



The Holy See

ЭНЦЫКЛІКА

DEUS CARITAS EST

СВЯТОГА АЙЦА БЭНЭДЫКТА XVI

ДА БІСКУПАЎ, ПРЭЗБІТЭРАЎ І ДЫЯКАНАЎ,

КАНСЭКРАВАННЫХ АСОБАЎ І ДА ЎСІХ СВЕЦКІХ ВЕРНІКАЎ

АБ ХРЫСЦІЯНСКАЙ ЛЮБОВІ

УСТУП

1. “Бог ёсць любоў, хто жыве ў любові, той жыве ў Богу, і Бог у ім” (1 Ян 4, 16). Словы з Першага паслання св. Яна вельмі ярка выражаюць сутнасць хрысціянскай веры: хрысціянскі вобраз Бога, а таксама вобраз чалавецтва і яго лёсу. У тым жа вершы святы Ян дае нам як бы сціслы прынцып хрысціянскага жыцця: “Мы пазналі і паверылі ў любоў, якую мае да нас Бог”.

Паверылі ў любоў Бога – так хрысціянін можа выразіць асноўнае заданне свайго жыцця. Імкненне быць хрысціянінам не з’яўляецца вынікам звычайнага выбару або нейкай вялікай ідэі, але вынікам спаткання з падзеяй, з Асобай, якая надае жыццю новую перспектыву і тым самым выразны накірунак. Евангелле паводле св. Яна апісвае гэтую падзею наступнымі словамі: “Бо так палюбіў Бог свет, што аддаў Сына свайго Адзінароднага, каб кожны, хто верыць у Яго (...) меў жыццё вечнае” (3, 16). Хрысціянская вера, прызнаючы любоў сваім галоўным прынцыпам, захавала сутнасць веры Ізраэля і адначасова надала ёй новую глыбіню і пашырыла яе межы. Веруючы ізраэльтянін штодзённа маліўся словамі з кнігі Другазаконня, ведаючы, што ў іх заключана сутнасць яго існавання: “Слухай, Ізраэль: Пан, Бог наш, Пан адзіны. Любі Пана Бога твайго ўсім сэрцам тваім, і ўсёй душою тваёю, і з усіх сіл твах” (6, 4-5). Езус злучыў у адну заповедзь дзве: заповедзь любові да Бога і заповедзь любові да бліжняга, змешчаныя ў кнізе Левіта: “Любі бліжняга свайго, як самога сябе” (19, 18; пар. Мк 12, 29-31). З прычыны таго, што Бог першы нас палюбіў (пар. 1 Ян 4, 10), любоў больш не з’яўляецца толькі “загадам”, але адказам на дар любові, з якой Бог прыходзіць да нас.

Гэтае пасланне вельмі актуальнае і мае канкрэтнае значэнне ў свеце, дзе з імем Божым часам звязваецца помста або нават абавязак нянавісці і гвалту. Таму ў першай маёй энцыкліцы я хачу гаварыць пра любоў, якой Бог напаўняе нас, і якую мы павінны перадаваць іншым. Таму дзве вялікія часткі гэтай энцыклікі глыбока звязаны паміж сабой. Першая будзе мець больш тэарэтычны характар, бо я хацеў бы – на пачатку свайго пантыфікату – удакладніць некаторыя істотныя моманты адносна любові, якую Бог таямнічым чынам і дарма ахвяруе чалавеку, разам з унутранай лучнасцю гэтай Любові з рэчаіснасцю чалавечай любові. Другая частка будзе мець больш канкрэтны характар і будзе распавядаць пра эклезіяльнае выкананне заповедзі любові бліжняга. Гэта вельмі шырокая тэматыка; аднак гэтая энцыкліка не ставіць на мэце доўгіх разважанняў. Я хачу вылучыць некаторыя асноўныя элементы, каб заахваціць свет па-новаму, з актыўнай стараннасцю даць адказ на Божую любоў.

ПЕРШАЯ ЧАСТКА

ЕДНАСЦЬ ЛЮБОВІ Ў СТВАРЭННІ І Ў ГІСТОРЫІ ЗБАЎЛЕННЯ

Праблема мовы

2. Любоў Бога да нас з’яўляецца падставай нашага жыцця і ставіць важныя пытанні аб тым, кім ёсць Бог і кім з’яўляемся мы. У гэтым кантэксце перашкодай, перш за ўсё, з’яўляецца мова. Тэрмін “любоў” стаў сёння адным з тых слоў, якімі часта нават злоўжываюць і якім надаюць зусім розныя значэнні. Хоць тэматыка гэтай энцыклікі засяроджваецца на праблеме разумення і практыкавання любові ў Святым Пісанні і Традыцыі Касцёла, аднак мы не можам проста абмінуць значэнні гэтага слова ў розных культурах і ў сучаснай мове.

Давайце перад усім узгадаем шырокае семантычнае поле слова “любоў”: мы кажам пра любоў да Радзімы, да прафесіі, пра любоў паміж сябрамі, пра любоў да працы, паміж бацькамі і дзецьмі, паміж роднымі і сваякамі, пра любоў да бліжняга і да Бога. Аднак, ва ўсім гэтым мностве значэнняў вылучаецца любоў паміж мужчынам і жанчынай, у якой непадзельна ўдзельнічаюць цела і душа і ў якой перад чалавекам адкрываецца абяцанне шчасця. Гэта можа здавацца ўзорам любові ў поўным значэнні гэтага слова, у параўнанні з якім, на першы погляд, любы іншы від любові адразу блякне. Узнікае пытанне: ці ўсе гэтыя формы любові фактычна з’яўляюцца адным і тым жа, і любоў, ва ўсёй разнастайнасці сваіх праяўленняў, з’яўляецца канчаткова толькі адной рэчаіснасцю, ці мы проста карыстаемся адным і тым жа словам для азначэння цалкам розных рэчаіснасцяў?

“Eros” і “agape” – розніца і еднасць

3. Старажытная Грэцыя словам *eros* называла любоў паміж жанчынай і мужчынам, якая нараджаецца не ў думках і волі чалавека, але якая пэўным чынам навязваецца яму. Мы павінны адразу папярэдзіць, што грэцкая версія Старога Запавету толькі двойчы ўжывае слова *eros*, у той час як Новы Завет ніколі яго не выкарыстоўвае: з трох грэцкіх слоў, якія датычаць любові, – *eros*, *philia* (сяброўская любоў) і *agape* – новазапаветныя кнігі аддаюць перавагу апошняму, якое ў грэцкай мове ўжывалася рэдка. Калі гаворка ідзе аб паняцці сяброўскай любові (*philia*), то яно было выкарыстана і паглыблена ў Евангеллі св. Яна, каб выразіць адносіны паміж Езусам і Яго вучнямі. Імкненне пазбягаць слова *eros* разам з новым разуменнем любові, выражанае словам *agape*, несумненна азначае нешта новае ў хрысціянскім разуменні любові. У крытыцы хрысціянства, якая пачалася ў часы Асветніцтва і станавілася ўсё больш радыкальнай, гэтая навізна ўспрымалася абсалютна негатыўна. Паводле Фрыдрыха Ніцшэ хрысціянства як бы дало гэтаму *eros* выпіць атруту, і хоць з-за гэтага ён не памёр, аднак ператварыўся ў зло^[i]. Такім чынам, нямецкі філосаф выражаў вельмі распаўсюджанае меркаванне: ці Касцёл выпадкова сваімі наказамі і забаронамі не робіць горкім самае прыгожае ў жыцці? Ці не ставіць знак забароны як раз там, дзе радасць, створаная для нас Стварыцелем, нясе нам шчасце, якое дазваляе пакаштаваць нешта Боскае?

4. Ці сапраўды так ёсць? Ці хрысціянства сапраўды знішчыла *eros*? Давайце паглядзім на дахрысціянскі свет. Грэкі – безумоўна, як і іншыя культуры – бачылі ў *eros* у асноўным асалоду, апанаванне розуму “боскім шаленствам”, якое вырывае чалавека з абмежаванасці яго існавання і дазваляе яму ў гэтым стане ўзрушанасці божай моцаю спазнаць найбольшае шчасце. Усе астатнія моцы паміж небам і зямлёю, такім чынам, набываюць як бы другасную вартасць: „*Omnia vincit amor*” (любоў усё перамагае)”, – сцвярджае Віргілій у “Буколіках” і дадае: “*Et nos cedamus amori* (мы таксама паддаемся любові)”^[ii]. У рэлігіях гэта выяўлялася ў культых плоднасці, да якіх належыць “святая” распуста, якая квітнела ў шматлікіх святынях. *Eros* святкаваўся як боская моц, як злучэнне з боскасцю.

Стары Завет станоўча супрацьстаяў гэтай форме рэлігіі, якая ўяўляла сабой найбольшую спакусу для веры ў адзінага Бога, і змагаўся з ёй як са скажэннем рэлігійнасці. Аднак ён не адкінуў самога *eros* як такі, але аб’явіў вайну яго скажонай і знішчальнай форме, таму што фальшывае яго абагаўленне, якое тут маецца на ўвазе, пазбаўляе яго сваёй годнасці і робіць нечалавечым. Пастытуткі, якія былі ў святыні і павінны былі даваць боскую асалоду, не трактаваліся як чалавечыя істоты і асобы, але служылі толькі як прылады для абуджэння “боскага шаленства”. На самой справе яны не з’яўляліся багінямі, але былі людзьмі, якіх выкарыстоўвалі. Таму захапляльны і хаатычны *eros* з’яўляецца не ўзнясеннем у “экстазе” да Боскасці, але падзеннем, дэградацыяй чалавека. Відавочна, што *eros* патрабуе дысцыпліны і ачышчэння, каб даць чалавеку не часовую прыемнасць, але пэўнае прадчуванне вяршыні існавання, таго шчасця, да якога імкнецца ўся наша натура.

5. Выразна заўважаем у гэтай агульнай канцэпцыі гэтага *eros* ў мінулым і сёння два аспекты.

Па-першае, існуе пэўная сувязь паміж любоўю і Боскасцю: любоў абяцае бясконцасць, вечнасць – пэўную больш узнёслую рэчаіснасць і цалкам іншую, чым наша штодзённае існаванне. Адначасова мы заўважылі, што спосаб дасягнення гэтай мэты не з’яўляецца простым падпарадкаваннем інстынкту. Абавязковымі з’яўляюцца ачышчэнне і ўзрастанне ў сталасці, якія дасягаюцца шляхам адрачэння. Не з’яўляецца гэта адкідваннем і “атручваннем” гэтага *eros*, але ягоным аздараўленнем у перспектыве яго сапраўднай велічы.

Гэта, перш за ўсё, залежыць ад канстытуцыі чалавечай асобы, якая складаецца з цела і душы. Чалавек становіцца сабою, калі цела і душа знаходзяцца ва ўнутранай еднасці, а *eros* можа быць сапраўды пераможаны, калі гэтая еднасць становіцца фактам. Калі чалавек імкнецца да таго, каб быць толькі духам і хоча адкінуць цела, як выключна жывёльную спадчыну, тады дух і цела губляюць сваю годнасць. І калі, з іншага боку, мы выракаемся духа і разглядаем матэрыю, цела, як адзіную рэчаіснасць, мы таксама губляем сваю веліч. Эпікурэец Гасэндзі жартаўліва вітаў Дэкарта: “О, душа!”, а Дэкарт адказваў: “О, цела!”^[iii]. Любіць, аднак, не толькі душа, і не толькі цела: любіць чалавек, асоба, якая любіць як адзінкавае стварэнне, складзенае з цела і душы. Толькі тады, калі абодва вымярэнні сапраўды яднаюцца ў адно цэлае, чалавек становіцца цалкам асобай. Толькі так любоў, *eros*, можа набываць сталасць, дасягаць сваёй сапраўднай велічы.

Сённа хрысціянства нярэдка крытыкуецца за тое, што ў мінулым яно было праціўнікам цела; сапраўды, падобныя тэндэнцыі заўсёды існавалі. Аднак, сучасны спосаб усхвалення цела памылковы. *Eros* зведзены толькі да “сексу” становіцца таварам, звычайнай “рэччу”, якую можна купіць і прадаць, больш за тое, сам чалавек ператвараецца ў тавар. Цяжка назваць гэта вялікім “так” чалавека свайму целу. Наадварот, чалавек цяпер разглядае цела і сексуальнасць толькі як матэрыяльную частку сябе самога, якую можна ўжываць і якой можна карыстацца з разлікам як заўгодна. Ён не разглядае яе як сферу, дзе ён можа выяўляць сваю свабоду, але як тое, што ён па-свойму імкнецца зрабіць і прыемным, і бяшкродным. У сапраўднасці мы сутыкаемся з дэградацыяй чалавечага цела, якое ўжо не злучана з усёй свабодай нашага існавання і не з’яўляецца ўжо жывым праяўленнем цэласнасці нашага быцця, але як бы зведзена да чыста біялагічнай сферы. Падманлівае ўзвышэнне цела можа вельмі хутка перарасці ў нянавісць да цялеснасці. Хрысціянская вера наадварот заўсёды лічыла чалавека адзіным і адначасова дваістым быццём, у якім дух і матэрыя ўзаемапранікаюцца, набываючы такім чынам новую годнасць. Сапраўды, *eros* прагне ўзнесці нас “у экстазе” у накірунку Боскасці, вядзе нас па-за нас саміх, але як раз для гэтага ён і патрабуе аскетызму, вырачэння, ачышчэння і аздараўлення.

