у нас, калі так можна сказаць, вучонае невуцтва (*docta ignorantia*)”, – пісаў ён. Мы не ведаем, чаго на самай справе хочам; мы не спазналі таго “сапраўднага жыцця”. Аднак ведаем, што павінна існаваць штосьці, чаго мы не ведаем і да чаго імкнемся[8].

12. Мяркую, што св. Аўгустын вельмі трапным і заўсёды актуальным чынам апісаў асноўны стан чалавека, стан, з якога паходзяць усе яго супярэчнасці і надзеі. Мы ў пэўнай ступені прагнем таго самага жыцця, таго сапраўднага жыцця, якога пасля не кране смерць, але ў той жа час не ведаем, да чаго імкнемся. Мы не можам не імкнуцца да гэтага, але адначасова ведаем, што ўсё тое, што можам спазнаць ці зрабіць, гэта не тое, чаго мы жадаем. Гэтай невядомай “рэччу” з’яўляецца “надзея”, якая пабуджае нас і ў той жа час, паколькі яна невядомая, з’яўляецца прычынай усялякай роспачы, а таксама ўсялякіх станоўчых ці разбуральных імпульсаў у бок праўдзівага свету і праўдзівага чалавека. Само слова “вечнае жыццё” імкнецца даць імя гэтай невядомай, і ў той жа час вядомай рэчаіснасці. Сапраўды дрэнным ёсць той тэрмін, які выклікае хутчэй блытаніну. Слова “вечнае” стварае ў нас уяўленне аб нечым бязмежным, і гэта нараджае ў нас страх; а слова “жыццё” прымушае нас думаць аб нейкім вядомым для нас жыцці, якое мы безумоўна любім і не хочам страціць, але ў той жа час яно часцей стамляе, чым адзнаўляе нас, і ў выніку мы, з аднаго боку, жадаем яго, а з другога – адкідаем. Толькі ў сваіх разважаннях мы можам выйсці па-за межы часовага пазнання рэчаіснасці, у якім мы заключаны быццам вязні, і нейкім чынам прадчуваць, што вечны час гэта не паслядоўнасць каляндарных дзён, але тое, што нагадвае нам момант канчатковага задавальнення, калі поўня будзе ахопліваць нас, а мы будзем ахопліваць поўню. Гэта быў бы момант акунання ў моры бясконцай любові, дзе сам час – мінулы і будучы – ужо не існуе. Можна толькі спрабаваць уявіць, што гэты момант з’яўляецца жыццём у поўным значэнні, новым акунаннем у глыбіню існавання і проста занурэннем у радасць. Так кажа пра гэта Езус у Евангеллі паводле св. Яна: “Я зноў убачу вас, і ўзрадуецца сэрца вашае, і радасці вашай ніхто не адбярэ ў вас” (16, 22). У такім напрамку мы павінны разважаць, калі жадаем зразумець, куды ўрэшце накіроўваецца хрысціянская надзея і чаго нам чакаць ад веры і нашага жыцця з Хрыстом[9].

Ці з’яўляецца хрысціянская надзея індывідуалістычнай?

13. На працягу сваёй гісторыі хрысціяне спрабавалі прадставіць гэтыя веды ў адпаведных вобразах, ствараючы малюнкі “неба”, якія заўжды былі далёкімі ад тых рэчаў, якія мы наогул

ведаем праз адмаўленне, праз няведанне. Усе гэтыя спробы прадставіць надзею цягам вякоў падштурхоўвалі многіх жыць паводле надзеі і дзеля гэтага пакінуць сваю “*hyparchonta*” – субстанцыю, неабходную для матэрыяльнага жыцця. Аўтар *Паслання да Габрэяў* апісаў у адзінаццатым раздзеле своеасаблівую гісторыю тых, хто жыве ў надзеі, а таксама знаходзіцца ў дарозе. Гэтая гісторыя пачынаецца ад Абэля і працягваецца да часу напісання Паслання. Такая надзея ў сучасным свеце выклікае ўсё больш вострую крытыку: гаворка ідзе пра чысты індывідуалізм, які пакідае ўвесь свет ягонай нядолі і ўцякае да своеасаблівага, толькі прыватнага вечнага збаўлення. Анры дэ Любак ва ўводзінах да сваёй фундаментальнай працы *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* сабраў некалькі характэрных для гэтага пункта гледжання выказванняў, з якіх адно варта працытаваць: “Ці я ўжо знайшоў радасць? Зусім не […]. Я знайшоў толькі сваю радасць. А гэта нешта страшэнна іншае […]. Радасць Езуса можа быць індывідуальнай. Яна можа належаць толькі адной асобе і быць збаўчай. Асоба знаходзіцца ў спакоі […] цяпер і назаўсёды, але толькі яна. Гэтая адзінота ў радасці не перашкаджае ёй. Наадварот: менавіта яна выбраная! Шчаслівая яна ідзе з ружай у руках праз поле бою”[10].

14. У дачыненні да гэтага дэ Любак, абапіраючыся на тэалогію Айцоў, здолеў паказаць, што збаўленне заўсёды лічылася супольнаснай рэчаіснасцю. Само *Пасланне да Габрэяў* кажа пра нейкі горад (пар. 11, 10. 16; 12, 22; 13, 14), а значыць пра збаўленне ў супольнасці. Адпаведна, Айцы разумелі грэх як разбурэнне адзінства людскога роду, як падзел і разрыў. Бабілёнская вежа, месца змяшэння моў і падзелу, з’яўляецца вобразам таго, што ёсць коранем граху. Так “адкупленне” становіцца “аднаўленнем” адзінства, дзякуючы якому мы зноў утвараем еднасць, якую складаюць паміж сабою вернікі ўсяго свету. Няма патрэбы разглядаць тут усе тыя тэксты, у якіх выяўляецца супольнасны характар надзеі. Спынімся на *Лісце да Пробы*, дзе св. Аўгустын у нейкай ступені стараўся асвятліць гэтую невядомую і ў той жа час вядомую рэчаіснасць, якую мы шукаем. Зыходным пунктам ён робіць выраз “шчаслівае жыццё”, а затым цытуе *псальм* 144 [143], 15: “Шчаслівы народ, Богам якога ёсць Пан”, – і працягвае: “Каб мы маглі належаць да гэтага народу і […] дасягнуць бясконцага жыцця з Богам, «мэтай наказу становіцца любоў ад чыстага сэрца, добрага сумлення і некрывадушнай веры»” (1 Цім 1, 5)[11]. Гэтае сапраўднае жыццё, якога ўвесь час імкнёмся дасягнуць, звязана з жыццём у неабходнай еднасці з “народам” і для паасобных людзей можа споўніцца толькі ў межах “мы”. Перадумовай гэтага з’яўляецца выйсце з вязніцы ўласнага “я”, бо толькі адкрыццё гэтага універсальнага суб’екта адкрывае вочы на крыніцу радасці, на саму любоў – на Бога.

15. Гэтае бачанне “шчаслівага жыцця, што скіравана да супольнасці, мае на мэце штосьці па-за цяперашнім светам, але ў цэлым павінна прычыняцца да будовы свету самым разнастайным чынам, згодна з гістарычным кантэкстам і магчымасцямі, якія дае ці не дае гэты свет. У часы св. Аўгустына, калі нашэсце новых народаў пагражала еднасці свету, у якім існавала трывалая гарантыя закону і жыцця ў пэўнай юрыдычнай супольнасці, было важным умацаваць падмуркі, на якіх сапраўды грунтавалася гэтая супольнасць жыцця і міру,

каб вытрываць у змененым свеце. Паспрабуем прыгледзецца хаця б да аднаго эпізоду з Сярэднявечча, які ў многім дапаможа нам праілюстраваць сказанае. У агульным перакананні кляштары лічыліся месцам уцёкаў ад свету (“*contemptus mundi*”) і ўхіленнем ад адказнасці за свет дзеля пошуку свайго збаўлення. Св. Бэрнард з Клерво, які пасля рэформы свайго закону прывёў у кляштар мноства юнакоў, ацэньваў гэта цалкам інакш. На ягоную думку, манахі мелі абавязак перад усім Касцёлам, а значыць і перад самім светам. Пры дапамозе многіх вобразаў ён паказвае адказнасць манахаў за ўсе інстытуты Касцёла і нават за ўвесь чалавечы род; менавіта ў дачыненні да іх ён выкарыстоўвае словы Псеўда-Руфіна: “Чалавечы род жыве дзякуючы нямногім, і калі б іх не было, свет бы загінуў […]”[12]. Ён кажа нам: *сузіральнікі* (*contemplantes*) павінны стаць рабочымі земляробамі – *laborantes*. Высакароднасць працы, якую хрысціяне атрымалі ў спадчыну ад юдаізму, ужо ззяла ў манастычных рэгулах св. Аўгустына і св. Бэнэдыкта. Св. Бэрнард зноў выкарыстаў гэтую ідэю. Знатныя юнакі, якія прыходзілі ў яго кляштар, павінны былі займацца таксама фізічнай працай. Св. Бэрнард цалкам выразна кажа, што кляштар не можа аднавіць самога раю; аднак сцвярджае, што кляштар як месца духоўнай і штодзённай малітвы, павінен рыхтаваць новы рай. Дзікі надзел зямлі становіцца ўрадлівым толькі тады, калі высечаны дрэвы пыхі, калі выкаранена ўсё дзікае, што расце ў душах – так рыхтуецца зямля, на якой можа паспяхова расці хлеб для цела і душы[13]. Хіба ж нам у святле сучаснай гісторыі зноў не даводзіцца сцвярджаць, што ніякае праўдзівае будаўніцтва свету не можа заквітнець там, дзе дашчэнту дзічэюць душы.

Трансфармацыя хрысціянскай веры і надзеі ў сучаснасці

16. Як магла зарадзіцца думка, што навіна Хрыста выключна індывідуалістычная і скіравана толькі да асобных людзей? Як дайшло да таго, што “збаўленне душы” інтэрпрэтуецца як уцёкі ад адказнасці за ўсю супольнасць, а ўсё хрысціянскае вучэнне разумеецца як эгаістычны пошук збаўлення, які ўхіляецца ад дапамогі іншым? Каб адказаць на гэтае пытанне, неабходна звярнуць увагу на прынцыповыя моманты сучаснасці. Найбольш выразна яны выяўляюцца ў Фрэнсіса Бэкана. Нельга аспрэчыць, што пасля адкрыцця Амерыкі і новых тэхнічных вынаходніцтваў, якія далі штуршок прагрэсу, нарадзілася новая эра. На якіх падмурках грунтуецца гэты гістарычны паварот? Новая ўзаемазалежнасць эксперыментаў і метадаў дазваляе чалавеку інтэрпрэтаваць прыроду згодна з яе законамі і дасягнуць урэшце “*victoria cursus artis super naturam*” (трыумфу мастацтва над прыродай)[14]. На думку Бэкана, навізна заключаецца ў новай узаемасувязі навукі і практыкі. Гэта знайшло і тэалагічнае прымяненне: новая ўзаемасувязь паміж навукай і штодзённай практыкай азначае, што панаванне над створанай рэчаіснасцю, дадзенае чалавеку Богам, але страчанае праз першародны грэх, можа быць адноўлена[15].

