НАЦІОНАЛЬНИЙ МЕДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ О.О.БОГОМОЛЬЦЯ
Кафедра філософії та соціології

На правах рукопису

КОСТЕНКО ТАРАС ВІКТОРОВИЧ

УДК 1:281.9

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ САКРАЛЬНОГО В ТРАДИЦІЙНІЙ ТА СУЧАСНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ

09.00.11 – релігієзнавство
Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
Доктор філософських наук, професор
Васильєва Ірина Василівна
Національний медичний університет
імені О.О.Богомольця
Завідувач кафедри філософії
та соціології

Київ – 2015

З М І С Т

ВСТУП 3

РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ ТА ХРИСТИЯНСЬКА ТРАДИЦІЯ 9

Висновки до першого розділу 59

РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В ТРАДИЦІЙНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ 62

Висновки до другого розділу 110

РОЗДІЛ 3 ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В СУЧАСНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ 114

Висновки до третього розділу 147

ВИСНОВКИ 151

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 161

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Феномен сакрального займає особливе місце в структурі релігійного світогляду, конституюючи його ідентичність та унікальність. Для православного християнства характерні пізнання трансцендентного як сакрального, виокремлення феноменів сакральної присутності трансцендентного, особливий наголос на смисло-життєвому значенні сакрального. Постмодерні тенденції у сучасній православній теології привели до спроб нового комплексного осмислення феномену сакрального, до пошуків неметафізичних концепцій сакрального у традиції православної думки. В сучасній православній теології феноменологія сакраментального життя церковних громад поєднується із герменевтичним переосмисленням православної традиції у її теоретичних та практичних проявах. Відповідно, все це формує нову сакраментальну теологію православ'я, відкриту до конструктивного діалогу з іншими конфесіями, сучасною філософією, мистецтвом та науковим світоглядом. Актуальне релігієзнавчо-філософське осмислення цих прогресивних тенденцій у православній теології дозволяє оцінити потенціал можливого оновлення православ'я в світі та Україні, адже сакральне виступає вагомою складовою релігійної картини світу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено в межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О.О.Богомольця Міністерства охорони здоров'я України, і виконана в межах ініціативно-пошукової науково-дослідної роботи кафедри «Методологічні аспекти соціально-гуманітарної складової вищої медичної освіти» (№ 0111 U000665).

Мета дослідження полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі православної традиції тлумачення концепту сакрального.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні основні **завдання**:

- з'ясувати особливості дослідження концепту сакрального в

сучасному релігієзнавстві й визначити наукову методологію для вивчення трансформацій тлумачення концепту сакрального в православній традиції;

- проаналізувати семантичне поле інваріантів традиційних православних концепцій сакрального;
- розкрити основні тенденції в інтерпретації концепту сакрального у неопатристиці;
- висвітлити трансформації концепту сакрального в сучасній православній літургійній теології;
- дослідити загальні риси тлумачення концепту сакрального в православній теології початку XXI століття.

Об'єкт дослідження – православна традиція тлумачення концепту сакрального.

Предметом дослідження є формування та розвиток концепту сакрального в православній традиції.

Методологічна основа дослідження включає в себе як загальнонаукові, так і спеціальні методи. Основними методами дослідження стали герменевтичний та історико-компаративний, що були використані при осмисленні тлумачень концепту сакрального в традиційній та сучасній православній теологічній думці. У ході роботи було також використано такі методи: системний – для з'ясування спільних характеристик трактування сакрального православними мислителями різних епох; аналітичний – у вивченні специфіки розбіжностей тлумачення сакрального віри в контексті різних релігійно-теологічних і філософських концепцій дослідження проблеми; логічний – у реконструкції процесу формування концепту сакрального в його багатозначності та єдності множини значень; історичний – у виявленні основних тенденцій й особливостей у розумінні категорії сакрального на різних етапах становлення релігійно-теологічного православного дискурсу; парадигмальний – для узагальнення основних парадигм у православній традиції інтерпретації концепту сакрального. При цьому дисертант опирався також на загальногносеологічні принципи, а саме: конкретного історизму, об'єктивності, світоглядного плюралізму.

Загальним концептуальним підґрунтям для дослідження стали наукові

узагальнюючі досягнення українських релігієзнавців А.М.Колодного, П.Л.Яроцького, Є.А.Харьковщенка, а також дослідників, які порушують проблему релігійного пізнання, аналізують структуру релігійної свідомості, вивчають морфологію і типологію священного: Ю.О.Левада, І.ІАнтонович, Д.М.Угріновіч, В.С.Глаголєв, І.Н.Яблоков, Л.Н.Мітрохін, В.І.Гараджа, В.К.Шохін, А.Радугін, Є.О.Торчінов, В.М.Живов, М.О.Пилаєв, С.А.Коначева, Ю.І.Терещенко, А.М.Колодний, Б.О.Лобовик, І.В.Богачевська, І.В.Васильєва, Т.В.Гаврилюк, І.Б.Остащук, О.В.Сарапін, В.В.Токман та ін.

Наукова новизна роботи. На основі комплексного аналізу теологічних праць мислителів православ'я доведено, що розуміння концепту сакрального в православній традиції зумовлене наявністю двох визначальних концептуальних ядер – святості як обожнення та святості як ангелоподібності.

Здійснене дослідження дало можливість обґрунтувати низку положень, що вирізняються науковою новизною і виносяться на захист:

- *Уперше:*

- виявлено, що містичний досвід зустрічі з сакральним обов'язково передбачає повне залучення людини в сакральну реальність за допомогою містагогії культової діяльності;

- доведено, що в ранній патристичній думці святість осмислюється як довершений людський стан повного особистого зцілення, що відбувається силою особистого впливу Бога як спасителя;

- з'ясовано, що в Оригена та Псевдо-Діонісія Ареопагіта святість розуміється як ангелоподібний стан розумної душі, якого людина досягає власними зусиллями, піднімаючись щаблями світової символічної ієрархії;

- простежено, що у класичній візантійській теології Максима Сповідника ідеали святості як обожнення та ангелоподібності були синтезовані в межах єдиного концепту святості ідеального життя в Богові. Динамічний розвиток життя в Богові для людини можливий через участь у сакраментальному житті церкви як особливого священного світу із власним сакральним простором і часом. При цьому таїнство хрещення надає загальнолюдські властивості святості вірному, таїнство

миропомазання – особисті характерні риси святості, євхаристія робить святого причетним до вічності;

- розкрито, що представники неопатристики як панівної течії сучасної православної теології особливо наголошували на покликані всіх вірних до святості, ототожнюючи останню із станом обожнення. При цьому в неопатристиці обожнення тлумачиться як особливий екстатичний досвід, в якому суб'єкт зберігає власну активність та має з Богом діалогічні відносини. Отримати цей екстатичний досвід, на переконання представників неопатристики, можливо лише в Церкві як особливому релігійному життєсвіті;

- досліджено, що сучасне православне літургійне богослов'я як особливий різновид неопатристики плідно розвинули М.Афанасьєв та О.Шмеман. Згідно із цими теологами, участь у літургійному житті Церкви є єдиним шляхом досягнення святості для вірних. В євхаристії освячується не лише людина, але й весь земний світ. Апології О.Шмеманом профанного життя як приховано сакрального митрополит Іоан Зізіулас протиставив ідеал особистої святості як існування над-фізичного, над-біологічного і над-соціального;

- окреслено, що у православній теології початку XXI століття святість розуміється як персональна унікальність творчої людини в її відносинах з особистим Богом та іншими людьми.

- *Уточнено:*

- розуміння того, що в теології Григорія Палами стан святості досягається завдяки аскетико-молитовній практиці, яка має більше значення, ніж сакраментальне життя Церкви.

- *Набуло подальшого розвитку:*

- обґрунтування розуміння того, що джерелом есхатологічного літургійного богослов'я Олександра Шмемана є теологія Миколая Кавасили, згідно з яким церква є надприродним світом майбутнього, який міститься у теперішньому світі, як дитина у лоні матері. Зростання вірного як «людини майбутнього віку» пов'язане із наступними таїнствами:

хрещення, що дарує духовне народження, миропомазанням

- особисті риси, євхаристією – вділяє сил для зростання духовної «внутрішньої людини» та надає обожнення як надприродного стану святості.

Теоретичне значення роботи полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому дослідженні тлумачення концепту сакрального в православній традиції, що забезпечує відповідний приріст наукового знання і дає змогу активізувати подальші наукові розробки, які стосуються вивчення актуальних проблем християнської теології та філософії.

Практичне значення роботи. Результати, отримані у ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих та філософських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни автор одержав особисто.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та результати дисертаційного дослідження були обговорені на засіданнях кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О.О.Богомольця. Ідеї та висновки дослідження були оприлюднені на наукових конференціях та засіданнях круглих столів, зокрема: Регіональна конференція «Сучасна інформаційна Україна: інформатика, економіка, філософія» (м. Донецьк, 2010 р.), XXVII та XXVIII Міжнародні науково-практичні конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (м. Донецьк, 2010 р.), I Міжнародна молодіжна релігієзнавча школа з юдаїки (м. Київ-Умань, 2010 р.), III Міжнародна конференція молодих науковців «Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти» (м. Чернівці, 2010 р.), Перший Всеукраїнський круглий стіл «Сакральні тексти: коментарі, переклади, інтерпретації» (м. Острог, 2010 р.), Круглий стіл «Релігієзнавство і сходознавство в контексті дослідження міжнародних відносин» (м. Харків, 2010 р.), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету КНУТШ – 2011» (м. Київ, 2011 р.), I Науково-практична конференція «Іслам та ісламознавство в Україні» (м.

Донецьк, 2011 р.), Всеукраїнська наукова конференція студентів й аспірантів філософських факультетів «XIV читання пам'яті Георгія Флоровського» (м. Одеса, 2011 р.), XXX Міжнародна науково-практична конференція «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (м. Донецьк, 2011 р.), Міжвузівська науково-практична інтернет-конференція «Людина у філософському вимірі сьогодення» (м. Харків, 2012 р.), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету КНУТШ – 2012» (м. Київ, 2012 р.), І Міжнародна молодіжна ісламознавча літня школа «Іслам і мусульмани в Україні» (м. Сімферополь, 2012 р.), Круглий стіл «Феноменологія релігії і традиціоналізм М. Еліаде» (м. Донецьк, 2012 р.), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету КНУТШ – 2013» (м. Київ, 2013 р.), Всеукраїнська наукова конференція студентів й аспірантів філософських факультетів «XVI читання пам'яті Г. Флоровського» (м.Одеса, 2013 р.), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філософія і релігія у просторі сучасної культури» (м. Київ, 2014 р.), V Всеукраїнська науково-практична конференція «Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (м. Острог, 2014 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м. Чернівці, 2015 р.); IV Міжнародна наукова конференція молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (м. Рівне, 2014 р.).

Публікації. Основні положення та результати дисертаційного дослідження представлено в семи одноосібних наукових публікаціях, а саме: чотирьох статтях в українських фахових виданнях, одній статті в іноземному журналі, а також двох збірниках наукових конференцій.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що випливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Основний текст дисертації становить 160 сторінок, список використаних джерел містить 475 найменувань і вміщений на 40 сторінках.

РОЗДІЛ 1
ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ ТА ХРИСТИЯНСЬКА ТРАДИЦІЯ

Найважливішу роль у формуванні філософського та релігієзнавчого дискурсу відіграють категорії, які мають універсальний характер і використовуються у багатьох гуманітарних науках. Ці категорії не можуть бути зведені ані до понять, що використовуються будь-якою конкретною наукою, ані навіть до філософських категорій, завдяки яким здійснюється раціонально-теоретичне освоєння дійсності. Більш того, вони містять у собі не тільки аспект науково-раціонального знання, але й аспект знання, що має позанауковий, ірраціональний характер. Таке знання отримується в актах релігійної віри та релігійного досвіду, у процесі літературно-художньої творчості, в ірраціоналістичній філософії тощо. Прикладом таких універсальних категорій є життя, воля, людина, особистість, сакральне. Вони активно використовуються у посткласичній філософії як найважливіші категорії, притаманні гуманітарному знанню.

Досвід переживання священного служить необхідною умовою для феноменологічного дослідження релігії, оскільки на його основі дослідник допомогою феноменологічної рефлексії здатен зрозуміти релігійний досвід іншого. Життєвий простір homo religiosus конституйований перш за все його досвідом священного.

Відносно процесу пізнання сакрального, то з цього приводу існують три позиції. Перша позиція відходить від того, що релігійній ментальності властиве глибоке переконання в «невимовності» справжньої суті сакрального. Це переконання засноване на релігійному досвіді і визнанні існування трансцендентного. Про потойбічну реальність неможливо говорити звичайними словами. Вона не може бути адекватно виражена засобами мистецтва. Таке переконання виявляється в забороні зображень Бога та всіх живих істот в іудаїзмі

та ісламі; в іконоборстві; в уявленні, що сакральне може бути пізнано мовчанням в православному ісихазмі; в забороні перекладати літургію іншими мовами крім давньо-єврейської, грецької та латинської у середньовічному західному християнстві. З суто релігійного погляду наукове пізнання сакрального наштовхується на низку нездоланних перешкод. Одна з них полягає насамперед у тому, що сакральність, «містичність» не піддається кількісному виміру. Говорити про рівень чи ступінь сакральності можна лише умовно, причому, щоб виразити те, що приховано в понятті «сакральне», потрібно знайти адекватний рівень мови. Виникає «порочне» коло – судження про «сакральне» повинне бути висловлене «сакральною» мовою, хоча сакральне з релігійного погляду в своїй основі незмірне, а отже, і невимовне. Тому «сказане» не може адекватно виразити сакральне, воно може лише натякнути на нього. Отже, багатомірність і поліморфність сакрального не дає можливості адекватного вираження на раціональному рівні.

Друга позиція полягає в тому, що існують різні засоби «перекладу» сакрального мовою існуючої реальності і сакральне може бути пізнано завдяки засобам мови та мистецтва. Така позиція щодо сакрального здійснюється в християнському, перш за все православному, іконописі або в досконалих, з естетичної точки зору, образах на картинах художників епохи Відродження. Для вираження сакрального в релігійному мистецтві прийнято користуватися алегоріями і символами – вербальними, музичними, графічними, тошо. Отже, релігійна естетика виходить з прагнення передати складну гамму вражень від спілкування з сакральним. Естетична дія сакрального полягає в тому, що обдаровані в релігійному і художньому відношенні люди прагнуть до вдосконалення форм виразу думок і почуттів, до їх ускладнення, що значною мірою збагачує мову і зміст культури.

Третя позиція полягає в тому, що сакральне може бути пізнано і завдяки науковим методам. Тобто проблема сакрального є науковою проблемою. Якщо розглядати проблему сакрального винятково на рівні почуттів і образів – в просторі суб’єктивної реальності, то вона перестане бути науковою проблемою. Отже, сакральне може бути розглянуто як об’єктивна реальність через

раціональні поняття та категорії. Саме завдяки цьому сакральне може бути освоєно не тільки в релігійному й художньому сенсі, але й стане доступним для наукового аналізу.

Одним із видатних мислителів, в якого віднаходимо роздуми з приводу пізнання феномену сакрального, був німецький філософ, представник Баденської школи неокантіанства **В. Віндельбанд.** Саме йому релігієзнавча наука зобов'язана введенням в обіг терміну «святе» в якості категоріальної форми. В своїй збірці філософських статей «Прелюдії» автор виражає сутнісну визначеність релігії: ціль релігії, її норма, ідеал-святиня. Святиню можна визначити лише через сукупність норм, пануючих в логічному, етичному та естетичному житті. Ці норми виражають найвище і найостаннє в змістовному наповненні нашої свідомості. Священні ж вони для нас тому, що виступають не продуктами окремого душевного життя і не витворами абстрактної свідомості, а ціннісним змістом найвищої діяльності розуму. За словами В. Віндельбанда: «Святиня – це нормативне усвідомлення істинного і прекрасного, що переживається як трансцендентна дійсність» [29, с. 260]. Яким чином людина контактує зі священним? Як переконаний Віндельбанд, святість відкривається особистості за допомогою трансцендентного почуття. Святе входить в особистісне життя через релігійні уявлення (міфи, догмати), воління (здатність до певного виду діяння – молитви, поклоніння), об'єктивацію в конкретних предметних даностях (іконах, храмових спорудах). Але тільки у своїй єдності ці моменти забезпечують повноцінний зв'язок людини зі світом сакрального.

Відомий шведський релігієзнавець **Н.Зедерблом** в своїй праці «Становлення віри в Бога» вважає відмінність між священним і профанним – сутнісною ознакою релігії. Він також звертає увагу на органічний зв'язок благочестя і святості. На його думку, істинна релігійність людини полягає в тому, наскільки вона спроможна бути благочестивою, тобто виявляти благоговіння і одночасно довіру до перевершуючої її сили – святого. Благочестивим є лише той, для кого існує дещо священне. Якщо ж у людини відсутнє уявлення про святість, то ні про яке благочестя не може йти мова, навіть тоді, коли у світоглядних переконаннях особистості наявне місце і для ідеї Бога. Мислитель наголошує, що за своїм

походженням священне – це релігійне поняття.

В своїй праці «Святе» німецький мислитель **Р.Отто** акцентує увагу на ідеї про першопочаткову ірраціональність релігійного досвіду, якісну своєрідність його предмету – сакрального об'єкту, для означення якого вводить спеціальний латинський термін «нумінозне» (в перекладі з лат. – божественне). Нумінозне, на думку мислителя може бути охарактеризоване як таке, що «оповите таємницею», що «викликає благоговійний страх» і разом з тим «зачаровує» [352, с. 250]. Але ці вербальні вирази та інші поняття, що співвідносяться з ними, не становлять сутності священного. Останнє не можна виразити за допомогою логічних форм. Його повнота розкривається в акті безпосереднього переживання. Ті ж мовні компоненти, що ми використовуємо, є тільки символами, аналогіями, в яких описується смисл священного. Вони лише конструюють його образ в чистій свідомості для загального розуміння. У визнанні рефлексивної визначеності сутності сакрального важливим є момент ірраціонального – понятійно-неохопної якості божества. Особливий акцент робиться на структурних компонентах святості: жахаючому, потаємному, захоплюючому. Саме вони, з точки зору Р.Отто, визначають амбівалентну природу священного, тобто його здатність змушувати людину тремтіти, благоговіти і одночасно пробуджувати в її душі довіру до себе. Не залишаються поза увагою автора і міркування стосовно того, що відчуття святості має апріорну природу подібно до ідей необхідності, сутності, блага; що людина, якій не вдалося пережити зустріч зі священним, далека від істинного розуміння божественного.

В монографії **Р.Нібура** «Радикальний монотеїзм і західна культура», розглядається питання про вплив форми віри на формування досвіду сакрального. Автор відстоює думку, що лише віра в єдиного Бога по-справжньому впорядковує відчуття святості. За Р.Нібуром, радикальна віра здійснює освячення усіх явищ: священний кожен день, дарований Господом; священна кожна особистість, що створена за Його образом Головний девіз радикального монотеїзму передають наступні слова: «Оскільки всі речі наділені святістю в силу їхнього відношення до Єдиного, то саме так до них і слід ставитись» [101, с. 256]. Короткий аналіз монографії свідчить, що Р.Нібур

дотримується позиції христоцентризму. Як християнський релігійний мислитель він не виходить повністю за межі власних конфесійних уподобань.

Ім'я талановитого румунського релігієзнавця **М.Еліаде** широко відоме не лише на Заході, а й серед українського наукового співтовариства. Його твори перекладені російською мовою і користуються чималою популярністю. Серед них – збірка «Космос та історія», «Аспекти міфу», «Шаманізм», «Мефістофель та андроген», «Словник релігій, обрядів і вірувань» та інші. Значення праць М. Еліаде для дослідження проблеми сакрального полягає в тому, що в них найбільш яскраво було застосовано феноменологічно-культурологічний підхід, який дає можливість розглянути різні аспекти цієї важливої проблеми. В своїй основній праці «Священне і мирське» він розглядає структурні елементи свідомості та її роль у привертанні індивіда до сакральної реальності, вдається до спроби з'ясувати психологічні чинники, які наближають особистість до відчуття святого. В цій же роботі він стверджує: «Священне – це те, що протистоїть мирському» [168, с. 17]. Так як Еліаде не лише релігієзнавець, але і філософ, то сакральне для нього також є і поняттям філософським. Людина сприймає сакральне як універсальну структуру свідомості, яка проявляє себе в різний час по різному, проте завжди як усвідомлення себе в житті. Адже немає нічого більш сакрального, ніж життя із сенсом. Але не тільки людина є носієм сакрального, воно маніфестує себе повсюди у вигляді так званих ієрофаній, утворюючи таким чином «єдину картину культурної традиції». Але що по-особливому унікальне в роботах румунського філософа, то це його підхід до розуміння творення сакрального. Для нього кожна окрема релігія є своєрідною маніфестацією культурної традиції, яка є сакральною сама по собі. Таким чином, в рамках теоцентричного підходу поняття сакрального може використовуватись для обмежування базового рівня реальності, істинного буття, або як уявлення про справжність буття в реальному світі, що дозволяє нам проводити порівняльний аналіз різних релігійних систем [169, с. 125-151].

Варті уваги судження М.Еліаде з приводу того, що святість виступає визначальною засадою життєдіяльності і функціонування традиційних суспільств, що профанація світу – результат наукової революції, яка веде свій

початок з епохи Нового часу; що вся історія релігій є виявом ієрофаній. Неоціненною заслугою румунського фахівця можна вважати розробку важливих для релігієзнавчої науки понять: «сакральне», «священний простір», «священний час», «ієрофанія», тощо.

Феноменологічний та соціологічний підходи до проблеми сакрального властиві й французькому дослідникові **Р. Кайюа**. У своїй роботі «Людина та сакральне» услід за Р. Отто й М. Еліаде він стверджує про особливе місце уявлень про сакральне у свідомості релігійних людей. Філософ розглядає сакральне як джерело будь-якої діяльності: «Профанним можуть лише нехтувати, тоді як сакральне існує, щоб звабити, отримати певного роду дарунок зачарування. Воно водночас є й найбільш бажаним, і найстрашнішою загрозою. Жахливе, воно вимагає обережності; бажане, воно водночас підбурює до відваги» [70, с. 37]. Сакральне амбівалентне, і Р. Кайюа підкреслює його полярність. Двома полюсами сакрального, згідно з філософом, є чисте і нечисте, сили життя і сили смерті. Але, на відміну від М. Еліаде, Р. Кайюа базується на існуванні не тільки протилежностей між сакральним і профанним, але так само і протиставленні «чистого – нечистого» й у сакральному, і в профанному.

Р. Кайюа розглядає профанне насамперед як повсякденне. Сакральним постає свято чи війна (у період цивілізації). Свято – це перебування людини за межами певного часу й простору, повернення до часів первозданного хаосу, ad illo tempore, коли боги створювали світ. Оскільки світу, щоб існувати, потрібно періодичне відновлення, тобто звільнення від пут людської свідомості, стрибок у соціальному розвитку, то свято чи війна є необхідними способами збереження світу через його періодичне руйнування, щоб вдихнути нові сили у світ, що вже зістарився.

Сакральний час протиставлений звичайному ходу речей. Свідомість сучасних людей, на думку філософа хоча й відрізняється від свідомості первісних людей, проте зберегла основні риси первісного мислення, пов’язаного з інстинктивною природою людини. Р. Кайюа підкреслює актуальність для XX століття міфологічного мислення. Саме сакральне філософ розглядає як двоїсте начало: з одного боку, воно жахаюче, нечисте, мерзенне, необережне поводження

з ним людини веде до загибелі; з другого боку, найчастіше «святість винного звільнює тяжкість провини так само, як іноді надмірність гріхів визначає ступінь майбутньої святості… саме нечистість робить злочинця сакральним» [70, с. 69].

Проблема сакрального знайшла своє відображення й у працях французьких соціологів. До них належить цикл праць видатного французького вченого **М. Мосса**, зібраний у книзі «Соціальні функції священного» [100]. Автор теоретично обґрунтовує феномен жертвоприношення, універсальна функція якого полягає в тому, щоб опосередкувати контакт людини зі сферою сакрального. У книзі дано принципово нову методологію аналізу ритуалу, зокрема форми й функції елементів послідовності ритуальних дій, символіки місця, часу тощо. М. Мосс прагне до всебічного розгляду феномена сакрального, включаючи у своє дослідження проблему символу й міфу як медіаторів сакрального. Особливу увагу філософ приділяє мовним ритуалам, зокрема молитві. Хоча праці М. Мосса й мають передусім соціологічний й антропологічний характер, проте вони становлять значний інтерес для філософів культури та естетиків. Так, у роботі «Колективні уявлення і різноманіття цивілізацій» він наводить компаративістський аналіз індуїстської й християнської містики, вказуючи на деякі спільні риси, що втілилися в сакральному символізмі обох культур.

М. Мосс звузив поняття сакрального до конкретних образів у свідомості людини і, що основне, перший звільнив сакральність від релігієзнавчого контексту. На його думку «сакральні дії – це не релігійні дії. Це просто особливі дії, яким ми приписуємо властивість «незвичайності» [99, с. 76]. Тобто сакральним можна вважати будь-що в житті людини, що виходить за межі її повсякденного життя, а саме в християнстві це найчастіше ритуально-святкові події, в яких абсолютно будь-які об’єкти, які ці дії доповнюють або входять в їх контекст, можна назвати сакральними. Енциклопедичний масштаб більшості праць цього видатного французького дослідника є гарною підмогою в дослідженні окремих аспектів проблеми сакрального, зокрема й для з’ясування ролі й місця сакрального в естетичному процесі.

У публікації **П. Бергера** «Релігійний досвід і традиція» мова йде про

розмежування двох типів досвіду – досвіду надприродного і досвіду священного. Перший пов'язується мислителем з феноменом містицизму, другий стосується релігій, в яких божественне проявляється як дещо зовнішнє по відношенню до зовнішнього «Я». подібно до Р.Отто, П.Бергер висловлює думку, що священне сприймається як «цілком інше», що його природа антиномічна, тобто збуджує у людини одночасно і відчуття жаху, і відчуття захоплення. У публікації також стверджується, що досвід священного безпосередньо доступний лише вибраним: пророкам, святим, реформаторам, засновникам традицій. Здобутком же переважної маси віруючих він стає завдяки об'єктивації в інституціональних та інших соціалізованих формах. Цим самим П.Бергер підкреслює важливу роль традиції у збереженні досвіду священного та його передачі наступним поколінням.

У 6-му томі «Енциклопедія релігії», в статті німецького мислителя **К.Карстена** «Священне і профанне» зустрінемо доводи автора, що відчуття святості має апріорну природу подібно до ідей необхідності, сутності, блага; що людина, якій не вдалося пережити зустріч зі священним, далека від істинного розуміння божественного.

Окремо необхідно виділити когорту дослідників, які визначали сакральне як естетичну категорію. Так, видатні католицькі філософи-неотомісти **Е.Жильсон** та **Ж.Маритен** вивчали глибокий взаємозв’язок між сакральним та естетикою: виводили естетику із теології, підкреслюючи при цьому, роль мистецтва в утвердженні релігійного досвіду. За словами французького філософа-неотоміста Ж. Маритена, мистецтво постає символізацією трансцендентного. Витвір мистецтва є ніби подвійним символом, за допомогою якого виражена й реальність речей, що оточують людину, та інша, ідеальна реальність, яка стоїть за нею. Інакше кажучи, мистецтво ніколи не обмежується просто зображенням яких-небудь об’єктів навколишнього світу. Мистецтво – свого роду молитва, яка передбачає ставлення художника до сфери сакрального.

Такий підхід у сучасній естетичній думці виражений у концепції мистецтва як релігії сучасної людини. Її прихильниками є Л. Флам, В. Воррингер, Ч. Кеглі та ін. Прибічники подібних поглядів розглядають категорію сакрального

переважно в естетичному плані, як організуюче начало художнього тексту.

Один з найбільш видатних представників філософії постмодерну **Е. Левінас** у праці «Від священного до святого» (1977) підкреслює різницю між святинями та цінностями. Він стверджує, що «заклик сакрального» чергує турботи існування й асоціюється з «пріоритетом іншого переді мною». Аксіологічним втіленням ідеї сакрального, на його думку, постають святині. Вони, на відміну від цінностей, мають значно вищий рівень онтологічної вкоріненості, а отже, здатні ангажувати людей незалежно від їхнього власного вибору. Через це проблема толерантності у сфері співіснування святинь постає незрівнянно гостріше, ніж у сфері цінностей [146, с. 573].

Цю ж проблему нетолерантності сакрального до якихось світських підходів яскраво висвітлює інший французький дослідник **Р. Жирар**. Його праця «Насилля та сакральне» має загальнотеоретичне значення, оскільки надає додаткові аргументи на користь поєднанності категорій сакрального і жертвенного.

Зв’язок сакрального з категорією трагічного досліджено в книзі видатного іспанського філософа **М. де Унамуно** «Про трагічне почуття життя». Переживання людиною смертності існування й одночасно спрага безсмертя – ось що породжує відчуття трагічного почуття життя. Відкинувши раціональні аргументи, що закликають погодитися з наявним станом речей і відмовитися від прагнення до вічного життя, людина звертається до Бога, до сакрального як єдиного джерела безсмертя. Таким чином, звернення до Бога є мистецтво. Однак водночас мистецтво характеризується не стільки тим, що автор шукає вічності своєї душі, скільки тим, що він шукає вічності свого імені. М. де Унамуно підкреслює ілюзорність таких мріянь художника і розглядає таке прагнення як пагубну пристрасть. Він говорить про те, що людиною в її діяльності, спрямованій на безсмертя, рухає не стільки гординя, скільки «страх перед ніщо» [141, с. 73]. Філософ критично ставиться до того, що «з мистецтва зробили релігію і ліки від дурної метафізики» [141, с. 68], і до ідеї «мистецтва для мистецтва». Іспанський мислитель підкреслює, що саме «в трагічному відчутті життя проростає сакральне й туга веде нас до розради» [141, с. 73].

Творчість іншого видатного іспанського філософа **Х. Ортега-і-Гассета** пов’язана насамперед з естетичною проблематикою. Філософ стверджує, що в сучасній культурі, яка багато в чому загубила сакральний потенціал, спостерігаємо дві протилежні тенденції – масовість культури та її «елітаризацію». Серед численних робіт Х. Ортеги-і-Гассета, присвячених проблемам сакральної естетики і культурології, найбільший інтерес для нашого дослідження становить його есе «Дегуманізація мистецтва». Х. Ортега-і-Гассет стверджує що, з одного боку, прагнення сучасного мистецтва до «дереалізації», очищення його від «людського» зближує його із сакральним мистецтвом, яке ґрунтується на символічних началах. Але водночас перетворення подібного мистецтва «в рід іронічного спорту» [106, с. 32], навпаки, сприяє його десакралізації, оскільки таке мистецтво втрачає своє високе призначення. Загалом естетична спадщина Х. Ортегі-і-Гассета має важливе значення для розуміння місця сакрального в сучасному естетичному процесі і є важливою для дослідження процесу десакралізації естетичної свідомості в сучасній культурі.

Деякі сучасні західні філософи і релігієзнавці аналізують дану проблематику, в контексті релігійної свідомості і мови релігії в перспективі феноменологічного дослідження категорії «священне». Найбільш відомими є німецькі професори В.Гантке з монографією «Спірне поняття священне» і І.Сплетт з «Розмова про священне», а також голландець Ж.Варденбург з роботою «Релігії та релігія». Крім того, ряд вчених продовжують займатися висхідною до М.Хайдеггера концепцією про відкритість священного саме мисленню, а не вірі або досвіду. У 60-ті роки XX століття її підтримали такі філософи, як К.Хеммерле і Б.Вельте. Прикладом вивчення священного в руслі апріорного конструювання без звернення до емпіричного релігієзнавства є збірка «Святе в мисленні» (2005).

Проблематики категорії «священне» торкаються такі сучасні філософи і теологи, як Р.Шеффлер (в аспекті десакралізації священного, проблеми феномена священного в секулярному світі), Ф.Штольц, А.Рупп, Х.Заборовскі, М.Ендерс, Г.Фігал, Х.Клімкайт, Б.Вальденфельс, Ф.Файлінг, Х.Хеймброк, Д.Яцик.

Російська філософсько-релігієзнавча думка в даному питанні не виходила за межі релігійної філософії з її прихильністю до метафізичної проблематики:

В.С.Соловйова, С.Булгакова, М.Бердяєва, П.Флоренського, Н.Лоського, А.Лосєва та інші. В їхніх творах питання сакрального не виступає самостійним об'єктом вивчення, а є дотичним при розгляді релігійної тематики, християнської етики, питань спілкувань людини з Богом, тощо.

Інтенсивне використання термінів «святе», «священне», «святість» у російській релігійній філософії починається в 90-і роки XIX століття. Так, ідея «святинь, яких немає», але які при цьому конституюють релігійну свідомість, породжують міф («легенду») і культ, і за допомогою основ віри являються складовою людського життя, рушійною силою історії, висловлювалася відомим поетом і мислителем того часу, одним із засновників символізму **Н.М. Мінським** в роботах «При світлі совісті» (1890) і «Релігія майбутнього» (1905).

Так, у П.Флоренського концепцією динаміки ритму сходження пояснюється темпоральна структура богослужіння і просторова структура храму, зокрема, сама наявність і естетика іконостасу, як свого роду «агіофанії», «явлення святих» [149, с. 441].

П.Флоренський вважав «культовий досвід», хоча б мінімально – необхідною умовою в розумінні культу в цілому [148, с. 48, 51]. Сакральне він характеризує як «релігійно-таємниче, «абсолютно інше», [...] чуже і далеке, що випадає зі сфери звичного, зрозумілого, знайомого...». «Виокремлене», – те, що можна охарактеризувати через «особливість, відмежованість від світу, від повсякденного, від життєвого, від звичного». Однак сакральне-святе не просто протиставлено профанно-житейському, воно, взагалі «по роду і сутності абсолютно ні з чим не зрівняне», по відношенню до природи і світу [148, с. 29]. Істотно, що ця виокремленість природи сакрального акцентує увагу на «онтологічному переважанні над всім профанним».

Сакральне визначається як мета-реальність у вченні **Павла Флоренського**. Аналізуючи поняття сакрального (святості) автор перш за все вказує на його «над-мирність»: «…коли Бог у Старому завіті називається Святим, то це означає, що мова йде про його «над-мирність», про його трансцендентність по відношенню до світу…». В понятті сакрального виявляється існування реальності іншого порядку. «Святість (сакральне) відокремлена по відношенню

до світу гріховного та заперечує його. Сакральне подається тут як конкретний позитивний зміст. Це ствердження виходить з того, що природа сакрального є божественною та онтологічно затверджена в Божестві. Нарешті, сакральне є не лише явище іншого світу – Божественного, воно є незаперечним утвердженням «світової реальності через її освячення. Виходячи зі слів священника Павла Флоренського, сакральне в своїй дії виступає «перетворювальною силою». Воно здатне перетворити не тільки людину, а й світ в цілому. Загалом, розуміння природи сакрального у Флоренського спирається на ісихастську традицію, розуміння святого як «відкриваючого Світла», «Світла невидимого», але освячуючого реальність, світла, яке «може сприйматися як божественна теплота» [148, с. 211].

У **С.Л.Франка** сакральне аналізується в контексті феноменологічного підходу: сакральне (Абсолютне) – як особливого роду даність внутрішнього досвіду. В релігійному досвіді сакральне (Божество), оскільки Воно співвідноситься з усіма іншими предметами і змістами нашого досвіду, постає як щось «цілком інше» по відношенню до них. Сама інаковість Божества повинна мислитися зовсім інакше, ніж у звичайних випадках внутрішньобуттєвих відносин: «глибока, радикальна інаковість поєднується тут з найглибшою, інтимною внутрішньою спорідненістю». Переживаючи абсолютну інаковість Божества, релігійна свідомість разом з тим переживає і Його присутність у всьому. Для опису цієї присутності Франк, подібно Вяч. Іванову, свящ. П. Флоренському, С. Н. Булгакову використовує поняття символу, який визначається як «просвічування Незбагненного в конкретному образі всіх явищ і сторін буття», причому буття переживається як ієрархія символів, трансраціональне поєднується з однорідністю та взаємопроникнутістю всього сущого, його всеєдністю. Досвід «незбагненного», в якому б зв'язку він не виникав, необхідно породжує релігійне або подібне релігійному ставлення до реальності: всяке одкровення всякої таємниці (таємниці світу, таємниці іншого, таємниці соціуму, таємниці духовного буття) є символом одкровення містерії Самого Божества, формується на ньому, виникає з нього [152].

В радянський час розробка проблематики категорії «священне» велася не

менше інтенсивно. Варто згадати роботи та курси С.А.Токарєва, В.Н.Топорова, Е.М.Мелетинського, С.С.Аверінцева, Ю.А.Кімелєва, К.І.Ніконова. Словник «Міфи народів світу» під редакцією С.А.Токарєва, як і його книга «Релігія в історії народів світу» успішно виконували функцію пропедевтики феноменології релігії.

Загалом, в пост-радянський період, проблема священного у вітчизняній філософській та релігієзнавчій думці, не отримала настільки всебічного висвітлення як у розвідках зарубіжних мислителів. Причиною цього став вплив ідеологізації радянських часів на формування релігієзнавства як академічної науки. Ідеологізація впродовж 70-ти років на засадах радикального атеїзму в питаннях світоглядної орієнтації обумовила усталений погляд на релігію як антисуспільне явище. На цій підставі онтологію священного обмежили виключно світською сферою. Святістю в першу чергу наділялося усе те, що сприяло канонізації комуністичної ідеї: лідери і вожді партії, рішення і постанови з'їздів КПРС, тощо. Звідси, ідея святого стала не стільки предметом релігієзнавчого дослідження, скільки взірцевою темою для численних дискусій з приводу ідейно-патріотичного та морального виховання. Прикладами даного погляду є книга «Соціальна природа релігії» Ю.О.Левади, де автор розглядає лише важливі питання марксистської атеїстичної теорії, а також роботу **І.І.Антоновича** «Буржуазна філософія і релігія», в якій один із розділів присвячений аналізу ідеї священного за результатами ознайомлення з передовими дослідженнями зарубіжних соціологів. Автор не зупиняється на конкретних персоналіях, а доводить до читача свої власні узагальнення по даній проблемі. Останні можуть бути зведені до кількох основних положень: категорія священного вживається для позначення змісту тієї сфери людської мотивації, яка перебуває за межами звичайного раціонального обґрунтування; священне пізнається тільки за допомогою віри та поклоніння, його неможливо осягнути за допомогою засобів простого логічного аналізу; світ сакрального наділяється характеристиками всемогутності, потаємності, небезпеки; переживання священного виступає ключовим в релігійному світосприйнятті, а приписування статусу святості деяким соціальним явищам свідчить про намагання за допомогою сакрального

досягнути суспільної згоди.

Основоположними для осмислення феномена священне у вітчизняній історії філософії та філософії релігії стали праці Д.М.Угріновіча [140], В.С.Глаголева, І.Н. Яблокова [171], Л.Н.Мітрохіна [96], В.К.Шохіна, [164] А.Радугіна [115].

Серед творчих здобутків пострадянської релігієзнавчої науки, дотичних до нашої теми, доречно виділити праці російських авторів: Є.О.Торчінова, В.М.Живова, М.О.Пилаєва. Не вдаючись до детального аналізу охарактеризуємо кожну з них.

У роботі **Є.О.Торчінова** «Релігії світу: Досвід потойбічного: Психотехніка і трансперсональні стани», заслуговує на увагу розділ під назвою «Про поняття «релігія». В ньому автор зупиняється на характеристиці основних підходів стосовно розуміння визначальної ознаки релігійного феномену. На підставі широкого культурологічного матеріалу, як теоретичного, так і емпіричного, релігієзнавець критично аналізує позиції, які зводили ядро релігії до ідеї Бога, надприродного, а також на розмежування світу на сферу «сакральну» та сферу «профанну». Універсальність дихотомії «священне-профанне» як сутнісної риси релігійного Є.О.Торчінов ставить під сумнів. В якості доказів він звертається до східних традицій, зокрема до інституту махасидхів (святих, що схиляються перед падшістю земного), в якому вбачає відсутність протиставлення «священного» і «мирського»; то вказує на сакральні інтенції у царині світського буття.

Що стосується роботи **В.М.Живова** «Святість: Короткий словник агіографічних термінів», то в ній подаються визначення і коментарі до таких понять як «святість», «канонізація», «агіографія»; описані різні категорії святих (апостоли, мученики, пророки, святителі, тощо); розглядається історія становлення типів святості в християнській духовності і культі. Автор осмислює святість лише в християнському контексті.

Особливе значення поміж дослідницької літератури, присвяченої феномену священного, дисертант відводить монографії **М.О.Пилаєва** «Феноменологія релігії Рудольфа Отто». На її сторінках автор репрезентує повний аналіз філософії релігії німецького дослідника і реконструкцію його теологічної концепції. В книзі осмислюється структура релігійного досвіду, акумульована

категорією «святе», теорія генези уявлень про сакральне як феноменологічного аспекту історії релігії, проблема взаємозв'язку теономії й автономії священного в онтологічному обґрунтуванні цієї феноменології. В праці «Категорія «священне» в феноменології релігії, теології та континентальної філософії XX ст.» Пилаєв М.О. підсумовує: «Існує, принаймні, чотири модуси дискусії про категорію «священне». У феноменології релігії один з них вперше був озвучений Отто в значенні опису форми релігійної інтенціональності свідомості в перспективі того чи іншого бачення ноеми священного. У філософії – Гайдеггером в контексті обговорення можливості священного в рамках прояснення онтологічного сенсу присутності (Dasein). У релігієзнавстві – Г. ван дер Jley в аспекті побудови загальної морфології релігії як науки про священне. В теології – М. Шелер в модусі створення екуменічної теології священного як феноменологічного прояснення на матеріалі релігійного акту унікальності поняття «Одкровення» [114, с. 14].

Із сучасних робіт з філософського осмислення феномена священне не можна не згадати монографії С.А.Коначевої [81], К.М.Антонова, Забіяко А.П [45].

Розгляд проблематики сакрального в роботі **С.А. Коначової** впливає на формування нових акцентів в питанні про взаємовідносини філософії і теології, їх споконвічних та досвідних основах. У своїх пошуках мислитель звертається, з одного боку, до експлікації досвіду священного в поезії, насамперед у поезії Гельдерліна і Рільке, а з іншого – до споконвічного розуміння істини і трактування сакрального (божественного) в мисленні досократиків. У першому випадку виклад автора підводить до питання, так само значимого як для філософської думки, зверненої до релігійної проблематики, так і для думки богословської: чи не вказує поезія як особливий досвід «іменування божественного» на нові можливості розтотожнення «Бога філософів і Бога моралі з Богом справжнього християнства» і відкриваючу тут «можливість оновленого досвіду Одкровення Бога і його тлумачення в теології» [81, с. 125] .

Аналізуючи філософсько-релігієзнавчі розробки в сучасній науковій

українській думці необхідно вказати на статтю **Ю.І.Терещенка** «Фундамент духовності – святість», надруковану в журналі «Віче» за листопад 1997р. В ній автор торкається феномену сакрального, аналізуючи його в трьох зрізах: релігієзнавчому, культурологічному, освітянському. В релігієзнавчому вимірі мова йде про те, що саме в царині релігії священне заявляє про себе як цінність висхідного, безумовного порядку. У культурологічному аспекті, священне – «це завжди величаве та героїчне, а отже, духовно піднесене» [135, с. 123-140]. Іншими словами, сакральне – це еталон, ідеал, на який прагне орієнтуватися людина в своїй діяльності. Третій зріз проблеми ґрунтується на тому, що найсуттєвішим завданням освіти є виховання людини як особистості. А цього можна досягти лише за допомогою тих знань, які сповнені священного потенціалу.

Проблема сакрального порушується в учбовому посібнику «Релігієзнавство: предмет, структура, методологія», виданому в 1996 р. колективом науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Автори зазначеної праці (**А.М.Колодний**, Б.О.Лобовик та ін.) підкреслюють, що в релігійному плані поняття «священне» відбиває специфіку, винятковість, надзвичайні якості об'єкта віри, релігійного об'єкта, релігійної дії, а також особливе до них відношення [7]. Дослідники вказують, що почуття священного є «вищим комплексом» думки віруючої людини, а одним із його головних психологічних моментів виступає благоговійний страх, який включає захоплення, здивування, шанування. Залишаючись в рамках класичної теорії «святого», українські релігієзнавці дотримуються й одного з її важливих постулатів: сакральне як атрибут релігійного має дві суттєві ознаки. Воно табуйовано і різко відмежоване від мирських явищ; окрім того, священне є об'єктом особливих прагнень і любові людей. Відтак, святе в житті релігійної особи постає як «трансцендентна засада» предметних зв'язків, структур і залежностей світоустрою, а дихотомізація реальності на «священне» і «профанне» врешті-решт визнається вітчизняними мислителями сутнісною характеристикою релігійної свідомості.

В монографії українського науковця **Б.О.Лобовика** «Релігійна свідомість та її особливості» автор керуючись принципами марксистської методології,

приходить до висновків, традиційних для радянської релігієзнавчої науки, а саме: релігія – ілюзорний, хибний світогляд; її виникнення значною мірою обумовлено безпорадністю, безсиллям людини спочатку перед природними, а потім і соціальними силами; в умовах соціалізму релігія відмирає, втрачає свої позиції внаслідок неймовірного поступу наукового мислення.

У наявній в «Релігієзнавчому словнику» статті **Б.О.Лобовика** «Святе» тлумачиться як «категорія релігійної свідомості, яка характеризує віру в найвищу визначеність цінностей у їх трансцендентному вимірі...» [118, с. 297]. Автором підкреслюється зв'язок між священним, святістю, з однієї сторони, і божественним – з іншої; вказується на той факт, що поняття святого – порівняно пізній феномен у розвитку релігії, хоча не заперечується його наявність і в ранніх релігійних віруваннях.

Фундаментальним дослідженням проблематики сакрального у вітчизняному релігієзнавстві є дисертаційна робота **Токмана В.В**. «Феномен священного: його сутність і світоглядна природа». В даній праці автор досліджує сутнісну специфіку сфери сакрального, її світоглядний статус та вплив на формування ціннісних орієнтацій як соціуму, так і особистості. В кінцевому аналізі автор виділяє чотири типи священного: 1) одухотворено-натуралістичний; 2) імматеріально-духовний; 3) містично-трансцендентний; 4) соціогенотеїстичний. При цьому, вважає автор, не виключається можливість одночасного співіснування священного різних типів. «В контексті розвинутих релігійних і суспільних систем ієрархія сакральних цінностей стає неминучою та необхідною властивістю самої культури».

Необхідно звернути особливу увагу на наукову монографію **Остащука І.Б.** «Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс». У своєму дослідженні автор проаналізував символічну складову в дискурсному вимірі мови християнської релігії та акцентував особливу увагу на феноменологічній природі сакральної символіки. Так, за думкою дослідника «людина, як духовна істота, потребує символів, аби наблизити собі те, що трансцендентне». Основна причина в тому, що згідно свого призначення «релігійні символи допомагають людині через інтуїтивне прозріння відчути

реальну присутність у своєму особистому житті, житті всіх людей, у всьому Всесвіті побачити якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує й робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування» [108, с. 33].

В працях вітчизняного дослідника **І.В**. **Васильєвої** обґрунтовується значення діяльнісного підходу в осмисленні релігійності людини, її «буття у вірі», світі сакрального [24].

Подальший аналіз проблематики сакрального в антропологічному контексті здійснює українська дослідниця **Гаврилюк Т.В.** На її думку, священне в структурі релігійної свідомості характеризується двомірністю: священне – як вимір буття, що протистоїть профанному, мирському, наділяючи певні просторово – часові параметри вищим сенсом, і священне – як елемент структури свідомості, який робить її релігійною. Релігійна ж свідомість притаманна людині витоково, незалежно від часу й місця народження та виховання [31, с. 114–120].

В цьому ж ключі продовжує український дослідник **Сарапін О.В.,** який стверджує природженість людській свідомості релігійних уявлень. Він констатує: «У світлі такої установки необхідно визнати властиву кожній людині крипторелігійність. Звісно, що слід зважати на онтологічний підтекст подібної крипторелігійності, який полягає у її витоковій та обов’язковій направленості на сакральне” [121, с. 19–26]. Український дослідник робить висновок про те, що в такому випадку слід поставити під сумнів твердження про існування нерелігійної людини як такої. І доводить власний висновок цитатами із праць М.Еліаде: «Мирська людина – нащадок homo religiosus; вона не може скасувати свою власну історію, тобто вчинки своїх релігійних пращурів, які зробили її такою, якою вона є сьогодні», і далі «мирська людина, бажає вона того чи ні, несе на собі відбиток поведінки релігійної людини, з якої вихолощена, однак, релігійна значущість».

У творчості християнських мислителів більш акцентована теофанічна сторона в теології сакрального.