6. Як канкрэтна мы павінны ісці па гэтаму шляху ачышчэння і аскетызму? Якой павінна быць любоў, каб цалкам рэалізавалася яе чалавечае і боскае абяцанне? Адну з першых важных парадаў можам знайсці ў Песні песняў, адной з кніг Старога Запавету, добра вядомай містыкам. Паводле пануючай сённа інтэрпрэтацыі, паэзія гэтай кнігі адлюстроўвае

сапраўдныя песні любові, магчыма, прызначаныя для нейкага ізраэльскага вяселля, падчас якога яны праслаўлялі сужэнскую любоў. У гэтым кантэксце вельмі павучальным з’яўляецца той факт, што ў тэксце кнігі ёсць два розныя словы для азначэння “любові”. Спачатку ёсць слова „*dodim*”, множны лік якога выражае яшчэ няўпэўненую любоў, у стане неакрэсленасці і пошуку. Гэтае слова пазней замяняецца словам „*ahabà*”, якое ў грэцкім перакладзе Старога Завету перадаецца падобным па гучанні тэрмінам „*agape*”, які, як мы бачылі, стаў характэрным выражэннем біблейнага паняцця любові. У адрозненні ад няўпэўненай і яшчэ “шукаючай” любові, гэты тэрмін выражае вопыт любові, якая цяпер становіцца сапраўдным адкрыццём іншага чалавека, перамагаючы эгаістычны характар, які дагэтуль выразна дамінаваў. Цяпер любоў ператвараецца ў клопат і служэнне іншаму чалавеку. Яна больш не шукае сябе, не акупаецца ў захапленне шчасцем, але імкнецца да добра каханай асобы: становіцца адрачэннем, гатова да самаахвярнасці, а нават прагне яе.

Да развіцця любові, да ўсё большых яе ступеняў, да яе ўнутранага ачышчэння належыць той факт, што цяпер яна шукае канчатковасці і пры гэтым у падвойным значэнні: у сэнсе выключнасці (толькі гэтая адзіная асоба) і ў сэнсе “назаўсёды”. Любоў ахоплівае ўсё існаванне ў кожным яго вымярэнні, уключаючы вымярэнне часу. Не магло б быць інакш, бо мэтай яе абяцання з’яўляецца канчатковасць: любоў імкнецца да вечнасці. Любоў сапраўды з’яўляецца “экстазам”, аднак экстазам не ў сэнсе хвілёвага захаплення, але экстазам як шляхам, пастаянным выйсцем з “я”, замкнёнага ў самім сабе, да вызвалення “я” праз уласны дар і, такім чынам, да новага адкрыцця самога сябе, а нават да адкрыцця Бога: “Хто паспрабуе захаваць жыццё сваё, той загубіць яго; а хто загубіць яго, той ажывіць яго” (Лк 17, 33), – кажа Езус. Гэтыя Ягоныя словы мы знаходзім у Евангеллі ў розных варыянтах (пар. Мц 10, 39; 16, 25; Мк 8, 35; Лк 9, 24; Ян 12, 25). Такім чынам Езус апісвае сваю ўласную дарогу, якая праз крыж вядзе Яго да Уваскрасення – дарогу зерня пшаніцы, якое падае ў зямлю і памірае, і, дзякуючы гэтаму, прыносіць багаты плён. Зыходзячы з сутнасці сваёй ўласнай ахвяры і любові, якая дасягае ў Ім свайго спаўнення, гэтымі словамі Ён таксама апісвае сутнасць любові і чалавечага існавання наогул.

7. Гэтыя пачатковыя, крыху філасофскія разважанні аб сутнасці любові праз сваю ўнутраную дынаміку прывялі нас да біблейнай веры. На пачатку было пастаўлена пытанне, ці розныя, а нават процілеглыя значэнні слова любоў маюць нейкую глыбокую еднасць, ці наадварот яны павінны заставацца асобна. Перадусім, аднак, паўстае пытанне: ці пасланне аб любові, аб’яўленае нам Святым Пісаннем і Традыцыяй Касцёла, мае штосьці агульнае з паўсюдным вопытам чалавечай любові, ці яно процілеглае яму. Гэта ў сваю чаргу прывяло нас да разважання над двума асноўнымі словамі: *eros*, як апісанне “зямной” любові, і *agape*, як азначэнне любові, заснаванай на веры і выхаванай ёй. Абодва гэтыя паняцці часта проціпастаўляюцца як любоў “зыходзячая” і любоў “сыходзячая”. Існуюць таксама іншыя падобныя класіфікацыі, як напрыклад, падзел паміж уласніцкай любоўю і любоўю ахвярнай (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), да якога часам яшчэ дадаюць карыслівую любоў, якая шукае сваёй карысці.

У філасофскай і тэалагічнай дыскусіях гэтыя адрозненні часта зводзіліся да выразнага супрацьпастаўлення: сыходзячая, ахвярная любоў, а менавіта *agape*, – гэта тыпова хрысціянская любоў; а любоў ўзыходзячая, пажадлівая, уласніцкая, г. зн. *eros*, характарызавала б нехрысціянскую культуру і, перш за ўсё, грэцкую. Калі б гэта супрацьпастаўленне было даведзена да канца, сутнасць хрысціянства была б адарвана ад асноўных жыццёвых адносінаў чалавечага існавання і стварыла б для сябе асобны свет, які хоць і быў бы годны здзіўлення, але цалкам быў бы адасоблены ад паўнаты чалавечага жыцця. У сапраўднасці *eros* і *agape* – любоў узыходзячая і сыходзячая – ніколі не могуць быць цалкам адасобленыя адна ад другой. Чым больш яны абедзве, безумоўна ў сваіх розных вымярэннях, знаходзяць адпаведную еднасць у адзінай рэчаіснасці любові, тым больш адкрываецца сапраўдная прырода любові ў цэлым. Нават калі пачаткова *eros* з’яўляецца ў асноўным пажадлівым, узыходзячым – захапленне вялікім абяцаннем шчасця, – то з набліжэннем да іншага ён ўсё менш і менш будзе думаць пра сябе, і часцей будзе шукаць шчасця для другой асобы, усё больш і больш будзе клапаціцца аб ёй, будзе прысвячаць сябе і жадаць “быць для яе”. Такім чынам элемент *agape* ўваходзіць у *eros*, у адваротным выпадку *eros* занепадае і губляе сваю натуру. З іншага боку, чалавек не можа жыць толькі ахвярай, сыходзячай любоўю. Не можа заўсёды толькі даваць, але павінен таксама і атрымліваць. Хто хоча даваць любоў, сам павінен таксама атрымліваць яе як дар. Зразумела, чалавек можа, як кажа нам Хрыстус, стаць крыніцай, з якой выплываюць рэкі жывой вады (пар. Ян 7, 37-38). Аднак, каб стаць такой крыніцай, ён сам павінен увесь час нанова піць з гэтай першай, праўдзівай крыніцы, якой з’яўляецца Езус Хрыстус, з прабітага сэрца якога выцякае любоў самога Бога (пар. Ян 19, 34).

Айцы Касцёла ў апавяданні пра лесвіцу Якуба бачылі сімвал гэтай непарушнай сувязі паміж ўзыходжаннем і сыходжаннем, паміж *eros*, які шукае Бога, і *agape*, якая перадае атрыманы дар. У біблейным тэксце ідзе гаворка пра тое, як патрыярх Якуб бачыць у сне, над каменем, які служыць яму ўзгалоўем, лесвіцу, якая дасягае неба, па якой узыходзілі і сыходзілі анёлы Божыя (пар. Быц 28, 12; Ян 1, 51). Асабліва цікавай з’яўляецца інтэрпрэтацыя гэтага бачання папы Грыгорыя Вялікага ў яго *Regula Pastoralis*. Ён кажа, што добры пастыр павінен быць укаранёны ў кантэмпляцыі. Толькі дзякуючы гэтаму ён зможа да канца ўспрыняць патрэбы іншых як свае ўласныя: „*Per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*”^[iv]. Св. Грыгорый у гэтым кантэксце кажа пра св. Паўла, які быў узнесены ў вышыні аж да найвышэйшых таямніц Бога, і менавіта тады, калі сыходзіў, ён змог стаць усім для ўсіх (пар. 2 Кар 12, 2-4; 1 Кар 9, 22). Паказвае таксама яшчэ прыклад Майсея, які ўвесь час вяртаецца, уваходзіць у святую скінію, вядзе дыялог з Богам, каб, дзякуючы гэтаму, выходзячы ад Бога, служыць свайму народу. “Унутры [скініі] ён узносіцца ў кантэмпляцыі, звонку [скініі] ён аддадзены патрэбам церпячых (*intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur*)”^[v].

8. Такім чынам, мы прыйшлі да першага, няхай і даволі агульнага, адказу на два пастаўленыя вышэй пытанні: фактычна, “любоў” з’яўляецца адной рэчаіснасцю, але мае

розныя вымярэнні; то адно, то другое вымярэнне можа больш праяўляцца. Аднак, калі гэтыя два вымярэнні аддаляюцца адно ад другога, узнікае карыкатура або, прынамсі, абмежаваная форма любові. У выніку мы бачым, што біблейная вера не стварае нейкага паралельнага свету або свету, процілеглага да першапачаткова існуючай чалавечай любові, але прымае ўсяго чалавека, падтрымлівае яго ў імкненні да любові, каб яе ачысціць і паказаць яму яе новыя вымярэнні. Гэтая навізна біблейнай веры праяўляецца перш за ўсё у двух аспектах, якія варта падкрэсліць: у вобразе Бога і вобразе чалавека.

Навізна біблейнай веры

9. Тут маецца на ўвазе, у першую чаргу, новы вобраз Бога. У культурах, якія атачаюць біблейны свет, вобраз бога і багоў канчаткова застаецца невыразным і супярэчлівым. Па меры развіцця біблейнай веры становіцца ўсё больш выразным і зразумелым тое, што змешчана ў асноўнай малітве Ізраэля – *Shema*: “Слухай, Ізраэль: Пан, Бог наш, Пан адзіны” (Дрг 6, 4). Ёсць толькі адзін Бог, Стварыцель неба і зямлі, і таму Ён – Бог усіх людзей. У гэтым сцвярдзенні важныя два аспекты: усе іншыя багі, на самой справе, не з’яўляюцца Богам, і ўся рэчаіснасць, у якой мы жывем, паходзіць ад Бога і створана Ім. Безумоўна, ідэю стварэння можна знайсці яшчэ дзесьці, але толькі з гэтага становіцца цалкам зразумела, што не які-небудзь бог, але адзіны сапраўдны Бог, Ён сам з’яўляецца аўтарам усяго, што існуе; усё паходзіць з моцы Яго стваральнага Слова. Гэта азначае, што Ягонае стварэнне Яму дорага менавіта таму, што Ён жадаў яго, што Ён “учыніў” яго. Такім чынам узнікае другі важны элемент: гэты Бог любіць чалавека. Божая моц, якую Арыстотэль, на вяршыні грэцкай філасофіі, імкнуўся ахапіць сваімі думкамі ў разважанні, для кожнага чалавека з’яўляецца прадметам жадання і любові. Як прадмет любові гэтая боскасць рухае свет[[vi](#)], але сама не патрабуе нічога і не любіць, а з’яўляецца толькі прадметам любові. Аднак адзіны Бог, у якога верыць Ізраэль, любіць асабіста. Больш за тое, Яго любоў з’яўляецца любоўю выбрана: сярод усіх народаў Ён выбірае Ізраэль і любіць яго, маючы, аднак, на мэце аздаравіць такім менавіта чынам усё чалавецтва. Бог любіць, і гэтую Ягоную любоў можна несумненна назваць *eros*, якая адначасова з’яўляецца таксама *agape*[[vii](#)].

У першую чаргу прарокі Осія і Эзэхіэль апісвалі гэтую гарачую любоў Бога да свайго народа, смела выкарыстоўваючы любоўныя вобразы. Адносіны Бога да Ізраэля прадстаўлены метафарамі заручынаў і сужэнства; адпаведна ідалапаклонства з’яўляецца чужалоствам і прастытуцыяй. Тут мы знаходзім дакладную згадку, як бачым, культы плоднасці з іх злоўжываннем у сферы *eros*, але адначасова і апісанне адносінаў вернасці паміж Ізраэлем і яго Богам. Гісторыя любові Бога да Ізраэля, па сваёй сутнасці, заключаюцца ў тым, што Бог дае яму *Torah*, чым адкрывае Ізраэлю вочы на сапраўдную прыроду чалавека і паказвае яму шлях да сапраўднай чалавечнасці. Гэтая гісторыя заключаецца ў тым, што чалавек, які жыве ў вернасці адзінаму Богу, прыходзіць да пазнання сябе як каханага Богам, і адкрывае радасць у праўдзе, справядлівасці – радасць у Богу, якая становіцца яго істотным шчасцем: “Каго, апроч Цябе, я маю ў небе? Калі я з Табою, мяне не радуе зямля (...) Мне добра быць

блізка да Бога” (Пс 73 (72), 25.28).

10. *Eros* Бога да чалавека з’яўляецца таксама, як мы ўжо казалі, у поўні *agape*. Не толькі таму, што даецца абсалютна бескарысліва, без ніякай папярэдняй заслугі, але таксама і таму, што з’яўляецца любоўю, якая прабацае. Асабліва Осія паказвае нам вымярэнне *agape* ў любові Бога да чалавека, якое бясконца перавышае аспект бескарыслівасці. Ізраэль учыніў “чужалоства”, разарваў Запавет; Бог павінен быў асудзіць яго і адрачыся ад яго. Але ў гэтым і адкрываецца, што Бог з’яўляецца Богам, а не чалавекам: “Як учыню з табой, Эфраім? Як здраджу табе, Ізраэль? (...) Узварухнулася ўва Мне сэрца Маё, і распаліўся жаль Мой! Не ўчыню паводле палаючага гневу Майго, і не буду знішчаць Эфраіма, бо Я – Бог, а не чалавек; Святы сярод цябе” (Ос 11, 8-9). Гарачая любоў Бога да свайго народа, да чалавека, з’яўляецца таксама любоўю, якая прабацае. Яна настолькі вялікая, што паварочвае Бога супраць Яго самога, Яго любоў супраць Яго справядлівасці. Хрысціянін можа ўбачыць у гэтым узнікаючы вобраз таямніцы Крыжа: Бог так моцна любіць чалавека, што сам, стаўшыся чалавекам, прымае нават яго смерць і такім чынам пагадняе справядлівасць з любоўю.