17. Той, хто чытае гэтыя сцвярджэнні і ўважліва разважае над імі, заўважае ў іх дзіўную рэч: да гэтага часу вяртанне таго, што чалавек страціў пасля выгнання з раю, чакалі ад веры ў Езуса Хрыста і ў ёй бачылі “адкупленне”. А цяпер таго “адкуплення”, вяртання страчанага

"раю" ўжо не патрабуюць ад веры, але ад нядаўна адкрытай сувязі паміж навукай і практыкай. Гэтым не адмаўляецца вера; хутчэй яна адсоўваецца на іншы ўзровень – узровень прыватных і пазазямных спраў – і адначасова ў пэўнай ступені яна становіцца ўжо неістотнай для свету. Гэтае праграмнае бачанне вызначыла бег новага часу і выклікала цяперашні крызіс веры, які па сваёй сутнасці з'яўляецца перадусім крызісам хрысціянскай надзеі. Надзея таксама набывае ў Бэкана новую форму. Цяпер яна называецца верай у прагрэс. Бо для Бэкана стала відавочным, што нядаўнія вынаходніцтвы і адкрыцці – гэта толькі пачатак, а дзякуючы супрацоўніцтву паміж навукай і практыкай з новых адкрыццяў народзіцца цалкам новы свет, валадарства чалавека[16]. Ён так прадставіў прадугледжаныя вынаходніцтвы – аж да самалёту і падводнай лодкі. У далейшым развіцці ідэалогіі прагрэсу радасць ад бачнага пашырэння чалавечай магутнасці застаецца пастаянным пацвярджэннем веры ў сам прагрэс.

18. У той жа час у ідэі прагрэсу дзве катэгорыі становяцца ўсё больш цэнтральнымі: розум і свабода. Прагрэс з'яўляецца перадусім прагрэсам ва ўзрастаючым панаванні розуму, а розум відавочна лічыцца сілай дабра дзеля дабра. Прагрэс – гэта перамога над усімі залежнасцямі, і таму ён вядзе да дасканалай свабоды. Нават сама свабода ўспрымаецца толькі як абяцанне, у якім чалавек рэалізуе сябе ва ўсёй сваёй паўнаце. У абодвух паняццях – свабоды і розуму – прысутнічае палітычны аспект. Чакаецца валадарства розуму як новага стану цалкам вызваленага чалавецтва. Палітычныя ўмовы такога валадарства розуму і свабоды на першы погляд з'яўляюцца слаба акрэсленымі. Здаецца, што розум і свабода самі па сабе гарантуюць, дзякуючы сваёй унутранай дабрыні, новую дасканалую людскую супольнасць. Аднак у абодвух гэтых ключавых паняццях "розуму" і "свабоды" думка заўсёды бунтуецца супраць межаў, якія ставіць вера і Касцёл, а таксама тагачасны дзяржаўны лад. Такім чынам, абодва гэтыя паняцці маюць у сабе надзвычай выбуховы патэнцыял.

19. Неабходна зрабіць кароткі агляд двух істотных этапаў палітычнай рэалізацыі гэтай надзеі, бо гэта мае вялікае значэнне для развіцця хрысціянскай надзеі, для яе правільнага разумення і трываласці. Першы этап – гэта Французская рэвалюцыя як спроба аднавіць панаванне розуму і свабоды палітычна магчымым спосабам. Спачатку Еўропа Асветніцтва з захапленнем чакала гэтых падзей, але ў сувязі з іх развіццём была вымушана зноў задумацца над розумам і свабодай. Для гэтых дзвюх фазаў успрымання таго, што адбылося ў Францыі, асаблівае значэнне мелі два творы Эмануэля Канта, у якіх ён разважае над тымі падзеямі. У 1792 годзе ён піша твор *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden* (Перамога добрага пачатку над злым і ўстанаўленне Божага Валадарства на зямлі). У творы сцвярджалася: "Паступовы пераход ад касцёльнай веры да чыстай рэлігійнай веры з'яўляецца набліжэннем Божага Валадарства"[17]. Аўтар кажа, што рэвалюцыі могуць паскорыць гэты пераход ад веры касцёльнай да рацыянальнай веры. "Валадарства Божае", пра якое казаў Езус, атрымала тут новае азначэнне і набыло новую прысутнасць; калі можна так сказаць, існуе новае "неадкладнае чаканне": "Валадарства Божае" прыходзіць туды, дзе перамагаецца

“касцёльная вера” і замяняецца “рэлігійнай верай”, гэта значыць простай рацыянальнай верай. У 1795 годзе ў яго творы *Das Ende aller Dinge* (Канец усяго) з’яўляецца новы вобраз. Цяпер Кант меркаваў, што побач з натуральным канцом усяго можа заспець таксама іншы, супярэчны прыродзе, гэта значыць перверсійны канец. Піша пра гэта так: “Калі б хрысціянства калісьці стала ўжо нявартым любові […], тады дамінуючай думкай людзей павінна была б стаць думка пра яго адкідванне і супрацьстаянне яму; антыхрыст распачаў бы – хоць і на кароткі час – сваё панаванне (заснаванае, як мяркуецца, на страху і эгаізме). Але потым, паколькі хрысціянства, хоць яму і наканавана быць усеагульнай рэлігіяй, фактычна не магло б разлічваць на гэта, і магчыма настаў бы ў маральным аспекце (перверсійны) канец усяго”[18].

20. У XIX стагоддзі не аслабла вера ў прагрэс як новую форму чалавечай надзеі, а розум і свабода надалей лічыліся пуцяводнымі зоркамі, за якімі трэба было ісці на шляху надзеі. Аднак усё больш хуткае развіццё тэхнічнага прагрэсу і звязаная з ім індустрыялізацыя стварылі цалкам новую сацыяльную сітуацыю: узнік новы клас індустрыяльных работнікаў і так званы “індустрыяльны пралетарыят”. Жахлівыя ўмовы яго жыцця з трывогай апісаў у 1845 годзе Фрыдрых Энгельс. Чытачу было зразумела: так больш не можа працягвацца; пільна патрэбны змены. Аднак гэтыя змены павінны былі ўстрасянуць і перавярнуць усю структуру буржуазнага грамадства. Пасля буржуазнай рэвалюцыі 1789 года ўжо наспеў час новай, пралетарскай рэвалюцыі. Тэхнічны прагрэс не мог ісці наперад звычайна, малымі крокамі. Быў патрэбны рэвалюцыйны скачок. Гэты выклік часу падхапіў Карл Маркс, які вастратой свайго языка і думкі стараўся падштурхнуць да гэтага новага і вялікага кроку і, як яму здавалася, скіраваць гісторыю да збаўлення, гэта значыць да таго, што Кант апісаў як “Божае Валадарства”. Як толькі знікне праўда пра час пасля смерці, тады ўзнікне пытанне аб устанаўленні праўды па гэты бок і перад гэтай мяжой. Крытыка неба перайшла ў крытыку зямлі, асуджэнне тэалогіі – у ганьбаванне палітыкі. Прагрэс да лепшага, да пастаянна добрага свету не нараджаецца проста з навукі, а з палітыкі – па-навуковаму ўпарадкаванай палітыкі, якая можа распазнаць структуру гісторыі і грамадства і так паказаць шлях да рэвалюцыі, гэта значыць да змены ўсяго. З вялікай дакладнасцю, хоць і аднабакова, Маркс апісаў сучасную яму сітуацыю, а таксама з аналітычнай трапнасцю паказаў шляхі да рэвалюцыі – не толькі тэарэтычна: праз камуністычную партыю, якая нарадзілася з камуністычнага маніфесту 1848 года, але ён канкрэтна даў ёй пачатак. Яго абяцанне, дзякуючы дакладнаму даследаванню і выразнаму ўказванню на інструменты для правядзення карэннай змены, прываблівала і сёння прываблівае зноў. Пасля яшчэ больш радыкальным чынам гэта ўсё прывяло да рэвалюцыі ў Расіі.

21. Але разам з перамогай стала відавочнай фундаментальная памылка Маркса. Ён вельмі дакладна паказаў, як трэба здзейсніць рэвалюцыю. Аднак не сказаў нам, што трэба было рабіць далей. Ён проста быў перакананы, што пасля пазбаўлення пануючага класа маёмасці, пасля падзення палітычнай улады і абагульнення сродкаў вытворчасці здзейсніцца Новы Ерузалем. Бо тады павінны былі знікнуць усе супярэчнасці; чалавек і яго

свет, нарэшце, убачылі б у сабе святло. Тады ўсё магло б сваімі сіламі пайсці слушным шляхам, паколькі ўсё належала б да ўсіх і ўсе жадалі б адзін аднаму найлепшага. Аднак пасля паспяхова ўчыненай рэвалюцыі Ленін зразумеў, што ў творах настаўніка няма ніякіх указанняў наконт таго, што рабіць далей. Безумоўна, Маркс казаў пра пэўную пераходную фазу дыктатуры пралетарыяту як пра неабходнасць, якая аднак у далейшым з'явілася б непатрэбнай. Мы выдатна ведам гэтую "пераходную фазу" і тое, як яна развілася пазней, абсалютна не прывёўшы свет да святла, але пакінуўшы за сабой спусташальнае разбурэнне. Маркс не толькі забыўся распрацаваць неабходныя элементы новага свету – ва ўсім гэтым проста не было патрэбы. Яго маўчанне на гэты конт лагічна вынікала з ягонага праекта. Яго памылка была значна глыбей. Ён забыўся, што чалавек заўсёды застаецца чалавекам. Забыўся пра чалавека і пра ягоную свабоду. Забыўся, што свабода заўсёды застаецца свабодай, нават пры выбары зла. Думаў, што калі адзін раз будзе ўладкавана эканоміка, то ўладкуецца ўсё. Яго памылка заключаецца ў матэрыялізме: чалавек гэта не толькі прадукт эканамічных умоў і яго нельга аздаравіць выключна звонку, ствараючы спрыяльныя эканамічныя ўмовы.

22. Так мы зноў стаім перад пытаннем: на што можам спадзявацца? Неабходна самакрытыка сучаснасці ў дыялогу з хрысціянствам і яго канцэпцыяй надзеі. У такім дыялогу таксама хрысціяне ў кантэксце сваіх ведаў і свайго досведу павінны зноў навучыцца таму, у чым сапраўды заключаецца надзея, што яны могуць прапанаваць свету, а чаго не могуць. Неабходна, каб самакрытыка сучаснасці спалучалася з самакрытыкай сучаснага хрысціянства, якому заўжды трэба вучыцца разумець сябе, пачынаючы ад сваіх вытокаў. На гэты конт можна выказаць толькі некалькі думак. Перадусім трэба спытацца: што сапраўды азначае "прагрэс"; што абяцае, а чаго не абяцае? Ужо ў XIX стагоддзі існавала крытыка веры ў прагрэс. У XX стагоддзі Тэадор В. Адорна сфармуляваў праблему веры ў прагрэс радыкальным чынам: прагрэс, калі да яго прыгледзецца больш уважліва, з'яўляецца прагрэсам ад прашчы да гіганцкай бомбы. І гэта той бок прагрэсу, якога нельга ігнараваць. Іншымі словамі: становіцца відавочнай двузначнасць прагрэсу. Несумненна, ён стварае новыя магчымасці для дабра, але таксама адкрывае вялізныя магчымасці для зла – магчымасці, які раней не існавалі. Усе мы сталі сведкамі таго, як прагрэс у несправядлівых руках можа стаць і фактычна стаў жудасным прагрэсам на шляху зла. Калі тэхнічнаму прагрэсу не адпавядае прагрэс у этычным выхаванні чалавека, у яго духоўным узрастанні (пар. Эф 3, 16; 2 Кар 4, 16), тады гэта не прагрэс, але пагроза для чалавека і свету.