Природа сакрального підпорядкована онтологічній реальності, яка одночасно висвітлює й маскує надприродне. У цьому сенсі сакральне відіграє

роль посередника між людиною й божественним світом. Властивості людини в пізнанні, волі, мисленні, надані їй як можливість причетності до сакрального, і проявляються як жадоба священного. Реальність сакрального підтверджується маніфестацією в чуттєво доступній формі, у знаках присутності. Акт виявлення святого в чуттєво доступній формі – ієрофанія – екстраполюється на явлення Божої суті. Історична форма виявлення сакрального – ієрофанія – є втіленням зустрічі людини з потойбічним Богом, якого бачити й пізнати неможливо. Основним змістом творчості християнських мислителів в контексті аналізу сакрального – є виявлення сакральної суті в реальності, а саме, абстрактного Божества через конкретну теофанію «світла». Богоявлення, як реальність сакрального, проявлення його для віруючих обґрунтовувалось в творах Оригена, Діонісія, Григорія Богослова, Кирила Олександрійського, Іонна Дамаскіна та ін.

Християнський світогляд наділяє образ світла вагомим змістом як для характеристики чудесних проявів Бога Сина, так для самого християнського вчення. Візантійські богослови обґрунтовують своє вчення про боговидіння двома рядами текстів, які нібито протирічать один одному. У Святому писанні поруч з місцями, в яких йдеться про будь-яке заперечення бачення Бога – невидимого, непізнаного, недоступного для живих істот, є й інші, які заохочують до пізнання Бога, обіцяють видіння Бога як він є, в чому й полягає блаженство людини [87, с. 15].

У суперечці Феофіла Антиохійського з язичником Автоліком, розглядаючи можливість боговидіння, Феофіл на прохання Автоліка показати йому Бога християн, відповідає, що перш ніж показати Бога, треба Автоліку показати себе як людину. Ті, у кого очі затьмарені гріховною сліпотою, не можуть бачити Бога, і хіба можна описати Бога тим, хто не може його бачити. Його подоба невимовна, невидима для очей тілесних. Якщо Феофіл називає Бога світлом, то він говорить про щось таке, що відбулось; якщо називає його словом, то говорить про його початок в сенсі початку його проявлень; якщо називає його розумом, то говорить про його передбачливість; якщо – духом, то говорить про його дихання; якщо – мудрістю, то говорить про плоди його діяльності; якщо – силою, то це означає його енергію; коли називає його промислом, то говорить про його благість;

царство вказує на його славу. Все було створено Ним з неіснуючого, щоб його велич ми могли пізнати і охопити розумом через творіння. Таким чином, всі перелічені Феофілом імена належать до Божої величі, яка проявляється в створеному вигляді. У його думках й ділах можна пізнати Бога, який створив усе словом й премудрістю. Але це ще не безпосереднє видіння Бога, незважаючи на те, що Бога вже представлено як Трійцю: непізнаваний Отець, що проявляє себе в світі через Сина і Духа Святого.

Священне писання стверджує, що Бога не можна побачити і залишитися в живих, а те боговидіння, про котре говорив Феофіл Антіохійський, стосується людини в усій її сукупності: душі, тіла, що стане безсмертним після всезагального воскресіння. Це споглядання Бога, в якому він стає видимим тією мірою, якою людина цього варта.

Про те, що людина не може осягнути природу Бога, розмірковував Ориген в трактаті «Про начала». Дійсно, на його думку, природу Бога «не може осягнути й споглядати сила людського розуму, хоча б це був найчистіший та найсвітліший розум» [104, с. 14].

Есхатологічне видіння Бога як кінцевого його проявлення спостерігається у Іринея Ліонського – одного з апологетів раннього християнства. Він розвивав думку Боговидіння як залучення до світла. Однак Бог невидимий проявив себе в Христі, який преображений світлом Отця, тим світлом, в якому людина отримує безгріховний стан вічного життя. Тема містичного споглядання представлена у формі нового історичного етапу людства, в якому, на думку Іринея, праведники будуть звикати до досконалого спілкування з Богом. Поєднання з ним є тайною для людини, яка прагне досконалості, а в досконалій особистості більше не залишається місця для позасвідомого, інстинктивного, мимовільного; все просякнуто божественним світлом, яке засвоєне людською особистістю, що стало її власною якістю за даром Святого Духа [89, с. 161].

Якщо Бога називають світлом, то це не тільки як аналогія зі світлом матеріальним. Божественне світло не має алегоричного або абстрактного змісту: воно реальність, яка дана в містичному досвіді [276, с. 455-478]. Це світло або осяяння можна визначити як видиму ознаку Божества, божественних енергій або

благодаті, в якій пізнається Бог. Це світло не інтелектуального порядку, яким іноді буває осяяння розуму, що береться в алегоричному й абстрактному сенсі [276, с. 438-442].

Це також не реальність чуттєвого порядку. Однак це світло наповнює одночасно і розум й почуття, відкриваючись людині, а не тільки одній з її сторін. Божественне світло, що надане в містичному досвіді, одночасно перевершує почуття та розум. Воно не є матеріальним й не має в собі нічого чуттєвого. Тому святий Симеон Новий Богослов називає його вогнем невидимим, хоча і стверджує його видимість [446, с. 302].

Містика світла розвивається у творах учня кападокійців – Євагрія Понтійського, який розмірковує про гнозис, котрий надається в результаті осяянням пресвятої Трійці. Для Євагрія розум сам по собі вміщає божественне світло, при досягненні чистоти, коли бачить себе, також бачить Бога, який наповнює його своїм світлом [330, с. 140-145; 344].

Якщо в Оригена і Євагрія темрява є перешкодою, яка відділяє віруючого від світла Пресвятої Трійці, то у Григорія Ниського, навпаки, Синайська хмара є більш досконалим модусом спілкування з Богом. Тобто, за вченням Григорія Ниського, Бог явив себе спочатку як світло, потім як темрява, і шлях поєднання з Богом розуміється як любов, агапе. Цей шлях нескінченний, на якому створена істота безконечно розкривається назустріч спілкуванню і ніколи не зможе досягнути насичення [227, с. 35-38].

Аскетичні практики монахів Єгипту та Сирії в ранньому середньовіччі надали початок ісихазму, який був відновлений на Афоні монахом Григорієм Синаїтом (бл. 1268–1346). Підґрунтям практики ісихазму є ідея занурення в себе та злиття з Богом через містичне осяяння. В XIV столітті на Афоні, а потім у всій грецькій церкві відбувалася дискусія про «розумну» молитву і «Фаворське світло». Суперечка виникла між Варлаамом Калабрійським, Никифором Григорою, Акіндіном, патріархом Іонном Калікою з одного боку та Григорієм Санаїтом, Григорієм Паламою, митрополитом Фессалонійківським, монахом Давидом, Феофаном Нікейським, Миколою Кавасилою – з другого. Останні захищали молитовне споглядання або так званий ісихазм. Їхні опоненти вважали

таке споглядання справою нехристиянською та визнавали фаворське світло створеним для просвітництва тільки апостолів. Вони розмірковували за силогізмом: все видиме – створене, світло на Фаворі було видиме, отже воно було створене. Питання про нестворенність фаворського світла (тобто нестворенності божественних енергій) було принциповим для обґрунтування можливості безпосереднього спілкування з трансцендентним Богом [332, с. 120-148; 362, с. 32-62; 433, с. 340-342].

Ісихасти або паламісти вбачали у фаворському світлі таємниче проявлення божественної слави та її дії в створеному світі. Саме це нестворене світло бачили апостоли на Фаворі в момент преображення Ісуса Христа [276, с. 510-564].

Це світло або осяння можна визначити як видимий знак божества, божественних енергій, в яких пізнається Бог. Це світло не інтелектуального порядку, яким буває осяяння розуму, взяте в алегоричному сенсі. Це також не реальність чуттєвого порядку. Однак – це світло наповнює водночасно розум і почуття як дане в містичному досвіді, навіть перевершує їх. Воно не матеріальне і не має в собі нічого чутливого [276, с. 420-414, 566-578].

Так званий «Агіоритичний топос» – апологія, яка складена афонськими монахами під час богословських суперечок про «Фаворське світло», розрізняє світло чуттєве, розумне та світло нестворене, яке перевищує два перших. Чуттєвим світлом виявляються чуттєві предмети, а світлом розуму виявляються знання, що містяться в розумі. Відтак зору та розуму притаманним є сприйняття одного й другого світла, але кожне з них діє згідно зі своєю природою [276, с. 378-388].

Таким чином, християнські тексти в контексті висвітлення сакральної проблематики виражали через ієрофанічно-теофанічну концепцію нестореного «Фаворського світла» [11, с. 540-670]. Сакральне в сенсі «священне» саме через поняття «світло» маніфестує безмежність й незбагненність трансцендентального абсолюту, підтвердженням чого виступають біблійні оповідання, праці «отців церкви», вчення ісихастів [465, с. 200-210; 434, 167-170; 345, 24-45; 336, с. 40-56].

В цілому, проведений огляд літератури по даній проблематиці дає підстави сказати, що хоча ідея священного і отримала ґрунтовне осмислення, проте багато

чого залишається невирішеним до кінця. Як виявляється, автори проаналізованих публікацій торкаються лише окремих аспектів даної проблеми у відповідності до площини своїх дослідницьких уподобань: акцентування уваги на з'ясуванні тих моментів, котрі конституюються в актах переживання зустрічі зі священним; архетипи сакрального, що найбільш виразно прослідковується у міфологічних оповідях і сказаннях. Довідково-посібникові джерела переважно носять коментуючий і описовий характер. Серед них доволі мало розвідок з високим рівнем аналітичності та критичної оцінки. Окрім того, дається взнаки відсутність виваженого аналізу смислового горизонту терміну «священне», чіткої наукової класифікації уявлень про сакральне, а також мізерна кількість розвідок з приводу маніфестації святого у світі людської повсякденності. Враховуючи принципову важливість даного кола проблем для розкриття сутності феномену святості, ми і фокусуємо навколо них власну дисертаційну роботу.

Оскільки людина – це homo symbolicus, то і вся її діяльність символічна, всі факти релігії неминуче мають символічний характер. В цьому не може бути ніякого сумніву, якщо згадати, що кожний релігійний акт і кожна культурна ідея спрямовані на досягнення мета-емпіричної реальності [340, с. 71-89].

У латинському культовому словнику провідне місце відведене терміну «sacer» (священне). Дослівно він означає «виокремлене», «віддалене», «відмежоване». Все, що якимось чином співвідносилося з поклонінням богам, становило сферу сакрального і виключало можливість мирського використання, тобто священними вважалися об’єкти культу, що були залучені до звершення ритуального дійства. Звідси ведуть своє походження і такі поняття, як: «sacrae» (освячувати; благоговіти), «sancire» (узаконювати; забороняти). Серед них найбільш поширеним було «sancire», а його прислівник «sanctus» набув універсального виміру, оскільки охоплював широку гаму смислів у царині святості. Тому слово «sanctus» виявилося ідеальним еквівалентом грецького терміну «агіос» і семітського поняття «кодеш», які українською мовою перекладаються як «святе».

Термін «святий» у Новому Заповіті стосується безпосередньо Бога і досить часто вживається по відношенню до Духу Божого. Це слово характеризує особу

Ісуса Христа, підкреслюючи тим самим, що Його святість іншої природи, ніж святість людей Старого Заповіту. Якщо старозавітні пророки твердили, що для освячення потрібні правда, милість і любов, то все це, завдячуючи Спасителеві, виявилося принципово новим у розумінні священного Новим Заповітом, яке поєднало у собі і трансцендентність, і любов, і високий моральний ідеал. Поняття «святе» відноситься і до християн. Їх називають «святими». Цей вираз старозавітнього походження. Він означає «виділений на служіння Богу»; приписують його тим людям, які набули священної благодаті завдяки спасенному діянню Бога у Христі та покликані жити праведним і чистим життям [339, с. 40-81].

У «Словнику російської мови» читаємо: «Сакральний (від лат. Sacer – священний) – той, що відноситься до релігійного культу; обрядовий, ритуальний» [126, с. 14, 52, 60]. Це означає, що даний термін входить в російську і українську мови в результаті прямої асиміляції латинської форми «sacer», якій адекватним у вітчизняному лексиконі є слово «священне». Таким чином, два наведені поняття «священне» і «сакральне» змістовно в релігійному аспекті співпадають, та є ідентичними. Відмінність між ними суто формальна, й лише в тому, що останні репрезентують дві мовні групи. Іншими словами, для вираження одного і того ж змісту ми однаковою мірою спроможні користуватися як латинізованим поняттям «сакральне», так і слов'янським – «священне».

Необхідно зауважити, що в контексті даної роботи представляється доцільним дослідження не вищеперерахованих термінологічних значень, оскільки останні є похідними від фундаментальної релігійної категорії, яка в православному світовідчутті є найвищою релігійною трансцендентністю і в контексті православного світогляду являється сакральним епіцентром, що в процесі взаємозв’язку освячує дотичні предмети і явища, але які не є тотожними по сутності.

Професор І.М.Яблоков – відомий науковець з Росії з приводу поставленої нами проблеми пише: «Сакральне, священне, святе – те, що відноситься до сфери релігії, непорушне, недоторкане, потаємне, заборонене, з благоговінням шановане... відокремлене і протиставлене профанному...» [117, с. 471].

Румунським науковцем М.Еліаде сакральне віднесено до числа важливих морфологічних «патернів» релігійної свідомості. Дослідник феноменології релігії А. Барбоса да Сільва вказує на два основних варіанта використання поняття святого – у феноменологічній та онтологічній термінології. Поняття святе (sacred) у феноменологічному значенні виражає нумінозний досвід, який має дуально-полярний характер» – страх-благоговіння, відштовхування – притягнення, тощо. Святе в даному розумінні є одночасно властивість суб'єкта переживати святе, виражаючи переживання в певних образах і поняттях; та властивість об'єкта, ініціювати нумінозний досвід. Святе як онтологічний термін з'являється в роботах Еліаде тоді, коли він використовує це поняття в сенсі «Граничної Реальності», «Основи», «Буття», «Життя», «Космічної Сили», «Космічного ритму», «Трансцендентного», «Трансемпіричної реальності», «Космосу як Цілого», «Бога», «Брахмана» та ін. В цьому сенсі термін святе відноситься до «онтологічно – об'єктивної реальності». Дане перерахування «імен» святого вказує, що категорія святості М.Еліаде стоїть поза будь-якими конфесійними уявленнями про святе. Для Еліаде «священне – це реальне в його досконалості, це одночасно і могутність, і дієвість, і джерело життя, і родючість». Святе у філософії М.Еліаде стає абсолютною реальністю, повнотою буття, першопричиною сущого. Таке ухилення від конфесійного образу вищого суб'єкта святості був мотивований, очевидно, релігійними перевагами Еліаде, що прагнув розкрити свідомість західного читача назустріч «планетарному гуманізму».

Святе як онтологічно-первинна реальність має потенцію до виявлення себе у земному світі. Зі свого боку, людина, рухома «онтологічною одержимістю», інтуїтивно прагне прорватися до першореальності крізь рутину буденного існування. Втілюючи в новому ключі ідею Р.Отто про маніфестацію numen'a, релігієзнавець розвиває думку про те, що поштовхом до релігійно-творчої діяльності людського духу є ієрофанія. Термін «ієрофанія» (греч. Ιερός – священний, святий і φανός – виявляти) був введений М.Еліаде для позначення акту виявлення святого в чуттєво-доступній формі. Людина шукає знаки присутності першореальності в найрізноманітних сферах існування, та шукає ці знаки в «локальних» даностях існування – в місцях, де людиною виявлений

деякий «абсолютний елемент, що здатний покласти край відносності і плутанині». В акті ієрофанії відбувається зустріч трансцендентної реальності, що вторгається у світ, і шукає одкровення іншобуття людської душі. Теофанія освячує простір, час і місце і робить їх «відкритими» зверху, тобто сполучає просторовий світ із Небом. Простір і час стають тим надзвичайним місцем, де здійснюється перехід від одного способу існування до іншого.

Залежно від того, як саме виявляється священне розрізняють два основні види ієрофаній: теофанія та ієрофанія, що в цілому, є проявом божества. Теофанії розрізняються за формою і значенням, залежно від властивостей божества конкретної релігії. По суті, термін ієрофанія є розширенням християнського поняття теофанія (богоявління) на всю сферу священного незалежно від конкретної конфесії. У своєму розумінні сакрального феноменологічна традиція, і особливо Еліаде, близькі теології. В цілому, можна відмітити, що на основі методів, висунутих школою Еліаде, можливий розвиток так званої феноменологічної теології, іншими словами, залучення феноменологічного аналізу до опису теологічних позицій.

М.Еліаде відзначав, що всю історію релігії можна охарактеризувати як «ряд ієрофаній», проявів священної реальності. Так, священна реальність може виявляти себе в дереві або камені, але при цьому йдеться не про «обожнення» дерева або каменю самих по собі. Сакралізоване дерево або камінь священні тому, що є ієрофанії, прояви чогось зовсім іншого [168, с. 85]. Форми і способи цих проявів можуть варіюватися.

У релігійній свідомості людини є схильність трансформувати фізіологічні акти в ритуал, надаючи їм тим самим духовну цінність. Перетворюючи всі фізіологічні акти на обряди, релігійна людина прагне «вийти за межі», прорвати межі часу і проникнути у сферу вічності. «Людина, – говорить М.Еліаде, – вважає подібні «істини» – ієрофаніями, і не лише тому, що вони відкривають деякі сторони сакрального, але і з тієї причини, що за допомогою цих істин людина «захищається» перед натиском небуття, перед порожнім і беззмістовним потоком повсякденності, інакше кажучи, вириває ться з лещат профанного світу» [169, с. 85].

Вищою формою ієрофанії Еліаде вважав Боговтілення Ісуса Христа – Бога, що втілився в людині. Завдяки цьому, лінійний час Біблії виявляється сакралізованим, а події Нового Заповіту, що відбуваються в профанном часі, стали Священною Історією, оскільки їх екзистенція трансформована фактом ієрофанії.

Юдаїзм, завдяки теофанічним проявам сакрального, на відміну від елліністичних релігій, не набуває антропоморфної форми, тому теофанія в Старому Завіті символізована: Бог являється як пророкам, так і, в деяких випадках, народу, в опосередкованих явищах природи, причому існують обрані певні місця теофаній (гори Сінай і Феман, міста Сихем і Силом): «*Гора ж Синай вся диміла від того, що Господь зійшов на неї у вогні; і сходив від неї дим, як дим з печі, і уся гора сильно коливалася; і звук трубний з ставав сильніше і сильніше. Мойсей говорив, і Бог відповідав йому голосом*» (Вих. 19: 21)

Для найбільш повного виявлення трансцендентної природи сакрального біблійні тексти користуються теофанічними термінуми, які у великій кількості використовувались як в самому канонічному біблійному тексті, так і в його перекладах-тлумачниках – таргумах. Таргуми – арамейські переклади, які були створені в період між I ст. до н.е до V ст. н.е., які мали, перш за все, літургічне призначення: вони дублювали читання Тори (давньоєврейською мовою) в синагозі на загальнодоступній в той час арамейській мові.

Описання епізодів богоявлення або теофанії авторами таргумів характеризується використанням останніми особливого терміну – (ארמימ)), тобто «Слово». Він походить від арамейського дієслова אמר/’ĕmar, що означає «говорити». В українській транслітерації позначається з великої літери як *Мемра*.

Середньовічний єврейський філософ Саадія Гаон (882-942 рр.) вважав, що використання терміну *Мемра* мотивоване бажанням уникнути антропоморфізмів при описанні діянь Бога [188, с. 82-83]. А. Честер також характеризує Мемра як „анти-антропоморфний термін” [222, с. 36]. Відомий дослідник таргумів Діез Мачо наводить думку Леона Мухоса, який стверджує, що термін *Мемра* в таргумі Неофіті означає "Слово, що творить, відкриває і спасає", – дана таргумічна концепція проходить через усе П’ятикнижжя” [154, с. 29].

В епізодах Богоявлення, як і в історії створення світу, присутній божественний посередник, *Мемра-Слово*, що ототожнюється з Всевишнім, і є вираженням Його присутності і слави. Даний термін вживається замість імені Бога: в сценах теофанії, хоча й говориться про зустріч з самим Богом, проте часто говориться, що це був „*Ангел Яхве*" (לאך יהוה /mal'a yhwh). Очевидно, ототожнення Ангела Ягве з *Мемра* було основною причиною для введення цього терміну в таргумах.

Бут. 1:27. Єрусалимський Таргум: *«І Мемра Ягве створив людину»* [154, с. 33].

Бут. 22:8. Єрусалимський Таргум називає Ангела, що з'явився Аврааму на горі Морія в момент жертвоприношення Ісака, «*Мемра Ягве*».

Таргум Неофіті I на цей же уривок містить вставку в вигляді молитви Авраама, що підносить її «*в ім'я Мемра Ягве*».

Бут. 28:20. Таргум Онкелоса так передає обітницю Якова: «*Якщо Мемра Ягве буде зі мною…тоді буде Мемра Ягве моїм Богом*» [154, с. 34].

Бут. 6:13. Єрусалимський Таргум: Агар називає Ангела Ягве (מלאך יהוה/mal'a – yhwh) «*Мемра Ягве*».

Чому саме Мемра («Слово») було використано як найбільш вдалий термін для вираження сцен теофанії без антропоморфізмів? Відповідь на це питання може бути отримана при глибокому вивченні старозавітної концепції Бога, що поєднує в собі трансцендентність та іманентність, має свою унікальну формулу поєднання цих двох аспектів – посередництво Слова. Саме Слово є вираженням трансцендентності Творця в іманентних стосунках із створеним Ним світом, саме воно продовжує процес створення світу в історії. Без Слова не був би створений всесвіт, тільки через Слово Бог діє в історії, яке розглядається як продовження божественного творчого процесу. Тому можна сказати, що, в якомусь сенсі, Слово ідентичне Богу, та Його одкровенню.

Унікальність концепції «Слова» в Старому Завіті полягає саме в його універсальному характері – Бог завжди і всюди діє через «Слово». Ця особливість випливає з не менш унікальної концепції богоодкровення, що істотно відрізняє стародавній ізраїльський монотеїзм від язичницьких релігій стародавнього світу.

Таким чином «Слово» постає в Старому Заповіті як Бог (або Його присутність), що діє в історії.

У зв'язку з цим, заміна слів «*Бог»* (אלהים/'Elohim), «*Господ*ь» (אלהים/YHWH) – терміном *Memra* або «*Слава Господа*» (יה דבכ/kabod'yah), «*Присутність Господа*» (הניכש/shkhinah) зустрічається дуже часто і в Таргумі на Псалми.

Так, наприклад, Пс.2:4 в таргумі передається таким чином: «Той, Хто живе на небесах, посміється; *Мемра* Ягве буде насміхатись над ними», а у вірші 12-у твердження «Блаженні всі, хто надію складає на Нього [Бога]» заміняється на «Блаженні всі, хто надію складає на Його *Мемра*». Таким же чином в Пс.21:6 вислів «До Тебе кликали вони і були врятовані» змінене на «До Твоєї *Присутності* кликали вони і були врятовані». А в Пс.26:9 молитва Давида «Не сховай від Мене обличчя Твого; не відкинь у гніві раба Твого» передається в таргумі таким чином: «Не забери Твоєї *Присутності* Твоєї від мене».

Поняття *Memra* асоціювалося з Богом і Його проявами, які 596 раз зустрічаються в Таргумах – але жодного разу в Талмуді. Останнє пов'язане з використанням терміну *Memra* (точний його грецький еквівалент – λογος) у християнстві. Як відомо, Талмуд був оформлений у письмовому вигляді у II-V-м століттях н.е., тобто в епоху, коли християнство вже існувало як окрема релігія, відмежувавшись від юдаїзму, і як реакція на намагання християнства зайняти місце юдаїзму, талмудисти уникають всього, що хоч якимось чином ріднить їх з новою вірою. Можливо, тому терміну *Memra* юдаїзм став категорично уникати, хоча з Таргумів він не був вилучений.

Цікавий також факт впливу концепції *Memra* на формування месіанської ідеї в християнстві. Наведені нижче факти показують, що вже на ранніх етапах історії християнства цей термін використовувався для опису Месії. Тим більше, якщо врахувати, що християнство зародилося в єврейському середовищі (конкретніше – в Палестинському іудаїзмі), генетичний зв'язок між концепцією *Memra* в Таргумах та ідеями ранніх християн цілком очевидна.

Цей термін (точніше, його грецький еквівалент) застосовується по відношенню до Ісуса з Назарету в Євангелії від Іоанна. «На початку було Слово (λογος), і Слово було у Бога, і Слово було Бог» (Ів. 1:1). Багато теологів, в числі

яких Ч.Г.Додд, шукали початки цього загадкового терміну (λογος) у філософії платоніків, а особливо приділялося багато уваги працям Філона Олександрійського (І-е століття до н.е.). Дійсно в філософії Платона і його послідовників є вчення про Логос. Знаходить воно релігійний сенс у синкретичної філософії Філона Олександрійського, де Логос – це «проміжне» Божество між Всевишнім і матеріальним світом.

Можна навіть припустити думку, Філон спробував об'єднати єврейську концепцію Memra (ארמים) і λογος грецької філософії, адже подібний синкретизм був властивий його філософії. Але чи дає це привід шукати витоки цього терміну в спадщині грецької філософії? Важко уявити, що Іоанн був знайомий з глибинами платонізму і працями Філона. Контекст Євангелія від Іоанна швидше демонструє зв'язок із текстами Старого Заповіту і юдейської традицією, ніж із грецькою філософією, тому не дивно, що спроби пов'язати Логос платонізму з Євангелієм наштовхується на безліч труднощів [33, с. 261]. Більше того, мова 1-го розділу Євангелія Іоанна витримана у стилі концепції *Memra*, представленої в Таргумах.

Однак, слід зазначити, що λογος платонізму і *Memra* в юдаїзмі – поняття різні по своїй сутності. Логос платоніків та неоплатоніків – це посередник між Вищою Ідеєю, Світовою Душею і матеріальним світом. Філософія платонізму та неоплатонізму, побудована на дуалізмі духу і матерії, яка в результаті і повинна була створити ідею посередника, що поєднує дві протилежні реальності. Концепція Старого Заповіту – цілісна, не дуалістична: матеріальний світ створений Богом, і Сам Всевишній відкривається в цьому матеріальному світі, в конкретних історичних подіях. Тому *Memra* не є представником духовного світу в матеріальному, а скоріше особливе одкровення Бога в Його ж творінні, Його теофанічною присутністю.

Дослідження концепції *Memra* в Таргумах та її використання в ранньому християнстві наводить на думку, що автор Євангелія від Іоанна апелює до Таргумів, до добре знайомого іудеям *Memra.* Цей факт доводить Джон Лайтфут (John Lightfoot) у своєму «Коментарі на Новий Заповіт із Талмуду та єврейської літератури» [304, с. 237-238]. Інтерпретуючи уривок з Євангелія від Іоанна (1:1-

3б), він проводить паралель із Таргумом, показуючи, що термін *Memra* відноситься до Бога, що показав Себе людям. Ось кілька цікавих спостережень, зроблених Лайтфутом:

Ісх.19: 34. «*І вивів Мойсей народ із табору назустріч Богові*».

Масоретський текст: *מיהלא תארקל* (*назустріч Богу*).

Таргум: ד ארמימ תומרקל (*назустріч Слову Господню*).

Іов. 42:19. «*І Господь прийняв лице Іова*».

Масоретський текст: בויא ינפ – תא הוהי אשיו (*І взяв Господь [YHWH] лице Іова*).

Таргум: ד ארמימ ביסנו (*І прийняло Слово Господнє*) [304, с. 237].

Якщо *Memra* уявлялося древніми як прояв могутньої Божої сили, то важко говорити про неї як про самостійну Особистість. Таргумісти швидше прагнули просто підкреслити ідею *Memra* як вираження присутності Бога, Його слави. Брюс Чайлтон (Bruce Chilton) говорить наступне з приводу *Memra* і його вплив на християнство: «Пролог Іоанна представляє нюанс вчення, як Ісус Христос може бути зрозумілий як частина Божого Логосу, що говорить або *Memra*. Перша згадка Логосу в Євангелії просто встановлює його ідентичність з Богом. «На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог». Слово ідентифікується як творче первісне джерело всього сущого (Ів. 1: 2, 3), і таким чином, послідовно асоціюється з *Memra* і процесом творіння в Таргумах» [346, с. 20].

Таким чином, згідно Іоанна, *Memra*-Логос ідентичний Богу-Творцю, невіддільний від Нього, як невіддільна від Бога мудрість, розум, воля і сила Його. Але далі Логос прямо ототожнюється Іоанном із Ісусом з Назарету: «І Слово стало плоттю, і перебувало із нами повне благодаті та істини, і ми бачили славу Його, славу як Єдинородного від Отця» (Іоанн.1:14). Тепер *Memra* представлена як Особистість. Ні, Він не став Особистістю (Він нею і був), Він воплотився.

Аналізуючи унікальний характер старозавітньої ізраїльської релігії, Альберт Райнер відзначає акцент на діяння Бога в історії: «Тоді як в інших релігіях Близького Сходу домінує культове пізнання бога, а історичний досвід губиться на фоні порівняння з присутністю богів в культовій теофанії, релігія Ізраїлю, з усією її увагою до культу, віддає перевагу історичному пізнанню Бога»

[399, с. 56]. Таким чином, стає зрозумілим, чому саме Слово стало кращим засобом висловити Бога – це Бог, який діє в світовій історії.

Те, що перекладачі Таргумів висловили як *Memra*, згодом було визначено апостолом Іоанном як Слово, що стало плоттю. Крім Іоанна, інші автори Нового Завіту також пов'язують концепцію *Memra* із Месією, якого вони побачили в Ісусі з Назарету (Рим. 14: 24-25; Кол. 1: 26; Євр. 1: 1-2). Представляючи Ісуса як одвічне Слово, євангеліст Іоанн користується лексикою, аналогічною таргумам, зображує Месію як живе втілення божественного Слова, волі, присутності і слави Бога. Таким чином, арамейські переклади дають нам герменевтичні ключі до розуміння христологічної концепції раннього християнства.

Доктрина про трансцендентність Бога як Творця, відмінного від Творіння, вимагала особливих термінів і образів, що передають граничну реальність: з одного боку, іманентну дію трансцендентного Бога, з іншого боку, особливо привілейоване творіння, найближче стоїть до Творця. В силу цієї логіки в біблійних текстах червоною ниткою виражені теофанічні поняття, які благословляють не самого Бога, а Його «Ім'я», говорять не про Нього Самого, а про Його «Славу». Не тільки заборонений Тетраграмматон замінюється на «Адонай», але в особливо благочестивих колах уникають вимовляти і писати слова, що означають «Бог» (`el,` elohim, `eloah), замінюючи їх різними субститутами, наприклад, «Простір» (magom), «Небеса» – чому і «Царство Бога» позначається в Євангелії від Матвія як «Царство Небес».

З іншого боку, у біблійному світогляді цінності, які ми назвали б інтелектуальними, систематично розглядаються як щось незрівнянно більше. До таких відносяться сакрально-аксіологічні цінності як: «Премудрість» і «Страх Господній», які в персоніфікованій формі зустрічаються в книгах «Еклезіаст» і «Притчі Соломона». Премудрість в Книзі Притч – фігура, що виходить за межі простої метафори: як «образ» і «прообраз» Премудрість відноситься до таємниці зустрічі Творця і творіння. «Страх Божий», який є початок Премудрості, є адекватною відповіддю на близькість трансцендентного Бога: ні іманентне, ні тільки трансцендентне не могли б вселяти такого страху. По словам видатного релігійного філософа С.С.Аверинцева: «Страх виникає лише в парадоксальній

ситуації присутності Трансцендентного» [4, с. 73].

Таким чином, вищенаведені теофанічні конструкції апелюють не просто до логічно-раціонального осмислення якогось прихованого тексту, але вказують на присутність сакрального та можливість діалогічної зустрічі із трансцендентною реальністю, що в кінцевому результаті – якісно змінює онтологію буття релігійної людини.

Особливості концептуалізації сакрального в православній традиції звичайно пов’язуються із антропологічними основаними теорії обожнення, згідно із якою сакральне пізнається і виражається виключно завдяки екзистенційному досвіду [333, с. 104-105; 288, с. 200-201; 296; 470, с. 148-157; 468]. Так, грецький богослов Христос Яннарас зазначає: «У Православній Церкві і в її традиції богослів'я завжди мало значення, дуже відмінне від того, що ми розуміємо під ним сьогодні. Воно було не теоретичним розвитком аксіом та ідей, але вираженням і формулюванням досвіду. Перш ніж стати вченням, благовістя Церкви було подією та досвідом. Пізнати подію означає брати участь, жити по ній, означає особливий спосіб життя» [172, с. 53]. Досвід в його розумінні – це не загальний містичний досвід осягнення Бога, який доступний кожній людині, в тому числі і нехристиянам. Досвід не є для Х.Яннараса також і можливістю засвоєння віровчення завдяки досвіду відродження, як про це вчить Ерлангенська школа і Ф.Х.Фран (1827-1894). Під досвідом Яннарас розуміє також аж ніяк не особистий досвід віри при наверненні, як в пієтизмі. Навпаки, православний досвід, як його інтерпретують в сучасному православному богослів'ї – відсилає до Церкви, її богослужінь, таїнств, молитов, аскезі і тому нерідко ототожнюється з поняттям «церковність». Православний богослов Володимир Лоський, автор широко відомого «Нарису містичного богослів'я Східної Церкви», вважає апофатизм східних отців Церкви екзистенціальної позицією, «при якій людина цілком охоплена: «немає богослів'я поза досвідом: Щоб пізнати Бога необхідно до нього наблизитись» [89, с. 25].

Для релігійних мислителів В. Соловйова та А. Хомякова церковний досвід є найвищим рівнем і повнотою того релігійного досвіду, який на більш низькому рівні, в якості загального досвіду богопізнання, доступний кожній людині.

С.Аверинцев зазначає, що необхідність і важливість саме такого досвіду полягає в тому, що «...тут, під дією благодаті пробуджується «внутрішня людина», тут ...від вражень з вищого духовного світу розвиваються в людині органи, що становлять особливі почуття вищої сторони нашої природи, що звернені до світу духовного» [5, с. 61]. Таким чином, поєднання людської екзистенції та духовної трансценденції – є основою містичного досвіду та його кінцевою ціллю, в результаті якої профанні смисли буденного буття переростають у метафізичні, а екзистенціали людського буття під зовнішнім впливом трансцендентного віднаходять свою реалізацію в метаантропології. Даний динамічний і містичний досвід є сутнісною основою сакрального та найбільшою сакральною цінністю в православ'ї.

Термінологічно сутнісну основу сакрального, його динамічні прояви в профанному бутті православне богослів'я визначає як: «μυστηριον» (*грецьк.*) – «sacramentum» (*лат.*). Процес діалогічної зустрічі особистості із поступовою поглиблюючою динамікою входження в сакральну реальність – «μυστηριον», що преображає людське буття; входження сакрального в профанне буття, та охоплення ним всіх смислів і сторін життєдіяльності людини, – в контексті православного богослів'я історично тлумачиться як – «містагогія» – (грец. «μυσταγογια») дослівно: «посвячення в таїнство», «священнодійство». Цей термін походить від двох від двох слів: «μυστης» – «посвячений у таїнства» і «αγω» – «вести, приводити». Загальний сенс його «введення або посвячення у таїнства містерій» [25, с. 831], був у християнстві переосмислений, оскільки грецькі богослови до всіх таїнств церкви та багатьох сакраментальних дій вірних почали застосовувати термін «містерії». Особливо часто цей термін застосовувався до таїнств хрещення, миропомазання і євхаристії, які є таїнствами християнської ініціації, які провадять людину до «нового життя». Ініціація – посвячення, перехід індивідуума з одного статусу в інший, та культові таїнства та містерії, пов'язані з цим переходом. Практично в усіх релігіях священнослужителі для того, щоб стати посередником між сакральним та профанним світами, здобути певне вище знання і надприродні якості, мати

можливість результативно звертатися до Бога, зціляти душу і тіло, сходити до підземного царства мертвих, тощо, – повинні пройти шлях випробувань. Це можуть бути випробування як духовного, так і фізичного характеру.

«Містагогія» включає в себе два поняття: «посвячення», «введення» – як певний сакральний акт і «таїнство», «таємниця» («μυστηριον») – в сенсі незбагненної і таємничої сакральної реальності, пізнання якої необхідно вимагає поступового приготування, що виражається в зовнішньому дійстві [231; 342, с. 32-45]; виконання та реалізація якої – у новій Божественній реальності, що прихована під покровом символів від зовнішніх, які є незбагненними по своїй суті та змісту «непосвяченим», і являють собою сокровенну таємницю [342, с. 57-60]. Найменування сакрального – «таїнством» – пояснюється тим, що містить в собі ідею містичного дійства – благодатного процесу – підносячи земне, смертне до одвічного, Божественного, і зводячи, поєднуючи в цій реальності вище, Божественне із земним – людським [342, с. 62-63].

Концепт «μυστηριον» («sacramentum») має своє значення в біблійному контексті, оскільки основні поняття та ідейний зміст даний термін ввібрав і синтезував у себе із біблійного богослів'я. Ідея «таїн Божих» з'являється в Ізраїлі, вже в епоху пророків. Ці таємниці зазвичай відносяться до задуму про порятунок, що здійснюється Богом в людській історії і складають основний зміст Одкровення: «Не чинить нічого Господь Бог, не виявивши таємниці Своєї рабам Своїм пророкам» (Ам. 3: 7; пор. Числ. 24: 4, 16). Таке класичне розуміння слова «таємниця» почалося із Второісаї: історичний шлях Ізраїлю відповідає божественному задуму, відкритому наперед за допомогою пророчого слова і сповіщає про порятунок в кінці часів (Іс. 41: 21-28). Це передувало отриманню терміном «μυστηριον» технічного та богословського значення, з якими воно з'являється в книгах Даниїла та Премудрості Соломона. «Таємниці» в книзі Даниїла – не таємниці творіння, як в апокрифічній літератури; вони відносяться до того, що відбувається в межах емпіричного часу, у вигляді історичної послідовності, спрямованої до свого кінця, тобто є таємницями всього буття. Ці таємниці записані на небесах і будуть обов'язково здійсненні. Бог подає особливо

обраним з них – мудрість (5: 11): виняткову здатність «розуміти» будь-яку «таємницю» (4: 6). Божі діяння відкриваються саме таким способом: приготовляють людство до спасіння. «Премудрість Соломона» визнає наявність «таїн» в язичницьких культах (14: 15, 23), але подібно Даниїлу, вживає це слово для позначення вищих істин, про які говорить Одкровення: таємниці Божі про відплату праведних (2: 22), таємниці, пов'язані з походженням Божественної Премудрості (6: 22). Ці таємниці за своєю природою як сотеріологічні (кінцева мета задуму – порятунок всього світу), так і богословські (внутрішнє життя Бога). Отже, вони того ж роду, що й «таємниці», про які сповіщають пророки. У Новому Завіті, в синоптичних Євангеліях поняття «μυστηριον» зустрічається лише один раз, а в Євангелії від Іоанна – жодного разу. «І сказав їм: вам дано пізнати таємниці Божого Царства, а іншим, все розуміється в притчах» (Мк. 4: 11). Так Ісус розрізняє у Своїй аудиторії тих, хто може пізнати таємниці, і «зовнішніх», яким їх твердосердя не дає зрозуміти сказаного. Таємниця, про яку йде мова, є пришестя Царства згідно з божественним задумом, про що сказали древні пророки. Його власне служіння полягає у встановленні цього Царства на землі і в повному відкритті божественних таємниць, що відносяться безпосередньо до Нього, але були до цього «таємними від створення світу» (Мф. 13: 35). В Ісусі завершуються одкровення, оскільки всі обітниці про Нього – виконані: таїнство Царства здійснюється в Ньому тут, на землі. В той же час людство поділяється на дві частини: учні входять в Царство, а «зовнішні» закривають для нього своє серце. Зрозуміло, що загадковість притч зникає тільки для тих, хто може чути (Мф. 13: 9, 43), але й в останніх осягнення таїнства відбувається не по людській розсудливості, а по дару Божому. Значення цього слова в апостола Павла не відрізняється від його значення в Євангеліях: здійснення спасіння за допомогою смерті і воскресіння Христа, історичний початок чого – в розпочатій проповіді про Христа. Дана божественна таємниця недоступна людському розумінню поза біблійним одкровенням (1 Кор. 14: 2). Слово має і есхатологічне значення: апостол Павло описує розкриття таїнства спасіння в емпіричному часі. У посланнях (2 Фес.; 1 Кор.; Рим.) ці різні сторони таїнства розглядаються одна за одною. «Сповіщення таїнства Божого» (1 Кор. 2: 1) рівнозначно проповіді благої

вісті про розп'ятого Ісуса (1: 23; 2: 2). В цьому – зміст того, що Павло повідомляє коринфян: спокуса для іудеїв і божевілля для еллінів, але мудрість для віруючих (1: 23). Ця божественна Премудрість, яка має зовнішність таїнства (2: 7) була прихованою до сих пір. Ніхто з мудрих цього світу не пізнав її (2: 8), віруючим вона відкривається через посередництво Святого Духа, Якому відомі всі «глибини Божі» (2: 10). Таїнство недоступне для душевної людини, що володіє лише своїми природніми здібностями, але стає зрозумілим духовній людині, що має своїм вчителем Святого Духа (2: 15). Зрештою, Павло, тільки «досконалим» (2: 6), але не «неофітам» (3: 1) може духовно пояснити дії Святого Духа (2: 13), так, щоб стало зрозумілим «дароване нам від Бога», яке міститься в цьому таїнстві. Блага звістка призначена для всіх, але християни покликані вдосконалюватися в пізнанні цього змісту. Увага апостола Павла зосереджена на сьогоднішньому образі «таїнства Божого» (Кол. 2: 2): «таїнство Христа» (Кол. 4: 3); (Еф. 3: 4), яке здійснює Христос через спасіння, за допомогою Своєї Церкви. Це «таїнство, приховане від віків і від поколінь» (Кол. 1: 26); (Еф. 3: 9, пор. 3: 5), Бог являє (Кол. 1: 26), робить відомим (Еф. 1: 9), виводить на світло (3: 9), відкриває апостолам, пророкам і особливо самому Павлу (3: 4). В ньому – зміст благої звістки (3: 6; 6: 19). Воно – останнє слово божественного задуму спасіння, яке готувалося протягом довгого часу, щоб здійснитися в певному часі, щоб «все, що на небі і на землі, опинилося під однією головою – Христом» (1: 9). Християнське одкровення являє і розкриває чудо творіння, його глибокий таємничий зміст: у Христі, в «Народженому перш всякого творіння» все знаходить свою іпостась» (Кол. 1: 15) і примиряється з Богом (1: 20). Християнське одкровення показує, що шляхи, якими Бог веде людську історію – ведуть до Христа, Який здійснює спасіння в історії за допомогою Своєї Церкви (Еф. 3: 10): тепер же як іудеї, так і язичники стають власниками однієї і тієї ж спадщини, учасниками однієї і тієї ж обітниці (3: 6). Павлу визначено бути служителем цього таїнства (3: 7). Сам Христос є наша «містерія» («таємниця», «μυστηριον»), оскільки «у Христі все набуває таємничого значення» (1 Тим. 3: 9), і цей «μυστηριον» – (теофанічно) явлений у плоті, осмислений через Святого Духа, явлений ангелам, проповіданий народам, прийнятий вірою в світі, і

піднесений в славі» (1 Тим. 3: 16).

У творах святих отців Православної Церкви даний термін осмислюється в більш широкому значенні: він включає в себе не тільки концептуальну ідею сакрального, але й всю сферу, що має відношення до способів вияву та об'єктивації сакрального в профанному світі, а також можливості залучення самої людини до сакральної сфери.

У писаннях мужів апостольських (I–II ст.) термін «μυστηριον» є мало вживаним. Всього три рази він зустрічається в посланнях святого Ігнатія Богоносця і означає таємницю нашого спасіння. У першому місці: дівоцтво Богоматері, народження від неї Ісуса Христа, Його смерть – називається трьома «тайнами» [56, с. 339]. У другому місці говориться, що «через тайну смерті Господа, всі ми отримали початок самої віри» [56, с. 350]. Третє місце наступне: «Потрібно всіляко догоджати дияконам, які є дияконами таїнств Ісуса Христа, бо вони диякони ... служителі Церкви Божої» [56, 348]. Перші два приклади нагадують ті місця апостольських послань, де Боговтілення і страждання Господа називається «μυστηριον», а останнє – те апостол Павло говорить про себе та інших апостолів, називаючи себе і їх «домоуправителі таїн Божих» (1 Кор. 4: 1). Як і в апостола, під цим виразом у святого Ігнатія можна розуміти і учительство і здійснення священнодійств і управління, що ввірені апостолам, словом, всю місію, покладену на них Спасителем.

Святий Іустин Мученик перший починає користуватися словом «μυστηριον» в широкому значенні. Це слово зустрічається у нього часто: 1) або в загальному значенні чогось таємничого, або 2) в значенні символічного, прообразного, і таємничого одкровення Божого в Старому Заповіті і 3) у значенні незбагненного у справах новозавітньої ідею Божої про спасіння людини [71, с. 87]. При погляді на Старий Завіт, як на історичне приготування людства до Христа, він, загалом, – є сукупністю притч, прообразів і символів, або що теж саме – таїн Божих, а тому і зміст старозавітнього вчення може бути позначено словом «μυστηριον». Для позначення окремих предметів християнського віровчення слово «μυστηριον» вживається святим Іустином в наступних

значеннях: 1) для позначення містерії Троїчності Іпостасей в Бозі [66, с. 45]; 2) в значенні Втілення Бога; 3) про страждання Боголюдини- Христа; 4) майбутнього пришестя Ісуса Христа та інших віровчительних предметів. Що стосується його трактування церковних таїнств, то він перший говорить про Хрещення і Євхаристію, як про дві частини одного акту прийняття в Церкву Христову віруючих у Христа [249, с. 42-44].

Слово «μυστηριον» святий Іриней Ліонський не вживає для позначення таїнств, в конкретному значенні цього слова, що звершуються Православною Церквою. Причиною тому – його погляд на благодать Божу в Церкві і на різні способи її дії на віруючих – як на щось цілісне, що не розкладається на частини. «...Бо цей дар Божий довірений Церкві, як подих життя даний всьому тілесному, для того, щоб всі члени, що сприймають його, оживотворялись: і в цьому полягає зв'язок із Христом, – то є Святий Дух, запорука нетління, утвердження нашої віри і щаблі в досягненні Бога» [64, с. 150]. Під роздаванням цих дарів святий Іриней розуміє те освячення, яке є в Церкві всілякими способами через вчення, обряди, богослужіння, таїнства, та спрямоване до єдиної мети – спасіння людини. У християнському віровченні все, що відносилося до ідеї спасіння людини через Христа та через благодать Святого Духа також іменувалося «μυστηριον». В часи Іринея гностики мали у себе священнодійства, що іменувалися «μυστηριον», і сам процес звершення священнодійства також іменувався – μυσταγογια. Але оскільки гностицизм найвищим почитав саме знання, то в священнодійствах вбачали тільки дії благодаті для прояснення розуму, але ніяк не очищення, зміцнення і онтологічне зцілення всієї людини у всіх її складових, як про це вчить ортодоксія [249, 76-80].

У Климента Олександрійського знаходимо підведення деяких таїнств під одне загальне поняття, але не під «μυστηριον», а під поняття «τελειωσις» (довершеність), «τελειον» (довершений). До цих таїнств він відносить хрещення, миропомазання, євхаристію. Людина робиться досконалою вже в хрещенні, ще більшу досконалість отримує в миропомазанні: людина отримує Святого Духа і усиновлюється, тоді вона остаточно просвіщається і робиться досконалою.

Обидва акти просвітництва представляються, по Клименту, приготуванням до останнього, самого вищому акту, що складається в залученні до самого нетління і безсмертя, що є повнотою досконалості. Таким чином, хоча поняття «τελειωσις» й означає переважно щаблі сходження людини в її духовному розвитку, але оскільки цей розвиток тісно пов'язаний з об'єктивними актами, якими він обумовлюється, то «τελειωσις» означає й ці самі акти. Вони вдосконалюють людини, подаючи їй повноту досконалості (τελειον), тобто благодатний дар. Термін «μυστηριον» Климент не вважав пристойним для позначення ним християнських таїнств, оскільки знаходив корінь його в язичницької міфології. Якщо ж він і вживав іноді слова похідні від «μυστηριον», то лише в сенсі всього таємничого, незбагненного або конкретніше – у значенні прообразу, символу. Святий Климент вживає і термін «μυσταγογ» відносно тих осіб, які займалися навчанню святого і спасительного вчення (апостоли, вчителі). «Μυσταγογια» для Климента є справа благодаті Божої, що засвоює людина (не без участі, звичайно, останньої) результати спасіння Христового [249, с. 103-112].

У твореннях Оригена слово «μυστηριον» остаточно входить у вжиток для позначення всіх християнських таїнств. В поняття таїнства входять у Оригена: все одкровення Боже, зокрема весь Старий і Новий Заповіт, як сукупність вчення; увесь процес спасіння, що явлений об'єктивно; засвоєння цього спасіння людиною; і зокрема відомі священнодійства [249, с. 117]. Назви таїнств засвоював він і діям благодаті Божої на людину, як невидимому, безпосередньому впливу благодаті на душу людини, а також священнодійству самим церковним таїнствам. Але подібне засвоєння терміну таїнств було не в силу містичного зв'язку, що існує між видимим знаком і благодаттю Божою, а в силу того, що ці священнодійства є, на його думку, типами або символами тих, або інших вищих ідей, а також і того, що має бути в майбутньому житті. Так, Євхаристія є божественним таїнством в силу того, що хліб євхаристійний є реальним Тілом Христовим, і воно вказує, з одного боку, – на небесне жертвоприношення ягняти перед Отцем, з іншого – на слово або вчення Христове. Точно так і Хрещення, – є таїнством в силу того, що воно є символом реального очищення душі, а також

тому, що воно вказує на майбутнє таїнство реального очищення вогнем після воскресіння з мертвих. Священство є таїнством тому, що воно є символом з'єднанням людини з Богом. Вінчання є таїнством – оскільки є символом єднання Христа із Церквою. Сповідь є таїнством тому, що воно змінює звинувачення дияволом грішної людини в майбутньому житті; воно є немов би відтворенням на землі майбутнього небесного суду [105, с. 110, 123, 200].