Філасофскі і гістарычна-рэлігійны аспект, які трэба падкрэсліць у гэтым біблейным бачанні, змешчаны ў факце, што з аднаго боку мы маем дачыненне з чыста метафізічным вобразам Бога: Бог у абсалютным значэнні з’яўляецца першапачатковай крыніцай усяго, што існуе; але гэтая прычына стварэння ўсіх рэчаў, *Logos*, першапачатковая прычына, адначасова з’яўляецца тым, хто любіць з усёй моцай, уласцівай сапраўднай любові. Такім чынам, *eros* у найвышэйшай ступені робіцца шляхетным і адначасова ачышчаецца настолькі, што злучаецца з *agape*. Гэта дапамагае зразумець тое, што ўключэнне Песні песняў у канон кнігі Святога Пісання вельмі хутка было абгрунтавана тым, што гэтыя любоўныя песні ў асноўным апісваюць адносіны Бога да чалавека і чалавека да Бога. Таму Песня песняў стала як у хрысціянскай, так і ў габрэйскай літаратуры крыніцай пазнання і містычнага вопыту, у якім выражаецца сутнасць біблейнай веры: сапраўды, існуе паяднанне чалавека з Богам, яго заповітнай марай. Аднак, гэтае паяднанне не з’яўляецца нейкім змешваннем, акупаннем у ананімным акіяне Боскасці, але саюзам, які нараджае любоў, у якім і Бог, і чалавек застаюцца сабой і адначасова становяцца поўным адзінствам: “Той, хто злучаецца з Панам, становіцца адным духам з Ім”, – кажа св. Павел (1 Кар 6, 17).

11. Першай навізнай біблейнай веры з’яўляецца, як мы ўжо ўбачылі, вобраз Бога. Другой, істотна звязанай з першай, – вобраз чалавека. Біблейнае апавяданне аб стварэнні кажа пра адзіноту першага чалавека, Адама, якому Бог хоча даць адпаведную дапамогу. Ніводнае са стварэнняў не можа быць такой дапамогай, якой чалавек патрабуе, хоць ён сам уключыў усіх дзікіх звяроў і птушак у кантэкст свайго жыцця, калі даў ім назвы. Таму Бог з рабра мужчыны стварае жанчыну. Цяпер Адам атрымлівае дапамогу, якой патрабаваў: “Гэта косць ад касцей маіх і цела ад майго цела” (Быц 2, 23). Тут нехта можа заўважыць водгук ідэй, якія таксама, напрыклад, выступаюць у міфе, што апавядаў Платон, паводле якога чалавек

напачатку быў у выглядзе шара, і гэта азначала, што ён быў дасканалы і самадастатковы. Але, караючы яго за пыху, Зеўс падзяліў яго на дзве часткі, і цяпер чалавек няспынна шукае сваю другую палову і імкнецца да яе, каб знайсці першасную паўнату [viii]. У біблейным апавяданні не ідзе гаворка аб пакаранні; аднак думка, што чалавек у нейкай ступені няпоўны, што па сваёй натуре ён імкнецца адшукаць у другім дапаўненне сваёй цэласці; што толькі ў еднасці мужчыны і жанчыны чалавек можа быць “поўным”, гэта ідэя, безумоўна, існуе. Такім чынам, біблейнае апавяданне завяршаецца прароцтвам, якое датычыць Адама: “(...) Таму пакіне мужчына бацьку свайго і маці сваю і прылепіцца да жонкі сваёй; і стануць яны адным целам” (Быц 2, 24).

Маем дачыненні тут з двума важнымі аспектамі: *eros* нейкім чынам укаранёны ў самой натуре чалавека; Адам шукае і “пакідае бацьку свайго і маці сваю”, каб знайсці жанчыну; толькі разам яны ўяўляюць усё чалавецтва і становяцца “адным целам”. Не менш важным з’яўляецца другі аспект: з увагі на накіраванасць акту стварэння, *eros* вядзе чалавека да сужэнства, да лучнасці, якая характарызуецца выключнасцю і канчатковасцю; так і толькі так ён рэалізуе сваё найглыбейшае прызначэнне. Вобразу монатэістычнага Бога адпавядае манагамная сям’я. Сям’я, заснаваная на выключнай і канчатковай любові, становіцца вобразам адносінаў Бога з Яго народамі і наадварот: тое, як любіць Бог, вызначае меру чалавечай любові. Гэтая цесная сувязь паміж *eros* і сужэнствам ў Бібліі амаль не мае падобных прыкладаў у пазабіблейнай літаратуры.

Езус Хрыстус – уцелаўлёная любоў Бога

12. Хаця да гэтага часу мы гаварылі пераважна аб Старым Запавеце, аднак глыбокае, узаемнае дапаўненне абодвух Запаветаў, якія ўтвараюць адно Пісанне хрысціянскай веры, ужо стала відавочным. Сапраўднай навізнай Новага Запавету з’яўляюцца не столькі новыя ідэі, колькі сама постаць Хрыста, які ўцелаўляе гэтыя паняцці – нечуваны і небывалы рэалізм. Ужо ў Старым Запавеце біблейная навізна не заключаецца ў абстрактных паняццях, але ў непрадказальным і нават надзвычайным дзеянні Бога. Гэтая Божая дзейнасць набывае драматычную форму, калі ў Езусе Хрысце сам Бог шукае “згубленую авечку”, церпячае і разгубленае чалавецтва. Калі Езус у сваіх прыпавесцях кажа аб пастыры, які шукае загубленую авечку, аб жанчыне, якая шукае драхму, пра бацьку, які выходзіць на спатканне блуднага сына і прымае яго ў абдымкі, тады ўсё гэта не проста словы, але тлумачэнне самой Яго дзейнасці і быцця. У Яго смерці на крыжы спаўняецца паварот Бога супраць самога сябе, праз які Ён ахвяруе сябе, каб падняць чалавека і выбавіць яго. Гэта любоў у сваёй самай радыкальнай форме. Позірк, скіраваны на прабіты бок Хрыста, пра які кажа св. Ян (пар. 19, 37), заўважае тое, што было зыходным пунктам гэтай энцыклікі: “Бог ёсць любоў” (1 Ян 4, 8). Менавіта там можна зразумець гэту праўду. Зыходзячы з гэтага можна вызначыць, чым ёсць любоў. Пачынаючы з гэтага позірку, хрысціянін знаходзіць дарогу свайго жыцця і сваёй любові.

13. Праз устанаўленне Эўхарыстыі падчас Апошняй Вячэры Езус надаў гэтаму акту ахвяры трываласць. Ён прадказаў сваю смерць і ўваскрасенне, калі даў сваім вучням самога сябе ў хлебе і віне, сваё цела і сваю кроў, як новую манну (пар. Ян 6, 31-33). Старажытны свет лічыў, што сапраўднай ежай чалавека, тым, чым ён як чалавек жыве, з'яўляецца *Logos*, спрадвечная мудрасць. Цяпер гэты *Logos* стаў для нас праўдзівай ежай, як любоў.

Эўхарыстыя далучае нас да ахвярнага акту Езуса. Мы не толькі статычна атрымліваем уцелаўлены *Logos*, але ўключаемся ў самую дынаміку яго ахвяры. Вобраз заручынаў Бога з Ізраэлем становіцца цяпер рэчаіснасцю, якая раней была незразумелай: тое, што было знаходжаннем перад Богам, цяпер праз удзел у Ахвяры Езуса, у Яго Цэле і Крыві, становіцца з'яднаннем з Богам. “Містыка” сакрамэнту, заснаваная на прыніжэнні Бога да нас, дзейнічае на цалкам іншым узроўні і ўносіць нас значна вышэй, чым гэта могуць зрабіць любыя містычныя захапленні чалавека.

14. Цяпер, аднак, мы павінны разгледзець іншы аспект: “містыка” гэтага сакрамэнту мае грамадскі характар, паколькі ў сакрамэнтальнай камуніі я яднаюся з Панам, як і ўсе астатнія, хто прымае камунію. “Адзін ёсць хлеб, адно цела – мы многія. Бо мы ўсе саўдзельнікі аднаго хлеба”, – кажа св. Павел (1 Кар 10, 17). Яднанне з Хрыстом з'яўляецца адначасова яднаннем з усімі, каму Ён дае сябе. Я не магу мець Хрыста толькі для сябе самога; я магу прыналежыць да Яго толькі ў еднасці з усімі, хто ўжо стаў або стане Ягоным. Камунія адводзіць мяне ад засяроджвання на самім сабе і накіроўвае да Хрыста, а праз гэта адначасова і да еднасці з усімі хрысціянамі. Мы робімся “адным целам”, цалкам злучаныя ў адным існаванні. Любоў да Бога і любоў да бліжняга цяпер сапраўды адно: уцелаўлены Бог прыцягвае нас усіх да сябе. Мы можам зразумець, што *agape* таксама азначае Эўхарыстыю: у ёй *agape* Бога прыходзіць да нас цялесна, каб надалей дзейнічаць у нас і праз нас. Толькі памятаючы аб гэтай хрысталагічна-сакрамэнтальнай падставе мы можам правільна зразумець навучанне Езуса аб любові. Пераход, да якога Ён заклікае, ад Права і Прарокаў да падвойнай заповедзі любові да Бога і да бліжняга, які Ён робіць, грунтаванне ўсяго жыцця веры на гэтай цэнтральнай заповедзі – гэта не проста пытанне маральнасці, якая пазней магла б існаваць самастойна побач з верай у Хрыста і яе штаразовым выяўленні ў гэтым сакрамэнце. Вера, культ і *ethos* узаемапранікаюцца як адна рэчаіснасць, якая фарміруецца ў спатканні з Божай *agape*. Тут знікае традыцыйнае супрацьпастаўленне паміж культам і этыкай. У самым “кульце”, у эўхарыстычнай камуніі, змяшчаецца тое, каб быць каханым, а таксама каб кахаць іншых. Эўхарыстыя, якая не пераходзіць у канкрэтныя ўчынкі любові, сама па сабе частковая. З іншага боку, “заповедзь” любові, што ніжэй будзе разглядацца больш дэтальна, магчымая толькі таму, што яна больш, чым проста патрабаванне; любоў можа быць “загадана”, таму што раней яна была дадзена.

15. Гэты прынцып з'яўляецца зыходным таксама для разумення вялікіх прыпавесцяў Езуса. Багаты чалавек (пар. Лк 16, 19-31) з месца свайго асуджэння моліць, каб яго братоў папярэдзілі аб тым, што чакае таго, хто бесклапотна ігнаруе церпячага бедняка. Езус як бы прымае гэтае маленне аб дапамозе і паўтарае яго, каб асцерагчы нас, каб дапамагчы нам

выйсці на правільную дарогу. Прыпавесць аб добрым самараніне (пар. Лк 10, 25-37) вядзе да двух важных тлумачэнняў. У той час паняцце “бліжні” адносілася пераважна да зямлякоў і іншаземцаў, якія пасяліліся на зямлі Ізраэля, іншымі словамі, датычыла салідарнай супольнасці дадзенай краіны або народу. Цяпер гэтае абмежаванне скасавана. Кожны, хто мяне патрабуе, і каму я магу дапамагчы, з’яўляецца маім бліжнім. Паняцце “бліжні” атрымлівае універсальны характар, застаючыся, аднак, канкрэтным. Нягледзячы на пашырэнне яго на ўсіх людзей, яно не зводзіцца да праяўлення агульнай, абстрактнай і непатрабавальнай формы любові, але заклікае мяне да ўласнага актыўнага ўдзелу ў ёй тут і цяпер. Заданнем Касцёла застаецца пастаянная інтэрпрэтацыя адносінаў паміж тым, што блізкае і далёкае ў практычным жыцці яго членаў. Урэшце, тут трэба асаблівым чынам узгадаць вялікую прыпавесць аб Апошнім Судзе (пар. Мц 25, 31-46), у якой любоў паказваецца як крытэрыі канчатковай ацэнкі вартасці або нявартасці чалавечага жыцця. Езус атаясамлівае сябе з патрабуючымі: галоднымі, сасмяглымі, падарожнымі, голымі, хворымі, вязнямі. “Тое, што вы зрабілі аднаму з гэтых братаў Маіх меншых, вы Мне зрабілі” (Мц 25, 40). Любоў да Бога і любоў да бліжняга злучаюцца ў адно: у найменшым чалавеку мы сустракаем самога Езуса, а ў Езусе сустракаем Бога.

Любоў да Бога і любоў да бліжняга

16. Пасля разважанняў, прысвечаных сутнасці любові і яе значэнню ў біблейнай веры, застаюцца два практычныя пытанні наконт нашых уласных адносінаў: ці можам мы любіць Бога, хоць Ён нябачны? Ці можна загадаць любіць? Адносна падвойнай заповедзі ўзнікае падвойная агаворка, якую можна заўважыць у гэтых пытаннях. Бога ніхто ніколі не бачыў, тады як мы можам Яго любіць? Больш за тое, нельга загадаць любіць; любоў – гэта пачуццё, якое або ёсць або яго няма, і якое немагчыма выклікаць воляй. Святое Пісанне, здаецца, пацвярджае першую агаворку, калі кажа: “Калі б хто сказаў: Я люблю Бога, – а брата свайго ненавідзіць, той ілгун, бо той, хто не любіць брата свайго, якога бачыць, не можа любіць Бога, якога не бачыць?” (1 Ян 4, 20). Аднак гэты тэкст не выключае любові Бога, як штосьці немагчымае; наадварот, увесь кантэкст цытаванага ўрыўка з Першага паслання св. Яна паказвае, што такая любоў выразна патрабуецца. Падкрэсліваецца непарушная сувязь паміж любоўю да Бога і любоўю да бліжняга. Адна патрабуе другой так моцна, што сцвярджае аб любові да Бога робіцца хлуснёй, калі чалавек абыякавы да бліжняга або яго ненавідзіць. Цытаваныя словы св. Яна трэба разумець хутчэй у такім сэнсе, што любоў да бліжняга з’яўляецца таксама шляхам да сустрэчы з Богам, а закрыванне вачэй на бліжняга робіць чалавека сляпым таксама і на Бога.