23. Што датычыць двух вялікіх тэмаў: "розуму" і "свабоды", то тут можна толькі згадаць звязаныя з імі пытанні. Сапраўды, розум – гэта вялікі дар Божы, і перамога розуму над ірацыянальным таксама з'яўляецца задачай хрысціянскай веры. Але калі на самай справе пануе розум? Калі ён адлучыўся ад Бога? Калі стаў сляпы на Бога? Ці магчымасці розуму і дзеянне розуму гэта ўжо цэласны розум? Калі прагрэс, каб заставацца сапраўдным прагрэсам, патрабуе маральнага поступу чалавецтва, то магчымасці і дзеянне розуму гэтак жа пільна павінны інтэгравацца праз адкрыццё розуму на збаўчыя сілы веры, на

распазнанне дабра і зла. Толькі так розум становіцца па-сапраўднаму чалавечым. Ён становіцца чалавечым толькі тады, калі здольны паказаць свабодзе правільны шлях, а здольны толькі тады, калі глядзіць па-за сябе. У адваротным выпадку становішча чалавека ў выніку дысбалансу паміж яго матэрыяльнай магчымасцю і адсутнасцю асуджэння сэрца становіцца пагрозай для яго і для стварэння. Кажучы пра свабоду, трэба памятаць, што чалавечая свабода заўсёды патрабуе спалучэння розных свабод. Аднак гэтае спалучэнне не можа дасягнуць сваёй мэты, калі не вызначана агульным унутраным крытэрыем ацэнкі, які з’яўляецца падмуркам і мэтай нашай свабоды. Цяпер скажам гэта па-простаму: чалавек патрабуе Бога, у адваротным выпадку ён застаецца без надзеі. Калі паглядзець на поступ сучаснага часу, згаданае ўпачатку выказванне св. Паўла (Эф 2, 12) уяўляецца вельмі рэалістычным і праўдзівым. Таму няма сумненняў, што “Божае Валадарства”, устаноўленае без Бога, а значыць валадарства аднаго чалавека, непазбежна скіроўваецца да апісанага Кантам “перверсійнага канца” ўсяго: мы бачылі гэта і ўвесь час бачым зноў. Таксама няма сумнення ў тым, што Бог сапраўды ўдзельнічае ў чалавечых справах выключна тады, калі мы не толькі думаем пра Яго, але калі Ён сам выходзіць насустрач нам і гаворыць з намі. З гэтай прычыны розуму патрэбна вера, каб ён заставаўся цэласным: розум і вера патрэбы адно аднаму, каб рэалізаваць сваю сапраўдную прыроду і місію.

Праўдзівы вобраз хрысціянскай надзеі

24. Зноў спытаемся ў сябе: на што нам можна спадзявацца? І на што нельга спадзявацца? Перадусім трэба сцвердзіць, што развіццё прагрэсу магчыма толькі ў матэрыяльнай сферы. Тут ва ўсё глыбейшым пазнанні структуры матэрыі і ў святле ўсё большых вынаходніцтваў выразна бачна пэўная паслядоўнасць прагрэсу дзеля большага панавання над прыродай. Аднак у этычнай свядомасці і ў сферы маральных рашэнняў падобная магчымасць развіцця адсутнічае, таму што чалавечая свабода заўсёды новая і яна павінна няспынна прымаць свае рашэнні, якія ніколі не могуць прымацца за нас іншымі. У адваротным выпадку мы не былі б ужо сапраўды свабоднымі. Перадумовай свабоды ёсць тое, што ў прыняцці сур’ёзных рашэнняў паасобныя людзі і пакаленні ўяўляюць новы пачатак. Канешне, новыя пакаленні могуць абапірацца на ведах і досведзе сваіх папярэднікаў, так як могуць чэрпаць з маральнага скарбу ўсяго чалавецтва. Але могуць і адкінуць гэта, бо яно можа здавацца ім не такім відавочным, як матэрыяльныя вынаходніцтвы. Маральны скарб чалавецтва не прысутнічае такім чынам, якім прысутнічаюць прылады, што знаходзяцца ва ўжытку; ён існуе як запрашэнне да свабоды і як яе магчымасць. Аднак гэта азначае наступнае:

а) Правільны парадак людскіх спраў і маральнае здароўе свету ніколі нельга было забяспечыць проста з дапамогай структур, якімі б каштоўнымі яны ні былі. Такія структуры не толькі важныя, але і неабходныя, аднак яны не могуць і не павінны пазбаўляць чалавека свабоды. Нават найлепшыя структуры функцыянуюць толькі тады, калі ў грамадстве ёсць перакананні, здольныя схіліць людзей да свабоднага прыняцця грамадскага ладу. Свабода патрабуе пэўнага пераканання; перакананне не існуе само па сабе, але ўвесь час павінна

зноў набывацца супольнасцю.

б) Паколькі чалавек заўжды застаецца свабодным, і яго свабода заўсёды крохкая, у гэтым свеце ніколі не ўсталюецца канчаткова ўмацаванае валадарства дабра. Той, хто абяцае лепшы свет, які напэўна будзе трываць вечна, дае фальшывае абяцанне; ён ігнаруе чалавечую свабоду. Свабоду заўсёды трэба зноў здабываць для дабра. Дабравольны выбар дабра ніколі не існуе проста сам па сабе. Калі б існавалі структуры, якія б незваротна ўстанавілі нейкі вызначаны – добры – стан свету, была б праігнараваная чалавечая свабода, і ў выніку такія структуры аказаліся б зусім не добрымі.

25. Са сказанага вынікае, што кожнае пакаленне павінна зноў пачынаць клапатлівую працу, накіраваную на пошук правільнага парадку людскіх спраў; гэтая праца ніколі не з’яўляецца завершанай. Аднак кожнае пакаленне павінна рабіць свой уклад ва ўстанаўленне пераканаўчага парадку свабоды і дабра, які б стаў указальнікам і заахвочваннем для наступных пакаленняў правільна выкарыстоўваць чалавечую свабоду, даўшы такім чынам (заўсёды ў людскіх межах) цвёрдую надзею на будучыню. Іншымі словамі: добрыя структуры дапамагаюць, але іх саміх недастаткова. Чалавек ніколі не можа быць проста збаўлены звонку. Фрэнсіс Бэкан і паслядоўнікі сучаснай філасофіі цалкам памыляліся, калі лічылі, што чалавек можа быць адкуплены праз навуку. Чаканне такога тыпу патрабуе ад навукі занадта шмат: такі від надзеі зманлівы. Навука можа шмат унесці ў працэс гуманізацыі свету і людзей, аднак можа таксама знішчыць чалавека і свет, калі ёй не будуць кіраваць сілы, што знаходзяцца па-за ёй. З другога боку, трэба звярнуць увагу на тое, што сучаснае хрысціянства перад абліччам навуковых дасягненняў дзеля паступовага развіцця свету ў значнай ступені звярнулася толькі да асобнага чалавека і яго збаўлення. Такім чынам яно звузіла межы надзеі і не пазнала велічы сваёй місіі – нават калі працягвала рабіць вялікія справы ў выхаванні чалавека і ў клопаце аб хворых і церпячых.

26. Не навука адкупляе чалавека. Чалавека адкупляе любоў. Гэта адносіцца ўжо выключна да сферы сусвету. Калі нейкі чалавек зведвае ў сваім жыцці вялікую любоў, гэта момант “адкуплення”, які надае ягонаму жыццю новае значэнне. Аднак хутка ён разумее, што дадзеная яму любоў сама па сабе не вырашыць пытання ягонага жыцця. Гэтая любоў – крохкая. Яна можа быць знішчана смерцю. Чалавек патрабуе абсалютнай любові. Патрабуе такой упэўненасці, дзякуючы якой зможа сказаць: “Ні смерць, ні жыццё, ні анёлы, ні ўлады, ні цяперашняе, ні будучае, ні сілы, ні вышыня, ні глыбіня, ні іншае якое стварэнне не зможа адлучыць нас ад любові Божай, якая ёсць у Хрысце Езусе, Пану нашым” (Рым 8, 38-39). Калі існуе гэтая абсалютная любоў з яе абсалютнай упэўненасцю, тады і толькі тады чалавек будзе “адкуплены”, што б ні здарылася ў ягоным канкрэтным выпадку. Гэта мы маем на ўвазе, калі кажам: «Езус Хрыстус “адкупіў” нас». Праз Яго мы атрымалі ўпэўненасць у Богу – у Богу, які не ўяўляе нейкай далёкай “першапрычыны” свету, бо Ягоны адзінародны Сын стаў чалавекам, і пра Яго кожны можа сказаць: “Жыву вераю ў Сына Божага, які палюбіў мяне і аддаў сябе за мяне” (Гал 2, 20).

27. Сапраўды, той, хто не ведае Бога, хоць і мае многія надзеі, па сутнасці жыве без надзеі, без той вялікай надзеі, якая падтрымлівае ўсё жыццё (пар. Эф 2, 12). Праўдзівай вялікай надзеяй чалавека, якая вытрывае насуперак усякім расчараванням, можа быць толькі Бог – Бог, які палюбіў нас і любіць нас “дарэшты”, “да поўнага спаўнення” (пар. Ян 13,1 і 19, 30). Да каго дакранулася любоў, той пачынае разумець, чым менавіта ёсць жыццё. Пачынае разумець, што азначае слова надзея, якое паўтараем у абрадзе хросту: чакаю ад веры “вечнага жыцця” – сапраўднага жыцця, вольнага ад небяспек, якое цалкам і ва ўсёй сваёй паўнаце з’яўляецца проста жыццём. Езус, які сказаў пра сябе, што Ён прыйшоў, каб мы мелі жыццё і мелі яго ў дастатку (пар. Ян 10, 10), таксама растлумачыў нам, што азначае “жыццё”: “Вечнае жыццё ў тым, каб спазналі Цябе, адзінага праўдзівага Бога, і таго, каго Ты паслаў, Езуса Хрыста” (Ян 17, 3). Жыццё ў праўдзівым сваім значэнні не вынікае непасрэдна з нас і не належыць нам; жыццё – гэта адносіны. Яно ў сваёй цэласнасці з’яўляецца адносінамі з тым, хто ёсць крыніцай жыцця. Калі мы знаходзімся ў адносінах з тым, хто не памірае, хто ёсць само Жыццё і сама Любоў, тады мы знаходзімся пры жыцці. Тады мы “жывём”.

28. Цяпер узнікае пытанне: ці не трапляем мы такім чынам зноў у індывідуалістычнае разуменне збаўлення? Ці не ёсць гэта надзея толькі для мяне, якая не з’яўляецца праўдзівай надзеяй, паколькі забываецца на іншых і пагарджае імі? Не. Адносіны з Богам усталёўваюцца праз камунію з Езусам – мы самі і толькі сваімі намаганнямі не дасягнем гэтага. Адносіны з Хрыстом – гэта адносіны з тым, хто аддаў сябе дзеля адкуплення ўсіх нас (пар. Цім 2, 6). Знаходжанне ў камуніі з Езусам Хрыстом ўключае нас у Яго існаванне “для ўсіх”, робіць гэта нашым ладам існавання. Ён абавязвае нас перад іншымі, але толькі ў камуніі з Ім мы можа сапраўды быць для іншых, для ўсіх разам. У сувязі з гэтым хацелася б згадаць доктара грэцкага Касцёла св. Максіма Вызнаўцу († 662), які спачатку заахвочвае, каб мы не ставілі нічога вышэй пазнання і любові Бога, але пасля адразу пераходзіць да практычных высноў: “Хто любіць Бога […], не можа захоўваць грошай для сябе, але дзеліцца імі па-божаму […] паводле меры справядлівасці”[19]. З любові да Бога нараджаецца ўдзел у Божай справядлівасці і дабрыні да ўсіх. Любоў да Бога патрабуе ўнутранай свабоды ад усялякага валодання і ўсялякіх матэрыяльных рэчаў; любоў да Бога праяўляецца ў адказнасці за іншага[20]. Тая самая сувязь паміж любоўю да Бога і адказнасцю за людзей яскрава выяўляецца ў жыцці св. Аўгустына. Пасля свайго навяртання да хрысціянскай веры ён разам з некалькімі сябрамі аднадумцамі пажадаў весці жыццё, цалкам прысвечанае Божаму слову і вечным справам. Намерваўся рэалізаваць разам з хрысціянскімі каштоўнасцямі ідэал кантэмпляцыйнага жыцця, выражаны ў вялікай грэцкай філасофіі, выбіраючы сабе такім чынам “найлепшую частку” (пар. Лк 10, 42). Але справы склаліся інакш. Калі ўдзельнічаў у нядзельнай Імшы ў партовым горадзе Гіпона, біскуп паклікаў яго з натоўпу і прымусіў прыняць святарскае пасвячэнне і служэнне ў гэтым горадзе. Пасля, згадваючы гэтае здарэнне, св. Аўгустын напісаў у сваіх *Вызнаннях*: “Спалоханы сваімі грахамі, падаўлены сваёй гаротнасцю, я хваляваўся ў сваім сэрцы і думаў уцячы на пустыню, але Ты стрымаў мяне і падмацаваў, кажучы: «Езус памёр за ўсіх,

каб тыя, хто жыве, ужо не дзеля сябе жылі, а дзеля памерлага за іх і ўваскрэслага» (2 Кар 5, 15)”[21]. Хрыстус памёр за ўсіх. Жыць для Яго азначае дазволіць далучыць сябе ў Яго “быць для іншага”.