Термін «sacramentum» першим ввів у вжиток Західної Церкви християнський письменник Тертуліан замість грец. «μυστηριον», і вживав його в тих же самих значеннях, в яких східні отці вживали останнє [190, с. 140]. Це слово, як і багато інших, що були у вжитку в язичницькому суспільстві, він пристосував до вираження християнських понять, вкладаючи в них новий зміст. Знайшовши в латинській мові це слово зі значенням клятви, присяги та іншими юридичними значеннями, він дав нове буття цього виразу, почавши вживати його в різноманітних значеннях. В коло предметів, що позначаються ним через «sacramentum», Тертуліан вводить все відкрите вчення, та всю християнську релігію загалом; найбільш незбагненні і таємничі аспекти християнського вчення; сповідання віри з конкретними обрядами при Хрещенні; а також прообрази, пророцтва і символи Старого Заповіту; богослужбові дії і зокрема християнські таїнства в тісному сенсі цього слова, так, зречення від диявола і поєднання із Христом в Символі віри Тертуліан називав «sacramentum». Доводячи Троїчність Іпостасей, Тертуліан посилається на вірування християн та Символ віри [190, с. 144]. Таким чином, «sacramentum» вживається не тільки в сенсі суб'єктивної віри (вірування християн), але і в значенні віри загальної, як сукупності істин, що містяться в правилах віри. Через іменування «sacramentum» Тертуліан вказував і на таємничість окремих пунктів християнського вчення («Про Трійцю»). З цієї ж причини Тертуліан вживав «sacramentum» в значенні типу (прообразу), фігури, символу, так як вони складали з однієї сторони – предмет вірування, а з іншої – речі, що близько пов'язані з окремими предметами віри, так і тому, що вони представляють собою сакральні, під покровом таємниці, істини. У творі «Проти Маркіона» Тертуліан доводить, що Бог Старого Заповіту і Бог Нового Завіту – один і той же, але в Старому Заповіті прообрази

приховували цю сакральну таємницю [190, с. 148]. Прообразом з'єднання Христа з Церквою, як в Старому Заповіті, так і в Новому служить таїнство Вінчання. Що стосується богослужбових священнодій взагалі, то Тертуліан докладав до них найменування «sacramentum» з наступних причин: він вбачав у них набагато більше, ніж здається на перший погляд, – таємниче, сокровенне, що має вищий смисл і значення, а також тому, що він протиставляє християнські таїнства нехристиянським, язичницьким, які називалися μυστηρια, які він перекладав через «sacramenta». У всякому разі безсумнівно одне, що таке широке вживання слова «sacramentum», не мало у Тертуліана того конкретного змісту і значення, яке тепер з'єднується з ним. Немає нічого дивного в тому, що Тертуліан ставить поруч із хрещенням, миропомазанням та євхаристією поїдання молока та меду, називаючи все це таїнствами, або зараховує до звичних нам божественних таїнств не тільки Хрещення, але і мучеництво і дівоцтво. Таким чином, святі отці мучеництво зазвичай ставили в найближче співвідношення до Євхаристії, що спостерігається і в Тертуліана. Дівоцтво стоїть у нього в найближчому відношенні до священства, що досить зрозуміло з боку захисника моногамії. Дівоцтво може формувати із тіла – храм Святого Духа («Про воскресіння плоті»). І мучеництво і дівоцтво можуть представляти собою речі, за допомогою яких здійснюються таїнства Божі. Зокрема слово «sacramenta» Тертуліан вживає для позначення або декількох таїнств в сукупності, або деяких з них окремо. Словом «sacramenta» він називав: Хрещення, Миропомазання та Євхаристію, вживаючи, втім, іноді й «sacramentum» (в одн. ч.), ймовірно відносно їх тісного зв'язку: Хрещення, Миропомазання і Євхаристії – за поступовістю їх звершення, при прийнятті нових членів у Церкву Христову. Цим він протиставляв весь містагогічний акт прийняття членів в Церкву Христову, що складається з декількох окремих етапів, подібному багатоскладовому акту в язичництві.

Кипріан вважав Тертуліана своїм вчителем і тому, в абсолютно тих же значеннях, з незначними відтінками відмінності, любив вживати це слово і святий Кипріан. Це стосується і Символу віри, і розуміння «sacramentum» як військової клятви або присяги; в значенні прообразу, символу – як істин віри в Старому Заповіті. Особливістю цього слововживання у святого Кипріяна було те,

що досліджуване поняття стосувалося безпосередньо його вчення про єдність Церкви. У творі «Про єдність Церкви» Кипріан, вказавши на таємничий смисл слів, сказаних Петру (Мф. 16: 18-19), що мають конкретне відношення до єдності Церкви, продовжує: «Блаженний Павло вчить тому ж, і вказує на таємне вчення про єдність, кажучи: «єдине тіло...» (Еф. 4: 4-6)». вчення про єдність має основу в таємничому союзі Осіб Святої Трійці, в таїнстві Троїчності, по вірі в яку «повинні хреститися всі народи», тому що в цей час взаємовплив і єдність катехізису і таїнства, вчення і ритуальної дії було очевидно [74]. «Вчення скріплялось таїнством, і таїнство набувало смислу завдяки вченню». Не тільки єдність Церкви, але й інші аспекти віровчення він називає «sacramentum», наприклад: вчення про пришестя Господа у плоті, вчення, що міститься в молитві Господній, вчення про спокуту і страждання Спасителя. Ми не зустрічаємо у Кипріана настільки властивого Тертуліановим творінням вживання «sacramentum» для позначення взагалі богослужбових дій, обрядів і звичаїв. Якщо ж і додавався цей термін до богослужбових таїнств у власному розумінні, то тільки в значенні символу, або в значенні таємного незбагненного взагалі [190, с. 162-170].

Таким чином, представники грецької та латинської патристики раннього періоду, по різним причинам, намагалися розкривати ідею різноманітної дії Духа Божого в Церкві, – дій, що спрямовані на освячення людини різним чином і в різних взаємовідносинах. Саме ця ідея і спонукала їх до розгляду різноманітних способів дії Духа Божого в Церкві Христовій, а не до виділення тільки таїнств – як окремих способів дії благодаті Божої в Церкві. І тому, ми не знаходимо в даний період в найголовніших представників християнської патристики переважного прагнення до виділення поняття «священне-сакральне» зі сфери всього того, що в Церкві Божій служить до освячення людини, а навпаки помітили цілеспрямоване акцентування – спільно розглядати і зображати цілісно всі аспекти, що входять до широкого поняття сакральне. Це і послужило причиною того, що ними не було вироблено і точно визначено поняття «священне-сакральне» в конкретному смислі цього слова, а також, щоб існував окремий цьому явищу термін.

Терміном «μυστηριον» – «sacramentum», святі отці хотіли охопити все містично-духовне життя Церкви, а особливо – з результативної сторони, що слідує від прийняття таїнств [440, с. 210-218]. Особливо їх цікавили перші три таїнства: Хрещення, Миропомазання і Євхаристія, як тайноводственні (містагогічні) акти, що вводять нових членів у християнське суспільство.

Таким чином, таїнство – «μυστηριον», якого очікували іудейські апокаліпсиси, поступово перейшло в «μυστηριον» – «таїнство Царства Божого», розкрите Ісусом, а потім – в «μυστηριον» – «таїнство Христа», що проголошене апостолом Павлом. Це таїнство не має нічого спільного з містичними культами греків і зі східними релігіями, хоча Павло іноді й користується їх термінологією для того, щоб краще показати відмінність між цими особливими формами «тайни беззаконня» (Фес. 2: 7) і справжнім таїнством («μυστηριον») спасіння [440, с. 221].

Роблячи висновок з усього вищесказаного необхідно підкреслити, що сакральне в православ'ї має всі ознаки «μηστιριον'а», оскільки саме сакральне являється фундаментальною сотеріологічною категорією. Змістом таїнства («μυστηριον»), є не стільки вчення про спасіння, але й у всій повноті процес Божого спасіння, що звершується Христом у Своїй Церкві. У Святому Письмі поняття «таїнство», «таїнство Христа», «Царство Боже» – тотожні (Рим. 14: 25–26; 1Кор. 2 :7; Еф. 3: 3–12; Кол: 2: 2-3). Новий Заповіт називає Христа «Христова таємницею». Апостол ясно свідчить про це, коли говорить: «Таємницю, заховану від віків і поколінь, а тепер явлену Його святим» (Кол. 1: 26). Тут терміни «Христос» і «Христове таїнство» тотожні, тому що саме в Христі все отримує свій початок і кінець, все знаходить своє звершення в одкровенні Христа. Христос, робить Собі причасними тих, кого Він ввів в Своє власне таїнство. В цьому таїнстві здійснюється спасіння людини, але тільки в міру входження вірних і прилучення їх до нової реальності – Царства Божого, що є присутнім тут на землі в силі, в повноті і в своїй останній реальності [65, с. 40-63].

Історико-релігієзнавчий аналіз свідчить про те, що у всіх випадках сакральне постає перед людиною у символічній формі: у вигляді тотему, ікони,

храму, тощо, тобто – предметності, смисл якої не обмежується рамками безпосереднього чуттєвого сприйняття. Так як для переважної частини віруючих пряме релігійне переживання залишається бажаним, то більш прийнятним для них виявляється саме його соціалізовані та об'єктивовані форми [156, с. 44].

В релігії символи незамінні, так як репрезентують такий смисловий горизонт, який неможливо виразити іншим шляхом, окрім символічного. Вони – єдиний спосіб означити сутності, що за визначенням не піддаються вираженню. Саме до таких належить і сакральне. З одного боку, воно пов'язане із цим світом, оскільки об'єктивується через його структурні компоненти, а з іншого – являється чимось особливим, таким, що знаходиться поза межами природної реальності, недосяжне, оповите таємницею [372, с. 333-335; 369, с. 11-34].

Кожен релігійний акт сповнений значенням, який при ретельному розгляді виявляється «символічним», оскільки співвідноситься із надприродними значеннями та образами. Символ виражає модальність реального, недоступну звичайному людському досвіду. Символ здатен відкривати нам ту площину, в якій різнорідні реальності з'єднуються в одне ціле або навіть складаються в єдину «систему». Іншими словами, релігійний символ дозволяє людині виявити певну єдність світу і в той же час виявити, що і її власна доля є невід'ємною частиною світу [369, с. 50-54].

Символ є засобом пізнання того, що не може бути пізнане інакше, тому що пізнання залежить від участі, живої зустрічі й входження в те одкровення реальністю, якого є символ. Християнська теологічна думка стверджує, що символ це не тільки засіб пізнання, але й засіб участі, і саме ця символьно-епіфанічна природа робить християнське таїнство можливим і служить ключем до його розуміння та сприйняття [372, с. 356-361].

Дослідники сакральної символіки вказували на певні особливості символу: з одного боку – символ одночасно виявляє і приховує істину [18, с. 123], з іншого – «символ завжди репрезентує щось більше, ніж його форма вираження» [184, с. 122].

Символ… «це реальність, що провадить до світу цінностей, котрі виражає та до котрих сама належить» [181, с. 587].

Символ поєднує в собі два елементи: те, що символізується, та те, що символізує. Зміст символу не закривається на ньому самому, але переступає через його семантичний діапазон. Символ перетворює предмети в щось інше від того, чим вони виступають у реалістичному досвіді. Символ завше репрезентує щось більше, ніж його форма вираження [184, с. 122].

Символ є віддзеркаленням розумового або духовного поняття через конкретний чи вербальний образ [182, с. 29].

Символ – це «форма виразу і передачі духовного змісту культури через певні матеріальні предмети чи спеціально створювані образи й дії, що виступають як знаки цього змісту» [146, с. 578].

Символ належить до діалогічної форми пізнання: ми не лише аналізуємо, інтерпретуємо символ як об'єкт, а «водночас дозволяємо його творцю апелювати до нас, бути партнером нашої розумової роботи. Якщо річ лише дозволяє аби її роздивлялися, то символ і сам «споглядає» нас» [5, с.181].

Через філософську, релігійну смислову наповненість символ відрізняється від знаку – «матеріального, чуттєвого сприйманого предмету (події, дії чи явища), який виступає у процесі пізнання в якості вказівки, позначення або представника іншого предмета, події, дії, суб'єктивного утворення». Його основна функція полягає в «набутті, збереженні, перетворенні й трансляції певної інформації (повідомлення)» [103, с. 391]. Сутність знаку лише у вказівці, тоді, коли сутність символу виявляється більшою, ніж вказування на те, чим не є він сам. Символ – самостійне, самодостатнє виявлення реальності, в значенні якого він, на відміну від знаку, бере участь.

Символізм апелює передусім до серця, інтуїції, а не розуму [9].

Сакральний символ – це символ, який за глибиною релігійно-філософського вираження в умовно-образній формі здатний виражати сакральний зміст.

Натомість, релігійний символ – це здатність матеріальних речей, явищ, подій, чуттєвих образів умовно репрезентувати релігійний зміст, не відповідний їхнім структурам.

У сприйнятті М.Єресько, «релігійний символ – посередник між земним і неземним світом, явище сакрального, божественного через видимі предмети, що

дає унікальну можливість спілкування з гіпостазованим та об’єктами поклоніння» [44, с.180-181].

А.Забіяко в контексті аналізу комунікативних аспектів, виділяє наступні риси сакральних символів у функціонуванні релігій: вираження в образній формі найважливіших смислів релігій, активізація когнітивних, емоційних, вольових та інших структур психіки [46, с. 1109].

Онтологія символізму сповнена діалектикою ієрофаній. Релігійні символи передають досвід есхатологічної реальності через речі, особи і події, котрі внаслідок своєї посередницької ролі стають «святими». Людина при контакті зі святими місцями, часами, образами стає співпричетною до певних елементів самої святості. Такий досвід є самодостатній, його не може замінити жодне інше пізнання при допомозі філософських або теологічних понять [191, с. 150]. Дослідник символізму А.Саймонс відзначив таку його рису, як ескапізм – втечу від смерті, що становить сенс життя: символізм відкриває в житті містерію, дає можливість із меншою безнадією стукати в зачинені двері, допомагає підійти ближче до вічних речей, що оточують нас. [152, с. 11]. В гносеологічному аспекті – сакральний символ формує релігійний світогляд особистості, але в цілому – зміст символу не можна дешифрувати звичайним зусиллям розуму, в нього треба «вжитися» [49, с. 1109].

Аби християнський релігійний символ виконав своє завдання і був відповідним чином прийнятий окремим індивідом чи спільнотою, то повинен співвіднестися із конкретним релігійно-духовним досвідом і живою практикою віри.

Незважаючи на всі розбіжності між православними богословськими школами, розбіжність між символом і реальністю, між figura (зображуваною ідеєю) et veritas (її дійсністю) завжди стверджувалася й визнавалася. Для православних письменників – отців Церкви, символізм є невід'ємним від таїнства й служить єдиним ключем до його розуміння. Максим Сповідник (VII ст.), що є представником богослів'я таїнств, називає Тіло й Кров Христа на Євхаристії символами (symbola), образами (apeikonismata) і таємницями (mysteria). Символічне тут не тільки не протиставляється реальному, але припускає його як

своє безпосереднє вираження й спосіб прояву [368, с. 104-108].

Георгій Флоровський говорить: «Є багато чого, про що Церква свідчить не догматичним, а літургійним способом – символізмом сакраментального чину ... Конкретність символів іноді навіть жвавіше, ясніше, виразніше будь-якої логічної концепції» [150, с. 177]. Таким чином, сприйняття православною свідомістю релігійного символу та його значенню в православному богослужінні ґрунтується на тому положенні, що символ – певною мірою є сама реальність, яку він символізує [368, с. 120]. Аби краще зрозуміти його призначення та функцію в літургійному контексті, необхідно усвідомити його онтологічне значення взагалі, і взаємозв'язок його з містеріальним богослів'ям зокрема.

Релігійний «символ» (грец. συμβολον) – «знак», «прикмета», «ознака», «знамення» – походить від дієслова συμβαλλω - «з'єдную» [25, с. 1175-1176]. У нашому матеріальному світі він може існувати у формі речі, дії, явища, поняття, які співвідносяться із сакральною реальністю і в цьому світі являють її. У символу дві реальності – емпірична або «видима», і духовна, або «невидима» обоє яких з'єднані епіфанічно (від грец. επιφανεια - являю). Одна реальність являє іншу, але тільки в тій мірі, в якій сам символ причетний цій духовній реальності і здатний втілити її. Осягнення, усвідомлення і тлумачення символу є «діалогічною формою знання» [4, с. 158], в результаті чого, за словами Василенка Л. І. «релігійні символи відкривають те, що недоступно для інших підходів до Вищого буття» [20, с.78]. У релігійному символі все являє духовну реальність і в ньому (символі) – є все необхідне для її явлення, але не вся духовна реальність втілюється в символі. Символ завжди являє символізоване частково (1Кор. 13: 9), бо символ за самою своєю сутністю з'єднує реальності несумісні, з яких одна залишається по відношенню до іншої – «абсолютно іншою». Більш того, символ може і не «зображувати», тобто може бути позбавлений зовнішньої «подібності» з тим, що він символізує. Але основна «функція» символу не в тому, щоб зображати (що передбачає і відсутність «зображуваного»), а в тому, щоб «явити і залучити до зображуваного» [159, с. 47]. В цьому вбачається динамічний характер символу: скільки б не залучав нас релігійний символ до сакральної

реальності, функція його не в тому, щоб вгамувати духовну спрагу, а в тому, щоб посилити її. Саме з цього досвіду – в повноті реалізованого символу – сформувалося і розвинулося все християнське богослужіння, все християнське богослов'я і все християнське життя.

Таким чином, в контексті християнського богослов'я ми бачимо взаємозв'язок символу і таїнства, оскільки символ, в даному випадку – «це спосіб присутності і дії таїнства – "μυστηριον'а») [163, с. 77]. Релігійний символ, в православному богослов'ї, – невіддільний і підпорядкований центральній ідеї таїнства, яке спрямоване до таїнства Христа і Його спасительного служіння. Релігійний символ – є сама реальність, яку він символізує: зображуючи перше-реальність, він творить її присутність саме тут і реалізовує її.

Кожен обряд і дія в центральному богослужінні – Літургії, – є символом в цілому, але не символом як художньо-естетичної ілюстрації до богослужіння, а саме сотеріологічного і сакрального «μυστηριον'а» – як його одкровення і спасительної благодаті [342, с. 11-13]. Тільки в контексті даного богослов'я сакрального «μυστηριον'а» і символу – як способу його присутності і реалізації при богослужінні і можливо зрозуміти в цілому богослужбово-літургійний символізм. Вся літургія є символом таїнства сакрального Царства Божого, «майбутнього світу» [342, с. 167-200]. За допомогою релігійних символів літургія уможливлює раціонально-містичне пізнання сакрального «μυστηριον'а». На іншому символьному рівні літургія знову представляє, уможливлює сходження (μυσταγογια) людської особистості до Бога і спілкування з Ним [342, с. 190-196].

Змістом таїнства, цієї сакральної реальності є Царство Боже. Воно є заданістю Церкви і наповненням всього її літургійного життя, реалізація та виконання якого здійснюється в Євхаристії – епіцентрі її літургійного життя. Християнин, що знаходиться на богослужінні, яке зовнішньо характеризується матеріальним часовим простором, всупереч емпіричним законам, в своїй духовній складовій – живе в новому часі за іншими законами буття, стаючи новим творінням, свідком, що сповіщає вже сам про реальність даного Царства

Христового [342, с. 187-189]. Особиста безпосередність та очевидність та згода з певними духовними фактами для віруючого є головним аргументом в істинність переживаючої духовно-містичної реальності. Таке глибоко-онтологічне залучення до даної сакральної реальності стає можливим в силу символічної природи самої Церкви і Євхаристії. Саме ця її обумовленість і робить вступ до Церкви і духовно-містичне життя в неї – можливим. Оскільки містагогія – є процесом, що пов'язаний з духовним переродженням особистості, то в біблійному богослів'ї вбачається його наповненість сотеріологічним змістом. Останнє обумовлює актуальність і значимість даного процесу в контексті самого богослів'я. В силу сотеріологічного змісту містагогійного процесу, богословськи буде правильним охарактеризувати Церкву – «таїнством». В цьому сакральному «μυστηριον» – Церкви, все що відбувається спрямовано до її головної мети – спасіння, і це її сотеріологічне наповнення і робить Церкву – таїнством [342, с/ 204].

Таїнством «μυστηριον» – є Церква, яка є і символом нового творіння – сакрального Царства Божого, того Царства Христового, про яке сповіщали старозавітні пророки і про яке постійно говорив Сам Христос. Церква є таїнством, тому що носить образ (τυπος) – (εικον) Божий, внаслідок чого і має по наслідуванню таку ж дію [325, с. 670]. Церква, будучи образом Прототипу, здійснює щодо нас дії, подібні, по цілі і результатам, – справам Божим. Втілення Христа відбувається в глибині самої людини, що перебуває в Церкві. Опиняючись в спасительній Церкви, людина духовно відроджується. Через церковні обряди й таїнства всі віруючі – входять в останню реальність, до якої Церква сама належить по своїй цілі і символьній природі.

Христос, пройшовши одного разу шлях спасіння, продовжує і тепер здійснювати його в кожному віруючому і у всьому світі через свою Церкву, яка є його сакраментальним Тілом, і отримує від нього сили до обожнення. Саме в цьому Тілі Христовому і звершується спасіння кожного віруючого: в ньому встановлені всі необхідні умови спасіння – духовна благодать таїнств з одного боку і жива віра в Христа, Його вчення – з іншого. Православне богослів'я

характеризує Церкву Христа не як певну християнську спільноту, що об'єднана спільним вченням та звершує своє служіння в ім'я самого Христа. Більш точне вираження сотеріологічної сутності християнської Церкви було покладено змістовним акцентом апостола Павла: «І...поставив Його (Христа – авт.) вище всього, главою Церкви, яка є Тілом Його» (Еф. 1:23). Оскільки в Церкві вся її повнота духовних благ зосереджена в центрі – в богослужінні, то завданням містагогії є введення в таїнство Церкви, що починається літургією. Внутрішня, форма літургійного життя прихована під покровом символів через які завжди подається та благодать, яка відповідає сакральному змісту кожного символу.

Стверджуючи, що Церква є таїнством, необхідно вказати на те, що це можливо в силу її символьної природи: Христова Церква є символом сакрального таїнства–«μυστηριον'а», ним вона онтологічно сповнена. І оскільки в символі вона поєднується і співвідноситься з тією сакральною реальністю про яку благовістить, то і вся Церква є таїнством. Все літургійне життя сповнене символів, а тому справжнім призначенням літургії є зведення воєдино, в одному символі трьох рівнів християнської віри і життя: Церква, світ і Царство Боже [342, с. 205-207].

Висновки до розділу 1

Здійснений нами аналіз наявних у сучасному філософсько-релігієзнавчому дискурсі комплексних підходів до феномену сакрального та його тлумачень у християнській традиції дозволяє зробити такі висновки:

Категорії «сакральне» та «святе» використовуються для того, щоб репрезентувати: 1) вищий ступінь онтологічної досконалості, що започатковує надприродну єдність могутності, праведності й краси; 2) здатність божественного начала справляти «очищувальний» перетворювальний вплив на навколишнє буття; 3) властивість конечної істоти (людини) внаслідок самозречення набувати провідних якостей – зазначеного надприродного впливу.

За релігійними уявленнями, сакральність або святість постають передусім як атрибут Бога. У християнстві «святе» виявляється як цілісна характеристики людини, яка досягла «обожнення».

Термінологічний ряд «священне-святе-сакральне» в аспекті смислового наповнення його складових спроможний відзначатися сумісністю та синонімією останніх.

Співвідношення понять «сакральне», «священне», «святе» та «релігійне» існує як вертикальна конструкція, в підставі якої як фундамент знаходиться сакральне.

Таким чином, релігієзнавча думка наголошує, що за своїм походженням «сакральне» – «священне» – це суто релігійне поняття, яке в своїх характеристиках має ознаки ірраціонального, апріорного, трансцендентного, божественного. У філософсько-релігієзнавчих концепціях мислителів ідея сакрального розглядається із використанням феноменологічної та онтологічної термінології.

Сакральне є фундаментальною релігійною категорією, яка в православному світовідчутті є найвищою релігійною трансцендентністю і в контексті православного світогляду являється сакральним епіцентром всього священного.

Сакральне як онтологічно-первинна реальність має потенцію до теофанічного виявлення себе в профанному бутті; в акті ієрофанії відбувається зустріч, одкровення трансцендентного сакрального із самою людиною.

Для православ'я характерна т. зв. «особистісна» теофанія, яка передбачає діалогічну зустріч людської особистості з сакральною реальністю, що повністю преображає буття людини, охоплюючи всі сторони її життєдіяльності. Термінологічно, сутнісну основу сакрального, його динамічні прояви в профаному бутті та залучення людини до сакральної сфери православне богослов’я визначає як «μυστηριον». Містичний досвід зустрічі із сакральним обов'язково передбачає повне залучення людини в сакральну реальність за допомогою відповідних містагогічних приготувань. Поступове введення людини в благодатно-преображаючий процес сакрального є сутністю православної містагогії, що реалізовується в повноті в духовно-містичному організмі – Церкві

– та має сотеріологічні ознаки.

Концепт святості в православній традиції в своєму поняттєвому ядрі має два полюси: святості як обожнення та святості як ангелоподібності. Перший полюс походить від біблійної культури, другий – від античної філософії. У візантійській теології вони були синтезовані в межах єдиного концепту святості ідеального життя в Богові. Традиційна патристична концепція сакрального передбачає, що динамічний розвиток життя в Богові для людини можливий, згідно із більшістю авторів грецької патристики, через участь у сакраментальному житті церкви. Особливе значення надавалося в традиційній православній теології трьом головним таїнствам: хрещення надає загальнолюдські властивості святості вірному, таїнство миропомазання – особисті характерні риси святості, євхаристія робить святого причетним до вічності.

РОЗДІЛ 2
ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В ТРАДИЦІЙНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ

Цей розділ присвячено аналізу виникнення і розвитку внутрішнього різноманіття тлумачення сакрального всередині православного дискурсу, проаналізувати семантичне поле інваріантів традиційних православних концепцій сакрального.

Православне розуміння феномену сакрального формувалося в ранній патристиці під впливом біблійного світогляду, християнської культової практики, античних філософських теорій про повернення душі до Абсолюту. Якщо перші два джерела задавали зміст православних концепцій сакрального, то третє джерело надавало філософську мову для теологічних теорій, – переважно платонічну і неоплатонічну.

Під впливом платонізму духовно-містичне життя в православ'ї пов'язане із спогляданням метафізичного світу та реальною участю в ньому. Можливість містики передбачає наявність в людині особливої здатності безпосереднього, надрозумового й надчуттєвого, інтуїтивного усвідомлення, яке називається містичним, причому останнє потрібно відрізняти від звичайного настрою, який визначається суб'єктивною сферою та психологізмом. Напроти, містичний досвід має об'єктивний характер, оскільки він припускає вихід із себе, духовну зустріч та діалог. Даний містичний реалізм є основною передумовою всього православного богослужіння, поза яким воно втрачає свою актуальність та свою силу.

Для православного мислення характерно, що істина співпадає із містичним досвідом, а богослів'я – із богоспогляданням, яке знаходить своє обґрунтування в містично-літургічній практиці православної церкви.

Особливість православного богослужіння в тому, що останнє містить в собі не стільки дидактичний спосіб нагадування про певні події, скільки саму реальність зображуваних подій і саме на цьому акцентує увагу своїх учасників. Максим Сповідник [93], святитель Кирило Єрусалимський [77], П. Гаврилюк

П.[30], О. Шмеман [159], С.Н. Булгаков [15], С.Л. Епіфанович [43], К.-Х. Фельмі [144], М. Афанасьєв [12], архієпископ Веніамін (Мілов) [27], Ф.Смірнов [129], А.Катанський [72] та інші, вказували саме на цю теофанічну природу православного богослужіння та особливість сприйняття його учасниками: «Той, хто молиться, в міру свого духовного досвіду, є співучасником духовних реалій і тому православне богослужіння звертається, насамперед, до містичного чуття, саме на нього вказує і його виховує» [12, с. 106].

В контексті сакраментального містичного реалізму основне значення має євхаристія (з грецької – «подяка»), яка є епіцентром містичного реалізму й благочестя в православному богослужінні. Євхаристичний досвід є джерелом молитов і богослів'я і, головне, – особливого «євхаристичного пізнання Христа» [159, с. 17].

В ранній патристиці підкреслювалась святість Бога як трансцендентного творчого початку, що має особистий характер та вступає у діалогічні відносини з людиною, бажаючи її освячення [381, с. 104-108]. Перехід людини від профанного стану до стану святості осмислюється як зцілення, що відбувається силою особистого впливу Бога [279, с. 260-324]. Поступово дію Бога, що надає людині святості, християнські автори почали все більше пов’язувати з впливом на вірного церковних таїнств, особливо – хрещення, миропомазання та євхаристії [305, с. 98-132; 312, с. 140-149]. Поступово формується уявлення про нерозривний зв’язок сакрального із сакраментальним, що стане характерною ознакою православного світогляду та православної теології зокрема [305, с. 124-140]. Перехід від профаного до сакрального або містагогія в стародавній Церкві перш за все являла собою практику катехизації – як пізнавального процесу кандидатів на охрещення в період Великого посту [305, с. 138].

На початковому етапі неофіта (нехрещеного) очікували випробування і приготування за допомогою посту, читання Писань, участь в молитвах на богослужбових зібраннях з усіма християнами до певного моменту. Кандидатів першого етапу катехизації називали «підготовлювані до просвіщення». Ця назва, з одного боку, підкреслювала містичний, світлоносний і преображаючий характер нової реальності, в яку вони повинні були ввійти – Христову Церкву, з

іншого – стан, в якому перебувала людина поза істиною [440, с. 302-305].

Бажане просвітництво було предметом сподівань першого етапу катехізації та його здійсненням і реальністю другої частини катехизації, власне містагогічної. Її сутністю було посвячення достойних в незбагненні таїнства Церкви, шляхом залучення до повноцінної участі в літургійне життя Церкви, а також засвоєння в систематичному порядку догматичного вчення Церкви. Таким чином, на першому етапі катехизації кандидат проходив підготовку волі і совісті, а також систематичний виклад віровчення, яке в доступній формі виражало основи віри і моралі Церкви, а також правильне розуміння Святого Письма. Цей етап катехізису був доступним всім тим, хто готується до вступу в Церкву. При охрещенні і вступу в християнське суспільство вони ставали повноправними членами Церкви і називались християнами. Вступ в Церкву – нову реальність вимагав усвідомлення всього, що відбувається в ній: таїнств, богослужіння, всього літургійного життя. Таким чином, повноцінна участь в Церкві без глибокого розуміння того, що відбувається в ній – було неприпустимим: навчання, молитва і участь в таїнствах були взаємопов'язані нерозривно. Сутність того, що відбувається під час богослужіння людина осягала, перш за все, з молитов, які при цьому читала. Але тлумачення і сенс таїнств на цьому етапі було таємним езотеричним знанням і довіряли його тільки новохрещених після їх першого причастя, яке вони отримували на Великдень. В цьому свята Церква вбачала глибокий зміст: християнин тільки тоді міг розуміти і усвідомлювати все, коли сам безпосередньо переживав цей таємничий і благодатний акт прилучення до сакрального. Тільки ставши повноцінним учасником і його причасником, християнин міг просвіщатись безпосередньо від джерела Богопізнання, відкриваючи свій розум і серце Христу [440, с. 304, 312-321].

Таким чином, важливим і суттєвим тут є те, що, по-перше, покаянна і аскетична практика Великого посту виросла в контексті передвеликодньої катехизації. Це в свою чергу наклало свій відбиток не тільки на великопістне богослужіння, але й на всі богослужіння в цілому. По-друге, в першо-християнській Церкві з'явилась відмінність між «молоком», тобто елементарної частини катехізису, і «твердою їжею», що призначалася для тих, хто вже значно

вкоренився в вірі [440, с. 313].

Практика катехизації – як першого гносеологічного етапу велася протягом великопістного періоду, Світла Неділя – як наступний, вищий щабель, була часом містагогічного катехізису; це все було приготуванням до хрещення, яке відбувалось на Великдень. Таким чином, Пасха – як літургійне свято, і Великий піст – як літургійне приготування до Великодня спочатку виникли з чинопослідування хрещення. Великдень – є реалізацією хрещення, в свою чергу останнє є істинно пасхальним таїнством. Пізніше, хрещення стало відбуватись додатково і на П'ятидесятницю на Заході, і на Різдво Христове і Богоявлення у Східній Церкві. В богослужбових практиках цих Церков пости напередодні даних свят мали функцію хрещального приготування. Як бачимо, сенс посту мав підготовчий характер: покаяння і звернення – було приготуванням до входження в Церкву. Аскетичні вправи і моральний катехізис були тими засобами, якими вимірювалась глибина покаяння і серйозність звернення. Як тоді, так і зараз, хрещальне тайноводство (містагогія) формувало майбутній християнський світогляд – саме цим і пояснюється значення містагогії в православному богослужінні [440, с. 322; 429, с. 580; 365, с. 140; 330, с. 160; 307, с. 58-64].

Завдяки містагогічному катехизису в Літургію (пізніше і в усі богослужіння в цілому) входять догматичні гімни: в східну літургію гімн «Єдинородний Син», на заході з IX століття – так званий «Символ святого Афанасія». Сама літургія сформувалась під впливом цієї містагогічної практики: Літургія ділилася на дві частини: «літургія оглашенних» і «літургія вірних» і тим самим несла функцію катехитичних занять [440, с. 325].

Християнський катехізис не зводився до визнання і заучування певної догматичної формули, точно так само як і сучасний катехізис не зводиться до одного Символу віри або навіть його тлумачення. Адже прийняти Ісуса як Месію і Спасителя означало одночасно і поступово ввійти в проголошене Ним Царство. Прийняти Христа – як Вчителя означало визнати Його вчення у всій його повноті. Процес залучення до життя у християнській громаді лише починався з хрещення. Початок християнського життя є схожим на «дитинство у Христі» (1Пет 2: 2), тому на початкових етапах християнин навчався елементарної частини

катехизису. Чи було це поділом на езотеричну і екзотеричну форму катехізису? Перш ніж відповісти на це питання, необхідно прояснити той факт, чи робив Ісус відмінність між катехізисом для всіх і «таємницями Царства», які Він довіряв тільки апостолам? Перший можливий аргумент підтверджує деякі місця зі Святого Письма: (Мк. 4: 34); (Мк. 4: 10-11); (Мк. 7: 17); (Мк. 10: 10); (Мф. 13: 11); (Лк. 8: 10); (Лк. 10: 23). Деякі місця Священного Писання ніби підтверджують думку про таємниці Царства, ввірених тільки апостолам; (Мк. 9: 9); (Мф. 17: 9). Але Євангелія не дозволяють провести чіткий розподіл між загальнодоступними і таємними частинами вчення Христа: (Мф. 28: 19-20); (Рим. 1: 5); (Мф. 27: 63). Таким чином, відповіддю на вище поставлене запитання служить аргумент про те, що Христос є в найвищій мірі Педагогом, а метод, яким Він навчав – в вищій мірі педагогічний. Христос нагадував про те, що огрубіле серце необхідно підготувати до прийняття таїн Царства. Ця підготовка включала покаяння, виконання заповідей і справи добродійності, які вели за собою зміну всього життя. Христос був Педагогом і в Старому Завіті: Його закон, що був втілений в Торі виконував функцію «вихователя» до Христа (Гал. 3: 24). Приготування язичницького світу до прийняття Христа також здійснював Господь: Його закон був написаний в серці кожної людини – як загально-моральні принципи буття (2Кор. 3: 3); (Рим. 2: 14-15). Те, що відразу не могло бути сприйнятим огрубілим серцем – входило в містагогічний катехізис як μυστηριον або sacramentum. Такими «таємницями віри» були: молитва «Отче наш», Символ віри, таїнства (в особливості – хрещення і євхаристія). Практика секретності (disciplina arcana) дозволяла відкривати сенс таїнств тільки посвяченим тим, які прийняли таїнство хрещення і євхаристії. В різних Церквах була різна практика містагогічного (тайноводственного) катехізису. Так, в Єрусалимі містагогічний катехізис проводився на Світлій Неділі, оскільки кандидати, що хрестилися на Паску, вже могли бути допущеними до таємниць Царства Божого. В Олександрії містагоги наполягали на свідомій участі кожного новохрещеного в таїнствах. Тому вони заздалегідь пояснювали сенс всього того, що станеться з ними у Велику П'ятницю і Пасхальну ніч. Ця дисципліна вплинула на становлення і розвиток містагогічного катехізису, а останній в свою чергу і на всі богослужіння в цілому.

Містагогічна катехизація проіснувала в Церкві до V століття, Символ віри до цього часу не входив до складу Літургії, лише в чин таїнства хрещення. Йдеться про загальноприйнятий Символ – Нікеоцареградський. Тією причиною, що він пізно ввійшов до Літургії було те, що різні Церкви до V ст використовували свої місцеві хрещальні символи. Звичайно, текст Символу і таїнств, їх тлумачень неофіти не знали, але читаючи Євангеліє вони зустрічали там молитву «Отче наш», чому все ж таки вона є частиною тайноводства? Катехумени – тобто нехрещені, не могли подібно вірним, називати Бога своїм Отцем, так як вони не були духовно всиновлені Богом в хрещенні. Не випадково молитва «Отче наш» в V столітті була включена саме в Літургію вірних, а не в Літургію оглашенних, так як її було дозволено вимовляти першим, а не останнім [440, с. 332; 411, с. 170-187].

На практиці, зцілення від пороків і набуття моральних чеснот було швидше результатом катехизації, ніж вступними вимогами. З цієї причини, деякі містагоги замість догматів вважали необхідним повернутись до питань християнського життя, які вони тепер могли розкрити в контексті багатої символіки таїнств. Ніякої спеціальної співбесіди по віровчительній частини катехизису не проводили. Церковні вчителі робили акцент на вихованні волі, покаянні і чистоті намірів, але не вимагали від кожного новонаверненого стати богословом. Знання Символу на пам'ять було тією мінімальною вимогою в сфері догматики, яку Церква пред'являла до новонаверненим. Загальною метою катехизації було найбільш повне і повноцінне приготування, катехізис, в свою чергу, був літургійним, моральним і віровчительним. Реалізація цього приготування повинна була реалізуватись в Церкві, в цьому і полягає сенс християнської Церкви, як найвищої містагогії [440, с. 331, 325-326; 428, с/ 360-363].

Особливу увагу слід приділити містагогічним трактатам святих отців, що за своєю богословською спрямованістю належать духу олександрійської богословської школи. Климентом Олександрійським і Оригеном (вчителями цієї школи) були закладені основи теорії, так званої «анагогічної (символічної) містагогії», згідно з якою «Святе Письмо та Божественна Літургія є двома

головними джерелами вищого знання (гнозису)» [26, с. 67]. Так, Ориген, розвиваючи відому до нього думку, вибудував богословську концепцію християнської таємниці, що зробила великий вплив на богослів'я Сходу. Таємниця спасіння актуалізується в нашій реальності, входить в неї через видимий знак священного символу, який одночасно являє її і приховує. Цей принцип Ориген застосовує до всього християнського вчення. Для нього – Сам Христос є основна таємниця християнства, в якій поєднані Бог і людина так, що божественне приховано за людським і явлено тим, хто має очі, щоб побачити. Ті, хто мають віру бачать людське, але прозрівають в ній божественне [218, с. 1000-1001; 459, с. 99].

Таємниця, яка є Христос, дана нам в Писанні, в Церкві і в таїнствах. У всіх трьох буквальна, зовнішньо проявлена реальність приховує за собою реальність внутрішню, духовну. Щоб це побачити духовними очима, необхідно в букві Писання вбачати його дух, в християнській громаді – втілене Слово, в зовнішніх обрядах і церемоніях Церкви – спасительні діяння Бога. Так євхаристійне зібрання стає символом союзу душі з божественним Словом і передбачає собою той майбутній досконалий союз, який як ми очікуємо, та здійсниться в кінці часів. Не тільки весь обряд, але й окремі його сторони мають символічний зміст. Наприклад, вівтар стає символом нашого внутрішнього поклоніння Богу, ладан – щиросердних молитов. Єпископ символізує Христа; священики – Авраама, Ісаака та Якова, а також апостолів; диякони – сімох архангелів Божих. Схиляння колін виражає смиренність і слухняність, поцілунок миру – справжню любов. За думкою Оригена, християнський обряд сповнює та реалізовує все передбачене в Старому Заповіті, виражає духовне поклоніння Богові, яке нам личить віддавати Йому зараз, і являє собою образ майбутньої небесної Літургії. Щоб усе це стало реальним, необхідно, щоб учасники обряду були в нього посвячені, знали його істинний сенс. Вчення Оригена про християнські таємниці та Літургію – як єдиний спосіб їхнього пізнання – стало основою, на якій сформувався особливий напрямок тлумачення Літургії та посвячення в останню. Отримавши подальший розвиток у Діонісія Ареопагіта в V столітті і в святого Максима Сповідника в VII столітті, вона була підхоплена і остаточно оформлена в XV столітті святим

Симеоном Солунським [312, с. 99-123].

Для більшості авторів православної традиції доби пізньої античності та середньовіччя людина спасається та освячується як духовно-тілесна цілісність. Однак, вже в добу ранньої патристики в теології Оригена виникає вчення про духовну причетність, як засіб досягнення святості. Це вчення розвиває Ориген, ставлячи духовне причастя споглядаючого розуму до Бога вище за євхаристичну причетність вірних до воскреслого Ісуса Христа [312, с. 127; 365, с. 150; 344, с. 360]. Інтелектуалістичній теорії причетності оригенізму протистоїть ортодоксальний натуралізм у розумінні сакрального і сакраментального. Згідно цього натуралізму, святість Бога проявляється як Його «слава», тобто надприродне трансцендентне світло, божественна енергія освячення, яка досягає вірних під час звершення церковних таїнств [345, с. 120-145]. Афанасій Олександрійський розробляє теорію спасаючої та освячуючої дії Бога як Трійці. Згідно із цією теорією, Бог Отець розпочинає дію Трьох, бажаючи спасіння всіх; Бог Син звершує спасіння під час свого земного життя; Бог Святий Дух надає через таїнства здійснене во Христі спасіння та освячення для всіх вірних. Таким чином дія Святого Духа через сакраментальне в Церкві стає завершенням єдиної діяльності спасіння трьох божественних Особистостей [336, с. 41-44; 465, с. 24-32]. Теорії Афанасія Олександрійського були систематично розвинуті класиками православної традиції, зокрема Василієм Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Ниським, які були головними авторами кападокійської школи богослов'я [336, с. 44-47].

Згідно із вченням кападокійців, Син Божий, що втілився, помер і воскрес, об'єднанням людського і божественного в собі здійснив порятунок і обоження ввібраної в свою іпостась людської природи [440, с. 325-330]. Людська природа як універсалія не існує поза конкретних іпостасей і те, що відбувається з людською природою, що існує в одній іпостасі, не переходить автоматично на людську природу, що індивідуалізована іншими іпостасями [440, с. 332]. Такого роду перехід властивостей, які придбані природою, що існує в одній іпостасі на природу, індивідуалізовану іншими, можливий лише через народження цих інших. Народження – це породження іпостассю певної природи іпостасі тієї ж

природи. Таким чином, для передачі порятунку і обоження, які здійснені в людській природі Сина Божого, необхідно народження людей як особистостей від Його Боголюдської Особистості; народження, в якому вони отримували б Його людську природу як свою власну [263, с. 44-48]. Такого роду народження вже народилися від своїх власних батьків може бути лише сакраментальним і таким, що здійснюється дією Божественних енергій [263, с. 47-50].

У такому народженні кожна особистість отримувала б як свою власну людську природу Сина Божого, тобто людяність, яка існує у відповідності зі боголюдським способом існування. Людська природа в Адамі, в людях, які народжуються від батьків після падіння Адама, в Сина Божого і в людях, народжених сакраментальне від Христа – одна і та сама. Вона має один логос буття, але різні способи існування. Народження від Христа знищує гріховний спосіб існування і не тільки повертає спосіб існування власне людський, а й надає можливість жити відповідно до боголюдського способу існування [303, с. 102-104].

У таїнствах оновлюється особистість і воіпостазірованая нею людська природа, а також людська спільнота. Нова єдність людей ґрунтується на тому, що в таїнствах хрещення і євхаристії всі вони однаково набувають як власну людську природу Сина і тому стають «тілом» Його, що й розуміється під поняттям церкви як онтологічної реальності. Церква складається з людей, які добровільно взяли через таїнства боголюдський спосіб існування і становить собою нове людство, яке в Христі під впливом благодаті Святого Духа направляється до Отця. Церква – це новий світ, неявно присутній в старому як душа в тілі, який стане очевидним в свою самостійність після загибелі цього світу [303, с. 105; 305, с. 124]. Життя боголюдське в особистості не може повністю проявитися в чуттєвому світі, але може початися лише в ньому. Таким початком і стає таїнство хрещення.

За логікою Афанасія Олександрійського "таїнства – такі благодатні дії, тобто дії Св. Духа, які звільняють людину від життя в гріху, отже, від духовної смерті, відтворюють його для життя з Богом у Христі, дають йому здатність до богоспілкування і дійсно призводять до богоспілкування" [55, с. 48]. Онтологічна основа дієвості таїнств – єдина енергія трьох божественних особистостей. Кожна

дія Бога є енергія Його сутності. Але ця енергія завжди є єдине дію Трьох Іпостасей, в якій Батько є початок дії, Син – діяч, Св. Дух – завершувач. Кенотичній акт втілення Іпостасі Сина здійснюється в рамках єдиного дії Божественної сутності, адже Батько бажає цього, а Св. Дух допомагає цьому здійсниться [440, с. 290-293].

Син Божий приймає в свою людську природу крайні слідства падіння і тління – смерть, покарання за гріхи, прокляття, богооставленість – в своїх Страстях і Хресті. Воскресіння Його людської природи робить її нетлінною і вічною. Вона має цілий ряд властивостей, які перевищують те, що мав Адам в раю. Це не просто чистота людської природи, але її життя життям самого Бога і відповідно до Його способом існування [305, с. 184; 440, с. 293-297].

Церква – це втілення Сина, яке триває. Це примноження через таїнства Його людської природи і збереження її через добродійне життя і співпраця з Богом віруючих. Таїнства Церкви – це ряд чудесних перетворень (metabole) [440, с. 300-302]. У хрещенні відбувається через зміну способу існування перетворення Адамської людської сутності, яка властивий конкретній іпостасі ось цього Івана, в людську природу Христа. У миропомазанні чудесним чином людині даються дари Св. Духа і благодатні особисті властивості. У євхаристії відбуваються два перетворення: хліба і вина в Тіло і Кров Ісуса Христа, а під час причастя – людини, яка приймає це таїнство в «Бога за благодаттю». При вінчанні дві іпостасі перетворюються в одну нерозривну реальність. У таїнстві Єлеопомазання хвора людина перетворюється в здорового, якщо він гідний такої благодаті. При присвячених в ієреї мирянин перетворюється на священика, отримуючи особливі дари Святого Духа для такого служіння. У Таїнстві Покаяння грішник перетворюється в невинного [440, с. 305].

Будь-яке з перетворень знаходить свою основу в якомусь моменті з усього, того що сталося з людською природою Сина Божого [440, с. 306]. Адже Він хрестився, помер і воскрес. Він був Помазаником, який мав усі дари Св. Духа. Його людство було повністю обожненим. Він показав вищий тип взаємного єдності Божественного і людського, який став архетипом для всякого іншого єдності. Він зціляв і дарував апостолам силу зцілювати, він був справжнім

священиком, він мав як Бог влада прощати гріхи.

Те, що сталося з Ним досягає нас через завершальну функцію Св. Духа в рамках єдиного дії порятунку [305, с. 120]. Діючою силою кожного таїнства є Св. Дух, так як Він завершує єдину дію Трьох Осіб. Тобто основою таїнств є єдина енергія як дію Трьох – Отця, який бажає порятунку, Сина, який здійснив порятунок у своїй людській природі і Св. Духа, який дає порятунок окремим особистостям, даючи в таїнствах віруючим те, що властиве людській природі Христа [305, с. 124].

Подвиг, вчинений святими, розглядається не стільки як особиста досконалість самого святого, скільки як дія благодаті Божої [440, с. 340-341]. Святий відкриває шлях до Бога і в цій якості виступає як заступник за людей перед Богом, як свого роду посередник між Богом та людьми. Розвиток культу святих накладається на великий шар релігійних і соціо-культурних уявлень пізньоантичного суспільства. Святий у своїй функції захисника й заступника виконує ту ж місію, яка в язичницькому світосприйнятті приписувалася різним духам (або іншим міфологічним істотам), що опікують людину або весь його рід та виконуючи роль посередника між людиною й вищими силами. Відповідно, культ святих відповідав тому очікуванню заступництва й захисту, яке було міцно укорінено в соціо-культурну структуру пізньоантичного суспільства, до святих зверталися з молитвою в тих же випадках, коли раніше приносили жертви богам і просили про допомогу в героїв. Із самого початку, однак, у християнському розумінні святості виділяються певні моменти, що є принципово далекими від язичницьких культів. Святість людини співвіднесена з людською природою Христа. Саме тому всі ранньохристиянські автори наполягають на тому, що мученики вже є причетними Богові саме завдяки своїм цілком людським стражданням і мученицькій кончині. Близькість до Бога в єднанні із людяністю й забезпечує святим можливість бути посередниками між Богом і людьми [72, с. 215; 440, с. 345].

У вченні про святість, таким чином, стверджується подолання протистояння матеріального й духовного, тварного й нетварного, тобто основних позицій, які в дохристиянському світогляді виступали як абсолютні межі, що

розділяють божественне й людське, смертне й безсмертне. Святі, виявляючись заступниками за людей перед Богом, по'єднуються в цих дійствах з ангелами, тобто безтілесними, нематеріальними силами; тим самим долається межа профанного (матеріального, тілесного) і духовного й матеріальність перестає бути перешкодою для з'єднання з Божеством. Разом з тим святі є тими тварними істотами, які співвідносяться із Богом, тобто нетварним началом, і тим самим поєднують тварне людство з нетварним Божеством. Ці елементи вчення про святість формуються в послідовну богословську систему в VII-VIII ст. Максимом Сповідником і Іоаном Дамаскіним [451, с. 103-121]. Формулюючи вчення про Божественні енергії, вони говорять про проникнення цих енергій у людську природу й про святість як результат даного проникнення. Оскільки у святості долається протистояння духовного й матеріального, святі спасаються «тілесно» (грец. σωματιχώς), тобто божественними енергіями виявляється пронизана як їх плоть, так і їх образи (ікони). Це вчення обґрунтовує практику вшанування святих, а також й такі її форми, як поклоніння мощам та іконам святих [303, с. 598-606].

Аналіз змісту православної догматики призводить до висновку, що православ'я – є не тільки віровченням, а способом онтологічного єднання із трансцендентним буттям. Православ'я сакралізує наше профанне буття, оскільки вводить в наше матеріальне буття, саме «тут і зараз» сакральне начало – метафізичне буття [65, с. 197-202].

Християнська віра – есхатологічна, тому що події, які її породили і які є її об'єктом – мають суто історичний характер: воскресіння, вознесіння Христа, зішестя Святого Духа переживаються в ній не тільки як ціль і завершення священної історії спасіння, а як початок і дар нового життя. Перевершуючи матеріально-профанні реальності вона відкриває сакральну реальність – Царство Боже, проголошення якого саме як реальності, а не як ідеї або доктрини є центральним моментом Євангелія, а через нього – і всього християнського досвіду [57, с. 5-9].

Спасіння, що здійснене Христом, має бути засвоєно індивідуально і пережито кожною людиною. Своє спасіння людина розпочинає в Церкві, бо

Церква за своєю суттю є містичним епіцентром спасіння; всі священнодійства Церкви спрямовані на виконання і досягнення цієї головної цілі. Професор М. Скабаланович писав: «Православне богослів'я може вичерпуватися одним богослужінням, тобто в нашому богослужінні зібрано все, що може і повинен знати і думати про Бога та спасіння всякий християнин» [125, с. 40].

Перший кроком до спасіння є віра, – як початок духовного богоспілкування [59, с. 59-60]. По вірі сприймаються людиною дари Духа і здійснюється засвоєння спокути в сакральних церковних таїнствах і, перш за все, в таїнстві духовного відродження – хрещення. Церковне хрещення дає духовне народження взамін плотського і всиновлює Богу, знищуючи силу гріха звільняючи від влади страстності. Але як в безгрішному народженні Христа залишена була тлінність плоті для цілей спасительних страждань, так і в нас після охрещення тління єства залишається в силі, проте, не як ознака гріховного єства (бо гріх не змивається), а як засіб очищення від гріхів: через вільну боротьбу зі своєю плоттю. Потенційно, хрещення, як нове народження, дає силу до моральної чистоти і до обожнення, але для здійснення і виконання цієї мети людині потрібна особлива благодатна допомога, яка зцілює та підтримує свободу і воління християнина [263, с. 53-56].

Як Христос при хрещенні прийняв дари Духа, так і християни беруть від Нього ці дари Духа Святого, що розподіляються відповідно стадіям морального зростання: «очищення» (від пристрастей), «просвітлення» (веденням), «вдосконалення» [233, с. 74-78]. На вищому рівні подається і третій дар спасіння: духовно-тілесне обожнення, яке подається переважно в таїнстві євхаристії [345, с. 54-70]. Людина через прийняття нетлінної плоті Воскреслого Христа причащається Його нетління, з'єднується з Богом і преображає свою природу. Так, благодать, яка подається людині, усуває в ній все неприроднє і зміцнює її єство в первісній красі. Людській природі дається те, до чого вона не здатна своїми власними зусиллями: вона звільняється від наслідків гріховного народження і відроджується духовно до рівня богосиновства. Божа благодать, здійснюючи все це, реалізовує лише те, що закладено в людині як її першопочаткова ідея. Вона (благодать) анітрохи не скасовує природних сил

людини, а, навпаки, сприяє їх відновленню та подальшому розвитку. Мало того, вона необхідно припускає ці сили в людській природі та відповідну схильність людського єства до сприйняття самої благодаті. При відсутності актуалізації природніх сил людини, преображаюча динаміка благодаті залишається безрезультатною для людини. Воля людини становить необхідну умову в справі її спасіння, яке завжди відбувається тільки в свободі, а не з примусу. Звідси, за духовним відродженням завжди має слідувати моральне. Важливим, в цьому контексті, є те положення, що благодать хрещення усвоює віруючому образ Божий, а через свободо-вольове виконання заповідей надає і подобу Божу. В цьому і проявляється сутність приготування, та динамічний характер містагогічного процесу. Кожному дару благодаті неодмінно повинно відповідати та передувати вільне зусилля воління людини: хрещенню – зберігання благодаті богосинівства; даруванню Святого Духа (миропомазання) – практичне виконання заповідей; євхаристії – бажання з'єднання із Богом в доброчесності та веденню, через які проявляється Його Божество в «достойних». Словом, у справі спасіння необхідно передбачається не тільки прямий вплив Божества на людину, але й свідоме синергетичне співробітництво самої людини (моральна сторона спасіння) [345, с. 60-80].

При такій взаємодії благодатних і моральних умов, в душу віруючого таємничо вселяється Бог, містично з'єднуючи людину з Собою [91, с. 91, 108]. Вчення про таємниче втілення Христа в душах віруючих було взагалі поширеним в давнину [451, с. 100-104]. Але особливо воно було розвинуто Мефодієм Олімпійським, Максимом Сповідником, Григорієм Богословом [451, с. 104-106]. Це таємниче Боговтілення в міру активного засвоєння спасіння здійснюється все глибше і глибше. Спочатку Бог, як сім'я, входить в душу і зачинається в ній по її вірі [91, с. 91, 142]; потім – сім'я благодаті реалізовується в її чеснотах [91, с. 91, 122-124]; потім проявляється в її вищих душевних силах, гносисі [90, с. 322]; і, нарешті – онтологічно втілюється Своїм Божеством в людську природу через сакральне таїнство євхаристії [92, с. 171]. Діючи так в людині, Бог здійснює в ній всі спасительні благодатні дії: підтримує, очищує, зміцнює, прославляє її [92, с. 182]. У зв’язку з цим в православній аскетиці сформульоване положення: ніхто,

погрішаючи, не має права посилатися на неміч свого єства, оскільки віруючий достатньо з'єднаний з Богом, Який постійно і зміцнює його [440, с. 226].

Початком шляху духовного вдосконалення є таїнство хрещення. Воно названо початком, оскільки в ньому Святим Духом даруються зачатки благодаті для постійного зростання. Всі приготування перед цим таїнством, по-суті, не мали містично-благодатного характеру, але були лише підготовчими педагогічними засобами, які випробовували твердість намірів і волю віруючого. У хрещенні ж – закладається благодатна основа, сама можливість нового – духовного життя: «без Мене не можете творити нічого» – сказав Христос. Метою хрещення є залучення віруючого до таємниці воскреслого Христа, через всиновлення його Отцю в повноті дарів Святого Духа [92, с. 193]. Якщо хрещення є двері в нове життя, його початком, то сповнення її потенцій реалізується в євхаристії. Оскільки в ранній історії християнської церкви хрещення поєднувалося із Літургією, то результатом взаємозв'язку хрещення із євхаристією є духовно-містичне народженням до нового сакрального буття. Духовне народження в хрещенні і євхаристійне залучення до нового буття – складають, разом, повноту християнського життя. євхаристія закладена в хрещенні, як плід закладений у квітці. Без цього нероздільного і реального з'єднання саме хрещення марне і непотрібне. Хрещення знаходить своє завершення в євхаристії і євхаристія має свій початок в хрещенні, як вхідних дверей зі світу в духовно-сакральну реальність – Церкву Христову. Все це слід мати на увазі перед більш докладним розбором потрійного виміру хрещення та євхаристії. Таким чином, в хрещенні – початок поступового залучення до Божественного єства (2Пет. 1,4), яке динамічно зростає у віруючому від євхаристії до євхаристії [440, с. 25-26].

Особливу увагу необхідно приділити тріадологічному виміру хрещення, оскільки внутрішня сакральна сутність таїнства, має свою основу в Троїчній присутності: благодатному відродженні, через хрещенні в ім'я Пресвятої Трійці. Надалі, віра в Пресвяту Трійцю припускає, що всі церковні богослужіння, також як і внутрішня сердечна молитва встановлює зустріч обличчя до обличчям і з Троїчним Богом: з Отцем через Сина у Святому Дусі [310, с. 121-126].

Справжнім звершувачем хрещального тайноводства і всіх церковних

таїнств є сам Дух Святий [310, с. 127]. У Святому Дусі здійснюється зустріч і з'єднання із Ісусом Христом. Святий Дух є Духом усиновлення, завдяки якому віруючі називаються синами Божими, та в якому вони отримують можливість називати Бога – Отцем. Отже, Святий Дух є подавцем троїчної присутності і благодаті, оскільки кожна Божественна Особа являє двох інших Осіб. Саме в цьому полягає значення хрещальної формули: «В ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа». Це не просто догматична формула, але цілісне сповідання віри. В цей самий момент, при сповіданні віри в Христа і в Пресвяту Трійцю, в цьому акті сповідання, «християнин, будучи охрещеним, відродженим, освяченим – стає новим творінням і сином Божим» [440, с. 121].

До VI століття при здійсненні євхаристії не читався Символ віри [416, с. 21], так що євхаристійна молитва, була одночасно і сповіданням віри і освячувальним актом [440, с. 34]. Символ віри був введений патріархом Константинопольським Тимофієм в VI столітті [416, с. 21-22]. До цього він читався лише раз в рік в Страсний Четвер, коли на євхаристійне зібрання вводились неофіти. Це вказує на богословське співпадіння Символу Віри і євхаристійних молитов. Відсутність Символу Віри в стародавній Церкві не зменшувало її тринітарного усвідомлення: воно було виражено в євхаристійній молитві, яка читалась вголос предстоятелем. Таким чином, в даному контексті предмет християнської віри і богословський зміст хрещення являвся однією і тією ж реальністю. Через сакраментальне освячення води звершується через Святого Духа онтологічне освячення всієї матерії як творчого творіння. Богослужбовий чин Миропомазання після хрещального занурення в воду був введений досить пізно. До кінця IV століття Сирія і Кападокія не знали особливого чину Святого Духа між хрещенням і євхаристією. Дуже показовим є той факт, що в своїм хрещальному Тайноводстві святитель Іоан Златоуст про нього абсолютно замовчує, тоді як опис чину хрещального тайноводства дуже докладний. Таїнство Миропомазання почало розвиватись в IV столітті. Ми знаходимо свідчення про нього в одному із тайноводственних бесід святителя Кирила Єрусалимського (що належить скоріше навіть його наступнику, Іоану Єрусалимському), а також в тайноводственних промовах Федора Мопсуєстійского [263, с. 72-100].

Відсутність на Сході особливого чину дару Святого Духа в ранньому хрещальному тайноводстві ніяк не означав відсутність богословського усвідомлення присутності і дії Святого Духа в цьому сакральному тайноводстві. Навпаки, різні етапи хрещального чинопослідування відзначені безперервною освячуваною дією і впливом Святого Духа. Таким чином, в православній свідомості неможливе відокремлення сакраментальної дії хрещення і миропомазання. Таким же чином, ми не можемо розвивати суто христологічне богослужіння хрещення, з одного боку, і суто пневматологічне богослужіння миропомазання, з іншого. В силу хрещального тайноводства, все богослужіння православ'я сповнене тріадологічним змістом, все богослужіння в цілому є церковним славослов'ям Пресвятої Трійці [440, с. 58; 442, с. 112].

Коли ми говоримо, що в хрещенні людина входить в інше – сакральне буття, що воно є початком нової сакральної реальності – Царства Божого, то цим характеризуємо містагогічну сутність хрещення – як залучення до нового сакрального буття. Його сотеріологічний зміст полягає у здійсненому Христом зціленні людського буття, та дарування його людині через хрещення – саме як можливість спасіння, а не в його абсолютному значенні і характері, як це мислиться в протестантизмі [442, с. 115].

Зі свого історичного початку ранньохристиянська місія називає хрещення своєю метою. хрещення – це немов би ворота, через які входять в «град Божий». Христос у розмові з Никодимом (Ів. 3,1-10) говорить про сакральне Царство Боже. Поняття Царства Божого не характеризується як певне просторове явище, яке бачать або в яке вступають, а згідно старозавітньому юдаїзму, як і ранньохристиянському поняттю, це – подія, духовно-містичне, благодатне Царство Боже, що стане доступною при завершенні людської історії. «Духовно бачить» Царство Боже, «входить» в нього той, хто волею Божою вже тут сприйнятий для його служіння» [35, с. 113]. Сакральне Царство Боже приносить те, що обіцяють заповіді блаженства (Мф. 5: 3-10): духовно голодні насичуються, засмучені втішаються, духовно чисті бачать Бога. В словах Христа метою всякого життя – є «життя вічне». Очевидно, євангеліст Іоан перевів малозрозуміле для неєвреїв поняття «Царство Боже» словом «життя»: цей ідейно-історичний зв'язок

дозволяє зробити висновок, що «життя», по Іоану, є благодатним існуванням в спілкуванні з Богом. Умовою для входження в Царство Боже (Мф. 18: 3) – «стати як діти» не означає бути безвинним, а зробитись тим, хто сподівається тільки на дар Божий. Тут євангеліст Іоан, говорячи про цілі, для характеристики умови, вводить нове поняття: він замінює старозавітньо-іудейське поняття «навернення» на греко-еллінський вираз «народитися заново або народитись згори». Мова палестинського єврейства, а тому й Ісуса, не знає виразів «народитися заново» і «відродитися». Це не випадково. Згідно старозавітньо-юдейському мисленню, людина зобов'язана своїм існуванням не народженню, як природньому процесу, а творчості Божій; тому нове становлення людини і світу очікується від «нового творіння». Людина твориться тепер заново, тобто перетворюється внутрішньо. В релігійній мові Палестини в цьому місці найбільш проявляється ідейна сумісність із іншими судженнями тексту грецького Нового Заповіту про відродження (1Пет. 1: 3, 22; Як. 1: 18; Тит. 3: 5). Про друге народження оповідали оповіді і міфи елліністичного світу: людина мріє ще раз, заново розпочати невдале життя. В елліністичних релігійних містеріях за допомогою обрядів містикам ініціації подавалась неземна життєва сила, так що в цьому випадку можна сказати: вони відроджуються навіки. В цьому поданні і перевів євангеліст Іоан заклик Ісуса до навернення: оскільки саме в означеному вигляді цей заклик доходить до кожного еллініста. Він може його зрозуміти і в основному погодитись з ним, бо кожен бажає заново розпочати зруйноване життя [345, с. 14-17].

Саме це, суто нове («народження зверху») Христос вносить в старозавітньо-юдейське уявлення про покаяння: воно є одноразовим тотальним актом і одночасно даром, яке згідно контексту означає, що Ісус бажає одноразового, абсолютно нового початку, що визначає все подальше життя людини, і цей новий початок не тільки потребується від людини, він їй дарується. В свою чергу, людина повинна брати активну участь в даному синергійному акті. Тому в другій половині бесіди з Никодимом замість понять нового народження виступає поняття віри. Згідно (Ів. 3: 15-16), нове життя здобувається вірою, так само як, по (Ів. 3-5), за допомогою нового народження – сакральна реальність –

Царство Боже. Нове народження проявляється як результат віри, так що Іоан може сказати: «Кожен, хто вірує ... від Бога народжений» – (1Ів. 5: 1). Саме по цій причині Ісус вимагає від Никодима, від того, хто до цих пір в релігійному і моральному відношенні належав до вищих верств суспільства, – тотального оновлення, по синоптичним Євангеліям – навернення, по Іоану – нового народження згори, а це одночасно означає – і віри. А Никодим, згідно віршу 4, може сказати у відповідь на цю вимогу тільки те, що ми відчуваємо відносно кожної заповіді Нагірної проповіді: це неможливо! «Як може людина родитися, перебуваючи старою?» Це відродження – щось більше, ніж інтелектуальне нерозуміння образного виразу. Це той тип нерозуміння, коли річ виразно видно, але по-суті, вона незрозуміла. Людина намагається зрозуміти слово Ісуса в межах можливостей цього світу і повинна констатувати, що воно не вписується в ці можливості, але все ж Христос говорить те, що людині, по суті, потрібно. Таким чином, оновлення, якого бажав Христос, повинно відбутись, головним чином, через хрещення. Акцентуючи увагу на новому житті – як головному аспекті хрещення, можна зробити висновок, що хрещення необхідне для всіх: і дорослих і дітей. В обґрунтуванні даного питання апостолом Павлом застосоване так зване «служіння хреста» (Рим. 6: 1-13). Те, що хрещення необхідно, всім видно з того, яким чином нове життя із Христом пов'язує нас зі спільною з Ним смертю. Нове життя не є природним, або етичним станом, але це нова онтологічна дійсність, яка обумовлює всі аспекти життя людини [442, с. 121-124].

Хрещення водою і Духом розглядалося святими отцями як початок відтворення людини за образом Божим (Кол. 3: 10), початок становлення «відповідно до образу Сина» (Рим. 8: 29), тобто становлення справжніми синами Божими по благодаті. «Хрещальною купіллю і оновленням Духом Святим ми всиновлюємось Богу», – говорив святий Василій Великий [23, с. 132]. Безсумнівно, що при хрещенні водою дарується благодать прощення гріхів, проте це прощення не є простим зняттям провини або юридичним виправданням грішника. Хрещальна купіль називається не купіллю відпущення гріхів, але купіллю «вічного буття». Вона не просто залишає гріхи, не просто очищує від гріхів, але робить віруючих такими, немов би вони знову народились, ...«не

просто очищає посудину, але заново й повністю її переплавляє». Благодать Духа Святого, що отримана в хрещенні і Миропомазанні «перебуває в нас, продовжуючи вселяти добрі побажання, зміцнює у вірі і добрій волі, допомагає віддалятись від худих справ, спонукає прагнути до досконалості. Однак все це приносить користь людині лише при неодмінній умові – якщо вона сама намагається «утверджуватись в благодаті» [442, с. 142].

У хрещенні водою і Духом покладається «початок і основа великих благ» [36, с. 28]. Але внутрішньо-відроджена людина подібна немовляті, якій необхідно зростати. «Як зародок в матірній утробі не відразу перетворюється на людину, ... так і (в духовному відношенні) людина зростає помалу і робиться досконалою, в міру свого віку». Крім того, не все в людині змінюється при хрещенні. Відбувається тільки «припинення безперервності зла», і закріплюється добрий напрямок волі. хрещення не знищує гріховних звичок, які дають себе відчувати при поверненні людини, після охрещення, до гріха. Тому, хто отримав благодать хрещення, – належить ще багато потрудитись і багато зробити для свого морального відновлення та вдосконалення, при сприянні її зусиллям – дії благодаті [442, с. 151].

«Печать дару Духа Святого» – є і реалізацією хрещення, і в той же час таїнством, що спрямовує новохрещених далі. Воно є реалізацією хрещення, тому, що прийняти цей дар і сприйняти більш досконале покликання може тільки людина, справжня природа якої вже відновлена у Христі, людина, що вільна від «жала гріха», примирена з Богом і всім Божим творінням, сформована знову у саму себе [345, с. 41]. Однак це і нова епіфанія – тому, що це дар Самого Христа. Він не належить людській природі як такій, хоча саме для отримання цього дару людина була створена богом. Підготовлена і отримавши можливість свого оновлення завдяки хрещенню, він (дар) виводить людину за межі хрещення, – відкриває їй двері обоження. «Печать дару Духа Святого» – відкриває «печать» на нас Того, Хто володіє нами. Це знак високого покликання християн [442, с. 156].

Людина була створена як цар творіння: це – перша і головна істина про людину, джерело і основа християнської духовності [451, с. 14]. Цей

антропологічний максималізм завжди акцентувався в православній традиції і відстоювався всупереч спробам применшити людину, всупереч всякому антропологічному мінімалізму, незалежно від того, чи йшов він з Заходу чи зі Сходу [158, с. 105]. Інша духовна істина про людину полягає в тому, що остання – є занепалим царем. Її падіння і є, головним чином, втрата нею своєї царственості. Замість того, щоб бути царем творіння, вона стає його рабом. Замість того, щоб вести творіння до виконання його призначення, людина хоче отримувати від нього життєві блага, мати його і володіти ним для себе. Людина відмовляється від влади, що дана їй зверху, відмовляється від царського «помазання». Але оскільки ні вона сама, ні творіння не мають самодостатнього життя в самому собі, з її падінням в бутті запановує смерть, як відхилення від онтологічного призначення. І тому, вона стає смертним рабом царства смерті. Звідси випливає третя основна істина: спокута людини як царя. У Христі, як Спасителі світу, відновлюється справжня природа людини – а це значить, що вона знову стає царем. Все це відкривається, і реалізується в таїнстві хрещення. Відроджуючи людину, воно відроджує її і як царя, бо властивість бути царем вкладено в саму її природу. У хрещальному освяченні води весь всесвіт знову вручається людині як Божий дар, як її потенційно відновлене буття (царство). У помазанні «єлеєм» вона отримує саму Христову царственість. Таким чином, якщо джерело нового – Христового життя і духовності знаходиться в крещальному таїнстві відродження, і якщо духовність – це, перш за все, реалізація людиною дару, що отримує вона у хрещенні, то основа і головний вимір її духовності криється саме тут, в цьому відновленні в людині її царської гідності. Якщо в таїнстві хрещення в людині відновлюється її царське звання, то відновлюється воно на Хресті, Царем Розп'ятим; якщо в кінці всієї історії спасіння заповідається всім віруючим царство (Лк. 22: 29), то при цьому вказується, що воно – «не від світу цього», так як є Царством грядущим [451, с. 15-24].

Істинна віра в Бога полягає в твердій впевненості в тому, що сакральне Царство Боже – об'єкт людських сподівань, їх надії і любові – є, завжди було і завжди буде «не від світу цього», але залишаючись, «по той бік», лише воно одне

може надати сенс і цінність всьому в цьому бутті. Таким чином, відновити людину як царя, значить звільнити людину від погляду на емпіричне буття як на вищий сенс і самоцінність людського існування. Тільки після того, як людина реально відчує це сакральне Царство, – все в цьому світі стане проявом, теофанією Бога. Тільки тоді, коли, віруючий відшукає сакральне Царство, він починає істинно радіти світу, істинно мати владу над ним. Яке б не було призначення людини, її покликання або заняття – видатне або скромне, значне або незначне за мірками світу цього, – воно набуває істинного сенсу, стає радістю і джерелом радості, оскільки вона сприймає і відчуває його не як саме по собі, а як знак і присутність Його Царства: «І все ваше: світ чи життя, смерть, чи теперішнє чи майбутнє – усе ваше. Ви ж – Христові, а Христос – Божий» (1Кор. 3: 21-23). У Своєму Боговтіленні, заради спасіння світу Христос явив істину – священицьку природу людини – і, даруючи нам Своє життя, в хрещенні Він відновлює в людині її священиче достоїнство і перетворює все її життя в «розумне служіння» (Рим. 12: 1). Тоді Церква, яка сама є даром і присутністю цього нового сакрального буття у світі і, отже, сама є містичним єднанням, проявляє свою священну природу в своїй священно-жертовній місії: приношення світу Богові і, таким чином, освячення його. «Твоє від Твоїх Тобі приносимо за всіх і за вся». Це приношення стоїть в центрі сакрального євхаристії – таїнства, в якому Церква, завжди стає тим, чим вона є, саме тому, що євхаристія виражає і реалізовує все життя Церкви, та саму сутність людського покликання і призначення в світі. У Христі сама природа людини відновлює своє священство, і таким чином, кожне людське покликання, кожне людське життя може бути істинно «священицьким» [453, с. 17-29].

Створена царем і священиком, людина покликана бути також і пророком. Пророк – це той, хто чує Бога і може передати волю Бога світу, той, хто бачить всі події, всі «ситуації» очима Бога і тому може співвідносити те, що є людським і тимчасовим, з тим, що є Божественним і вічним, – іншими словами, той, для кого світ пронизаний Богом. Пророча влада, дана людині згідно з Писанням: пізнавати волю Бога, чути Його голос і бути – серед творіння, у світі – свідком і виконавцем Божественної мудрості. Саме таке справжнє призначення людини, її

справжня природа. Відновлення Христом в людині призвання пророка внутрішньо властиво християнській ідеї спасіння. Дар пророцтва, який віруючий отримує в таїнствах Святого Духа, є даром розсудливості, і в християнській аскетичній літературі він є першою і головною умовою всякої духовності. Розсудливість є внутрішня повнота і цілісність, гармонія душі і тіла, серця і розуму, яка може розрізняти, розуміти і володіти реальністю в її цілісності. Розсудливість є володінням реальністю, оскільки, будучи відкритістю всієї людини Богу, Її волі і Її присутності, постійним відчуттям Бога, воно робить людину здатною сприймати все що виходить від Бога і веде до Нього або, іншими словами, дозволяє у всьому бачити значення і сенс. Дар пророцтва не понад і не поза істинною людською природою, що відновлена Христом, але скоріше, є сутнісним, антропологічним вертикальний виміром всіх її компонентів, всіх людських дарів і покликань. У Христі дано було головне знання – знання Істини – про Бога і людину, про світ і його кінцеву долю. Саме ця Істина робить людину бути справді вільною, у своєму покликанні завжди і скрізь бути свідком Христа, Який є вищим сенсом, змістом та реалізацією всього того, чим він є, та всього, що Він робить [453, с. 30-43].

Таким чином, помазання святим миром дарує царську гідність, посвячує в «царське священство», повідомляє пророчий дар. Людина отримує все це тому, що їй дарований Дух Святий Самим Христом – Царем, Священиком і Пророком. «Життя у Христі зароджується в нинішньому житті, і його основа закладається тут», – говорив святий Микола Кавасила [68, с. 10]. Зароджується воно в таїнстві святого хрещення: церковне таїнство дарує нове сакральне буття і всеціле існування у Христі. Через помазання освяченим єлеєм вдосконалює внутрішні сили народженого, надає відповідну цьому житті силу активної дії, а подальше таїнство євхаристії зберігає і постійно підтримує це благодатно-динамічне життя. У ранній традиції таїнства: хрещення, миропомазання і євхаристії були нерозривним цілим і складали єдине літургічне чинопослідування із певним порядком, так як кожне таїнство знаходило своє сповнення та реалізацію в подальшому. Тому неможливо зрозуміти ці три сакральні священнодійства у відриві одне від іншого. В таїнстві миропомазання знаходить своє сповнення

хрещення, а в євхаристії реалізовує себе миропомазання. Під сповненням тут розуміється не дієвість, бо кожне таїнство по-своєму дієво, а духовний, динамічний і екзистенціальний взаємозв'язок між цими таїнствами в якісно новому житті, що отримується від Христа. хрещення робить людину невід'ємною частиною Церкви. Охрещений віруючий зможе тепер прийняти Святого Духа, а також стати живим членом Тіла Христового, збагачуючись в Церкві в міру своєї християнської досконалості. Очевидно, що саме таке розуміння і такий досвід євхаристії виявляють її як самоочевидну і необхідну реалізацію хрещення. Але якщо сутність сакрального відкривається в євхаристії і через євхаристію, якщо євхаристія є основним і центральним таїнство Церкви, то вступ до Церкви прямо вказує на необхідну і обов'язкову участь в євхаристії, яка, в свою чергу, є динамічною реалізацією хрещення. Новохрещені ставши учасниками таїнства хрещення, щоб бути спільниками в духовно оновленому бутті, і це нове буття євхаристія теофанічно являє в Церкві, роблячи її членів очевидцями і учасниками есхатологічного майбутнього. У своєму теперішньому вигляді крещальний чин вказує на певну трансцендентність, що знаходиться поза його межами, і таким чином, нагадує всім віруючим про постійну цілеспрямованість до прийдешньої сакральної реальності – Царства Христового [460, с. 50-76].

Сакральне таїнство євхаристії є сповненням християнського життя у всій його повноті. Досягши євхаристійної трапези, ні в чому не мають потреби для бажаного духовно-морального благополуччя, тому що тут християнин сприймає самого Воскреслого Христа. Християнин сприймає тут не щось від Його дарів, але Його Самого. У євхаристії – осередок і джерело християнського духовного життя: людина, на всіх рівнях свого буття, зі всіма душевними силами і почуттями, найглибшим союзом з'єднується із Христом, перетворюючись та обожуючись в Ньому [460, с. 82-98].

В літургійному богослужінні відбилися два напрямки патристичної богословської думки в розумінні і тлумаченні факту обоження людини. По одному погляду (який можна назвати «реалістичним»), в основі преображення природи людини знаходить своє вираження фізичне з'єднання Божества з душею і тілом віруючого, проникнення душі і тіла божественними енергіями Святого

Духа, що подібно змішанню, та взаєморозчиненню. У стоїків ці поняття в перекладі на сучасну мову означають механічне змішання речовин в рідкому розчині і характеризувалося двома ознаками: 1) єднання мислилося настільки тісним, що в кожній частинці одного розумілася частка й іншого; 2) два тіла, проникаючи глибоко одне в одне, зберігають, однак, без всяких змін свою сутність і свої властивості. Прикладом цього має служити з'єднання душі і тіла в людині. За цією схемою церковні письменники уявляли собі змішання духу і матерії. Початковим моментом в даній євхаристійній антропології є обожена і прославлена плоть Христа [368, с. 251-276].

Для богословів іншого напряму в тлумаченні ідеї обоження (так званого «ідеалістичного» або «спіритуалістичного»), посередницьку роль в фізичному єднанні людської природи з божеством слугує розум, який, будучи преображеним та обоженим в результаті Богоспілкування, передає обоження і всьому тілу, що знаходиться в його володінні. Християнські богослови обох напрямів не суперечать один одному, але об'єднуються на спільному прагненні і бажанні людини брати повноцінну участь в божественному житті, покладаючи всі свої надії на благодать Божу, що долає матеріальне і сподіваючись досягти кінцевої мети і призначення людини тільки шляхом з'єднання з Богом. В цьому напрямку занадто великим є вплив платонізму, що приводить до викривлення у сакраментальній антропології [432, с. 34-45; 438].

За богословським ортодоксальним вченням, в Ісусі Христі, як у новому Адамі, людська природа була обожена на самому і початку. «Христос – зауважує преподобний Симеон Новий Богослов, – як і перший Адам поєднав в собі весь оновлений людський рід» [123, с. 319]. Тому, спасіння людської природи не може бути мислимо без обоження її в особистості Боголюдини Христа через іпостасне з'єднання у Боговтіленні. Обоження природи людини в особистості Боголюдини звершується тим, що Божественна природа Бога проникає людську, й переносить на неї свої досконалості, при цьому, однак, не змінюючи ні єства свого, ні своїх природних властивостей. Людська природа збагачується божественними силами (і через таке оновлення, обоження) стає Храмом Божим. Преображення Христа на Фаворі, саме таким чином, стало яскравим свідченням обоження єства в

Ньому, і засвідчило про майбутнє обоження і прославлення віруючих у Христа [62, с. 253].

Найбільш яскраве розкриття сотеріологічної ідеї обоження знаходить своє відображення у зв'язку з таїнством євхаристії [248, с. 13-17; 254, с. 104-109]. Євхаристія є «таїнством таїнств» Православної Церкви. Вона – серцевина Церкви, її основа, фундамент, без якого немислиме існування самої Церкви. Мета і призначення євхаристії більш ніж універсальна. Саме через це таїнство Тіла і Крові Христа в організм людини вводиться божественний принцип безсмертя. По слову преподобного Симеона Нового Богослова: «Плоть Христа будучи тілом Самою Життя, і будучи обоженою повнотою оновленого життя звершує вживаючих її – причасниками життя і безсмертя» [124, с. 109].

З'єднання віруючого із Христом в євхаристії відбуває не символічним і образним шляхом, але істинним, реальним і всецілим [442, с. 54-55]. Як Христос пронизує собою хліб і вино, наповнюючи їх Своїм Божеством, так Він входить і в людину, наповнюючи її плоть і душу Своєю життєдайною присутністю і Божественною енергією. Христос, з'єднуючись з віруючими, робить божественними всі члени їхнього тіла: «всі члени кожного з нас стають членами Христовими ... ми разом робимося богами, що перебувають з Богом» [124, с. 121-154].

Обоження означає особисту зустріч. Обоження і є та внутрішня зустріч людини з Богом, в якій все людське буття наповнюється Божественною присутністю. Висловлюючись інакше, обоження є співучасть в Божественному житті Пресвятої Трійці [442, с. 154].

В сакральному таїнстві євхаристії є ще одне, більш актуальне значення: ним преображається не тільки людське життя, але й весь створений світ. В ньому – реальне завершення, кінець всіх речей, мета земного життя і зміст життя небесного, в ньому – можливість преображення історії. Євхаристійний «час» об'єднує минуле, сучасне і майбутнє, являючи вічність і вводячи її в емпіричну буденну дійсність. Спрямованість євхаристії – сакрально-містична реальність – Царство Небесне, як суто християнська батьківщина. Будучи зібранням вірних навколо трапези, євхаристія є поверненням першого райського спілкування в

домі Отця, яке в сьогоденні реалізоване у всій своїй повноті, і являючи людство єдиним – робить його Божим Тілом [402, с. 124-128; 451, с. 160-178; 453, с. 200-211].

Як літургійне дійство, євхаристія безперестанку актуалізує в сьогоденні те, що історично єдиний раз здійснено Христом заради спасіння людей: Його народження, життя, страждання, смерть, воскресіння, вознесіння і низпослання Святого Духа. Здійснення євхаристії робить для віруючих справжніми події минулої і майбутньої священної історії і участь в них людини вилучає її з кругообігу історії і поставляє в новому часі Церкви, в якому вічне вторгається в сьогоденне і перебуває в ньому як постійне «зараз» [336, с. 109-121; 362, с. 160-182].

Теологія кападокійців передбачає неможливість пізнання Бога для чуттів та розуму у звичайному стані людської психіки [270, с. 14-21]. У цих умовах причетність Богові через таїнства набуває виключного значення для звичайних вірних. Водночас кападокійські отці визнають можливість безпосередньої містичної причетності до Бога в екстатичному стані для святих. Найбільш плідно теорію екстатичного розумного пізнання розвивав Григорій Ниський, для якого здатність до екстатичного пізнання Бога пов’язана з можливістю для особистості перевищувати власну природу, вступати у відносини любові із трансцендентним Богом. За Григорієм Ниським, зростання у святості ніколи не закінчується, оскільки із кожним новим щаблем відносин із Богом, людина бажає більш тісного єднання з Ним [270, с. 41-54].

Згідно із доктриною каппадокійців, усі рухи і процеси душі бажають існування благого і справжнього, хоча й погрішають в кінцевих цілях свого прагнення, не розуміючи причину і мету власного істинного буття [270, с. 60-66]. Знаючи, де шукати основи істинного буття, людина зосереджує своє прагнення на справжньому джерелі буття – Богу-Христі, і в Ньому знаходить відповіді на свої внутрішні устремління. В тих, в кому воля цілком спрямована до Христа, ті знаходять повноту буття і цілком реалізують себе, тому що і саме воління не може бути по-справжньому дієвим, коли в своїх основах не перебуває у Христі. В означеній перспективі духовне життя бачиться не як слідування певним

зовнішнім законам, а як здійснення радикальної потреби людського духу в істинному бутті [441, с. 17-21].

З іншої сторони, духовне життя є повноцінною реалізацією і розкриттям всіх людських сил і здібностей. Людська воля створена для того, щоб прагнути вгору до істинного блага, джерело якого є Бог. Поза цим благим бажанням, цей «орган» досягнення щастя, обмежується і розкриває свої можливості недостатньо або спотворено. Змістом першого рівня духовного життя – не протидіяти волі Христовій. На подальших рівнях людина призивається до «єднання із Богом волею», щоб розділяти Його благу волю у власному житті – як духовному призванні. Прийняти Христа як свого Спасителя, – рівносильно для людини цілковитій пропозиції Йому своїй волі. Бажання і воління освячених і спасенних християн належать вже не їм самим: «...ви не свої, бо дорогою ціною ви були викуплені» (1Кор. 6: 19-20). В основі християнського спасіння лежить глибоке переспрямування власної волі: від себе – до Христа. Звершення причетності волі Христовій – є її обоження у Христі, що являється найбільш досконалим рівнем християнського духовного життя. Досягнення любові в духовному житті – є пізнання і перебування в Самому Богу: «Той, хто перебуває в любові перебуває в Бозі, і Бог в ньому» (1Ін. 4: 16). Основна ціль церковно-сакрального життя людини зберегти любов, яку християнин отримує в церковних таїнствах, – в чому й полягає зміст виконання заповідей Христа [442, с. 54-78].

Синтез оригеністичного спіритуалістичного і кападокійського ортодоксального вчення про таїнства і сопричастя із сакральним намагався дати автор, відомий в історії як «Діонісій Ареопагіт». На початку шостого століття був створений ряд текстів, що дістали назви «Ареопагітський корпус» (далі – АК). Ці тексти були написані від імені учня апостола Павла Діонісія Ареопагіта, що був відомий як перший християнський єпископ Афін. Намагання надати авторитет давнини і біляапостольського походження цим текстам спочатку були невдалими [417, с. 12-34]. В 532 році на диспуті монофізитів із халкідонітами перші посилалися на ряд місць АК для підкріплення власної позиції. Ортодокси-халкідоніти заявили про АК як фальшивку, створену недавно самими монофізитами. Дійсно, твори АК поступово віднаходилися протягом 515-518

років, їх відразу цитував у власних проповідях і листах монофізитський патріарх Севір. АК був написаний помікованим монофізитом, який бажав екуменічного єднання з халкідонітами на основі позиції «Енотікону» імператора Зінона. Вже в 540 роки АК стає популярним серед халкідонітів і як цілісний корпус текстів стає предметом коментування і наслідування [155, с. 47-50].

Поява та утвердження АК як частини православного передання знаменувала новий етап розвитку розуміння Святості Бога і святості людини, новий етап розуміння сотеріології та сакраментології. В поле православного мислення залучалися ресурси античного неоплатонізму з його теоріями причетності матеріального до ідеального і Бога, світового коловороту (перебування створеного в Богові у вигляді ідей, вихід через еманації у буття, повернення до Бога через духовне сходження), єдності Богопізнання (теогносії) та Богодіяння (теургії), тощо [181, с. 37-66; 183, с. 12-41; 184, с. 54-67; 188, с. 159-175; 214, с. 54-64; 229, с. 14-77; 235, с. 67-78; 245, с. 14-460; 250, с. 559-548; 259, с. 140-160; 263, с. 9-440; 283, с. 8-170; 300, с. 4-408; 309, с. 4-130; 349; 360; 363; 366-367; 369-373; 375-377; 404; 411-421; 427-432; 437-438; 461-464; 469].

Для АК є характерним неоплатонічне розуміння людини, яка складається з трьох частин: безпристрастного розуму як вищої частини душі, пристрастної частини душі та тіла. Розум як чиста від пристрастей та всякого гріха частина душі здатний споглядати Божественне сам по собі, відразу після відсторонення від впливів нижчої частини душі та тіла. Така платонічна за своїми коренями концепція в людині бачить ангелоподібну істоту, яка лише тимчасово і випадково пов’язана із душевним та тілесним життям. «Чистий розум» здатний інтуїтивно споглядати умоосяжне Божественне [411, с. 54-65].

«Світ умоосяжного» в АК складається із трьох складових: божественні «сили», божественні «воління», ангельська «ієрархія». Божественні сили – це присутність Бога у світі та душі людини, яка різноманітно явлена і відображена у множині Божих імен. Сама присутність – невимовна так само, як і Бог, але різноманітні іменування відомі із Писання та вгадуються святими людьми. Згадування цих імен у гімнах дозволяє душі здійснювати трансценденцію над земною дійсністю, «повертатися» розумом до спорідненого йому умоосяжного і

до витоку цього умоосяжного – Бога. Якщо присутність у Божественних силах відкриває внутрішнє життя Бога, то Божественні «воління» – це світ ідей, якого могло і не бути. Перед творінням світу у часі Бог миттєво творить у собі самому ідеальний всеохопний задум світу. Складові цього задуму – це «ідеї-воління» або «взірці-воління». Це потенційно існуюче, дане в Богові як задум, відоме через проявлення творчої активності та промислу. Ангельська ієрархія допомагає Богові в управлінні світом, і вона твориться безпосередньо перед виникненням чуттєвого світу. На відміну від попередніх двох складових, множина ангелів не існує як частина Бога, але є самостійною реальністю. Ангели умоосяжні тому що позбавлені матеріальності, а не тому що належать до області Божественного буття. Усі складові умоосяжного належать до області «святого», є частиною «священого порядку». Діонісій вводить в філософській і теологічний словник саме слово «ієрархія», яке й позначає «священний порядок» або ж «множина священних причин». В АК підкреслюється, що єдиною причиною («Архе», «Айітіа») є трансцендентний Бог. Божественні «сили», божественні «воління», ангельські «сили» є «допоміжними причинами» («сун-аітіа»), і саме у такій якості складають «священну ієрархію». Присутність цієї ієрархії у матеріальному світі уподібнена в АК до дії сонячних променів. При цьому ця дія розуміється дещо ширше за сучасній уявлення про природу променів. Умоосяжні промені «ієрархії» не лише невидимо для чуттєвого ока освітлюють всю дійсність, а й притягують все створене до Першопричини. Притягальна дія Першопричини надана ієрархії подібно до того як магніт притягує не лише сам по собі, але і через залізо приєднане до нього. Шлях єднання з Богом – це шлях «повернення», який долається притягальною силою Бога, від розуму людини потрібним є лише навернення до цього шляху [411, с. 101-141].

В АК метою таїнств церкви є досягнення «точок присутності» Божественного в матеріальному і подальше сходження від них до Божественного самого по собі. Аналогічною була мета «теургії» у пізніх античних неоплатоніків. Християнська теологія попередніх і наступних авторів метою таїнств називала надання Божественого життя шляхом сходження благодаті. Діонісій нівелює елемент «сходження» – воно заздалегідь відбувалося у самому акті творення

ієрархії, у втілення Логосу. Наявна вічна умоосяжна реальність тепер досягається розумом особистості, що здійснює екстатичний стрибок «силою любові та дією таїнств». Екстатичність життю особистості надається завдяки любові. Згідно із Діонісієм любов за самою своєю суттю – це екстатичний акт, спрямований від «Я» до «Ти» [283, с. 74-99].

У відносинах людини і Бога любов – це сила повернення особистості до Першопричини. «Ерос» – це онтологічне прагнення до Бога, яке складає саму суть внутрішнього життя розумної істоти. Спасіння у Діонісія відбувається не «лише благодаттю», а «лише любов'ю». Символи, які розум бачить під час звершення таїнств, активізують силу любові. Піднімаючись від містеріального символу як місця проявлення ієрархії до причини, що символізується, розум виповнюється все більшою любов'ю до умоосяжного і до Бога, переходячи від споглядання до споглядання [245, с. 108-134].

Для Діонісія Ареопагіта святість Бога означає його свободу від «всякої скверни» і довершену чистоту, які можливі завдяки його «абсолютній величі». Причетність до святості Бога забезпечується через містичне споглядання та «знаюче незнання». Сакраментальні церковні дії лише нагадують вірному про містичне розумне пізнання – як шлях до святості. В межах містичної теології ареопагітського корпусу відбувається часткова реабілітація оригенівського вчення про духовну причетність Богові як щось принципово вище за євхаристійний сакраментальний зв'язок із Богом. Вірний покликаний цілком уподібнитися до ангелів, які безпосередньо споглядають Бога та причетні до освячуючої благодаті без будь-яких матеріальних посередників. Видима ієрархія має нагадувати про невидиму ієрархію, матеріальні знаки – про розумні смисли, культові дії – про благодатні енергії [245, с. 233-255].

Продовжувачем традиції Діонісія Ареопагіта став преподобний Максим Сповідник. Він також ввійшов в історію Церкви як містик, який з'єднав догматичну твердість з умоглядним натхненням.

Його перу належить трактат «Містагогія», в якому пропонується містико-алегоричне пояснення таємничого сенсу священнодійств. Весь світ є одкровення Боже, а тому все в світі таємниче і символічне. Весь світ є реалізацією думки та

волі Божої, й тому пізнання світу є розкриттям цього символізму, сприйняття Божественної волі і думки, що втілені в світі. Все в світі є таємницею Бога і Його символом. Весь світ є Його одкровенням. Преподобний Максим говорив про духовну реальність, що історично проявляється лише в символічних образах, та має пряме відношення до богослужіння, в якому всяка дія є містерією, що символічно означає і реалізує певні події в невидимій умоглядній сфері [226, с. 41-44].

При тлумаченні християнського богослужіння Максим повністю залишається в рамках свого, пронизаного таємничістю і символічністю, світогляду. В його розумінні містагогія включає в себе не тільки містичний аспект, але й гносеологічний. Через богослужіння і в богослужінні християнин отримує знання, як через книгу про таємниці спасіння, що втілені в літургійному житті Церкви. Так, розмірковуючи про перший вхід архієрея, він вбачає в цій дії «...образ першого пришестя у плоті в цей світ Сина Божого, Христа Спасителя нашого» [91, с. 169]. Своїм пришестям Він звільнив і спокутував єство людини, поневолене тлінню, та підкорене смерті через своє гріхопадіння і тиранічно підвладне дияволу», – розмірковує далі Сповідник. Входженням архієрея у вівтар і сходження його на священний престол, на думку преподобного Максима, символічно зображує «вознесіння [Спасителя – авт.]» на небеса. Далі, Максим пропонує наступне міркування: «вхід народу до церкви разом з ієрархом означає навернення невіруючих від невіри і омани до пізнання Бога, а також перехід віруючих від пороку і незнання до чесноти і всезнання...» [91, с. 169] В іншому місці своєї «Містагогії» преподобний Максим пропонує міркування, що безпосередньо стосуються богослужіння (Літургії): «Усуваючи помисли, ще тяжіють до землі, Слово [Христос – авт.] зводить ревнителів віри, що вже закрили свої почуття, (через закриття царських воріт і внесення святих дарів), – до споглядання умосяжних логосів і речей. Потім Слово навчає їх ...невимовним таємницям; вони ж вдячно підносять Йому взамін ...подячне сповідання, що виражається в божественному символі віри. Потім, зарахувавши їх до сонму ангелів (через сповідання трисвятого імені) і давши їм таке ж знання священного буття, [Слово] приводить їх, всиновлених Святим Духом через молитву, за

допомогою якої вони удостоїлись називати Бога Отцем [своїм], – до Бога і Отця. А слідом за цим [Слово] містагогічним чином веде їх, що вже пізнали всі логоси сущого, (що виражено в піснеспіві «Єдин святий») і ...обожуючи їх благодаттю, внаслідок сопричастя з нею, надавши їм, по можливості, подобу нероздільної тотожності».

У «Тайноводстві» преподобний Максим часто користується термінами «прообраз», «образ», «символ», щоб вказати на присутність сакрального. Ці слова здаються більш або менш синонімічними. Для святого Максима, що знаходиться в руслі платонічної традиції, символ – не стільки знак відсутньої реальності, скільки сама сакральна реальність, яка присутня в символі, і на цій концепції, як на фундаменті, він будує інтерпретацію символіки літургії і таїнства. Його інтерпретацію слід розглядати в контексті того, як він розуміє Божий задум про людське спасіння. За прообразами, або образами Старого Заповіту слідують образи Нового, які, в свою чергу, вказують на реальність, що здійсниться в кінці часу. Звичайно, цими прикладами не вичерпується вся повнота і глибина містичного розуміння преподобним Максимом Сповідником православного богослужіння. Але ці приклади дають певне уявлення про характер і сутність містико-літургійних поглядів тайнозрителя в контексті православної гносеології. Згідно з поглядами Максима Сповідника, головний скарб таїнства богослужіння полягає в тому, що воно відкриває людині шлях до Богопізнання. Завдання цього пізнання полягає в тому, щоб «розпізнати здійснюване Боголюдство, як основну тему сотвореного буття і життя» [151, с. 210]. Через богослужіння християнин пізнає, що Бог Слово сходить в деякі пізнавальні образи, і в силу цієї божественної поблажливості і стає можливим піднесення людини до пізнання таїн Бога. «І хто розсудливо зміг, за допомогою [богослужіння], що відбувається в Церкві, бути посвяченим [в це сакральне таїнство], той насправді зробив свою душу церквою Бога і божественною» [91, с. 169.]