17. Сапраўды, ніхто ніколі не бачыў Бога такім, якім Ён ёсць. Аднак Бог не з’яўляецца для нас цалкам нябачным, Ён не застаецца для нас поўнасцю недасяжным. Бог першы палюбіў нас, як кажа ўзгаданае вышэй Пасланне св. Яна (пар. 4, 10), і гэтая любоў Бога аб’явілася сярод нас, зрабілася бачнай, таму што Ён “паслаў у свет Сына свайго Адзінароднага, каб мы жылі праз Яго” (1 Ян 4, 9). Бог зрабіўся бачным: у Езусе мы можам бачыць Айца (пар. Ян

14, 9). На самой справе існуе шмат магчымасцяў бачыць Бога. У гісторыі любові, якую расказвае нам Біблія, Бог выходзіць да нас, спрабуе здабыць нашыя сэрцы – ажно да Апошняй Вячэры, ажно да Сэрца, прабітага на крыжы, ажно да аб'яўленняў Уваскрослага і вялікіх спраў, пры дапамозе якіх, праз дзеянні Апосталаў, Ён кіраваў раннім Касцёлам. У пазнейшай гісторыі Касцёла Пан таксама прысутнічае: заўсёды нанова выходзіць насустрач нам – праз людзей, у якіх сам аб'яўляецца; праз слова, у сакрамэнтах, асаблівым чынам у Эўхарыстыі. У літургіі Касцёла, у яго малітве, у жывой супольнасці веруючых мы пазнаем любоў Бога, адчуваем Яго прысутнасць і праз гэта вучымся таксама распазнаваць Яго ў нашым штодзённым жыцці. Ён першы нас палюбіў і як першы працягвае любіць нас; таму мы таксама можам адказаць любоўю. Бог не загадвае нам мець пачуццё, якога мы не можам абудзіць у сабе. Ён любіць нас, Ён дазваляе нам бачыць і адчуваць Яго любоў, і таму, што Бог “першым” нас палюбіў, любоў можа нарадзіцца ў нас як адказ.

У працэсе гэтага спаткання выразна бачна, што любоў – гэта не толькі пачуццё. Пачуцці прыходзяць і адыходзяць. Пачуццё можа быць цудоўнай распальваючай іскрай, але не будзе паўнотой любові. Мы казалі на пачатку аб працэсе ачышчэння і ўзрастання ў сталасці, праз што *eros* цалкам становіцца самім сабой, ператвараецца ў любоў у поўным значэнні гэтага слова. Да сталасці любові належыць тое, што яна абуджае ўсе патэнцыяльныя магчымасці чалавека і нібы ўключае ўсяго чалавека ў сваю паўноту. Спатканне з бачнымі праяўленнямі любові Бога можа абудзіць пачуццё радасці, якое нараджаецца са свядомасці, што цябе любяць. Аднак гэта спатканне патрабуе таксама ўдзелу нашай волі і нашага інтэлекту. Распазнанне жывога Бога з'яўляецца дарогай, якая вядзе да любові, а “так” нашай волі на Яго волю лучыць розум, волю і пачуццё ў акт любові, які ўсё ахоплівае. Гэты працэс знаходзіцца ў пастаянным развіцці: любоў ніколі не з'яўляецца “закончанай” і завершанай; любоў змяняецца разам з жыццём, сталее і таму застаецца вернай сама сабе. *Idem velle atque idem nolle* (жадаць таго самага, не жадаць таго самага)[ix]. Гэта лічылася ў старажытнасці сапраўдным зместам любові: стаць падобным адзін да аднаго, што вядзе да еднасці волі і думкі. Гісторыя любові паміж Богам і чалавекам заключаецца ў факце, што гэтая еднасць волі ўзрастае ў адзінстве думак і пачуццяў, і такім чынам наша воля і воля Бога ўсё больш супадаюць: Божая воля перастае быць для мяне чужой воляй, якую мне навязваюць звонку заповедзі, але становіцца маёй уласнай воляй, якая паходзіць з фундаментальнага разумення таго, што ў рэчаіснасці Бог для мяне бліжэй, чым я сам[x]. Адпаведна ўзрастае наша адданасць Богу, і Бог становіцца нашай радасцю (пар. Пс 73 (72), 23-28).

18. Дзякуючы гэтаму, мы можам любіць бліжняга так, як гэтаму вучыць Біблія, як кажа Езус. Любоў да бліжняга заключаецца ў тым, што я люблю ў Богу і з Богам іншага чалавека, якога ў дадзены момант, магчыма нават і не ведаю або да якога не адчуваю сімпатыі. Такая любоў можа ажыццявіцца толькі тады, калі яна зыходзіць з інтымнай сустрэчы з Богам, сустрэчы, якая стала еднасцю волі і якая абуджае пачуцці. Менавіта тады я вучуся глядзець на іншую асобу не толькі маімі вачыма і праз мае пачуцці, але таксама з перспектывы Езуса

Хрыста. Яго сябра – мой сябра. Абмінаючы тое, што знешняе ў другім чалавеку, я заўважаю ягонае ўнутранае чаканне жэсту любові, знаку ўвагі, чаго я не магу даць яму толькі пры дапамозе адмысловых арганізацый, якія прымаю, напэўна, толькі як палітычную неабходнасць. Я гляжу вачыма Хрыста і магу даць іншаму нашмат больш, чым тое, чаго ён знешне патрабуе: позірк любові, якога прагне. Менавіта ў гэтым выяўляецца неабходнае ўзаемадзеянне паміж любоўю да Бога і любоўю да бліжняга, пра якое так настойліва кажа Першае пасланне св. Яна. Калі ў маім жыцці зусім няма кантакту з Богам, я заўсёды буду бачыць у іншым чалавеку толькі іншага і не змагу ўбачыць у ім вобраз Бога. Калі ў маім жыцці я зусім не звяртаю ўвагі на іншага чалавека, стараюся быць толькі “пабожным” і выконваць свае “рэлігійныя абавязкі”, мае адносіны з Богам становяцца сухімі. Яны толькі “правільныя”, але пазбаўленыя любові. Толькі мая гатоўнасць выйсці на сустрэчу бліжняму і паказаць яму сваю любоў, робіць мяне ўражлівым таксама і на Бога. Толькі служэнне бліжняму адкрывае мне вочы на тое, што Бог робіць для мяне і як Ён мяне любіць. Святыя, паглядзім, напрыклад, на благаслаўлёную Тэрэзу з Калькуты, заўсёды чэрпалі сваю здольнасць любіць бліжняга са спаткання з Эўхарыстычным Езусам, а гэтае спатканне ў сваю чаргу набывала рэалізм і глыбіню, дзякуючы іх служэнню іншым. Такім чынам, любоў да Бога і любоў да бліжняга непадзельныя; яны з’яўляюцца адным наказам. Аднак абедзве гэтыя формы любові жывяцца любоўю, што паходзіць ад Бога, які першы нас палюбіў. Таму не ідзе тут гаворка пра “наказ” звонку, які патрабуе ад нас нечага немагчымага, але аб вопыце любові, дадзенай знутры, любові, якой, згодна з яе прыродай, трэба дзяліцца з іншымі. Любоў узрастае праз любоў. Любоў з’яўляецца “боскай”, таму што паходзіць ад Бога і лучыць нас з Богам, і гэты працэс яднання ператварае нас у “Мы”, якое перамагае нашыя падзелы і робіць нас адным настолькі, што канчаткова Бог ёсць “усё ва ўсім” (пар. 1 Кар 15, 28).

ДРУГАЯ ЧАСТКА

CARITAS – ГЭТА ЗДЗЯЙСНЕННЕ ЛЮБОВІ Ў КАСЦЁЛЕ

ЯК У “СУПОЛЬНАСЦІ ЛЮБОВІ”

Caritas Касцёла як праяўленне трынітарнай любові

19. “Калі бачыш любоў, бачыш Тройцу”, – пісаў св. Аўгустын^[xi]. У папярэдніх разважаннях мы маглі засяроджваць сваю ўвагу на тым, каго прабілі (пар. Ян 19, 37; Зах 12, 10), і распазнаваць задуму Айца, які, абуджаны любоўю (пар. Ян 3, 16), паслаў свайго Адзінароднага Сына ў свет, каб Ён адкупіў чалавека. Паміраючы на крыжы, як кажа Евангеліст, Езус “аддаў Духа” (пар. Ян 19, 30), задатак таго дару Духа Святога, які павінен быў удзяліць пасля ўваскрасення (пар. Ян 20, 22). Так павінна было здзейсніцца абяцанне

аб “рэках жывой вады”, якія, дзякуючы спасланню Духа Святога, цякуць з сэрцаў веруючых (пар. Ян 7, 38-39). Дух аб’яўляецца як унутраная сіла, якая гарманізуе іх сэрцы з сэрцам Хрыста і робіць іх здольнымі любіць братаў так, як Ён іх любіў, калі нахіляўся, каб абмыць ногі вучням (пар. Ян 13, 1-13), а асабліва, калі аддаў за нас жыццё (пар. Ян 13, 1; 15, 13).

Дух з’яўляецца таксама сілай, якая змяняе сэрца касцёльнай супольнасці, каб яна была ў свеце сведкам любові Айца, які хоча зрабіць чалавецтва адной сям’ёй у сваім Сыне. Уся дзейнасць Касцёла з’яўляецца праяўленнем любові, якая прагне поўнага добра для чалавека: прагне яго евангелізацыі праз Слова і Сакрамэнты, што ў гісторыі часта з’яўляецца гераізмам; прагне яго рэкламавання ў розных вымярэннях жыцця і чалавечай дзейнасці. Таму любоў з’яўляецца служэннем, якое выконвае Касцёл, каб няспынна выходзіць насустрач цягненням і патрэбам людзей, у тым ліку матэрыяльным. Менавіта на гэтым аспекце, на *служэнні любові*, я хачу спыніцца ў гэтай другой частцы энцыклікі.

Caritas як абавязак Касцёла

20. Любоў да бліжняга, якая грунтуецца на любові да Бога, з’яўляецца, перш за ўсё, абавязкам кожнага веруючага, а таксама абавязкам усёй касцёльнай супольнасці, на кожным яе ўзроўні: ад мясцовай супольнасці праз мясцовы Касцёл аж да паўсюднага Касцёла ў яго глабальным вымярэнні. Касцёл як супольнасць абавязаны практыкаваць любоў. З гэтага вынікае, што любоў павінна быць арганізавана, каб упарадкаваным чынам служыць супольнасці. Усведамленне гэтага задання адыгрывала ў Касцёле галоўную ролю ад самага яго пачатку. “Усе ж вернікі былі разам, і ўсё ў іх было супольнае, і прадавалі набытак свой і маёмасць, і дзялілі паміж усімі, хто меў патрэбу” (Дз 2, 44-45). Гэтымі словамі св. Лука дае як бы сваё азначэнне Касцёла, які складаецца з асноўных элементаў: трывання “ў навуцы Апосталаў”, у “супольнасці” (*koinonia*), у “ламанні хлеба” і ў “малітвах” (пар. Дз 2, 42). Элемент “супольнасці” (*koinonia*) на пачатку не быў акрэслены, але дакладна выяўляецца ў вышэй цытаваных вершах: яна грунтуецца менавіта на тым, што веруючыя маюць усё супольнае і што ўжо не існуе паміж імі падзелу на багатых і бедных (пар. таксама Дз 4, 32-37). Гэтая радыкальная форма матэрыяльнай супольнасці, фактычна, не магла быць захавана, калі Касцёл пачаў разрастацца, аднак засталася істотнай ідэяй: у супольнасці веруючых не можа быць такой формы беднасці, якая пазбаўляе самага неабходнага для годнага жыцця.

21. Вырашальным крокам у цяжкім пошуку спосабу рэалізацыі гэтага фундаментальнага эклезіяльнага прынцыпу быў выбар сямі мужчын, што стала пачаткам дыяканскага служэння (пар. Дз 6, 5-6). У раннім Касцёле ў сувязі з штодзённым размеркаваннем міласціны ўдовам узнікла няроўнасць паміж тымі, хто размаўляў па-габрэйску, і тымі, хто размаўляў па-грэцку. Апосталы, якім перш за ўсё была даверана “малітва” (Эўхарыстыя і Літургія) і “служэнне Слова”, адчулі сябе надзвычай абцяжаранымі “абслугоўваннем сталаў”; тады вырашылі, што яны будуць засяроджвацца на сваёй асноўнай паслуге, а для новага задання, таксама

важнага ў Касцёле, створаць калегію сямі асобаў. Аднак гэта не была група для выканання толькі практычнай паслугі раздавання: гэта павінны былі быць мужчыны “поўныя Духа і мудрасці” (пар. Дз 6, 1-6). Іншымі словамі, грамадскае служэнне, якое яны павінны былі выконваць, было вельмі дакладным, але адначасова гэта было і духоўнае служэнне; іх роля была сапраўды духоўнай і выконвала асноўнае заданне Касцёла, якім з’яўляецца гарманічная любоў да бліжняга. Разам са стварэннем калегіі Сямі, “*diaconia*” – паслуга любові да бліжняга, здзяйсняемая супольна і арганізавана, стала часткай фундаментальнай структуры Касцёла.

22. З цягам часу разам з паступовым распаўсюджваннем Касцёла дабрачынная дзейнасць умацавалася як адна з асноўных разам з удзяленнем Сакрамэнтаў і абвяшчэннем Слова: практыка любові да ўдоваў і сірот, да вязняў, хворых і усіх, хто знаходзіцца ў патрэбе, належыць да яго істоты ў той жа ступені, як паслуга Сакрамэнтаў і абвяшчэнне Евангелля. Касцёл не можа заняцца паслугі любові, як не можа заняцца Сакрамэнтаў і Слова. Дастаткова некалькі прыкладаў, каб гэта паказаць. Мучанік Юстын († каля 155) апісвае ў кантэксце нядзельнай хрысціянскай цэлебрацыі таксама і дабрачынную дзейнасць, звязаную з Эўхарыстыяй. Заможныя складаюць ахвяры біскупу па меры сваіх магчымасцяў, кожны паводле сваёй волі; з гэтых ахвяр ён утрымлівае сірот і ўдоваў, а таксама тых, хто з-за хваробы або іншых прычын апынуўся ў патрэбе, напрыклад, вязняў і чужаземцаў[xii]. Вялікі хрысціянскі пісьменнік Тэртуліян († пасля 220) апавядае, што язычнікаў здзіўляў клопат хрысціян аб усіх патрабуючых, уключаючы нехрысціянаў[xiii]. Калі Ігнацыў з Антыёхіі († каля 117) акрэсліваў Рымскі Касцёл як той, які “стаіць на чале любові (*agape*)”[xiv], то ў гэтым азначэнні ён нейкім чынам хацеў выявіць яго дакладную дабрачынную дзейнасць.