29. Для св. Аўгустына гэта азначала цалкам новае існаванне. Калісьці ён так апісваў сваё штодзённае жыццё: “Павучаць неспакойных, падбадзёрваць маладушных, падтрымліваць нядужых, абвяргаць аргументы праціўнікаў, асцерагацца падкопаў, навучаць недасведчаных, пабуджаць лянівых, дапамагаць бедным, сунімаць сварлівых, вызваляць зняволеных, хваліць добрых, цярпець дрэнных, [на жаль!] любіць усіх”[22]. “Евангелле палохае мяне,”[23]– гэта той збаўчы страх, які перашкаджае нам жыць для сябе і пабуджае нас перадаваць нашую супольную надзею. Менавіта гэта было намерам св. Аўгустына: у складаным становішчы Рымскай імперыі (у якім была таксама рымская правінцыя Афрыкі, знішчаная пад канец жыцця св. Аўгустына) пераказваць надзею – надзею, якая нарадзілася ў ім з веры і якая, насуперак яго інтравертыўнаму характару, зрабіла яго здольным рашуча і з усіх сіл удзельнічаць у будаўніцтве горада. У тым жа раздзеле *Вызнанняў*, у якім крыху раней мы ўбачылі асаблівы матыў яго клопату “пра ўсіх”, ён кажа: “Хрыстус заступаецца за нас; інакш я б адчаяўся. Шматлікія і цяжкія мае хваробы, шматлікія і цяжкія, але Твой лек больш эфектыўны. Мы маглі б лічыць, што Тваё Слова далёкае ад людзей, і адчаяцца, калі б Яно не стала целам і не пасялілася між намі”[24]. У моцы сваёй надзеі св. Аўгустын прысвяціў сябе простаму народу і свайму гораду, адрокшыся ад свайго духоўнага высакародства; ён маліўся і дзейнічаў па-простаму дзеля простага народу.

30. Падсумуем тое, што вынікае з нашых разважанняў. Дзень за днём людзі маюць шмат надзей, вялікіх і малых, розных у розныя перыяды свайго жыцця. Часам можа здавацца, што спаўненне адной з такіх надзей цалкам задаволіць чалавека і яму больш не будуць патрэбны іншыя надзеі. У маладосці можа быць надзея на вялікую і задавальняючую любоў; надзея атрымаць пэўнае становішча, на той ці іншы поспех, важны для далейшага жыцця. Аднак калі такія надзеі рэалізуюцца, становіцца цалкам відавочна, што гэта было не ўсё. Робіцца зразумелым, што чалавеку патрэбна іншая надзея, якая ідзе далей. Становіцца відавочным, што яго можа задаволіць толькі нешта бясконцае, што заўжды будзе большым за тое, чаго ён калісьці зможа дасягнуць. У гэтым сэнсе сёння ўмацавалася надзея на лепшы свет, які дзякуючы навуковаму прагрэсу і навукова абгрунтаванай палітыцы здаваўся дасягальным. Такім чынам біблійная надзея на Божае Валадарства была заменена надзеяй на валадарства чалавека, надзеяй на нейкі лепшы свет, які, як лічылася, з’яўляецца сапраўдным “Божым Валадарствам”. У выніку гэтая надзея здавалася вялікай і рэалістычнай, такой, якой патрабаваў чалавек. Яна аказалася здольнай мабілізаваць на нейкі час людскія сілы; вялікая мэта лічылася вартай усялякіх намаганняў. Але з цягам часу выразна выявілася, што гэтая надзея ўвесь час уцякае ўсё далей. Перадусім стала зразумела, што гэта можа быць надзеяй для людзей у далёкай будучыні, але не для мяне. І хоць гэтае “дзеля ўсіх” з’яўляецца часткай вялікай надзеі (бо я не магу быць шчаслівы насуперак іншым і без іншых), застаецца праўдай, што надзея, якая не датычыць мяне

непасрэдна, не ёсць праўдзівай надзеяй. І стала бачна, што тая надзея была супраць свабоды, паколькі парадак чалавечых спраў у паасобных пакаленнях зноў залежыць ад свабоднага рашэння людзей, якія да яго належаць. Калі б гэтая свабода з прычыны акалічнасцяў ці структур была ў іх адабраная, свет, несумненна, не быў бы добрым, паколькі свет без свабоды не можа быць добрым. Такім чынам, хоць няспынна трэба прыкладаць намаганні для паляпшэння свету, лепшы свет будучага не можа быць належным і дастатковым зместам нашай надзеі. Тут заўсёды ўзнікае пытанне: калі свет з’яўляецца “лепшым”? Што робіць яго лепшым? Паводле якога крытэрыя можна ацаніць, што ён “добры”? Якімі шляхамі можна прыйсці да гэтага “дабра”?

31. І яшчэ: нам патрэбны надзеі – вялікія і малыя, якія з дня ў дзень падтрымліваюць нас у шляху. Аднак іх недастаткова без той вялікай надзеі, якая павінна перавышаць усе астатнія. Гэтая вялікая надзея можа быць толькі Богам, які ахоплівае ўсё і можа шчодра адарыць нас усім, чаго мы самі не здольны дасягнуць. Атрыманне дару залежыць ад надзеі. Бог – гэта падмурак надзеі. Не які-заўгодна бог, але той Бог, які мае чалавечае аблічча і які “палюбіў нас дарэшты” (Ян 13, 1), усіх нас і ўвесь чалавечы род. Яго валадарства не з’яўляецца нечым прыдуманым па-за рэальнасцю, размешчаным у будучым часе, які ніколі не настане. Яго валадарства прысутнічае там, дзе Яго любяць і дзе Ягоная любоў дасягае нас. Толькі Яго любоў дае нам магчымасць штодзень трываць у поўнай разважнасці, не губляючы запалу, які дае надзея ў гэтым, па сваёй прыродзе, недасканалым свеце. У той жа час Яго любоў дае нам гарантыю існавання таго, што мы бачым толькі замглёным змрокам і чаго ўнутрана чакаем, а менавіта таго жыцця, якое “сапраўды” ёсць жыццём. Пастараемся шырэй растлумачыць гэта ў апошняй частцы, а пакуль што звернем нашую ўвагу на некаторыя “месцы”, дзе можна сапраўды навучыцца надзеі і практыкавацца ў ёй.

“Месцы”, дзе вучацца надзеі і практыкуюцца ў ёй

І. Малітва як школа надзеі

32. Першае істотнае месца, дзе вучацца надзеі, – гэта малітва. Калі ніхто мяне больш не слухае, Бог яшчэ слухае мяне. Калі я не магу больш ні з кім размаўляць і нікога паклікаць, з Богам я магу гаварыць заўсёды. Калі няма нікога, хто мяне можа падтрымаць (дзе гаворка ідзе пра патрэбу ці чаканне, якія пераўзыходзяць чалавечую магчымасць спадзявання), Ён можа дапамагчы мне[25]. Калі я ў поўнай адзіноце […], але ж той, хто моліцца, ніколі не бывае абсалютна самотным. Кардынал Нгуен Ван Туан, які правёў у вязніцы трынаццаць гадоў, з якіх дзевяць – у ізаляцыі, пакінуў нам выдатную кнігу: *Малітвы надзеі.* За трынаццаць гадоў турмы ў сітуацыі, здавалася б, поўнага адчаю, магчымасць слухаць Бога і гаварыць з Ім умацоўвала ў ім сілу надзеі, якая пасля ягонага вызвалення дазволіла яму стаць перад людзьмі ва ўсім свеце сведкам надзеі – той вялікай надзеі, якая не пагасае нават сярод начэй адзіноты.

33. Глыбокую сувязь паміж малітвай і надзеяй св. Аўгустын вельмі прыгожа паказаў у казанні на *Першае пасланне св. апостала Яна*. Ён акрэслівае малітву як практыкаванне жадання. Чалавек створаны для вялікай рэчаіснасці – для самога Бога, каб напоўніцца Ім. Але сэрца людское занадта вузкае для той вялікай рэчаіснасці, для якой прызначана. Трэба, каб яно пашырылася. "Так Бог, адкладаючы [свой дар], павялічвае [наша] жаданне; а праз жаданне пашырае дух і, такім чынам, робіць яго здольным [прыняць Яго]". Св. Аўгустын адсылае да св. Паўла, які кажа пра сябе, што жыве, сягаючы наперад да таго, што павінна адбыцца (пар. Флп 3, 13). Ён выкарыстоўвае выдатны вобраз, каб апісаць працэс пашырэння і падрыхтоўкі чалавечага сэрца. "Уяві, што Бог хоча напоўніць цябе мёдам [сімвал далікатнасці Бога і яго дабрыні]. Калі ты поўны воцату, куды змесціш мёд?" Начынне, гэта значыць сэрца, неабходна спачатку павялічыць, а пасля ачысціць: вызваліць ад воцату і яго паху. Гэта патрабуе працы, вымагае пакутаў, але толькі так ажыццяўляецца прыстасаванне да таго, да чаго мы прызначаны[26]. Калі нават св. Аўгустын непасрэдна кажа толькі пра нашу адкрытасць на прыняцце Бога, аднак цалкам зразумела, што ў гэтай працы, праз якую чалавек вызваляецца ад воцату і яго рэзкага паху, ён не толькі становіцца свабодным для Бога, але сапраўды адкрывае сябе для іншых. Бо толькі стаўшы дзецьмі Божымі, мы можам знаходзіцца ў нашага супольнага Айца. Маліцца не азначае выходзіць з гісторыі і хавацца ў прыватны куток свайго шчасця. Правільная малітва – гэта працэс унутранага ачышчэння, які робіць нас адкрытымі на Бога і праз гэта адкрытымі на людзей. У малітве чалавек павінен вучыцца таму, што сапраўды можна прасіць у Бога – чаго варты Бог. Павінен вучыцца, што нельга маліцца супраць іншага. Павінен вучыцца, што нельга прасіць сабе марнай і выгоднай рэчы, якой прагне ў дадзены адрэзак часу – гэта фальшывая надзея, якая адводзіць яго ад Бога. Ён павінен ачышчаць свае жаданні і сваю надзею. Павінен вызваляцца ад схаванага падману, якім ашуквае самога сябе: Бог бачыць усё, а параўнанне з Богам павінна падштурхоўваць чалавека, каб ён сам прызнаў гэта. "Хто зразумее свае памылкі? Ад укрытых памылак ачысці мяне (19 [18], 13),"– моліцца псальміст. Непрызнанне віны, фальшывы вобраз бязвіннасці не апраўдаюць і не ўратуюць мяне, паколькі я сам вінаваты ў анямеласці сумлення, няздольнасці распазнаць у сабе зло. Калі няма Бога, тады, магчыма, я вымушаны ўцякаць у такі падман, паколькі няма нікога, хто мог бы дараваць мне, нікога, хто з'яўляецца сапраўднай мерай рэчаў. Але сустрэча з Богам абуджае маё сумленне, каб яно больш не падсоўвала мне самаапраўдання, не было адлюстраваннем самога сябе і сучаснікаў, якія ўплываюць на мяне, але каб было здольнасцю слухаць само Дабро.