Максим Сповідник прагне виразно описати те, чим є Церква, і докладно охарактеризувати її діяльність, доводячи що таїнства Церкви є містагогією всезагального єднання. У цьому він дотримується загальної методології грецької

патристики, згідно з якою, для розуміння суті будь-чого необхідно мати опис його істотної діяльності. На думку Максима, суттєва діяльність Церкви відносно людства абсолютно тотожна діяльності Бога відносно світу. «Свята Церква є образом Божим, оскільки Вона, подібно Йому, через віру єднає людей, навіть якщо вони різняться своїми здібностями, походженням та способом життя. Цю єдність щодо суті сущих природним чином і без злиття звершує сам Бог, Котрий, як зазначалося, пом'якшуючи і зменшуючи відмінності між ними, зводить їх до єдності із Собою – Причиною, Початком і Кінцем» [92, с. 157-158].

Зазвичай Максим позитивно оцінює кожну єдність, однак, він відзначає і два протилежні до єдності стани, а саме: «відмінності» та «розділення». Відмінності є окремими моментами єдностей, що цих єдностей не руйнують. Натомість розділення руйнують єдності. Відмінності – прояв багатства життя, розділення – наслідок занепаду життя [454, с. 11-45].

Відмінності у світі – це багатство створених Богом видів рослин і тварин. Розділення – це боротьба за існування, тління, хвороби і смерть, які є наслідками відпадіння від єдності з Богом. Відмінності у людстві – це етнічне та культурне багатство. Розділення – це боротьба «за місце під сонцем», егоїзм, поганство. Відмінності богодані та благодатні не суперечать єдності. Тоді як розділення, або гріх та його наслідки, руйнують єдності. Максим підкреслює, що «"розрізнення" речей виділяє їх і визначає, показуючи, як вони влаштовані, тоді як "розділення" розсікає їх на частини, так що речі відокремлюються одна від одної» [454, с. 46].

Можливі й гріховні єдності – так звані злиття, наприклад: відсутність розрізнення між добром і злом, між статями в сексуальних стосунках, а також «злиття» розуму з почуттями, тобто підпорядкування духовних здібностей людини ницим пристрастям. Такі злиття, згідно з Максимом, потрібно розривати [91, с. 51-53].

Послуговуючись цією термінологією, Максим робить висновок, що Бог створив у світі відмінності без розділень та єдності без злиття [92, с. 157-160]. Відмінності сполучаються з єдностями, єдності – з відмінностями. Так само і Церква покликана досягати єдності, зберігаючи відмінності та уникаючи розділень і злиття [91, с. 159].

Таке загальне постулювання наповнюється більш конкретним змістом, коли йдеться про Церкву та світ. Усі види рослин і тварин складають єдине царство чуттєвого світу, всі нації –людство. Всі закони природи поєднуються в одному – законі прагнення до чимраз більшої єдності з Богом, а закони людства – в єдиній настанові жити любов'ю до Бога і людей. Усі стосунки в чуттєвому світі сполучаються в єдиному ставленні світу до Бога; всі стосунки людей – в єдиному ставленні людства до Бога. Будь-яка причинність покривається тим, що Бог є Перша Причина. Й усі причинності у суспільному житті людства покриваються дією Божого провидіння [91, с. 146-152].

Такі природні єдності передують надприродній єдності людства в Церкві. Церква є новим людством – людством у Христі. Для нього характерна більша єдність, ніж для звичайного людства. Святі різних національностей подібніші один до одного, ніж прості люди.

Та, незважаючи на всю єдність віруючих у Церкві, між ними є деякі розбіжності, які можна класифікувати наступним чином. По-перше, Максим помічає численні природні відмінності, що зберігаються. Наприклад, у Церкві є люди різних національностей, котрі розмовляють і моляться різними мовами. Очевидно, що це результат расових та етнічних відмінностей; окрім того, відіграють велику роль культурні відмінності, вікові, соціальні, психологічні. Але вони не заважають християнській надприродній єдності. По-друге, в Церкві є деякі розбіжності в типах святості і навіть в особистих особливостях святих. Такі відмінності зумовлюються різною дією Святого Духа і особливостями особистих стосунків святих із Христом. Христос втілюється в чеснотах кожного святого, але особливим, унікальним чином, тому всі святі тотожні у чеснотах, але різні у способах їхнього виявлення. По-третє, різняться між собою також і дари служіння в Церкві. Задля спільної користі по-різному трудяться клір і миряни, єпископи й світські правителі, молільники та мислителі, «практики» і «теоретики», «простаки» та «містики» [91, с. 158].

Усі ці відмінності не заважають єдності Церкви, але є навіть необхідними для неї. Єдність може об'єднувати лише розрізнене. Загальне може існувати лише по відношенню до індивідуального. Єдність без відмінностей була б злиттям,

характерним для смерті; у той час як єдність з відмінностями є ознакою життя. Життєвими є ті розбіжності, які не заважають єдності, зберігаючи при цьому індивідуальні розбіжності кожного й загальні відмінності, як-от: національні, вікові, мовні, соціальні, психологічні. Цей закон підтверджує й сучасна соціологія. Історично життєздатними є ті суспільства, в яких панує гармонія єдності відмінностей, в яких віднайдено золоту середину між крайнощами примітивної простоти та зайвою складністю соціальної структури. Натомість в нежиттєздатних суспільствах перемагає, з одного боку, досконала простота і безструктурність, а з іншого – надто складні розбіжності. Не можуть існувати спільноти, в яких всі або повністю однакові, або зовсім різні.

Єдність у Церкві не передбачає злиття відмінностей, притаманних людям. Нова людина, якою стає християнин, не є безстатевою, безвіковою, безкультурною істотою, котра не має батьківщини й своєї мови, національності та характеру. Ці відмінності не зливаються, не синтезуються в щось посереднє. Відмінності не зливаються і в жодній з протилежностей: жінки не стають чоловіками, сирійці – греками, немовлята – юнаками. Кожен зберігає свої природні особливості.

Єдність у Церкві – єдність різних, а не однакових людей. Однаковість є злиттям, що веде до духовної смерті. Справжня ж єдність можлива тільки в межах різного, особистого.

Єдність у Церкві передбачає наявність, по-перше, різних людей, з яких кожен – індивідуальність, а по-друге, специфічність кожної з груп віруючих, що виділяються за певною ознакою. Церква є не протиприродним злиттям, а надприродною єдністю, котра продовжує і довершує природну єдність людського роду. Така єдність обов’язково передбачає право людини на власну унікальність, вона забезпечує мирне співіснування народів і культур. Проте, хоча ця єдність і є природною для людства, вона тисячоліттями не реалізується. Якщо не відкрита, то прихована «війна всіх проти всіх» триває. Церква ж претендує на те, що в Її надприродному бутті ця особлива єдність таки реалізується.

Але головна єдність, що здійснюється в Церкві – це єдність Бога і людини [91, с. 174, 178]. Ширше – Бога і світу (через особу). Сам Богочоловік є такою

єдністю, і Церква як Його Тіло також її має. Всі інші єдності є довільними досягненнями окремих громад, які стверджують, що вони належать до Церкви, якщо вони дійсно досягають цих єдностей. Якщо ж в церковній громаді панує дух ксенофобії, ненависті до жінок, націоналізму і т. п., що, на жаль, трапляється серед християн, така громада ще не пізнала єдності з Богом. Вона ухилилася в царство неприродних розділень, яке віддалене від Бога більше, аніж світ природного людського буття.

У зв'язку з єдністю людини і Бога, яка здійснюється для гідних у євхаристійному спілкуванні на літургії в Церкві, виникає єдність, що її Максим вважав головними для духовного становлення нового людства, – єдність християн, зібрання святих Божих.

За Максимом, головні природні відмінності [318, с. 1305-1312] існують між: чоловіком і жінкою, чуттєвим і ангельським світами, землею та небом, всесвітом як населеною землею і раєм. Коли Бог об’єднується з людиною, ці відмінності також повинні об'єднатись у Боголюдині та святих людях, але без злиття. Здійснити такі єдності був покликаний ще Адам [318, с. 1305], але через гріхопадіння це стало неможливим, тому здійснюється Христом [318, с. 1308-1312], а після Нього і святими. Окрім того, що реально ці єдності існують для Христа і святих, вони також символічно і таємничо присутні в Церкві, реалізуючись в євхаристії для кліру та вірян. Щоб зрозуміти, як саме відбувається поєднання різних за природою реальностей під час літургії, необхідно правильно зрозуміти спосіб їхнього об’єднання у Христі та святих.

Об'єднання чоловіка і жінки, всесвіту і раю, землі і неба, чуттєвого й ангельського світів відбувається не їх синтезуванням, а шляхом виходу кожного за рамки власної природної обмеженості. Людина стає вищою від протилежностей між статями, долаючи обмеженість чоловічого та жіночого мислення і поведінки, адже особа здатна думати і діяти як людина взагалі, як розумна і моральна істота. Хоча це важко і не тільки в сучасну епоху, одержиму сексуальністю. Людині завжди було нелегко впоратись із собою, зі своїм тілом та заданим ним способом мислення й поведінки. Найпростішу моральну вимогу – поводитись не за чоловічими або жіночими пристрастями, а згідно із

загальнолюдськими почуттями і принципами – завжди було важко виконати. Однак для християнина таке завдання практичної аскетики – первинне, і обійти його він не може. Ми не раз бачимо пастирів, схильних до «чоловічого шовінізму», та прислуговуючих в храмах жінок, котрі є уособленням певних жіночих пристрастей. Проте у стосунках з Богом кожна душа – наречена. І як наречена Бога вона повинна мати і непорочність, і чистоту.

Об'єднання всесвіту і раю є містичним подоланням обмеженості сьогоднішнього стану всесвіту, причетністю до його майбутнього райського стану, який реалізується після другого пришестя Ісуса Христа. Блаженство преображеного всесвіту символічно і містично визначається наперед в євхаристії, а те, що здійснюється, іноді пізнається віруючими як уже дійсне.

Об'єднання землі і неба є подоланням просторової обмеженості: храм під час літургії стає «небом на землі». Небесна есхатологічна літургія, яку Іоанн Богослов побачив під час видіння на острові Патмос, здійснюється в кожній літургії земної Церкви.

Об'єднання чуттєвого та ангельського світів є містичним подоланням у літургії їхньої природної обмеженості. Чуттєва матерія предметів і дій стає достатньо тонкою для символічного вираження загальних ідей. І навпаки, ангельська безтілесність ідей та слів отримує плоть у діях та символах під час літургії у храмі.

Усі ці єдності різних за природою реальностей не тільки символічно зображуються, а й стають містично дійсними для віруючих настільки, наскільки для них відбувається їхнє єднання з Богом. Остаточне єднання є обоженням віруючих, яке здійснюється відповідно до ступеня гідності кожного.

Єднання всіх основних різних за природою реальностей під час євхаристії – есхатологічне і містичне [91, с. 172], оскільки і сама Церква є есхатологічним та містичним єднанням людей у Христі.

Коли різні реальності об’єднуються, вони самі не зникають, не розчиняються ані одна в одній, ані в чомусь вищому. Їхнє об'єднання є подоланням розділень й набуттям внутрішнього зв'язку між всіма реальностями. Цей внутрішній зв'язок між ними, який завжди існує для Бога, людиною

осягається в євхаристії. Аскетичне сходження душі до Бога – це подолання спершу обмеженості та поділу, а потім частковості і розрізнення, що стає можливим завдяки чуду євхаристійної містерії. Саме чудо євхаристії – продовження чудесного буття Богочоловіка, єднання в Ньому Божого і людського. Тож як у Христі Божественне та людське єдині без злиття й різні без поділу, так і в Церкві всі єдності здійснюються без злиття і поділу, але з відмінностями. Припущення, згідно з яким в Бозі зберігається розмаїття реальностей, цілком виправдане, оскільки в Бозі може зберігатися все, окрім гріха. Лише гріх, у тому числі гріховні поділи та злиття, неможливий в Бозі. Тому в Церкві містично та есхатологічно гріховного розділення і злиття немає, хоча є відмінності та єдності.

Отже, в Церкві повинна бути єдність розрізненого. Ця схема – формула любові, адже саме любов передбачає єднання різних істот, єднання внутрішнє і глибинне [91, с. 146-152]. Саме любов передбачає збереження різниці між істотами, які перебувають в єдності. Без збереження люблячих любов неможлива.

Загалом, вчення Максима визначається тим, що він – богослов любові. Для нього Церква – організм любові. Хомяков частково наслідує Максима, сам цього не знаючи. У Хомякова – філософське обґрунтування любові, у преподобного – більш складне, метафізичне. Таким чином, при перекладі з мови формального і метафізичного на мову змістовну і життєву, богослів'я єднання, розвинуте Максимом, є богослів'ям любові, або ж тією його частиною, що описує структуру любові. Єдність розрізненого – це любов. Відмінність – можливість любові. Розділення – знищення любові. Злиття – знищення можливості любові. Тож Церква – це єдність розрізненого, а тому – любов.

Церква – це любов, а тому в ній немає злиття й поділу, але є єдність зі збереженням розбіжностей. Людина залишається людиною, але знаходить внутрішню єдність з Богом і навіть стає богом по благодаті, але не по суті, оскільки істотна відмінність все ж зберігається. Також і Бог стає людиною, але залишається Богом, не зливаючись в нерозрізненість з власним творінням.

Любов, згідно з Максимом, є прагненням до єдності з пізнаваним [91, с. 97],

а пізнавати можна тільки розрізнене. Те, у чому немає ніяких розбіжностей, непізнаване, а тому й не люблене. Те, у чому немає розбіжностей, не може любити. Якщо все зливається, то неможливо пізнати, що і кого любити. Якщо ж все поділене, то любов неможлива, бо любов – єдність, нездійсненна у стані розділення. При розділенні між тими, що люблять і тими, яких люблять, утворюються безодні, розриви, бо в цьому полягає суть розділень.

Любов – це єднання, але й пізнання є також єднанням, завдяки якому уможливлюється єднання в любові. Пізнання передує любові, розвивається завдяки їй і досягає повноти разом з повнотою любові. І любов виникає під час пізнання, розвивається завдяки пізнанню та досягає повноти разом з повнотою пізнання.

В любові й пізнанні особистість виходить назустріч іншій особистості. Любов і пізнання є зустріч: зустріч різних, але не розділених реальностей. Той, хто пізнає, і той, кого пізнають, відкриті один до одного, а тому не розділені. Але для зустрічі в пізнанні або любові необхідна відмінність – відмінність онтологічна, що не зникає ніколи, але існує за будь-якого ступеня єдності.

Діалектику єдності та відмінності Максим бачить у самому джерелі любові: у Першій Любові, тобто в Бозі. Отець, Син і Святий Дух єдині по суті, але різні як Особистості. Вони нероздільні, але різні. Нероздільні Вони не тільки по суті, але й оскільки існують один в одному як Особистості. Їхня єдність – це перихоресіс Їхнього життя, це і є любов. Але любов можлива тому, що вони – не одна Особистість, а Три. Відмінність між Трьома – умова можливості любові. Єдність в любові можлива лише між відмінними іпостасями. Однакові не люблять один одного. Єдине, у якого немає Іншого, не може любити: йому любити просто немає кого. Себелюбство, згідно з Максимом, не є любов'ю [254, с. 21-23]. Але навіть і себелюбство неможливе, якщо існує тільки Єдність і немає Відмінностей. Любов існує тільки відносно іншого, а тому в Бозі мають бути відмінності, щоб Він був Любов'ю.

Єдність віруючих з Богом – це любов. І ця єдність стверджується євхаристією. Християнство тим і відрізняється від поганського містицизму, що єднання з Богом відбувається через таїнства – літургійно, церковно. Єдність

віруючих між собою теж є любов’ю, і вона також стверджується євхаристією. Без євхаристії справжня єдність любові між віруючими неможлива. Тільки в євхаристії відмінності не заважають єдності. Тільки в євхаристії можливо знайти основу для єдності віруючих, порізнених груповими та особистими властивостями. Лише через євхаристію народжується справжня єдність любові. Жодний християнський сентименталізм, жодні, хай і найпалкіші, почуття не здатні сягнути вище тієї онтологічної єдності любові, яка існує в євхаристії. Бо любов як почуття може бути справжньою лише при утвердженні на метафізичному рівні факту буття любові між віруючими під час здійснення євхаристії. Отже, єдність віруючих з Богом і між собою – церковна, літургійна. Іншої єдності немає. Всі емоційні, раціональні, всі зовнішні єдності та їхні знаки – все це повинно ґрунтуватися на літургійній єдності. Інакше єднання – ілюзія. Лише в євхаристії і у зв'язку з євхаристією єдність любові стає доконаним фактом. Справжня любов християн до Бога й до ближніх – євхаристійна, церковна.

Відмінності мають бути, аби було що об'єднувати Церкві. Але розділень бути не має. Бог замислюється і створює спочатку розмаїття чого-небудь, а потім його єдність. Єдність людства – Церква – виникає після появи розмаїття. Церква не тільки об’єднує людство, але є самою єдністю людства.

Із вищесказаного випливає, що для Максима еклезіологія є частиною богослів'я любові, і богослів'я любові неможливе без еклезіології як своєї суттєвої частини. Як богослов любові Максим створює еклезіологію, необхідну православ'ю і сьогодні. Більше того, він створює православне богослів'я майбутнього, яке долає обмеженість богослів'я минулого. Для доказу цієї тези необхідно здійснити невеличкий екскурс в історію християнського богослів'я.

Реальності, про які говорить богослів'я, перевершують людське розуміння. Богослів'я намагається виразити християнство і в пошуках найкращих засобів використовує історичні типи людського мислення і культури. Тому в епоху Середньовіччя богослів'я дивилося на Бога переважно як на Причину космосу. У Новий Час, починаючи з богослів'я Ф. Шлейєрмахера, Бог сприймався як Причина людських почуттів та Джерело духовності. Проте обмеження поняття

Бога такими аспектами суперечить ширшому розуміння Його як Любові. Саме останнє розуміння є осереддям християнського благовістя і відмінною рисою християнського віровчення.

Космологічні та антропологічні редукції поняття Бога мали місце в західному богослів'ї. Але і в православних колах протягом останніх століть відбувалися схожі процеси. Православне академічне богослів'я багато в чому наслідувало західну метафізику, а нове «екзистенційне» вважало істинним пізнання Бога лише через людські «почуття», «духовний досвід» і т. п.

В богослів'ї любові Максима обидва аспекти пізнання Бога – через світ і через людину – зараховуються до ширшого контексту пізнання Бога як Любові через розуміння історії Любові [254, с. 100-121]. Критерієм істини для Максима є надприродне Одкровення Любові, а не лише дані природного богослів'я, що намагається зрозуміти Бога через устрій світобудови і душевну гармонію. Максим і в Церкві бачить не тільки ідеальний світ та ідеальне людство, але й Боголюдський організм. Богослів'я, побудоване на надприродному Одкровенні, є для нього богослів'ям любові. Тільки Божественна Любов здатна відкриватися надприродно і здійснювати Боголюдський синтез, олюднюючи Бога та обожуючи людину.

У Церкві об'єднується все існуюче, оскільки все здатне любити, якщо не зазнає поділу і злиття. Навіть у природі є любов, тобто мінімальна симпатія, прагнення до співжиття. Згідно з християнським богослів'ям, є різні види любові: любов охоплює спершу розумних і вільних особистостей, потім живих істот і, нарешті, представників неживої природи. Процес єднання в любові відбувається під час євхаристії. Одним словом, зміна й обоження усього світу відбувається в Любові та Любов'ю.

Тлумачення літургії Максимом є спробою висловити дійсне, а не тільки видиме. Дійсність літургії – містична. Пізнати її можна лише через благодать – в містичному споглядданні, яке надається Богом. Своє тлумачення літургії і всіх елементів церковної дійсності Максим подає як запис того, що він побачив і зрозумів у містичному споглядданні.

Тлумачення літургії Максимом побудоване у формі викладу думок старця,

котрий має дар містичного споглядання [91, с. 154-156]. Однак йдеться не про якесь одиничне чудесне осяяння, яке могло бути і породженням уяви або ж спокусою. Максим зображує не окремі видіння старця, а його постійне споглядальне та інтуїтивне пізнання, в тому числі пізнання того, що містично відбувається під час євхаристії. Отримане таким чином знання – тривке, його можна передати іншим. Сам Максим мимоволі зізнається, що старець зміг його навчити містично споглядати розумом євхаристію.

У пізньовізантійському символічному тлумаченні літургії велику роль відіграють асоціації. Кожен предмет або дія нагадують таким авторам, як св. Симеон Фессалонікійський, щось із священної історії або духовної реальності. Натомість Максим претендує на те, що зображуване ним є не людськими здогадами, а баченим усіма святими таємничим священнодійством, космічною літургією. Пізньовізантійський символізм св. Симеона Фессалонікійского – це штучно привнесений, надуманий символізм; а символізм Максима – вираз побаченого розумом в інтуїтивному спогляданні. До прикладу, сучасний богослов о. О. Шмеман звертається до текстів літургії для того, аби зрозуміти, що відбувається; тоді як Максим споглядає те, що відбувається, у вселенській літургії і бачить прояви вселенсько-літургійного у звичайній літургії.

Літургія є одночасно Таємною Вечерею, Голгофою, Воскресінням, Вознесінням, П'ятдесятницею і Другим Пришестям (як хрещення є Утіленням). Пережите у всій повноті Христом як Боголюдиною, переживається частково і віруючими, оскільки Церква є Тілом Боголюдини, в якому вони знаходять нове життя, життя Христове. Для життя ж Боголюдини істотними є саме названі події. Тому й для християнина відкривається можливість таємничої причетності до цих подій. Літургія, згідно з Максимом, спрямована до Царства майбутнього віку, до обоження, до Царства Небесного. Тому в нього чітко визначено, що літургія – це Друге Пришестя, яке таємничо відбувається.

Нагадаємо, що мовою писання літургія, яка є сутністю всього, що відбувається, символічно зображена в Одкровенні Іоанна Богослова, тоді як Максим намагається описати її мовою богослів'я. У цьому й полягає задум «Містагогії».

Чудо єдності всього людства і світу з Богом через Церкву передбачає також інакше, відмінне від звичайного, бачення людства і світу. Храм виявляється макрокосмом, в якому відбувається символічне з'єднання різних світів. Храм – матеріальний, він є часткою чуттєвого світу. У храмі присутній ангельський світ – Царство Небесне, зображене на фресках та іконах. У храм приходить мікрокосм – людина. У храмі перебуває ще й особливий символічний світ – Писання. Всі ці світи не лише символічно, а й реально об'єднуються під час євхаристії. Вони подібні до храму, але головне не це. Ці світи є храмами, вірніше, частками єдиного Храму як місця космічної літургії. Місце євхаристії – створене. Всі частини створеного при їх єдності в літургії суть простір любові. Під час літургії місце подій є одночасно і небо, і сіонська горниця, і священна історія, і душа людини.

Усі подробиці чуттєвого світу зникають для містика – чуттєвий світ постає перед ним як здійснення єдності [91, с. 159-160]. Роди і види реальності існують, індивіди існують, але на перший план виходить їхня єдність, загальний зв'язок, який і збирає все окремішнє в чуттєвий світ. Для Церкви як загальної єдності чуттєвий світ цілісний. Так само єдиним є і ангельський світ [91, с. 159-160]. Максим, на відміну від Діонісія Ареопагіта, не описує чинів ангельського світу. В євхаристії бере участь весь ангельський світ – єдиний, неподільний. Відмінності залишаються, але основна увага звернена на загальний зв'язок ангельського світу. На літургію також приходять конкретні особистості, члени конкретної громади. Але з точки зору містика, на євхаристії присутнє людство взагалі, єдине в Церкві, і все те, що через Церкву таємничо вже об'єдналося. Містик бачить чесноту і святість цього літургійного людства, але не подробиці індивідуального життя кожного. Для містика читаються під час літургії не уривки з Писання, але Писання як єдина реальність, цілісний символічний світ, що виражає історію порятунку [91, с. 166-167, 171-172].

Максим зупиняється на описі літургійної людини і літургійного людства [91, с. 160-166]. Людина в євхаристії реалізує повноту власної людської сутності. Розум, воля, почуття найповніше проявляються саме в літургійному служінні. Людина заради обоження має засвоїти практичні та споглядальні чесноти, серед

яких головними є розважливість і мудрість відповідно. Обоження можливе для досконалої людини. Євхаристійна єдність у Христі дає силу вдосконалюватись, а після здобуття людиною всіх чеснот дарує обоження.

Усі світи також об'єднані у часовому вимірі. Кожна епоха є часом євхаристії. Час євхаристії – історія взагалі: історія світу, людини, Писання. Це не механічне поєднання часових проміжків: єдиний час євхаристії – це час любові. Історія любові Бога до людства і є історією порятунку, яка згадується під час євхаристії, коли, окрім поєднання розірваних проміжків часу, відбувається і вихід за межі тимчасовості. Адже вічність стає часом євхаристії, оскільки в євхаристії вічність і час об'єднуються, існують у синтезі, такому ж як Боголюдська єдність, тобто без злиття, але й без розділення.

Залишається поставити запитання: якщо всі таємничі процеси космічного масштабу, які відбуваються під час євхаристії, нами не споглядаються, а пізнаються лише святими, то чи реальні вони для нас, простих християн?

Максим наполягає на тому, що таїнства відбуваються, навіть якщо людина нічого не відчуває, не переживає в містичному досвіді. «[В Церкві] завжди незримо присутня благодать Святого Духа, особливо під час святого Зібрання, яка кожного з тих, що перебувають там, змінює, перетворює і воістину обожує пропорційно до нього самого, а за допомогою здійснених таїнств веде до того, чим він насправді є. І це відбувається навіть тоді, коли віруючий, котрий належить ще до немовлят у Христі, нічого подібного не відчуває і не може сягнути поглядом у глибину здійснюваного – все одно благодать, явлена за допомогою кожного з божественних символів порятунку, діє на нього, провадячи поступово від молитов до кінцевої мети усього» [91, с. 177].

Така думка Максима абсолютно протилежна позиції Симеона Нового Богослова, котрий вважав містичне переживання таїнств необхідним для порятунку. Водночас Максим погоджується зі Григорієм Нісським, який виклав власне трактування дієвості таїнств у кінцевих розділах свого «Великого катехитичного слова». На його думку, таїнства кожного разу надають людині можливість святого життя, а кожна людина або реалізує цю можливість, або відмовляється від неї [92, с. 37-38]. І в міру реалізації наданих у таїнствах

можливостей людина, лише досягаючи святості, пізнає історію містичного преображення, що відбувалося з нею під час хрещення і причастя.

Таким чином, Церква – це єдність, в якій зберігаються розбіжності, а тому Церква – це любов всезагальна і безмежна. Але в еклезіології містика любові та відкритості всього до всього стикається з канонами, що обмежують її. Сам Максим заявляє, що Святий Дух не сходить на заклики єретиків та не реагує на запропоновані ними дари. Лише у зібранні людей, котрі дотримуються правильної віри, під час євхаристії виникає церковна єдність людства з Богом і єднання віруючих. Отже, Церква – місце встановлення істини правовір'я.

Чи можливе спасіння поза Церквою? І чи можливе спасіння без виконання євангельських заповідей? Максим стверджує, що врятуватися може кожен, хто живе по євангельському закону, навіть якщо він і не належить до Церкви. Євангельські заповіді можуть стати нормою життя іудея або грека, котрий виконує писаний або природний закон духовно. Писаний закон – встановлення Старого Завіту, природний – норми загальнолюдської моралі, пізнані за допомогою совісті. І писаний, і природний закони мають у своїй основі Логос – Христа. Преподобний Максим пише:

«Слово Боже Ісус Христос як Творець усього є також і Творцем природного закону. А як Промислитель і Законодавець, Він, зрозуміло, є Подателем і писаного, і духовного закону, тобто благодатного закону. Кінець закону – Христос (Рим. 10: 4), вочевидь, закону писаного, в його духовному розумінні. Якщо ж до Христа як Творця, Промислителя, Законодавця і Милостивця зводиться і природний, і писаний, і благодатний закони, то правду говорить божественний Апостол, стверджуючи, що Бог буде судити сокровенні таємниці людей за благовістям Його. Тобто згідно з тим, що Він благовістив через Ісуса Христа, Єдинородне за своєю сутністю Слово, обіймаючи Собою всіх: одних викриваючи, а інших належним чином приймаючи, і призначаючи достойне тим, хто живе під природою, законом і благодаттю, через єдине з Ним за сутністю Єдинородне невимовне Слово. Бо Слово Боже є Творцем усякого єства, і (всякого) закону, і законоположення, і чину, і Суддею всіх, хто під єством, законом, законоположенням і чином; бо без Слова, Яке встановлює, не буває

закону (пор. Рим. 10: 14). Отже, чи судиться хто по закону – у Христі судитиметься, чи поза законом – знову ж таки в Ньому судитиметься, бо Слово як Творець є Початком, Серединою і Кінцем всього сущого – і можливого, і вимовленого» [92, с. 57].

Важливо правильно зрозуміти думку Максима про те, що врятуються не всі, хто виконує природний і писаний закони, але тільки ті, хто виконує ці закони «духовно». У Максима термін «духовний» використовується як синонім до слів «євангельський», «християнський». Відповідно, врятуються ті юдеї і погани, які виконували писаний або природний закони ревніше, ніж передбачали ці закони; ті, котрі стали святими «християнами до Христа» або «християнами поза Христом». Таке зусилля святості можливе для давньоєврейських пророків і деяких поган.

Оскільки ж декотрі юдеї та погани виконали писаний і природний закони духовно, євангельські, значить, це було можливим і для всіх юдеїв та язичників. Таким чином, згідно з думкою Максима, всі покликані до святості й обоження. Християнам у Церкві досягти цього простіше, юдеям і поганам – складніше. І тим ціннішими були в очах Максима всі зусилля нехристиян, направлені до Добра, Істини і Краси – до Бога.

Максим Сповідник вважає, що весь матеріальний світ та умоосяжне буття є символами, що однаково виражають божественну діяльність, спрямовану на дарування святості всьому існуючому. Згідно з Максимом Сповідником, все створене Богом бере участь в єдиній космічній літургії. Першим актом цієї літургії є «розширення» («діастоле») – творення священного простору спочатку умоосяжного, а потім і матеріального космосу як двох складових «світового храму». Другим актом є піднесення всього існуючого до Бога в акті «повернення» («епістрофі») або «звуження» («сістоле»). Третій акт полягає у даруванні Богом святості як стану повного обожнення – життя людини в житті Бога. Згідно із Максимом, стану обожнення покликане досягнути все створене, оскільки святість – це максимальний ступіть звичайного існування в причетності до Бога. Розрізненням різновидів причетності до Бога у Максима стає виділення сторін одного і того самого процесу, що включає у себе причетність Богові за

існуванням, за життям, за розумом та за святістю. Максим вперше висуває теорію, що хрещення надає загальнолюдські властивості святості вірному, таїнство миропомазання – особисті характерні риси святості, а євхаристія робить святого причетним до вічності [193, с. 45-99].

Симеон Новий Богослов вважає світлове осяяння тілесності у молитві наслідком участі у таїнствах [316, с. 54-67], а Григорій Палама – наслідком дії Бога під час «розумної молитви» [470, с. 170-189]. Зміщення акценту на безпосередній контакт із Богом як джерело святості приводить у паламізмі до абсолютизації значення молитовних містичних практик. Але вже учень Григорія Палами Миколай Кавасила відновлює вчення про виключне значення церковних сакраментальних дій для досягнення святості. Твір Кавасили «Про життя во Христі» став завершальним для середньовічного патристичного мислення синтезом православного вчення про сакраментальне і сакральне. Миколай Кавасила вважає церкву надприродним світом майбутнього, який міститься у теперішньому світі, наче дитина у лоні матері. Зростання вірного як «людини майбутнього віку» пов’язане із такими таїнствами: хрещення дарує духовне народження, миропомазання – особисті риси, євхаристія – дає сили для зростання духовної «внутрішньої людини» та надає обожнення як надприродний стан святості [455, с. 21-34; 440, с. 45-58].

Крім власне богословського осмислення сакраментального життя як шляху людини до стану святості, у Візантії активно розвивалися розлогі алегоричні тлумачення літургії як цілісного зображення земного життя Ісуса Христа. Таким чином виникає культура приписування сакраментальним символам та літургічним діям сенсів, безпосередньо не пов’язаних із самими сакральними діями, виникає феномен т. зв. релігійного сентименталізму, який панує в православ’ї до XX століття [466, с. 560-570].

Під впливом західної теології модерне православне богослов’я розуміє спасіння не як досягнення стану святості, а як виправданість перед Богом. Сакраментальне життя вірного стає лише одним із аспектів «добрих справ», необхідних для спасіння [336, с. 104-108].

Відродження розуміння святості як мети християнського життя й обожнення

пов’язане із відновленням ісихастської духовності в XVII – XIX століттях. Проте аскетико-містична традиція тлумачення святості не знаходила свого виразу в панівному дискурсі академічного богослов’я, що стало, як видається, однією з основних причин кризи православної теології в XX столітті [334, с. 70-72].

Висновки до розділу 2

Здійснений нами аналіз виникнення і розвитку внутрішнього різноманіття тлумачення сакрального всередині православного дискурсу дозволяє зробити такі висновки:

Православне розуміння феномену сакрального формувалося в ранній патристиці під впливом біблійного світогляду, християнської культової практики, античних філософських теорій про повернення душі до Абсолюту. Якщо перші два джерела задавали зміст православних концепцій сакрального, то третє джерело надавало філософську мову для теологічних теорій, – переважно платонічну і неоплатонічну.

В ранній патристиці підкреслювалась святість Бога як трансцендентного творчого початку, що має особистий характер та вступає у діалогічні відносини з людиною, бажаючи її освячення. Перехід людини від профанного стану до стану святості осмислюється як зцілення, що відбувається силою особистого впливу Бога. Поступово дію Бога, що надає людині святості, християнські автори почали все більше пов’язувати з впливом на вірного церковних таїнств, особливо – хрещення, миропомазання та євхаристії. Таким чином формується уявлення про нерозривний зв’язок сакрального із сакраментальним, що стане характерною ознакою православного світогляду та православної теології зокрема.

Для більшості авторів православної традиції доби пізньої античності та середньовіччя людина спасається та освячується як духовно-тілесна цілісність. Однак, вже в добу ранньої патристики в теології Оригена виникає вчення про духовну причетність, як засіб досягнення святості. Це вчення розвиває Ориген, ставлячи духовне причастя споглядаючого розуму до Бога вище за євхаристичну причетність вірних до воскреслого Ісуса Христа. Інтелектуалістичній теорії

причетності оригенізму протистоїть ортодоксальний натуралізм у розумінні сакрального і сакраментального. Згідно цього натуралізму, святість Бога проявляється як Його «слава», тобто надприродне трансцендентне світло, божественна енергія освячення, яка досягає вірних під час звершення церковних таїнств. Афанасій Олександрійський розробляє теорію спасаючої та освячуючої дії Бога як Трійці. Отож, Бог Отець розпочинає дію, бажаючи спасіння всіх; Бог Син звершує спасіння під час свого земного життя; Бог Святий Дух надає через таїнства здійснене во Христі спасіння та освячення для всіх вірних. Таким чином дія Святого Духа через сакраментальне в Церкві стає завершенням єдиної діяльності спасіння трьох божественних Особистостей. Теорії Афанасія Олександрійського були систематично розвинуті класиками православної традиції, зокрема Василієм Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Ниським, які були головними авторами кападокійської школи богослов'я.

Теологія кападокійців передбачає неможливість пізнання Бога для чуттів та розуму у звичайному стані людської психіки. У цих умовах причетність Богові через таїнства набуває виключного значення для звичайних вірних. Водночас кападокійські отці визнають можливість безпосередньої містичної причетності до Бога в екстатичному стані для святих. Найбільш плідно теорію екстатичного розумного пізнання розвивав Григорій Ниський, для якого здатність до екстатичного пізнання Бога пов'язана з можливістю для особистості перевищувати власну природу, вступати у відносини любові із трансцендентним Богом. За Григорієм Ниським, зростання у святості ніколи не закінчується, оскільки із кожним новим щаблем відносин із Богом, людина бажає більш тісного єднання з Ним.

Для Діонісія Ареопагіта святість Бога означає його свободу від «всякої скверни» і довершену чистоту, які можливі завдяки його «абсолютній величі». Причетність до святості Бога забезпечується через містичне споглядання та «знаюче незнання». Сакраментальні церковні дії лише нагадують вірному про містичне розумне пізнання – як шлях до святості. В межах містичної теології ареопагітського корпусу відбувається часткова реабілітація оригенівського вчення про духовну причетність Богові як щось принципово вище за

євхаристійний сакраментальний зв'язок із Богом. Вірний покликаний цілком уподібнитися до ангелів, які безпосередньо споглядають Бога та причетні до освячуючої благодаті без будь-яких матеріальних посередників. Видима ієрархія має нагадувати про невидиму ієрархію, матеріальні знаки – про розумні смисли, культові дії – про благодатні енергії.

Максим Сповідник вважає, що весь матеріальний світ та умоосяжне буття є символами, що однаково виражають божественну діяльність, спрямовану на дарування святості всьому існуючому. Згідно з Максимом Сповідником, все створене Богом бере участь в єдиній космічній літургії. Першим актом цієї літургії є «розширення» («діастоле») – творення священного простору спочатку умоосяжного, а потім і матеріального космосу як двох складових «світового храму». Другим актом є піднесення всього існуючого до Бога в акті «повернення» («епістрофі») або «звуження» («сістоле»). Третій акт полягає у даруванні Богом святості як стану повного обожнення – життя людини в житті Бога. Згідно із Максимом, стану обожнення покликане досягнути все створене, оскільки святість – це максимальний ступіть звичайного існування в причетності до Бога. Розрізненням різновидів причетності до Бога у Максима стає виділення сторін одного і того самого процесу, що включає у себе причетність Богові за існуванням, за життям, за розумом та за святістю. Максим вперше висуває теорію, що хрещення надає загальнолюдські властивості святості вірному, таїнство миропомазання – особисті характерні риси святості, а євхаристія робить святого причетним до вічності.

Симеон Новий Богослов вважає світлове осяяння тілесності у молитві наслідком участі у таїнствах, а Григорій Палама – наслідком дії Бога під час «розумної молитви». Зміщення акценту на безпосередній контакт із Богом як джерело святості приводить у паламізмі до абсолютизації значення молитовних містичних практик. Але вже учень Григорія Палами Миколай Кавасила відновлює вчення про виключне значення церковних сакраментальних дій для досягнення святості. Твір Кавасили «Про життя во Христі» став завершальним для середньовічного патристичного мислення синтезом православного вчення про сакраментальне і сакральне. Миколай Кавасила вважає церкву

надприродним світом майбутнього, який міститься у теперішньому світі, наче дитина у лоні матері. Зростання вірного як «людини майбутнього віку» пов’язане із такими таїнствами: хрещення дарує духовне народження, миропомазання – особисті риси, євхаристія – дає сили для зростання духовної «внутрішньої людини» та надає обожнення як надприродний стан святості.

Крім власне богословського осмислення сакраментального життя як шляху людини до стану святості, у Візантії активно розвивалися розлогі алегоричні тлумачення літургії як цілісного зображення земного життя Ісуса Христа. Таким чином виникає культура приписування сакраментальним символам та літургічним діям сенсів, безпосередньо не пов’язаних із самими сакральними діями, виникає феномен т. зв. релігійного сентименталізму, який панує в православ’ї до XX століття.

Під впливом західної теології модерне православне богослов’я розуміє спасіння не як досягнення стану святості, а як виправданість перед Богом. Сакраментальне життя вірного стає лише одним із аспектів «добрих справ», необхідних для спасіння.

Відродження розуміння святості як мети християнського життя й обожнення пов’язане із відновленням ісихастської духовності в XVII – XIX століттях. Проте аскетико-містична традиція тлумачення святості не знаходила свого виразу в панівному дискурсі академічного богослов’я, що стало, як видається, однією з основних причин кризи православної теології в XX столітті.

РОЗДІЛ 3
ФЕНОМЕН САКРАЛЬНОГО В СУЧАСНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ

Сучасний етап розвитку православної теології розпочинається з виникнення неопатристики у роботах Г. Флоровського, Д. Станілоае, І. Поповича. Для неопатристики характерними є такі ознаки: критика академічної теології за її «схоластичність»; повернення до богословської мови доби патристики, із використанням окремих елементів мови екзистенціалізму та персоналізму XX століття; представлення православ'я як особливого сакрального способу життя. Представники неопатристичної теології особливо наголошували на покликані всіх вірних до святості. При цьому в неопатристиці стан святості ототожнюється із станом обожнення. Однак, якщо в патристиці обожнення було пасивним станом життя в Богові, то в неопатристиці обожнення є особливим екстатичним досвідом, в якому суб'єкт зберігає власну активність та має з Богом діалогічні відносини. Отримати цей особливий екстатичний досвід, на переконання представників неопатристики, можливо лише в Церкві як особливому релігійному життєсвіті. Входження Церкви як життєсвіту відбувається завдяки таїнствам хрещення і миропомазання. Розвиток духовного екстатичного досвіду у вірних можливий лише при постійній участі у таїнствах, зокрема в євхаристійному причасті [217; 354].

Особливим різновидом неопатристики стало сучасне православне літургійне богослов'я. Згідно з лідерами цього теологічного напрямку Миколаєм Афанасьєвим та Олександром Шмеманом, святість Божа для людини проявляється в євхаристійній містерії. Участь у літургійному житті Церкви є єдиним шляхом досягнення святості для вірних. В євхаристії освячується не лише людина, але й весь земний світ. Сучасне православне літургійне богослов'я стає апологією освячення всього профаного існування в його різноманітті.

Формування теології священика Олександра Шмемана тісно пов'язане з паризькою школою православного богослов'я. Остання виникла як теоретичне вираження світогляду ряду теологів і релігійних філософів, які опинилися після

революції і громадянської війни в еміграції і згуртувалися навколо двох проектів: Богословського інституту св. Сергія в Парижі і журналу «Шлях» (обидва проекти засновані в 1925 році). У першому проекті надихаючим лідером був отець Сергій Булгаков, у другому – православний екзистенціаліст Микола Бердяєв. Обидва проекти ставили перед собою мету модернізації православ'я, подолання обмеженості академічного богослов'я, розкриття потенціалу православ'я як більш цілісного способу християнської думки і життя, ніж католицизм і протестантизм. Спроби такої модернізації були підтримані Константинопольським патріархатом, особливо – патріархом Афінагором, який скасував давні анафеми на католиків і розвивав «діалог любові». Сьогодні ця лінія паризького богослов'я частково продовжується в творчості Константинопольського патріарха Варфоломія, грецького філософа і богослова Христоса Яннараса, французького теолога російського походження Антуана Аржаковського.

Щодо паризької школи богослов'я вже в кінці 1920-х – на початку 1930-х років виник альтернативний теологічний рух серед молодшого покоління православних мислителів. Лідерами цього руху спочатку стали отець Георгій Флоровський та Володимир Миколайович Лоський. На своїх вчителів і попередників – Булгакова і Бердяєва – вони дивилися як на метафізиків, які замінили старе академічне православне богослов'я на власне, не менш схоластичне, теоретизування. На думку Г. Флоровського і В. Лоського, православний екзистенціалізм в тому вигляді, в якому його розвивали С. Булгаков і Н. Бердяєв, залишається метафізичною схемою, ніяк не обгрунтованими міркуваннями. Головним недоліком всієї російської релігійної думки є подання власних побудов як більш вдалих у порівнянні з попередніми західними і російськими системами. Так, В. Соловйов протиставив своє цілісне знання емпіризму і раціоналізму, кантіанству і гегельянству. Н. Бердяєв і С. Булгаков пройшли свій шлях від марксизму до ідеалізму, і далі – до прихованої або відкритої теології. Г. Флоровський та В. Лоський відмовилися від побудови власної вдалої системи думки – теологічної або релігійно-філософської. Їх висхідне положення полягало в тому, що православна теологія не може бути

особистою системою поглядів, не може бути ланцюжком доказів або ж записом прозрінь. Православна теологія може бути тільки виразом традиції. Тільки в такому випадку теологія має шанс бути саме теологією, а не релігійно-філософськими романтичними спекуляціями. Традиція не потребує реконструкції на підставі теоретичних принципів, як думали С. Булгаков і М. Бердяєв. Традиція дана як Церква, як громади православних віруючих, які збираються на Літургію навколо своїх єпископів і священиків. Г. Флоровський та В. Лоський називають Церкву «Отцівським домом», до якого заблукалий розум повинен повернутися. Церква – дім, де мешкає теологічна думка, і він не потребує модернізації або перебудови. Але при цьому під церквою мається на увазі не ієрархічна структура і не бюрократичний апарат, не конкретні громади з їх достоїнствами і недоліками. Церква – це чудо Божої Присутності. Це чудо актуалізується під час освячення хліба і вина на літургії і подальшого причастя віруючих цих дарів. Переживання єднання з Христом і взаємного єднання нерозривно пов'язані і є об'єктивно даними надприродними фактами, або, кажучи мовою сучасного французького феноменолога і теолога Ж.-Л. Маріона, «насиченими феноменами». Сама по собі явленість Бога під час літургії – цілком очевидна. Але інтенсивність цього явища настільки велика, що людські почуття не можуть її вловити, схопити, пізнати. Розум не може зрозуміти, вловити в судженнях, схопити в інтелектуальній, естетичній, релігійній інтуїціях. Бог є наскільки явленим, настільки і потаємним. Для адекватного переживання Божої присутності під час церковної літургії необхідна особлива налаштованість, потрібна відкритість, потрібні довіра, яка попереджає бачення, надія, яка випереджає впевненість, любов, яка випереджає релігійне ставлення до всього.

О. Шмеман і А. Сурожський були безпосередніми і кращими учнями Г. Флоровського і В. Лоського відповідно. О. Шмеман навчався і викладав у Свято-Сергієвому інституті і формально був учнем Кипріяна Керна. Але в 1940-і роки він інтенсивно спілкувався з о.Г.Флоровським – вони щодня розмовляли і постійно листувалися. Разом з Г. Флоровським О. Шмеман переїхав до Америки, де вони розвивали Свято-Володимирську семінарію в Нью-Йорку. Розрив, що стався між ними, не скасовує факту наступності А. Шмемана по відношенню до

Г. Флоровського, якого А. Шмеман, проте, багато в чому перевершив як православний теолог. Антоній Сурожський формально не мав богословської освіти, був практикуючим лікарем і ченцем, а потім – священиком і єпископом. Богословські знання А. Сурожського були результатом його особистого духовного досвіду (його переживань, його досвіду послуху духівникові) і бесід з В. Лоським. Як і О. Шмеман у ставленні до Г. Флоровського, так і А. Сурожський у ставленні до В. Лоського швидко переріс парадигму пропонованої теології і знайшов власний метод богословського мислення.

Г. Флоровський та В. Лоський пропонували мислити в рамках богословської програми «неопатристичного синтезу». Згідно з цією програмою православне богослов'я повинно було повернутися до концептів і духу мислення грецької патристики, відповівши на питання сучасного богослов'я виходячи із знайденої «вічної теології», використовуючи, однак, сучасну філософську і богословську мову як нову форму вираження патристичних ідей. У Г. Флоровського із мовою сучасного богослов'я складалися напружені відносини, і він, скоріше, воскрешав мову Халкидонської ортодоксії золотого століття патристики. В. Лоський активно використовував концептуальне багатство екзистенціалізму, хоча робив це менш інтенсивно, ніж Н. Бердяєв, Х. Яннарас, І. Зізіулас. У цьому виявлялося його бажання мислити не подібно до Шеллінга, К'єркегора, Сартра і Хайдеггера, а згідно з Діонісієм Ареопагітом, Григорієм Нисським, Максимом Сповідником і Григорієм Паламою.

О. Шмеман і А. Сурожський відмовляються від ідеалу неопатристичного синтезу. Для них цей ідеал надто нагадував побудови неотомістів. І найголовніше: грецька патристика як вчення, яке реконструюється сьогодні, представлялася їм неадекватною формою вираження сучасного православ'я і православ'я взагалі [287, с. 14-17]. Для Г. Флоровського та В. Лоського грецька патристика була досконалим виразом православного християнства, і поява цього виразу було підготовлена Євангелієм як новим змістом релігійного життя і античною філософією як новою концептуальною мовою. О. Шмеман і А. Сурожський цінували грецьку патристику, але ідеальне вираження православ'я бачили тільки в літургійному житті церкви, а не в якихось системах думки або

аскетики, догматики чи містики. Реконструйовувати адекватно православний світогляд немає ніякої необхідності, оскільки він даний у літургійному благочесті, у богослужбовій практиці, у богослужбових текстах і ритуалах. О. Шмеман і А. Сурожський абсолютизують давнє правило: «порядок богослов'я повинен відповідати порядку богослужіння, і навпаки» [287, с. 9]. Фактично, О. Шмеман і А. Сурожський звільняються від візантинізму як норми для думки і практики за два кроки. Згідно з О. Шмеманом і А. Сурожським, теза «порядок богослов'я повинен відповідати порядку богослужіння» означає, що богослов'я має висловлювати ту містерію, яка переживається на літургії при правильному її розумінні. А теза, що «порядок богослужіння повинен відповідати порядку богослов'я» означає те, що літургійне благочестя повинно відповідати Євангелію, висловлювати євангельський ідеал церкви, етичних відносин до «ближніх» і «далеких». Зазвичай літургійне і містичне життя церкви співвідносилося з богослов'ям, як воно виражене в догматиці церкви, а не в Євангелії. Зміна акценту з правильності догмату і правильності обряду на необхідність справжнього розуміння Євангелія і справжнього переживання літургії – призвело до зміщення всієї парадигми православного богослов'я. Воно стало більш євангельським, більш літургійним, менш формально-догматичним і шкільно-аскетичним [287, с. 10-11].

Зміст християнського життя згідно з О. Шмеманом і А. Сурожським полягає в переході від простого індивідуального і колективного існування до церковного особисто-общинного буття. В церкві індивід стає особистістю, а колектив – громадою. І особистість, і церковна громада конституюються через відносини з Христом і Трійцею Божественних Іпостасей. Постулювавши церковність як сенс життя християнина, О. Шмеман і А. Сурожський протистоять двом крайнощам. З одного боку, якщо місцем явлення Бога може бути лише громада, у якій відбувається літургія і попередньо досягнуто євангельський моральний ідеал, то тим самим позбавляється свого виправдання будь-яка форма особистої релігійної містики, відірвана від життя церкви як євхаристійної громади. Наприклад, не може досвід переживання Бога ісихастами бути поставлений вище, ніж досвід переживання Бога в євхаристійному причасті. О. Шмеман і А.Сурожський зовсім

не заперечують цінність досвіду ісихастів, але протестують проти його абсолютизації, особливо проти перетворення практики молитви ісихастів в технологію досягнення містичного єднання з Богом. З іншого боку, О. Шмеман і А. Сурожський свій ідеал церковної громади протиставляють слов'янофільському ідеалу селянської громади. Як показав Н. Бердяєв у книзі «Витоки російського комунізму», ідеалізація селянського общинного колективу була однією з помилок російської інтелігенції, що призвела до торжества більшовизму. Ідеальна громада, яка реально ніде не існує, протиставлялася західному індивідуалізму, його моральним недолікам. При цьому момент солідарності індивідів, настільки важливий для західного суспільства, слов'янофілами був взагалі випущений з розгляду. О. Шмеман і А.Сурожський полишають соціальний утопізм, розглядаючи євхаристійну спільноту як місце етично значимого спілкування. Соціальна користь такої громади не враховується, бо громада сама є місцем явлення чогось більшого, а саме – моделі відносин, дарованих від Бога. У євхаристійній громаді принципом її існування є самопожертва як етичне ставлення до іншого, що викликає подив у Е.Левінаса (який вимагав такого ставлення і тут же визнавав його чудесність). Ця самопожертва можлива силою благодаті від Бога, а не завдяки людській колективній солідарності і особистій свідомості. Вона можлива тому, що коло жертви собою починає Христос, і навіть більше – це коло жертви своїм існуванням заради іншого починається з акту породження Богом- Отцем Сина. У відповідь на самопожертву Христа віруючий навіть з одного почуття подяки Богові здатний на власну жертву, на перехід від логіки самолюбства до логіки любові до іншого [287, с. 21-34].

Перехід від політичної і соціальної солідарності до етичної дії в громаді був полегшений для О. Шмемана і А. Сурожського тим, що вони жили і творили в еміграції. У цих умовах навіть мріяти про якийсь певний соціальний проект було неможливо, і залишалося сподіватися на етичний потенціал особистостей і громад. У 1970-ті роки О. Шмеман і А. Сурожський помітили, що досвід православних емігрантів може бути універсально застосовний, оскільки практично всі православні виявилися в стані, подібному еміграції. Навіть у

традиційних православних країнах активні віруючі стали меншиною, і логіка розвитку їх громад стала нагадувати діяльність емігрантських громад на початку їх існування. Позитивний досвід емігрантів цікавий як досвід виживання і розвитку в культурно чужому контексті. У подібний чужий релігійний і культурний контекст потрапляють сьогодні православні християни практично в усьому світі. Цей контекст навіть агресивніший, ніж той, в якому виживали православні емігранти трохи менше століття тому.

Одним з дієвих інструментів для виживання православ'я у вигляді євхаристійних громад, що складаються із свідомо віруючих особистостей, було звернення до універсального досвіду культурної європейської людини. О. Шмеман і А. Сурожський уподібнюють релігійний досвід до будь-якого сприйняття, яке бачить реальність глибше, аніж поверхня матеріальних феноменів. Об'єкти релігійних переживань подібні, згідно з О. Шмеманом і А. Сурожським, до багатьох духовно-смислових явищ: до музики, яка відкривається через матеріальні носії музики, але завжди більша за них; до любові, яку видно в матеріальних очах люблячого; до краси, яка завжди відкриває себе для розуміючого погляду; до змісту поезії; до переживання життя як цілого. Релігія – це вершина такого роду переживань. У релігійному досвіді відкриваються не окремі духовно-смислові явища, а Логос всього як такий, Життя всього як таке, Краса всього, універсальна любов. Тотожність всіх таких універсальних смислів і є Бог [287, с. 50-54].

Питання про Хрещення, Миропомазання та Євхаристію, як благодатні таїнства, що поєднують вірних із Христом як Спасителем в Його Церкві – є питанням про статичну та динамічну приналежність до Христової Церкви. Зауважимо відразу, що при розгляді даної проблематики в контексті православного богослів'я тут безсумнівні наступні істини: а) щоб звершити власне спасіння християнин повинен вступити в тісне спілкуванні із Христом, в Особистості Якого, як в спасительному джерелі, зосереджені освячені жертовним подвигом всі необхідні для спасіння блага і дари; б) особисте спасіння віруючого відбувається не через одне лише безпосереднє моральне єднання індивідуума зі Спасителем, але через містично-благодатне вкорінення і подальше

життя в животворче і одуховлене Духом Святим Тіло Церкви, Главою (тобто постійною і невід'ємною Основою) якої є Боголюдина Ісус Христос, в) Богу необхідно було вказати і заповідати єдиний спосіб онтологічного єднання із Церквою Христовою – сакральний акт хрещення водою і Духом Святим [287, с. 57-59].

За О.Шмеманом, вчення Христа є вченням не тільки про відродження окремої особистості, але й про відродження досконалої людської громадськості, тобто Церкви. В Церкві діє Дух Божий, що дає сили для звершення християнського вчення в життя, а так як змістом цього вчення є любов, то його кінцевий результат впливає на створення еклезіологічної громадськості, оскільки любов – начало з'єднуюче. Поза християнською Церквою – як сакрально-теофанічною реальністю, і без Церкви – неможливе справжнє християнське життя: без Церкви залишається одне тільки християнське вчення. Християнське життя, по природі і наповненню, є життям церковним, й тому в сакрально-благодатній реальності – Церкви уможливлюється повноцінний духовний розвиток кожної особистості. Як в тілесному організмі окремі члени ніколи не ростуть і не розвиваються окремо один від одного, а лише в зв'язку із всім організмом, так і в Церкві: духовне вдосконалення Церкви є в той же час і зростанням її окремих членів [287, с. 61-63].

У Церкві – якісно новий характер облагодатствування людини, аніж в Старому Завіті. Відтепер, Христос «сповнений Духа Святого» (Лк. 4: 1) стає єдиним безпосереднім і вседостатнім джерелом облагодатствування всіх спасених через віру людей. З моменту йорданського хрещення Христа як Боголюдини започатковується буття Церкви як «нового творіння» (Кор. 5: 17), хоча оновлююча сила Святого Духа до часу спокутних страждань і воскресіння Христового перебуває немов би в потенційному стані, концентруючись цілком і виключно в боголюдській особистості Христа (Ів. 7: 37-39). Хрещення – початок Церкви, воно ж – є і входом в Церкву: «Хто не народиться від води і Духа, не може ввійти в Царство Боже. Народжений від плоті є плоть, а народжений від Духа є дух» (Ів. 3: 3-6). Цими словами Христос вказав Никодиму на Царство Боже, як на мету вступу та перебування в сакрально-духовній реальності –

Церкви. Хреститися – значить «зодягнутися» у Христа (Гал. 3: 27), але не відразу і повністю, не зодягнутися раз і назавжди, а лише покласти початок аскетичного хрестоношення, «співрозп'яття» Христу, щоб тим самим слідувати Йому і в другому Його хрещенні (Мф. 20: 23). Таким чином, після першого хрещення для християн починається друге, але вже довічне хрещення – справою і подвигами всього життя з його скорботами, нестатками, стражданнями, спокусами і жертовною любов'ю до ближніх, і, нарешті, – хрещення покаянням, як «другим хрещенням» (див. Требник), і євхаристійним єднанням із Христом. При містичному дійстві – П'ятидесятниці, в момент зішестя Святого Духа на апостолів в особі останніх була охрещена вся Церква, ставши повністю сповненою сакральною і спасителькою благодаттю. Це містичне еклезіологічне дійство, як охрещення всієї церкви звершилося для того, щоб охреститись і «зодягнутись» благодаттю в ній зміг особисто кожен віруючий у Христа [287, с. 66].

Охрещені отримують благодать Бога-Отця через Бога-Сина тільки в Церкві, де мешкає і діє Дух Святий, як її Освятитель. Дух Святий творить Церкву: оновлює її оживляє, дає силу таїнствам і розуміння таїн віри. Дух Святий, в сакральній Євхаристії перероджує людину – актуалізує її потенційні богоподібні особистісні якості, творячи її повноцінним членом освяченого народу Божого. Церква – є сакрально-теофанічним явленням Царства Божого на землі. Але сфера сакрального Царства Божого ширша, аніж сфера суто церковного життя. Царство Боже обіймає собою всю сферу проявлення добра й істини у всіх їх різноманітних проявах в житті людства, бо «дух живе, де хоче» (Ів. 3: 8). За межами Церкви також відбувається постійне освячення світу, хоча там воно не має містично-преображаючого характеру [287, с. 68].

Все це приводить О.Шмемана до розуміння Церкви, яке можна назвати дінамічним. Дана характеристика являє еклезіологію зовсім в іншому світлі, ніж її статична концепція. Церква – є живим організмом, що володіє певними ознаками, за допомогою яких він може бути ідентифікований конкретними ознаками, які не є характеристиками зовнішніми, це – єдність і соборність, святість і апостольство. Правильніше сказати, що саме Христос наповнює

Церкву динамічним рухом (ενεργια): це він вводить людину в «новий рай» – Церкву. «Через віру, Хрещення і життя в Церкві, ми стаємо співспадкоємцями Царства Божого, звільняємося від усіх наслідків гріхопадіння, воскресаючи разом із Христом і долучаємося до життя вічного» [59, с. 118]. Той, хто бажає особистісного духовного спасіння – спасається всередині Церкви, будучи її повноцінним членом і в єднанні з усіма іншими її членами, – ось основа православного богослів'я церковної єдності. Поняття соборності не можливо розглядати у відриві від євхаристії, оскільки в ній Христос і Церква складають єдине містичне «Тіло». У євхаристії присутній Христос, а «де присутній Ісус Христос, там є Соборна Церква» [53]. Так як в кожному церковно-євхаристійному зібранні у всій повноті присутній Христос, то це зібрання володіє всім, що потрібно для повноцінної Церкви. Остання ж, будучи «Тілом Христовим», повинна бути святою, бо Він (Христос) святий. Церква повинна також мати основу апостольського свідоцтва, щоб мати право називатися істинною апостольською. В динаміці реалізації вказаних аспектів, сакрально-містична реальність – Христова Церква досягає це тим, що потенційно в собі має й через себе актуалізує в межах цього буття «εσχατον» – есхатологічну кінцеву реальність, як кінцевий наслідок сотеріології [287, с. 211-223].

«Небо на землі» – так виражається основне переживання Церкви православним християнством. Церква, перш за все, богостворена і богоданна реальність, присутність нового духовного життя, явище нового «еону». Церква може бути адекватно описана тільки в термінах і контексті есхатологічної реальності і, саме в цій есхатологічній повноті Церкви належить шукати корінь «еклезіологічного абсолютизму» Православної Церкві [131, с. 389].

Церква у своїй цілісній повноті – знаряддя сакральної благодаті, теофанія есхатологічної сакральної реальності – Царства Божого. Тому й структура Церкви – ієрархічна, сакраментальна, літургійна – не має інших функцій, аніж підтримка її здатності повсякчас реалізовувати себе як «Тіло Христове» «Істинний сенс церковного богослужіння не в символічному, а в реальному проявленні Церкви: нового життя, що дароване у Христі» [162, с. 13]. В контексті даного розуміння природи Церкви – не існує ніякого поділу між Церквою

невидимою і Церквою видимою: остання є вираженням і актуалізацією першої, сакраментальний знак її реальності [287, с. 100].

В даному осмисленні заключається унікальне і центральне еклезіологічне значення євхаристії, як всеосяжного «Таїнства Церкви». У євхаристії Церква стає тим, чим вона є по природі, та здійснює себе як божественну παρουσια – теофанічну присутність та явлення Христа і Його Царства. Православна еклезіологія – насправді євхаристична еклезіологія, так як в євхаристії Церква вказує на перехід із цього світу в «εσχατον», – беручи участь у вознесінні Христа: «й не перестав це творити, поки нас на небо не возвів і Царство Твоє дарував вічне» (євхаристійна молитва святого Іоанна Златоуста). «Завершенням всякого священнодійства, всякого церковного таїнства – є сакральне причастя». Оскільки природа самої Церкви євхаристійна, то і Церква є Тілом Христовим. Оскільки і Євхаристія є також Тілом Христовим, то без Євхаристії немає церковності, немає, і не може бути оцерковленного життя. Оскільки Євхаристія немислима без Церкви, то поза Церквою можна лише уявити Сіонську Вечерю, символізувати її, але не здійснити євхаристійне причастя, оскільки поза Церквою вона без благодатна» [75, с. 7]. Таким чином, всеціле життя Церкви вкорінене в євхаристії, і є результатом цієї євхаристійної повноти в цьому світі. Але Христова Церква – це і відповідь людини на дар Божий, прийняття і засвоєння його всім людством. Якщо устрій Церкви сформований і обумовлений її есхатологічною природою – як сакральним даром, то прийняття цього дару і зростання в його повноту – є метою християнської громади. Церква є повнота, і Церква є також зростання і примноження у вірі, любові, мудрості та «κοινονια» (спілкуванні). Даний аргумент розглядається в двох аспектах, жоден з яких немислимий без іншого, оскільки вони обумовлюють один одного й разом складають динаміку всього церковно-християнського життя [287, с. 102-104].

Перший аспект – богоцентричний – є освячення і зростання в святості як одиничної християнської особистості, так і кожної громади, сповнення ними Святого Духа, що становить вищу мету християнського життя, за визначенням Серафима Саровського. Православна духовна традиція завжди підкреслювала

містичну природу християнства як життя, що «приховане в Бозі із Христом». Другий аспект – людино, або світоцентричний: є осмисленням Церкви як освяченого буття, що вміщене в межах, історії «цього світу» із особливим завданням, або місією: «Чинити так, як поводився Він» (1Ів. 2: 6). Есхатологічна природа Церкви – не є запереченням світу, але утвердження і прийняття його в якості об'єкта Божої любові [287, с. 105-106].

Таким чином, еклезіологічних аспект сакрального виражає ідею про з'єднання із Христом освячених хрещенням християн через їх особисту участь в євхаристії, та їх вхід в Церкву через це сакральне таїнство [180, с. 36]. Еклезіологічна концепція про онтологічне з'єднання християн через це таїнство із церковною організацією через сакральне таїнство євхаристії цілком виражена в молитві хрещального чину західно-сирійського обряду Антіохійської Православної традиції: «Нехай Він (Бог) удостоїть тебе благоговійно прийняти Його тіло в чистоті і пити Його кров в святості; будь зарахований до Його божого стаду». Сакральне значення євхаристії в тому й полягає, що християнин через неї входить в сферу духовно-містичного життя, поступово розвиваючись та вдосконалюючись в ньому, стає со-природним «Тілом Христовим». Сакральний динамізм має своє продовження в есхатологічному вимірі. У священицькій хрещальній молитві, що міститься перед миропомазанням новохрещених, говориться: «Збережи його в твоєму освяченні, утверди в православній вірі, визволи від лукавого, і всіх дій його, і спасительним твоїм страхом в чистоті і правді душу його збережи: так у всякій справі й слові догоджаючи Тобі, нехай буде син і спадкоємець Небесного Твого Царства» [137, с. 60]. В цьому мета і призначення Православної Церкви: воцерковляти – приймати в себе всякого й вести його до призначеної мети – сакрального Царства Божого, яке своєю присутністю «не від цього світу», але в межах цього профанного світу розкриває сутність Церкви як теофанічного символу і таїнства Царства Божого [287, с. 107-108].

Поборником літургійного символізму, особливо, його есхатологічного виміру в літургійному богослужінні є богослов протопресвітер Олександр Шмеман. Все його літургійне богослужіння засноване на цьому центральному

аспекті і відповідно обґрунтованої концепції сакрального таїнства – як центру есхатологічного розуміння і переживання Церкви: Літургія – таїнство сакрального Царства Божого; Церква – присутність і причетність майбутнього Царства. Особливою функцією богослужіння в житті Церкви і в її бутті – є передача змісту цієї сакральної та есхатологічної реальності [287, с. 111]. Церковне життя сповнене присутністю тут, в цьому бутті сакральної реальності – Царства Божого [287, с. 112]. Дане Царство є основним мотивом вступу в Церкву, воно ж є і його кінцевим звершенням. Сакральне Царство Боже було причиною всього підготовчого містагогічного процесу, воно ж є і виконанням всіх духовних сподівань християнина і Церкви в цілому. Всьому богослужбовому та церковному життю сакральне Царство Боже надає саме есхатологічний вимір: есхатологічний характер євхаристії і всього богослужіння в цілому – витікає з майбутнього, що повністю занурене в есхатологічне фаворське світло, есхатологічним богослужіння стає й тому, що в ньому, згідно православному розумінню, знімаються межі між небо і землею, так що віруючі, «перебуваючи в храмі Твоєї (Божої – авт.) слави, уявляємо себе перебуваючими на Небесах» [137, с. 60].

Сакральне Царство Боже реалізовується та проявляється в своїй повноті тільки в Церкві і через Церкву [287, с. 122-123]. Теологічне осмислення концепції Церкви не тотожне поняттю Царства Божого. У Церкві Царство Боже знаходить повне вираження своєї моральної природи, оскільки через неї з особливою повнотою звершується спілкування людей з Богом та поміж собою, у Христі і здійснюються всиновлення Богу і духовне народження віруючого. В цьому сенсі Церква є теофанічною реалізацією сакрального Царства Божого з його етичної сторони, його формою. Церква збігається з Царством Божим по його внутрішній сутності, але вона не тотожна йому за своїм обсягом. Царство Боже за своїм «обсягом» ширше Церкви: Церква – як освячений людський організм, включає в себе одну етичну сторону Царства Божого, зовсім не охоплює собою його космічний вимір. Якщо з'ясувати тут співвідношення Церкви і сакрального Царства Божого в порівнянні із безмежно-велетенською сферою Царства Божого, що охоплює собою все творіння, видиме й невидиме, розумне й нерозумне, земне

й небесне, – то «Церква є центральним колом, через який проходять радіуси загальної окружності Царства Божого» [122, с. 111]. Із цього центрального положення Церкви в Царстві Божому і реалізації в Церкві Царства Божого в його етичному вимірі стає зрозумілим взаємовідношення Царства Божого і Церкви. Перш за все, Царство Боже, як ціле, вище Церкви, як своєї частини, і Церква є підлеглим елементом в понятті Царства Божого. Царство Боже – всеосяжне і вічне, Церква є союз освячених кров'ю Христа людей, що має в емпіричному часі свій початок і кінець, так як існування Церкви обмежене часом: від П'ятидесятниці до другого пришестя Христа і часом здійснення євхаристії, що робить Церкву – Тілом Христовим. Царство Боже є ціллю світобуття, метою ідеалу Христа, а Церква – є засобом до здійснення цієї мети: вона служить відновленню порушеного на землі в людському роді Царства Божого [287, с. 125].

Цю задачу відновлення Царства Божого на землі Церква виконує здійсненням в собі Царства Божого з його істотною, та етичною стороною. У Церкви зосереджений епіцентр духовного життя для всього людства, джерело оновлення всіх природних духовних і матеріальних стихій людського життя. В онтологічному єднанні людини із Божеством, особливо в літургійній євхаристії, покладається початок звільнення людини від рабства гріха і тління, й покладається початок преображення людини та її перехід від суєти і рабства матерії до «свободи і слави дітей Божих», що в свою чергу покладає початок оновленню всього творіння, яке очікує нашого відновлення: «Створіння очікує одкровення синів Божих... І не тільки вони, але й ми самі маючи зачаток Духа, і ми самі в собі зітхаємо, очікуючи синівства і відкуплення нашого тіла» (Рим. 8: 19-23). Неможливо повністю досконально з'ясувати жодним емпіричним уподібненням або порівнянням співвідношення Церкви і Царства Божого та місця Церкви в Царстві Божому, аніж це зроблено євангельськими притчами Христа про закваску і гірчичне насіння. Церква буде закваскою і насінням, а Царство Боже – заквашеним тістом і деревом. Будучи вищим над всим земним, не зливаючись із ним, Можна порівняти Церкву із душею людини, а Царство Боже із організмом. Цим порівнянням найкраще вказується і розходження, і відношення між Церквою та Царством Божим: Царство Боже – ціле, Церква –

частина; Царство Боже – організм, що складається з душі і тіла, а Церква, душа, – її початок, що одухотворює весь організм; Душа важливіша і більше тіла, але вона не може проявлятися і жити повноцінним життям без тіла, – те ж було б і з самою Церквою, що замкнулася в собі без дій та самопрояву в нижчих стихіях світу і без продовження себе в Царстві Божому [287, с. 126-130].

Із вищесказаного про взаємовідношення Церкви і Царства Божого стає зрозумілим чому Церква називається Царством Божим (але не навпаки), оскільки Церква і Царство Боже збігаються в своїй (морально-релігійній) сутності, і оскільки Церква є формою і реалізацією Царства Божого на землі, в його етичному прояві. В богословській літературі допускається визначати Церкву і Царство Боже в синонімічних найменуваннях, втім – тільки синонімами, й не більше, що треба постійно пам'ятати, тут немає повного збігу в тотожності, так що Церква і Царство Боже не одне і теж [287, с. 131].

Сакральне Царство Боже духовне і невидиме, а його теофанічний прояв-символ – Церква неодмінно видима і реальна. Царства Божого «плоть і кров не можуть наслідувати» (1Кор. 15: 50), оскільки воно складається зі смиренних духом, і праведних, а в Церкві є і грішники. Царство Боже наслідують обрані і достойні, а в Церкві є не лише обрані, але і всі покликані; Церква є увесь невід (Мф. 13: 47), а Царство Боже – тільки добрий його улов. Церква містить в собі пшеницю і кукіль (Мф. 13: 24), а Царство Боже – одну пшеницю, добре її насіння, лише добре його виростання. Царство Боже в його історичному на землі прояві через Церкву характеризується притчами про пшеницю і кукіль, про невід, про званих на вечерю тощо, і це є підставою, чому зазначені притчі можуть бути співвіднесені до Церкви. Церква характеризується цими притчами набагато в повній мірі, ніж Царство Боже [287, с. 132].

При аналізі православного богослужіння, особливо Літургії, чітко підкреслюється і усвідомлюється його есхатологічний характер. Православна літургія починається і завершується благовістям сакральної реальності – Царства, і вона по всій своїй загальній структурі являє собою не що інше, як образ εσχατα (останніх часів). Есхатологічний вимір літургії підкреслює анамнезу (нагадування) літургії святого Іоанна Златоуста та святого Василія Великого. Тут

згадується не тільки минуле, але й майбутнє. Безпосередньо після установчих слів в цій євхаристійній молитві читається: «згадуючи цю спасительну заповідь, і все, що для нас зроблено: хрест, гроб, триденне Воскресіння, на небеса сходження, возсідання в славі, друге і славне пришестя... Твоє від Твоїх Тобі приносимо за всіх і за все» [128, с. 136]. У цьому євхаристійному спогаді стираються межі минулого сьогодення і майбутнього. Все, що відбувається в Євхаристії – це не спогади про події з минулої новозавітної епохи. Євхаристія як анамнеза (спогад) основується не в минулому – подіях Хреста Христового, – а в майбутньому, в Його прийдешньому есхатологічному Царстві. У Євхаристії Церква встановлює есхатологічне простір, в якому спокутні діяння Божі, в тому числі жертва Христова, «згадуються» Богом [287, с. 133-137].

Теофанічний характер літургії чітко проявлений у всіх богослужбових діях: насамперед – в урочистих входах на самій літургії. Сам вхід з Євангелієм є образ явища Воскреслого Христа, на сповнення Його обіцянки: «Я з вами у всі дні і до кінця віку» (Мф. 28: 20). Мирствування – є нагадуванням того, що Христос «посеред нас» і Сам очолює Євхаристію. Спів «Алілуя» висловлює досвід радісної присутності, який реальніше всіх слів і всіх пояснень. Вся Літургія є досвід містичного співперебуваня із Христом. Кожне слово припускає і необхідно вимагає досвід (зустріч) – як реальне релігійне явище. Бог перебуває у Своєму Слові – Євангелії – основна реалія Малого входу; Бог входить, щоб «закластися і віддатися в жертву за вірних» (Херувимська у Велику Суботу) – реалія Великого входу. Бог входить Своєю присутністю зі Своїми Ангелами, й таким чином стирається межа між небом і землею. Церква земна служить літургію у співслужінні Церкви небесної і це співслужіння постійно підкреслюється в різних місцях літургії. Воно видно вже в чині символічних частинок при звершенні проскомидії на літургії: на євхаристійному дискосі «зібрана» вся Церква, земна і небесна. Про спілкування з ангелами надалі за літургією неодноразово підносять молитви. Це спілкування з ангелами чудово виражено при здійсненні Великого входу: в Херувимському піснеспіві говориться, що віруючі, «прообразують Херувимів» [287, с. 138].

У євхаристійному богослужінні присутні два взаємодоповнюючих

динамічних рухи: рух сходження і рух повернення. Євхаристія починається як сходження всіх віруючих до престолу Божого. «Будь-яке житейське піклування зараз відкладемо», – закликає Церква в Херувимській пісні, і присутні віруючі готуються зійти із Христом і в Христі на небо, щоб звершити в Його Євхаристію. Коли цей стан повноти досягається і здійснюється в Його Царстві, коли всі «побачили світ істинний і сприйняли Духа Небесного», починається другий рух – повернення освячених у профанний світ: «із миром (благодаттю Христовою) підемо», – виголошує священик, сам покидаючи вівтар і виводячи вірних з храму, і це – є останньою заповіддю Христа, що залишав у Своєму вознесінні світ, яку Він заповів Своїй Церкві [287, с. 140].

Благоговійний страх перед сакральним – диктує поведінку православного християнина за богослужінням, його стояння перед Богом, безперервні поклони, що виражають це благоговіння. Воно є результатом відчуття і розуміння есхатологічної сутності богослужіння. Богослужіння Церкви підкреслює і мотив есхатологічного освячення світу-космосу за Божественною літургією. У таїнствах і священнодійствах Церкви вживаються дари самої людини, які відокремлені від інших та в своїй ідеї вказують на приведення всього творіння до свого початкового призначенню – служити Богові, а саме: бути джерелом духовно сповненого життя. Ось чому дари Євхаристії – святі, в тому числі і до євхаристійного освячення. Сам факт їхнього освячення не означає, що вони перестають бути тим, чим є по сутності, – хлібом і вином; це означає лише те, що вони зводяться до нового творіння. Літургія, таким чином, є знак як прийняття, так і перетворення світу-космосу, який в літургійній концепції ніколи не переставав бути світом Божим. Все, чим є всі істинно віруючі християни, що вони роблять, що цікавить їх в цьому світі, – все це приноситься Богу в євхаристійних дарах. В результаті, – воно не повинно залишитися, чим є, але в той же час воно не має перестати бути тим, чим є в своїй сутності, а має стати тим, чим воно є насправді, але спотворено гріхом [287, с. 145-150].

Літургія – одночасно космічне і есхатологічне таїнство, і відноситься як до світу Божого в його первозданності, так і до сповнення його в Царстві Божому. Воно космічне, – тому що обіймає все творіння, та приноситься як боже Богові:

«Твоє від Твоїх!». Церква – як сакральна реальність в «цьому світі» являє справжній, первозданний світ Божий в його початку, в його заданій ідеї, в світлі якої, й по відношенню до якої ми можемо усвідомити всю висоту нашого вищого покликання, а також і глибину відпадання від Бога. В тій мірі, в якій воно космічне, воно також і есхатологічне: первозданний світ – царство первозданного Адама, що явлений через церкву, та вже врятований Христом, – в літургійному та молитовному досвіді невіддільний від того кінця, заради якого він був створений і спасенний, «щоб був Бог у всьому» (1Кор. 15: 23). Есхатологічний вимір Церкви спрямований до Царства майбутнього віку. І тому віруючий у Христа, що прийняв Його як Шлях, Істину, і Життя живе сподіванням майбутнього віку. Він вже не має тут постійного місця, але шукає майбутнього (Еф. 13: 14). Це відчуття переживання очікуваного – «парусії» дарує Святий Дух, але в земній Церкві лише частково: «Благодать діє на природу людини невидимо, її дія позначиться тільки у воскресіння мертвих. Тому і християнин продовжує жити в таких природних умовах, які безперервно живлять його смиренням і вимагають його аскетичних подвигів. Тільки іноді дається людині випереджати, звичайно, не в повноті, стан майбутнього воскресіння, подібно як Преображення Христа випередило Його Воскресіння» [134, с. 226]. Радість християнина і сутність його віри в тому, що цей «майбутній вік», майбутній по відношенню до «світу цього» – вже явлений, вже дарований, вже «посеред нас». І сама християнська віра є здійсненням очікуваного, та є впевненістю в невидимому (Еф. 11: 1), оскільки сама є і являє, і дарує те, на що вона спрямована: на присутність посеред нас есхатологічного Царства Божого. В цілому, змістом сакральної реальності – Царства Божого є не тільки все, в своїй повноті, християнське життя, але і вічне буття (Ів. 17: 3) [287, с. 152-155].

Есхатологізм становить основу, що формує сам принцип Православного богослужіння і особливо найважливіших його сакраментальних дій – Хрещення та Євхаристії. «Вони виражають і сповнюють Церкву – як Пасху, як перехід від старого до нового, зі світу цього – в «невечірній день» Царства Божого» [163, с. 79]. У цьому світі Церква перебуває в очікуванні, і її завданням є проповідувати Євангеліє Царства: добру новину про спасіння, здійснене Христом. Церква може

виконати це завдання тільки тому, що вже має доступ до самого Царства. Тут Церква «в собі» перебуває в «останньому часі», і її життя, за словом апостола Павла, «приховане в Бозі із Христом». У кожній літургії Церква зустрічає прийдешнього Бога і має повноту Царства, що приходить в повній силі [287, с. 14].

Таким чином, в есхатологічному вимірі і розуміється весь уклад церковного життя: з есхатологічного досвіду народився «день Господній» як символ, тобто явище в «цім світі» – Царства Божого, і з цього досвіду, досвіду абсолютно єдиного і ні з чим не порівняного, з нього – до кінця сповненого, й до кінця реалізованого розвинулося та ним живе все православне богослужіння і все християнське богослів'я і все християнське життя; храм, ікона народилися із реальної причетності живого досвіду неба. Але це аж ніяк не означає, що кожне слово, жест в церковних священнодійствах в строгій логічній послідовності відображає есхатологічну динаміку «вознесіння». Звичайно, початок нашого входу та посвячення у Царство Боже відбувається ще на землі. Залучення ж і перебування на Трапезі Господній в Його Царстві реалізовується на небі, завдяки Євхаристії, яка має вічний, метаісторичний характер. Але як би ми не намагалися пояснити Літургію в логічній послідовності, це не вдасться нам, бо в історичному плані порушена її послідовність. Есхатологічне звершення і богослужбова динаміка спрямовані на досягнення і реалізацію в нас Царства Божого, яке вже тут на землі проявляється в духовно-містичному споглядданні, в щирій радості і миру у Святому Дусі, в оновленні (2Кор. 5: 17), повноті і моральній досконалості [287, с. 167].

Важливим питанням вивчення сакрального є його співвіднесення з символічним. За словами Жильбера Дюрана, «символ це образ, що розкриває прихований зміст. Це богоявлення таїнства» [138]. Як доводиться Л. Кулубаритси, в європейській традиції «символ є самостійна реальність»; символічне є міфологічне, «міфи, створені раннім мисленням будуються на логіці подвійності та багатозначності. Ця логіка – і її засоби вираження, символи – дозволяє виразити складність реальності» [138]. Як сакральне не може бути повністю розкрито, так і символ завжди містить в собі «щось ще», будучи

своєрідними дверима в щось інше [34, с. 176]. Двоїстість сакрального відображена і в термінах, пов'язаних з духовною діяльністю. Нільс Бор, впродовж всього свого життя багато міркував про структуру мови, вважав, що ключові слова природної мови, що відносяться до психічної діяльності людини, завжди використовуються хоча б у двох (якщо не більше) різних значеннях – наприклад, «воля» у значенні «бажання» і «свободи», – «можливості здійснювати бажання» (російське – вольному воля). Бор вважав, що кожне таке слово тим самим співвідноситься хоча до двох різних «площин» діяльності» [51, с. 46], що наводить на думку про первісний зв'язок сакрального і психічного (можна допустити, що в основі будь-якого психічного явища лежить сприйняття чого-небудь як сакрального; свідомість формується навколо певних цінностей і табу, але ті ж основи можна виявити і в несвідомому, про що свідчить теорія юнгівських архетипів; між несвідомим і свідомістю немає прірви, містком між ними виступає сакральне – авт.). «Типовим способом феноменологічного опису сакральних образів є використання тропів, насамперед, метафор і метонімій» [48]. Сакральне і символічне характеризуються вічним двоїнням, невловимістю, вказуючи на його спорідненість з ірраціональним і абсурдним. Як М. Еліаде виявив властивість міфу «одвічно повертатися», так ми відзначимо властивість сакрального «одвічно двоїтися».

Творчий стан, що постійно ставить перед вибором – характерна властивість сакрального, а вірніше – його прояву в світ. Так, греки, які відкрили світу Логос, науку та філософію, фактично розпочали процес десакралізації світу, одночасно відкрили і особистість, індивідуальне суб'єктне Я, яке перебуває в деякому автономному від тіла існуванні. Таким чином, раціоналізм є безперервним творчим станом, своєрідною священною хворобою, що змушує, суб'єкта безперервно стверджувати себе як центр, оскільки всі інші центри втрачені. Дослідник-раціоналіст приречений на те, що його душа (самосвідомість) блукає завжди (нігілізм, цинізм), або все-таки прибивається до певного ірраціонального «берегу». Таким чином, коли одні сприймають сакральне як стан цілісності (М. Еліаде), інші – як постійне відчуття роз’єднаності, розірваності (Ж. Батай). Фактично обидві ці якості притаманні сакральному.

Свідомість людини формує уявлення про сакральне у символічній формі, оскільки символ – є означенням сутності, що по визначенню не піддається вираженню. Релігійний символ являє «системну» єдність світу, апелюючи до сакральних смислів. В контексті православного богослів'я символьно-епіфанічна природа сакрального уможливлює розуміння та сприйняття останнього людиною. Епіфанічні та сотеріологічні характеристики сакрального вказують на нові виміри досліджуваного об'єкта: ієрофанія – символ – таїнство – Церква – містагогія.

Символ є способом присутності і дії сотеріологічної сакральності – таїнства, що залучає християнина до повної участі із сакральною першореальністю.

Сакральна символіка займає вагоме місце в релігійних комунікативних процесах, як в діахронному, так і в синхронному вимірах, будучи одним із засобів передавання духовно-культурної традиції, способів богопізнання та самоусвідомлення.

Символи проявляють сакральну, божественну реальність, виражаючи ідеї вищої абстракції, котрі практично неможливо вербально описати. Релігійні символи часто містять у собі в надзвичайно сконцентрованому вигляді релігійні доктрини, виступають проявами вічного в часовому, наділені багатовимірним прагматичним потенціалом формування релігійного дискурсу.

Діалогічно-синергійні категорії сакрального обумовлюють містагогійну практику в церковно-богослужбовому житті православ'я.

Містагогія – як процес залучення віруючої людини до сакрального, та можливість самореалізації духовного потенціалу через ведення всього комплексу теорії і практики церковного життя – є головною особливістю трансцендентно-іманентного сакрального. Даний термін вживався у багатьох смислах, але завжди він висловлював думку про присутність у світі незбагненної, духовно-таємничої, Божественної реальності, а також – можливість онтологічного прилучення до неї. Звершення містагогійної динаміки знаходить свою реалізацію в Церкві, а точніше – в її містично-богослужбовому житті, і саме тому все літургійне життя Церкви є шляхом сходження до вищого світу. В цих словах виражена відповідь про важливість, ціль і призначення містагогії. Містичне життя Церкви в житті своїх

вірних завжди здійснює подвійну динаміку: приготування і реалізацію.

Динаміка приготування проходить в процесі осмисленої церковної педагогіки, ціль якої – виховання у віруючого релігійного почуття і духовного досвіду, їх актуалізація в практичному житті християнина. Саме віра і її практичний результат – духовний досвід й уможливлюють причетність християнина сакрального реалізму [287, с. 167].

Динаміка церковного приготування охоплює також і процес формування християнина як особистості: за образом Христа. Христологічна антропологія передбачає в синергійній взаємодії духовно-моральне очищення, вдосконалення та зростання, що знайде свою реалізацію в процесі онтологічного преображення всієї повноти християнської особистості [287, с. 165].

В гносеологічному аспекті – для осягнення сакрального та божественної істини людського розуму недостатньо, так як істина стосується всієї особистості людини: вона звернена до її безсмертної душі, і для сприйняття її недостатньо лише одного бажання пізнання – необхідне реальне преображення людського єства. Вирішальним чинником служить – онтологічна можливість людини сприйняття божественної істини, що сама по собі є надраціональною [287, с. 221].

Процес посвячення в таємницю власного буття обумовлений актом гносеології трансцендентного. Безпосереднє знання сакрального є результатом онтологічного преображення людської природи. Християнська гносеологія не можлива без досвідної участі в таїнствах Церкви і всього богослужбового життя, в якому Церква свідчить не догматичним способом, а мовою сакраментального символізму, де знаходять свій вираз сакральні істини віри, які є не тільки джерелом богослів'я, а в більшій мірі – критерієм православної гносеології [287, с. 176].

Середовищем, в якому відбувається онтологічне єднання особистості із Богом є сакрально-містичний організм – Церква. Духовно-містичне перебування в Церкві пов’язане зі спогляданням метафізичного світу та реальною участю в ньому, що в цілому обумовлює церковно-сакраментальний реалізм. Таким чином, Церква є присутністю сакрального буття в земному світі [287, с. 223].

Церква є епіцентром сотеріологічних устремлінь та звершень християнської антропології. Саме в ній людина на всіх рівнях свого буття, зі всіма душевними силами і почуттями найглибшим союзом з'єднуються із сакральним та обожуючись в ньому: божественні енергії пронизають людську природу й переносять на останню всі досконалості Божественної природи. З'єднання віруючого із Христом в Церкві відбувається не символічним і образним способом, а істинним, реальним і всецілим [287, с. 244].

Поступове духовне очищення та оновлення розуму людини сприяє її повнішому входженню в сакральну реальність. Справжнє духовне життя являється повноцінною реалізацією і розкриттям всіх людських сил і здібностей. Їх повне розкриття уможливлюється за допомогою людської волі. Саме воля людини спрямовує особистість до істинного сакрального блага, джерелом якого є Бог [287, с. 245].

Церква є знаряддям преображаючої благодаті, теофанією есхатологічної реальності, Царством Божим на землі. Сфера сакрального Царства Божого – ширша ніж сфера суто церковного життя. Царство Боже обіймає собою всю сферу проявленого добра й істини у всіх різноманітних проявах життя людини. За межами Церкви також відбувається постійне освячення світу, хоча там воно не має преображаючого характеру [287, с. 247].

В теофанічному вияві Церквою – сакрального Царства Божого – зосереджене начало антропологічного преображення людини та оновлення всіх природніх духовних і матеріальних стихій людського життя. Церква називається Царством Божим, оскільки Церква є формою і реалізацією Царства Божого на землі. Видима Церква є теофанічним проявом – символом невидимого сакрального Царства Божого. Змістом сакральної реальності – Царства Божого – є в повноті оновлене буття [287, с. 34].

На думку О. Шмемана, в євхаристійних дарах хліба і вина Богові для освячення символічно пропонується весь чуттєвий світ. Такого роду уявлення про євхаристійну жертву применшують значення Голгофського викуплення. Завданням літургії стає не укорінення вірних «во Христі», а їхня причетність до есхатологічного Царства Божого, в якому весь чуттєвий світ не буде знати

страждань і обмеженостей, а буде повнотою життя [287, с. 229].

Сучасне православне літургійне богослов'я М. Афанасьєва та О. Шмемана також було апологією звільнення православних вірних від світських та релігійних теологій, «соціального християнства», «політичного православ'я», обрядовір'я. Надання євхаристії абсолютного значення було покликано виховувати у вірних дух солідарності, що мало сприяти збереженню православ'я в сучасному глобалізованому світі [287, с. 34-56].

Видатний православний богослов сучасності Іоан Зізіулас, як представник літургійного богослов'я, надає велике значення таїнству хрещення. Згідно з цим теологом, людська особистість екзестенційно спрямована на досягнення абсолютної свободи у вічному існуванні. Як істота фізична, біологічна та соціальна людська особистість суттєво залежна від власної природи. В церковному таїнстві хрещення людина змінює свій спосіб життя на церковний, стає «еклезіологічною іпостассю». На переконання Зізіуласа, лише православний християнин здатний трансцендувати над обмеженостями власної фізичної, біологічної та соціальної природи [54, с. 34-56]. Такого роду твердження розходяться не лише з реальним станом речей, але й з традиційною позицією православної теології, згідно з якою життя християнина в цьому світі є «ембріональним розвитком».

Різна оцінка профанного веде представників сучасної православної літургійної теології до світоглядної суперечки. О. Шмеман у літургійному богослов'ї ідеалізував людину та чуттєву природу, вважав їх майже святими. Життя у таїнствах лише очищає людину та природу, доповнює життя до його благодатної повноти, виявляє природну і надприродну святість існування. І. Зізіулас принижує людину й чуттєву природу, вважає їх бранцями смерті та несвободи. Церковні таїнства покликані не виправляти і доповнювати життя до благодатної повноти, а надавати абсолютно нове життя. Світоглядна суперечка О. Шмемана та І. Зізіуласа в новій теоретичній формі повторює традиційне для православної сакраментологічної теорії протистояння ідеалів теозісу («обожнення» через таїнства як антропологічна довершеність) і ангелізму (досягнення звільнення від специфічно людського через особистий містичний

екстаз). О. Шмеман приймає та виправдовує людське життя у його повноті. І. Зізіулас вважає, що людина повинна змінити власне існування на особливе «церковне буття», повинна стати ангелоподібною істотою [287, с. 234-256].

Сучасний релігійний філософ С. Хоружий стає першим православним мислителем, що відділяє сакральне від сакраментального. Згідно з ним, церковні таїнства не є обов'язковою умовою для досягнення святості. Аскетична та містична практика ісихазму, за С. Хоружим, сама по собі здатна привести людину до обожнення і стану святості [353, с. 240-242]. Де-факто С.Хоружий намагається деконструювати нерозривну для православ'я єдність сакрального і сакраментального, а тому випадає із православного дискурсу у дискурс постмодерної філософської думки.

На початку XXI сторіччя помічаємо зближення двох філософських напрямів: герменевтики та феноменології. Герменевтичний та феноменологічний методи були введені в теологічний дискурс з різним ступенем відмови від старої метафізики, як такі, що претендуючи на усеохопність. Якщо справжнє покликання будь-якої герменевтики та методології розкрити, розкріпачити, осучаснити істину від ланцюгів потаємності й архаїчності, то дослідники повинні зважати на дві фундаментальні характеристики істини: постійний рух до відкритості, очевидності та постійність, достовірність.

На такій оптиці базується герменевтика Радикальної Ортодоксії. Звісно мислителі, що звикли міркувати причинно-наслідково метафізично і не дозволяють подивитись на християнське благовістя через призму феноменології, яка пропонує вільне конструювання, сплавлення метафор та понять у перспективі діалогічної реальності, що народжується. Тому новий підхід у теології який по-новому підходить до осмислення базових трансценденталій: Краси, Істини, Любові, Свободи, Життя не припустимо розуміти як редукцію фундаментального дискурсу до естетичної спекулятивності. Варто сказати, що під фундаментальним дискурсом мається на увазі редукція теології до космологічної чи то антропологічної епістемології. Процитуємо доволі розлогі уривки з Бальтазара про ці дві редукції, які стали основою для розвитку теології Девіда Харта. Останній за допомогою біблійного розуміння діастеми та онтології

радикально дивиться на сучасні сні дискурси феноменологічно викриваючи їх язичництво.

Екзистенційною суб'єктивно зумовленою тенденцією «прикривалася» бібліїстика до розвитку, на початку XX сторіччя, літературної критики тексту. І єдино-правильність та виключність тексту святого Письма усе більше втрачала свою переконливість. Знищення концептуального філософсько-теологічного тла зробило неможливими пристосувальницькі діалектичні спекулювання. Ба, більше того, сама діалектика втратила спроможність говорити. Першочерговим завданням постала необхідність відновлення древньої класичної практики риторики як мистецтва переплавлення та спаювання не окремих частин філософських методологій, але першочергово змісту тих концептів, які використовувались. Д.Харт пише: «Риторика *як така* має відкрито переконливий характері, відповідно, не може насправді обманювати; …вона долає (діалектичну – авт.) дистанцію, просто заповнюючи її прикрашанням, заманюванням та спонуканням… у християнської думки немає вибору, окрім як бути за своєю формою «риторичною»; але вона повинна у такому випадку бути спроможною осягати риторику як мир, а істину – як красу» [153, с. 8-9].

Для такого не-діалектичного схоплення краси Божого творіння та постійної присутності Його у світі принадним стає феноменологічне конструювання. Д. Харт на початку своєї книги починає з феноменологічної перихорези глибини та поверхні, сутності і її споглядданні у феномені: «…тільки якщо образ Христа може жити дальше у общині церкви, церковне сповідання істинне… Адже якщо Бог справді став *окремою* людиною, то Істина прийшла, щоби стати *окремою* істиною, від чиєї історичної випадковості неможливо просто перейти до категорій всезагальної раціональності» [153, с. 2, 8].

Така неперекладність трансценденталій, – Краси, Блага, Істини, Любові, – на спекулятивну мову ширини та вузькості понять, дозволяє говорити про предметність у максимально вузькому значенні – краса Особистості Христа є нам іманентною але її неможливо звести до якогось одного прояву. Там само як трансценденталії, образ (модус) Христовий уловлюється тільки аналогічно. За Д.Хартом «…спроби зробити [красу] слухняною окремій семантиці неминуче

терплять крах та відводять нас до усе більш неточного багатослів'я… Християнське розуміння краси – аналогічне,… щоби краса не означала, це уловлюється тільки за аналогією, через постійну відкритість незліченним миттєвостям приходу краси та через постійну «перевірку» (оскільки у богословських термінах Бог є Тим «початковим джерелом аналогії», Якому й приписується краса)» [153, с. 25-27].

Бачимо, що Харт закликає читача розвивати у собі споглядальну здатність конструювати аналогії, адже нічим іншим як спогляданням вони не можуть бути породженими. І у цьому акценті ми прочитуємо бажання американського теолога відновити цю першочергову здатність людини. У феноменології здатність аподиктично схоплювати та виображуючи конструювати – основна її заслуга. Не можливість більше утримувати та відпущення на волю постмодерного суб'єкта-тлумача, з необхідністю привернуло до себе широке застосування феноменологічної методики конструювання. Так з'являється сучасна нам практика «переказу» філософії від самих початків. Відповідно, основні постмодерні дискурси-перекази стають схожими на ранні античні *плероменальні* (від грец. «*плерома*» – повнота) «розповіді» натурфілософів. Постмодерна «онтологія насилля» є яскравим прикладом відродження радикальності філософського дискурсу, який уже не носить характер синтезу природничих та гуманітарних наук, але радикально переповідає міркування про засади буття. І саме у такій формі, – претензії на повноту переказу, – його сила та переконливість.

У боротьбу претензії переказів може вступити лише біблійна традиція, яка має чітке уявлення про радикальну онтологічну прірву між Творцем та творінням. І така вільна варіативність аналогічних прозрінь поміж останніми, що зустрічаємо у святому Письмі – наскрізь пронизане феноменологічним. Наприклад, тільки біблійне розуміння трансценденталій, – Краси, Блага, Любові, Істини, – убезпечує богословів різних епох від філософського конструювання гностичних образів, а відповідно й життя общини. За Д.Хартом, «як тільки богослов'я відмовляється від біблійного поняття слави, воно неминуче піддається тій освяченій віками гностичній меланхолії, для якої сфера нерухомих

зірок вже не сяючий покров Бога, а просто останній бар'єр, через який повинен пройти вигнаний «дух», щоби повернутись до «повноти»» [153, с. 36-37]. Д. Харт вказує, що неправомірно звинувачувати християнство у його устремлінні до «іншого світу», адже це, насправді, язичницька ідея. Християнський дискурс про істину є більш переконливим, аніж його попередники: античний та гностичний. Д. Харт викриваючи постулати дискурсу Фрідріха Ніцше показує його спадкоємність з маніхейською риторикою. Звинувачення Ніцше у безпосередньому зв'язку християнської «іншосвітовості» з античною (східна езотерика, різновиди окультних практик, зневажання тілесності від Валентина, Аммонія Сакоса, Плотіна і аж до імператора Юліана). Саме завдяки тому, що християнство має потенціал «переказати» всю історію космосу як благого творіння Бога (а не як це розумілось у язичництві, коли космос розумівся як сфера боротьби), – це дозволяє вийти з тенденції до кризи і не бути заваленим під уламками власних метафізичних конструктів, як це трапилось з язичницькою «розповіддю». Харт акцентує, що Ніцше не уловлює того, що християнство не стільки деконструювало язичницькі наративи, скільки подарувало перебування у славі Божій, на відміну від язичницької грубості.

Розмірковуючи про адекватний механізм переулаштування чи пере-прочитання християнської традиції, який не буде упереджено заангажований кінцево-подібними догматичними висловлюваннями, який не буде упереджено заангажований конфесійною претензійністю, але намагатиметься цілісно доносити красу Благовістя Христового, зважаючи на багатство християнської традиції форм богословствування та рефлексій, які по суті мали одне джерело – керигма слави Божої. Тому Д. Харт звертається до феноменології, як до найвдалішого ключа «розбору» концептів, понять, метафізичних конструктів, їх деконструкції, ре-інтерпретації та ре-актуалізації. «Йти від думки, що існує те, що перевищує знання, й приходити до висновку, що будь-яке знання є уявлення, яке прикриває цей невидимий надлишок, і що трагічне діалектичне відношення між явленим та прихованим є подія абсолютно кількісного протиріччя, – означає дозволити, щоб нашою рефлексією управляла будь-яка чиста, бездумна релігійна сентиментальність. Вбачаю, що те, що я частково хотів би захищати, це просто

феноменологія, звільнена від строгої трансцендентальної критики; розпочинаючи з тих феноменологічних передумов, що буття є те, що являє себе і, що подія феномену та подія сприйняття нероздільні» [153, с. 222]. Це і є та невіддільність феномену та події сприйняття, які дають нам вихід до безпосередності, до конкретної предметності кожної події. «Це спосіб бачення, який відмовляється бачити більше, – чи менше, – аніж те, що дано» [153, с. 222].

Д. Харт наголошує на краху онто-теологічного міркування «знизу вверх» та «зверху вниз». Постулат, який як єдиним своїм інструментом послуговується концептом «необхідності», – зараз вже нікого не переконує. Більше того, він призводить до ідеологізованих висновків. Християнська ж онтологія та гносеологія повинні базуватись на постулаті про виключність дарунку Божого. Усе творіння Боже – є Його благим дарунком Самому Собі. І тут історія та теологія (у найвужчому смислі цього слова – як вчення про Бога у Самому Собі) не потребують взаємообумовленості. Історія не є само-проявом Бога, а Бог не потребує історії для власного розкриття-становлення. Тобто повна трансцендентність Бога обумовлює протікання історії – це свобідне, творче розкриття у Божій благості усього творіння.

Феноменологія утверджує методику *можливості переказування* різних форм знання. Першочергово це пов’язано з твердженням про єдино-мірність людського досвіду. Д. Харт пише: «…душа – це розповідь, яку завжди можна розповісти наново, що підкорюється новій граматиці» [153, с. 173].

Пере-розповіданню заново притаманно долучати *нових* слухачів. І в цьому потенціал християнського благовістя, що воно може завжди бути зосередженим на головному, змінюючи лише одіж часу. Але пере-прочитання можливе, якщо ми виходимо з феноменологічної тези про те, що немає ідеальних образі світу, але усе конструюється у свідомості людини. Немає спадковості між різними оптиками. Якщо змінити оптику «насилля» на оптику «служіння», то й діяльність стає зумовленою, відповідно. Й тому, якщо розглядати світ як текст, як пропонує Жак Дерріда, то можливим стає його «прочитати по-різному: як мовою насилля, так і мовою любові-агапе» [153, с. 186].

Важливо ще, що метафізичне розділення світу на світ сутностей та світ

феноменів, який долає феноменологія долається, і ніколи не був властивий, Євангелію. Звісно, не заперечується, що почасти богослови нехтували повнотою і використовували збіднілі схеми презентації: як-то паламізму, чи проект томізму. Але усіляка схематизація не розкриває повноти життя. І якщо вдивитись, наприклад, у суть пошуків історичного Ісуса ліберальною теологією, то в глибині можна побачити ніцшеанське розділення між тим, «що Ісус бачив та що він, унаслідок робив» [153, с. 186].

Д. Харт використовує феноменологічну методику прочитання християнської традиції задля того, щоби показати, що між по суті між Євангелієм та, спочатку, античним філософським наслідцям, а відтак й усім філософським наслідцям загалом – дуже мало дотичних точок. Мова не йде про використання методології, ні. Адже і середньо-платонічну, і неоплатонічну, і аристотелівську та ін. методології були використовувані на протязі чи не усіх ХХ століть історії християнської теологічної думки. Мова йде про глибші речі. Якщо ми хочемо постійно міркувати про потенціал євангельської звістки, то це неможливо зробити без міркування про увесь християнський нарратив. Сучасний підхід до феноменології релігії вказує, що неможливо досліджувати якусь конкретну релігію не будучи її, хоча би частково сповідником. Адекватно досліджувати стає можливим тоді, коли людина долучається до конкретної віросповідної системи та до конкретного життєсвіту. І християнська традиція тут має велику перевагу над іншими секулярними наративами. Адже християнство стверджує, що усе творіння є благим, бо створене благим Богом. І саме ця онтологія миру виключає з християнського наративу будь-які модифікації боротьби добра і зла.

Міркувати про початковий *дарунок розрізнення* стає можливо якщо застосувати феноменологію. А використовуючи феноменологію дарунку, свободи та краси Жана-Люка Маріона стає можливо міркувати про звільнення теологічної пропозиції сучасному світу. Адже міркування про першо-початкове розрізнення – це антитеза метафізичному спрощенню, а відтак і концептуальному фундаменталізму необхідності. Вихід з метафізичної необхідності можливий, якщо ми міркуємо буття як абсолютний безпідставний дарунок. Саме відкинення подвійної основи, – сущого у бутті, а буття – у вищому

Бутті, – знімає бар'єр неправомірного подвоєння реальності. І якщо використовувати такий підхід до осмислення дарунку Творця, то неможливим стає неоплатонічна «теорія онтологічного посередництва», неможливою стає метафізика посередництва імен Божих. Феноменологія дарунку усуває необхідність такого посередництва, свого роду драбини збіднілих форм. І якщо ми приймаємо такий підхід, то першочерговою трансценденталією усього стає Любов, як сутність Бога, як його одвічний безпідставний дарунок Лицям Святої Трійці та творінню.

Цей дарунок не може бути даним у конкретний історичний момент. Не було такої точки, коли Бог спочатку створив світ, а вже потім подарував йому Свої блага, любов, турботу, тощо. Дарування Божественних Іпостасей один одному у перихорезі (взаємопроникаючому танці любові) свідчить про онтологічну природу дарунку як такого. Перефразовуючи апостола Павла (а зараз ми б сказали, що і феноменологічна традиція робить наступну тезу вихідним положенням своєї методології) стверджує, що Бог полюбив нас та викликав до буття коли нас ще не було (Рим. 4: 17). Радикальна, а-історична данність є одним з наріжних каменів християнської теології. І сьогодні поворотом до святоотцівської моделі тріадології, христології, антропології може слугувати цей розвинений у феноменологічному ключі постулат. Тріадологію можна міркувати виключно позачасову реальність, що не підвладна становленню та зміні. В історії часто ця теза асоціювалась як філософський постулат еллінської філософії, що став домінувати у християнській метафізиці Трійці. І робився наголос на тому, що Бог Біблії – це живий Бог, що спів-переживаючий людині і глибину такої участі у людській історії ми бачимо у стражданнях Христа. Звідси не можливим стає міркувати божественну економію та теологію як єдину сферу. І зароджується діалектичне, штучне розділення на дві реальності: Бог Сам-по-Собі, та у відношенню до світу. Але якщо позбавити прочитання святого Письма від патології антропоморфічних відтінків, на що вказувала історична критика кінця XIX – поч. XX століття, і реанімувати незаангажоване феноменологічне прочитання Біблії, то ми можемо побачити, що ці сфери є однією реальністю. Трійця, як вона є Сама-по-Собі так у відношенні до світу не потребує перебудови

логіки Своїх дій. І у біблійній розповіді людині явлена логіка існування Бога Самого-по-Собі. Поза-часовість божественної реальності не означає відсутності становлення, але вказує на повноту.

Радикальність у міркуванні про божественну реальність може бути обґрунтована лише абсолютною діастемічною прірвою між Богом та творінням. Людський розум не може дійти до цієї прірви сам, він не має такого потенціалу, щоби помислити її. Адже сам акт мислення передбачає «позицію охоплення» розрізнення між створеним та нествореним. А така позиція *a priori* для людини є неможливою. вона може лише осягнути людину ззовні, лише бути дарованою. Якщо ж прийняти постулат про абсолютну діастемічну дистанцію, що не може бути виміряна ніяким чи то діалектично- чи метафорично-концептуалістичною аналогією, то саме така позиція позбавляє теологію постійно переулаштовувати власну апологію. Діастема – звільнює від осудження на постійну гру концептами та метафорами. Діастемічна прірва уможливлює лише аналогічний місток хвали. Людина відчуває свою неміч у будь-якому пізнанні та керуванні процесом пізнання та спілкування з Богом, але коли трапляється процес спілкування, то відчуває і усвідомлює, що їй подарована вічна повнота. Варто, сказати й на те, що для того, щоб описати повноту християнського досвіду богоспілкування й Самого Бога як абсолютної Любові Д. Харт використовує визначення «насиченого феномену» Жана-Люка Маріона. Тому в американського православного теолога Любов зодягається у такі визначення як «єдиний трансцендентальний акт» та «початкова щедрість» [153, с. 252]. Поворотом акценту із теологічної «граматики» до «тропосу» (способу буття) – можна відновити, перш за все, класичний християнський дискурс про Трійцю. Тут можна відчути, як Д. Харт використовую гайдеггерівську інтуїцію щодо Dasein. Ця категорія Мартіна Гайдеггера дозволяє уникнути ототожнення істинності з її лінгвістичним оформленням, і зодягнути у більшу «відкритість» – спосіб буття.

Акцент на авто-афективності дозволяє уникнути ідеалістичних впадінь у різноманітні екзистенційно-персоналістичні тлумачення християнства, що зустрічаємо, наприклад, у митр. Йоана Зізіуласа. Такий підхід через авто-афективність, плоть, дарунок, життя, дружбу та інші пограничні над-феномени,

на наш погляд, дають достатньо підстав для того, щоби починати теологічне міркування не «згори», але «знизу». Це «знизу» є христологією, через яку можливим стає «відкривати» і екклезіологію, і Тріадологію, і онтологію, і сотеріологію, і есхатологію, і антропологію. Для теологічного повороту у французькій феноменології та у проблемі прийняття такого підходу наріжним каменем є слова апостола Павла: «Нехай у вас будуть ті самі думки, що й у Христі Ісусі!» (Флп. 2:5). Феноменологічна концепція Мішеля Анрі, яка наголошує на важливості «одкровення життя в мені» (у термінології Анрі – Першо-Одкровення) є початком авто-афективності, того, як Я себе відчуває. Спочатку я даний собі, я відчуваю себе, а вже потім я є у відношенні до світу й до інших. Цей антиметафізичний підхід Анрі має більший потенціал для теологічного міркування про взаємовідношення теології та інших гуманітарних дисциплін. На відміну від персоналі стичного підходу Зізіуласа, що наріжним каменем власної теології поставляє свободу особистості обирати (у термінології Пергамського митрополита – свободу іпостасі) та її відношення до інших. Тобто, якщо Анрі та Маріон наголошують на анти-інтенціональності, то Зізіулас залишає активну інтенціональність суб'єкта. Проект французької католицьких феноменологів є більш міжконфесійно-екуменічним, оскільки спрямований на те, щоб звільнити місце феномену для можливості само-проявлення. І головним методом, способом цього само-проявлення є багатогранність життя. Життя дарує кожному відчуття (афекти), які неможливо не прийняти.

Щодо христології, як фундаменту сучасного теологічного дискурсу, то беручи за основу євангельські слова: «Я дорога, і правда, і життя» (Ів. 14:6), а також слова: «а Життя з'явилось, і ми бачили, і свідчимо, і звіщаємо вам Життя вічне, що в Отця перебувало й з'явилось нам» (1Ів. 1:2) – концепт, поняття «життя» може бути новою віткою теологічного міркування. На нашу думку, адекватно реанімувати церковну апологетику саме через концепт «життя». Герменевтика підозри, герменевтика надії, есхатологія надії, усі ці тематики, що сьогодні вкрай часто стають обговорюваними американськими протестантськими теологами не досягають своєї реалізації (воплочення) ні в чому іншому, як в «теології життя».

Таким чином, сучасний американський православний богослов Д. Харт вперше осмислює святість як стан протилежний величному та трансцендентному, зближує поняття святості та краси, святості й спокою, святості та смирення. Все існуюче оцінюється Д. Хартом як наслідок вільного дарунку особистості – Бога, Боголюдини, людини. Церковне буття реалізує відносини вільного дарунку в максимальній повноті, що сприяє досягненню святості. Д. Харт наголошує на різноманітності святості в її персональних проявах, на унікальності відносин кожного вірного з Богом. Цим самим долаються уніфікаторські тенденції, властиві для попередніх інтерпретацій святості у православному богослов'ї. Ідеї Д.Харта активно й плідно розвиваються в православній теології початку XXI століття, відкриваючи нові перспективи в екуменічному діалозі завдяки використанню нової богословської мови, відкритої до інших християнських традицій.

Висновки до розділу 3

Здійснений нами аналіз інтерпретацій сакрального в православній думці XX–XXI століть дозволяє зробити такі висновки:

Сучасний етап розвитку православної теології розпочинається з виникнення неопатристики у роботах Г. Флоровського, Д. Станілоае, І. Поповича. Для неопатристики характерними є такі ознаки: критика академічної теології за її «схоластичність»; повернення до богословської мови доби патристики, із використанням окремих елементів мови екзистенціалізму та персоналізму XX століття; представлення православ'я як особливого сакрального способу життя. Представники неопатристичної теології особливо наголошували на покликані всіх вірних до святості. При цьому в неопатристиці стан святості ототожнюється із станом обожнення. Однак, якщо в патристиці обожнення було пасивним станом життя в Богові, то в неопатристиці обожнення є особливим екстатичним досвідом, в якому суб'єкт зберігає власну активність та має з Богом діалогічні відносини. Отримати цей особливий екстатичний досвід, на переконання

представників неопатристики, можливо лише в Церкві як особливому релігійному життєсвіті. Входження Церкви як життєсвіту відбувається завдяки таїнствам хрещення і миропомазання. Розвиток духовного екстатичного досвіду у вірних можливий лише при постійній участі у таїнствах, зокрема в євхаристійному причасті.

Особливим різновидом неопатристики стало сучасне православне літургійне богослов'я. Згідно з лідерами цього теологічного напрямку Миколаєм Афанасьєвим та Олександром Шмеманом, святість Божа для людини проявляється в євхаристійній містерії. Участь у літургійному житті Церкви є єдиним шляхом досягнення святості для вірних. В євхаристії освячується не лише людина, але й весь земний світ. Сучасне православне літургійне богослов'я стає апологією освячення всього профаного існування в його різноманітті.

На думку О. Шмемана, в євхаристійних дарах хліба і вина Богові для освячення символічно пропонується весь чуттєвий світ. Такого роду уявлення про євхаристійну жертву применшують значення Голгофського викуплення. Завданням літургії стає не укорінення вірних «во Христі», а їхня причетність до есхатологічного Царства Божого, в якому весь чуттєвий світ не буде знати страждань і обмеженостей, а буде повнотою життя.

Сучасне православне літургійне богослов'я М. Афанасьєва та О. Шмемана також було апологією звільнення православних вірних від світських та релігійних теологій, «соціального християнства», «політичного православ'я», обрядовір'я. Надання євхаристії абсолютного значення було покликано виховувати у вірних дух солідарності, що мало сприяти збереженню православ'я в сучасному глобалізованому світі.

Видатний православний богослов сучасності Іоан Зізіулас, як представник літургійного богослов'я, надає велике значення таїнству хрещення. Згідно з цим теологом, людська особистість екзестенційно спрямована на досягнення абсолютної свободи у вічному існуванні. Як істота фізична, біологічна та соціальна людська особистість суттєво залежна від власної природи. В церковному таїнстві хрещення людина змінює свій спосіб життя на церковний, стає «еклезіологічною іпостассю». На переконання Зізіуласа, лише православний

християнин здатний трансцендувати над обмеженостями власної фізичної, біологічної та соціальної природи.

Різна оцінка профанного веде представників сучасної православної літургійної теології до світоглядної суперечки. О. Шмеман у літургійному богослов'ї ідеалізував людину та чуттєву природу, вважав їх майже святими. Життя у таїнствах лише очищає людину та природу, доповнює життя до його благодатної повноти, виявляє природну і надприродну святість існування. І. Зізіулас принижує людину й чуттєву природу, вважає їх бранцями смерті та несвободи. Церковні таїнства покликані не виправляти і доповнювати життя до благодатної повноти, а надавати абсолютно нове життя. Світоглядна суперечка О. Шмемана та І. Зізіуласа в новій теоретичній формі повторює традиційне для православної сакраментологічної теорії протистояння ідеалів теозісу («обожнення» через таїнства як антропологічна довершеність) і ангелізму (досягнення звільнення від специфічно людського через особистий містичний екстаз). О. Шмеман приймає та виправдовує людське життя у його повноті. І. Зізіулас вважає, що людина повинна змінити власне існування на особливе «церковне буття», повинна стати ангелоподібною істотою.

Сучасний релігійний філософ С. Хоружий стає першим православним мислителем, що відділяє сакральне від сакраментального. Згідно з ним, церковні таїнства не є обов'язковою умовою для досягнення святості. Аскетична та містична практика ісихазму, за С. Хоружим, сама по собі здатна привести людину до обожнення і стану святості.

Сучасний американський православний богослов Д. Харт вперше осмислює святість як стан протилежний величному та трансцендентному, зближує поняття святості та краси, святості й спокою, святості та смирення. Все існуюче оцінюється Д. Хартом як наслідок вільного дарунку особистості – Бога, Боголюдини, людини. Церковне буття реалізує відносини вільного дарунку в максимальній повноті, що сприяє досягненню святості. Д. Харт наголошує на різноманітності святості в її персональних проявах, на унікальності відносин кожного вірного з Богом. Цим самим долаються уніфікаторські тенденції, властиві для попередніх інтерпретацій святості у православному богослов'ї. Ідеї

Д.Харта активно й плідно розвиваються в православній теології початку XXI століття, відкриваючи нові перспективи в екуменічному діалозі завдяки використанню нової богословської мови, відкритої до інших християнських традицій.

ВИСНОВКИ

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві запропоновано комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз тлумачення концепту святості у православній традиції.

Аналіз концепту сакрального є однією із центральних проблем для філософії релігії як релігієзнавчої дисципліни. Сакральне як самостійна проблема розглядається істориками та філософами релігії (М. Еліаде, Ж. Батай, Р. Жірар), представниками феноменології релігії (Р.Отто, Г. ван дер Леув), мистецтвознавцями (Т. Буркгардт), представниками окремих філософських напрямків, зокрема феноменології (М. Шелер), неокантіанства (В. Віндельбанд, Е. Кассірер), неотомізму (Е. Жильсон, Ж.Марітен), психоаналізу (К.Г. Юнг, Е. Фром), діалектичної теології (П. Тілліх), теоретиками психоделічного напряму (Г. Хенкок, О. Хакслі), мислителями-традиціоналістами (Р. Генон, Ю. Евола).

Виникнувши у рамках богослов'я, категорія сакрального завдяки зусиллям західноєвропейських мислителів знаходить своє місце в багатьох галузях гуманітарного знання, стає однією з ключових категорій гуманітарного знання. У сучасній релігієзнавчій науці поняття сакрального розглядається перш за все в аксіологічному аспекті. Сакральне пов'язане з загальною системою цінностей, яка існує в межах тієї чи іншої культури. Поряд з аксіологічним значенням сакральне використовується також в онтологічному сенсі як основа буття. В онтологічному аспекті сакральне нерозривно пов'язане з важливою філософською проблемою Абсолюту, що простежується й осмислюється протягом історії всієї класичної філософії – від уявлень Афінської школи про філософського бога до уявлень про абсолютний дух Г.В.Ф. Гегеля.

З початку XX століття «сакральне» виходить поза межі суто релігійного, богословського дискурсу й постає як найважливіша категорія, що використовується у багатьох гуманітарних науках. Поряд із терміном «сакральне» в літературі використовуються також багато в чому схожі з ним, але не тотожні терміни, – «священне», «святе», «культ», «релігійне». Раніше такі

категорії використовувалися тільки в межах богослов'я й релігійної філософії. У сучасній думці вони використовуються набагато ширше і не завжди пов'язані з суто релігійним дискурсом.

Термін «сакральне» і подібні до нього «священне», «святе», «культ» широко використовуються у релігієзнавстві, естетиці, етиці, мистецтвознавстві та культурології. Таке розлоге використання терміну «сакральне» у гуманітарних науках виразно свідчить про те, що, починаючи з кінця XIX – початку XX століття, настав новий етап у розумінні й інтерпретації цієї категорії, виявленні в ній нових змістів. Головна відмінна риса цього періоду від попереднього полягає саме в тому, що сакральне використовується не тільки в суто релігійно-богословському сенсі, але й осмислюється за допомогою наукових методів.

В рамках дискусії про природу і місце «священного», в контексті філософської та релігієзнавчої феноменології релігії можна виявити значущі точки дотику і моменти плідної взаємодії вітчизняних та зарубіжних дослідників. Спільність тенденцій розвитку українського і світового релігієзнавства свідчить про невипадковість означених тенденцій. Видається, що вони обумовлені не тільки зовнішньою ситуацією – наростанням ірраціональних настроїв у суспільстві і першими рухами в напрямку десекуляризації – але і внутрішньою ситуацією як історії гуманітарного знання і релігієзнавства загалом, так і теології зокрема.

Потрібно відрізняти одне від одного поняття «сакральне», «священне», «святе» та «релігійне». Іноді в науковій чи теологічній літературі вони використовуються як синоніми, але в деяких аспектах та випадках сакральне й святе можуть бути за змістом не тільки відмінні, але й навіть протилежні одне одному.

«Сакральне» є найбільш широким поняттям, порівняно з такими як «святе» та «релігійне». Воно стосується не тільки релігій, але й ціннісних орієнтацій буденної свідомості. Священне також має відношення як до релігійної, так і до буденної свідомості. Отже, «сакральне» та «священне» частіше виступають як синоніми. На відміну від понять «сакрального» та «священного», поняття «святе» може використовуватися тільки у відношенні до монотеїстичних релігій.

В історичному контексті – у процесі переходу від «релігії закону» до «релігії спасіння» – сакральне інтерпретується як «святе», набуваючи чітких етичних характеристик.

Категорії «сакральне» та «святе» використовуються для того, щоб репрезентувати: 1) вищий ступінь онтологічної досконалості, що започатковує надприродну єдність могутності, праведності й краси; 2) здатність божественного начала справляти «очищувальний» перетворювальний вплив на навколишнє буття; 3) властивість конечної істоти (людини) внаслідок самозречення набувати провідних якостей – зазначеного надприродного впливу. За релігійними уявленнями, сакральність або святість постають передусім як атрибут Бога. У християнстві «святе» виявляється як цілісна характеристики людини, яка досягла «обожнення».

Термінологічний ряд «священне-святе-сакральне» в аспекті смислового наповнення його складових спроможний відзначатися сумісністю та синонімією останніх.

Співвідношення понять «сакральне», «священне», «святе» та «релігійне» існує як вертикальна конструкція, в підставі якої як фундамент знаходиться сакральне.

Таким чином, релігієзнавча думка наголошує, що за своїм походженням «сакральне» – «священне» – це суто релігійне поняття, яке в своїх характеристиках має ознаки ірраціонального, апріорного, трансцендентного, божественного. У філософсько-релігієзнавчих концепціях мислителів ідея сакрального розглядається із використанням феноменологічної та онтологічної термінології.

Сакральне є фундаментальною релігійною категорією, яка в православному світовідчутті є найвищою релігійною трансцендентністю і в контексті православного світогляду являється сакральним епіцентром всього священного.

Сакральне як онтологічно-первинна реальність має потенцію до теофанічного виявлення себе в профанному бутті; в акті ієрофанії відбувається зустріч, одкровення трансцендентного сакрального із самою людиною.

Для православ'я характерна т. зв. «особистісна» теофанія, яка передбачає

діалогічну зустріч людської особистості з сакральною реальністю, що повністю преображає буття людини, охоплюючи всі сторони її життєдіяльності.

Термінологічно, сутнісну основу сакрального, його динамічні прояви в профаному бутті та залучення людини до сакральної сфери православне богослов'я визначає як «μυστηριον». Містичний досвід зустрічі із сакральним обов'язково передбачає повне залучення людини в сакральну реальність за допомогою відповідних містагогічних приготувань. Поступове введення людини в благодатно-преображаючий процес сакрального є сутністю православної містагогії, що реалізовується в повноті в духовно-містичному організмі – Церкві – та має сотеріологічні ознаки.

Саме тому, на нашу думку, в творчості християнських мислителів більш акцентована телеологічна сторона в богослів'ї сакрального: вищою й кінцевою метою існування сакрального та профанного буття є бажання святості людини, її повного богоуподібнення через нетварні божественні енергії, а також її онтологічне відновлення через її цілісне освячення – як зцілення від гріховної буттєвої недосконалості.

Православне розуміння феномену сакрального формувалося в ранній патристиці під впливом біблійного світогляду, християнської культової практики, античних філософських теорій про повернення душі до Абсолюту. Якщо перші два джерела задавали зміст православних концепцій сакрального, то третє джерело надавало філософську мову для теологічних теорій, – переважно платонічну і неоплатонічну.

В ранній патристиці підкреслювалась святість Бога як трансцендентного творчого початку, що має особистий характер та вступає у діалогічні відносини з людиною, бажаючи її освячення. Перехід людини від профанного стану до стану святості осмислюється як зцілення, що відбувається силою особистого впливу Бога. Поступово дію Бога, що надає людині святості, християнські автори почали все більше пов'язувати з впливом на вірного церковних таїнств, особливо – хрещення, миропомазання та євхаристії. Таким чином формується уявлення про нерозривний зв'язок сакрального із сакраментальним, що стане характерною ознакою православного світогляду та православної теології зокрема.

Для більшості авторів православної традиції доби пізньої античності та середньовіччя людина спасається та освячується як духовно-тілесна цілісність. Однак, вже в добу ранньої патристики в теології Оригена виникає вчення про духовну причетність, як засіб досягнення святості. Це вчення розвиває Ориген, ставлячи духовне причастя споглядаючого розуму до Бога вище за євхаристичну причетність вірних до воскреслого Ісуса Христа. Інтелектуалістичній теорії причетності оригенізму протистоїть ортодоксальний натуралізм у розумінні сакрального і сакраментального. Згідно цього натуралізму, святість Бога проявляється як Його «слава», тобто надприродне трансцендентне світло, божественна енергія освячення, яка досягає вірних під час звершення церковних таїнств. Афанасій Олександрійський розробляє теорію спасаючої та освячуючої дії Бога як Трійці. Отож, Бог Отець розпочинає дію, бажаючи спасіння всіх; Бог Син звершує спасіння під час свого земного життя; Бог Святий Дух надає через таїнства здійснене во Христі спасіння та освячення для всіх вірних. Таким чином дія Святого Духа через сакраментальне в Церкві стає завершенням єдиної діяльності спасіння трьох божественних Особистостей. Теорії Афанасія Олександрійського були систематично розвинуті класиками православної традиції, зокрема Василієм Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Ниським, які були головними авторами кападокійської школи богослов’я.

Теологія кападокійців передбачає неможливість пізнання Бога для чуттів та розуму у звичайному стані людської психіки. У цих умовах причетність Богові через таїнства набуває виключного значення для звичайних вірних. Водночас кападокійські отці визнають можливість безпосередньої містичної причетності до Бога в екстатичному стані для святих. Найбільш плідно теорію екстатичного розумного пізнання розвивав Григорій Ниський, для якого здатність до екстатичного пізнання Бога пов’язана з можливістю для особистості перевищувати власну природу, вступати у відносини любові із трансцендентним Богом. За Григорієм Ниським, зростання у святості ніколи не закінчується, оскільки із кожним новим щаблем відносин із Богом, людина бажає більш тісного єднання з Ним.

Для Діонісія Ареопагіта святість Бога означає його свободу від «всякої

скверни» і довершену чистоту, які можливі завдяки його «абсолютній величі». Причетність до святості Бога забезпечується через містичне споглядання та «знаюче незнання». Сакраментальні церковні дії лише нагадують вірному про містичне розумне пізнання – як шлях до святості. В межах містичної теології ареопагітського корпусу відбувається часткова реабілітація оригенівського вчення про духовну причетність Богові як щось принципово вище за євхаристійний сакраментальний зв'язок із Богом. Вірний покликаний цілком уподібнитися до ангелів, які безпосередньо споглядають Бога та причетні до освячуючої благодаті без будь-яких матеріальних посередників. Видима ієрархія має нагадувати про невидиму ієрархію, матеріальні знаки – про розумні смисли, культові дії – про благодатні енергії.

Максим Сповідник вважає, що весь матеріальний світ та умоосяжне буття є символами, що однаково виражають божественну діяльність, спрямовану на дарування святості всьому існуючому. Згідно з Максимом Сповідником, все створене Богом бере участь в єдиній космічній літургії. Першим актом цієї літургії є «розширення» («діастоле») – творення священного простору спочатку умоосяжного, а потім і матеріального космосу як двох складових «світового храму». Другим актом є піднесення всього існуючого до Бога в акті «повернення» («епістрофі») або «звуження» («сістоле»). Третій акт полягає у даруванні Богом святості як стану повного обожнення – життя людини в житті Бога. Згідно із Максимом, стану обожнення покликане досягнути все створене, оскільки святість – це максимальний ступіть звичайного існування в причетності до Бога. Розрізненням різновидів причетності до Бога у Максима стає виділення сторін одного і того самого процесу, що включає у себе причетність Богові за існуванням, за життям, за розумом та за святістю. Максим вперше висуває теорію, що хрещення надає загальнолюдські властивості святості вірному, таїнство миропомазання – особисті характерні риси святості, а євхаристія робить святого причетним до вічності.

Симеон Новий Богослов вважає світлове осяяння тілесності у молитві наслідком участі у таїнствах, а Григорій Палама – наслідком дії Бога під час «розумної молитви». Зміщення акценту на безпосередній контакт із Богом як

джерело святості приводить у паламізмі до абсолютизації значення молитовних містичних практик. Але вже учень Григорія Палами Миколай Кавасила відновлює вчення про виключне значення церковних сакраментальних дій для досягнення святості. Твір Кавасили «Про життя во Христі» став завершальним для середньовічного патристичного мислення синтезом православного вчення про сакраментальне і сакральне. Миколай Кавасила вважає церкву надприродним світом майбутнього, який міститься у теперішньому світі, наче дитина у лоні матері. Зростання вірного як «людини майбутнього віку» пов'язане із такими таїнствами: хрещення дарує духовне народження, миропомазання – особисті риси, євхаристія – дає сили для зростання духовної «внутрішньої людини» та надає обожнення як надприродний стан святості.

Крім власне богословського осмислення сакраментального життя як шляху людини до стану святості, у Візантії активно розвивалися розлогі алегоричні тлумачення літургії як цілісного зображення земного життя Ісуса Христа. Таким чином виникає культура приписування сакраментальним символам та літургічним діям сенсів, безпосередньо не пов'язаних із самими сакральними діями, виникає феномен т. зв. релігійного сентименталізму, який панує в православ'ї до XX століття.

Під впливом західної теології модерне православне богослов'я розуміє спасіння не як досягнення стану святості, а як виправданість перед Богом. Сакраментальне життя вірного стає лише одним із аспектів «добрих справ», необхідних для спасіння.

Відродження розуміння святості як мети християнського життя й обожнення пов'язане із відновленням ісихастської духовності в XVII – XIX століттях. Проте аскетико-містична традиція тлумачення святості не знаходила свого виразу в панівному дискурсі академічного богослов'я, що стало, як видається, однією з основних причин кризи православної теології в XX столітті.

Сучасний етап розвитку православної теології розпочинається з виникнення неопатристики у роботах Г. Флоровського, Д. Станілоае, І. Поповича. Для неопатристики характерними є такі ознаки: критика академічної теології за її «схоластичність»; повернення до богословської мови доби патристики, із

використанням окремих елементів мови екзистенціалізму та персоналізму XX століття; представлення православ'я як особливого сакрального способу життя. Представники неопатристичної теології особливо наголошували на покликані всіх вірних до святості. При цьому в неопатристиці стан святості ототожнюється із станом обожнення. Однак, якщо в патристиці обожнення було пасивним станом життя в Богові, то в неопатристиці обожнення є особливим екстатичним досвідом, в якому суб'єкт зберігає власну активність та має з Богом діалогічні відносини. Отримати цей особливий екстатичний досвід, на переконання представників неопатристики, можливо лише в Церкві як особливому релігійному життєсвіті. Входження Церкви як життєсвіту відбувається завдяки таїнствам хрещення і миропомазання. Розвиток духовного екстатичного досвіду у вірних можливий лише при постійній участі у таїнствах, зокрема в євхаристійному причасті.

Особливим різновидом неопатристики стало сучасне православне літургійне богослов'я. Згідно з лідерами цього теологічного напрямку Миколаєм Афанасьєвим та Олександром Шмеманом, святість Божа для людини проявляється в євхаристійній містерії. Участь у літургійному житті Церкви є єдиним шляхом досягнення святості для вірних. В євхаристії освячується не лише людина, але й весь земний світ. Сучасне православне літургійне богослов'я стає апологією освячення всього профаного існування в його різноманітті.

На думку О. Шмемана, в євхаристійних дарах хліба і вина Богові для освячення символічно пропонується весь чуттєвий світ. Такого роду уявлення про євхаристійну жертву применшують значення Голгофського викуплення. Завданням літургії стає не укорінення вірних «во Христі», а їхня причетність до есхатологічного Царства Божого, в якому весь чуттєвий світ не буде знати страждань і обмеженостей, а буде повнотою життя.

Сучасне православне літургійне богослов'я М. Афанасьєва та О. Шмемана також було апологією звільнення православних вірних від світських та релігійних теологій, «соціального християнства», «політичного православ'я», обрядовір'я. Надання євхаристії абсолютного значення було покликано виховувати у вірних дух солідарності, що мало сприяти збереженню православ'я

в сучасному глобалізованому світі.

Видатний православний богослов сучасності Іоан Зізіулас, як представник літургійного богослов'я, надає велике значення таїнству хрещення. Згідно з цим теологом, людська особистість екзестенційно спрямована на досягнення абсолютної свободи у вічному існуванні. Як істота фізична, біологічна та соціальна людська особистість суттєво залежна від власної природи. В церковному таїнстві хрещення людина змінює свій спосіб життя на церковний, стає «еклезіологічною іпостассю». На переконання Зізіуласа, лише православний християнин здатний трансцендувати над обмеженостями власної фізичної, біологічної та соціальної природи.

Різна оцінка профанного веде представників сучасної православної літургійної теології до світоглядної суперечки. О. Шмеман у літургійному богослов'ї ідеалізував людину та чуттєву природу, вважав їх майже святими. Життя у таїнствах лише очищає людину та природу, доповнює життя до його благодатної повноти, виявляє природну і надприродну святість існування. І. Зізіулас принижує людину й чуттєву природу, вважає їх бранцями смерті та несвободи. Церковні таїнства покликані не виправляти і доповнювати життя до благодатної повноти, а надавати абсолютно нове життя. Світоглядна суперечка О. Шмемана та І. Зізіуласа в новій теоретичній формі повторює традиційне для православної сакраментологічної теорії протистояння ідеалів теозісу («обожнення» через таїнства як антропологічна довершеність) і ангелізму (досягнення звільнення від специфічно людського через особистий містичний екстаз). О. Шмеман приймає та виправдовує людське життя у його повноті. І. Зізіулас вважає, що людина повинна змінити власне існування на особливе «церковне буття», повинна стати ангелоподібною істотою.

Сучасний релігійний філософ С. Хоружий стає першим православним мислителем, що відділяє сакральне від сакраментального. Згідно з ним, церковні таїнства не є обов'язковою умовою для досягнення святості. Аскетична та містична практика ісихазму, за С. Хоружим, сама по собі здатна привести людину до обожнення і стану святості.

Сучасний американський православний богослов Д. Харт вперше осмислює

святість як стан протилежний величному та трансцендентному, зближує поняття святості та краси, святості й спокою, святості та смирення. Все існуюче оцінюється Д. Хартом як наслідок вільного дарунку особистості – Бога, Боголюдини, людини. Церковне буття реалізує відносини вільного дарунку в максимальній повноті, що сприяє досягненню святості. Д. Харт наголошує на різноманітності святості в її персональних проявах, на унікальності відносин кожного вірного з Богом. Цим самим долаються уніфікаторські тенденції, властиві для попередніх інтерпретацій святості у православному богослов'ї. Ідеї Д.Харта активно й плідно розвиваються в православній теології початку XXI століття, відкриваючи нові перспективи в екуменічному діалозі завдяки використанню нової богословської мови, відкритої до інших християнських традицій.

В результаті всього дослідження можна зробити загальний висновок про те, що концепт святості в православній традиції в своєму поняттєвому ядрі має два полюси: святості як обожнення та святості як ангелоподібності. Перший полюс походить від біблійної культури, другий – від античної філософії. У візантійській теології вони були синтезовані в межах єдиного концепту святості ідеального життя в Богові. Динамічний розвиток життя в Богові для людини можливий, згідно із більшістю авторів грецької патристики, через участь у сакраментальному житті церкви. Особливе значення надавалося в традиційній православній теології трьом головним таїнствам: хрещенню, що надає загальнолюдські властивості святості вірному, миропомазанню – особисті характерні риси святості, євхаристії, яка робить святого причетним до вічності. Загальною тенденцією для сучасної православної теології є поглиблена увага до святості як надприродного способу життя, що реалізується в ідеальній комунікації з Богом. Більшість сучасних православних богословів засобом здійснення комунікації з Богом вважають церковні таїнства, меншість – аскетично-містичну ісихастську практику.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов А. И. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья / А. И. Абрамов // Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подгот. текста, предисл. В. В. Сербиненко. – М.: Круг, 2005. – С. 267–285.
2. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 266–285.
3. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : CODA, 1997. – 343 с.
4. Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете. –Альфа и Омега. – 1994. – № 1. – с. 25-38.
5. Аверинцев С. С. Софія – Логос: Словник / Сергей Аверинцев. – К.: Дух і Літера, 1999. – 464 с.
6. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С.17–64.
7. Академічне релігієзнавство : Підручник; [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
8. Амфилохий Радович. Человек – носитель вечной жизни / Амфилохий Радович, еп.; [пер. с сербск. С. Луганской]. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2005. – 304 с.
9. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека; пер. с англ. под ред. В.Трилиса, М.Неволина / Э. Андерхилл. – К.: «София», Ltd., 2000. – 496с.
10. Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 1.; под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 542 с. – (Сер. : Византийская философия. Т 4).

11. Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 2.; под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 752 с. – (Сер. : Византийская философия. Т 5).
12. Афанасьев Н. Вступление в церковь / Протопресвитер Николай Афанасьев. – М.: Паломник, 1994. – 170 с.
13. Афанасьев Н. Трапеза Господня / Протопресвитер Николай Афанасьев. – К., храм прп. Агапита Печерского, 2003. – 176 с.
14. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Николай Афанасьев, прот. – Р. : Балто–славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.
15. Булгаков С. Православие: Очерки учения православной Церкви / Протопресвитер Сергий Булгаков. – К.: «Лыбидь», 1991. – 235 с.
16. Булгаков С.Н. ***Икона и иконопочитание***: догматический очерк / С.Н. Булгаков. – Париж, 1931. – 117 с.
17. Булгаков С. Н. Свет невечерний : Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
18. Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы/ В.В. Бычков. – М.: Искусство, 1977. – 199 с.
19. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica / Виктор Бычков : в 2-х тт. – Т. 1. Раннее христианство. Византия. – М. : Университетская книга, 1999. – 575 с.
20. Василенко Л. В. Краткий религиозно–философский словарь. – М.: Истина и Жизнь, 2000. – 256 с.
21. Василиадис Н. Таинство смерти. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – 598 с.
22. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды: 1952–1983 гг. : Статьи, доклады, переводы / Василий (Кривошеин), архиеп.; [сост., оформл., изд. братства во имя св. князя Александра Невского]. – Нижний Новгород : изд. брат-ва во имя князя Александра Невского, 1996. – С. 230-241

23. Василий Великий. Творения в 2–х томах. Том 1. М. : Сибирская благозвонница, 2008. – 1136 с.
24. Васильєва І.В. Людина в релігійному вимірі: монографія. – К.: Книга плюс – Херсон: ПП Кальченко. – 345 с.
25. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт 5-го издания 1899 г. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1991. — 1370 с.
26. Венедиктов И. Толкование на Божественную литургию преп. Максима Исповедника/ И. Венедиктов //Журнал Московской Патриархии. – 1987. – №4. – С. 67-73.
27. Вениамин (Милов), архиепископ. Чтение по литургическому богословию / Архиепископ Вениамин (Милов). – М., 1993. – 210 с.
28. Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете православия / С. С. Верховской. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 464 с.
29. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / В.Виндельбанд.// Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 286 с.
30. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. – 320 с.
31. Гаврилюк Т.В. Священне в структурі релігійної свідомості: антропологічний контекст / Гаврилюк Т.В. // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. 2011. – Вип. 15. – С. 114 – 120.
32. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
33. Гатри Д. Введение в Новый Завет / Дональд Гатри. – Санкт-Петербург: Библия для Всех, 1996. – 636 с.
34. Гиренок Ф. Аутография языка и сознания. – М. МГИУ, 2010. – 247 с.
35. Гоппельт Л. профессор. Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, гл. 3-я, и посланию к Римлянам, гл. 6-я // Богословские Труды. – М., 1973. – № 6. – С. 112-117.

36. Григорий Нисский. Творения: Пер. с древнегреч. П.Делицина. – М., 1862. – Т.4 – 395 с.
37. Григорий Нисский. Об устроении человека. / Пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. – СПб.: Axioma, 1995. –176 с.
38. Дайсман А. Євангеліє Павла. – Швейцарія, 1995. – 118 с.
39. Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изложение Божественной Литургии. – М., 1997. – 427 с.
40. Дронов М. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века / Михаил Дронов, прот. // Альфа и Омега. – 1998. – N 4 (18). – С. 255–271.
41. Дьяченко Г. Из области таинственного. – М., 1900. – 742 с.
42. Евдокимов П. Православие / Павел Евдокимов; [пер. с фр. С. Гриб]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с. – (Сер. : Современное богословие).
43. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Епифанович. – М. : Мартис, 1996. – 220 с.
44. Ересько М.Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа): монография / М.Н. Ересько. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – 436 с.
45. Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А. П. Забияко. – М., 1998. – 207 с.
46. Забияко А. П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ) : дис. на соиск. учен. степ. д-ра философ. наук : 09.00.06 / А. П. Забияко ; Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова.1998. – М., 1998. – 330 с.
47. *Забияко А. П.* Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Вестник Амурского университета. — 2000. — Вып.10. – с. 39-51.
48. Забияко А.П. Сакрализация / А.П.Забияко // Энциклопедия религий: под ред. А.П.Забияко, А.Н.Красникова, Е.С.Элбакян. – М.: Академический проэкт; Гаудеамус, 2008. – С. 1108-1109..
49. Забияко А.П. Сакральный символ / А.П.Забияко // Энциклопедия религий: под ред. А.П.Забияко, А.Н.Красникова, Е.С.Элбакян. – М.:

Академический проэкт; Гаудеамус, 2008. – С. 1108-1109.

50. Зеньковский В. В. Основы христианской философии : в 2 т. / В. Зеньковский, прот. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1992. – 266 с.
51. Иванов В.В.. Чет и нечет. – М., 1978. – 184 с.
52. Зизиулас И. Евхаристия и Церковь: Сборник статей по православной эклесиологии / Митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас ; пер. с греч иеромонаха Леонтия (Козлова). М.: Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с.
53. Зизиулас И. *Общение и инаковость*. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн Зизиулас, митр.; [пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер]. М. : ББИ, 2012. – 407 с.
54. Зізіулас Й. Буття як спілкування: Дослідження особистісності і Церкви / Йоан Зізіулас ; Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 270 с.
55. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование / Сергей Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с.
56. Игнатий Антиохийский. Послания // ***Писания мужей апостольских***. ***М***.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 672 с. – сс. 313-376.
57. Иерофей (Влахос). Православная духовность / (Влахос) Иерофей, митроп; [пер. с греч. А. Крюкова]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 134 с.
58. Иларион (Алфеев), иеромонах. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье 1998. – 675 с.
59. Иларион Игумен (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие / Игумен Иларион (Алфеев). – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. – С. 118. Иларион (Троицкий), архиепископ. Без Церкви нет спасения. – М., 1998.

60. Иллюстрированная история религии: В 2-х томах / [Под ред. проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей]. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь – Российский фонд мира, 1992. – Т. 2. – 526 с.
61. Иоанн Дамаскин. Творения / Иоанн Дамаскин, преп.; [пер. с древнегреч. и комент. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М. : Мартис, 1997. – 351 с.
62. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Преподобный Иоанн Дамаскин / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
63. Иоанн Златоуст, святитель. Творения. Том 1. – Спб, 1895. – 883 с.
64. Ириней Лионский. Пять книг против ересей /Ириней Лионский, св. / Пер. П. Преображенского. – М., 1868. – 716 с.
65. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Экклесиология / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 288 с.
66. Иустин Философ. Творения. – М.: Паломник, 1995. – 497 с.
67. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе: Пер. с древнегреч. – М., 1874. – 198 с.
68. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. Изъяснение Божественной литургии. Изъяснение обрядов Божественной литургии. Изъяснение священных одежд. Богородичные гомилии / Николай Кавасила; [пер. М. Козлова, Ю. Никифоровой]. – М. : Изд. храма святой мученицы Татианы, 2002. – 240 с.
69. Казель О. Віра, гнозис, містерія/ О.Казель. – Львів, 1998. – 94 с.
70. Кайюа Р. Людина та сакральне. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
71. Каллист Катафигиот. Уцелевшие главы, обдуманные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни // Лосев А.Ф. Имя. – СПб.: Алетейя, 1997. – С.393-457.
72. Катанский А.Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Царства до Оригена включительно. – М., 2004. – 325 с.

73. Катанский А. Учение о благодати Божией в творениях древних святых отцов и учителей Церкви до Блаженного Августина. – СПб., 1902. – 331 с.
74. Киприан Карфагенский. Творения св. священномученика Киприана, еп. Карфагенского – Ч. 1-2. – К., 1891. – 723 с.
75. Киприан (Керн). Евхаристия / Киприан (Керн), архимандрит, профессор. – М., 2001. – 336 с.
76. Кирилл Александрийский, святитель. Творения. Ч. 1. – М. 1880. – 369 с.
77. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – [Репр. изд.: М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. – 340 с.
78. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане / И. В. Кирсберг. – М. : Древлехранилище, 2003. – 221 с.
79. Клочковський Я. Філософія діалогу /Ян А. Клочковський; [пер. з пол. К. Рассудіної]. – К. : Дух і літера, 2013. – 224 с.
80. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія / (ред. А. Колодного). – К. , 2005. – С. 5–33. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).
81. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. – М.: РГГУ, 2010. – 352 с.
82. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А. Н. Красников. − М. : Академический проект, 2007. – 239 с.
83. Красников А. Н. Современная феноменология религии / А. Н. Красников // Вестник Моск. ун–та (Сер. : Философия). – 1999. – № 6. – С. 36–47.
84. Кураев А. Традиция, догмат, обряд: Апологетические очерки / Андрей Кураев, диак. – М. : Клин, 1995. – 413 с..
85. Лауенштайн Д. Элевсинские мистерии / Перевод с немецкого И. Фёдоровой / Дитер Лауенштайн. – Москва: «ЭНИГМА», 1996. – 368 с.
86. Лоргус А. Православная антропология : Курс лекций / Андрей Лоргус. − М. : Граф-Пресс, 2003. − 216 с.

87. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
88. Лосский В. Н. Боговидение / Владимир Лосский. – Х.: Харвест, 2007. – 496 с.
89. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое Богословие / Владимир Лосский. – М.: СЭИ, 1991. – 288 с.
90. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник, преп.; [вступ. ст., пер. с фр., прим. архим. Нектария (Р. В. Яшунского)]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
91. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I-LV // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 2. : Вопросоответы к Фалассию, ч. 1: Вопросы I-LV / Максим Исповедник, преп.; пер. с др.-греч., и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова; предисл. С. Л. Епифановича. – М., 1993. – С. 16-279..
92. Максим Исповедник. Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др.-греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – М., 1993. – 350 с.
93. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / Георгий Мандзаридис; [пер. с англ. В. Петухова]. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 127 с.
94. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье]. – 2-е изд. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с.
95. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор.-просвитет. ассоц. «Путь к Истине»]. – Киев, 1991. – С. 339-391.
96. Митрохин Л.Н. Религия и культура. – М.: ИФРАН, 2000. – 318 с.
97. Михайлов А. В. О непостигаемом непостижимом / А. В. Михайлов // Богословие, философия, словесность. – Труды ВРФШ. – 2000. – С. 141-166.

98. Морескини К. История патристической философии / Клаудио Морескини; [пер. с ит. Л. П. Горбуновой]. – М. : ГКЛ, 2011. – 864 с.
99. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.
100. Мосс М. Социальные функции священного / Марсель Мосс. – СПб., 2000. – 448 с.
101. Нибур Р. Х. Радикальный монотеизм и западная культура / Ричард Нибур // Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М.: Юрист, 1996. – 575 с.
102. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / Алексей Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с. – (Сер.: Богословие и наука).
103. Новейший философский словарь. – 2-е изд., переработ. и дополн. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1376 с.
104. Ориген. О началах / Ориген. – Казань: Казанская духовная академия, 1899. – 386 с.
105. Ориген. О молитве и увещание к мученичеству / Пер. Н. Корсунского. – Санкт-Петербург: Издание книготорговца И.Л. Тузова, 1897. – 240 с.
106. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва: Искусство, 1991. – 592 с.
107. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. – М., 2004. – 348с.
108. Остащук І.Б. Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс: Монографія / Іван Остащук. – К.: Автограф, 2011. – 288 с.
109. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. − СПб. : АНО «Изд-во С.Петерб. ун-та», 2008. – 272 с..
110. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : [в 5 т]. – Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600) / Ярослав Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 374 с.

111. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения: в 5 т. – Т. 2. Дух Восточного Христианства (600–1700) / Ярослав Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009.-315 с..
112. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви / И. В. Попов // Труды по патрологии. – Т. 1: Святые отцы II-IV вв. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – С. 17-48..
113. Пылаев М. А. Западная феноменология религии / М. А. Пылаев. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2006. – 97 с.
114. Пылаев М.А. Категория "священное" в феноменологии религии, теологии и континентальной философии XX века / Дис. … д-ра филос. наук : 09.00.06 / М. А. Пылаев. – М., 2012. – 277 с.
115. Радугин А.А. Методологические вопросы исследования религии. – М.: МГУ, 1989. – 189 с.
116. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – Москва: Политиздат, 1990. – 448 с.
117. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.
118. Релігієзнавчий словник / За ред. А.М.Колодного і Б.О.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
119. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Н. И. Сагарда; [под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева]. – М. : ИСРПЦ, 2004. – 796 с.
120. Сагарда Н. И. Первое Соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико–экзегетическое исследование. / Н. И. Сагарда. – Полтава, 1903. – 669 с.
121. Сарапін О. В. Парадокси релігієлогії Мірчі Еліаде / О. В. Сарапін // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства: зб. наук. ст. / наук. ред. Л. Филипович, В. Хромець. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – С. 19 – 26.
122. Светлов П.Я. Идея Царства Божьего в ее значении для христианского миросозерцания. – М., 1905. – 476 с.

123. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т.1. – 490 с.
124. Симеон Новый Богослов. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т.3. – 348 с.
125. Скабалланович М. Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением /Михаил Скабалланович. – М., 1995. – 494 с.
126. Словарь русского языка: в 4 т. /Под ред. А.П. Евгеньевой. – 2-е изд. –Т. 4. – М.: Русский язык, 1984. – 797 с.
127. Словник античної міфології / І. Я. Козовик, О. Д. Пономарів. – Київ: Наукова думка, 1985. – 236 с.
128. ***Служебник. М***.: Издательский Совет РПЦ, 2003. – 464 с.
129. ***Смирнов Ф. Богослужение христианское*** со времени апостолов до четвертого века / ***Смирнов*** Ф. – Киев: Тип. С.Т. Еремеева, 1876. – М. 2006. – 247 с.
130. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.
131. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня /Иаков Стамулис. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. – 445 с.
132. Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива: Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. − М. : ББИ, 2008. − 296 с.
133. Тареев М. М. Основы християнства. Система религиозной мысли : в 4 т. – Т. 2: Евангелие. Вера и жизнь по Евангелию / М. М. Тареев. – Изд. 2-е. – Сергиев Посад : тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. – 367 с..
134. Тареев М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. Вып.2. /Сост., общая ред. Н.К. Гаврюшина. М.: Издательская группа "Прогресс – Культура", 1994. – С.123-242.

135. Терещенко Ю.І. Фундамент духовності – святість // Віче. – № 11. – 1997. – С. 123-140.
136. Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан, Квинт Септимий Флорент/ Пер. И. Маханькова, Ю. Панасенко, А. Столярова, Н. Шабурова, Э. Юнца. Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – 448 с.
137. Требник. – М.: Издание московской патриархии, 1995. – 629 с.
138. Труссон П.. Сакральное и миф. – Ч. І. [Электронный ресурс] / Патрик Труссон // Сайт В. Иванюшкиной. – Режим доступа в Интернете: http://www.nationalism.org/rusaction/lib3.htm
139. Уваров А.С. Христианская символика. Ч.1: Символика древнехристианского периода. – М., 1908. – 212 с.
140. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М.: Мысль, 1985. – 273 с.
141. Унамуно М., де. О трагическом чувстве жизни /М. де Унамуно. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
142. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. – М. 1994. – 656 с.
143. Федосик, В. А. Таинство без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств / В. А. Федосик. Науч. ред. Ф. М. Нечай. – Минск: Наука и техника, 1979. –150 с.
144. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М Верещагина]. – М. : ОРОКМП, 1999. – 302 с.
145. Феофан (Говоров), еп. Начертание христианского нравоучения / еп. Феофан (Говоров). – М., 1899 (репринт). – 348 с.
146. Філософсько-енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 578 с.
147. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна № 904 (2010). Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 1: Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – 2010. – с. 175–189.
148. Флоренский П. Столп и утверждение истины. – Париж: YMCA-PRESS, 1982. – 814 с.

149. Флоренський П.А. Сочинения в 4-х томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – 877 с.
150. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж: YMCA-PRESS, 1983. – 599 с.
151. Флоровский Г., прот. Восточные отцы V-VIII вв. – М., 1992. –115 с.
152. Франк С.Л. Непостижимое. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
153. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины /Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
154. Цолін Д. Теофанія в Старому Завіті та її інтерпретація в арамейських перекладах (концепція божественного слова в таргумах) / Д. Цолін // Українське релігієзнавство. – К., 2007. – № 43.– С. 27–37
155. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Ю.П. Чорноморець : Монографія. − К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.
156. Чорноморець Ю.П. Перспективи релігієзнавства в XXI столітті / Юрій Чорноморець // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С. 39-54.
157. Шеллер М. Избранные произведения / Макс Шеллер; [пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова]. – М. : Гносис, 1994. – 413 с.
158. Шмеман А. Водою и Духом. – М., 2001. – 317 с.
159. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / протопресвитер А. Шмеман. – М.: Ymca–Press, 1984. – 304 с.
160. Шмеман А. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954. – 137 с.
161. Шмеман А. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе / Перевод с английского. -М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. -267 с.
162. Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. – М., 1996. – 247 с.
163. Шмеман А., протопр. Символы и символизм византийской литургии / Александр Шмеман, протопр. // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 74-80.
164. Шохин В.К. Введение в философию религии. – М.: Альфа-М, 2010. – 288

с.

165. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Томаш Шпидлик; [пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой]. – СПб. : Изд–во Олега Абышко, 2006. – 462 с.
166. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Фома Шпидлик. – М. : Дух и жизнь, 2000. – 493 с.
167. Шугаєва Л. Н. Релігії світу. / Л. Шугаєва // : навч. пос-к – К. : Академвидав, 2011. – 256 с.
168. Элиаде М. Священное и мирское/ Пер. с фр. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
169. Элиаде М. Трактат по истории религий / Пер. с франц. А.А. Васильева. – Т. 1. – СПб, Алетейя, 1999. – 391 с.
170. Элиаде М. *Шаманизм* — Киев: София, 1998. – 480 с.
171. Яблоков И.Н. Введение в общее религиоведение. – М.: Книжный дом "Университет", 2001. – 576 с.
172. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
173. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87-400.
174. Яннарас Х. Свобода етосу / Христос Яннарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.
175. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
176. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.

177. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Христос Яннарас // Человеческая целостность и встреча культур : Успенские чтения : [сб. ст.; сост., пер. с фр. К. Сигова]. − Киев, 2007. − С. 62-66.
178. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас; пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81-106.
179. Яроцький П. Християнство: контекст світової історії та культури / Петро Яроцький. – К. : Світ знань, 2000. – 87 с.
180. Allchin A.M. Vladimir Lossky: the Witness of an Orthodox Theologian / A.M. Allchin // Theology. – 1969. – № 72. – P. 7-23.
181. Andia Y. de. Symbole et eucharistе chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne / Ysabel de Andia // The Eucharist in Theology and Philosophy / Ed. Perczel I., R. Forrai, G.Gereby. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – P. 37–66.
182. Andresen C. The integration of Platonism into Early Christian Theology // Studia Patristica. 1984. 15:1. – P. 399–410.
183. Arthur R.A. Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria / Rosemary A. Arthur. Bodmin: MPG Books, 2008. – 211 p.
184. Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. V. II. Studies in Theological Style: Clerical Styles / Hans Urs von Balthasar; trans. A. Louth, F. McDonagh, B. McNeil, ed. John Riches. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. – 366 p.
185. Balthasar H. U. von. The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrius // Monastic Studies. 1965. 3. – P. 83–95.
186. Balthasar H. U. von. The problem of the scholia to Pseudo-Dionysios / Hans Urs von Balthasar // Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor / trans. B. E. Daley. San Francisco: Ignatius Press, 2003. – P. 359–387.

187. Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity / W. Bauer – Philadelphia : Fortress, 1971. – 316 p.
188. Bebis G. The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysius the Areopagite: a liturgical Interpretation / George Bebis // Greek Orthodox Theological Review. – 1974. – № 19:2. – P. 159–175.
189. Behr J. The formation of Christian theology / Johr Behr. – V. 2: Nicene Faith. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2004. – 507 p.
190. Behr J. The formation of Christian theology / Johr Behr. – V. 1: The Way to Nicaea. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2001. – 13+230 p.
191. Berg R. M. van den. Proclus' hymns: essays, translation, commentary / Robert M. van den Berg. – Leiden: Brill, 2001. – 341 p.
192. Berg R. M. van den. Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms / Robert M. van den Berg // Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Ed. A.Ph. Segonds, C. Steel. – Leuven-Paris, 2000. – P. 425–444.
193. Blowers P. M. Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quastiones ad Thalassium / Paul M. Blowers. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991. – 228 p.
194. Blowers P. M. Gregory of Nyssa, Maximus Confessor, and the Concept of 'Perpetual Progress' // *Vigiliae christianae* 46, 1992. – P. 151–171.
195. Blowers P. M. The passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A reconsideration / P. M. Blowers // Studia Patristica. – 2001. – № 37. – P. 361-377.
196. Blowers P.M. Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions / Paul M. Blowers // Journal of Early Christian Studies. – 1996. – № 4. – P. 57–85.
197. Blowers P.M. The Anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics / Paul M. Blowers // Origeniana Sexta: Origen and the Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum; Chantilly,

30 août-3 septembre 1993 / Ed. G. Dorival, A. le Boulluec. – Leuven: Leuven University Press, 1995. – P. 639–654.

198. Blowers P.M. The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor / Paul M. Blowers // Studia Patristica. – 1993. – № 27. – P. 145–149.
199. Bobrinskoy B. Nicholas Cabasilas and Hesychast Spirituality // Sobornost 5:7, 1968. – P. 483–505.
200. Booth E. To υπερειναι of pseudo-Dionysius and Schelling // Studia Patristica 23, 1989. – P. 215–225.
201. Bornert R. Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur // Studia Patristica 10, 1970. – P. 323–327.
202. Bornert R. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^{e} au XV^{e} s., Paris, 1966.
203. Bradshaw D. Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom / David Bradshaw. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 297 p.
204. Bradshaw D. Time and Eternity in the Greek Fathers // The Thomist. 2006. 70:3. – P. 311–366.
205. Breck J. Scripture in Tradition : The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church / Johr Breck. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir’s seminary press, 2001. – 238 p.
206. Breck J. The Power of the Word in the worshiping Church / Johr Breck. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir’s seminary press, 1986. – 237 p.
207. Buckley L. M. E. Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying: A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros // Journal of Neoplatonic Studies 1, 1992. – P. 31–61.
208. Bussanich J. Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus’ Platonic Theology / John Bussanich // Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l’honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Ed. A.Ph. Segonds, C. Steel. – Leuven-Paris, 2000. – P. 291–310.

209. Cabasilas Nicolas. La Vie en Christ / Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H. Paris: Edition du Cerf, 1989. Vol. 1: Livres I–IV. – 368 p.
210. Cabasilas Nicolas. La Vie en Christ / Introd., texte crit., trad., notes Congourdeau M.-H. Paris: Edition du Cerf, 1989. Vol. 2: Livres V–VII. – 248 p.
211. Cabasilas Nicolas. Sacrae Liturgiae Interpretatio // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 150, p. 367-491.
212. Callistos Cataphugiotis (Angelicoudis). De unione cum Deo et vita contemplative // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 147. – P. 836–941.
213. Callistus Angelicoudis. Contre Thomas d'Aquin. Introduction, texte critique par S. Papadopoulos, Athenes, 1970. – 322 p.
214. Carroll W. J. Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite / William J. Carroll // Patristic and Byzantine Review. – 1983. – № 2. – P. 54–64.
215. Carroll W. J. Participation in Selected Texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names / William J. Carroll. – Catholic University of America, 1981. – 200 p.
216. Carroll W. J. Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names / William J. Carroll // The New Scholasticism. – 1983. – № 57. – P. 253–262.
217. Casiday A. Church Fathers and the shaping of Orthodox theology / Augustine Casiday // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 167-187.
218. Casidey A.M.C. Deification in Origen, Evagrius and Cassian // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. – P. 995–1002.
219. Chadwick H. Philo and beginnings of Christian Thought // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 137–192.

220. Charlet-Saget A. La théurgie, nouvelle figure de l’ergon dans la vie philosophique / A. Charlet-Saget // The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods / Ed. H.J. Blumenthal, E.G. Clark. – L.: Bristol Classical Press, 1993. – P. 107–115.
221. Charpin M.-L. Union et difference. Une lecture de la Mystagogie de Maxime le Confesseur / Marie-Lucie Charpin. – P., 2000. – 308 p.
222. Chester A. Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim / Chester Andrew. – Tübingen, 1986. – 432 p.
223. Christou P. Maximus Confessor on the infinity of man // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2-5 Septembre, 1980. Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. Editions Universitaire, Fribourg Suisse, 1982. – P.261-271.
224. Clement O. Dumitru Staniloae. Le genie de l’Orthodoxie / Olivier Clement. – P. : Desclee de Brouwer, 1985. – 176 p.
225. Clucas L. The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence / Lowell Clucas. – University of California, 1976. – 638 p.
226. Cooper A. G. The Body in St. Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified / Adam G. Cooper. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 287 p.
227. Corrigan K. “Solitary” mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius / Kevin Corrigan // *The Journal of Religion*. – 1996. – № 76:1. – P. 28–42.
228. Corrigan K. *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* / Kevin Corrigan. – Indiana: Purdue University Press, 2004. – 293 p.
229. Coughlin R. A. P. Theourgia and theoria: Divine activity in Dionysius the Areopagite / Rebecca A. P. Coughlin. – Dalhousie University, 2006. – 105 p.
230. Dalmais I.-H. L’Eglise, icône du Mystère: la ‘Mystagogie’ de saint Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique // L’Eglise dans la liturgie, Conférence Saint Serge, XXVIème semaine d'études liturgiques, 26–29 juin 1979. Rome, 1980. – P. 107–117.

231. Dalmais I.-H. Place de la Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // Studia Patristica 5, 1962. – P. 277–283.
232. Dalmais I.-H. Théologie de l'Eglise et mystère liturgique dans la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur // Studia Patristica, XIII. Berlin, 1975. – P. 145–153.
233. Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse / Jean Daniélou. – P.: Aubier, 1944. – 339 p.
234. Diadochys Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali // Diadoque de Photice. Oeuvres Spirituelles. Ed. and trans. E. des Places. Paris: Éditions du Cerf, 1966. – p. 84-163.
235. Dillon J., Klitenic Wear S. Dionisius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes / John Dillon, Sarah Klitenic Wear. Cornwal: APC, 2007. – 142 p.
236. Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857, t. 3, 120-340.
237. Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857, t. 3, 585-984.
238. Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857, t. 3, 369-569.
239. Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857, t. 3, p. 997-1048.
240. Dionysius Areopagita. Epistolae // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857, t. 3, 1065-1120.
241. Dodds E. R. Theurgy and Its Relation to the Neoplatonism / E. R. Dodds // The Journal of Roman Studies. – V. 37. – 1947. – P. 55–69.
242. Dombrowski D.A. A Platonic Philosophy of Religion. New York: State University of New York Press, 2005. – 152 p.
243. Duffy J. Reaction of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos / John Duffy // Byzantine magic / Ed. H. Maguire. – Washington: Dumbarton Oaks, 1995. – P. 83–98.

244. Elders L. Aristotle’s Theology. A commentary on Book Λ of the Metaphysics. Assen: Van Gorcum & Co. 1972. – 309 p.
245. Esposito L.M. Pseudo-Dionysios: a philosophical study of certain Hellenic sources / Lisa Marie Esposito. – Toronto: Centre for Medieval Studies Universitety of Toronto, 1997. – 466 p.
246. Every G. R. Theosis in Later Byzantine Theology // Eastern Churches Review. – 1969. – № 2. – P. 243–252.
247. Fairbairn D. Salvation as theosis: the teaching of eastern orthodoxy / Don Fairbairn // Themelios. − 1998. − V. 23. − N. 3. – P. 42-54.
248. Fiddes P. S. Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity / Paul S. Fiddes. – L.: Darton, Longman and Todd, 2000. – 288 p.
249. Finch J. D. Sanctity as participation in the divine nature according to the ante-Nicene eastern fathers, considered in the light of Palamism / Jeffrey David Finch. – Drew University, 2002. – 402 p.
250. Fisher J. The Theology of Dis/similitary: Negation in Pseudo-Dionysios / Jeffey Fisher // The Journal of Religion. – 2001. – № 81:4. – P. 529–548.
251. Ford D. F. Self and Salvation. Being Transformed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
252. Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels selon Syméon le nouveau théologien. Paris: Éditions Beauchesne, 1985. – 204 p.
253. Galperine M.-C. Le temps intégral selon Damascius // Les Études Philosophiques 3, 1980. – P. 325–341.
254. Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme / J.-M. Garrigues. – Paris : Beauchesne, 1976. – 208 p.
255. Gauthier R. A. S. Maxime le Confesseur et la phychologie de l’acte humaine // Recherches de theologie ancienne et medievalle, № 21, 1954. – P. 51–100.
256. Gay J.H. Four medieval vievs of creation // Harvard Theological Review. 1963. 56:1. – P. 243–273.
257. Geanakoplos D. J. Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History. New York: Barnes and Noble, 1966.

258. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy. Ed., transl. P. Meyendorff. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1984.
259. Gersh S. From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition / Stephen Gersh. – Leiden: Brill, 1978. – 365 p.
260. Gersh S. Ideas and energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite / Stephen Gersh // Studia Patristica. – 1984. – № 15. – P. 297–300.
261. Gersh S. ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus / S. E. Gersh. – Leiden: Brill, 1973. – 143 p.
262. Gersh S. Proclus' theological methods. The programme of Theol.Plat.I.4 / Stephen Gersh // Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Ed. A.Ph. Segonds, C. Steel. – Leuven-Paris, 2000. – P. 16–27.
263. Golitsin A. Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessor in the Eastern Christian Tradition / Hieromonk Alexander (Golitsin). Thessalonike: Patriarchicon Idrima Paterikon Meleton, 1994. – 447 p.
264. Golitsin A. Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // St. Vladimir's Theological Quarterly 38, 1994. – P. 131–179.
265. Golitsin A. On the other hand – A response to Fr Paul Wesche's recent article on Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly vol. 34, number 4, 1990. – P. 305–323.
266. Golitzin A. *Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism? // Scrinium. 2007. 3. – P. 128–179.*
267. Golitzin A. The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian? // *Mystics Quarterly* 19, 1993. – P. 98–114.
268. Gouillard J. Quatre procès de mystique à Byzance // Revue des études byzantines 36, 1978. – P. 5–81.

269. Grdzelidze T. Liturgical space in the writings of Maximus the Confessor / T. Grdzelidze // Studia Patristica. – 2001. – № 37. – P. 499–504.
270. Gregg R. C. Consolation Philosophy: Greek Paideia in Basil and the Two Gregories. Philadelphia, 1975.
271. Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse. Ed. J. Daniélou. Paris 1968.
272. Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1863, t. 46. P. 11-160.
273. Gregorius Nyssenus. De differentia essentiae et hypostaseos ad Petrum fratrem // St. Basil. The Letters. Ed. and trans. Roy Deferrari. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
274. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1863, t. 44. P. 123-256.
275. Gregorius Palamas. Θεοφανης // Γρηγοριου του Παλαμα Συγγραμματα. Ed. P. Chrestou. T. II. Thessalonica, 1994. P. 219-262.
276. Gregorius Palamas. Υπερ των ιερως ησυχαζοντων // Γρηγοριου του Παλαμα Συγγραμματα. Ed. P. Chrestou. T. I. Thessalonica, 1988. P. 355-695.
277. Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study. Edited and translated by Robert E. Sinkewicz. Studies and Texts 83. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
278. Griffith R. Neo-platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius / R. Griffith // Studia Patristica. – 1997. – № 29. – P. 238–243.
279. Gross J. La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grâce / Jules Gross. – P.: J. Gabalda, 1938. – 368 p.
280. Hankey W. J. *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History* / Wayne John Hankey . – *Leuven*, P., Dudley MA: Peeters, 2006. – 129 p.
281. Hankey W. Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas // *Laval Théologique et Philosophique* 59:2 (Juin 2003). P. 193–224.

282. Hankey W. Reading Augustine through Dionysius: Aquinas' correction of one Platonism by another // *Aquinas the Augustinian*. Ed. M. Dauphinais, B. David, M. Levering. Washington: Catholic University of America Press, 2007. – P. 243–257.
283. Hathaway R. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius / Ronald F.* Hathaway. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. – 175 p.
284. Haugh R. Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy. Belmont, Mass., 1975. – 230 p.
285. Himmerich M. F. Deification in John of Damascus / Maurice F. Himmerich. – Marquette University, 1985. – 208 p.
286. Hodgson Ph. Dionysius the Areopagite and Christian Mystical Tradition / Phyllis Hodgson // The Contemporary Review. – 1949. – № 176. – P. 281–285.
287. *Hjälm M.* Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, *2011*. – 334 p.
288. Hussey J. M. Byzantine theological speculation and spirituality / J. M. Hussey // The Cambridge medieval history. V. IV. The Byzantine empire. Part II. Government, Church and Civilisation / Ed. J. M. Hussey. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 185–206.
289. Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century / Katerina Ierodiakonou // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 219–236.
290. Inge W.R. The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity / W. R. Inge // The American Journal of Theology. – 1900. – № 4:2. – P. 328–344.
291. Jaoudi M. M. God-consciousness in Simeon the New Theologian. Ph.D., Fordham University, 1992. – 194 p.
292. Jillions J. A. Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge / John A. Jillions // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 276-292.

293. Jones J. D. A Non-Entitative Understanding of Be-ing and Unity: Heidegger and Neoplatonism // Dionysius 6, 1982. – P. 94–110.
294. Jones J. D. An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionisius Areopagite // Thomist 69:3, 2005. – P. 371–406.
295. Jones J. D. Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology // Harvard Theological Review. 1996. 89:4. – P. 355–371.
296. Jones J. D. The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 51, 1977. – P. 66–74.
297. Jones J. D. The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius // Dionysius 4, 1980. – P. 119–132.
298. Jones J. D. The Status of the Trinity in Dionysian Thought // The Journal of Religion. 2000. 80:4. – P. 645–657.
299. Kenny J. P. The Critical Value of Negative Theology / John Paul Kenny // Harvard Theological Review. – 1993. – № 86. – P. 439–453.
300. Kharlamov V. L. "The beauty of the unity and the harmony of the whole": Concept of theosis in the theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite / V. L. Kharlamov. – Drew University, 2006. – 410 p.
301. Larchet J.-C. Introduction // Maxime le Confesseur. Quaestions a Thalassios. Paris: Éditions de l'Ancre, 1992. – P. 7–44.
302. Larchet J.-C. Introduction à saint Maxime le Confesseur / Jean-Claude Larchet // Maxime le Confesseur. Ambigua. – P.: Éditions de l'Ancre, 1994. – P. 9–84.
303. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur / Jean-Claude Larchet. – P.: Cerf, 1996. – 764 p.
304. Lihtfoot J. A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica /John Lihtfoot. In 4 vols., 3 vol. – N.P.: Hendrickson, 1995. – 455 p.
305. Lot-Borodine M. La deification de I 'homme selon la doctrine des Peres grecs / Myrrha Lot-Borodine. – P.: Editions du Cerf, 1970. – 170 p.
306. Lot-Borodine M. La doctrine de l’amour divin dans l’oeuvre de Nicolas Cabasilas / Myrrha Lot-Borodine // Irénikon. – 1953. – № 26. – P. 376–389.

307. Lot-Borodine M. Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siécle: Nicolas Cabasilas / Myrrha Lot-Borodine. – P., 1958. – XIV, 196 p.
308. Louth A. Apophatic Theology: Denys the Areopagite // Hermathena 165, 1998. – P. 71–84.
309. Louth A. *Denys, the Areopagite / Andrew* Louth. – Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989. – 134 p.
310. Louth A. Maximus the Confessor */ Andrew* Louth. – L.: Routledge, 1996. – 240 p.
311. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite */ Andrew* Louth // *Journal of Theological Studies*. – 1986. – № 37. – P. 432–438.
312. Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys / *Andrew* Louth. – Oxford: Oxford University Press, 1981. – 213 p.
313. Louth A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae / Andrew Louth // Modern Theology. – 1997. – № 2. – P. 253-266.
314. Louth A. The patristic revival and its protagonists / Andrew Louth // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : University Press, 2008. – P. 188-202.
315. Maloney G. A History of Orthodox Theology since 1453 / G. A. Maloney. – Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Co., 1976. – 388 p.
316. Maloney G. The mystic of Fire and Light: St Symeon the New Theologian. Denville, N. J. 1975. – 237 p.
317. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic / John Panteleimon Manoussakis. – Bloomington : Indiana University Press, 2007. – 213 p.
318. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 91, 1032-1417.
319. Maximus Confessor. Capita de charitate // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 90, pp. 960-1080.

320. Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 90, 1084-1173.
321. Maximus Confessor. Capita XV // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 90, 1177-1185.
322. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 91, 288-353.
323. Maximus Confessor. Epistulae // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 91, 364-649.
324. Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 90, pp. 872-909.
325. Maximus Confessor. Mystagogia // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 91, pp. 657-717.
326. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 91, 9-285.
327. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 90, 244-785.
328. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1865, t. 90, pp. 785-856.
329. McGinn B. God as Eros: Metaphysical Foundation of Christian Mysticism // New Perspectives on Historical Theology: Essays in Honor of John Meyendorff. Ed. B. Nassif. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. – P. 189–209.
330. McGinn B. The Monastic turn and Mysticism / Bernard McGinn // Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Eds. B. McGinn, J. Meyendorff. – N. Y.: Crossroad, 1985. – P. 131–185.
331. Melissaris A. The challenge of patristic ontology in the theology of metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon / Athanasios D. Melissaris // The greek orthodox theological review. − 1999. − № 44 / 1-4. − p. 467-490.

332. Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies / John Meyendorff. Reprint, L.: Variorum, 1974. – 292 p.
333. Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes / John Meyendorff. – N. Y.: Fordham University Press, 1979. – 243 p.
334. Meyendorff J. Byzantium as Center of Theological Thought in the Christian East / John Meyendorff // Schools of Thought in the Christian Tradition / Ed. P. Henry. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – P. 65–74.
335. Meyendorff J. Continuities and discontinuities in Byzantine religious thought / John Meyendorff // Dumbarton Oaks Papers. – 1993. – № 47. – P. 69–81.
336. Milkov K. The contribution of the writings of Gregory Palamas to the definition and development of theosis as a doctrine in the Eastern Orthodox Church. – Gordon-Corwell Theology seminary / Kostake Milkov. – South Hamilton, Massachusetts, 1988. – 110 p.
337. Miller C. The Gift of the World. An introduction to the Theology of Dumitru Staniloae / Charles Miller. − Edinburgh : T&T Clark Ltd, 2000. − 128 p.
338. Miquel P. La conscience de la grâce selon Syméon le Nouveau Théologien // Irénikon. 1969. 42. – P. 314–342.
339. Miquel P. Le vocabulaire de 1'experience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XlVe siecle. Paris: Beauchesne, 1991.
340. Mortley R. From Word to Silence II: The Way of Negation, Christian and Greek / Raoul Mortley. – Bonn: Hanstein, 1986. – 167 p.
341. Mortley R. Negative Theology and Abstraction in Plotinus / Raoul Mortley // American Journal of Philology. – 1975. – № 96. – P. 363–377.
342. Mueller-Jourdan P. Typologies spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive / Pascal Mueller-Jourdan. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 215 p.
343. Muralt A. de. *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation.* Paris: J. Vrin, 1995.

344. Murphy F.X. Evagrius Ponticus and Origenism // Origeniana Tertia. Papers of III International Origen Congress, Boston College, 7–11 September 1981. Ed. R. Hanson, H. Crouzel. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985. – P. 253–269.
345. Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. Translated by Norman Russell. Contemporary Greek Theologians, 5. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's, 1987.
346. Neusner J., Chilton B. Jewish-Christian Debates. God, Kingdom, Messiah / Jacob Neusner, Bruce Chilton. – Minneapolis: Fortress Press, 1988. – 220 p.
347. Nichols A. Byzantine Gospel : Maximus the Confessor in Modern Scholarship. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1993. – 264 p.
348. O'Meara D. Evêques et philosophes-rois: Philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys / Dominic J. O'Meara // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International; Paris, 21–24 septembre 1994 / Ed. Ysabel de Andia. – P.: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. – P. 75–88.
349. O'Rourke F. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* / Fran O'Rourke. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. – 300 p.
350. Osborne C. Eros Unveiled: Plato and the God of Love. Oxford: Clarendon Press, 1994. – 246 p.
351. Otten W. In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena / Willemien Otten // Heythrop Journal. – 1999. – № 40. – P. 438–455.
352. Otto R. The Idea of the Holy / R. Otto. – London; Oxford, 1923. – 256 p.
353. Papanikolaou A. Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology / Aristotle Papanikolaou // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge University Press, 2008. – P. 232-245.
354. Papathanasiou A.N. Some key themes and figures in Geek theological thought / Athanasios N. Papathanasiou // The Cambridge Companion to Orthodox

Christian Theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 218-231.

355. Parsons S. C. The ‘Hierarch’ in the Pseudo-Dionysius and its place in the history of Christian priesthood / S. C. Parsons // Studia Patristica. – 1989. – № 18:1. – P. 187–190.
356. Parsons S. C. The Historia Ecclesiastica of Germanus I of Constantinople: Its Place in the Development of Greek Liturgical Theology. Oxford, 1978.
357. Patasci G. Palamism before Palamas / Hieromonk Gabriel Patasci // Eastern Church Review. – 1977. – № 9. – P. 64–71.
358. Peers G. A. Representing angels: Cult and theology in Byzantine art. Ph.D., The Johns Hopkins University, 1996. – 444 p.
359. Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism / Jaroslav Pelikan. – New Haven: Yale University Press, 1994. – 368 p.
360. Pelikan J. The Odyssey of Dionysian Spirituality / Jaroslav Pelikan // Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Complete Works / Translated by C. Luibheid, foreword, notes and translation collaboration of P. Rorem, preface by R. Roques, introduction by J.Pelikan, J.Leclerq, K.Froehlich. – L., 1987. – P. 8–23.
361. Pelikan J. The place of Maximus the Confessor in the history of christian thought / Jaroslav Pelikan // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980 / Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. – Fribourg Suisse: Editions Universitaire, 1982. – P. 387–402.
362. Pentecost S.F. Quest for the Divine Presence: Metaphysics of Participation and the Relation of Philosophy to Theology in the St. Palamas’s ‘Triads’ and ‘One Hungred and Fift Chapters’ / Scott F. Pentecost. – Washington: Catholic University of America, 1999. – 232 p.
363. Perczel I. Pseudo-Dionisius and the Platonic Theology. A Preliminary Study / István Perczel // Proclus et la Theologie Plalatonicienne. du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) / Ed. par Segons A.Ph. et Steel C. – Leuven, P.: Leuven University Press, Les Belles Lettres, 2000. – P. 491–532.

364. Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the theology of Divine Substance / István Perczel // Acta Antiqua: Academiae Scientiarum Hungaricae. – 2001. – № 41. – P. 125–146.
365. Perczel I. The Bread, the Wine and Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries / István Perczel // The Eucharist in Theology and Philosophy / Ed. Perczel I., R. Forrai, G.Gereby. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – P. 131–156.
366. Perczel I. The Christology of Pseudo-Dionisius the Areopagite: The 'Fourth Letter' in its indirect text traditions / István Perczel // Le Muséon. – 2004. – № 117:3–4. – P. 409–446.
367. Perczel I. Une théologie de la lumiére: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique / István Perczel // Revue des Études Augustiniennes. – 1999. – № 45:1. – P. 79–120.
368. Perl E. D. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor / Eric D. Perl. – New Hawen: Yale University, 1991. – 327 p.
369. Perl E. D. Theophany. The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite / Eric D. Perl. – N. Y.: State University of N. Y. Press, 2005. – 163 p.
370. Perl E. Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism / Eric D. Perl // *American Catholic Philosophical Quarterly*. – 1994. – № 68. – P. 15–30.
371. Perl E. Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida / Eric D. Perl // Neoplatonism and Contemporary Thought. Part 2 / Ed. R. B. Harris. – Albany: State University of N. Y. Press, 2002. – P. 125–151.
372. Perl E. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite / Eric D. Perl // Greek Orthodox Theological Review. – 1994. – № 30. – P. 311–365.
373. Perl E. The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite / Eric D. Perl // Journal of Neoplatonic Studies. – 1997. – № 6. – P. 45–73.
374. Perl E. 'The Power of All Things': The One as Pure Giving in Plotinus // American Cathohc Philosophical Quarterly 71, 1997. – P. 303–313.

375. Places E., des. Denys l'Areopagite et les Oracles Chaldaiques / Edouard des Places, S. J. // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. – 1977. – № 24. – S. 187–190.
376. Places E., des. La theologie negative du Pseudo-Denys ses antecedents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age / Edouard des Places, S. J. // Studia Patristica. – 1982. – № 17. – P. 81–92.
377. Places E., des. Le Pseudo-Denys l'Areopagite, ses precurseurs et sa posterite / Edouard des Places, S. J. // Dialogues d'histoire ancienne. – 1981. – № 7. – P. 323–332.
378. Plass P. 'Moving Rest' in Maximus Confessor // Classica et mediaevalia, 35, 1984. – P. 177–190.
379. Plass P. Transcendant Time in Maximus the Confessor // The Thomist, 44, 1980. – P. 259–277.
380. Plekon M. The Russian religious revival and its theological legacy / Michael Plekon // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 203-217.
381. Prestige G. L. God in Patristic Thought / G. L. Prestige. – L.: SPCK, 1952. – 318 p.
382. Proclus. Théologie platonicienne, Livre I. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1968. – 125 p.
383. Proclus. Théologie platonicienne, Livre II. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1974. – 73 p.
384. Proclus. Théologie platonicienne, Livre III. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1978. – 102 p.
385. Proclus. Théologie platonicienne, Livre IV. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1981. – 113 p.
386. Proclus. Théologie platonicienne, Livre V. Ed. H.D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres, 1987. – 148 p.

387. Pseudo-Denys l’Areopagite. La Hierarchie Celeste. Introduction par R. Roques. Etude et texte critiques par G. Heil. Traduction et notes par M. de Gandillac. Paris: Éditions du Cerf, 1958. – 225 p.
388. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. Ed. G. Heil. // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. – p. 5-59.
389. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus. Ed. B.R. Schula // Corpus Dionysiacum. t. I. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. – p. 107-231.
390. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia. Ed. G. Heil // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. – p. 61-132.
391. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Mystica Theologia. Ed. M. Ritter // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. – p. 141-150.
392. Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistolae. Ed. M. Ritter // Corpus Dionysiacum. t. II. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. – p. 156-210.
393. Puech H. Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique / H. Ch. Puech // Études Carmélitaines. – 1938. – № 23. – P. 33–53.
394. Putnam C. C. Beauty in the Pseudo-Denis / C. C. Putnam. – Washington: Catholic University of America Press, 1960. – 376 p.
395. Putnam C. C. The Philosopher-Monk according to Denis the Pseudo-Areopagite / C. C. Putnam // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. – V. 6. – Washington: Catholic Univetsity of America Press, 1969. – P. 3–17.
396. Quasten J. Patrology. – V. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon / Johannes Quasten. – Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986. – 605 p.
397. Quasten J. Patrology. – V. 4: Golden Age of Latin Patristic Literature: From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon / Johannes Quasten. – Westminster, Maryland: Christian Classics, 1986. – 667 p.
398. Rahner K. Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // Revue d'ascétique et de mystique 13, 1932. – P. 113–145.

399. Rainer A. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period / Albertz Rainer. In 2 vols. – 1 vol. – Lonisville, Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 1994. – 367 p.
400. Rappe S. Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius / Sara Rappe. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 268 p.
401. Rappe S. Self-knowledge and subjectivity in the Enneads // The Cambridge Companion to Plotinus. Ed. L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 250–274.
402. Riou A. Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur / Alain Riou. – P.: Beauchesne, 1973. – 280 p.
403. Rist J. M. Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature / John M. Rist // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium Part One / Ed. P. J. Fedwick. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. – P. 137–220.
404. Rist J. M. In search of the Divine Denis / John M. Rist // The Seed of Winsdom. Essays in Honor of T.J. Meek / Ed. W.S. McCullough. – Toronto: University of Toronto Press, 1964. – P. 118–139.
405. Rist J. M. Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism / John M. Rist // *Hermes*. – 1964. – № 92. – P. 213–225.
406. Rist J. M. Platonism and Its Christian Heritage / John M. Rist. – L., 1985. – 245 p.
407. Rist J. M. Plotinus and Christian philosophy / John M. Rist // The Cambridge Companion to Plotinus / Ed. L.P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 386–413.
408. Rist J. M. Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul / John M. Rist // *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought / Ed.* H. J. Van Westra. – Leiden: E. J. Brill, 1992. – P. 135–161.
409. Rist J. M. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides / John M. Rist // Transactions of the American Philological Association. – 1962. – № 93. – P. 389–401.

410. Rist J. M. The One of Plotinus and the God of Aristotle / John M. Rist // Review of Metaphysics. – 1973. – № 27:1. – P. 75–87.
411. Roques R. L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon pseudo-Denys / René Roques. – Latour-Mauborg: CERF, 1983. – 382 p.
412. Roques R. Le primat du Transcendant dans la putification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys / René Roques // Revue d'ascetique et de mystique. – 1947. – № 23. – P. 142–170.
413. Rorem P. E. Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysius' Liturgical Theology / *Paul E. Rorem* // *Studia Patristica*. – 1989. – № 18. – P. 453–460.
414. Rorem P. E. Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius / *Paul E. Rorem* // *Studia Patristica*. – 1989. – № 18. – P. 275–279.
415. Rorem P. E. Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence / *Paul E. Rorem* . – Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 1993. – 267 p.
416. Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite / *Paul E. Rorem, John C.* Lamoreaux. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 294 p.
417. Rorem P. E., Lamoreaux J. John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity / *Paul E. Rorem, John C.* Lamoreaux // Church History. – 1993. – № 62:4. – P. 469–482.
418. Rorem P. E. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis / Paul E. Rorem*. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. – 177 p.
419. Rorem P. E. The Place of The Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus / *Paul E. Rorem* // Dionysius. – 1980. – № 4. – P. 87–98.
420. Rorem P.E. The doctrinal concerns of the first Dionysian scoliast, John of Scythopolis / *Paul E. Rorem* // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International: Paris, 21–24 septembre 1994 / Ed. Ysabel de Andia. – P.: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. – P. 187–200.

421. Ross R. R. N. The Non-existence of God: Tillich, Aquinas and the Pseudo-Dionysius / Robert R. N. Ross // The Harvard Theological Review. – 1975. – № 68. – P. 141–166.
422. Rossum J. van. Palamism and church tradition: Palamism, its use of patristic tradition, and its relationship with Thomistic thought / Joost van. Rossum. – Fordham University, 1985. – 207 p.
423. Rutledge D. Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys, An Introduction / dom Denys Rutledge. – N. Y.: Alba House, 1964. – 43 p.
424. Saffrey H. D. La théurgie comme phénomène cultural chez les néoplatoniciens (IV^{e}-V^{e} siècles) / H. D. Saffrey // Saffrey H. D. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. – P.: Vrin, 1990. – P. 51–61.
425. Saffrey H. D. Theology as science (3rd-6th centuries) / H. D. Saffrey // Studia Patristica. – 1997. – № 29. – P. 321–339.
426. Sakharov N. I Love, therefore I am : The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony / Nicolay Sakharov. – Crestwood, New York : St. Vladimir's seminary press, 2002. – 253 p.
427. Schäfer Ch. The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise "On the Divine Names" // Christian Schäfer. – Leiden: Brill, 2006. – 212 p.
428. Schnepens B. La liturgie de Denys le pseudo-Areopagite / B. Schnepens // Ephemerides liturgicae. – 1949. – № 63. – P. 357–375.
429. Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite / Gregory Shaw // *Journal of Early Christian Studies*. – 1999. – № 7:4. – P. 573–599.
430. Shaw G. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: University Park, 1995. – 284 p.
431. Sheldon-Williams I. P. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius / I. P. Sheldon-Williams // *Studia Patristica*. – 1972. – № 11. – P. 65–71.
432. Sheldon-Williams I. P. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius / I. P. Sheldon-Williams // Downside Review. – 1964. – № 82. – P. 293–302.
433. Sinkewicz R. E. Christian theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth c.: The Capita 150 of Gregory Palamas /

Robert E. Sinkewicz C.S.B. // Mediaeval studies. – 1986. – № 48. – P. 334–351.

434. Sinkewicz R. E. Gregory Palamas / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // La théologie byzantine et sa tradition. – V. II: (XIIIe–XIXe s.) / Ed. Conticello C. G., Conticello V. – Turnhout 2002. – P. 131–182.
435. Sinkewicz R. E. St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150 / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // Θεολογια. – 1987. – № 57. – P. 857–881.
436. Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian / Robert E. Sinkewicz C.S.B. // Mediaeval studies. – 1982. – № 44. – P. 181–242.
437. Spearritt P. A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism / Placid Spearritt. – Fribourg, 1968. – 282 p.
438. Spearritt P. The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius / Placid Spearritt // Downside Review. – 1970. – № 83. – P. 378–392.
439. Spiteris Y., Conticello C. G. Nicola Cabasilas Chamaetos // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de Conticello C. G., Conticello V. Turnhout 2002. – P. 315–410.
440. Staniloae D. Orthodox spirituality / Dumitru Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.
441. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / Dumitru Staniloae. – V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 280 p.
442. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / Dumitru Staniloae. – V. 2: The Word : Creation and Deification. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.
443. Stein E. Ways to Know God: The Symbolic Theology of Dionysius the Areopagite and Its Factual Presuppositions / E. Stein // The Thomist. – 1946. – № 9. – P. 379–420.

444. Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Koder J., Paramelle J., Neyrand L. Vol. 1: Hymn. 1–15. Paris: Edition du Cerf, 1969. – 302 p.
445. Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Koder J., Paramelle J., Neyrand L. Vol. 2: Hymn. 16–40. Paris: Edition du Cerf, 1971. – 512 p.
446. Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Koder J., Paramelle J., Neyrand L. Vol. 3: Hymn. 41–58. Paris: Edition du Cerf, 1973. – 402 p.
447. Symeon Neos Theologos. Hymnen. Ed. A. Kambylis. Berlin: Walter de Gruyter, 1976. – 573 p.
448. Taft R.F. The Liturgy of the Great Church : an initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers 34, 1980–1981. – P. 45–75.
449. The Cambridge History of Hellenic Philosophy. Ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 906 p.
450. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A.H. Armstrong. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – 715 p.
451. Thunberg L. Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor / Lars Thunberg. – N. Y.: St Vladimir's Seminary Press, 1984. – 184 p.
452. Thunberg L. Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With Particular Reference to the Doctrine of the Eucharistic Presence / Lars Thunberg // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribour 2–5–Septembre, 1980 / Ed. Heinzer F. und Schoenborn Ch. – Fribourg Suisse: Editions Universitaire, 1982. – P. 285–308.
453. Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2008. – 243 p.
454. Törönen M. Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor / Melchisedec Törönen. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 222 p.

455. Tsirpanlis C. N. The liturgical and mystical theology of Nicholas Cabasilas / C. N. Tsirpanlis. – Athens, 1976. – 103 p.
456. Turner D. The Darkness of God and the Light of Christ: Negative Theology and Eucharistic Presence / David Turner // Modern Theology. – 1999. – № 15:2. – P. 143–158.
457. Turner D. The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism / Denys Turner. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995.- 278 p.
458. Twombly Ch. C. Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus / Ch. C. Twombly. – Emory University, 1992. – 216 p.
459. Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time. Leiden: Brill, 2006. – 417 p.
460. Vafiadis J. A. L'humanisme chrétien de Nicolas Cabasilas. L'épanouissement de la personne humaine dans le Christ / Jean A. Vafiadis. – Strasbourg, 1963. – 184 p.
461. Vanneste J. Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine? / Jan Vanneste // International Philosophical Quarterly. – 1963. – № 3. – P. 286–306.
462. Vanneste J. La doctrine des trois voies dans la Théologie Mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite / Jean Vanneste // Studia Patristica. – 1966. – № 8. – P. 462–467.
463. Vanneste J. La theologie mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite / Jean Vanneste S. J. // Studia Patristica. – 1962. – № 5. – P. 401–415.
464. Vanneste J. *Le mystère de Dieu.* Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite / J. Vanneste S. J. – Brussels: Desclee de Brouwer, 1959. – 264 p.
465. Vishnevskaya E. Perichoresis in the context of divinization: Maximus the Confessor's vision of a "blessed and most holy embrace" / Elena Vishnevskaya. – Drew University, 2004. – 277 p.
466. Ware K. B. Eastern Christianity / Kallistos B. Ware // The Encyclopedia of Religion / ed. M. Eliade. − N.Y. : MacMillan Publishing Company, 1987. − V. 4. – P. 558-576.

467. Ware K. The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas / Kallistos Ware // The Study of Spirituality / Ed. C. Jones. – N. Y.: Oxford University Press, 1986. – P. 242–255.
468. Ware K. Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology / Kallistos Ware // Eastern Churches Review. – 1971. – № 3. – P. 131–141.
469. Wesche K. P. Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius / Kennet Paul Wesche // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. – 1989. – № 33. – P. 53–73.
470. Williams A. N. Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas / Anna N. Williams. New Hawen: Yale University, 1995. – IV, 513 p.
471. Williams R. Eastern Orthodox Theology / Rowan Williams // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. − 2 ed. − University of Cambridge, 1997. − P. 499-513
472. Williams R. The Philosophical Structures of Palamism / Rowan Williams // Eastern Churches Review. – 1977. – № 9. – P. 27–44.
473. Williams R. The Theology of Personhood: A Study of the Thought of Christos Yannaras // Sobornost 6. 1972. – P. 415–430.
474. Yannaras C. Postmodern metaphysics / Christos Yannaras; transl. by Russell N. − Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 2004. − 200 p.
475. Zizioulas J. Communion and otherness. Further studies in personhood and the church / John Zizioulas / ed. P. Mc. Partlan. – N.Y. : T & T Clark, 2006. – 315 p.