23. У гэтым кантэксце можа быць карысным звярнуцца да першапачатковых юрыдычных структур, якія былі звязаны з дабрачыннай дзейнасцю Касцёла. Каля сярэдзіны IV стагоддзя ў Егіпце фарміруецца гэтак званая “*diaconia*”, інстытуцыя, якая ў пэўных манастырах адказвала за ўсе справы апекі, іншымі словамі за дабрачыннае служэнне. Да VI стагоддзя ў Егіпце гэтая інстытуцыя развілася ў цалкам замацаваную юрыдычна карпарацыю, якой свецкія ўлады давяралі нават нейкую частку збожжа для публічнага размеркавання. У Егіпце не толькі ў кожным манастыры, але і ў кожнай дыяцэзіі, урэшце, мелася свая *diaconia* – інстытуцыя, якая пазней развілася як на ўсходзе, так і на захадзе. Папа Грыгорый Вялікі († 604) кажа аб *дыяконіі* Неапаля. Існаванне дыяконіі ў Рыме адзначаецца ў дакументах, пачынаючы ад VIII/VIII стагоддзяў. Апека над беднымі і церпячымі, згодна з прынцыпамі хрысціянскага жыцця, змешчанымі ў Дзеях Апосталаў, з самага пачатку была ўласціва дзейнасці Касцёла ў Рыме. Яскравым прыкладам гэтага з’яўляецца асоба дыякана Лаўрэнція († 258). Драматычнае апісанне яго мучаніцтва было вядома ўжо св. Амброзію († 397) і, напэўна, прадстаўляе нам сапраўдную постаць святога. Пасля зняволення яго сабратаў і Папы, яму, як адказнаму за апеку над беднымі ў Рыме, быў дадзены час сабраць багацці Касцёла і перадаць іх свецкім уладам. Лаўрэнцій размеркаваў усе грошы, якія меў, паміж беднымі, а пасля з беднымі, як сапраўдным багаццем Касцёла, з’явіўся перад свецкімі

ўладамі[xv]. Незалежна ад таго, як ацэньваецца гістарычная дакладнасць гэтых падзей, Лаўрэнцій застаўся ў памяці Касцёла як выдатны прадстаўнік касцёльнай *caritas*.

24. Узгадваючы цэзара Юліяна Апастата († 363) можа яшчэ раз паказаць, наколькі істотнай для Касцёла першых стагоддзяў была арганізаваная і практыкаваная *caritas*. Шасцігадовым хлопчыкам Юліян стаў сведкам забойства свайго бацькі, брата і іншых членаў сям’і, учыненага вартаўнікамі палацу цэзара; адказнасць за гэтую жорсткасць, слушна ці не, ён усклаў на імператара Канстанціна, які лічыўся вялікім хрысціянінам. З гэтай прычыны хрысціянская вера для яго раз і назаўсёды была дыскрэдытавана. Калі Юліян стаў імператарам, ён вырашыў аднавіць язычніцтва, антычную рымскую рэлігію, адначасова рэфармуючы яе, каб яна магла стаць рухаючай сілай імперыі. У гэтым пачынанні ён чэрпаў шчодрое натхненне з хрысціянства. Усталяваў іерархію мітрапалітаў і святароў. Святары павінны былі клапаціцца аб любові да багоў і да бліжняга. У адным са сваіх лістоў[xvi] ён напісаў, што адзінае, што ўразіла яго ў хрысціянстве, была дабрачынная дзейнасць Касцёла. Таму ён лічыў важным, каб у яго новай рэлігіі, як супрацьпастаўленне сістэме дабрачыннай дзейнасці Касцёла, была падобная дзейнасць. Ён гаварыў, што “галілейцы” такім чынам здабылі свет. Трэба было канкурыраваць з імі, а нават перамагчы іх. Так імператар пацвердзіў, што *caritas* была адметнай рысай, якая адрознівала хрысціянскую супольнасць Касцёла.

25. Цяпер у нашых разважаннях звернем увагу на два істотныя элементы:

а) Унутраная натура Касцёла выяўляецца ў патройным заданні: абвяшчэнне Богага Слова (*kerygma-martyria*), цэлебрацыя Сакрамэнтаў (*leitourgia*), паслуга любові (*diakonia*). Гэтыя заданні цесна звязаны паміж сабой і не могуць быць аддзелены адно ад другога. *Caritas* не з’яўляецца для Касцёла формай грамадскай апекі, якую можна даручыць каму-небудзь іншаму, але належыць да яго натуры, з’яўляецца неад’емным выяўленнем яго сутнасці[xvii].

б) Касцёл – гэта Божая сям’я ў свеце. У гэтай сям’і не павінна быць нікога, хто б цяпеў з прычыны недахопу самага неабходнага. Але ў той жа час *caritas-agape* выходзіць па-за межы Касцёла; прыпавесць аб добрым самараніне застаецца крытэрыем, які робіць любоў паўсюднай, скіраванай да кожнага патрабуючага, якога “выпадкова” сустракаем (пар. Лк 10, 31), кім бы ён не быў. Разам з гэтым паўсюдным наказам любові, ёсць яшчэ спецыфічна эклезіяльная неабходнасць, каб у Касцёле, як сям’і, ніхто з яго членаў не цяпеў ад таго, што знаходзіцца ў патрэбе. Такі сэнс слоў Паслання да Галатаў: “Таму, пакуль маем час, будзем чыніць дабро ўсім, а найперш нашым братам у веры” (6, 10).

Справядлівасць і любоў

26. Пачынаючы ад XIX стагоддзя ўзніклі шматлікія прэрэчэнні наконт дабрачыннай дзейнасці Касцёла, якія пасля з асаблівай моцай былі развітыя марксізмам. Бедныя, як

сцвярджалася, патрабуюць не дабрачыннасці, а справядлівасці. Добрачынная дзейнасць, міласціна, насамрэч з'яўляюцца для багатых сродкам, які дазваляе пазбегнуць устанаўлення справядлівасці і заспакойвае сумленне, абараняе іх становішча і пазбаўляе бедных правоў. Замест таго, каб падтрымліваць існуючы стан рэчаў асобнымі ўчынкамі міласэрнасці, трэба было б стварыць прававы парадак, у якім усе атрымоўвалі б сваю частку сусветных дабротаў і таму не патрабавалі б учынкаў міласэрнасці. Трэба прызнаць, што ў гэтай аргументацыі ёсць нешта слушнае, але не пазбегла яна і памылак. Гэта праўда, што асноўным прынцыпам дзяржавы павінна быць імкненне да справядлівасці і што мэтай справядлівага грамадскага ладу з'яўляецца гарантыя кожнаму яго ўдзелу ў частцы агульных дабротаў з захаваннем прынцыпу дапамогі. Гэта заўсёды падкрэслівалася ў хрысціянскім вучэнні аб дзяржаве і ў сацыяльным вучэнні Касцёла. Гістарычна пытанне справядлівага ладу ў супольнасці ўвайшло ў новую фазу, калі сфарміравалася індустрыяльнае грамадства XIX стагоддзя. Узнікненне сучаснай індустрыі разбурыла былыя грамадскія структуры, а рост колькасці рабочых, якія атрымліваюць плату, выклікаў радыкальныя змены ў структуры грамадскіх адносінаў, дзе галоўным пытаннем сталі адносіны паміж капіталам і працай, што раней у такой форме не было вядома. Структуры вытворчасці і капітал сталі новай уладай, якая, сканцэнтраваная ў руках нямногіх, прывяла да таго, што працоўныя масы былі пазбаўлены правоў, супраць чаго трэба было пратэставаць.

27. Трэба прызнаць, што прадстаўнікі Касцёла вельмі павольна разумелі, што праблема справядлівай структуры грамадства паўстала ў новай форме. Аднак былі і некаторыя піянеры: адным з іх быў, напрыклад, біскуп Кетэлер з Майнца († 1877). Як адказ на канкрэтныя праблемы ўзніклі таксама колы, таварыствы, саюзы, федэрацыі, а перад усім новыя законныя супольнасці, якія ў XIX стагоддзі выйшлі насустрач беднасці, хваробам і сітуацыям, звязаным з недахопам адукацыі. У 1891 годзе разам з энцыклікай Леона XIII *Rerum novarum* гэта праблема знайшла адлюстраванне ў папскім навучанні. Затым, у 1931 годзе, выйшла энцыкліка Пія XI *Quadragesimo anno*. Благаслаўлены папа Ян XXIII апублікаваў у 1961 годзе энцыкліку *Mater et Magistra*, у той час як Павел VI у энцыкліцы *Populorum progressio* (1967г.) і ў апостальскім лісце *Octogesima adveniens* (1971г.) звярнуў асаблівую ўвагу на сацыяльную праблему, якая ў той час была вельмі актуальнай у Лацінскай Амерыцы. Мой вялікі папярэднік Ян Павел II пакінуў нам трылогію сацыяльных энцыклік: *Laborem exercens* (1981г.), *Sollicitudo rei socialis* (1987г.) і ўрэшце *Centesimus annus* (1991г.). Такім чынам, сутыкаючыся з новымі сітуацыямі і праблемамі, каталіцкае сацыяльнае вучэнне развівалася і было цалкам прадстаўлена ў *Compendium socialis Ecclesiae doctrina*, выдадзеным у 2004 годзе Папскай Радай *Iustitia et Pax*. Марксізм бачыў у сусветнай рэвалюцыі і ў яе падрыхтоўцы панацэю ад сацыяльнай праблемы: праз рэвалюцыю, а затым праз калектывізацыю сродкаў вытворчасці, як сцвярджала гэта дактрына, усё адразу павінна было функцыяніраваць інакш. Гэтая ілюзія развеялася. У сучаснай цяжкай сітуацыі, якая выклікана ў асноўным глабалізацыяй эканомікі, сацыяльнае вучэнне Касцёла стала асноўным знакам, які прапануе слушныя напрамкі нават па-за межамі Касцёла: гэтыя напрамкі перад абліччам паступовага развіцця павінны рэалізавацца

ў дыялогу з усімі, хто сапраўды клапаціцца пра чалавека і свет, у якім ён жыве.

28. Каб дакладней вызначыць адносіны паміж неабходнай актыўнасцю на карысць справядлівасці і дабрачыннай паслугі, трэба разгледзець дзве асноўныя існуючыя сітуацыі:

а) Усталяванне справядлівага ладу ў грамадстве і краіне з'яўляецца галоўным заданнем палітыкі. Як некалі казаў св. Аўгустын: „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia* (дзяржава, якая не кіруецца справядлівасцю, ператвараецца ў банду злачынцаў)” [xviii]. Да асноўнай структуры хрысціянства належыць адрозненне таго, што належыць цэзару, ад таго, што належыць Богу (пар. Мц 22, 21), а менавіта, адрозненне паміж дзяржавай і Касцёлам ці, як кажа Другі Ватыканскі Сабор, аўтаномія часовых рэчаў [xix]. Дзяржава не можа навязваць рэлігіі, але павінна гарантаваць яе свабоду і спакой паміж вызнаўцамі розных рэлігій; у сваю чаргу Касцёл як грамадскае выяўленне хрысціянскай веры мае сваю незалежнасць і на падставе веры жыве як супольнасць, якую дзяржава павінна паважаць. Абедзве сферы падзелены, але застаюцца заўсёды ва ўзаемнай сувязі.

Справядлівасць – гэта мэта, а таму таксама і ўнутраная мера кожнай палітыкі. Палітыка з'яўляецца нечым большым, чым звычайнай прыладай для вызначэння правілаў грамадскага жыцця: яе крыніца і мэта знаходзяцца менавіта ў справядлівасці, а яна мае этычную натуру. Таму дзяржава непазбежна сутыкаецца з пытаннем: як рэалізаваць справядлівасць тут і цяпер? Гэтае пытанне прадбачыць яшчэ больш радыкальнае пытанне: што такое справядлівасць? Дадзеная праблема датычыць практычнага розуму; аднак, каб розум мог слухна дзейнічаць, яго трэба ўвесь час ачышчаць, таму што ён ніколі не можа быць цалкам вольны ад небяспекі пэўнай этычнай слепаты, якая выклікана перавагай інтарэсаў і ўлады, што яго асляпляе.

Тут палітыка і вера сустракаюцца. Зразумела, вера мае сваю адмысловую натуру як спатканне з жывым Богам – спатканне, якое адчыняе перад намі новыя гарызонты, якія пераўзыходзяць межы, уласцівыя розуму. Адначасова аднак, яна з'яўляецца для гэтага розуму ачышчальнай сілай. Зыходзячы з Божай перспектывы, яна вызваляе розум ад слепаты і тым самым дапамагае яму быць сабой. Вера дазваляе розуму лепш выконваць яго заданне і лепш бачыць тое, што яму ўласціва. Менавіта тут ёсць месца для каталіцкага сацыяльнага вучэння: яно не мае намеру перадаваць Касцёлу дзяржаўную ўладу. Не імкнецца таксама навязваць тым, хто не падзяляе веры, перспектывы і спосабу паводзінаў, якія ёй належаць. Яно проста хоча ўдзельнічаць у ачышчэнні розуму і несці дапамогу, каб тое, што справядлівае, магло тут і цяпер быць успрынята, а пасля рэалізавана.

Сацыяльнае вучэнне Касцёла прыводзіць аргументы, зыходзячы з розуму і натуральнага права, іншымі словамі, з таго, што ўласціва натуры кожнай чалавечай асобы. Ведае, што заданне Касцёла не ў тым, каб само гэтае вучэнне мела палітычнае значэнне: яно хоча

служыць фарміраванню сумлення ў палітыцы і ўплываць на тое, каб расла чуллінасць да сапраўдных патрабаванняў справядлівасці і гатоўнасці адпаведна дзейнічаць, нават тады, калі гэта супярэчыць асабістай карысці. Гэта азначае, што будаванне справядлівага грамадскага і дзяржаўнага ладу, дзякуючы якому кожнаму было б дадзена тое, што яму належыць, з'яўляецца асноўным заданнем, якое кожнае пакаленне павінна нанова ажыццяўляць. Паколькі тут размова ідзе аб палітычным заданні, то яно не можа быць непасрэднай місіяй Касцёла. Аднак, улічваючы, што гэта таксама найбольш важнае заданне чалавека, Касцёл павінен праз ачышчэнне розуму і этычную фармацыю саўдзельнічаць у тым, каб патрабаванні справядлівасці сталі зразумелымі і палітычна магчымымі.