34. Каб малітва развіла гэтую ачышчальную моц, яна, з аднаго боку, павінна быць вельмі асабістай, сустрэчай майго асабістага я з Богам, з жывым Богам. З другога боку, яе павінны зноў і зноў весці і асвячаць найвыдатнейшыя малітвы Касцёла і святых, а таксама літургічная малітва, у якой Пан няспынна вучыць нас правільна маліцца. Кардынал Нгуен Ван Туан у сваёй кнізе духоўных практыкаванняў расказаў, як у ягоным жыцці ўзнікалі працяглыя перыяды няздольнасці да малітвы і як ён хапаўся за словы малітваў Касцёла: "Ойча наш", "Вітай, Марыя", а таксама літургічных малітваў[27]. Падчас малітвы неабходна

заўсёды захоўваць сувязь паміж супольнай і асабістай малітвай. Так мы можам гаварыць з Богам, а Бог гаварыць з намі. Так у нас здзяйсняюцца ачышчэнні, праз якія мы робімся падатлівымі Пану і здольнымі служыць людзям. Так мы становімся падатлівымі для надзеі і слугамі надзеі для іншых: надзея ў хрысціянскім сэнсе заўсёды з'яўляецца надзеяй для іншых. Гаворка ідзе пра актыўную надзею, у якой мы змагаемся, каб рэчаіснасць не скіроўвалася да "перверсійнага канца". Гаворка ідзе пра актыўную надзею таксама ў тым сэнсе, што мы трымаем свет адкрытым для Бога. Толькі так яна застанецца праўдзівай чалавечай надзеяй.

II. Дзеянне і цярпенне, як месца, дзе вучацца надзеі

35. Кожнае сур'ёзнае і праведнае дзеянне чалавека – гэта дзейсная надзея. Перадусім ёсць надзеяй у тым сэнсе, што так мы імкнёмся рэалізаваць нашы надзеі – меншыя і большыя: вырашыць тое ці іншае заданне, якое мае значэнне для нашага далейшага жыццёвага шляху; праз уласныя намаганні паспрыяць таму, каб свет стаў крыху святлейшым і больш чалавечным і каб праз гэта адчыніліся брамы будучыні. Аднак штодзённае намаганне працягваць сваё жыццё і працаваць дзеля будучыні стамляе нас або ператвараецца ў фанатызм, калі нас не асвятляе святло большай надзеі, якой не могуць знішчыць ні малыя асабістыя няўдачы, ні бедствы гістарычнага значэння. Калі нам нельга спадзявацца на большае, чым тое, чаго можна эфектыўна дасягнуць у нейкі час і на што палітычныя ці эканамічныя ўлады дазваляюць нам спадзявацца, наша жыццё хутка пазбаўляецца надзеі. Важна ведаць: я заўсёды магу мець надзею, нават калі ў маім жыцці або ў дадзены гістарычны момант відавочна, што мне няма на што спадзявацца. Толькі вялікая ўпэўненасць у надзеі, што маё ўласнае жыццё і ўся гісторыя, нягледзячы на ўсе няўдачы, знаходзяцца пад апекай незнішчальнай сілы Любові, дзякуючы якой і дзеля якой яны маюць сэнс і вагу, – толькі такая надзея можа даць адвагу для дзеяння і руху наперад. Сапраўды, уласнымі сіламі мы не можам "збудаваць" Божага Валадарства. Тое, што мы будуем, заўжды застаецца валадарствам чалавека з усімі абмежаваннямі, уласцівымі чалавечай натуры. Не зможам таксама (выкарыстаем класічны выраз) "заслужыць" неба нашымі ўчынкамі. Яно вышэйшае за тое, што мы можам заслужыць, так як і тое, што нас любяць, ніколі не будзе "заслугай", а заўсёды – дарам. Аднак, пры ўсім нашым усведамленні "большай каштоўнасці" неба, таксама бачна, што нашы дзеянні маюць значэнне для Бога, а значыць яны неабходны для гістарычнага прагрэсу. Мы можам адкрыць саміх сябе і свет для Бога: праўды, любові, дабра. Гэтак рабілі святыя, якія як "памочнікі Божыя" ўнеслі свой уклад у збаўленне свету (пар. 1 Кар 3, 9; 1 Тэс 3, 2). Мы можам уратаваць наша жыццё і свет ад атруты і бруду, якія могуць разбурыць цяперашні і будучы свет. Мы можам адкрыць і захаваць чыстымі крыніцы стварэння і такім чынам разам са стварэннем, што апярэджвае нас як дар, рабіць згодна з яго ўнутранымі патрабаваннямі і мэтай тое, што справядлівае. Гэта мае сэнс нават тады, калі мы не дасягаем бачнага выніку ці здаемся бездапаможнымі з-за перавагі варожых сіл. Так, з аднаго боку з нашага дзеяння нараджаецца надзея для нас і для іншых; аднак у той жа час гэтая вялікая надзея, якая абапіраецца на абяцаннях Бога,

падбадзёрвае нас і кіруе нашымі справамі ў спрыяльны і неспрыяльны час.

36. Як і дзеянне, цярпенне таксама належыць да чалавечага існавання. Яно паходзіць або з абмежаванасці нашай натуры, або з сукупнасці грахоў, якія нагрувасціліся з цягам гісторыі і якія таксама сёння незваротна нарастаюць. Зразумела, трэба з усіх сіл старацца зменшыць цярпенне: прадухіляць, наколькі магчыма, цярпенне бязвінных; суцішваць боль; дапамагаць пераадольваць псіхічныя цярпенні. Усё гэта абавязкі як справядлівасці, так і любові, якія ўваходзяць у шэраг фундаментальных патрабаванняў хрысціянскага існавання і кожнага па-сапраўднаму чалавечага жыцця. У барацьбе з фізічным болем зроблены вялікі поступ. Аднак пакуты бязвінных і псіхічныя цярпенні ў апошнія дзесяцігоддзі хутчэй пашырыліся. Хоць трэба з усіх сіл перамагаць цярпенні, аднак мы не можам цалкам ліквідаваць іх у свеце, таму што не ў нашых сілах цалкам скінуць з сябе нашу абмежаванасць і ніхто з нас не здольны ліквідаваць моцы зла, віны, якая няспынна – як відаць – з'яўляецца крыніцай цярпенняў. Зрабіць гэта можа толькі Бог: толькі Бог, які сам уваходзіць у гісторыю, становіцца чалавекам і церпіць. Мы ведаем, што гэты Бог існуе, і таму тая моц, якая "бярэ на сябе грахі свету" (Ян 1, 29), прысутнічае ў свеце. Дзякуючы веры ў існаванне гэтай моцы, у гісторыі з'явілася надзея на аздараўленне свету. Але гэта менавіта надзея, а не спаўненне; надзея, якая падбадзёрвае нас, каб мы заступаліся за дабро таксама там, дзе гэта здаецца марным, усведамляючы, што паводле знешняга бегу гісторыі, нават у будучым часе, грэх застаецца жудаснай сучаснасцю.

37. Вернемся да нашай тэмы. Мы стараемся абмежаваць цярпенне і змагаемся з ім, але не можам ліквідаваць яго. Там, дзе людзі, спрабуючы пазбегнуць пакутаў, стараюцца аддаліцца ад усяго, што можа прычыніць цярпенне; дзе пазбягаюць намаганняў і пакут, звязаных з праўдай, любоўю і дабром, – там яны трапляюць у жыццёвую пустку, у якой, магчыма, няма болю, затое ўсё больш адчуваецца бессэнсоўнасць і змрочная адзінота. Не пазбяганне цярпенняў і не ўцёкі ад болю аздараўляюць чалавека, але здольнасць прыняць іх, сталець у іх і знайсці ў іх сэнс праз аб'яднанне з Хрыстом, які цярпеў з нязмернай любоўю. У гэтым кантэксце хацелася б прыгадаць некаторыя выказванні з аднаго ліста в'етнамскага мучаніка Паўла Ле-Бао-Тына († 1857), у якіх паказана, як сіла надзеі, якая нараджаецца з веры, пераменяе пакуты. "Я, Павел, зняволены за імя Хрыстова, хачу данесці вам свае пакуты, у якія занураюся штодня, каб вы, запаліўшыся любоўю да Бога, разам са мною ўзносілі хвалу Богу, бо навекі міласэрнасць Яго (пар. Пс 136 [135]). Гэтая вязніца – праўдзівы вобраз вечнага пекла: да разнастайных жорсткіх катаванняў, калодак, жалезных кайданоў і пут дадаюцца нянавісць, помста, паклёп, непрыстойныя словы, скаргі, зласлівыя ўчынкі, несправядлівыя клятвы, праклёны і ўрэшце трывога і смутак. Бог, які калісьці вызваліў з полымя печы трох юнакоў, заўсёды дапамагае мне, і Ён вызваліць мяне ад гэтых цярпенняў, і аберне іх у асалоду, бо навекі міласэрнасць Яго. Сярод гэтых катаванняў, якія зазвычай раструшчваюць іншых, я дзякуючы ласцы Божай напаўняюся радасцю, таму што я не адзін, а з Хрыстом. [...] Як жа мне вытрымаць гэта відовішча, штодня бачыць цароў, мандарынаў і іх прыдворных, якія блюзнерацць супраць Твайго

святога імя, Пане, які сядзіш на херубімах і сэрафімах (пар. Пс 80 [79], 2)? Твой крыж патаптаны нагамі язычнікаў! Дзе твая слава? Чым усё гэта бачыць, лепш мне, палаючы любоўю да Цябе, памерці з адсечанымі часткамі цела дзеля сведчання любові да Цябе. Пакажы, Пане, магутнасць сваю, уратуй мяне і падтрымай, каб моц Твая выявілася ў слабасці маёй і праславілася перад язычнікамі. […] Умілаваныя браты, слухаючы ўсё гэта, узносьце ў радасці няспынную падзяку Богу, ад якога паходзіць усялякае дабро, благаслаўляйце Пана разам са мной, бо навекі міласэрнасць Яго! […] Пішу вам усё гэта, каб з'ядналася ваша вера і мая. У гэтай лютай буры я кідаю аж да Божага трона якар: жывую надзею, што ёсць у маім сэрцы"[28]. Гэта ліст з "пекла". У ім адкрыта паказаны ўвесь жах канцэнтрацыйнага лагера, у якім да катаванняў з боку тыранаў дадаецца выбух зла ў саміх ахвярах, якія такім чынам становяцца інструментамі жорсткасці катаў. Гэта ліст з пекла, але ў ім пацвярджаюцца словы *псальма*: "Калі ўзыду на неба, Ты там; калі спачну ў адхлані, Ты побач. […] Калі скажу я: няхай змрок мяне накрые, […] ноч будзе яснай, як дзень. Цемра, як святло" (Пс 139 [138], 8-12; пар. таксама Пс 23 [22], 4). Хрыстус сыходзіць у "адхлань" і знаходзіцца блізка да кожнага, хто кінуты туды, ператвараючы для яго змрок у святло. Амаль невыносныя жахлівыя цярпенні і катаванні працягваюцца. Аднак узышла зорка надзеі – якар сэрца, які даходзіць да Божага трона. У чалавеку не выбухае зло, але перамагае святло: цярпенне, хоць і не перастае быць цярпеннем, ператвараецца ў песню хвалы.

38. У асноўным мера чалавечнасці вызначаецца ў адносінах да цярпення і церпячага. Гэта датычыць як асобных людзей, так і грамадства. Грамадства, няздольнае прыняць церпячых, дапамагчы ім і падзяліць з імі іх цярпенні, таксама і духоўна, – гэта жорсткае і бесчалавечнае грамадства. Аднак грамадства не можа дапамагаць церпячым і падтрымліваць іх, калі самі людзі не здольны рабіць гэта. Больш за тое, адзін чалавек не можа зразумець цярпенне другога, калі ён сам не бачыць у цярпеннях сэнсу, шляху ачышчэння і сталасці, шляху надзеі. Прыняць церпячага блізкага азначае прыняць на сябе яго пакуты так, каб яны сталі і маімі. І калі гэтыя пакуты падзелены з кімсьці і ў іх прысутнічае хтосьці іншы, тады святло любові пранікае ў маё цярпенне. Лацінскае слова *con-solatio* (суцяшэнне) прыгожа выражае гэта, паказваючы "быццё з кімсьці" ў адзіноце, якая дзякуючы гэтаму цяпер ужо не адзінота. Таксама здольнасць прыняць цярпенне з любові да дабрыні, праўды і справядлівасці вызначае ступень чалавечнасці, бо калі мой дабрабыт і недатыкальнасць маюць большае значэнне, чым праўда і справядлівасць, тады пераважае панаванне мацнейшага; тады дамінуюць насілле і падман. Праўда і справядлівасць павінны быць важнейшымі за маю выгаду і фізічную недатыкальнасць, інакш маё жыццё ператворыцца ў падман. І нарэшце, таксама "так", сказанае любові, становіцца крыніцай цярпення, паколькі любоў заўжды патрабуе майго самаадрачэння, у якім я дазваляю калечыць і раніць сябе. Любоў сапраўды не можа існаваць без гэтага балючага самаадрачэння; інакш яна стала б эгаізмам і пярэчыла б самой сабе.

