

Петро Галадза

ПРАВОСЛАВНЕ БОГОСЛОВ'Я ТАЇНСТВ У ХХ СТОЛІТТІ Й СЬОГОДНІ¹

Стаття розглядає важливіші твори з православної сакраментології ХХ ст., а також елементи православного богослов'я, котрі потенційно можна використати для розвитку сучасного мислення про Святі Таїнства. Починаючи з рефлексій Соловйова про Боголюдство та закінчуючи основною працею Андронікова про Таїнства, автор представляє широкий спектр методів і наголосів понад десятиох мислителів. Першим значущим внеском у східнохристиянську сакраментологію ХХ ст. став ідіосинкратичний твір Павла Флоренського «Філософія культу», для якого характерний яскраво філософський метод. У середині ХХ ст. Панайотіс Трємбелас синтезує підручничкові підходи модерної доби, а Олександр Шмеман, зі свого боку, починає динамічний екзистенціальний поворот у мисленні на тему богослужінь і Таїнств. Однак, незважаючи на розмаїття напрямків і методів – від філософсько-ідеалістичного до більш патристичного, від квазісхоластичного до виразно екзистенціалістичного, – всі автори виявляють пошану до загального уставу Святих Таїнств, оскільки він сьогодні поданий у Трєбниках. З іншого боку, такі питання, як, наприклад, «семиричність» Таїнств чи установлення деяких із них Христом ці автори розглядають дуже по-різному, зокрема у порівнянні з традиційною римо-католицькою сакраментологією.

Ключові слова: православне богослов'я, сакраментологія, Флоренський, Трємбелас, Шмеман, Станілоє, Андроніков, методи православної сакраментології, порівняльна православно-католицька сакраментологія, історичне богослов'я.

¹ Скорочена англійська версія цієї статті опублікована у: *The Oxford Handbook of Sacramental Theology* / ред. Hans Boersma, Matthew Levering. Oxford: Oxford University Press 2015, с. 433-454.

Саме посередині того хронологічного відрізка, який охоплює ця стаття, вийшли дві праці, що символізують минуле і сучасне православного богослов'я таїнств. Перша з них – це третій том «Догматики Православної Кафолічної Церкви» Панайотіса Трембеласа², опублікований у 1961 р. Друга – це «За життя світу: таїнства і православ'я» Олександра Шмемана³, що побачила світ у 1963-му. Трембелас уособлює всю ту спадщину минулого, що досі зберігається в православній sacramентології, а Шмеман – водночас і минуле, і сучасне, що в динамічній взаємодії формують майбутнє православного богослов'я таїнств. Поява протягом кількох років двох таких різних праць показує, яка неоднозначність панувала в цій галузі протягом ХХ ст.

ХХ ст. почалося зі смерті в 1900 р. одного з найбільших релігійних мислителів православного світу – Володимира Соловйова. Проте його плідна концепція «боголюдства» принесла свої плоди в царині sacramентології аж через декілька десятиліть. Ще більше часу знадобилося, щоби православні богослови звернули увагу на ті нові ідеї щодо шлюбу, які несло в собі соловйовське розуміння «еросу».

Період до Першої світової війни – і в греків, і в слов'ян – був епохою панування «підручничкового богослов'я». Своєю формою, якщо й не завжди змістом, воно вельми нагадувало західні богословські підходи. В 1907 р. Христос Андруцос опублікував «Догматику Православної Східної Церкви»⁴, яку сучасні православні вважають першою повною «системою» православного віровчення. 114 сторінок цієї праці присвячені таїнствам. У 1912 р. Константінос Діовуніотіс видав окрему працю на цю тему. Основні елементи цих праць Трембелас включить згодом до свого підручника.

У Російській імперії дореволюційний період не відзначився якимисьь серйозними здобутками на ниві sacramентального богослов'я, проте з'явилася низка епохальних історичних праць про sacramентальні обряди. «Російський Гоар» Олексій Дмитрієвський опублікував тисячі сторінок давніх рукописів, які стали неоціненним джерелом відомостей про розвиток візантійської літургії. Значення цих праць більшість православних богословів ще й досі сповна не усвідомили.

Перш ніж розглянути перші в ХХ ст. зразки творчої православної sacramентології, треба зазначити, що в цій статті ми насамперед зосередимося на п'яти працях, які дають досить добрий sacramентологічний портрет сучасного православ'я. Їхні автори – росіянин, грек, американський росіянин-емігрант, румун і француз російського походження, й усі ці пра-

² Παναγιώτης Τρεμπέλας, *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*. Αθήναι 1961.

³ Alexander Schmemmann. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood 1973.

⁴ Χρήστος Ανδρούτσος, *Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*. Αθήναι 1907.

ці ілюструють різні богословські «методи»: філософський, схоластичний, екзистенціальний і христоантропологічний. Оскільки в центрі нашої уваги саме sacramентологія, ми не маємо змоги докладно зупинятися на поглядах таких гігантів православного богослов'я, як Сергій Булгаков, Георгій Флоровський чи Йоан Зізіулас. Їхню «sacramентологію» доводиться немовби вилущувати з їхніх роздумів на ширші теми або з розважань про окремі таїнства. Через брак місця ми торкнемося їхніх поглядів тільки побіжно.

Павло Флоренський і його «Філософія культу»

Перший зразок справді творчої православної sacramентології XX ст. можна знайти у збірці текстів, що їх з 1908 по 1922 р. написав Павло Флоренський (1882–1937). Деякі з них у 1918 р. виголошені як публічні лекції. Друком вони з'явилися аж у 1977 р. (і, за винятком декількох сторінок, не перекладені жодною з західних мов). Ця публікація обсягом у 161 сторінку й форматом у піваркуша, що вийшла під назвою «3 богословської спадщини» священника Павла Флоренського⁵, в 2004 р. перевидана з доповненнями, тепер як «Філософія культу»⁶. Саме під такою назвою сподівався опублікувати цю збірку її автор і саме такий заголовок має розділ, що займає останні 53 сторінки у виданні 1977 р.

Незважаючи на творчий характер sacramентології Флоренського, ці його праці, судячи з усього, не мали особливого резонансу – навіть у межах православ'я. Це пояснюється двома причинами: стиль письма Флоренського, хоч і блискучий, але вельми своєрідний, а самі його тексти понад півстоліття залишалися нікому не відомими. Своєрідність стилю зумовлена схильністю цього напрочуд ерудованого богослова сплітати грецьку міфологію, російську поезію, святоотцівську думку, математику, теорію естетики, логіку, німецьку ідеалістичну філософію, філологію, класичну філософію, візантійську літургію і ще чимало всього в якийсь немовби імпресіоністський екскурс по світу релігійного досвіду. Флоренський вважає, що коли йдеться про богослужіння Церкви, будь-яка «систематичність» недоречна, а тому визнає «фрагментарність» своєї праці й називає її всього лише «начерком».

Навіть якби радянські цензори не блокували публікацію «Філософії культу» аж до 1970-х рр., прихильники неопатристичного синтезу Георгія Флоровського та Володимира Лоського не сприйняли б цю працю, що в їхніх

⁵ Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия // *Богословские труды* 17 (1977) 85-248.

⁶ П. Флоренский. *Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии)* [= Философское наследие, 133]. Москва: Мысль, 2004.

очах надто сильно розходиться з православним способом думання (φρόνημα). Саме так дехто з православних потракував інші праці Флоренського.

Проте ця праця вельми значуща, і то з кількох поглядів. Свої sacramентологічні роздуми Флоренський поміщує в контекст богослуження та молитви загалом. Тому, хоч він і обстоює семеричність таїнств (про це див. нижче), але сім таїнств у нього невіддільні від того ширшого преображення космосу й людини, яке здійснює літургія загалом. Патристичний етос тут очевидний. Окрім того, його праця – це «чистий політ ума». Флоренський витає у світі ідей і уникає тенденції до «ствердження церковних формул», а також і того нарочитого конфесіоналізму, що характерний для деяких представників православної думки. Попри це його праця – виразно православна. Флоренський раз у раз посилається на східні богослужбові тексти або практики й наповнює їх новим – і зазвичай глибоким – значенням. Нарешті «Філософія культу» – єдина православна sacramентологічна праця, в якій ґрунтовно розбирається філософська проблематика. Як пише сам Флоренський: «Наше завдання – дедукувати культ, тобто показати сенс і внутрішню конечність його організації»⁷. Літургійно-sacramентальна практика Церкви, хоч і ґрунтується на об'явленні, спирається і на розум.

У публікації 1977 р. «Філософія культу» має дев'ять розділів (хоча тільки розділи 1-8 пронумеровані як такі). Ми зосередимо свою увагу на п'ятому («Дедукція семи таїнств») і «дев'ятому» («Філософія культу») розділах, але коротко підсумуємо й інші.

У розділі першому, «Страх Божий», Флоренський доводить, що без почуття побожного страху неможливо не тільки правильно витлумачити богослуження Церкви, а й здобути належний досвід божественного: «Справжнім сенсом наших лекцій має бути не наближення до таємниць, а віддалення від них. [...] Ми почнемо розуміти, що таємниці культу – це зовсім не ті іграшкові пагорки, якими вони багато кому спершу видаються, а гірські кряжі, що височіють понад хмарами й підпирають небо. Фамільярність із культом відтепер буде змінюватися страхом Божим. І якщо це станеться, то наша мета буде досягнута»⁸.

У розділі другому, «Культ, релігія і культура», показано, яким чином теургія – досвід діяння Божого – є основою всієї людської культури. Велика частина цього розділу присвячена закликам «вийти поза межі тексту». Флоренський критикує «протестантівні тенденції» применшувати значення літургійних дій і жестів.

⁷ Флоренський. Из богословского наследия, с. 185.

⁸ Там само, с. 100.

У розділі третьому, «Культ і філософія», Флоренський критикує кантіанство, яке, на його думку, заперечує культові основи справжньої філософії й цим самим вироджується у фальшивий суб'єктивізм. Кантові він протиставляє Платона, якого всіляко вихваляє. «[Справжня] філософія – це ідеалізм, але зайнятий не думками, а конкретним спогляданням і переживанням умосяжних сутностей, тобто культу».⁹ Такий підхід Флоренський називає «конкретним ідеалізмом» і робить його основою свого богослов'я таїнств.