Касцёл не можа і не павінен распачынаць палітычную барацьбу, каб пабудаваць як мага больш справядлівае грамадства. Ён не можа і не павінен займаць месца дзяржавы. Але ён таксама не можа і не павінен заставацца ў баку ад барацьбы за справядлівасць. Касцёл павінен удзельнічаць у ёй, маючы разумную аргументацыю, і абуджаць духоўныя сілы, без якіх справядлівасць, якая заўсёды патрабуе вырачэнняў, не можа ўсталявацца і развівацца. Будаванне справядлівага грамадства не можа быць справай Касцёла, але палітыкі. Касцёл глыбока зацікаўлены ў будаванні справядлівасці праз асвячэнне розуму і адкрыццё волі на патрабаванні добра.

б) Любоў – *caritas* – заўсёды будзе неабходнай, нават у самым справядлівым грамадстве. Няма такога справядлівага дзяржаўнага ладу, у якім паслуга любові была б непатрэбнай. Хто спрабуе вызваліцца ад любові, будзе гатовы вызваліцца і ад самога чалавека. Заўсёды будзе існаваць цяжкае, якое патрабуе суцяшэння і дапамогі. Заўсёды будзе самотнасць. Заўсёды будуць сітуацыі матэрыяльнай патрэбы, у якіх неабходна дапамога ў духу канкрэтнай любові да бліжняга [xx]. Дзяржава, якая хоча ўсё забяспечыць, якая ўсё прымае на сябе, у выніку ператвараецца ў бюракратычную інстанцыю, якая не можа забяспечыць самых істотных рэчаў, якіх церпячы чалавек, кожны чалавек, патрабуе: прысвячэння, поўнага асабістай любові. Нам не патрэбна дзяржава, якая ўсё ўсталёўвае і пануе над усім, але дзяржава, якая адпаведна прынцыпу дапамогі шчыра прызнае і падтрымлівае ініцыятывы розных сацыяльных сілаў, што спалучаюць у сабе валанцёрства і блізкасць да людзей, якія патрабуюць дапамогі. Касцёл – гэта адна з такіх жывых сіл: у ім пульсуе дынамізм любові, натхнёнай Духам Хрыста. Гэтая любоў дае людзям не толькі матэрыяльную дапамогу, але таксама адпачынак і клопат аб душы, дапамогу часта больш важную, чым матэрыяльная падтрымка. Меркаванні, паводле якіх справядлівыя сацыяльныя структуры будуць выконваць справы дабрачыннасці, фактычна маскіруюць матэрыялістычную канцэпцыю чалавека: меркаванне, што чалавек павінен жыць “адным хлебам” (пар. Мц 4, 4, пар. Дрг 8, 3) – перакананне, якое прыніжае чалавека і не прызнае ўсяго таго, што выключна чалавечае.

29. Такім чынам, мы можам цяпер больш дакладна акрэсліць у жыцці Касцёла сувязь паміж прысвячэннем на карысць справядлівай арганізацыі дзяржавы і грамадства з аднаго боку, і

грамадска арганізаванай супольнай дабрачыннай дзейнасцю з іншага. Ужо падкрэслівалася, што стварэнне справядлівых структур не з'яўляецца непасрэдным заданнем Касцёла, але належыць да сферы палітыкі, г. зн. да сферы адказнага ўжывання розуму. Заданне Касцёла тут ускоснае, заключаецца ва ўдзеле ў ачышчэнні розуму і абуджэнні тых маральных сіл, без якіх справядлівыя структуры не могуць быць створаны, а таксама не могуць далей дзейнічаць.

Непасрэдны абавязак працаваць на карысць справядлівага грамадскага ладу належыць свецкім вернікам. Як грамадзяне дзяржавы яны пакліканы да асабістага ўдзелу ў грамадскім жыцці. Таму не могуць адмовіцца ад удзелу “ў шматлікіх эканамічных, сацыяльных, заканадаўчых, адміністрацыйных і культурных сферах, якія арганічным чынам служаць узрастанню *агульнага добра*”^[xxi]. Місія свецкіх вернікаў заключаецца ў правільным фарміраванні грамадскага жыцця, у павазе яго законнай аўтаноміі і ў супрацоўніцтве з іншымі грамадзянамі згодна з іх кампетэнцыяй і адказнасцю^[xxii]. Хаця спецыфічныя выяўленні касцёльнай *caritas* ніколі нельга блытаць з дзейнасцю дзяржавы, застаецца слушным тое, што дабрачыннасць павінна ажыўляць само існаванне свецкіх вернікаў, а таксама іх палітычную актыўнасць, якая трактуецца як “грамадская любоў”^[xxiii].

Добрачынныя арганізацыі Касцёла ўтвараюць яго *opus proprium*, адпаведнае яму заданне, у якім ён супрацоўнічае не як дадатковы партнёр, але як суб'ект з непасрэднай адказнасцю, робячы тое, што належыць да яго натуры. Касцёл ніколі не можа быць вызвалены ад здзяйснення *caritas* як арганізаванай дзейнасці веруючых, і, наадварот, ніколі не будзе такой сітуацыі, калі *caritas* кожнага асобнага хрысціяніна будзе непатрэбнай, таму што ў дадатак да справядлівасці чалавек патрабуе і заўсёды будзе патрабаваць любові.

Шматлікія структуры дабрачыннай дзейнасці ў сацыяльным кантэксце сучаснасці

30. Перад тым, як вызначыць спецыфічны профіль эклезіяльнай дзейнасці ў служэнні чалавеку, я хацеў бы цяпер разгледзець агульную сітуацыю ў барацьбе за справядлівасць і любоў у свеце.

а) Сродкі масавай інфармацыі зрабілі сёння нашу планету меншай, хутка збліжаючы розных людзей і розныя культуры. Хоць гэта “знаходжанне разам” часам нараджае непаразуменні і канфлікты, аднак магчымасць непасрэдна ведаць аб патрэбах іншых заклікае нас удзельнічаць у іх сітуацыях і цяжкасцях. Нягледзячы на вялікія дасягненні ў навуцы і тэхналогіі мы кожны дзень даведваемся, як шмат існуе ў свеце цяргпення з-за розных відаў беднасці як матэрыяльнай, так і духоўнай. Сучаснасць патрабуе новай гатоўнасці выходзіць насустрач бліжняму, які знаходзіцца ў патрэбе. Ужо Другі Ватыканскі Сабор выразна падкрэсліваў гэта: “Сёння праз лепшыя сродкі камунікацыі адлегласці паміж народамі амаль сцерліся (...), дабрачынная дзейнасць можа і павінна (...) ахопліваць усіх без выключэння людзей і ўсе патрэбы”^[xxiv].

З іншага боку, і тут мы бачым адзін з аспектаў працэса глабалізацыі, які абуджае да дзейнасці і заахвочвае сучаснасць рабіць даступнымі для нас шматлікія сродкі для аказвання гуманітарнай дапамогі нашым братам і сёстрам, якія знаходзяцца ў патрэбе, стварае сапраўдныя і сучасныя сістэмы размеркавання ежы і вопраткі, а таксама дае магчымасць прапанаваць жыллё і апеку. Клопат аб бліжнім выходзіць па-за межы нацыянальных супольнасцяў і паступова пашырае свае межы на ўвесь свет. Другі Ватыканскі Сабор слушна заўважыў: “Сярод знакаў нашых часоў ёсць адзін, які сапраўды варта адзначыць, – гэта ўзрастаючае няўхільнае пачуццё салідарнасці ўсіх народаў”[\[xxv\]](#). Дзяржаўныя інстытуцыі і гуманітарныя арганізацыі падтрымліваюць ініцыятывы, мэта якіх – салідарнасць, у асноўным за кошт субсідый, змяншэння падаткаў ці праз значныя інвестыцыі. Такім чынам салідарнасць, якую выяўляе свецкае грамадства, значна перавышае тую, якую праяўляюць адзінкі.

б) У гэтай сітуацыі ўзніклі і развіліся новыя формы супрацоўніцтва дзяржаўных і касцёльных інстанцый, якія прынеслі плён. Касцёльныя інстанцыі з празрыстасцю іх учынкаў і вернасцю абавязку сведчання аб любові могуць таксама даваць хрысціянскае натхненне свецкім інстанцыям, спрыяючы ўзаемнай каардынацыі, якая паспрыяе эфектыўнасці дабрачыннай паслугі[\[xxvi\]](#). Так сфармаваліся ў гэтым кантэксце шматлікія арганізацыі з дабрачыннымі або філантрапічнымі мэтамі, якія імкнуцца вырашыць сацыяльныя і палітычныя праблемы сучаснасці ў гуманітарным аспекце. Важнай з’явай у нашыя часы з’яўляецца ўзнікненне і пашырэнне розных форм валанцёрства, якое праяўляецца ў шматлікіх паслугах[\[xxvii\]](#). Прагну выказаць сваю ўдзячнасць і прызнанне ўсім, хто якім-небудзь чынам удзельнічае ў гэтай дзейнасці. Гэтая шырокая актыўнасць для маладых людзей становіцца школай жыцця і вучыць салідарнасці, гатоўнасці прапанаваць не толькі штосьці матэрыяльнае, але і саміх сябе. Антыкультуры смерці, якая праяўляецца, напрыклад, у наркотыках, супрацьпастаўляецца любоў, якая не шукае сваіх інтарэсаў, але праяўляе сябе як культура жыцця праз самую гатоўнасць “загубіць сябе” (пар. Лк 17, 33 і наст.) дзеля іншага.

У самім каталіцкім Касцёле і ў іншых Касцёлах і касцёльных супольнасцях з’явіліся таксама новыя формы дабрачыннай дзейнасці і аднавіліся старыя формы, атрымліваючы новае жыццё і энергію. Гэта формы, у якіх часта можна спалучаць евангелізацыю і ўчынкі міласэрнасці. Хачу выразна пацвердзіць тое, што мой вялікі папярэднік Ян Павел II сказаў у сваёй энцыкліцы *Sollicitudo rei socialis*[\[xxviii\]](#), абвешчаючы гатоўнасць каталіцкага Касцёла супрацоўнічаць з дабрачыннымі арганізацыямі гэтых Касцёлаў і супольнасцяў, бо мы ўсе маем тую ж самую асноўную матывацыю і маем перад вачыма адну мэту: сапраўдны гуманізм той, які прызнае ў чалавеку вобраз Бога і прагне дапамагаць яму рэалізаваць жыццё, адпаведнае гэтай годнасці. Энцыкліка *Ut unum sint* яшчэ раз падкрэсліла, што каб свет стаў лепшым, неабходна, каб хрысціяне прамаўлялі адным голасам і дзейнічалі на карысць “павагі да правоў і патрэбаў усіх, асабліва бедных, прыніжаных і безабаронных”[\[xxix\]](#). Я хацеў бы выказаць маю радасць з таго факту, што гэтае жаданне знайшло ў свеце шырокі водгук у шматлікіх ініцыятывах.

Уласцівая форма дабрачыннай дзейнасці Касцёла

31. Павелічэнне колькасці шматлікіх арганізацый, якія служаць чалавеку, адказваючы на яго патрэбы, у асноўным тлумачыцца тым, што наказ любові да бліжняга запісаны Стварыцелем у самую натуру чалавека. Такое павелічэнне з'яўляецца таксама вынікам прысутнасці ў свеце хрысціянства, якое зноў і зноў аднаўляе і здзяйсняе гэты наказ, які часта занядбоўваўся ў гісторыі. Рэформа язычніцтва, якую спрабаваў правесці Юліян Апастат, з'яўляецца толькі пачатковым прыкладам гэтага. У гэтым сэнсе сіла хрысціянства выходзіць далёка па-за межы хрысціянскай веры. Таму вельмі важна, каб дабрачынная дзейнасць Касцёла надалей яснала сваім бляскам і не растварылася ў звычайнай арганізацыі дапамогі, становячыся толькі адной з яе форм. Якія ж асноўныя элементы ствараюць сутнасць хрысціянскай і касцёльнай *caritas*?

а) Як паказвае прыклад добрага самараніна з прыпавесці, хрысціянская *caritas* з'яўляецца, перш за ўсё, адказам на тое, што ў канкрэтнай сітуацыі мае непасрэдную важнасць: галодныя павінны быць насычаны, голяыя апрануты, хворых трэба лячыць з надзеяй на выздараўленне, вязняў трэба наведваць і г. д. Дабрачынныя арганізацыі Касцёла, пачынаючы ад *Caritas* (на дзяцэзіяльным, нацыянальным і міжнародным узроўні), павінны зрабіць усё магчымае, каб былі адпаведныя сродкі і, у першую чаргу, каб былі людзі, здольныя выконваць такую працу. Асобы, якія служаць царквы, павінны быць прафесійна кампетэнтнымі: яны павінны быць адпаведна навучаны, што і як рабіць, і гатовыя да далейшай апекі. Прафесійная кампетэнцыя з'яўляецца першасным і асноўным патрабаваннем, але толькі яе недастаткова. Бо справа датычыць людзей, а чалавек заўсёды патрабуе нечага большага, чым тэхнічна правільнай апекі. Яны патрабуюць чалавечнасці. Патрабуюць сардэчнай увагі. Тыя, хто дзейнічае ў дабрачынных арганізацыях Касцёла, павінны адзначацца тым, што не абмяжоўваюцца дакладным выкананнем таго, што патрэбна ў дадзены момант, але ўсім сэрцам прысвячаюць сябе другому так, каб ён пазнаў багацце іх чалавечнасці. Таму такім працаўнікам акрамя прафесійнай падрыхтоўкі патрэбна таксама, і перш за ўсё, "фармацыя сэрца": трэба весці іх да такога спаткання з Богам у Хрысце, якое абуджала б у іх любоў і адчыняла іхнія сэрцы на іншага, так, каб любоў да бліжняга не была ўжо для іх наказам, дадзеным звонку, але вынікам іх веры, якая дзейнічае праз любоў (пар. Гал 5, 6).

б) Хрысціянская дабрачынная дзейнасць павінна быць незалежнай ад партый і ідэалогій. Яна не з'яўляецца спосабам ідэалагічнай перамены свету і не служыць сусветным стратэгіям, але з'яўляецца здзяйсненнем тут і цяпер любові, якой чалавек заўсёды патрабуе. У сучаснасці, асабліва пачынаючы ад XIX стагоддзя, дамінаруюць розныя віды філасофіі прагрэсу, найбольш радыкальнай формай якіх з'яўляецца марксізм. Часткай марксістскай стратэгіі з'яўляецца тэорыя збяднення: хто ў сітуацыі несправялівай улады, сцвярджае яна, дапамагае чалавеку справамі дабрачыннасці, той, фактычна, служыць існуючай сістэме несправядлівасці і забяспечвае тое, што яна, прынамсі, да пэўнай ступені

выглядае талерантнай. Гэта ў сваю чаргу спыняе рэвалюцыйны патэнцыял і, такім чынам, блакіруе барацьбу за лепшы свет. Таму дабрачыннасць адкідваецца і атакуецца як сродак захавання *стану рэчаў*. Фактычна, гэта не чалавечая філасофія. Сучасныя людзі прысвечаны *молаху* будучыні, будучыні, рэальны надыход якой застаецца сумніўным. Ніхто не можа зрабіць свет больш чалавечым, хвілёва адмаўляючыся ад чалавечых паводзінаў. Мы робім свой уклад у паляпшэнне свету толькі тады, калі асабіста чынім дабро цяпер з поўным адданнем і ўсюды, дзе толькі можам, незалежна ад партыйных стратэгий і праграм. Хрысціянская праграма – праграма добрага самараніна, праграма Езуса – гэта “сэрца, якое бачыць”. Такое сэрца бачыць, дзе патрэбна любоў, і дзейнічае адпаведна. Зразумела, калі дабрачынная дзейнасць здзяйсняецца Касцёлам як супольная ініцыятыва, са спантаннасцю адзінак павінна быць спалучана таксама планаванне, прадбачанне і супрацоўніцтва з іншымі падобнымі арганізацыямі.

в) Акрамя гэтага *caritas* не можа быць сродкам для таго, што сёння называецца празелітызмам. Любоў з’яўляецца бескарыслівай; не здзяйсняецца для дасягнення іншых мэтаў[xxx]. Гэта не азначае, што дабрачынная дзейнасць павінна, так бы мовіць, пакінуць Бога і Хрыста збоку. Зноў справа датычыць усяго чалавека. Часта найбольшай прычынай цяжкіх з’яўляецца менавіта адсутнасць Бога. Той, хто практыкуе *caritas* ад імя Касцёла, ніколі не будзе старацца навізаць іншым веру Касцёла. Ён ведае, што любоў у яе чыстасці і бескарыслінасці з’яўляецца найлепшым сведчаннем аб Богу, у якога мы верым і які заклікае нас да любові. Хрысціянін ведае, калі ёсць час для апаўядання аб Богу, а калі слушна будзе замаўчаць і дазволіць гаварыць адной любові. Ён ведае, што Бог ёсць любоў (пар. 1 Ян 4, 8), і што Ён становіцца прысутным менавіта тады, калі мы не чынім нічога, а толькі любім. Ён ведае, вяртаючыся да папярэдніх пытанняў, што пагарда любові з’яўляецца пагардай Бога і чалавека, з’яўляецца спробай дзейнічаць без Бога. Адпаведна найлепшая абарона Бога і чалавека змяшчаецца менавіта ў любові. Заданнем дабрачынных арганізацый Касцёла з’яўляецца ўмацаванне гэтага пераканання ў свядомасці іх членаў так, каб праз іх дзейнасць, а таксама праз іх словы, маўчанне і прыклад, яны ператвараліся ў верагодных сведкаў Хрыста.

Адказныя за дабрачынную дзейнасць Касцёла

32. Урэшце, мы павінны зноў звярнуць увагу на адказных за дабрачынную дзейнасць Касцёла. Ужо з папярэдніх разважанняў стала бачна, што сапраўдным суб’ектам розных каталіцкіх арганізацый, якія займаюцца дабрачыннай дзейнасцю, з’яўляецца сам Касцёл – пры гэтым на ўсіх узроўнях, пачынаючы ад парафіі, праз мясцовыя Касцёлы аж да паўсюднага Касцёла. Таму слушным было ўстанаўленне маім паважаным папярэднікам Паўлам VI Папскай Рады *Cor unum*, як установы Апостальскай Сталіцы, адказнай за падтрымку супрацоўніцтва паміж арганізацыямі і каардынацыю дабрачыннай дзейнасці каталіцкага Касцёла. Згодна з біскупскай структурай Касцёла біскупы, як пераемнікі Апосталаў, першыя адказваюць у кожным мясцовым Касцёле за выкананне праграмы,

указанай у *Дзеях Апосталаў* (пар. 2, 42-44): Касцёл як Божая сям’я павінен сёння быць, як і ўчора, месцам узаемнай дапамогі і адначасова месцам гатоўнасці службыць усім, хто патрабуе дапамогі, нават тым, хто застаецца па-за яго межамі. Падчас літургіі пасвячэння ў біскупы акту кансэкрацыі папярэднічае некалькі пытанняў да кандыдата, у якіх выяўляюцца істотныя элементы яго паслугі і нагадваюцца звязаныя з ёй абавязкі. У гэтым кантэксце той, хто прымае пасвячэнне, выразна абяцае, што ў імя Пана будзе гасцінны і міласэрны да бедных і ўсіх, хто патрабуе суцяшэння і дапамогі[xxxі]. *Кодэкс Кананічнага Права* у канонах, якія датычаць біскупскага служэння, не ўзгадвае выразна *caritas* як адмысловую сферу біскупскай дзейнасці, але агульна кажа аб адказнасці біскупа за каардынацыю розных спраў апостальства з адпаведным захаваннем іх уласнага характару[xxxіі]. Апошнім часам, аднак, *Directorium pastoralis Episcoporum ministerii* больш паглыбіў канкрэтныя пытанні наконт абавязку *caritas* як істотнага задання Касцёла і біскупа ў яго дыяцэзіі[xxxііі] і падкрэсліў, што дабрачынная дзейнасць з’яўляецца дзейнасцю, уласцівай Касцёлу, і што таксама, як паслуга Слова і Сакрамантаў, яна з самага пачатку належыць да сутнасці яго першаснай місіі[xxxіііі].

33. Калі гаворка ідзе аб супрацоўніках, якія практычна займаюцца дабрачыннай дзейнасцю ў Касцёле, то істотнае ўжо было зазначана: яны не павінны кіравацца ідэямі паляпшэння свету, але павінны кіравацца верай, якая дзейнічае праз любоў (пар. Гал 5, 6). Гэта павінны быць асобы, да якіх, перш за ўсё, дакранулася любоў Хрыста, і сэрцы якіх Хрыстус здабыў сваёй любоўю, абуджаючы ў іх любоў да бліжняга. Крытэрыем, які натхняе іх дзейнасць, павінен быць выраз з Другога паслання да Карынцянаў: “Любоў Хрыста ахапіла нас” (5, 14). Усведамленне таго, што ў Ім сам Бог ахвяраваў сябе за нас аж да смерці, павінна схіляць нас да таго, каб мы не жылі для саміх сябе, але для Яго, і разам з Ім – для іншых. Хто любіць Хрыста, той любіць Касцёл і прагне, каб Касцёл усё больш быў праяўленнем і прыладай любові, якая выпраменьвае з Яго. Супрацоўнік кожнай каталіцкай дабрачыннай арганізацыі прагне працаваць з Касцёлам і адпаведна з біскупам, каб любоў Бога пашыралася ў свеце. Праз свой удзел у практыкаванні любові Касцёла ён хоча быць сведкам Бога і Хрыста і менавіта таму хоча бескарысліва чыніць дабро людзям.

34. Унутраная адкрытасць на паўсюднае вымярэнне Касцёла накіроўвае працаўніка на адпаведную сумесную дзейнасць з падобнымі арганізацыямі, выходзячы насустрач розным патрэбам, але гэта павінна адбывацца з павагаю да адметнай накіраванасці гэтага служэння, якога Хрыстус чакае ад сваіх вучняў. Св. Павел у сваім гімне любові (пар. 1 Кар 13) навучае, што *caritas* заўсёды з’яўляецца нечым большым, чым звычайная дзейнасць: “Калі раздам усю маёмасць сваю і аддам цела сваё на спаленне, а любові не маю, няма мне з гэтага ніякай карысці” (1 Кар 13, 3). Гэты гімн павінен быць *Magna Carta* усёй касцельнай паслугі; у ім сабраны ўсе разважанні на тэму любові, якія я прапанаваў у гэтай энцыкліцы. Практычная дзейнасць заўсёды будзе недастатковай, пакуль не будзе відавочная ў ёй любоў да чалавека, любоў, якая жыве сустрэчай з Хрыстом. Глыбокі асабісты ўдзел у патрэбе і цяжары іншага такім чынам становіцца асабістым дарам: каб дар не прыніжаў

іншага, я павінен даваць яму не толькі тое, што з'яўляецца маёй уласнасцю, але і самога сябе, я павінен асабіста прысутнічаць у маім дары.

35. Гэты адпаведны спосаб служэння робіць таго, хто служыць, пакорным. Ён не ўзвышаецца над іншым, у якім бы дрэнным стане той не быў. Хрыстус заняў апошняе месца на свеце – крыж – і менавіта з той радыкальнай пакорай адкупіў нас і заўсёды нам дапамагае. Хто дапамагае, разумее, што менавіта такім чынам і яму даецца дапамога. Тое, што ён можа дапамагаць, не яго ўласная заслуга, не падстава для гонару. Гэты абавязак з'яўляецца ласкай. Чым больш мы аддаем сябе на карысць іншых, тым глыбей разумеем і прымаем словы Хрыста: “Мы нікчэмныя слугі” (Лк 17, 10). Разумеем, што дзейнічаем не з прычыны нашай перавагі ці большай эфектыўнасці, але таму, што Пан учыніў нас здольнымі так паступаць. Часам празмернасць патрэбаў і ўласныя абмежаваныя магчымасці могуць спакушаць нас распаччу. Але менавіта тады нам дапаможа ўсведамленне, што канчаткова мы з'яўляемся толькі прыладай у руках Пана; разуменне гэтага вызваліць нас ад меркавання, што толькі мы асабіста адказваем за будаванне лепшага свету. У пакоры мы будзем чыніць тое, што для нас магчыма, і ў пакоры даверым Пану ўсё астатняе. Гэта Бог валодае светам, а не мы. Мы служым Яму настолькі, наколькі можам, і пакуль Ён дае нам сілы. Рабіць, абпіраючыся на ўласныя сілы, усё, што можам, з'яўляецца абавязкам добрага, заўсёды актыўнага слугі Езуса Хрыста: “Любоў Хрыста ахапіла нас” (2 Кар 5, 14).

36. Разуменне бясконцасці патрэбаў можа, з аднаго боку, схіляць нас да ідэалогіі, якая прэтэндуе на выкананне таго, што, як нам здаецца, не можа зрабіць Божая ўлада над светам: поўнае вырашэнне кожнай праблемы. З іншага боку, гэта можа стаць спакусай быць пасіўнымі, бо і так нічога нельга зрабіць. У гэтай сітуацыі жывы кантакт з Хрыстом з'яўляецца рашучай дапамогай, каб застацца на правільнай дарозе: не стаць ганарыстым, бо гэта прыніжае чалавека і на самой справе нічога не будзе, але хутчэй разбурае, а таксама не паддацца адрачэнню, якое не дазволіла б, каб у служэнні чалавеку мы кіраваліся любоўю. Малітва, як спосаб чэрпання новай сілаў ад Хрыста, з'яўляецца цалкам канкрэтнай неабходнасцю. Той, хто моліцца, не губляе часу, нават калі становішча безвыходнае і, здаецца, штурхае нас толькі да дзейнасці. Пабожнасць не аслабляе барацьбы з беднасцю бліжняга. Благаслаўлёная Тэрэза з Калькуты з'яўляецца яскравым прыкладам таго, што час, прысвечаны Богу ў малітве, не толькі не перашкаджае эфектыўнай і дзейснай любові да бліжняга, але з'яўляецца яе невычэрпнай крыніцай. У Пасланні на Вялікі пост 1996 года благаслаўлёная пісала сваім свецкім супрацоўнікам: “Мы патрабуем гэтай глыбокай лучнасці з Богам у нашым штодзённым жыцці. Як можам атрымаць яе? Праз малітву”.

37. Надышоў момант, каб пацвердзіць важнасць малітвы ў параўнанні з празмернай актыўнасцю і небяспечнай секулярызацыяй многіх хрысціян, якія заняты дабрачыннай дзейнасцю. Безумоўна, хрысціянін, які моліцца, не хоча змяняць Божых планаў ці папраўляць тое, што прадугледзіў Бог. Ён прагне нечага большага, спаткання з Айцом Езуса

Хрыста, просячы, каб Ён прысутнічаў разам з суцяшэннем Духа ў ім і ў яго працы. Цесная лучнасць з Асабовым Богам і прысвячэнне сябе Яго волі захоўвае чалавека ад дэградацыі, вызваляе з няволі фанатычных і тэрарыстычных дактрын. Сапраўдная рэлігійная пастава захоўвае чалавека ад узнясення сябе да ролі суддзі Бога, абвінавачвання Яго ў тым, што Ён дазваляе існаваць беднасці і не спачувае сваім стварэнням. На каго зможа разлічваць той, хто спрабуе змагацца з Богам у імя добра чалавека, калі людская дзейнасць стане бездапаможнай?

38. Безумоўна, Ёў можа скардзіцца перад Богам на прысутнасць у свеце незразумелага і відавочна неапраўданага цярпення. Ёў так кажа пра свой боль: “О, калі б я ведаў, дзе знайсці Яго, і мог падысці да трону Яго! Даведаўся б словы, што Ён скажа мне. Няўжо Ён ва ўсёй магутнасці стаў бы саборнічаць са мной? Таму я траплячу перад Ягоным тварам; разважаю аб Ім і баюся Яго. Бог напаўняе страхам маё сэрца, Усемагутны напалохаў мяне” (23, 3.5-6.15-16). Часта не дадзена нам пазнаць, чаму Бог стрымлівае руку сваю і не ўмешваецца. Зрэшты, Ён не забараняе нам усклікаць, як Езус на крыжы: “Божа Мой, Божа Мой! Навошта Мяне пакінуў?” (Мц 27, 46). Мы павінны заставацца з гэтым пытаннем перад Ім у малітоўным дыялогу: “Дакуль, Валадару Святы і Праўдзівы, будзе гэта?” (Ап 6, 10). Св. Аўгустын дае адказ веры на нашае цярпенне: “*Si comprehendis, non est Deus* (калі ты разумееш, гэта не Бог)” [xxxv]. Наш пратэст не з’яўляецца выклікам Богу ці меркаваннем, што Ён памыляецца, слабы або абыякавы. Для веруючага немагчыма ўявіць, што Бог бездапаможны ці “спіць” (пар. 1 Вал 18, 27). Наадварот, наш вопыт з’яўляецца, як і на вуснах укрыжаванага Хрыста, канчатковым і найглыбейшым спосабам выяўлення нашай веры ў Яго ўсемагутнасць. Нават у сваім смутку і няздольнасці зразумець навакольны свет хрысціяне працягваюць верыць у “дабрыню і чалавекалюбства Бога” (пар. Ціт 3, 4). Хоць яны, як іншыя людзі, жывуць у драматычных складаных гістарычных сітуацыях, яны захоўваюць упэўненасць, што Бог з’яўляецца Айцом і любіць нас, нават калі Яго маўчанне застаецца для нас незразумелым.

39. Вера, надзея і любоў непадзельныя. Надзея на практыцы праяўляецца ў цноце цярплівасці, якая працягвае рабіць добро нават у сітуацыі відавочнага паражэння, і ў пакоры, якая прымае таямніцу Бога і давярае Яму нават у цемры. Вера паказвае нам Бога, які аддаў свайго Сына за нас і абуджае ў нас пераможную упэўненасць, што гэта сапраўды так: Бог ёсць любоў! Такім чынам яна ператварае нашу нецярплівасць і нашыя сумненні ў перакананую надзею, што Бог трымае свет у сваіх руках і што, нягледзячы на ўсю цемру, Ён перамагае, як гэта радасна паказвае драматычная вобразнасць Апакаліпсіса. Вера, якая знаходзіць любоў Бога ў прабітым сэрцы Езуса на крыжы, з свайго боку нараджае любоў. Яна з’яўляецца святлом, і па сутнасці, адзіным святлом, якое можа заўсёды асвятляць цемру свету і дае нам адвагу жыць і дзейнічаць. Любоў магчыма, і мы можам яе рэалізаваць, таму што мы створаны паводле вобразу Бога. Жыць любоўю і, такім чынам, дазваляць святлу Бога ўваходзіць у свет – менавіта да гэтага я хацеў захаваць у гэтай энцыкліцы.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

40. На прыканцы паглядзім на святых, на тых, хто быў прыкладам спраў *caritas*. Нашыя думкі асабліва звяртаюцца да Марціна з Турс († 397), жаўнера, які стаў манахам і біскупам: ён ілюструе неад’емную вартасць асабістага сведчання любові. Каля брам Аміенса Марцін дзеліцца паловай свайго плашча з бедным: сам Езус з’яўляецца яму ўначы ў сне, апрануты ў гэты плашч, каб пацвердзіць вечнае значэнне евангельскага слова: “Быў голы, і вы апранулі Мяне (...) Тое, што вы зрабілі аднаму з гэтых братаў Маіх меншых, вы Мне гэта зрабілі” (Мц 25, 36.40)^[xxxvi]. Колькі іншых прыкладаў з гісторыі Касцёла можна было б прывесці! У прыватнасці, увесь манаскі рух з самага яго пачатку са святым Антоніем абатам († 356) паказвае вялікую дабрачынную паслугу бліжняму. Становячыся “тварам у твар” з Богам, які ёсць Любоў, манах адчувае пільную патрэбу перамяніць усё сваё жыццё ў служэнне бліжняму разам са служэннем Богу. Гэтым можна растлумачыць узнікненне вялікіх асяродкаў пры манастырах, дзе прымалі, лячылі і апекаваліся слабымі. Гэта таксама тлумачыць шматлікія ініцыятывы, мэты якіх – дабрабыт людзей і хрысціянская фармацыя, прызначаныя перш за ўсё для бедных, якія на працягу ўсёй гісторыі Касцёла спачатку здзяйснялі манаскія і жабрацкія ордэны, а пазней розныя мужчынскія і жаночыя законныя супольнасці. Постаці такіх святых, як Францішак Асізскі, Ігнацый Лаёла, Ян Божы, Каміль Леліскі, Вінцэнт де Поль, Луіза дэ Марылак, Юзаф Б. Каталенга, Ян Боско, Людвік Арыёнэ, Тэрэза з Калькуты – гэта толькі некаторыя імёны, якія застаюцца выдатнымі прыкладамі агульнай любові да ўсіх людзей добрай волі. Святых з’яўляюцца сапраўднымі носьбітамі святла ў гісторыі, таму што яны, мужчыны і жанчыны, – людзі веры, надзеі і любові.

41. Сярод святых вылучаецца Марыя, Маці Пана і люстэрка ўсялякай святасці. У Евангеллі св. Лукі мы бачым Яе занятую служэннем любові Альжбеце, у якой Яна застаецца “каля трох месяцаў” (1, 56), каб дапамагаць ёй у апошнія месяцы цяжарнасці. „*Magnificat anima mea Dominum* (велічае душа Мая Пана)” (Лк 1, 46), – кажа Яна з нагоды гэтага візіту. Такім чынам Яна выражае мэту свайго жыцця: не ставіць сябе ў цэнтры, але пакідае месца для Бога, якога сустракае як у малітве, так і ў служэнні бліжняму. Толькі так свет становіцца добрым. Веліч Марыі ў тым, што Яна хоча праславіць не сябе, але Бога. Яна пакорная: не хоча быць нікім іншым, як толькі слугой Пана (пар. Лк 1, 38.48). Яна ведае, што толькі тады, калі Яна не выконвае сваіх спраў, але аддае сябе ў поўную ўласнасць Богу, Яна ўдзельнічае ў збаўленні свету. Марыя – гэта жанчына надзеі: толькі таму, што верыць у Божае абяцанне і чакае збаўлення Ізраэля, Анёл можа прыйсці да Яе і паклікаць да канчатковага служэння гэтым абяцанням. Марыя – жанчына веры: “Шчаслівая тая, якая паверыла”, – кажа Ёй Альжбета (Лк 1, 45). *Magnificat*, так бы мовіць, партрэт Яе душы, цалкам сатканы з ніцяў Святога Пісання, з ніцяў Божага слова. Такім чынам аб’яўляецца, што ў слове Божым Яна адчувае сябе як дома, натуральна выходзіць і зноў уваходзіць. Яна кажа і думае паводле слова Божага, слова Божае робіцца Яе словам, а Яе слова нараджаецца з Божага слова. Больш за тое, тут аб’яўляецца таксама, што Яе думкі сугучныя Божым, што Яе воля ідзе разам з Божай воляй. Яна, напоўненая Божым словам, можа стаць Маці Уцелаўленага Слова.

Зрэшты, Марыя – жанчына, якая любіць. Як магло быць інакш? Будучы веруючай, яна ў веры думае Божымі думкамі і прагне згодна з Божай воляй, Яна можа быць толькі жанчынай, якая любіць. Мы адчуваем гэта ў ціхіх жэстах, пра якія кажуць евангельскія апавяданні аб дзяцінстве. Мы бачым гэта ў далікатнасці, з якой Яна заўважае патрэбу сужэнцаў у Кане і кажа аб ёй Езусу. Мы бачым гэта ў пакоры, з якой Яна прымае тое, што прыходзіцца заставацца ў ценю ў перыяд публічнай дзейнасці Езуса, ведаючы, што Сын павінен цяпер заснаваць новую сям'ю, і што час Маці прыйдзе толькі ў хвіліну крыжа, якая будзе сапраўдным часам Езуса (пар. Ян 2, 4; 13, 1). Тады, калі вучні ўцякаюць, Яна застаецца пад крыжам (пар. Ян 19, 25-27); пазней, у час Пяцідзсятніцы, яны пазбіраюцца вакол Яе, чакаючы Духа Святога (пар. Дз 1, 14).

42. Жыццё святых не абмяжоўваецца толькі іх зямной біяграфіяй, але ўключае іх жыццё і працу ў Богу пасля смерці. Гледзячы на святых, мы разумеем: хто імкнецца да Бога, не аддаляецца ад людзей, але робіцца сапраўды ім блізім. Ніхто іншы, як толькі Марыя, не можа паказаць нам гэта больш выразна. Словы, скіраваныя Укрыжаваным да вучняў – да Яна, а праз яго да ўсіх вучняў Езуса: “Вось Маці твая” (Ян 19, 27), – у кожным наступным пакаленні спаўняюцца зноў нанова. Марыя фактычна стала Маці ўсіх веруючых. Людзі ўсіх часоў і з усіх куткоў свету звяртаюцца да Яе матчынай дабрыні, да Яе чыстасці і дзявочай прыгажосці са сваімі патрэбамі і надзеямі, са сваімі радасцямі і цярпеннямі, у сваёй самотнасці і ў выпрабаваннях супольнага жыцця. Яны заўсёды адчуваюць Яе дабрыню, Яе невычэрпную любоў, якая выплывае з глыбіні Яе сэрца. Сведчанні ўдзячнасці, якія чуюцца з усіх кантынентаў і з розных культур, з'яўляюцца прызнаннем гэтай чыстай любові, якая не шукае сябе самой, але проста хоча добра. Адначасова любоў вернікаў яскрава сведчыць, якім чынам гэта любоў магчыма: яна нараджаецца, дзякуючы глыбокай лучнасці з Богам, праз якую мы нападваемся Ім – гэта ўмова, якая дазваляе тым, хто чэрпаў з крыніцы Божай любові, у сваю чаргу стаць “крыніцамі жывой вады” (пар. Ян 7, 38). Марыя, Дзева і Маці, паказвае нам, чым з'яўляецца любоў і адкуль яна бярэ сваю моц, якая заўсёды аднаўляецца. Ёй давяраем Касцёл, яго місію ў служэнні любові:

Святая Марыя, Маці Божая,
 Ты дала свету сапраўднае святло,
 Езуса, Твайго Сына, Божага Сына.
 На Божы заклік Ты аддала сябе цалкам
 ітак стала крыніцай дабрыні,
 якая з Яго выцякае.
 Пакажы нам Езуса. Вядзі нас да Яго.
 Навучы нас пазнаваць і любіць Яго,
 каб мы таксама змаглі
 па-сапраўднаму любіць
 і сталі крыніцамі жывой вады
 у сасмяглым свеце.

Дадзена ў Рыме, у святога Пятра, 25 снежня 2005 года, ва ўрачыстасць Нараджэння Пана, у першы год Майго пантыфікату.

Спасылкі

[i] Пар. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

[ii] X, 69.

[iii] Пар. R. Descartes, *Oeuvres*, curante V. Cousin, vol. 12, Paris 1824, pp. 95ss.

[iv] II, 5: *SCh* 381, 196.

[v] *Тамсама*, 198.

[vi] Пар. *Metaphysica*, XII, 7.

[vii] Пар. Pseudo-Dionysius Areopagita, які ў сваім *De divinis nominibus*, IV, 12-14: *PG* 3, 709-713, называе Бога і *eros*, і *agape*.

[viii] *Convivium*, XIV-XV, 189c-192d.

[ix] Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

[x] Пар. S. Augustinus, *Confessiones*, III, 6, 11: *CCL* 27, 32.

[xi] *De trinitate*, VIII, 8, 12: *CCL* 50, 287.

[xii] Пар. *I Apologia*, 67: *PG* 6, 429.

[xiii] Пар. *Apologeticum* 39, 7: *PL* 1, 468.

[xiv] *Ep. ad Rom.*, *Inscr.*: *PG* 5, 801.

[xv] Пар. S. Ambrosius, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: *PL* 16, 141.

[xvi] Пар. *Ep.* 83: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, Paris 1960 2, v. I, 2 a, p. 145.

[xvii] Пар. Congregatio pro Episcopis, Directorium ministerii pastoralis Episcoporum *Apostolorum Successores* (22 Februarii 2004), 194: Città del Vaticano 2004, 2 a, 205-206.

[xviii] *De Civitate Dei*, IV, 4: *CCL* 47, 102.

[xix] Пар. Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes*, 36.

[xx] Пар. Congregatio pro Episcopis, Directorium ministerii pastoralis Episcoporum *Apostolorum Successores* (22 Februarii 2004), 197: Città del Vaticano 2004, 2 a, 209.

[xxi] Пар. Ioannes Paulus II, Adhort. Ap. post-sinodalis *Christifideles laici* (30 Decembris 1988), 42: *AAS* 81 (1989), 472.

[xxii] Congregatio pro Doctrina Fidei, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 Novembris 2002), 1: *L'Osservatore Romano*, 17 Ianuarii 2003, c. 6.

[xxiii] *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 1939.

[xxiv] Decretum de apostolatu laicorum *Apostolicam actuositatem*, 8.

[xxv] *Тамсама*, 14.

[xxvi] Пар. Congregatio pro Episcopis, Directorium ministerii pastoralis Episcoporum *Apostolorum Successores* (22 Februarii 2004), 195: Città del Vaticano, 2004, 2 a, 206-208.

[xxvii] Пар. Ioannes Paulus II, Adhort. Ap. post-sinodalis *Christifideles laici* (30 Decembris 1988), 41: AAS 81 (1989) 470-472.

[xxviii] Пар. № 32: AAS 80 (1988), 556.

[xxix] № 43: AAS 87 (1995), 946.

[xxx] Пар. Congregatio pro Episcopis, Directorium ministerii pastoralis Episcoporum *Apostolorum Successores* (22 Februarii 2004), 196: Città del Vaticano 2004, 2 a, 208.

[xxxi] Пар. Pontificale Romanum, *De ordinatione episcopi*, 43.

[xxxii] Пар. can. 394; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 203.

[xxxiii] Пар. №№. 193-198, 204-210.

[xxxiv] Пар. *тамсама*, 194, 205-206.

[xxxv] *Sermo* 52, 16: *PL* 38, 360.

[xxxvi] Пар. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: *SCh* 133, 256-258.