39. Цярпець з іншымі, цярпець дзеля іншых; цярпець дзеля праўды і любові да справядлівасці; цярпець з прычыны любові і таго, што становішся асобай, якая сапраўды

любіць – вось фундаментальныя элементы чалавецтва, занядбоўванне якіх знішчыла б самога чалавека. Аднак зноў узнікае пытанне: ці здольныя мы ажыццявіць гэта? Ці другая асоба дастаткова важная, каб я цярпеў дзеля яе? Ці праўда для мяне настолькі важная, каб я атрымаў ўзнагароду за цярпенні? Ці абяцанне любові такое вялікае, каб апраўдаць дар самога сябе? У чалавечай гісторыі заслуга хрысціянскай веры заключаецца менавіта ў тым, што яна па-новаму і з новай выразнасцю абудзіла ў чалавеку здольнасць да такога цярпення, якое мае вялікае значэнне для яго чалавечнасці. Хрысціянская вера паказала нам, што праўда, справядлівасць і любоў гэта не толькі ідэалы, але найвялікшыя рэчаіснасці. Яна паказала нам, што Бог – увасобленая Праўда і Любоў – захацеў цярпець за нас і разам з намі. Бэрнард з Клерво выкаваў цудоўнае выказванне: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*[29] – Бог не можа цярпець, але можа спачуваць. Бог настолькі цэніць чалавека, што сам стаў чалавекам, каб мець магчымасць цярпець разам з чалавекам цалкам рэальна, у целе і крыві, як прадстаўлена ў апісанні мукі Езуса. Таму ва ўсе чалавечыя пакуты ўвайшоў хтосьці, хто падзяляе боль і цярпенне; таму ва ўсе пакуты праліваецца *con-solatio* – суцяшэнне спачуваючай любові Бога, і так узыходзіць зорка надзеі. Несумненна, у нашых разнастайных пакутах і нядолі мы няспынна патрабуем таксама малых і сярэдніх формаў надзеі – зычлівага наведвання, аздараўлення ўнутраных і знешніх ран, паспяховага выйсця з якога-небудзь крызісу і гэтак далей. Пры меншых формах нядолі гэтых відаў надзеі можа быць няшмат. Але ў вялікай нядолі, калі трэба канчаткова вырашаць, ці трэба аддаць перавагу праўдзе над дабрабытам, кар’ерай, валоданнем, становіцца неабходнай упэўненасць у праўдзівай, вялікай надзеі, пра якую мы згадвалі. Таму мы патрабуем сведак, мучанікаў, якія цалкам ахвяравалі сябе, каб дзень за днём паказваць гэта. Нам неабходна таксама, каб сярод малых альтэрнатыў штодзённага жыцця мы ставілі дабро вышэй за выгоды, ведаючы, што гэтак мы жывём сапраўдным жыццём. Дазволім сабе паўтарыць яшчэ раз: здольнасць цярпець дзеля любові да праўды – гэта мера чалавечнасці. Аднак гэтая здольнасць цярпець залежыць ад тыпу і ад меры надзеі, якую мы носім у сабе і на якую абапіраемся. Святыя, будучы напоўненымі вялікай надзеяй, маглі прайсці вялікі шлях чалавечага існавання так жа, як гэта перад імі зрабіў Хрыстус.

40. Хацелася б да гэтага дадаць невялікую заўвагу, якая мае значэнне ў штодзённым жыцці. Пэўная форма пабожнасці, якая сёння, магчыма, менш распаўсюджаная, але нядаўна была шырока практыкаванай, кіравалася ідэяй “ахвяравання” малых штодзённых прац, якія няспынна звальваюцца на нас, каб такім чынам надаць ім сэнс. У практыкаванні гэтай формы пабожнасці, безумоўна, назіралася перабольшванне і нездаровыя моманты, але трэба спытацца, ці не было ў іх чагосьці істотнага, што магло б нам дапамагчы. Што значыць “ахвяраваць”? Гэтыя людзі былі перакананыя, што могуць уключыць свае нязначныя працы ў вялікае спачуванне Хрыста і праз гэта далучыцца ў нейкай ступені да скарбу спачування, якога патрабуе чалавецтва. Так малыя клопаты штодзённага жыцця могуць набыць сэнс і ўнесці ўклад у эканомію дабрыні і любові сярод людзей. Магчыма, нам таксама трэба задумацца, ці не можа такая практыка стаць патрэбнай і для нас.

III. Апошні Суд як месца, у якім вучацца надзеі і практыкуюцца ў ёй

41. Цэнтральная частка вялікага *Credo* Касцёла, якая разважае пра таямніцу Хрыста, пачынаючы з вечнага нараджэння з Айца і часовага нараджэння з Дзевы Марыі, і праз крыж і ўваскрасенне прыходзіць да Яго паўторнага прыйсця, завяршаецца наступнымі словамі: “…зноў прыйдзе ў хвале судзіць жывых і памерлых”. Ужо з самага пачатку перспектыва Апошняга Суда ўздзейнічала на хрысціян у іх штодзённым жыцці як крытэрый, паводле якога яны ўладкоўвалі сваё тагачаснае жыццё, як заклік да іх сумлення і ў той жа час як надзея на Божую справядлівасць. Вера ў Хрыста ніколі не глядзела толькі назад ці толькі ўгору, але заўсёды таксама ў будучыню, на гадзіну справядлівасці, якую не раз прадвяшчаў Пан. Гэты позірк у будучыню быў для хрысціянства важным у аднясенні да сучаснасці. Пры ўзвядзенні хрысціянскіх сакральных будынкаў, якія павінны былі бачна перадаваць гістарычную і касмічную шырыню веры ў Хрыста, існаваў звычай прадстаўляць на ўсходнім баку Пана, які вяртаецца як Валадар – сімвал надзеі; а з заходняга боку – Апошні Суд як вобраз адказнасці за нашае жыццё, вобраз, які глядзеў на вернікаў і спадарожнічаў ім у іх штодзённым шляху. Аднак у развіцці іканаграфіі перавагу атрымаў усё больш пагрозлівы і жахлівы аспект Суда, які, зразумела, больш прываблівала мастакоў, чым бляск надзеі, часта зацемненай грознымі сімваламі.

42. У сучасную эпоху ідэя Апошняга Суда адышла на другі план: хрысціянская вера індывідуалізуецца і звяртаецца перадусім да асабістага збаўлення душы; разважанне аб усеагульнай гісторыі збольшага ахоплена ідэяй прагрэсу. Аднак фундаментальны змест чакання Суда зусім не знік. Цяпер ён мае абсалютна іншую форму. Атэізм XIX і XX стагоддзяў у сваіх каранях і паводле сваёй мэты – гэта своеасаблівая маралізацыя: пратэст супраць несправядлівасці свету і ўсёй гісторыі. Свет, у якім існуе такая вялізная несправядлівасць, цярпенне бязвінных і бесчалавечнасць уладаў, не можа быць справай добрага Бога. Той Бог, які адказвае за такі свет, не быў бы справядлівым Богам, а тым больш добрым Богам. У імя маральнасці такога Бога трэба аспрэчыць. А паколькі няма таго Бога, які ўстанавіў бы справядлівасць, таму сам чалавек здаецца пакліканым да ўстанаўлення справядлівасці. Калі пратэст супраць Бога з прычыны пакутаў гэтага свету здаецца зразумелым, то амбіцыйнае жаданне, каб чалавечае грамадства магло і павінна было зрабіць тое, чаго не можа зрабіць ніякі Бог, з’яўляецца ганарыстым і глыбока памылковым. Невыпадкова, што ўрэшце на падставе такога сцвярджэння ўзніклі найгоршыя формы бесчалавечнасці і парушэння справядлівасці – яны грунтаваліся на ўнутранай фальшывасці такога меркавання. Свет, які сам павінен ствараць сваю справядлівасць, – гэта свет без надзеі. Ніхто і нішто не можа адказаць за пакуты вякоў. Ніхто і нішто не можа запэўніць, што цынізм улады (якую б маску прывабнай ідэалогіі ні надзяваў) перастане панаваць у свеце. Таму найвялікшыя філосафы Франкфурцкай школы, а менавіта Макс Горкхэймэр і Тэадор В. Адорна аднолькава крытыкавалі атэізм і тэізм. Горкхэймэр рашуча адмаўляў магчымасці знайсці нейкую іманентную замену Богу, адначасова адкідаючы вобраз добрага і справядлівага Бога. Празмерна радыкалізуючы старазапаветную забарону

ствараць вобразы, ён кажа пра “сум па цалкам Іншым”, які будзе недасяжным, – гэта заклік жадання, якое скіроўваецца да ўсеагульнай гісторыі. Адорна таксама цвёрда трымаўся гэтай адмовы ад усіх вобразаў, што выключала нават “вобраз” любячага Бога. З другога боку, ён пастаянна падкрэсліваў гэтую “негатыўную” дыялектыку і сцвярджаў, што справядлівасць, сапраўдная справядлівасць, патрабуе свету, “дзе былі б знішчаны не толькі цяперашнія пакуты, але і адклікана тое, што мінула зусім”[30]. Гэта азначае (а было гэта выражана ў пазітыўных і таму неадэкватных для яго сімвалах), што не можа быць справядлівасці без уваскрашэння памерлых. Аднак такая перспектыва несла б з сабой “уваскрашэнне цела, што з’яўляецца абсалютна чужым для ідэалізму, гэта значыць валадарству абсалютнага духу”[31].

43. З рыгарыстычнага адкідвання ўсялякіх вобразаў, якое вынікае з першай Божай запаведзі (пар. Зых 20, 4), можа і павінна чэрпаць вучэнне таксама хрысціянства. Праўда негатыўнай тэалогіі ўздымалася на IV Латэранскім Саборы, які выразна заявіў, што якое б ні было падабенства паміж Творцам і стварэннем, непадабенства паміж імі заўжды яшчэ большае[32]. Ва ўсякім разе, для верніка адмаўленне вобразаў не можа зайсці так далёка, што дойдзе да адмаўлення абодвух тэзісаў – тэізму і атэізму, як гэтага хацелі Горкхэймэр і Адорна. Бог сам даў нам свой “вобраз”: у Хрысце, які стаў чалавекам. У Ім, укрыжаваным, непрыняцце фальшывых вобразаў Бога даведзена да вяршыні. Цяпер Бог паказвае сваё Аблічча ў вобразе церпячага, які падзяляе лёс пакінутага Богам чалавека. Бязвінна церпячы стаў надзеяй-упэўненасцю: Бог ёсць, і Бог можа ўстанавіць справядлівасць такім спосабам, якога мы не ў стане зразумець, аднак можам адчуць яго праз веру. Канешне, існуе ўваскрашэнне цела[33]. Існуе справядлівасць[34]. Ёсць “адмена” мінулага смутку, рэпарацыя, якая аднаўляе закон. Таму вера ў Апошні Суд – гэта перадусім і па-над усім надзея, менавіта тая надзея, неабходнасць якой стала вельмі бачнай у бурных падзеях апошніх стагоддзяў. Я перакананы, што справа справядлівасці – гэта істотны аргумент ці ва ўсякім выпадку наймацнейшы аргумент на карысць веры ў жыццё вечнае. Сама індывідуальная патрэба спаўнення, у якой нам адмоўлена ў гэтым жыцці, патрэба ў вечнай любові, якой мы чакаем, несумненна з’яўляецца важным аргументам, каб верыць, што чалавек быў створаны для вечнасці. Аднак неабходнасць вяртання Хрыста і новага жыцця становіцца цалкам пераканаўчай толькі ў спалучэнні з прызнаннем таго, што несправядлівасць гісторыі не можа быць апошнім словам.