Дуже своєрідними міркуванням наповнений розділ четвертий, «Таїнства і обряди». Він, усупереч своєму заголовку, присвячений роздумам про те, як культ зцілює душевні рани через преображення, а не придушення людських афектів, а також характеристиці «титанічного начала» в людині.

Заголовок розділу п'ятого, «Дедукція семи таїнств», цілком міг би звучати як «Дедукція семеричності таїнств». Це, звісно, не означає, що Флоренський приймав усі аспекти тогочасного римо-католицького вчення про сім таїнств, а проте наприкінці розділу він двічі повторює: «Отже, таїнств є сім і мусить бути сім, – не більше й не менше»¹⁰.

За часів Флоренського перелік семи таїнств уже міцно утвердився в російській православній думці – дарма що схоластика на той час «виходила» з моди. Авторитетності цьому перелікові додало ґрунтовне дослідження Олександра Катанського «Догматичне вчення про сім таїнств у творах найдавніших отців і письменників Церкви до Орігена включно», опубліковане в 1877 р. Розбираючи вчення післяпостольських і донікейських отців, Катанський доводив, що хоча (тодішні) римо-католицькі богослови й заходили надто далеко у своїх твердженнях, начебто матерію та форму всіх семи таїнств установив сам Христос, рання Церква все ж притримувалася семеричної сакраментальної ікономії. Історія літургії була поза колом інтересів Флоренського, і він не брався уточнювати або заперечувати погляди Катанського. Та в будь-якому разі, річ не тільки в тому, що Флоренський був зв'язаний доктриною Російської Православної Церкви, що сповідувала «Septinarium». Ідея семеричності таїнств була близька йому сама по собі. Нумерологія просто зачаровувала його, і в цьому випадку число сім давало йому змогу, застосувавши гегелівську діалектику, дедуктивно висувати цілу логічну систему.

У своїх міркуваннях Флоренський відштовхується від понять «усія» та «іпостась», значення яких він окреслює в кінці розділу четвертого. «Усія» виступає в нього як теза, «іпостась» – як антитеза. «Усія» означає індивідуацію, а «іпостась» – родову спільність. Їхній синтез – це динамічна інтеграція індивіда і спільноти, гармонійна рівновага між ними.

⁹ Там само, с. 126.

¹⁰ Там само, с. 147.

Наступна пара тези й антитези пов'язана з «тілом» і «мовою» (або «значенням»). Їхній синтез – це «шлюб». Далі Флоренський говорить про «тектичні таїнства», пов'язані, насамперед, із тілесним, і «антитетичні таїнства», пов'язані зі спілкуванням, спільнотою, сенсом. Перші – це причастя, хрещення, миропомазання; другі – елеосвячення, покаєння та священство. Їхній синтез – це таїнство шлюбу.

У рамках цих тріад Флоренський постулює ще більше тез і антитез. Причастя (як живлення тіла) є «теза», а хрещення (очищення тіла) – «антитеза». Їхній синтез – це миропомазання, «зігрівання тіла». Всі три таїнства стосуються й усії. Натомість до іпостасі, згідно з цією схемою, стосуються таїнства, пов'язані з комунікацією тощо. Як теза тут виступає елеосвячення (воно передбачає вислуховування численних біблійних читань, передбачених обрядом), а як антитеза – покаєння (воно передбачає говоріння, розповідь про власні гріхи). Їхній синтез – таїнство священства. Його синтетична роль пов'язана зі сферою влади, яка існує для того, щоб забезпечити належні взаємини між індивідом і спільнотою. Ця (священнича) влада – той «вузол, у який входять і з якого виходять слова – струми взаємного розуміння членів спільноти»¹¹.

Флоренський пише: «Так установлюються сім головних функцій людської істоти, і тільки непорушність їх усіх, яку стверджує культ, є запорукою людської рівноваги. Ця непорушність досягається граничним освяченням функцій – у Таїнствах. Таїнств *сім*, тому що *сім* стовпів людської особистості, і їх не тільки є *сім*, а й *повинно бути сім* – не більше й не менше»¹².

Як уже зазначалося, це останнє твердження звучить іще раз у кінці розділу п'ятого. Там Флоренський каже: «Суть цієї [трансцендентальної] дедукції – в тому, що Таїнства своєю сукупністю виражають будову людини»¹³. Отже, тут Флоренський солідаризується з тими сакраментологами, котрі вважають, що семеричне число таїнств якнайліпше надається для божественного «підсумування» всього людського.

Розділ шостий, «Освячення реальності», – це апологія ключового значення ритуалу в будь-якій автентичній сакраментології. Тут-таки Флоренський критикує Канта за його «перетворення релігії на мораль»¹⁴. Він схвально цитує слова св. Августина про те, що «таїнство є видима форма невидимої благодаті» – і наголошує на важливості видимого, протиставляючись цим самим фальшивій спіритуалізації таїнств.

¹¹ Флоренський. Из богословского наследия, с. 145.

¹² Там само, с. 145 (курсив в оригіналі).

¹³ Там само, с. 147.

¹⁴ Там само, с. 150.

У розділі сьомому, «Свідки», ми знаходимо розлогі розмірковування про те, що таїнства потребують, щоб їх бачили, – потребують свідків, – і бачення таїнств має на людину надзвичайно потужний вплив, так що вона може бути готова навіть на мучеництво (тут Флоренський застановляється над двоюким значенням грецького терміна *μάρτυς*).

Розділ восьмий має назву «Словесне служіння: молитва». Попри свої наполягання на потребі «вийти за межі тексту» Флоренський усе ж віддає належне словесному виміру таїнств. Без відповідного слова дія може бути небезпечно неоднозначною. Крім того, Бог («кінцева причина») освячує *все*. А тому потрібне слово молитви («дієва причина») для освячення *часткового*. Далі Флоренський коротко резюмує гілеморфізм у сакраментології та описує форму (або, як він сам висловлюється, «формулу») чотирьох таїнств. Як це типово для російської практики, він цитує індикативну, ствердну формулу таїнства покаяння (це латинське запозичення проникло у слов'янське православ'я за посередництвом «уніатської» обрядової практики). Прикметно, що він не описує форму таїнства Євхаристії, що характерно для того періоду, але дещо дивно для православного такої широкої ерудиції. Флоренський, говорячи про освячення євхаристійних дарів, послідовно вживає термін «переміна сутності» («пресуществление») – термін, який сьогодні відкидають більшість православних.

Останній розділ має ту ж назву, що й праця: «Філософія культу». І хоча Флоренський написав текст цього розділу раніше, ніж «Свідків» чи «Словесне служіння», рішення помістити його в кінець видання 1977 р. надзвичайно слушне. В цьому розділі Флоренський наголошує на взаємопов'язаності всіх таїнств – та, фактично, всіх літургійних дій Церкви: «Таїнства взаємно звершуються одне через одне»¹⁵. Він також показує ту взаємозалежність, яка існує між деякими з них.

Флоренський не залишає поза увагою жоден предмет чи обряд, який тільки можна знайти в православній богослужбовій традиції. Вода, миро, ладан та інші пахощі, мощі, храмові будівлі, обрядове начиння й облачення аж до камилавок включно, вино, мед, пшениця та сіль – усе це він аналізує з надзвичайною проникливістю. Цим самим Флоренський пристрасно обстоює радикальну матеріальність святого й дивовижну святість матеріального. Він раз у раз повторює свою несхвальну оцінку кантівського дуалізму, розвінчує утилітарний матеріалізм, ба навіть критикує Олексія Хом'якова, який ставив під сумнів «неглітність» богоявленської води. Все це для Флоренського – вияви «інтелектуалізації релігії»¹⁶. Така проблема,

¹⁵ Там само, с. 222.

¹⁶ Там само, с. 200.

каже він, властива не тільки новітнім богословським течіям, а й схоластичному богослов'ю. Флоренський називає це «заразою приниженої онтології, [яка] створює сприятливі умови для духовної недуги»¹⁷.

У розділі дев'ятому звучать деякі з найсуперечливіших ідей у всій «Філософії культу». Флоренський, наприклад, висловлює думку, що між живими й мертвими існує така єдність: коли живі моляться за померлих, то ті немовби вселяються в тіла живих, щоб і самим молитися до Бога: «Живі немовби тимчасово віддають померлим свої вуста, свої руки, свої життєві можливості й навіть свої серця та розум, словом – свою енергію життя, активного та творчого, і цим самим, задовольняючи їхній духовний намір, дають їм тимчасово й частково воплотитися в собі»¹⁸. На підкріплення свого переконання про те, що душі забутих померлих можуть вселятися у бджіл (!), Флоренський навіть наводить приклад з власного досвіду, коли під час служби Божої йому докучала бджола, нагадуючи йому, щоб він пом'янув померлого приятеля¹⁹. Треба зауважити, що особа Флоренського часто притягувала до себе різних окультистів, хоча сам він їх цурався.

Флоренський навіть не припускає, що такими твердженнями може стягнути на себе звинувачення, начебто він вірить у переселення чи перевтілення душ. Однак тим, хто закидатиме йому грубий анімізм, доведеться якось пояснити його повсякчасний наголос на обрядах очищення різноманітних матеріальних об'єктів. Обвинувачам слід також взяти до уваги, що – як нагадує нам Флоренський – у візантійських богослужбових текстах прямо говориться про те, як природні стихії славлять Бога. Флоренський відкидає метафоричні тлумачення цих пасажів, адже в такому разі – каже він – людську хвалу Богові в цих же молитвах теж доведеться трактувати в метафоричному сенсі.

У цьому останньому розділі багато говориться про те, що на Заході прийнято називати «сакраменталіями», проте Флоренський ніде не проводить чіткого розрізнення між «сімома таїнствами» і різноманітними благословеннями й освяченнями, – і це попри свої рішучі наполягання на тому, що таїнств може бути тільки сім.

Останні сторінки «Філософії культу» у виданні 1977 р. присвячені роздумам про богослужбовий рік. У такий спосіб ця праця, яку Флоренському, на жаль, забракло часу докінчити й підготувати до друку, завершується темою сакраментальності часу.

¹⁷ Флоренский. Из богословского наследия, с. 230.

¹⁸ Там само, с. 234.

¹⁹ Там само, с. 237.

Два інтермецо

Перший огляд грецької схоластики

У 1923 р. американський англо-католик Френк Гавен опублікував ґрунтовний і витриманий у прихильному ключі огляд під безпретензійною назвою «Деякі аспекти сучасної грецької православної думки»²⁰ (ніщо в Гавеновому підході до цієї теми не зраджує того факту, що він не православний). Десь із чверть книги присвячена саме таїнствам. Гавен досить майстерно зрештємував грецьку схоластичну традицію, проте, як уже зазначалося, ми розглянемо цю традицію на прикладі праці Трембеласа.

Перспективні ідеї Сергія Булгакова

Сергія Булгакова (1871–1944) часто вважають найвидатнішим православним богословом ХХ ст. Однак у тому, що стосується богослов'я таїнств, його спадщина досить скромна. Його вступ у православ'я під назвою «Православна Церква»²¹ включає в себе шестисторінковий огляд учення про таїнства. Деяко розлогіші міркування на цю тему можна знайти в кількох його статтях. У «Євхаристичній жертві», опублікованій у 2005 р. й досі не перекладеній західними мовами, Булгаков трактує жертвну любов як властивість унутрішнього життя Трійці. Відповідно, жертва Христова має первинний характер і не обмежується Хресною смертю. Вже саме Воплочення Слова є жертвоне, як, зрештою, і все життя Христове. А оскільки саме жертва «визначає» Пресвяту Трійцю, то євхаристійне жертвопринесення та причастя (а сопричастя – ще один «визначальний» аспект Трійці) неможливо відокремити одне від одного.

В іншій статті, «Євхаристійний догмат»²², Булгаков заперечує «транс-субстанціацію». На його думку, це вчення розриває спасительний зв'язок між божественним і людським. Натомість він закликає повернутися до давнішого грецького терміна *μεταβολή*.

У Булгакова є ще дві праці, де можна знайти перспективні сакраментологічні ідеї. Короткі, проте насичені роздуми на цю тему ввійшли до його книги «Наречена Агнця»²³. Тут Булгаков: 1) уґрунтовує всі таїнства на «всетаїнстві», тобто Церкві; 2) кидає виклик «догматичній фікції, яку установив для Католицької Церкви Тридентський собор, а згодом засвоїло і східне богослов'я, а саме, що всі таїнства установив особисто

²⁰ Frank Gavin. *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*. New York 1923.

²¹ Sergius Bulgakov. *The Orthodox Church*. London 1935.

²² Див.: Сергій Булгаков. Евхаристическая жертва; Евхаристический догмат // Сергій Булгаков. *Евхаристия*. Москва–Париж 2005.

²³ Сергій Булгаков. *Невеста Агнца*. Париж 1945.

й безпосередньо Христос»²⁴; 3) доводить, що діяння Духа Святого не обмежується сімома таїнствами; 4) зауважує, що «соборність» вимагає, щоб миряни плекали своє отримане в хрещенні священство; 5) наголошує на *служебній* ролі ерархії *всередині* Церкви й на тому, що «ерархія виникає тільки на ґрунті загального священства»²⁵; 6) докладно аналізує, яке значення мало накладення рук у новозавітний і післяапостольський період; 7) стверджує, що «сама поява ерархії пов'язана з регулярним звершенням таїнств»²⁶, а, отже, первинна тут є саме спільність (κοινωνία) вірних, а не ерархічний порядок; 8) розглядає Євхаристію як основу всіх таїнств і 9) наголошує на тому, що синергія божественного дару і *його засвоєння*, тобто плодів благодаті в житті людини, усуває будь-який «магізм» у трактуванні таїнств.

У розділі про «Межі сакраменталізму» Булгаков виявляє ще більшу критичну проникливість. Широке тлумачення 1 Кор 12 спонукує його релятивізувати категорії «інституційності» та «ерархічності». А його софіологія приводить його до переконання, що Воплочення і П'ятдесятниця – це події не одноразові, а тяглі. Це та «ноуменальна» реальність, яка присутня в сакраментальних обрядах, хоч і незмірно вища за ці «феномени».

З усіх авторів, про яких ідеться у цій статті, тільки Булгаков – і певною мірою, Зізіулас – розглядають зародження таїнств у Новому Завіті й ранній Церкві з сучасної критичної перспективи. І цілком очевидно, як багато вони завдячують ґрунтовним протестантським дослідженням на цю тему.

Ще одна праця Булгакова, «вагітна» великими можливостями, – це «Утішитель»²⁷. Тут ми бачимо певний натяк на фундаментальну сакраментологію – спробу визначити «умови можливості» таїнств як таких. Дух кенотично сходить у сотворений світ, а творіння, в силу своєї софійної духоносності, здатне прийняти Духа Святого: «подібне приймає подібне»²⁸. Онтологічно творіння залишається саме собою, але, з огляду на свою прозорість для Духа, стає причасне Богові, обожується. В останній зі своїх праць, «Апокаліпсисі Йоана»²⁹, де Булгаков тлумачить літургійні образи з Об'явлення, знову зринає тема «всетаїнства».

²⁴ Сергій Булгаков. *Невеста Агнца*. Париж 1945, с. 273.

²⁵ Там само, с. 304.

²⁶ Там само, с. 309.

²⁷ Сергій Булгаков. *Утешитель. О богочеловестве: часть вторая*. Париж 1936.

²⁸ Там само, с. 255.

²⁹ Сергій Булгаков. *Апокаліпсис Иоанна (опыт догматического истолкования)*. Париж 1948.

«Догматика» Панайотіса Трембеласа

Як уже зазначалося, в 1961 р. побачила світ «Догматика Православної Кафолічної Церкви» Панайотіса Трембеласа (1886–1977). Сім років по тому бенедектинці з Шеветоня опублікували її французький переклад у трьох томах. Третій том цього «опус магнум» афінського професора становить 638 сторінок, і перші 384 з них присвячені саме богослов'ю таїнств³⁰. Попри всі її вади, в цій монументальній праці можна знайти:

- 1) точний і всеохопний синтез православної схоластики (праць Андруцоса й інших) і так званих «символічних книг» і катехизмів;
- 2) обширну добірку святоотцівських цитат (які, втім, часто використовують як докази на потвердження тих чи інших тез);
- 3) беззлобну дискусію з римо-католицьким богослов'ям таїнств;
- 4) резюме характерно православних учень щодо низки конкретних проблем (наприклад, про апостольське установлення деяких таїнств) і роз'яснення суворого твердження св. Кипріяна про те, що поза видимими межами Православної Церкви немає ніяких таїнств;
- 5) огляд історії канонічного права, різноманітних рішень і суджень, які стосуються таїнств.

А проте праця Трембеласа лишається, в певному сенсі, всього лише православним коментарем або доповненням до римо-католицьких підручників. Саме римо-католицька традиція в богослов'ї таїнств диктує Трембеласові ті питання, що він перед собою ставить. У його примітках значно частіше, ніж можна було би сподіватися, фігурує Бернард Лімінг, а св. Августин належить до найцитованіших у Трембеласа отців Церкви. Можна було б, услід за Флоровським, стверджувати, що це своєрідний псевдоморфоз православного богослов'я. Втім, якщо поглянути на справу з позитивного боку, то можна сказати, що Трембелас не був одержимий своєю православною ідентичністю і керувався протоекуменічними ідеями. Відповідно, він цитував подекуди і Тридентський, і навіть Флорентійський собори. В будь-якому разі, Трембеласів стиль цілком відповідає тому типу богословствування, який був характерний у той час для багатьох західних університетів. Не дивно, що за цю свою працю він отримав нагороду Королівської академії наук Греції.

Уже в перших рядках першого розділу («Таїнства: канали благодаті») читаємо:

³⁰ Panagiotes Trembelas. *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* / перекл. Pierre Dumont, OSB, т. 3. Chevetogne 1968.

Благодать діє в кожному грішникові, який не противиться тим засобам, що їх установили Спаситель і Апостоли, – а ці засоби являють собою канали, через які всім, хто їх приймає, дарується Дух Святий. Таке діяння благодаті дає людині підбадьорення й надприродну силу, без яких неможливе відродження й нове сотворіння, а також розвиток нового життя у Христі. Аж ніяк не ігноруючи силу й конечність молитви, а також проповіді слова Божого, ми все ж не відносимо їх до тих засобів, через які здобувається благодать. Такими засобами є тільки божественно установлені таїнства³¹.

Ці рядки дають досить добре уявлення про загальну тональність і зміст наступних 380 сторінок. Ми бачимо тут характерний інструменталізм («засоби», «надприродна сила»), оречевлення («канали») та парафразу латинської формули «*non ropens obicem*». Латинський присмак має й уживаний у тексті термін «надприродний». Нарешті, в кінці зацитованого фрагмента бачимо полеміку з протестантською сакраментологією (деінде Трємбєлас дає зрозуміти, що мішенню цієї полеміки є насамперед лютерани та кальвіністи).

Що ж до пасхальної містерії, то Трємбєлас пише: «Таїнства черпають свою спасительну силу з хресної смерті Спасителя»³². Цим він і обмежується, – не згадуючи про Воскрєсіння, – хоча згодом пов'язує Христову смерть із даруванням Духа.

Щодо старозавітних обрядів, то вони були «позбавлені благодаті й усякого надприродного змісту»³³. Рядки з Послання до римлян 8 нн. тут цілком проігноровані. Трємбєлас спирається на декількох патристичних авторів, зокрема на Йоана Золотоуста й Кирила Єрусалимського, які доводили, що старозавітні обряди стосувалися тільки *тіла*. Далі Трємбєлас пише: «Таїнства мають у собі силу, яка робить їх діяльними та дієвими у випадку, коли вони не зустрічають опору з боку тих, кому вони уділяються»³⁴. Наголос на тому, що дієвість притаманна таїнствам самим по собі, ставить Трємбєласа по католицький бік барикад у католицько-протестантських дебатах.

П'ять із семи таїнств «були передані Церкві від апостолів, проте їхнє установлення опосередковано походить від Спасителя»³⁵. Це розрізнення між Господнім і апостольським установленням характерне чи не для всієї

³¹ Trembelas. *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, с. 9.

³² Там само.

³³ Там само.

³⁴ Там само.

³⁵ Там само, с. 10.

православної sacramентології. Воно дало православним змогу уникнути деяких інтелектуальних вивертів, до яких раніше мусили вдаватися римо-католицькі богослови.

Щодо кінченості таїнств Трембелас пише: «Звершення таїнств – річ неодмінна й абсолютно кінчна»³⁶. Далі він одразу ж визнає, що Дух Святий може діяти скрізь, де забажає, проте не застановляється над логічними наслідками такої можливості. Щоправда, згодом він схвально цитує латинську тезу про те, що *non defectus, sed contemptus sacramenti damnat*.

Трембелас не включає молитву та проповідь у категорію таїнств, а тому завершує розділ такими словами: «Ці засоби [тобто таїнства] за своєю сутністю є каналами й постачальниками благодаті. Молитву та Слово Боже можна віднести до їх числа тільки в дуже загальному сенсі»³⁷. Молитву і проповідь Слова Божого Трембелас розглядає як «вторинні канали благодаті».

У зв'язку з Євхаристією Трембелас побіжно згадує про терміни «тип» і «антитип», але не застановляється над значенням цих важливих патристичних і літургійних категорій. Рівно ж він немовби уникає рефлексувати над тим фактом, що у візантійській традиції на означення sacramентальних обрядів використовується слово *μυστήριον*. Більше уваги він приділяє обговоренню первісного вжитку терміна *sacramentum*. Незважаючи на численні випадки вживання *μυστήριον* у Павлових писаннях, Трембелас цитує з них тільки два – з Послання до римлян. Французький перекладач Трембеласа послідовно вживає термін *sacrament* і жодного разу – *mystère* чи *mystère sacramental*. А це значно послаблює зв'язок між реальністю спасіння (Павло називає її *μυστήριον*) і її вираженням у певних обрядах – зв'язок, який має ключове значення для будь-якої східної sacramентології.

Далі Трембелас звертається до святоотцівського вчення про внутрішні, тобто духовні, наслідки таїнств (наприклад, «вода проливається на тіло, але очищує душу»). Проте ця повсякчасна дихотомія між зовнішнім і внутрішнім, тілесним і духовним хоч і допомагає читачеві усвідомити, що обряди спрямовують наш погляд за межі матеріального, нівелює характерний для біблійної антропології наголос на спасінні всієї людини.

Потім автор присвячує дві сторінки історії використання термінів «матерія» та «форма». Він із певним розумінням ставиться до гілеморфізму в sacramентології та тих цілей, яких прагнули досягти прибічники цього підходу, проте вважає, що православним варто уникати такої термінології: вона не відповідає православній традиції, та й у римо-католицизмі

³⁶ Там само, с. 11.

³⁷ Там само.

породжує низку проблем (наприклад, що є формою у випадку таїнства священства?).

«Таїнства мають надприродну силу» не через те, хто їх відправляє, а «через їхню власну святість та істинність, за яку вони завдячують своєму Установителю»³⁸. Згідно з традицією космічного сакраментального реалізму – яку ми знаходимо в чинних богослужбових текстах – Трембелас цитує слова Кирила Александрійського про те, що хрещальна вода перемінюється так само, як перемінюються евхаристійні хліб та вино. Кирило Єрусалимський казав те ж і про миро: олива перемінюється внаслідок молитви епikleзи.

Щодо формулювання *ex opere operato*, то Трембелас наполягає на його ідентичності грецькому *διὰ τοῦ εἰργασμένου ἔργου* (і, як це часто в нього буває, не вказує, на жаль, конкретного джерела цієї грецької фрази)³⁹. Обговорюючи концепцію *ex opere operato*, Трембелас робить річ, дуже типову для всієї його праці: окреслює римо-католицький підхід до цього питання, доводить його присутню слушність (принаймні в більшості головних моментів), але тоді вказує, що сама ця концепція – не православного (або, точніше, не ранньохристиянського) походження. Цей розділ він завершує такими словами: «У будь-якому разі, ряснота плодів [благодаті] залежить від сприйнятливості й волі тої особи, що приймає таїнство»⁴⁰. Цим самим він уводить класичне розрізнення між «чинністю» і «плідністю» таїнств.

Щодо «незгладимої печаті» таїнств, то, за Трембеласом, грецькі отці, хоча й не вживали цього терміна, але використовували аналогічні вислови («нерукотворна печать» у Кирила Єрусалимського, «мічена вівця» у Григорія Богослова). Обширна примітка показує, що в цьому питанні Трембелас спирається на Лімінга. Взагалі, в таких-от примітках Трембелас іноді вдається в детальніший аналіз, характерний для латинської схоластики. Услід за Лімінгом, він застановляється над тим, чи «печать таїнства» є «природна», «онтологічна», чи просто «моральна». Цитуючи Лімінга, автор зауважує, що, згідно з отцями Церкви, «в душі, безперечно, відбувається реальна переміна», а отже, «печать створює певний зв'язок [особи з Христом і з Церквою], але він ґрунтується на реальній переміні в самій особі»⁴¹. Трембелас цілком слушно обстоює дієвість таїнств: «Назагал, щодо всіх таїнств можна сказати, що діяння благодаті справді продуктивне і стверджує

³⁸ Trembelas. *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, с. 29.

³⁹ Там само, с. 31.

⁴⁰ Там само, с. 33.

⁴¹ Там само, с. 35, прим. 3.

в людині нове творіння»⁴². Він також пробує пояснити ту обставину, що деякі таїнства ніколи не повторюються.

Розділ третій присвячений «Звершенню таїнств». Утім, під «звершенням» тут маються на увазі не конкретні обряди, тексти чи ситуації, – головну увагу звернено на канонічні приписи та вимоги. Отже, це аж ніяк не «містагогія». Такий підхід типовий для схоластики, яка абстрагується від конкретної реальності богослуження, щоб зорганізувати «дані» відповідно до наперед визначених схем.

Мирянин, як стверджує Трембелас, може звершувати хрещення тільки у випадку, якщо існує загроза смерті (православні, до речі, не визнають, що хрещення може звершити навіть невіруючий, якщо він має намір зробити те ж саме, що робить Церква). Щоби наголосити, що у хрещенні людина отримує благодать від самого Христа, хрещальні формули укладені від третьої особи: «Хрещається раб Божий...», а не «Я хрещу тебе...». Ще Золотоуст казав, що священник мовби позичає Христу свій язик, свою руку тощо. Вчення про те, що священнослужителі – тільки знаряддя або вмістилища для божественної волі, типове для отців Церкви. Трембелас цитує тут св. Августина, який казав, що навіть Юда міг би хрестити, бо по суті цю дію звершує сам Христос. Грецький богослов не застановляється над значенням характерних для візантійської традиції – і досить парадоксальних – молитв-апологій, у яких священник молиться, щоб його гріхи не стали перешкодою для благодаті Святого Духа. Андруцос був у курсі гострих дискусій, які точилися між римо-католиками стосовно того, чи при хрещенні має істотне значення *внутрішній* намір хрестителя, і Трембелас зауважує, що вдаватися в такі питання досить ризиковано, бо ж як узагалі можна мати певність щодо наміру іншої особи?

Щодо статусу таїнств, звершуваних у єретичних спільнотах, то Трембелас стверджує, що православні підходять до цього питання інакше, ніж католики. Їхній підхід суворо кипріанівський: поза видимими межами «інституціональної» Церкви немає спасіння, отже, немає й таїнств. Він наводить список єретиків, які потребують хрещення, а також список тих, хто його не потребує. Якщо *хрещення*, уділене в неправославній Церкві (а зокрема, в єретичній спільноті), *може* бути визнане з міркувань ікономії, то жодне інше таїнство визнане бути не може («монофізитських» священників прийнято рукопокладати повторно). Трембелас також розглядає питання (повторного) миропомазання при повторному хрещенні. Він, зокрема, покликається на слова папи Стефана про те, що охрещений приймає Христа, але не приймає Духа.

⁴² Там само, с. 37.

Трембелас сповідує суворо кипріанівське переконання, що коли «священик» не був належним чином рукоположений, то хрещення, яке він уділив, слід повторити (але не коментує наслідки такого підходу для стосунків з неправославними). Будь-який відхід від такої суворості пов'язаний із певною формою «ікономії». Говорячи про неможливість таїнств поза Церквою, Трембелас вдається до метафор. Якщо рука відокремлена від тіла, вона не може нічого вдіяти. Отже, хрещення поза Церквою не просто незаконне; воно *ἀνίσχυρα* – позбавлене сили⁴³. Втім, він доводить, що у римо-католиків і тих протестантів, які проголошують Символ віри, таїнства не позбавлені певного значення, хоча й «недосконалі» та «спотворені»⁴⁴.

Далі Трембелас за допомогою низки метафор роз'яснює питання про «Ікономію і межі її застосування». Наприклад, «Церква жертвує частиною, щоб урятувати цілість»⁴⁵. «Двері відчиняються тимчасово». «Церква наповнює порожню посудину зі свого дійсного змісту»⁴⁶, – і робить це в певних *конкретних* ситуаціях.

Що ж до кількості таїнств, то Трембелас беззастережно приймає семиричність таїнств і цитує ті рішення, якими ця кількість була стверджена у православному світі. Усвідомлюючи певну проблематичність такого вчення, він апелює до «незбагненності шляхів Господніх»⁴⁷. На його погляд, ті, хто взявся би доводити існування тільки двох таїнств (хрещення та Євхаристії), мусили б визнати, що в Писанні ці два акти теж не іменуються *μυστήριον*. Трембелас описує, як формулювалися й змінювалися різні переліки таїнств, і цілком спокійно визнає, що список із семи таїнств прийшов на Схід з латинського Заходу. Він навіть приймає пояснення Томи Аквінського про те, що п'ять таїнств забезпечують «індивідуальне» uzдоровлення й освячення, а два інші пов'язані з потребою людини в «управлінні» та «продовженні роду». Врешті, він відзначає, що паралелізм із сімома дарами Духа тут цілком недоречний і що семирична кількість таїнств лишається нерозгаданою загадкою божественної мудрості.

Екзистенціалістський поворот: «За життя світу» Олександра Шмемана

Як уже згадувалося, в 1963 р. Олександр Шмеман (1921–1983), декан православної Свято-Володимирської духовної семінарії в передмісті Нью-Йорка,

⁴³ Trembelas. *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique*, с. 55.

⁴⁴ Там само, с. 58.

⁴⁵ Там само, с. 60.

⁴⁶ Там само, с. 61.

⁴⁷ Там само, с. 70.

опублікував першу редакцію своєї праці «За життя світу»⁴⁸ (в останньому її виданні додано також підзаголовок: «Таїнства і православ'я»), яка стане класикою ХХ ст. Первісно написана як підручник для учасників переважно протестантської Студентської конференції у справах християнської місії в світі, що відбулася в Афінах (штат Огайо), ця книжка перекладена майже двадцятьма різними мовами. В 1973 р. з'явилося її нове, розширене видання, до якого були додані два цікаві розділи: «Богослуження в секулярну епоху» і «Таїнство і символ»⁴⁹. Останній розділ особливо добре демонструє христ Шмемана як ученого, а не просто як письменника, що пише на духовні теми. З огляду на широку доступність Шмеманових праць ми розглянемо їх дещо побіжно⁵⁰.

«За життя світу» – праця виразно екзистенціалістська. Шмеман був обізнаний із сучасним французьким та російським письменством незгірш, аніж із богослов'ям, а тому провідними в його думці були такі категорії, як страх, голод, сенс, смерть, радість, самотність тощо. Що ж до його стилю, то він побудований більше на ефектних образах, ніж на логічних міркуваннях. «Ця книжка аж ніяк не трактат із систематичного богослов'я», – пояснював сам Шмеман⁵¹.

Шмеман був також добре знайомий з «новим богослов'ям» (*nouvelle théologie*) та класикою римо-католицького літургійного руху. Отож для нього роздуми над таїнствами – то були насамперед роздуми над конкретними сакраментальними текстами й обрядами. Його підхід – це новочасна містагогія. У виданні 1965 р. він визнавав свій борг перед сучасною римо-католицькою думкою (з пізніших православних видань згадка про це була вилучена). Там Шмеман згадував Одо Каселя, Ламбера Бодуена, Йозефа Юнгмана, Луї Бойє, Романо Івардіні та Ганса Ансгара Райнгольда і зазначав: «Їхні праці були й лишаються для нас, православних, не менш значущими, ніж для наших західних братів»⁵². Проте у випадку Шмемана такий вплив є взаємний. Наприклад, католицький літургіст Девід Фагерберг вважає, що архетипом справжнього літургійного богослов'я є твори Шмемана, і в своєму вельми плідному підході він взурувався саме на них⁵³. Тут треба відразу зазначити, що навіть у православних богословів типу Шмемана є певний

⁴⁸ Alexander Schmemmann. *For the Life of the World*. New York 1965.

⁴⁹ Alexander Schmemmann. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood 1973.

⁵⁰ Див., напр., український переклад: А. Шмеман. *За життя світу: Таїнства і православ'я*. Львів: Видавництво УКУ 2009.

⁵¹ Там само, с. 20.

⁵² Schmemmann. *For the Life of the World*. New York 1965, с. 8.

⁵³ David Fagerberg. *Theologia Prima: What Is Liturgical Theology*. Chicago–Mundelein 2004, с. 73-105.

розрив між літургією і таїнствами, проте він значно менший, аніж у багатьох західних авторів. Скажімо, у «За життя світу» можна знайти досить ґрунтовні розмірковування про вечірню й утреню або про річний богослужбовий цикл, які становлять невід’ємну частину Шмеманових поглядів на сакраментальність часу. Західні автори, звичайно, не включають таких розмірковувань. На питанні про кількість таїнств Шмеман окремо не зупиняється, але розглядає їх усі сім (хоча декотрі й досить побіжно).

У «За життя світу» Шмеман одразу декларує своє неприйняття як секуляризації Церкви, так і її надмірної «спіритуалізації». «Обидві позиції викривлюють вселенський характер правдивої православної традиції, яка завжди стверджувала, що світ є *добрий*, – бо ж за життя світу Бог приніс у жертву свого єдинородного Сина, – але водночас визнавала, що цей світ *лежить у злі*» (1 Йо 5:19). І далі: «Церква щонеділі проголошувала й проголошує: “Ось-бо прийшла через хрест радість усьому світові”, а проте нагадає вірним Христовим: “Ви ж умерли, а життя ваше сховане в Бозі з Христом” (Кол 3:3)»⁵⁴.

У всіх своїх працях Шмеман полюбляє акцентувати ту «напругу», що існує між боговочленням і есхатологією, хоча назагал саме есхатологічні мотиви визначають стиль його богословствування. «Цей світ відкинув Христа. Христос був досконале об’явлення життя, яким воно мало би бути згідно з Божим замислом. Роздроблене життя світу зосередилося в житті Христовому: Він був серцебиттям світу, але світ убив Його. І в цьому вбивстві світ помер сам, бо втратив останню нагоду стати тим, чим сотворив його Бог – тобто Раєм», – так починає Шмеман свої роздуми про Євхаристію.

Священик-росіянин, який жив і працював у Франції та Сполучених Штатах, Шмеман зробив собі ім’я як богослов саме в той час, коли про себе заявляло нове богослов’я «смерті Бога» та «граду земного». І особистий досвід тих провальних соціальних експериментів, до яких призвела більшовицька революція в Росії, й непохитна відданість традиції спонукали Шмемана протиставитися таким-от богословським течіям. А проте Шмеман ніколи не дозволяв, щоб його есхатологія ставала надто суворою чи світозаперечувальною. Вся суть християнської есхатології полягає в тому, що Царство Боже настане саме в *цьому* світі – в тих конкретних реаліях, у яких люди їдять, збираються разом, обіймаються, співають.

Отже, в основі Шмеманового підходу до окремих таїнств є його переконання в сакраментальності *світу*, а також у тому, що *сама Церква є головне таїнство*. «Мета цієї книжки [...] – нагадати читачам, що у Христі людина знову здобула життя в усій його повноті. Життя було знову пода-

⁵⁴ Schmemmann. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, с. 8.

роване людині як таїнство й причастя, стало Євхаристією»⁵⁵. Далі Шмеман піддає критиці класичну академічну сакраментологію, доводячи, що саме Церква як така – в усіх її вимірах – і є таїнством Христової присутності й Христового діяння в світі. Таїнства не є елементом Церкви або інститутом усередині Церкви. Вони – реалізація самої її сутності.

Темою студентської конференції, до якої написано «За життя світу», була християнська місія, а тому Шмеман зауважує: хоча місію найчастіше асоціюють зі «словом», а не з «таїнством», ця дихотомія тільки позірна. Місія передбачає свідчення про те, що місіонер досвідчив особисто. А для православного місіонера цей досвід нерозривно пов'язаний з таїнствами – і з тим словом, що оживає під час літургії. Шмеман також відкидав будь-які трактування літургії, що вилучають її зі сфери повсякденного життя. Православ'я часто асоціюють з «містицизмом» та «духовністю», і є ризик, що його таїнства сприйматимуть як «екзотику». Шмеман вважав це особливо згубним, адже християнство мало би стати кінцем релігії, тобто покласти край виокремленню людських взаємин із Богом в якусь окрему ізольовану сферу. Людина повинна бути священнослужителем творіння, «стояти в осередді світу»⁵⁶, щоб водночас і приймати цей світ від Бога, і віддавати його Богові.

Як уже зазначалося, Шмеманове богослов'я Євхаристії – це містагогія реальної євхаристійної відправи. Для нього – як і для отців Церкви – значення таїнства не заховане «за» обрядом, не «вище» за обряд і не виходить «поза» його межі. Це значення розкривається *в обряді й через нього*. Відповідно, Шмеман ділиться з нами своїми міркуваннями про зібрання вірних у храмі, вхід священника у вівтар, слухання Слова та подяку Богові. Він ніде й ніколи не розглядає Святі Дари у відриві від самого євхаристійного богослуження. Що ж до освячення Дарів, то він, хоч і наголошує на важливості епikleзи, відзначає, що богослови надто довго замикали своє мислення в категоріях цього світу, тобто в роздумах про «момент» освячення тощо. Літургійне зібрання підноситься у височінь – туди, де царює Христос, – а тому й та Їжа, яку воно споживає, теж набуває есхатологічної якості.

Говорячи про хрещення й миропомазання, Шмеман знову вказує на космічне значення цих таїнств. Він, зокрема, наголошує на значенні хрещальної води, з якого мало хто здає собі справу. Освячення води – не проста ритуальна формальність, а знак відкуплення матерії. Далі Шмеман звертає увагу на мотив смерті й воскресіння, присутній у хрещальному обряді. Що ж до миропомазання, то воно невіддільне від хрещення. Це особиста П'ятдесятниця, яка має ключове значення для християнської ідентичності,

⁵⁵ Там само, с. 20.

⁵⁶ Там само, с. 15.

адже Церква якраз і живе Святим Духом. У цьому контексті Шмеман коротко обговорює і таїнство покаяння. Воно звершується силою хрещення, яке живе в Церкві, а не якоюсь наданою Церкві «юридичною силою».

Звертаючись до переважно православної аудиторії, Шмеман мусив пояснити, чому саме шлюб уважають за таїнство. І в цьому поясненні він покликається на пасхальну містерію: християнський шлюб передбачає оте зречення себе самого, яке благодатно увінчується входженням у Царство Боже. Саме Царство є тою реальністю, яка відтворюється в таїнствах.

Остання частина Шмеманової праці має назву «Таїнство і символ». Це одна з двох статей, доданих до книжки в її другому виданні. Тут Шмеман окреслює ту патристичну епістемологію, що лежить в основі досхоластичної онтології символічної причасності. Руйнація сакраментального знання та досвіду настала тоді, коли прагнення здобувати знання *про* реальність узяло гору над пізнанням *самої реальності*. Наприклад, святоотцівське розуміння символу допускає можливість того, що хліб несе в собі іншу реальність – Тіло Христове. Згодом, у період Реформації, таке вчення називали «імпацією» й піддавали критиці, але ця критика була продиктована використанням лінійних філософських категорій, цілком чужих святоотцівському способу мислення.

Окрім «За життя світу», Шмеман опублікував ще дві праці, присвячені дослідженню таїнств: «З води та Духа» і «Євхаристія: таїнство Царства». В них він здебільшого розвиває – на ширшому історичному та містагогічному матеріалі – той самий підхід, що був продемонстрований у «За життя світу». А проте Шмеман не дуже сильний в історії літургії, тож деякі його коментарі на теми літургійної реформи годі назвати слухними⁵⁷.

Книга, що випередила свій час: «Церква Духа Святого» Миколи Афанасьєва

Той новий підхід, яскравим прикладом якого стали праці Шмемана, надихався, принаймні почасти, ідеями Миколи Афанасьєва (1893–1966), який викладав у Шмемановій альма-матер, в Інституті св. Сергія в Парижі. Найважливіша праця Афанасьєва, «Церква Духа Святого», була опублікована тільки в 1971 р., вже по смертю⁵⁸. Проте основна її частина представлена ще в 1950 р. як докторська дисертація Афанасьєва. Відповідно, головні ідеї та методи автора були відомі в богословських колах уже досить давно.

⁵⁷ Див.: Peter Galadza. Schmemann between Fagerberg and Reality: Towards an Agenda for Byzantine Christian Pastoral Liturgy // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, третя серія 4 (2007) 20-23.

⁵⁸ Николай Афанасьев. *Церковь Духа Святого*. Париж 1971.

Ім'я Афанасьева стало справжнім синонімом евхаристійного богослов'я. Євхаристія, на його переконання, не є просто одним із «засобів благодаті», хай навіть особливо значущим. Це та реальність, яка творить Церкву. І тут Афанасєв насамперед спирається на святоотцівське богослов'я. Також його тлумачення святоотцівських творів та Святого Письма спонукало його наголошувати на загальному священстві всіх вірних. А втім, попри важливе значення «Церкви Духа Святого» як праці, що вдихнула нове життя у православне богослов'я, ідеї Афанасьева подекуди ще досить «сирі» – це більше категоричні гасла, ніж ретельно виважені формулювання. Вже багато десятиліть православні богослови відшліфовують його концепцію евхаристійного зібрання як «Церкви» у найвластивішому розумінні слова, а деякі з його аргументів щодо священства всіх вірних ставлять під питання підставові аспекти православної богослужбової практики (сам Афанасєв не присвятив цій практиці належної уваги).

«Освячуючі таїнства» Думітру Станілоае

У 1978 р. провідний румунський православний богослов Думітру Станілоае (1903–1993) опублікував румунською мовою свою тритомну працю під назвою «Православне догматичне богослов'я»⁵⁹. Вся перша половина третього тому присвячена таїнствам, і в 2012 р. ця частина праці опублікована в англійському перекладі під назвою «Освячуючі таїнства»⁶⁰. У передмові до цього 219-сторінкового англійського видання Алквіадіс Калівас стверджує: «Ця книжка – перший доступний англійською мовою повний виклад учення про святі таїнства з православної доктринальної перспективи»⁶¹. Калівасове твердження не зовсім слушне, проте сама ця помилка досить промовиста. Як уже зазначалося, на роль «першої» книги такого роду могла би претендувати праця Френка Гавена, яка справді давала всебічний огляд православної доктрини – проте була наскрізь схоластична й мала суто підручниковий характер. Натомість сакраментологія Станілоае позначена впливом того неопатристичного синтезу, речниками якого були Георгій Флоровський і Володимир Лоський.

Станілоае заглибився в патристику ще тоді, коли був редактором румунського перекладу «Добротолюбія» (1946–1976). Здобувши освіту на православної підручниковій літературі, він почав своє повернення до східних святоотцівських джерел зі студій над Григорієм Паламою (1938). Навіть

⁵⁹ Dumitru Staniloae. *Teologia dogmatică ortodoxă*. У 3-х тт. București 1978.

⁶⁰ Dumitru Staniloae. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, т. 5: *The Sanctifying Mysteries* / перекл. Ioan Ionita, Robert Barringer. Brookline 2012.

⁶¹ Там само, с. xii.

в «Освятих таїнствах» іще дається відчутти дещо підручниковий тон. І хоча з огляду на свою переважно патристичну орієнтацію ця праця стала неоціненним внеском у православну сакраментологію, деякі аспекти його богослов'я видаватимуться надто абстрактними сучасному читачеві, який не звик мислити в категоріях «Логоса» і «логосів», «рекапітуляції» та «мікрокосму», «божественних енергій» та «ікономії».

Та якщо лишити осторонь проблеми сприйняття та «генеалогію» поглядів Станілоае, перші чотири розділи «Освятих таїнств» містять чимало захопливих ідей. У розділі першому, «Спасительні таїнства Христові: об'єднання й оновлення творіння в Церкві», автор викладає свою досить оригінальну «фундаментальну сакраментологію». Саму «можливість» таїнств Станілоае пояснює так:

Загальна основа таїнств Церкви – це віра в те, що Бог може діяти на своє творіння в його видимій реальності. В цьому сенсі, загальне значення таїнств – це єднання Бога з творінням, а найбільше таїнство – це єднання Бога з усім творінням. Це таїнство, що вміщує в собі все, і немає такого елемента реальності, який залишався б поза ним. Таке єднання починається з самого акту творення світу й повинно знайти своє сповнення в міру того, як творіння прямує до стану, коли «Бог буде всім у всьому» (1 Кор 15:28)⁶².

Варто відзначити, що – як це загалом характерно для східного богослов'я – Станілоае зберігає зумисну неоднозначність, не розрізняючи «сакраментальне таїнство» і «таїнство спасіння». Крім того, спираючись на свого улюбленого Максима Сповідника, він наголошує на єднанні всесвіту й людства з Богом, а відтак їх обоженні. Фактично, слова «єднання», «сопричастя», «зустріч» та їхні синоніми трапляються на двадцяти п'яти сторінках першого розділу десь із кількисот разів. «Всеохопне таїнство, яким є єдність Бога з усім творінням», – це, за Станілоае, перше з трьох фундаментальних таїнств, які є в основі тих «видимих дій Церкви, які мають характер і назву святих таїнств»⁶³. Інші два – це «таїнство Христа» і «таїнство, що зветься Церквою».

Що ж до благодаті, то це «не що інше, як діяльність самого Христа»⁶⁴. Деінде Станілоае висловлює характерні для православних застереження щодо концепції «тварної благодаті», дарма що деякі з його власних формулювань щодо благодаті, яка отримується через конкретні таїнства, помітно перегукуються з цією концепцією. В кожному разі, воскресла і прославлена

⁶² Staniloae. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, т. 5: *The Sanctifying Mysteries*, с. 3.

⁶³ Там само, с. 8.

⁶⁴ Там само, с. 11.

плоть Христова уможлиблює тепер тілесну участь людства в усьому тому, що досвідчив Христос за свого земного життя.

Нарешті, «немає потреби мислити яке-небудь розрізнення між матерією таїнства і тою силою чи благодаттю, яку Христос через це таїнство уділяє»⁶⁵. Станілоає стверджує, що «таке дуалістичне розуміння таїнств» – продукт західної схоластики. Воно стало можливе тільки після того, як забуто про той нерозривний зв'язок, що пов'язує Логос і «Його діяння в природному світі». «Матерія не просто, відокремлений від благодаті символ, який стає приводом для невидимого діяння благодаті й допомагає його інтуїтивно зінтерпретувати. Матерія сама наповнена силою Божою»⁶⁶.

У розділі, що має назву «Христологічний та церковний характер таїнств», Станілоає демонструє, мабуть, найкричущіше нерозуміння римокатолицького богослов'я. Про це, можливо, й не варто було би згадувати, якби таким плитким антикатолицизмом (поряд із хибним тлумаченням деяких засад протестантизму) не були позначені й деякі інші сторінки його праці⁶⁷. Станілоає полемізує з твердженням Карла Ранера про те, що саме Церква «установила» таїнства. Натомість Ранер пробував дати раду з Тридентським ученням про те, що Христове «установлення» визначило і матерію, і форму кожного таїнства. Таке вчення було явно нестійне, і щоби зберегти зв'язок між таїнствами і Христом, Ранер переформулював його в тому сенсі, що остільки, оскільки Христос установив саму Церкву, Він установив також і таїнства. «Не Церква, а самий тільки Христос міг задати форми та етапи своїх стосунків з вірними через таїнства», – пише Станілоає⁶⁸, та й далі раз у раз повторює, що таїнства установив сам Христос. Очевидно, що проведення чіткого розрізнення між «закладенням підоснови» для таїнств і їх «установленням» могло б цілковито усунути цю позірну проблему.

Торкаючись питання про негідних священників, учинки яких можуть справляти згіршення вірним, Станілоає стверджує, що коли такий священник молиться й кличе Духа Святого, то це, по суті, «молитва й поклик усієї Церкви»⁶⁹.

Цікаво, що ні у вступному розділі, ні деінде Станілоає не застановляється над питанням про кількість таїнств. Він тільки стверджує, що перші три таїнства довершують єднання людини з Христом, покаєння та елеосвячення дають людині оновлену силу в Христі, а два інші таїнства

⁶⁵ Там само, с. 13.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Пор. там само, с. 96, 108, 196.

⁶⁸ Там само, с. 18.

⁶⁹ Там само, с. 21.

(священство та шлюб) роблять людину здатною виконувати «особливу місію» або «особливі обов'язки»⁷⁰. Брак уваги до цього питання почасти зумовлений тим, що Станілоае в принципі ігнорує проблематику історичної еволюції доктрини й обрядовості. Він також залишає за рамками своєї праці й усі так звані «сакраменталії».

Коли йдеться про окремі таїнства, Станілоае поєднує у своєму підході патристичне вчення з посиланнями на конкретні обряди, біблійною екзегезою, а також елементами канонічного права та катехизи (практичні питання морального характеру йдуть у нього в цій останній рубриці).

Говорячи про хрещення, Станілоае старається розкрити ті екзистенційні перетворення, що їх зумовлює перше таїнство, – а це смерть і відродження, відновлення образу Божого, просвітлення, входження у стосунки з усією Трійцею. У підрозділі «Єдність води й Святого Духа як лоно, з якого родиться Нова Людина» румунський богослов блискуче окреслює космічний вимір хрещення. Він пише: «Сама матерія, повернута до стану духовної рухливості, стає середовищем для Духа-творця, вільного й вічно нового в усіх своїх діях»⁷¹.

Парадоксально, але більшість розумувань Станілоае – як і тих отців Церкви, у яких він черпає натхнення, – виходять із припущення, що хрещення приймається в дорослому віці. Це саме припущення закладене і в молитвах візантійського обряду. Проте вже півтори тисячі років більшість охрещуваних – це немовлята або діти, і така сфокусованість автора на екзистенційній динаміці, яка реально стосується тільки дорослих, не може не розчаровувати читача.

На останніх чотирьох сторінках розділу про хрещення Станілоае таки торкається питання про хрещення немовлят. У підрозділі «Абсолютна конечність хрещення для спасіння» ми читаємо: «Так само й діти несуть на собі пляму гріха – не через свої особисті гріхи, а просто внаслідок свого народження»⁷². З огляду на те, що аналіз цього питання витриманий у категоріях «зобов'язання» та «плати за гріх», важко уявити, як Станілоае може уникнути тут августинівської концепції успадкованої провини. Так чи так, він стверджує, що підставою для хрещення немовлят є віра християнської родини.

Щодо миропомазання, то Станілоае слушно пояснює, що «друге таїнство» є «своєрідним продовженням хрещення»⁷³. У «формулі» цього таїнства

⁷⁰ Staniloae. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, т. 5: *The Sanctifying Mysteries*, с. 25.

⁷¹ Там само, с. 31.

⁷² Там само, с. 51.

⁷³ Там само, с. 57.

(«Печать дару Духа Святого») не згадується ім'я того, кому воно уділяється, і це немовби вказує на те, що хрещення і миропомазання – одне-єдине таїнство, котре звершується за два заходи. Цитуючи Шмемана, Станілоае зауважує, що хрещення і миропомазання можна розділяти тільки тою мірою, якою можна розділити народження і життя.

Самі по собі його наполягання на тому, що миропомазання «установив» безпосередньо Христос, дещо наївні, проте Станілоае дуже вправно вплітає в свої розмірковування новозавітні пасажі про помазання, пахощі, запечаткування й надання сили та влади. Миропомазання – це також і надання священничого, царського та пророчого урядів (цей мотив Станілоае запозичив у отців Церкви, а не, як дехто каже, в Кальвіна). Нарешті, румунський богослов показує роль Духа Святого в забезпеченні єдності й водночас різноманітності Церкви. У деяких православних Церквах миро освячують усі єпископи спільно, і це символізує, що «на кожного з вірних сходить Дух усієї Церкви»⁷⁴, який робить плідними їхні унікальні індивідуальні обдаровання.

Станілоае не торкається питання про повторне миропомазання й попросту стверджує, що миропомазання не уділяють удруге з огляду на його тісну пов'язаність із хрещенням⁷⁵. Він також уникає питання про те, чи дається Дух уже в акті хрещення – як про це сказано в Новому Завіті. А це має значення не тільки в контексті єкуменічних дискусій про статус «другого таїнства», а й з огляду на те, що мільйони православних у країнах колишнього Східного блоку прийняли хрещення не від священника, а від рук мирян – своїх дідусів і бабусь, і здебільшого не були миропомазані.

Розділ про Євхаристію наскрізь пройнятий патристичним духом. Увага до Святих Дарів (проте без будь-якого фетишизму) поєднується у Станілоае з наголосом на Євхаристії як динамічному процесі. Євхаристійні Тіло та Кров проникають у людську плоть, обожуючи її: «Його тіло та кров надають і нашому власному тілу та крові божественних властивостей»⁷⁶. Водночас кожна євхаристійна відправа орієнтує людину на Воскресіння:

Передсмак воскресіння народжується в процесі того, як динамічний стан воскресіння реально, хоч і поступово, відпечатується на нашій внутрішній людині, а сам цей динамічний стан зумовленим тим, що воскреслий Христос поєднався з нами⁷⁷.

⁷⁴ Там само, с. 72.

⁷⁵ Там само.

⁷⁶ Там само, с. 80.

⁷⁷ Там само, с. 79.

Урухомлює та спрямовує цей процес Дух Святий, і його результатом стає об'єднання – співналежність до того самого тіла (Еф 3:6). Як і при миропомазанні, єдність і індивідуальність тут унікальним чином зливаються. «У своєму спільному відчутті розчинення в Бозі, що переживається як своєрідна містична смерть разом із Христом, але також і як передчуття воскреслого стану, ніхто вже не відокремлює себе від інших, проте кожен переживає все це по-своєму, а отже, навіть тут людина не втрачає свого особового існування»⁷⁸.

Коли мова заходить про покаєння (сповідь), міркування Станілоае зосереджені насамперед на духовному батьківстві. Тут ми бачимо в нього характерну для православ'я тенденцію об'єднувати богослов'я і «духовність».

Дуже стисло підсумовуючи зміст позostalих трьох розділів, можна відзначити, що Станілоае – як це типово для нього – говорить про священство як чинник єдності Церкви; стверджує, що в шлюбі розкривається справжня сутність людини («кожен з подругів забуває про себе, зливаючись із “я” іншого»)⁷⁹, і наголошує на тій єдності, яку породжує елеосвячення: «Церква докладє якнайбільших зусиль для того, щоб підготувати недужого до єднання з Христом і відкрити його для спільності з його братами й сестрами [...]. До цієї справи Церква залучає багатьох священників, багатьох вірних, і використовує багато молитов»⁸⁰. Тут Станілоае має на увазі, що у візантійському обряді в елеосвяченні бере участь собор із семи священників та звучить багато різноманітних молитов і читань.

Йоан Зізіулас – ще перспективніші нові ідеї

Поряд із Булгаковим, саме Йоана Зізіуласа (нар. 1931) часто вважають найвизначнішим православним богословом ХХ ст. Богослов'я цього грецького єпископа криє в собі навіть більше можливостей для нової сакраментології, ніж богослов'я Булгакова. До речі, Зізіулас досить багато зробив для того, щоб виправити хиби євхаристійної еклезіології Афанасьєва, як-от, наприклад, її «локалізм». Він робить це, зокрема, в контексті своїх роздумів про обряд архиєрейських свячень, який демонструє взаємозалежність між окремими громадами вірних.

Щодо окремих таїнств, то особливо плідні міркування Зізіуласа про Євхаристію та рукоположення й до певної міри – про хрещення. Бути – значить бути в спільності з іншими. Це аксіома, що ґрунтується на троїч-

⁷⁸ Staniloae. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, т. 5: *The Sanctifying Mysteries*, с. 81.

⁷⁹ Там само, с. 178.

⁸⁰ Там само, с. 200.

ному богослов'ї каппадокійських отців. Через занурення у триєдине божественне життя євхаристійний досвід сприяє формуванню автентичної людської особи. А у хрещенні людина дістає як дар – дар, даний згори, – абсолютну свободу, що уможливило розквіт особистості. Зізіуласів наголос на тому, що спільність – первинна (навіть для Бога), дає йому змогу зробити свій внесок у дискусію про «функціональний» чи «онтологічний» характер священничої ідентичності. Проблема тут виникає тільки в тому випадку, якщо мислити кожну особу як «індивіда». Та якщо буття визначається як реляційне в своїй основі, то і «функція», і «онтологія» поглинаються новими категоріями, які Зізіулас запозичує з грецької патристики⁸¹.

Ідеї Зізіуласа плідні не тільки з огляду на його здатність наповнювати новим життям патристичні мотиви і розвивати нову динамічну есхатологію, тріадологію та пневматологію, а й з огляду на його готовність до діалогу з екзистенціалістською та персоналістською філософією.

«Про таїнства» Костянтина Андронікова

Найзадовільніший і найповніший у сучасному православному богослов'ї розгляд таїнств можна знайти у праці значно менш відомого автора – Костянтина Андронікова (1916–1997). У 1944 р. він закінчив паризький Інститут св. Сергія, де згодом і викладав, а з 1991 по 1993 рр. обіймав посаду декана. Втім, більшу частину свого життя цей народжений у Росії французький богослов присвятив державній службі у Франції.

Остання з п'яти великих сакраментологічних праць, які ми розглядаємо в цій статті, являє собою своєрідний синтез тих підходів, які застосовували чотири попередні автори. Проте ця праця, що побачила світ у 1998 р., не тільки синтетична, а й апологетична. Андроніков починає із запитання: як узагалі можливі таїнства? І в типово грецькому патристичному ключі відповідає, що єднання божественного і людського – це, по суті, найприродніша річ. Усе решта – спотворене та зіпсоване. Щодо мети таїнств – то це святість, як видно хоч би з класичного східного запрошення до причастя: «Святеє святим». Рух до святості здійснюється в часі – через акти віри та вияви побожності, що проявляються як нетварні енергії Божі на перетині вічності й дочасності, трансцендентного й іманентного.

Далі Андроніков запитує: «Та чи можливо аналізувати такі реалії? Чи це той випадок, коли ми можемо вивчати тільки *наслідки* таїнств?»⁸². Неможливо досліджувати *реальність* віри, не маючи тої віри, що повинна

⁸¹ John D. Zizioulas. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* [= *Contemporary Greek Theologians*, вип. 4]. Crestwood 1985, с. 227-234.

⁸² Constantin Andronikof. *Des mystères sacramentels*. Paris 1998, с. 9.

бути в основі дослідження. Тут Андроніков цитує класичну працю Флоренського «Стовп і утвердження істини»: «Критерій істини – сама істина»⁸³. Дослідження реалій віри потребує відповідного методу, і цей «метод» може бути тільки алегоричним, символічним, апофатичним, тобто «досить широким», щоб охопити невловиме й непомисленне.

Отже, саме таїнство (як і молитву) годі збагнути розумом. А проте можна збагнути їхні вияви. Завдання богослова – розмірковувати над поєднанням *невимовних зітхань* Духа (Рим 8:26) з *їхніми реальними виявами* в таїнствах. Андроніков декілька разів цитує цей уступ з Послання до римлян, наголошуючи цим самим на сакраментальній природі молитви (є певна іронія в тому, що Трембелас починає свій трактат саме із заперечення сакраментальності молитви).

Таїнства вводять людину в її нормальне існування, тобто актуалізують те життя, якого завжди бажав для неї Бог. Але це нове чи то пак оновлене існування поширюється також і на все творіння. Людина – центр творіння, і наслідки таїнств променіють із сакраментального досвіду людини на весь світ. Мета цієї нової реальності, – яка є в підсумку реальністю соціальною та космічною, – описана в Об'явленні як величне видіння небесного міста.

Культові чинності – це те, що *ми* робимо. А благодать – це те, що «робить» Бог. Андроніков демонструє глибоке розуміння біблійної драми Містерії Христа. Новозавітні події, що відзначаються як літургійні врочистості, мають сакраментальний характер. І ці біблійні оповіді набирають культової (літургійної) форми для того, щоб уприсутнити в теперішності новозавітні реалії, несучи спасіння всім і кожному. Отже, таїнства – це «практичне застосування християнської релігії», добра новина в дії.

Далі Андроніков присвячує цілу сторінку тому, щоб дати визначення «таїнству». Головні елементи цього визначення такі: а) таїнство – це божественно-людський союз, який створюється завдяки діям Церкви; б) таїнство – це уприсутнення Божого Сина через Духа Святого згідно з благоволінням Отця; в) джерело таїнств – Пресвята Трійця (тут Андроніков згадує також про Христову обіцянку щодо «двох або трьох», які зберуться в ім'я Господнє, та про обіцянку «іншого Утішителя»); г) мотивація та дієвість таїнств зумовлена природою Церкви як Тіла Христового й Нареченої Христової, а також її ідентичністю як спільноти священнослужителів; д) таїнство – це пролиття благодаті з метою «очищення, екзорцизму, уздоровлення, освячення, просвітлення, усиновлення»⁸⁴. Словом, завдяки таїнствам відкуплення стає реальністю тут і тепер.

⁸³ Andronikof. *Des mystères sacramentels*, с. 10.

⁸⁴ Там само, с. 14.

Згодом Андроніков подає стисліше «визначення»: таїнство – це все те, що ознаменовує й спричиняє (provoque) зустріч між людським і божественним, тобто рух Бога до людини і людини до Бога. Ця динаміка підсумована у словах з анафори: «Твоє від твоїх Тобі приносимо за всіх і за все...». Цим самим французький богослов апелює до концепції боголюдства. Трохи згодом Андроніков цитує рядки з Першого послання до коринтян про людей як суверені, співробітників Божих. З боку людини це співробітництво виражається в епиклезі, – вона, звісно, не може «змусити» Бога до дії, але сам Бог звелів звертатися до нього з таким проханням.

Далі Андроніков наводить список із двадцяти двох обрядів та інших реалій, що в минулому трактувалися як таїнства. Серед них, наприклад, освячення мира та посвячення церкви і (або) вівтаря. Згодом автор згадує також про водосвячення і постриг у монахи. А завершує свою працю він розділом про похорон – ще одну службу, яку в минулому зараховували до таїнств. Це показує, що в його очах винятковий статус «семи таїнств» досить відносний.

Андроніков доводить, що коли Петро Ломбардський і Тома Аквінський почали розвивати Августинове вчення про таїнство як «знак невидимої благодаті», в роздумах над таїнствами «містерія» і «таємниця» почали дедалі більше відступати на задній план. Розуміння «таїнства» на Заході де в чому нагадує те, як у Візантії розуміли ἀκολουθία (послѣдованіє). На думку Андронікова (про слухність якої можна дискутувати), у підсумку в західному сприйнятті таїнств почав домінувати видимий порядок – «ordo». Проте Андроніков схвально цитує Амвросія Міланського й Исидора Севільського з їхнім досхолатистичним наголосом на «містерії» та «таємниці».

Щодо «причинової обумовленості», то схоласти – з огляду на тогочасний інтелектуальний контекст – розробляли концепцію формальної, матеріальної та фінальної причинової. Сучасний інтелектуальний контекст спонукує до інших підходів. Зрештою, фундаментальним аспектом таїнств є їхня орієнтація на Царство Боже. Вони есхатологічні. В них у теперішність пробивається те, що ми, згідно з обітницею Христовою, отримаємо з неба в майбутньому. З природи своєї таїнство – це акт освячення й обоження, в якому йдеться аж ніяк не тільки про «душу». Французький богослов багато говорить про важливість *усного* слова, а також жестів, світла, музики. Естетика – це не просто косметичний додаток! Вона створює не «атмосферу», а середовище. Числа та богослужбові періоди теж мають сакраментальне значення. Все це слугує в Андронікова для доведення того, що саме μυστήριον є властивий «спеціальний» термін на означення *всіх* літургійних дій.

Далі ми знаходимо в Андронікова опис основоположного образу (тýлос) Церкви – подій з Діянь 1:14 і далі. Оповідь про П'ятдесятницю задає той контекст, у якому виявляється сакраментальна природа Церкви. Святий Дух породжує та пронизує собою церковну єдність у Христі згідно з доброю волею Отця. А таїнство Троїці, об'явлене в день П'ятдесятниці, стає основою всіх таїнств.

За Андроніковим, західне «богослов'я знака» в порівнянні з класичним східним богослов'ям символу вельми збіднене. В минулому символ справді був тим, що він символізує (тут Андроніков цитує Псевдо-Діонісія, Кавасилу, а тоді й фон Гарнака). «Символ був таїнством, а таїнство було немислиме без символу»⁸⁵. Таїнство спирається на символ, і то не як на щось зовнішнє. Щоб сакраментальне було реальним, воно просто мусить бути символом – з огляду на багатозначність, «неозначеність», «трансцендентність» символу. Зрештою, і Бога можна мислити тільки символічно.

Андроніков розуміє, що в концепції гілеморфізму з методологічного погляду присутнє раціональне зерно, але занепокоєний тим, що вона нівелює символізм. Вода є символом хрещення, миро – символом миропомазання. Слова (тобто «форма») є *чуттєвим* («матеріальним») виявом невидимої сутності. Звукова оболонка слів робить їх *матеріальними*. Таким чином феноменологія виражає онтологію. Обряди певного таїнства внутрішньо притаманні йому так само, як іконі притаманні певні кольори та форми. Що ж до гілеморфізму, то Андроніков відзначає проблематичність усіх спроб визначити «матерію» таких таїнств, як шлюб, священство або покаяння.

Говорячи про принцип «ex opere operato», Андроніков зауважує, що навіть коли саме таїнство «дійсне», людина може приймати його собі на осуд. Тут конечно співдіяння людини з божественним. Утім, Андроніков застерігає проти сотеріологічного песимізму (чи то пак, янсенізму) і наполягає, що християни повинні й далі відправляти таїнства, незважаючи на всі «ризики». Якщо людина свідомо відмовляється від таїнств, вона не може навіть скласти собі уявлення про те, що приготував для неї Бог (тут Андроніков використовує дзеркальну версію Павлових слів про невимовні ласки Божі з 1Кор 2:9). Утім, остаточним суддею в тому, що стосується таїнств, лишається сам Бог. Тут, правда, виникає певна суперечність, адже Церква все-таки може відлучати від таїнств і, згідно з волею Христовою, зв'язує та розв'язує не тільки на землі, а й «на небі».

Далі Андроніков знову повертається до питання про інші таїнства – поза «сімома». Тільки гадана потреба боротьби з протестантизмом за ча-

⁸⁵ Andronikof. *Des mystères sacramentels*, c. 25.

сів Кирила Лукаріса змусила константинопольського патріарха Єремію в 1638 р. проголосити, що таїнств є рівно сім. З огляду на те, що Церква знала значно ширше сакраментальне життя задовго до того, як кількість таїнств спробували обмежити, а також з огляду на те, що *lex orandi* є *lex credendi*, семеричність таїнств слід релятивізувати. Зрештою, згідно з класичним визначенням, є й декілька інших обрядів, які мають усі ознаки таїнства, як, наприклад, миття ніг у Великий Четвер. Та в будь-якому разі, хрещення і Євхаристія зберігають свій особливий статус, який відзначав іще Йоан Дамаскин.

Висновки

Православна сакраментологія ХХ ст. демонструє велике різноманіття підходів і навіть поглядів. А проте, незважаючи на відсутність у православних чогось на кшталт римо-католицького «магістеріуму», можна відзначити в православному богослов'ї певну послідовність, в основі якої є пієтет перед традицією (тут не місце застановлятися над тим, якою мірою цей традиціоналізм соціологічно обумовлений). Жодний православний богослов не ставить під сумнів ключове значення сакраментального досвіду або «об'єктивну дієвість» таїнств (якщо використати термін, що постав у ході католицько-протестантських дебатів). Так само не піддається сумніву й основоположний порядок (*ordo*), прийнятий у східних Церквах.

Але в деяких інших питаннях православні готові миритися з невизначеністю (зважте, наприклад, як відреагували східні православні Церкви на документ Всесвітньої ради Церков «Хрещення, Євхаристія та служіння»). І річ не тільки в тому, що патристичне богослов'я – головний авторитет для православних – нездатне розвіяти цю невизначеність, а й у тому, що «децентралізована» структура православ'я дає змогу кожній автокефальній Церкві розв'язувати певні питання на свій лад. У багатьох питаннях – як от щодо кількості таїнств, термінології євхаристійного освячення, потреби повторного хрещення або й загалом статусу обрядів, які відправляються поза православ'ям, – у православних богословів можна бачити різноманіття поглядів, яке дещо парадоксальним чином перегукується з настроями, що панують сьогодні серед сучасних західних богословів.

З англійської мови переклав Роман Скакун

Peter Galadza

**TWENTIETH-CENTURY AND CONTEMPORARY
ORTHODOX SACRAMENTAL THEOLOGY**

The article reviews and analyzes the more significant works of 20th-century Orthodox sacramental theology as well as those elements of Orthodox theology which potentially can be deployed for the development of contemporary thinking on the Sacraments. Beginning with Soloviev's reflections on Godmanhood (or the humanity of God) and ending with Andronikoff's magisterial overview of the Sacramental Mysteries, the author presents the broad spectrum of methods and emphases that characterize the work of more than ten thinkers. The first significant contribution to 20th-century sacramental theology was Pavel Florensky's idiosyncratic work, The Philosophy of Cult. The work is noted for its decidedly philosophical method. In the middle of the 20th-century Panagiotis Trembelas synthesizes the manualist approaches of the modern period just as Alexander Schmemmann, for his part, was embarking on a dynamically existentialist path. However, in spite of the variety of orientations and methods – from philosophically idealistic to more patristically based approaches, and from quasi-Scholastic to clearly existentialist emphases – all of these authors show deference for the received ordo of the Sacraments as found in the Euchologion. On the other hand, such issues as “the Septinarium” and the institution of the Sacraments by Christ, are viewed by these authors quite differently, especially in comparison with the classical Roman Catholic tradition.

Keywords: Orthodox theology, sacramental theology, Florensky, Trembelas, Schmemmann, Staniloae, Andronikoff, methods of Orthodox sacramental theology, comparative Orthodox-Catholic sacramental theology, historical theology.