44. Пратэст супраць Бога ў імя справядлівасці нічога не дае. Свет без Бога – гэта свет без надзеі (пар. Эф 2, 12). Адзін Бог можа здзейсніць справядлівасць. І вера пераконвае нас, што Ён гэта робіць. Вобраз Апошняга Суда гэта перадусім не вобраз страху, а вобраз надзеі; для нас, магчыма, гэта вырашальны вобраз надзеі. Ці не з’яўляецца ён таксама вобразам страху? Можна сказаць, што гэта вобраз, які пабуджае ўсведамленне адказнасці, а значыць, гэта вобраз таго страху, пра які св. Гілярый кажа, што кожны страх мае сваё месца ў любові[35]. Бог ёсць справядлівасцю і стварае справядлівасць. Гэта наша суцяшэнне і наша надзея. Але ў Яго справядлівасці адначасова ёсць ласка. Даведваемся

пра гэта, гледзячы на ўкрыжаванага і ўваскрослага Хрыста. Абедзве рэчы – справядлівасць і ласку – трэба бачыць у іх правільнай унутранай узаемасувязі. Ласка не адмяняе справядлівасці. Несправядлівасць не ператвараецца ў закон. Гэта не губка, якае сцірае ўсё, так што ўсё зробленае на зямлі мае ўрэшце аднолькавую вартасць. Напрыклад, Дастаеўскі ў сваім рамане *Браты Карамазавы* справядліва пратэставаў супраць неба і ласкі такога роду. На вечнай гасціне злачынцы не будуць сядзець за сталом разам з ахвярамі, як быццам бы нічога не здарылася. У гэтым месцы хацелася б працытаваць тэкст Платона, які паказвае пэўнае прадчуванне справядлівага суда, што часткова з’яўляецца слушным і збавенным таксама для хрысціяніна. Хоць і ў міфалагічных вобразах, аднак ён выразна паказвае праўду, што напрыканцы душы стануць голымі перад суддзёй. Цяпер зусім не мае значэння, кім былі калісьці ў гісторыі, але тое, кім ёсць насамрэч. “Цяпер [суддзя] мае перад сабой душу, магчыма, караля ці ўладара і не бачыць у ёй нічога здаровага. Знаходзіць яе пабітай і пакрытай шрамамі, якія ўзніклі ад учыненых крыўдаў і несправядлівасці […], усё скажона, поўнае падману і дзёрзкасці, і няма нічога простага, паколькі ўзрастала без праўды. І ён убачыць, як моцна абцяжарвае душу самаўпраўства, насілле, высакамернасць, няўмелыя учынкі, неўтаймаванасць і бясслаўе. Убачыўшы гэта, ён адразу кідае яе ў вязніцу, дзе яна атрымае заслужанае пакаранне […] Аднак часам бачыць перад сабой зусім іншую душу, якая вяла пабожнае і сумленнае жыццё […]; яна падабаецца яму і ён адразу пасылае яе на востраў шчаслівых”[36]. У прыпавесці пра багача і Лазара (пар. Лк 16, 19-31) Езус паказвае дзеля нашага павучэння вобраз душы, спустошанай пыхай і багаццем, якая сама вырыла паміж сабой і бедным непераадольную прорву; прорву, якой ёсць замкнёнасць у цялеснай асалодзе; прорву, якой ёсць забыццё пра іншага, няздольнасць да любові, якая цяпер ператвараецца ў спапяляючую і невылечную смагу. Тут неабходна падкрэсліць, што Езус у гэтай прыпавесці не кажа пра канчатковае прызначэнне пасля ўсеагульнага суда, але звяртаецца да паняцця, якое знаходзіцца, між іншым, у вучэнні ранняга юдаізму, аб пэўным пасрэдным стане паміж смерцю і ўваскрашэннем, калі яшчэ няма канчатковага прысуду.

45. Гэтая ранне-юдаістычная ідэя аб пасрэдным стане ўключае перакананне, што гэтыя душы не проста знаходзяцца ў своеасаблівай часовай вязніцы, але і нясуць там пакаранне, як паказвае гэта прыпавесць пра багача, або наадварот цешацца формамі нейкага часовага шчасця. Урэшце, ёсць меркаванне, што ў гэтым стане яшчэ даецца ачышчэнне і аздараўленне, якое падрыхтоўвае душу да камуніі з Богам. Ранні Касцёл прыняў гэтыя ўяўленні, з якіх пазней у заходнім Касцёле нарадзіўся дагмат пра чысцец. Тут няма патрэбы разважаць над заблытанымі гістарычнымі шляхамі яго развіцця; спытаемся толькі: што такое чысцец? Разам са смерцю чалавека яго жыццёвы выбар становіцца здзейсненым, яго душа апынаецца перад Суддзёй. Выбар чалавека, які фарміруецца на працягу ўсяго яго жыцця, можа мець розныя вынікі. Ёсць людзі, якія зруйнавалі ў сабе жаданне праўды і гатоўнасць да любові. У іх усё стала маной; яны жылі ў нянавісці і самі растапталі ў сабе любоў. Гэта страшная перспектыва, але ў нашай гісторыі можна знайсці жахлівыя прыклады такіх асобаў. У такіх людзях усё невылечнае, і знішчэнне дабра з’яўляецца непапраўным. Іх стан акрэсліваецца словам *пекла*[37]. З другога боку, ёсць цалкам чыстыя асобы, якія

дашчэнту пранікнуты Богам і таму поўнасцю адкрытыя для бліжняга. Гаворка ідзе пра людзей, усё існаванне якіх ужо цяпер фарміруецца камуніяй з Богам і шлях да Бога якіх вядзе толькі да спаўнення таго, чым яны ўжо ёсць[38].

46. Аднак, як мы ведам з досведу, ні той, ні другі выпадак не з’яўляецца адпаведным станам чалавечага існавання. Як можна меркаваць, у найглыбейшай сутнасці большасці людзей застаецца канчатковая ўнутраная адкрытасць на праўду, на любоў, на Бога. Аднак у канкрэтным выбары штодзённага жыцця яна засланяецца новымі кампрамісамі са злом. Шмат бруду пакрывае чысціню, аднак імкненне да яе застаецца і, нягледзячы ні на што, яна зноў падымаецца з нікчэмнасці і прысутнічае ў душы. Што здарыцца з такімі людзьмі, калі яны апынуцца перад Суддзёй? Ці ўвесь бруд, які нагрувасціўся за жыццё, адразу стане нязначным? Або што іншае здарыцца? Св. Павел у *Першым пасланні да Карынцянаў* дае нам паняцце аб неаднолькавым прысудзе Бога ў дачыненні да людзей у залежнасці ад канкрэтнай сітуацыі кожнага. Робіць гэта з дапамогай вобразаў, спрабуючы нейкім чынам перадаць нябачнае, пры гэтым мы не можам перадаць гэтыя вобразы паняццямі, паколькі не можам зазірнуць у свет пасля смерці ці нейкім чынам спазнаць яго. У гэтым месцы св. Павел сцвярджаў, што хрысціянскае існаванне абапіраецца на агульным падмурку: Езусе Хрысце. Гэты падмурак выстаіць, калі мы цвёрда станем на гэтым падмурку і пабудуем на ім сваё жыццё; мы ведаем, што нават у смерці гэты падмурак не можа быць адабраны ў нас. Далей св. Павел працягвае: “І калі хтосьці пабудуе на гэтым падмурку: з золата, са срэбра, з каштоўных камянёў, з дрэва, з травы ці з саломы, стане відавочнай справа кожнага; бо дзень [Пана] адкрые гэта, таму што гэта выявіцца праз агонь, і агонь выпрабуе, якая справа кожнага. Калі чыясьці справа, пабудаваная на падмурку, застанецца, ён атрымае ўзнагароду; калі згарыць, ён панясе страту, аднак сам уцалее, але так як бы дзякуючы агню” (3, 12-15). Ва ўсякім разе, у гэтым тэксце выразна відаць, што збаўленне людзей можа набываць розныя формы; што некаторыя збудаваныя рэчы могуць згарэць дашчэнту; што камусьці дзеля збаўлення трэба самому прайсці праз агонь, каб стаць цалкам адкрытым на Бога і быць дапушчаным на вечную вясельную гасціну.

47. Некаторыя сучасныя тэолагі лічаць, што агонь, які адначасова спальвае і збаўляе, – гэта сам Хрыстус, Суддзя і Збаўца. Сустрэча з Ім – гэта вырашальны акт Суда. Перад Ягоным поглядам растопліваецца ўсякі фальш. Сустрэча з Ім спальвае, перамяняе і вызваляе нас, каб мы адшукалі сваю тоеснасць. Тое, што было пабудавана за час жыцця, можа аказацца сухой саломай, пустой пыхай і руінай. Але збаўленне заключаецца ў болі гэтай сустрэчы, падчас якой нам становіцца бачным усё, што ў нас бруднае і нездаровае. Яго позірк, дотык Яго сэрца аздараўляе нас праз несумненна балючую перамену “так як бы праз агонь”. Аднак гэта святы боль, у якім святая сіла Ягонай любові пранікае ў нас, як полымя, каб мы нарэшце поўнасцю належалі сабе, а праз гэта – Богу. Так выяўляецца ўзаемасувязь справядлівасці і ласкі: наш лад жыцця не застаецца неістотным, але наш бруд не заплямлівае нас назаўсёды, калі мы па меншай меры накіроўваемся да Хрыста, да праўды і любові. Гэты бруд ужо быў спалены ў муцы Хрыста. У момант Суда мы зведваем і прымаем,

што Ягоная любоў перамагае ўсё зло свету і зло ў нас. Боль любові становіцца нашым збаўленнем і нашай радасцю. Зразумела, што час "спалення", якое перамяняе, нельга вымераць мераю нашага зямнога часу. Перамяняючы "момант" гэтага спаткання выходзіць за межы зямнога вымярэння часу – гэта час сэрца, час "пераходу" да камуніі з Богам у Хрыстовым целе[39]. Божы Суд з'яўляецца надзеяй таму, што гэта справядлівасць, што гэта ласка. Калі б ён быў толькі ласкай, якая робіць нязначным усё зямное, тады Бог мусіў бы адказаць на пытанне аб справядлівасці, якое з'яўляецца для нас важным пытаннем перад гісторыяй і Богам. Калі б быў толькі справядлівасцю, у выніку заставаўся б для нас усіх прычынай страху. Уцелаўленне Бога ў Хрысце так аб'яднала ў сабе абедзве рэчы – справядлівасць і ласку, што трывала ўмацавалася справядлівасць: усе мы чакаем нашага збаўлення "з бояззю і трымценнем" (Флп 2, 12). Тым не менш, ласка дазваляе нам спадзявацца і з даверам падыходзіць да Суддзі, якога ведаем як нашага "заступніка", *parakleton* (пар. 1 Ян 2, 1).

48. Трэба згадаць яшчэ адзін момант, паколькі ён мае вялікае значэнне для практыкавання хрысціянскай надзеі. У раннім юдаізме існавала ідэя, што з дапамогай малітвы можна прыйсці на дапамогу памерлым, якія знаходзяцца ў прамежкавым стане (пар. напр., 2 Мак 12, 38-45, I ст. да Хрыста). Адпаведная практыка была з гатоўнасцю прынята хрысціянамі і з'яўляецца супольнай як для Усходняга, так і Заходняга Касцёлаў. На Усходзе не прызнаюць ачышчальных і перапрашальных пакутаў "у будучым жыцці", але прызнаюць розныя ступені шчасця ці цярпенняў у прамежкавым стане. Аднак душам памерлых мы можам даць "падмацаванне і прахалоду" праз Эўхарыстыю, малітвы і міласціну. Хрысціянству ўсіх вякоў было ўласціва фундаментальнае перакананне, што любоў можа зайсці на той свет, што магчыма ўзаемнае адорванне і прыманне, у якім нашы ўзаемныя пачуцці выходзяць па-за межы смерці. І ў нашы дні гэтае перакананне застаецца крыніцай суцяшэння. Хто б ні хацеў, каб да ягоных блізкіх, якія адышлі на той свет, дайшоў знак дабрыні, удзячнасці ці просьба аб прабачэнні? Можна спытацца: калі "чысцец" – гэта проста ачышчэнне праз агонь сустрэчы з Панам, Суддзёй і Збаўцам, як можа ўмяшацца трэцяя асоба, нават калі яна была асабліва блізкай? Калі задаём такое пытанне, мы павінны пераканаць сябе, што ніводзін чалавек не з'яўляецца замкнёнай манадай. Нашае існаванне з імі цесна звязана паміж сабой і пераплятаецца дзякуючы разнастайным узаемадзеянням. Ніхто не жыве адзін. Ніхто не грашыць адзін. Ніхто не збаўляецца адзін. У маё жыццё заўсёды ўваходзіць жыццё іншых. Гэта значыць, у тое, што я думаю, кажу, раблю. Таксама маё жыццё ўваходзіць у жыццё іншых: як у злым, так і ў добрым. Так, мая малітва за іншага зусім не з'яўляецца для яго чымсьці далёкім, вонкавым, нават пасля смерці. Ва ўзаемным перапляценні існаванняў мая падзяка яму, мая малітва за яго можа ўнесці пэўную долю ў яго ачышчэнне. І таму не трэба пераносіць зямны час на час Божы: у супольнасці душаў зямны час проста перамагаецца. Ніколі не можа быць занадта позна, каб узрушыць сэрца іншага, і гэта ніколі не будзе непатрэбнай справай. Такім чынам высвятляецца апошні важны элемент хрысціянскага паняцця надзеі. Наша надзея па сутнасці заўсёды ёсць надзеяй для іншых; толькі тады гэтая надзея праўдзівая і для мяне самога[40]. Як хрысціяне мы павінны спытацца ў сябе: што я

магу зрабіць, каб збавіліся астатнія і каб для іншых таксама ўзышла зорка надзеі? Вось тады я зраблю найбольш для свайго асабістага збаўлення.

Марыя, зорка надзеі

49. У гімне VIII/IX стагоддзяў, а значыць ужо больш за тысячу гадоў назад, Касцёл вітае Марыю, Маці Пана як "зорку мора": *Ave maris stella.* Чалавечае жыццё – гэта шлях. Да якой мэты? Як знайсці дарогу да яе? Жыццё нагадвае падарожжа па моры гісторыі, часта ў цемры і буры, калі мы ўглядаемся ў зоркі, што паказваюць курс. Сапраўднымі зоркамі нашага жыцця з'яўляюцца людзі, якія пражылі праведнае жыццё. Яны – агні надзеі. Безумоўна, Езус Хрыстус сам ёсць святлом, сонцам, якое ўзыходзіць па-над усякім змрокам гісторыі. Але, каб дасягнуць Яго, нам патрэбна бліжэйшае святло, а менавіта людзі, якія ззяюць Ягоным святлом і гэтак накіроўваюць нас у дарозе. Хто ж мог бы стаць для нас зоркай надзеі больш за Марыю? Сваім "так" Яна адкрыла дзверы свету для самога Бога; Яна стала жывым Каўчэгам Запавету, у якім уцелавіўся Бог, стаў адным з нас і "паставіў сярод нас свой шацёр" (пар. Ян 1, 14).

50. Таму мы так звяртаемся да Яе: Святая Марыя, Ты належала да тых пакорных і вялікіх душаў Ізраэля, якія, як Сімяон, чакалі "суцяшэння Ізраэля" (Лк 2, 55) і спадзяваліся, як Ганна, "на адкупленне Ерузалема" (Лк 2, 38). Ты жыла Святымі Кнігамі Ізраэля, якія казалі пра надзею – пра абяцанне, дадзенае Абрагаму і яго нашчадкам (пар. Лк 1, 55). Мы разумеем тую святую боязь, якая ахапіла Цябе, калі анёл Божы ўвайшоў у Тваё жытло і абвясціў Табе, што Ты народзіш таго, на каго спадзяваўся Ізраэль і каго чакаў свет. Дзякуючы Табе і Твайму славутаму "так", споўнілася надзея тысячагоддзяў, увайшоўшы ў свет і яго гісторыю. Ты схілілася перад веліччу гэтага задання і дала сваю згоду: "Вось я, слуга Пана. Няхай мне станецца паводле твайго слова" (Лк 1, 38). Поўная святой радасці, Ты паспяшалася да гор Юдэі, каб дабрацца да сваёй сваячкі Альжбеты, і тады Ты стала вобразам будучага Касцёла, які нясе ў сваім улонні надзею для свету цераз горы гісторыі. Але, акрамя радасці, выказанай на вякі Тваімі словамі і спевам "Велічае душа мая Пана", Ты ведала змрочныя прадказанні прарокаў пра цярпенні Слугі Божага ў гэтым свеце. У бэтлеемскай стайні падчас нараджэння заззяў бляск анёлаў, якія неслі добрую навіну пастухам, і ў той жа час было выразна бачным убоства Бога ў гэтым свеце. Стары Сімяон сказаў пра меч, які пройдзе праз Тваю душу (Лк 2, 35), пра знак супраціўлення свету, якім стане Твой Сын. Потым, калі пачалося Яго публічнае служэнне, Ты павінна была адысці, каб магла ўзрастаць новая сям'я, якую ён прыйшоў заснаваць і якая павінна была пашырацца дзякуючы ўзаемадзеянню тых, хто слухае і выконвае Твае словы (Лк 11, 27). Нягледзячы на веліч і радасць распачатай Хрыстом справы, Табе прыйшлося зведаць у назарэтанскай сінагозе праўду слоў пра "знак, якому будуць супраціўляцца" (Лк 4, 28 наст.). Так Ты ўбачыла, як узрастае сіла варожасці і непрыняцця вакол Езуса ажно да гадзіны крыжа, у якую Ты была вымушана глядзець, як Збаўца свету, нашчадак Давіда, Сын Божы, пазбаўлены ўсяго, памірае сярод кпінаў зладзеяў. Ты прыняла словы: "Жанчына, вось сын Твой" (Ян 19, 26).

Пасля крыжа Ты атрымала новую місію. Пасля крыжа Ты стала па-новаму Маці, гэта значыць Маці тых, хто хоча верыць у Твайго Сына і ісці за Ім. Меч болю прайшоў праз Тваё сэрца. Ці памерла надзея? Ці свет застаўся без святла, а жыццё без мэты? У гэтую гадзіну Ты, несумненна, зноў пачула словы анёла, якімі ён адказаў на Твой страх у момант звеставання: “Не бойся, Марыя!” (Лк 1, 30). Як часта Пан, Твой Сын, казаў тое ж сваім вучням: “Не бойцеся!” У ноч Галготы Ты зноў чула гэтыя словы ў сваім сэрцы. Перад гадзінай здрады Ён сказаў сваім вучням: “Будзьце мужнымі, Я перамог свет” (Ян 16, 33). “Няхай не трывожыцца сэрца вашае і не баіцца” (Ян 14, 27). “Не бойся, Марыя!” У гадзіну Назарэта анёл таксама сказаў Табе: “Валадарству Яго не будзе канца” (Лк 1, 33). А можа, яно скончылася, перш чым пачацца? Ні ў якім разе, каля крыжа, паводле слова самога Езуса, Ты стала Маці ўсіх вернікаў. З гэтай верай, якая нават у змроку Вялікай суботы была праўдзівай надзеяй, Ты выйшла насустрач раніцы Пасхі. Радасць уваскрасення ўзрушыла Тваё сэрца, і Ты па-новаму злучылася з вучнямі, якія павінны былі стаць сям’ёй Езуса праз веру. Ты была ў супольнасці вернікаў, якія пасля ўнебаўшэсця Пана аднадушна маліліся аб дары Духа Святога (пар. Дз 1, 14) і атрымалі Яго ў дзень Пяцідзесятніцы. “Валадарства” Езуса аказалася не такім, як уяўлялі людзі. Гэтае “валадарства” пачалося ў тую гадзіну і ніколі не будзе мець канца. Так, Ты застаешся сярод вучняў як іх Маці, як Маці надзеі. Святая Марыя, Маці нашая, навучы нас верыць, мець надзею і любіць разам з Табою. Пакажы нам шлях да Яго валадарства! Зорка мора, свяці нам і кіруй намі на нашым шляху.

Дадзена ў Рыме, у святога Пятра, 30 лістапада 2007 года, у свята св. Андрэя апостала, у трэці год Нашага Пантыфікату.

BENEDICTUS PP. XVI

---

[1] *Corpus Inscriptionum Latinorum*, VI, n. 26003.

[2]Пар. *Poemata dogmatica,* V, 53-64: *PG* 37, 428-429.

[3]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 1817-1821.

[4] *Summa Theologiae* II-IIae, q. 4, a. 1.

[5]H. Köster: *ThWNT*, VIII (1969) 585.

[6] *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: *CSEL* 73, 274.

[7] *Тамсама*, II, 46: *CSEL* 73, 273.

[8]Пар. Ep. 130 *Ad Probam* 14, 25 - 15, 28: *CSEL* 44, 68-73.

[9]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1025.

[10]Jean Giono, *Les vraies richesses*, Paris 1936, *Préface* у: Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, VII.

[11]Ep. 130 *Ad Probam* 13, 24: *CSEL* 44, 67; пар. 1 *Цім* 1,5.

[12] *Sententiae* III, 118: *CCL* 6/2, 215.

[13]Пар. *тамсама,* III, 71: *CCL* 6/2, 107-108.

[14] *Novum Organum* I, 117.

[15]Пар. *тамсама*, I, 10.

[16]Пар. *New Atlantis*.

[17]У: *Werke*, IV, апрац. W. Weischedel (1956), 777. Старонкі, якія адносяцца да працы пад назвай *Boni Principii Victoria,* складаюць між іншым, як вядома, трэці раздзел твора *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Рэлігія ў межах аднаго толькі розуму)*, выдадзенага Кантам у 1793 г.

[18]I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, у: *Werke* VI, апрац. W. Weischedel (1964), 190.

[19] *Capita de charitate*, *Centuria* 1, cap. 1: *PG* 90, 965.

[20]Пар. *тамсама*: *PG* 90, 962-966.

[21] *Conf.* X, 43, 70: *CSEL* 33, 279.

[22] *Sermo* 340, 3: *PL* 38, 1484; пар. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (1951), 318.

[23] *Sermo* 339, 4: *PL* 38, 1481.

[24] *Conf.* X, 43, 69: *CSEL* 33, 279.

[25]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 2657.

[26]Пар. *In 1 Ioannis* 4,6: *PL* 35, 2008s.

[27]Пар. *Testimoni della speranza*, Città Nuova 2000, 156s.

[28]Breviarium Romanum, Ad Officium lectionis, 24 Novembris.

[29] *Sermones in Cant., Serm.* 26,5: *PL* 183,906.

[30] *Negative Dialektik* (1966), pars tertia, III, 11, у: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt/Main 1973, 395.

[31] *Тамсама.*, pars altera, 207.

[32]DS 806.

[33]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 988-1004.

[34]Пар. *тамсама*, n. 1040.

[35]Пар. *Tractatus super Psalmos, Пс* 128 (127), 1-3: *CSEL* 22, 628-630.

[36] *Gorgias* 525a-526c.

[37]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 1033-1037.

[38]Пар. *тамсама*, nn. 1023-1029.

[39]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 1030-1032.

[40]Пар. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1032.

Copyright © Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana