

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**САННІКОВ СЕРГІЙ ВІКТОРОВИЧ**

УДК 265.1

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФЕНОМЕН ВОДНОГО ХРЕЩЕННЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ  
БАПТИСТСЬКОЇ САКРАМЕНТОЛОГІЇ**

09.00.14 богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

\_\_\_\_\_ С. В. Санніков

**Науковий консультант: Соловій Роман Павлович, доктор  
філософських наук**

**Київ – 2018**

## АНОТАЦІЯ

*Санніков С. В.* Феномен водного хрещення у контексті сучасної баптистської сакраментології. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2018.

Науковою проблемою поданої дисертації є філософсько-богословський аналіз водного хрещення в сакраментальному дискурсі баптистського богослов'я. Робота містить цілісне вивчення сакраментальних подій загалом як медіативної присутності трансцендентного в іманентному, а також діахронно-богословське дослідження парадигм водного хрещення різних історичних епох і традицій та моделі осмислення цього феномена в баптистському богослов'ї хрещення. Окреслено інноваційні шляхи розвитку нового міждисциплінарного напрямку – цілісної методології та продемонстровано можливості використання окремих її різновидів, а саме герменевтичного, феноменологічного, семіотичного, перформативного, контингентного підходів у дискурсі вивчення сакраментів, і зокрема водного хрещення.

Автор дисертації виконав комплексне дослідження в галузі сакраментальної теології, яка є актуальним напрямом у сучасному світовому та українському богослов'ї. Проаналізовано походження і неоднозначність головних понять, пов'язаних із сакраментологією; виявлено амбівалентну історію баптистської сакраментології і виокремлено основні періоди її розвитку, наповнено змістом основні категорії, а також окреслено певні богословські траєкторії в цієї галузі. З'ясовано загальне уявлення про сакраментальне богослов'я, про поняття таїнство (сакрамент), священнодії та ін. Доведено, що таїнство божественної присутності простіше і краще описувати не мовою передавання чогось (благодаті, влади, сили тощо)

комусь, а мовою комунікації. У такому разі сакрамент – це подія зустрічі, тобто енкаунтер (побачення, рандеву) вільних особистостей. Виявлено що сакрамент, на відміну від інших феноменів буття, характеризується специфічними ознаками, а саме: медіативністю, матеріальністю, обітованістю і змінюваністю реципієнта. З'ясовано, що *медіативність* означає, що зустріч завжди зосереджується в якомусь матеріально-інформаційному об'єкті. Ним може бути церковна проповідь або музичний гімн, читання Біблії або вода хрещення, участь у Вечері Господній або слова молитви тощо. На думку автора, *обітованість* вказує, що знаки, за допомогою яких може відбутися енкаунтер, різні, але їх об'єднує обітниця Божа. Тобто таїнства – не випадкові і не спонтанні, а обітовані божественним Словом події, хоча вони не є «в'язницею» для Бога, який може зустріти людину і поза церковними стінами. Відзначено, що *зміна* – це мета будь-якої сакраментальної зустрічі. Дотикання сакрального і профанного неминуче змінює реципієнта. Тобто енкаунтер наповнений змістом і має вектор своїх дій – цілеспрямовані і сутнісні зміни.

Проаналізовано біблійний контекст сакраменталізму, зокрема специфічність проявів медіативної Присутності в Старому та Новому Заповітах і особливості сакраментальної мови апостола Павла. На цій основі виокремлено головні феномени загальної сакраментології. Доведено, що першим і головним сакраментом у такому розумінні є Ісус Христос. Він – посередник між Богом і матеріальним світом за фактом творіння та його існування. Також Він став посередником між Богом і грішним людством. Автор доводить обмеженість теорії відкуплення як сатисфакції за людські гріхи через заміну жертву Христа, а пропонує теорію ототожнення, коли Бог еднається з людиною в особі Ісуса Христа, вбираючи в себе цілковиту природу людини.

Визначено, що Церква є сакраментальним простором у якому зустрічається сакральне і профанне, де Бог спілкується з людьми і люди знаходять один одного. Тому Церква, з одного боку, повністю ґрунтується на

Христі, залежить від нього і завжди звернена до нього, а з іншого боку – це досконалий знак та інструмент служіння людям, що знаходяться в світі. Проаналізовано розуміння Біблії як сакраменту, який являє онтологічну присутність Слова Божого в матеріальній іпостасі. Доведено, що сакраментальний підхід набуває гармонії у подвійній природі біблійного тексту, підкреслюючи її дію на читача, а не її сакральність. Висвітлено розуміння теофанічної присутності у Старому Заповіті як христофанії, яка відокремлюється від проникаючої всюдисутності Божої, а також розкрито поняття «індивідуальний сакрамент».

З'ясовано особливості церковної сакраментології та умови її дійсності і дієвості. Встановлено, що розглядаючи сакрамент як місце побачення грішника з Богом у Церкві, немає сенсу говорити про його законність. Головним у такому разі стає не дійсність таїнства, а його *реальність*. Саме тому автор бачить необхідність балансу між об'єктивною стороною сакраменту як дією Бога і суб'єктивною стороною учасника цієї зустрічі, що має розкрити своє серце через віру.

Проаналізовано історію і динаміку розвитку баптистських поглядів на водне хрещення. Зазначено, що на початковому етапі розвитку цього руху головну увагу зосереджували на процедурних особливостях цього акту – стані віри охрещуваного, символізмі хрестильних дій чи символіці результату, але богословського осмислення самої дії хрещення майже не робили. Рішучий поворот у розвитку богослов'я хрещення розпочався в другій половині ХХ ст., коли у баптистській спільноті Північної Америки і Європи, з'явилися ґрунтовні і серйозні академічні праці на цю тему.

Здійснено аналіз акту водного хрещення у біблійній перспективі, щоб з'ясувати значення ключових текстів, у яких згадано цей феномен. Розглянуто значення самого концепту «хрещення» в семантичному та історико-культурному контексті. Проаналізовано згадки про водне хрещення у текстах синоптиків і випадки використання слова βαπτισμα і похідних від нього слів у книзі Дії апостолів. Автор досліджує інтерпретацію хрещення в

попосланнях апостола Павла, в яких цей концепт набуває розвинутого богословського обґрунтування.

Розглянуто процес змін, які відбулися з богослов'ям та практикою водного хрещення в перші три століття християнської історії. Доведено, що зміна контексту в порівнянні з апостольським періодом призвела до того, що хрещення отримало самодостатнє значення у церковній практиці та християнській теології. Це сформувало катехизичну практику, а також запровадило додатковий елемент – випробування неофітів. З'ясовано, що другою важливою зміною цього періоду стала поява й розповсюдження практики дитячого водного хрещення.

Досліджено уявлення про хрещення та його богословський зміст методом парадигмального аналізу Томаса Куна та Ганса Кюнга. Автор зробив зіставлення й опис парадигм, використовуючи цілісну діахронно-синхронну систему критеріїв, заснованих на взаємозв'язках сакрального і профанного. Вказано на *духовну парадигму* хрещення, яка надає головного значення духовним процесам та, по суті, розриває цілісне сприйняття Всесвіту, поділяючи його на дві сфери, що майже або зовсім не перетинаються. Поклоніння в Дусі й Істині трактується як безритуальність. У цій парадигмі домінує ідея «відродження через рішення». Висвітлено *ритуальну парадигму* хрещення, суть якої полягає в тому, що матеріальні знаки й обряди, які супроводжують процес навернення у християнство, мають першочергове значення. Духовна складова фактично стає похідною від матеріальної. Ця парадигма практикує «відродження через хрещення».

Означено *спорадичну парадигму*, яка займає середнє місце між парадигмами духовності і ритуальності, й характерна нестійкими і змінними акцентами, що підкреслюють іноді духовне, а іноді ритуальне. Матеріальне і духовне начала не пов'язані, але й не розірвані. Спорадична парадигма хрещення відрізняється фрагментарністю і характеризується формулою «відродження і хрещення». Розкрито *цілісну парадигму* хрещення, яка характерна тісним взаємозв'язком профанних і сакральних процесів і їхнім

таємничим переплетенням у межових станах. Ця парадигма заперечує можливість управління духовними процесами через матеріальні елементи, тобто видимим актом хрещення не можна викликати духовне хрещення. Але з іншого боку, вона визнає недостатність духовних процесів без їхньої матеріальної складової. Формули «відродження через віру», «відродження через хрещення», «відродження без хрещення» тощо до неї не можна застосувати.

Досліджено окремі сторони богослов'я хрещення, які притаманні більшості баптистів, і які різноманітні баптистські групи розуміють по-різному. Виокремлено сім найпоширеніших поглядів на хрещення, що складають цілісний концепт баптистського богослов'я хрещення. Вказано на розуміння хрещення як *умовного символу*, тобто на уявлення про реальну відсутність Христа в священнодії. Підґрунтям такого уявлення є бажання створити епістемологічну дистанцію з Богом і вберегти вірян від ідолатрії. Висвітлено хрещення як *процес ініціації*, тобто входження до церкви, що передбачає тривалу підготовку неофіта, його випробування й урочистий кульмінаційний момент ритуального приєднання до громади. Позначено хрещення як *заповіт і обітницю* взяти на себе його умови. Для східноєвропейського баптизму це ключова модель хрещення. Доведено розуміння хрещення як *сповідання віри*, тобто відкрите визнання себе християнином, а також хрещення як *знака благодаті*, що вказує на приєднання до благодаті. Проаналізовано хрещення як *єднання з Христом*, що демонструє смерть із Христом для гріха і світу зла, спільне з ним воскресіння для нового, святого життя. Простежено погляд на хрещення як *знак послуху*, без чого неможливо почати учнівство, в якому беруть участь наставник і учень. Ці сім поглядів на хрещення виступають елементами цілісного концепту хрещення як енкаунтеру. Отже, концепт хрещення-енкаунтеру відіграє роль трансценденталії, а описані теорії хрещення висвітлюють різні елементи цілісної реальності цього феномена.

Виявлено теологічну основу духовного та водного хрещень у

христологічній та антропологічній перспективі баптистського богослов'я, дано оцінку екуменічного потенціалу цих теорій.

У дисертації детально проаналізовано хрещення за першоджерелами донікейського періоду, тобто ставлення до хрещення у період мужів апостольських, у період апологетів та за часів вчителів-катехитів. Проведено самоосмислення баптистського богослов'я хрещення, порівнюючи основні принципи цієї доктрини з аналогічними вченнями інших християнських традицій у спробі вибудувати свою ідентичність як «я в іншому». Проаналізовано уявлення про хрещення в католицькій і православній традиції, розкрито інтерпретацію водного хрещення у лютеранстві та реформатському богослов'ї, досліджено характер розуміння хрещення у радикальній реформації.

**Ключові слова:** водне хрещення, баптизм, таїнство, сакраментальне богослов'я, енкаунтер, цілісність.

## ABSTRACT

*Sannikov S. V.* The Phenomenon of Water Baptism in the context of contemporary Baptist Sacramentology. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for doctor of philosophy degree in specialization 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The scientific problem of the presented dissertation is the philosophical and theological analysis water baptism in the context of contemporary Baptist Sacramentology. The work contains a holistic study of sacramental events in general as a mediating presence of a transcendental reality in immanence, as well as a diachronic and theological study of paradigms of water baptism of various historical epochs and traditions, and a model for understanding this phenomenon in Baptist baptismal theology. The innovative directions of the new interdisciplinary

trend are outlined. The contours a holistic methodology are shown and have been demonstrated the possibility of using various aspects holistic methodology, namely hermeneutic, phenomenological, semiotic, performative, contingent approaches in the discourse of the study of sacraments, and in particular the water baptism.

The Author carried out a comprehensive study in the field of sacramental theology, which is a modern direction in contemporary world and in Ukrainian theology. The origin and ambiguity of the main concepts related to sacramentology are analyzed; shows the ambivalent history of Baptist sacramentology and outlines the main periods of its development, described the content of the main categories, and also outlines certain theological trajectories in this field. The study reveals a general idea of sacramental theology, the notion of sacrament, sacredness, etc. The author proved that the mystery of divine presence is simpler and best described not in the language of transmitting something (grace, power, strength, etc.) to someone, but the language of communication. In this case, the sacrament is the event of an encounter, that is, an meeting (rendezvous) of free individuals.

In the thesis it was discovered that sacrament, in contrast to other phenomena of being, is characterized by specific features, namely: mediation, materiality, promise and change of the recipient. The author found that mediation means that the meeting always focuses on some material and information object. This object may be a preaching in the church or musical anthem, reading the Bible or water of baptism, participating in the Lord's Supper or the words of prayer, etc. The promise indicate that the signs of the encounter may be different, but they are united by the promise of God, that is meen, the sacraments are not accidental and not spontaneous events, but promised by the divine Word, although they are not "prison" for God, which can meet a person not only in church walls. The study noted that change is the goal of any sacramental encounter. The contact of the sacred and profane reality inevitably changes the recipient. That is, the encounter is filled with content and has a vector of its actions - purposeful and essential changes.

The thesis analyzes the biblical context of sacramentalism, in particular the



specificity of the manifestations of the mediating Presence in the Old and New Testaments, and the particularities of the sacramental language of the Apostle Paul. On this basis, the main phenomena of general sacramentology are singled out. It is proved that the first and main sacrament in this sense is Jesus Christ. He is the mediator between God and the material world on the fact of creation and its existence. He also became the mediator between God and sinful humanity. The author proves the limitations of the theory of redemption as a satisfaction of human sins through the replacement sacrifice of Christ, and offers the theory of identification when God unites with man in the person of Jesus Christ, absorbing the entire nature of man.

In the dissertation is determined that the Church is a sacramental space in which there is a sacred and profane reality meeting, and where God communicates with people and people find each other. Therefore, the Church, on the one hand, is completely based and depends on Christ and is always addressed to it, and on the other hand, it is a perfect sign and instrument of service to people who are in the world. The text analyzes the understanding of the Bible as a sacrament, which represents the ontological presence of the Word of God in materialistic hypostasis. It is proved that the sacramental approach acquires harmony in the dual nature of the Biblical text, emphasizing its effect on the reader, and not on its sacredness, as well as the understanding of the theophanic presence in the Old Testament as christophania, which is separated from the omnipresence of God, Author also reveals the concept of “individual sacrament”.

The thesis analyzes the history and dynamics of the development of Baptist views on water baptism. It is noted that at the initial stage of development of this movement the main attention was focused on the procedural features of this act - the state of the faith of the baptized, the symbolism of the baptismal actions or the symbolism of the result, but did not make a theological conception of the very effect of baptism. A decisive turn in the development of theology of baptism began in the second half of the twentieth century, when the Baptist community of both North America and Europe appeared solid and serious academic work on this

topic.

The Author analyzed the act of water baptism in the biblical perspective in order to clarify the meaning of the key texts that mention this phenomenon. The significance of the concept of "baptism" in the semantic and historical-cultural context is considered. The references to water baptism in synoptics and cases of the use of the word βάπτισμα and derivative words in the book of the Acts were analyzed. The author investigates the interpretation of baptism in the letters of the Apostle Paul, in which this concept acquires advanced theological substantiation.

The process of changes that took place with theology and practice of water baptism in the first three centuries of Christian history was noted. It has been shown that the change in the context in comparison with the apostolic period has led to the fact that baptism has become self-sufficient in church practice and Christian theology. This formed a catechist practice, and also introduced an additional element - the test of neophytes. It was discovered that the second important change of this period was the emergence and spread of practice of children's water baptism.

The study shows the different models of water baptism and its theological content by the method of paradigmatic analysis by Thomas Kuhn and Hans Kung. The author made a comparison and description of the paradigms using a holistic diachronous-synchronous system of criteria, based on the relations of sacred and profane reality. It is indicated on the *spiritual paradigm of baptism*, which emphasize primary importance to spiritual processes and, in essence, breaks the whole perception of the universe, dividing it into two areas that almost or completely do not intersect. Worship in the Spirit and Truth is interpreted as non-rituals. In this paradigm, the idea of "rebirth (or born again, revival) through solutions" prevails. The *ritual paradigm of baptism* is highlighted that material signs and ordinances that accompany the process of conversion to Christianity are of paramount importance. Spiritual component in fact becomes a derivative of material. This paradigm practices "rebirth through baptism."

The *sporadic paradigm*, which occupies the middle position between the

paradigms of spirituality and ritualism, is characterized by unstable and varied accents, sometimes emphasizing spiritual, and sometimes ritualistic. Material and spiritual beginnings are not related, but not torn. The sporadic paradigm of baptism is fragmentary and is characterized by the formula of "rebirth and baptism". The *holistic paradigm of baptism*, which is characterized by close interconnection of profane and sacral processes and their mysterious interweaving in boundary states, is found out. This paradigm denies the possibility of controlling spiritual processes through material elements, that is, the visible act of baptism cannot cause spiritual baptism. But on the other hand, it recognizes the lack of spiritual processes without their material component. Formulas "rebirth through faith" or "rebirth through baptism," "rebirth without baptism," etc., can not be applied to this paradigm.

The study shows the different aspects of the baptismal theology, which are typical of most Baptists, and which various Baptist groups understand differently. Seven most common views on baptism are singled out, forming the integral concept of the Baptist baptismal theology. It is indicated on the concept of baptism *as a bare symbol*, that is, on the representation of the real absence of Christ in the sacraments. The basis for such an idea is the desire to create an epistemological distance with God and protect the believers from idolatry. Baptism is described as *the process of initiation*, that is, entering the church, which implies a long process of preparation of the neophytes, and the solemn culmination in the ritual of water baptism which affiliates new converts with the community. Baptism *is marked as a covenant* and a dissension to accept its conditions. For Eastern European Baptism, this is a key model of baptism. The understanding of baptism as the *confession of faith* is proved, that is, the open recognition of oneself as a Christian, as well as baptism *as a sign of grace*, indicating joining grace. The baptism is analyzed as *unity with Christ*, showing death with Christ for sin and the world of evil, and a resurrection together with a new, holy life. The Author shows a baptism as *a sign of obedience*, without which it is impossible to begin an discipleship, in which a master and a disciple walk together. These seven views on baptism serve as elements of a holistic conception of baptism as an encounter. In this way, the

concept of baptism-encounter plays the role of transcendence, and presented theories of baptism described the various elements of the integral reality of this phenomenon.

The theological basis of spiritual and water baptism in the christological and anthropological perspective of Baptist theology is revealed, the ecumenical potential of these theories is given.

The thesis analyzes the water baptism in the ante-Nicene period, based on the original sources. The Author shows the attitude towards baptism during the apostolic period, during the time of apologists and at the time of the teachers of the catechetical schools. Self-realization of the Baptist theology of baptism is made in comparison with the basic principles of this doctrine with similar teachings of other Christian traditions in an attempt to construct their identity as "I am in another". The idea of water baptism in the Catholic and Orthodox traditions is analyzed, the interpretation of water baptism in Lutheran and Reformed theology is revealed, and the character of the understanding of baptism in the Radical Reformation is analyzed.

**Keywords:** baptism, baptists, sacrament, sacramental theology, encounter, holistic approach.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### *Індивідуальна монографія:*

1. Санніков С. В. Феномен водного хрещення у контексті сучасної баптистської сакраментології / С. В. Санніков. – Рівне.: М. Дятлик, 2018. – 566 с.

### *Розділ колективної монографії:*

2. Санніков С. В. Баптизм. Богословський портрет / С. В. Санніков // Реформація в Україні. Поширення раннього протестантизму і становлення баптизму / За ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького – К.: Саміт-Книга, 2017. – С. 221-281.

*Статті у виданнях, що включені до наукометричної бази даних **Scopus**:*

3. Sannikov S. Writing Slavic Bible Commentary: History and Approach. // European Journal of Theology. 2017. № 2 (26). С. 144-153.

4. Sannikov S. Menno Simons' and Martin Luther's Interpretative Approaches in the Protestant Hermeneutical Horizon // Sententiae. 2018. № 1 (XXXVII). С. 87-109.

*Статті у зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз:*

5. Санніков С. В. Історія та практика біблійного коментування у слов'янському контексті // Українське релігієзнавство. 2016. № 80. С. 80-93. **(Index Copernicus)**

6. Санніков С. В. Сакраментальність Біблії у католицькій традиції: від Тридентського до II Ватиканського соборів // Схід. 2016. № 6 (146). С. 110-115. **(Google Scholar, IndexCopernicus, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat).**

7. Санников С. В. Экзистенциальный выбор. Эссе о трех африканцах. // Антропологічні виміри філософських досліджень. 2017. № 12. С. 50-61. **(Web of Science (Emerging Sources Citation Index), Index Copernicus, Google Scholar, DOAJ, eLIBRARY.ru, CiteFactor, InfoBase Index, OAJI, WorldCat)**

8. Санников С.В. Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX ст. // Modern Science – Moderní věda. 2017. № 2. С. 92-104. **(Index Copernicus, Google Scholar, eLIBRARY.ru)**

9. Санников С.В. Мифологемы об антисакраментальных взглядах Яна Гуса на евхаристию // Гілея: науковий вісник. 2017. № 126. С. 221-228. **(Google Scholar; Index Copernicus, SIS (Scientific Indexing Services), InfoBase Index).**

10. Санников С.В. Диахронный взгляд на локальные реформационные процессы в сакраментальном дискурсе // Власть и общество. Тбилиси, 2017. № 4 (44). С. 132-146.

11. Санников С.В. 5 Sola Реформации. Богословские принципы гетерогенного протестантизма // Схід. 2017. № 3 (149). С. 83-93. (**Google Scholar, IndexCopernicus, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat**).

12. Санников С.В. Интерпретация эпиклесиса в сакраментальном дискурсе основных христианских традиций // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2017. № 19 (4). С. 29-37. (**Google Scholar, IndexCopernicus**).

13. Санников С.В. Сучасне богословське осмислення сакраментального виміру місіонерської діяльності // Схід. 2017. № 5 (151). С. 97-101. (**Google Scholar, IndexCopernicus, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat**).

14. Санников С.В. Сучасні принципи та герменевтичні підходи до біблійного коментування (досвід Слов'янського біблійного коментаря) // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2017. № 21 (6). С. 92-99. (**Google Scholar, IndexCopernicus**).

15. Санников С.В. Фактори і процес формування дитячого хрещення у християнстві III століття (за працями Оригена, Іполита Римського, Тертуліана, Кипріяна) // Українське релігієзнавство. 2018. № 86. С. 20-41. (**Index Copernicus**).

16. Санников С.В. Перформативные свойства сакраментального языка. Протестантский подход // Актуальні проблеми філософії та соціології. 2018. № 21. С. 95-99. (**Index Copernicus**)

17. Sannikov S. Trinity and Worship: Trinitarian view of worship from Slavic Baptists prospective // European philosophical and historical discourse. 2018. № 1. С. 14-25. (**International Scientific Indexing, Index Copernicus**).

18. Санников С.В. Амбивалентность феномена крещения у духовных христиан (Амбівалентність феномену хрещення у духовних християн) // Гілея: науковий вісник. 2018. № 6 (133). С. 189-193. (**Google Scholar; Index**

*Статті в українських фахових виданнях:*

19. Санников С.В. Рецепция катехизаторских традиций III-IV века в сохранении экклезиологических признаков общины // Нова парадигма. 2016. № 129. С. 126-144.

20. Санников С.В. Категория ответственности как решение антиномизма взглядов евангельских христиан-баптистов в дискуссии о предопределении и свободной воле // Практична філософія. 2016. № 4. С. 159-170.

21. Санников С.В. Лютер или Ленин: два Октября. Компаративный анализ духовных основ и морально-этических установок Реформации и Революции // Практична філософія. 2017. № 2. С. 104-121.

22. Санников С.В. Предание как сакраментальная преемственность веры в восточном и западном христианстве // Практична філософія. 2017. № 4 (66). С. 122-130.

23. Санников С.В. Ex opere operato или дух и вера? К дискуссии о действительности и действительности церковных священнодействий // Практична філософія. 2018. № 1. С. 170-178.

24. Санніков С.В. Анти-ритуальна сакраментальність у містичних групах радикальної реформації // Практична філософія. 2018. № 2 (68). С. 144-151.

25. Санников С.В. Таинства в сакраментологическом дискурсе православия, католицизма и баптизма // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. 2018. № 15. С. 76-83.

*Статті і тези в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій:*

26. Санников С.В. Забытое экклезиологическое измерение: Святость как

главный признак церкви в радикальной Реформации // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2014. № Спецвыпуск: Современная экклезиология. С. 81-104.

27. Санников С.В. Имплементация *Semper Reformanda* во временных и культурных контекстах Восточной и Западной Европы // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2015. № Спецвыпуск: '. С. 9-25.

28. Санников С.В. Рефлексия *Sola Scriptura* магистерской и радикальной Реформацией в западноевропейском и восточноевропейском контекстах / С.В. Санников Міжнародна наукова конференція «Реформація: людина, церква, суспільство» (Санкт-Петербург, 20-21 апреля 2017 г.) // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2017. № 19. С. 24-36.

29. Санніков С.В. Уроки Реформації – шанс для України / С.В. Санніков // Збірник наукових праць (Івано-Франківськ 06 червня 2017) / За заг. ред. докт. філос. наук, проф. С. Р. Кияка (гол. ред.) Івано-Франківськ, – ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника». – С.189-202.

30. Санніков С.В. Перформативний язык евхаристической практики евангельских христиан-баптистов / С.В. Санніков // Матеріали міжнародної наукової конференції «Реформація і сучасний світ (Філософія. Богослов'я. Наука)» (Одеса, 28-29 вересня 2017 р.) – Одеса : Астропрінт, 2017. – С. 147-152.

31. Санніков С.В. Сучасне богословське осмислення сакраментального виміру місіонерської діяльності / С.В. Санніков // Всеукраїнська науково-практична конференція «Людина, яка реформує та реформується» (Київ, 10 листопада 2017 р.) – К.: Національний транспортний університет, 2017. – С. 52-54.

32. Санніков С.В. Сакраментальний вимір місіонерської діяльності / С.В. Санніков // Міжнародна науково-практична конференція «Реформація і



трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 8-9 грудня 2017 р.) – Львів: Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького, 2017 – С. 179-180.

33. Санніков С.В. От религиоцентризма к теоцентризму. Поворот в лютеровском мировоззрении / С.В. Санніков // Науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (Львів, 23-24 березня 2018 р.) – Львів: Львівська фундація суспільних наук, 2018 – С. 22-29

# ЗМІСТ

<b>ЗМІСТ</b> .....	<b>18</b>
<b>ВСТУП</b> .....	<b>22</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ПРОЛЕГОМЕНИ ДО САКРАМЕНТАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я</b> .....	<b>39</b>
<b>1.1. АМБІВАЛЕНТНІСТЬ БАПТИСТСЬКОГО САКРАМЕНТАЛІЗМУ</b> .....	<b>49</b>
<b>1.2. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРТ У БАПТИСТСЬКОМУ САКРАМЕНТАЛІЗМІ Й ПОВЕРНЕННЯ ДО САКРАМЕНТАЛЬНОГО БОГОЦЕНТРИЗМУ</b> .....	<b>61</b>
<b>1.3. ПРЕДМЕТНЕ ПОЛЕ САКРАМЕНТАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я</b> .....	<b>67</b>
<b>1.4. ТЕРМІНОЛОГІЯ САКРАМЕНТАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я</b> .....	<b>79</b>
1.4.1. ЗАГАЛЬНЕ РОЗУМІННЯ КАТЕГОРІЇ «ТАЇНСТВО» .....	80
1.4.2. ТАЇНСТВО У БІБЛІЙНОМУ КОНТЕКСТІ .....	82
1.4.3. ТАЇНСТВО І САКРАМЕНТ .....	88
1.4.4. САКРАМЕНТ І ПОСТАНОВА.....	93
1.4.5. СМислове наповнення категорії «ТАЇНСТВО» .....	96
<b>1.5. МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ САКРАМЕНТАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я</b> .....	<b>106</b>
1.5.1. Особливості богословської методології .....	106
1.5.2. Специфіка богослов'я і богословського методу.....	109
1.5.3. Уявлення про цілісну методологію .....	115
1.5.4. Вивчення феномена хрещення методами цілісної методології .....	121
1.5.4.1. Герменевтичний погляд на хрещення .....	123
1.5.4.2. Феноменологічний підхід до хрещення.....	138
1.5.4.3. Семіотичний аналіз хрещення .....	146
1.5.4.4. Комунікативний аналіз як метод вивчення sacramentів.....	154
<b>1.6. Висновки до 1 розділу</b> .....	<b>173</b>
<b>РОЗДІЛ 2 ЗАГАЛЬНА І СПЕЦІАЛЬНА САКРАМЕНТОЛОГІЯ</b> .....	<b>180</b>
<b>2.1. БІБЛІЙНИЙ КОНТЕКСТ САКРАМЕНТАЛІЗМУ</b> .....	<b>188</b>
2.1.1. САКРАМЕНТАЛІЗМ У СТАРОМУ ЗАПОВІТІ.....	188
2.1.2. САКРАМЕНТАЛІЗМ У НОВОМУ ЗАПОВІТІ.....	201
2.1.3. САКРАМЕНТАЛЬНА МОВА АПОСТОЛА ПАВЛА.....	204
<b>2.2. ЗАГАЛЬНА САКРАМЕНТОЛОГІЯ</b> .....	<b>208</b>
2.2.1. ХРИСТОС ЯК ПЕРВІСНИЙ САКРАМЕНТ .....	210
2.2.1.1. Таїнство Христа і відкуплення людства .....	212

2.2.2. ЦЕРКВА ЯК САКРАМЕНТ .....	217
2.2.2.1. Самоідентифікація помісної церкви .....	221
2.2.3. БІБЛІЯ ЯК САКРАМЕНТ .....	228
2.2.3.1. Сакраментальність інтерпретації біблійного тексту.....	230
2.2.4. ТЕОФАНІЧНА ПРИСУТНІСТЬ ЯК САКРАМЕНТ .....	237
2.2.4.1. Індивідуальний сакрамент.....	242
<b>2.3. ВСТУП ДО СПЕЦІАЛЬНОЇ САКРАМЕНТОЛОГІЇ.....</b>	<b>245</b>
2.3.1. ЗАГАЛЬНІ ЗАУВАЖЕННЯ ДО ЦЕРКОВНОЇ САКРАМЕНТОЛОГІЇ.....	246
2.3.2. КІЛЬКІСТЬ ЦЕРКОВНИХ СВЯЩЕНОДІЙ .....	252
2.3.3. УМОВИ ДІЙСНОСТІ І ДІЕВОСТІ ЦЕРКОВНИХ СВЯЩЕНОДІЙ.....	263
<b>2.4. ВИСНОВКИ ДО 2 РОЗДІЛУ .....</b>	<b>276</b>
<b><u>РОЗДІЛ 3 ДІАХРОННИЙ І БІБЛІЙНО-БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ ВОДНОГО ХРЕЩЕННЯ</u></b>	<b>282</b>
<b>3.1. ІСТОРІЯ БОГОСЛОВ'Я ХРЕЩЕННЯ В БАПТИЗМІ .....</b>	<b>282</b>
<b>3.2. ХРЕЩЕННЯ В БІБЛІЙНОМУ КОНТЕКСТІ.....</b>	<b>293</b>
3.2.1. Значення поняття «ХРЕЩЕННЯ» .....	293
3.2.2. ХРЕЩЕННЯ У СИНОПТИКІВ .....	298
3.2.3. ХРЕЩЕННЯ В КНИЗІ ДІЙ АПОСТОЛІВ.....	301
3.2.4. ХРЕЩЕННЯ В ПОСЛАННЯХ ПАВЛА .....	305
3.2.4.1. Міркування Павла про хрещення в Рим. 6: 1-4 .....	306
3.2.4.2. Концепція хрещення в Гал. 3: 27 .....	308
3.2.4.3. Павло про хрещення в Кол. 2: 11-14.....	309
3.2.4.4. Зв'язок водного хрещення і хрещення Духом Святим у 1 Кор. 12:13.....	311
3.2.4.5. Хрещення в інших посланнях Павла.....	315
3.2.5. ХРЕЩЕННЯ В ПИСАННЯХ ІНШИХ АПОСТОЛІВ (ПЕТРО, ІВАН).....	322
3.2.5.1. Хрещення в посланні Петра.....	322
3.2.5.2. Хрещення в корпусі Івана.....	328
<b>3.3. ХРЕЩЕННЯ В ДОНІКЕЙСЬКИЙ ПЕРІОД .....</b>	<b>334</b>
<b>3.4. ПАРАДИГМИ ВОДНОГО ХРЕЩЕННЯ .....</b>	<b>339</b>
<b>3.5. ВИСНОВКИ ДО 3 РОЗДІЛУ .....</b>	<b>353</b>
<b><u>РОЗДІЛ 4 БАПТИСТСЬКЕ БОГОСЛОВ'Я ХРЕЩЕННЯ</u></b>	<b>358</b>
<b>4.1. УМОВНІСТЬ ЧИ РЕАЛЬНОСТЬ? ХРЕЩЕННЯ ЯК СИМВОЛ .....</b>	<b>360</b>
<b>4.2. ДВЕРІ В ЦЕРКВУ. ХРЕЩЕННЯ ЯК ІНІЦІАЦІЯ.....</b>	<b>367</b>
<b>4.3. ПЕЧАТЬ ЗАПОВІТУ. ХРЕЩЕННЯ ЯК ОБІТНИЦЯ .....</b>	<b>376</b>
<b>4.4. СМЕРТЬ І ВОСКРЕСІННЯ. ХРЕЩЕННЯ ЯК ЄДНАННЯ З ХРИСТОМ.....</b>	<b>388</b>
<b>4.5. ЗНАК БЛАГОДАТІ. ХРЕЩЕННЯ ЯК БЛАГОДАТНИЙ ЗАСІБ .....</b>	<b>405</b>

<b>4.6. Проголошення Слова. Хрещення як визнання віри .....</b>	<b>413</b>
<b>4.7. Смиренне прийняття. Хрещення як акт послуху .....</b>	<b>421</b>
<b>4.8. Узагальнення. Цілісна картина баптистського хрещення .....</b>	<b>428</b>
4.8.1. Символ як елемент цілісного концепту хрещення.....	430
4.8.2. Ініціація в цілісній картині .....	432
4.8.3. Обітниця в цілісній картині.....	435
4.8.4. Смерть і воскресіння в цілісній картині .....	436
4.8.5. Знак благодаті в цілісній картині .....	438
4.8.6. Визнання віри в цілісній картині.....	440
4.8.7. Послух у цілісній картині .....	442
4.8.8. Узагальнення: енкаунтер як інтегральна цілісність концепту хрещення.....	444
<b>4.9. Хрещення в христологічній і антропологічній перспективі .....</b>	<b>450</b>
<b>4.10. Висновки до 4 розділу .....</b>	<b>463</b>
<b><u>ВИСНОВКИ .....</u></b>	<b><u>469</u></b>
<b><u>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</u></b>	<b><u>476</u></b>
<b><u>ДОДАТОК 1 ХРЕЩЕННЯ В ДОНІКЕЙСЬКИЙ ПЕРІОД .....</u></b>	<b><u>522</u></b>
<b>1.1. Хрещення у період мужів апостольських.....</b>	<b>522</b>
1.1.1. Дідахе .....	522
1.1.2. Климент Римський, Ігнатій Антіохійський, Варнава.....	524
1.1.3. «Пастир» Гермi .....	527
<b>1.2. Хрещення у період апологетів.....</b>	<b>530</b>
1.2.1. Юстин.....	531
1.2.2. Іриней.....	534
<b>1.3. Хрещення у період вчителів .....</b>	<b>535</b>
1.3.1. Климент Александрійський .....	535
1.3.2. Ориген .....	538
1.3.3. Іполит Римський і «Апостольський переказ» .....	545
1.3.4. Тертуліан.....	550
1.3.5. Кипріяні.....	556
<b>1.4. Підготовка до хрещення в ранній церкві.....</b>	<b>564</b>
<b><u>ДОДАТОК 2 УЯВЛЕННЯ ПРО ХРЕЩЕННЯ В ІНШИХ ХРИСТІЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ.....</u></b>	<b><u>574</u></b>
<b>2.1. Розуміння хрещення в історичних церквах.....</b>	<b>575</b>
2.1.1. Хрещення у католицькій традиції.....	575
2.1.2. Хрещення в православній традиції.....	582

<b>2.2. РОЗУМІННЯ ХРЕЩЕННЯ В МАГІСТЕРСЬКІЙ РЕФОРМАЦІІ.....</b>	<b>589</b>
2.2.1. ЛЮТЕРАНСЬКЕ РОЗУМІННЯ ХРЕЩЕННЯ.....	589
2.2.2. РЕФОРМАТСЬКЕ РОЗУМІННЯ ХРЕЩЕННЯ.....	595
2.2.3. РОЗУМІННЯ ХРЕЩЕННЯ В АНГЛІКАНСЬКІЙ ТРАДИЦІІ.....	604
<b>2.3. РОЗУМІННЯ ХРЕЩЕННЯ В РАДИКАЛЬНІЙ РЕФОРМАЦІІ.....</b>	<b>609</b>
2.3.1. ХРЕЩЕННЯ В РЕЛІГІЙНОМУ ТОВАРИСТВІ ДРУЗІВ.....	609
2.3.2. ХРЕЩЕННЯ У РОЗУМІННІ АРМІЇ СПАСІННЯ.....	616
2.3.3. РОЗУМІННЯ ВОДНОГО ХРЕЩЕННЯ У ДУХОВНИХ ХРИСТІЯН.....	621
2.3.3.1. Духоборці.....	622
2.3.3.2. Молокани.....	625
2.3.4. ХРЕЩЕННЯ В РЕСТАВРАЦІЙНОМУ РУСІ.....	630
2.3.6. ХРЕЩЕННЯ В ТРАДИЦІЇ БІБЛІЙНИХ АНАБАПТИСТІВ.....	636

## ВСТУП

**Актуальність дослідження** зумовлена низкою об'єктивних чинників, які детермінуються соціальними і релігійно-богословськими процесами. Передусім відзначимо, що з середини ХХ ст. відбувається теологізація найрізноманітніших філософських, світоглядних і практичних дискурсів буття. Як зазначає багато дослідників, сучасна ситуація характерна тим, що «відбувається повернення релігії в політику, економіку, культуру і публічний простір, а в глобальному значенні слова – у всю реальність як таку»<sup>1</sup>. Пошук відповідей на граничні питання буття йде не тільки в конфесійних групах, а й серед найрізноманітніших верств суспільства. Це змушує дослідників переоцінювати усталені парадигми розуміння релігійності і методологію її вивчення.

Також відбувається зміна фокусу в богословському просторі. Сакраментальний інструментарій та мову почали використовувати не лише філософи, антропологи, історики, а й богослови, які спеціалізуються на «далеких» від сакраментології галузях богословського знання, належать до різних богословських шкіл і входять до різноманітних конфесійних і позаконфесійних груп. Літургійне оновлення, що почалося в католицизмі ще наприкінці ХІХ ст., а в православ'ї – на початку ХХ ст., до середини ХХ ст. охопило практично всі напрями протестантизму й активно проявляється в нових релігійних групах. Однак, проблематика присутності трансцендентного в іманентному і конкретні форми сакраментальної Присутності в світі, суспільстві, особистому житті і церковному просторі все ще залишаються малодослідженою темою для теології загалом і тим більше для вітчизняного богослов'я. Потреба осмислення способів реалізації теофанічної сакраментальності, необхідність у розвитку і побудові методології, за допомогою якої можна вивчати ці явища, актуальність

---

<sup>1</sup> Анатолій Денисенко, «Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса», *Філософська думка. Sententiae. Спецвыпуск: Християнська теологія і сучасна філософія*, № 3 (2012): 41 Див. також інші статті в цьому випуску.

вивчення конкретних літургійних форм реалізації таємничої Присутності об'єктивно ставить завдання цілісного дослідження в галузі сакраментального богослов'я. Є необхідність усунути фрагментарність і предметну односторонність у розгляді священнодій незалежно від їхньої конфесійної належності і вивести їх із таких традиційних дисциплін, як літургіка, юриспруденція, канонічне право тощо в широкую і самостійну галузь теології. Цей процес особливо актуальний для вітчизняного богослов'я, яке ще не сформувало критичної маси досліджень із літургіки і догматики і в якому практично відсутні праці позаконфесійного, академічного характеру із сакраменталістики. Також важливість богословської інтерпретації дотикання трансцендентного й іманентного зростає в зв'язку з розширенням альтернативної, позаконфесійної релігійності у сучасному суспільстві. Багато в чому це спричинено небувалим зростанням індивідуалізму та цінності особистої свободи, спровокованим падінням тоталітарних систем і відкритим доступом до різноманітної інформації; розчаруванням у проєкті Просвітництва і модерну, який намагався витіснити будь-яку таємничість і непізнаваність з епістемологічного простору, а також сплеском індивідуальної релігійності через втрату довіри до офіційних церковних структур.

У сфері баптистського богослов'я ситуація ще критичніша з огляду на майже повну відсутність неупереджених, цілісних академічних досліджень як цього руху в цілому, котрий відіграє все вагомішу роль у сучасному українському суспільстві, так і його богословських принципів та інтенцій зокрема. Спрощеність, нерозуміння богословських основ і навіть свідоме їх спотворення, характерне для східноєвропейських дослідницьких проєктів XIX – XX ст., які в кращому разі займалися тільки історичним і соціальним вивченням баптизму, створили односторонній образ цього руху. Поодинокі конфесійні дослідження також недостатньо висвітлювали світогляд і богослов'я баптизму, а були здебільшого присвячені його історії. Як справедливо вказує О. Бокова в дисертації, присвяченій баптистському

богослов'ю в Росії, його академічний рівень нині ще тільки формується<sup>2</sup>. Отже, недостатня поінформованість і односторонність уявлень східноєвропейських богословів і релігієзнавців про тенденції в баптистському богослов'ї, і зокрема про рух баптистського сакраменталізму, призводить до помилковості суджень та необ'єктивності оцінок.

Окрім того, вітчизняний баптизм проходить етап самовизначення і переходу від усного богослов'я й інтуїтивної біблійної рефлексії до діалогової писемної традиції. Поява достатньої кількості випускників богословських навчальних закладів, можливості академічних публікацій тощо створюють основу для розвитку богослов'я загалом і осмислення церковної практики зокрема. Вивчення літургійних дій у баптизмі, й особливо водного хрещення, яке відіграє вирішальну роль у цьому русі, що видно навіть із його назви, має велике значення і для ідентичності самого баптизму. Тому це дослідження орієнтоване на розвиток академічного богослов'я, а також має практичну внутрішньоконфесійну мету, яка полягає в тому, щоб примирити в баптистській свідомості поклоніння «в Дусі та Істині» з фізичним, ритуальним зануренням у воду, що за висловом одного з керівників Всесвітнього союзу баптистів, Джеймса Рашбрука, завжди становило труднощі для баптистів. Він писав: «Парадокс нашого деномінаційного життя в тому, що ми заявляємо відкидання будь-якого ритуалізму, однак ритуально виконуємо постанови Христа, бо так висловлюємо ставлення до Його авторитету»<sup>3</sup>.

Також варто зазначити, що в останні десятиліття в східноєвропейському баптизмі відбувається пошук і експериментування з різними формами богопоклоніння і богобачення; священнодії виходять за межі церковних стін. Далеко не завжди конфесійне богослов'я здатне дати гідне обґрунтування і накреслити траєкторію коректного літургійного

---

<sup>2</sup> Ольга Бокова, «Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков» (Санкт-Петербургский государственный университет, 2011): 53.

<sup>3</sup> James Rushbrooke, *Protestant of the Protestants; the Baptist Churches, Their Progress and Their Spiritual Principle. Address Delivered at the Annual Assembly of the Baptist Union of Great Britain and Ireland at Leeds, on Monday, 3rd May, 1926.* (London: Kingsgate Press, 1926): 81.



розвитку, тому це дослідження має важливий практичний аспект.

Отже, актуальність теми дослідження зумовлена, з одного боку, об'єктивними богословськими, релігієзнавчими і конфесійними проблемами, з іншого – практично цілковитою невідомістю поняття баптистського сакраменталізму для релігієзнавчого і загальногуманітарного дискурсу, а також відсутністю цілісних досліджень водного хрещення у баптистській традиції, які могли б показати цей феномен у широкому дискурсі сучасного сакраментального богослов'я.

#### **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціальногуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М. П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди №1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М. П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 р.

**Мета і завдання дослідження.** Метою дослідження є окреслення контурів холістичної картини сакраментального богослов'я, визначення

предметного поля і проблематики цього богословського напрямку та здійснення цілісного богословського аналізу баптистської інтерпретації феномена водного хрещення, щоб показати багатозначність цього явища і відкрити нові перспективи для його розуміння як енкаунтеру трансцендентного й іманентного.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- описати характерні риси баптистського сакраменталізму у міжнародній та вітчизняній площині та показати його амбівалентність;
- простежити формування та причини антропологічного повороту у баптистській інтерпретації таїнств та відродження руху баптистського сакраменталізму;
- проаналізувати загальне предметне поле християнського сакраментального богослов'я та дослідити смислове наповнення основних категорій сакраментології в конфесійній думці;
- розкрити особливості богословської методології та окреслити уявлення про цілісну методологію у богословському дослідженні;
- дослідити прийоми і методи цілісної методології у дискурсі сакраменталізму;
- виявити загальні особливості сакраменталізму у Старому і Новому Заповітах;
- описати головні прояви загальної сакраментології: Христос як первісний сакрамент, Церква та Біблія як сакраменти та інші прояви теофанії;
- окреслити церковні священнодії, їхню дійсність і дієвість мовою зустрічі та комунікації, а не звичайним інструментальним підходом;
- визначити теологічні підстави для медіативності сакраменту в загальному та спеціальному сакраменталізмі;
- виокремити необхідні риси та достані характеристики сакраменту згідно з оновленим баптистським сакраменталізмом;
- простежити історичний розвиток богослов'я хрещення в баптизмі на

етапі його формування;

- з'ясувати суть поняття хрещення у біблійному контексті: у текстах синоптиків, у книзі Дій та посланнях апостолів;

- охарактеризувати основні парадигмальні підходи до розуміння хрещення в історії християнства;

- виявити основні характерні особливості водного хрещення як сакраменту та описати загальний баптистський концепт хрещення у межах цілісної методології;

- дослідити відносини хрещення як енкаунтеру із іншими баптистськими священнодіями;

- виявити особливості перформативності епikleзи у баптистському хрещенні;

- дослідити специфічні риси баптистського розуміння співвідношення хрещення Святим Духом як «занурення у Христа» та водного хрещення як вияву спасенної віри особистості, а також проаналізувати біблійні основи для цього розуміння;

- визначити екуменічний потенціал та практичне значення оновлення баптистської теології хрещення.

**Об'єктом дослідження** є баптистське сакраментальне богослов'я в контексті загального богословського дискурсу.

**Предметом дослідження** є священнодія водного хрещення з погляду баптистського сакраментального богослов'я.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.** Роботу виконано з дотриманням загальних принципів, характерних для світового богословського дослідження: максимальної об'єктивності, позаконфесійності, світоглядного та методологічного плюралізму, цілісності. У концептуальному плані принципове значення для розроблення теми дослідження мали праці Ю. Чорноморця, К. Говоруна, П. Гаврилюка, В. Матвіїва, Р. Соловія, В. Бондаренка, В. Єленського, А. Колодного, Л. Филипович, М. Черенкова. Актуалізація ключових ідей цих науковців

дозволила з'ясувати місце та роль баптистського сакраменталізму в загальнобогословському контексті у світовому та вітчизняному вимірах.

Зважаючи на новизну баптистського сакраменталізму, осмисленню цього богословського напрямку, богословських дискурсів та християнських практик значною мірою посприяли дослідження філософів та богословів – Е. Кросса, П. Фіддеса, Дж. Колвелла, Дж. Біслі-Мюррея, С. Фаулера, Л.-М. Шове, Е. Скіллібекса, Й. Ратцінгера, О. Шмемана, М. Афанасьєва, С. Булгакова.

Методологічною основою дослідження є цілісна богословська методологія, яка застосовує традиційні методи, зокрема історико-богословський аналіз (у дослідженні становлення баптистського богослов'я хрещення), біблійно-екзегетичний підхід (у вивченні ритуального біблійного сакраменталізму та християнських практик у біблійні часи), компаративний метод (у порівнянні богословських поглядів на хрещення у різних традиціях). У дослідженні також використано загальнонаукові методи: аналізу, синтезу й аналогій – у створенні предметного поля баптистського сакраментального богослов'я; індивідуалізації – у визначенні сакраментальної термінології; узагальнення – в аналізі таких категорій загальної сакраментології, як первісний сакрамент, сакраментальність Церкви, Біблії та ін.

Специфіка предмету дослідження зумовила застосування спеціальних сучасних методів, зокрема методу герменевтичного аналізу як засобу тлумачення таїнств, богословських традицій та біблійних текстів у пневматологічній перспективі; феноменологічного підходу, який дозволяє виявити сенс хрещення та інших церковних дій в їхньому природному стані, як вони наявні в своєму реальному життєвому світі, тобто до і поза богословсько-теоретичним осмисленням; семіотичного методу, що розглядає церковні священнодії як знакову структуру, вивчаючи яку можна виявляти глибинний сенс і здобути інформацію, закодовану в цьому явищі; контингентного аналізу, завдяки якому з'являється можливість аналізувати умови сакраментальної зустрічі, за яких вона стає енкаунтером.

**Наукова новизна одержаних результатів** зумовлена сукупністю поставлених завдань і засобами їх розв'язання та полягає в тому, що у дослідженні вперше у вітчизняному богослов'ї та науковому дискурсі здійснено цілісний критичний аналіз характерних рис феномена водного хрещення у контексті сучасної баптистської сакраментології у зв'язку із безліччю його інтерпретацій в діахронному та синхронному вимірах.

У світлі цілісного богословського дослідження феномен водного хрещення у баптистській традиції розглядається в дискурсі сучасного сакраментального богослов'я, щоб показати багатозначність цього явища і відкрити нові перспективи для його розуміння як енкаунтеру трансцендентного й іманентного. Поставлене завдання зумовило потребу вперше у вітчизняному богослов'ї окреслити контури холістичної картини сакраментального богослов'я з баптистської перспективи, визначити предметне поле і конфігурувати проблематику всередині бібліоцентричного сакраментального богослов'я у взаємодії з іншими богословськими сферами. Це дало можливість переосмислити дотикання матеріального і духовного компонентів у літургійній практиці баптизму, особливо в священнодії водного хрещення, і створити цілісну картину цього феномена.

***Зокрема, вперше:***

- доведено, що баптистський рух не можна трактувати виключно як раціоналістичний, в якому відсутній сакраментальний вимір. У літургійній сфері баптизм постійно відчував амбівалентну напругу. Сакраменталізм, притаманний британському баптизму з часу його появи, отримав потужний імпульс до розвитку в середині ХХ ст. Водночас у баптизмі, особливо в його американському крилі, з вікторіанської епохи домінували уявлення про священнодії як умовні символи. Така ж амбівалентність характерна для вітчизняного баптистського руху, який який, зазнаючи впливу менонітів і німецько-американського баптизму, у священнодіях бачив символи, а під впливом бібліоцентричної герменевтики здорового глузду і місцевого православ'я на практиці визнавав поміркований містичний сакраменталізм;

- систематично проаналізовано рух «баптистського сакраменталізму», який розвивають провідні британські богослови Е. Кросс, П. Фіддес, Дж. Колвелл та ін. На богословському рівні цей рух спирається на іпостасну присутність Над-сущого в матеріально-духовному бутті і виносить поняття таїнства зі сфери церковних священнодій у широку богословську сферу взаємовідносин трансцендентного й іманентного. У сучасному баптистському богослов'ї це активно дискутований напрям, і водночас це найбільш відкритий майданчик для діалогу різних християнських традицій;

- доведено необхідність виокремлення у баптистській думці сакраментального богослов'я з літургії в самостійну дисципліну, яка виражає божественну Присутність через категорію Інакшості і самі сакраменти розглядає як обітоване вторгнення Іншого в мікронаративи повсякденного життя. Такий підхід дозволив глибше зрозуміти й проаналізувати церковні священнодії в холистичній картині перетворення Всесвіту та сформуванню бачення можливості оновлення баптистського сакраменталізму;

- виявлено, що для сакраментального богослов'я найбільш адекватною методологією є цілісний, а не системний підхід. Системний аналіз у богослов'ї передбачає концентрацію уваги на окремих елементах, на їхній ієрархічності та взаємодії тощо, тоді як цілісність розглядає духовне явище феноменологічно, а не онтологічно, бачачи в частині риси цілого і розглядаючи ціле в дзеркалі частини завдяки найрізноманітнішим методам, серед яких значне місце посідають загальногуманітарні прийоми і способи, а також відносно нові для богослов'я дискурси, зокрема феноменологічний, герменевтичний, семіотичний, перформативний та інші;

- встановлено, що поняття сакрамент повніше і точніше описує не інструментальна мова передавання благодаті (влади, сили, енергії та ін.), а мова комунікації і зустрічі. У такому дискурсі сакрамент розглядається як енкаунтер, тобто не будь-яка, а здійснена і розпізнана зустріч вільних особистостей. Перехід на таку мову опису трансцендентної Присутності, і

зокрема церковних священнодій, відкриває перспективи глибокого вивчення цього явища й осмислення найважливіших принципів буття. З'ясовано, як можна використовувати мову енкаунтеру в вивченні баптистських священнодій, зокрема в аналізі різних аспектів водного хрещення;

- виокремлено необхідні риси сакраменту, котрі відокремлюють його від загального прояву священного, а саме медіативність, тобто наявність посередника між трансцендентним та іманентним, і матеріальність – присутність матеріального об'єкта або речовини, яка медіює сакрамент. А також показано достатні характеристики сакраменту: обітованість – сакраментальна подія завжди передбачена й обіцяна, антропологічність – дія таїнства, спрямована на людину, а не на світ загалом, і перетворювальна дія, що відбувається в результаті сакраментальної зустрічі. Інші прояви священного, не описані цими рисами, належать до пансакраменталізму, а не до церковної сакраментології;

- з'ясовано, що визначальним для бібліоцентричної інтерпретації баптистського богослов'я є його багатогранне розуміння, яке враховує сім характерних особливостей: *умовний символізм хрещення*, який дозволяє уникнути ідолатрії й утверджує реальну відсутність Христа в цьому акті; *ініціаційну функцію* хрещення, яка вводить неофіта в церковний простір; *заповітну складову*, яка зобов'язує охрещуваного погодитися з умовами заповіту, давши обітницю доброго сумління; *хрестильне кредо* – сповідування особистої віри під час хрещення; *знак благодаті*, який засвідчує перед духовним світом і суспільством належність хрещеного до Тіла Христового; *єднання зі смертю і воскресінням Христа*, яке створює реальність перебування у Христі; *знак смиренного послуху*, який вимагає беззаперечного виконання заповіді;

- осмислено основні поняття загальної сакраментології, зокрема: Христос як первісний і квінтесенційний сакрамент, який іпостасно з'єднав Небесне й земне і став медіатором за фактом посередництва у творенні, втілення і хресного відкуплення; Церква як Тіло Христа, що має подвійну

природу – невидиму, сутнісну, Вселенську та її іпостасну рефлексію – історично наявну хронотопну громаду, яка виявляє себе тільки в зібранні її членів і динамічно окреслена як помісна церква; Біблія як сакрамент, який виявляє подвійну природу авторства її тексту, завдяки чому вона стає дієвим, перформативним текстом, який говорить; теофанії, що мають особистісний характер і часто виявляються у христофаніях, та індивідуальний сакрамент як прояв Христа в відродженій особистості.

***Уточнено:***

- уявлення про Присутність, яка виявляється через категорію «медіативності» або «опосередкування», що вказує на відношення одного поняття (або об'єкта) до іншого через третє поняття (об'єкт). Медіативність найважливіша характеристика Над-сущого, тому що трансцендентне, за визначенням, не може явити себе в іманентному безпосередньо, а тільки через медіацію, яка проявляється в одкровенні, незалежно від його форми (в природі, історії, приватне, біблійне тощо). Тому у вивченні сакраментів завжди є епістемологічна дистанція, яка задає межу їхнього пізнання і робить їхнє смислове наповнення дуже неоднозначним і залежним від способу вивчення;

- місце церковної сакраментології в системі богословського знання. Показано, що з традиційного статусу частини літургії вона перемістилася переважно в еклезіологію, що вивчає незриму Присутність у живому організмі – Тілі Церкви – через найрізноманітніші прояви: хрещення-приєднання нових членів; духовну настанову Словом проповіді, взаємною настановою у вірі й участю в Вечері Господній; молитви, прославлення, величання і будь-яку іншу церковну діяльність, що здійснюється під керівництвом Духа. Таке розуміння робить безглуздими дискусії щодо числа священнодій та щодо умов їхньої дійсності, концентруючи увагу на реальності енкаунтеру в церковному просторі. Це дозволяє зупинити поступове сходження сакраменталізму в містерійну релігійність;

- розуміння, що момент сакраментальної зустрічі – це апокаліптичний



«кайрос» («зараз-мить»), це здійснена та водночас контингентна подія, що може перемістити людину в трансцендентне божественне, не руйнуючи зовнішнього іманентного буття. Її контингентність полягає у тому, що результативність можлива, тільки якщо зустріч двох суб'єктів відбулася реально й актуально, а не в уяві і не в комеморації. Отже, не будь-яка зустріч і не будь-яка участь у таїнстві може стати енкаунтером і мати бажаний (або небажаний) консеквент. Реальність зустрічі, тобто факт, що вона відбулася, визначається не тільки обітницею божественної присутності, а й вірою людини, яка розкриває їй очі на Дарувальника. Без віри як акту довіри, який відкриває людину для духовного світу і створює сакраментальний простір зустрічі, енкаунтер не відбудеться;

- поняття хрещення в дзеркалі інших, не баптистських традицій. Зокрема, проведено парадигмальний аналіз таїнства хрещення, яке розуміється як спосіб передавання благодаті у католицтві та православ'ї, хоча завдяки літургійному повороту в цих конфесіях розповсюджується використання мови енкаунтеру; у магістерській реформації парадигму хрещення описано семіотично, як знак віри, хоча у лютеранстві хрещення частіше тлумачиться як дія Слова Божого, у кальвінізмі підкреслюється хрещення як знак заповіту відповідно до ковенантного богослов'я; в сучасному англіканстві робиться акцент на хрещенні з погляду процесу (початок шляху), а не стану; радикальна реформація відкриває широкий спектр хрестильних парадигм – від абсолютно духовного тлумачення хрещення в товаристві друзів (квакери), східноєвропейських духовних християн (духоборців і молокан) і соціальних актів, що імітують хрещення в Армії спасіння, до відроджувального хрещення в Реставраційному русі (Церква Христа тощо). Усереднену парадигму хрещення практикує анабаптистських рух, підкреслюючи у хрещенні сповідання віри й акт переходу від світу до спільноти святих, які практикують учнівство.

***Набуло подальшого розвитку:***

- обґрунтування розуміння сакраментального ритуалу як повторюваної

матеріальної дії, що супроводжується промовою, від відтворення якої очікують певного результату. Це дозволило показати перформативність біблійних ритуалів у двоєдиному сенсі: як перформансів у сенсі відновної матриці поведінки і як перформативних актів з епikleзою в кульмінаційній точці, за якої мова творить дії. Цілісність матеріальної та духовної складових ритуалів, змальованих у Старому Заповіті, дала підставу критично переоцінити дихотомію духа і тіла, яку нерідко виявляє баптистське богослов'я. Продемонстровано, що комеморативна сакраментальна ритуальність мала важливе значення для формування ідентичності народу, його довіри Ягве і для формування інших етнорелігійних проявів;

- дослідження сакраментальної мови апостола Павла й особливості його богословської мови. Павло був змушений шукати в мові і використовувати в своїх текстах сигніфікати, які можуть описати денотатні значення, що належать до іншого, трансцендентного світу, в якому сенсигібельні й інтелігібельні категорії втрачають сенс, тому він часто вдавався до поетичних образів, насичуючи свою мову різноманітними тропами, що призводить до певної двозначності під час інтерпретації. Говорячи про Христа, Церкву, водне хрещення і про інші таїнства, апостол явно використовує не метафоричність, а лексику реального сакраменталізму, вдаючись до синекдохи й інших тропів, що встановлюють зв'язок мови з реальністю.

### **Теоретичне і практичне значення отриманих результатів**

Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню сакраментального богослов'я як нового напрямку богословських досліджень, цілісному розумінню літургійних практик, і зокрема водного хрещення, в баптистській традиції. Виявлені особливості дотикання трансцендентного й іманентного в широкому контексті Всесвіту і в літургійній практиці баптистських священнодій дозволяють з'ясувати внутрішню складність і суперечливість їхнього розуміння, розширюють богословське знання, створюють передумови для

глибшого вивчення сутності та напрямів розвитку загальної і церковної сакраментології. Отримані результати відкривають нові можливості для діалогу протестантизму з іншими конфесіями, філософією, науковим світоглядом.

Практичне застосування результатів дослідження зорієнтоване на переосмислення водного хрещення в широкому контексті присутності Христа у Всесвіті, щоб примирити в баптистській свідомості поклоніння в Дусі й Істині з фізичним, ритуальним зануренням у воду.

Здобуті результати можуть слугувати методологічними засадами для подальшого розвитку сакраментального богослов'я, літургії та загальної теології. Їх можна використовувати у викладацькій діяльності під час підготовки курсів лекцій та підручників із таких дисциплін, як «Вступ до богослов'я», «Літургіка та основи християнської культури», «Релігієзнавство», «Патристика», «Історія філософії», а також спецкурсів.

#### **Особистий внесок здобувача**

Усі розділи дисертації, монографії та наукові статті, подані в списку літератури, написані автором самостійно. Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації лише для підсилення ідей здобувача, мають відповідні посилання. Матеріали та висновки кандидатської дисертації «Катехізаторська традиція у ранньому християнстві та в церквах ЄХБ», захищеної 1999 р., в тексті докторської дисертації не використовувалися.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей було оприлюднено на 22 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, з яких 11 міжнародних, зокрема: Міжнародна науково-практична конференція «Історія християнства та сучасність» (Одеса, 29-31 травня 2000 р.); Перший богословський форум «Богослов'я в євангелизмі» (Пуца Водиця, 10-11 листопада 2006 р.);

Міжнародний симпозиум Baptist World Alliance Symposium on Baptist Identity and Ecclesiology «Are Baptist Churches Autonomous?» (Elstal, Germany, 21-24 March 2007 p.); Перший симпозиум ЄХБ «Автономність помісної церкви» (Київ, 6-7 грудня, 2007 р.); Перша богословська конференція «Шляхи слов'янського богослов'я армініанської традиції» (Львів, 19-20 грудня 2008 р.); Друга богословська конференція «Категорія свободи в армініанському богослов'ї» (Львів, 10-11 грудня 2010 р.); Науково-практична конференція «400 років баптизму та принцип свободи совісті: історичний, богословський та соціокультурний контекст» (Одеса, 17-18 вересня 2009 р.); саміт «Двадцять років благовістя в Україні: здобутки та втрати» (Свалява, 8-10 лютого 2011 р.); Науково-практична конференція «Церква: біблійні і богословські аспекти в сучасному ракурсі» (Одеса, 4-5 квітня 2013 р.); Конференції з циклу «Сибирские чтения» на тему «Категория свободы воли и роль личности в христианской сотериологии» (Новосибирск, Россия, 5-6 декабря 2013 г.); Міжнародна науково-практична конференція «Реформація: история и современность» (Вильнюс, 17-18 апреля 2015 г.); Міжнародна науково-практична конференція «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 13-15 квітня 2016 р.); Науково-практична конференція «Протестантизм в Україні: Волинь» (Луцьк, 24-25 лютого 2017 р.); Міжнародна науково-богословська конференція «Реформація: человек, церковь, общество» (Санкт-Петербург, 20-21 апреля 2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Уроки Реформації – шанс для України» (Івано-Франківськ, 6 червня 2017 р.); Міжнародна наукова конференція «Реформація і сучасний світ (Філософія, Богослов'я, Наука)» (Одеса, 28-29 вересня 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Людина, яка реформує та реформується» (Київ, 10 листопада, 2017 р.); International conference «Reformation: Past and Present» (Seattle, WA, 10-11 November 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 8-9 грудня 2017 р.); Шостий науково-методологічний

семинар «Сучасні тенденції розвитку літургійного богослов'я» (Київ, 17 лютого 2018 р.); Міжнародна науково-богословська конференція «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 27-28 квітня 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (Львів, 23-24 березня 2018 р.).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження викладено в індивідуальній монографії (28 авт.арк.); в розділі колективної монографії (3,41 авт. арк.); в 2 статтях у виданнях, що включені до наукометричної бази даних **Scopus**; у 14 статтях, надрукованих у виданнях, що входять до інших міжнародних наукометричних баз (**Web of Science-ESCI, Google Scholar, IndexCopernicus та ін.**) та у зарубіжних фахових виданнях; у 7 статтях в українських фахових виданнях та у 8 наукових публікаціях в інших виданнях. Загалом, 33 публікації.

**Структура і обсяг дисертації,** послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження проблеми, яку визначають мета і завдання дисертації. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, двох додатків та списку використаних джерел (561 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 645 сторінки, із яких 523 сторінки основного тексту та 122 сторінки додатків.

**Термінологічні пояснення.** За біблійну основу цього дослідження було взято переклад Біблії українською мовою, зроблений видатним діячем української культури Іваном Огієнком. Він доклав чимало зусиль для розвитку української мови і своїм перекладом ввів у науковий і церковний обіг велику кількість біблійно-богословських термінів. Біблія перекладу І. Огієнка стала найприйнятнішим і найбільш поширеним біблійним текстом у баптистських громадах України, а його лексика лягла в основу віросповідних документів Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів. Тому багато термінів, що мають нестійке слововживання ми використовуємо у варіанті, запропонованому І. Огієнком. Наприклад,

керуючись цим текстом і усталеною в баптистських громадах вимовою, ми пишемо «Заповіт», а не «Завіт», «Євангелія», а не «Євангеліє», «постанови Христа» щодо священнодій, а не «установлення» тощо. Також у тексті використовуються терміни «літургійний» на позначення явищ і процесів богослужбової практики і «літургічний» – як той, що стосується літургії.

## РОЗДІЛ 1

### ПРОЛЕГОМЕНИ ДО САКРАМЕНТАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я

Цей розділ покликаний дати загальне уявлення про сакраментальне богослов'я, про поняття таїнство (сакрамент), священнодії і інші категорії; також розглянути походження і неоднозначність всіх понять, пов'язаних із сакраментологією; подати історію баптистської сакраментології і показати основні періоди її розвитку, виявити зміст основних категорій, що використовуються в сакраментальному богослов'ї. Отже, цей розділ повинен стати пролегоменами до сакраментального богослов'я.

Священнодії – це серцевина будь-якого релігійного руху. Вони вводять віруючого як суб'єкта релігійної свідомості в сферу сакрального, відмінну від повсякденного профанного буття, і є захопливим переживанням дивної, незвичайної, таємничої і невимовної події, навіть якщо вона повторювана і добре знайома. Як вважає відомий фахівець із філософії та соціології релігії Віктор Гараджа, «культовий ритуал – священнодія, таїнство, а не міфи і не догмати віровчень, і тим більше не правила поведінки, становить ядро релігії»<sup>4</sup>. Це, безумовно, правильне твердження, яке демонструє важливість і навіть пріоритетність вивчення священнодій для правильної інтерпретації процесів, що відбуваються в суспільно-релігійній свідомості, а також для розуміння релігійної ментальності.

Вивчати священнодії складно з багатьох причин. Передусім, тому що для учасників будь-яка священнодія видається інакшою, ніж для сторонніх спостерігачів, і спроби пояснити і передати її суть, зазвичай, малоуспішні. Це ж стосується не лише індивідуально-психологічного, але й колективно-богословського рівня описів. Інсайдери осмислюють будь-яку священнодію інакше, ніж її бачать дослідники з боку, і це пов'язане, по-перше, з самою природою священнодій – таємничістю і невимовністю духовних переживань, а також із складністю описати їх засобами аналітичного аналізу і теологічних

---

<sup>4</sup> Віктор Гараджа, *Соціологія релігій* (М.: Наука, 1995):98.

побудов. Тому сучасні дослідники частіше говорять про такі явища мовою «слабкого» богослов'я. По-друге, священнодії, як і все духовне життя, є темпоральною системою, яка в принципі не обмежується одномоментними станами. Якщо зробити якийсь одномоментний зріз священнодії, то вона фактично зникає і залишиться тільки її зліпок, зовнішня фотографія. Священнодія, як і мелодія, живе тільки в часі. Як музика, покладена на ноти вмирає, перетворюючись на її фіксацію і може ожити лише через реципієнта, так і будь-яка священнодія, спіймана методологією богословського аналізу, в найкращому разі перетворюється в суху схему, а в гіршому – в карикатуру.

Інші труднощі у вивченні священнодій пов'язані з дискусійністю цієї теми як усередині конфесій, так і в міжконфесійних діалогах, адже такі обговорення стосуються найглибших пластів вірування і найбільш недоторканих і малорухомих точок релігійної свідомості. Досить згадати суперечку Ульріха Цвінглі і Мартіна Лютера з питання евхаристії на Марбурзькому диспуті 1529 р., яка не дозволила створити євангельський союз і дала неоціненну перевагу католицькій лізі, котра відрізнялася єдністю та ієрархічністю.

Для баптистської свідомості аналіз священнодій стає подвійно складною темою, оскільки уявлення про них як про таїнства, в результаті яких відбуваються якісь зміни, а не як про формальні ритуали, які треба виконати, бо так заповідав Христос, часто викликає спротив і нерозуміння. Тому словосполучення «баптистський сакраменталізм» для багатьох виглядає оксюмороном або спотворенням справжнього баптизму, а в м'якшій формі – видається контекстуалізацією під впливом православного оточення<sup>5</sup>. Однак парадокс баптистської ситуації, особливо в східноєвропейському контексті, полягає в тому, що артикулюючи формально-символічний характер церковних постанов і проголошуючи на рівні доктрини реальну відсутність Христа і будь-яких духовних явищ у хрещенні і Вечері

---

<sup>5</sup> Саме так пояснено реальний баптистський сакраменталізм у книзі: Константин Прохоров, *Русский баптизм и православие*, ББИ (М., 2017).



Господній, у літургійній практиці баптисти демонструють протилежні погляди. Перед хрещенням практикується піст і серйозна духовна підготовка, під час самого обряду відбувається молитва, зазвичай, із підніманням рук, одразу після хрещення – Вечеря Господня, після якої залишки хліба ніколи не знищують, а дбайливо розділяють між учасниками. Сакраментальне ставлення легко простежити в баптистській гімнографії і в змісті проповідей під час хрещення та інших священнодій<sup>6</sup>. Все це свідчить про визнання реальності духовних трансформацій, що відбуваються під час цих ритуалів. Така антиномічність доктринальних поглядів і літургійних дій створює труднощі та водночас вказує на актуальну необхідність дослідження феномена церковних обрядів у баптизмі.

Також певні труднощі створює фрагментарність і предметна однобічність у розгляді священнодій. Здебільшого церковні священнодії були об'єктом вивчення в ракурсі різних дисциплін: найчастіше – літургіки, а також догматики, юриспруденції, канонічного права тощо. Згодом, особливо в західному богослов'ї, склалася окрема дисципліна – сакраментологія, яка подавала картину церковних священнодій комплексно, але з середини ХХ ст. вона почала виходити з церковно-літургійної сфери і знаходити самостійний богословсько-філософський сенс. Спочатку сакраментологія ставила питання: що таке церковні священнодії, передусім, хрещення і Вечеря Господня (євхаристія), як і за яких умов вони діють, чи присутній Христос у цих постановах і якщо присутній, то як, у якій формі тощо. Але віднедавна коло питань розширилося. Питання про таємничу присутність Христа почали відносити не тільки до звичних ритуальних священнодій, але і до Його присутності в Церкві взагалі, потім стало зрозуміло, що присутність Христа необхідно розглядати не тільки в Церкві, а й у суспільстві, в конкретній людині, довіллі і навіть у всьому Всесвіті. Так сакраментологія вийшла за

---

<sup>6</sup> Наприклад, під час водного хрещення баптисти найчастіше співають: «Всі ті, що у Христа христилися, у Христа зодягнулися» *Євангельські пісні* (ВСОЕХБ, 1998) № 272. Рос. мовою – *Песнь Возрождения 2800* (Библия для всех, 2009) № 415, або «Не расскажет ручей говорливый никому моей тайны святой». Там само: № 408; на цю тему проголошують проповіді перед актом хрещення.

свої межі і перетворилася в сакраментальне богослов'я, головною темою якого стала присутність Христа як така. Таке розширене уявлення про сакраментологію, на думку деяких дослідників, навіть повинно мати інше ім'я. Відомий католицький богослов Лівен Буве, який організував 1996 р. в Лювені дослідницьку групу «Богослов'я в постмодерністському контексті»<sup>7</sup> вважає, що його треба назвати «сакраментотеологією». Він пояснює: «Неологізм «сакраментотеологія повинен був вказувати на базову сакраментальну структуру релігійного життя, мислення і діяльності як відправну точку для богослов'я»<sup>8</sup>. Ми будемо використовувати терміни сакраментальне богослов'я, сакраментотеологія або сакраментологія в широкому розумінні як синоніми<sup>9</sup>. Новий богословський напрям почав шукати відповідь на питання: як описати іпостасну присутність Христа в матеріальному світі на відміну від божественної всюдисутності? У такій перспективі дії Христа, в церковних ритуалах і в будь-якій формі церковного життя перетворюються в окремий випадок загальної богословської картини його активної присутності в світі й основні теми збираються навколо таємниці дотикання духовного і матеріального.

Така зміна предметного поля сакраментології стала можливою завдяки працям впливових богословів різних традицій. Передусім треба відзначити значний внесок руху *Nouvelle Théologie* (нова теологія) – напряму у французькому і частково німецькому католицькому богослов'ї, який з 30-х років ХХ ст. виступив за повернення до витоків (*ressourcement movement* – фр. відновний рух) християнських традицій. До видатних представників цього напряму, які зробили великий внесок у сакраментальне богослов'я, належать Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Ранер, Едвард Скіллібекс, Луї-Марі Шове та Йозеф Ратцінгер (пізніше папа Бенедикт XVI)<sup>10</sup>. Приблизно в цей же

---

<sup>7</sup> Див. [https://theo.kuleuven.be/en/research/research\\_units/ru\\_systematic/research-group-theology-in-a-postmodern-context/home](https://theo.kuleuven.be/en/research/research_units/ru_systematic/research-group-theology-in-a-postmodern-context/home)

<sup>8</sup> Lieven Boeve, 'Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context: A Playground for Theological Renewal', in *Sacramental Presence in a Postmodern Context* (Leuven: Leuven University Press, 2001):4.

<sup>9</sup> Також як синоніми будемо вживати поняття сакрамент і таїнство.

<sup>10</sup> Ганс Урс фон Бальтазар, *Теологіка. I. Істина мира* (М.: ББИ св. апостола Андрея, 2013); Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward (New York, 1963); Karl Rahner,

час аналогічний рух відбувався в православному богослов'ї «Паризької школи»<sup>11</sup>. Митр. Іларіон (Алфєєв) вказує, що один із напрямів цієї школи «готував ґрунт для «літургійного відродження» в Православній Церкві: він пов'язаний з іменами видатних літургістів протопресвітера Миколи Афанасьєва (1893–1966) і Олександра Шмемана (1921–1983)»<sup>12</sup>.

У середині ХХ ст. у Великобританії з'явився рух «баптистського сакраменталізму», який почався в працях Генрі Віллера Робінсона, Джорджа Біслі-Мюррея, Невелла Кларка<sup>13</sup>, а пізніше розвивався у таких баптистських мислителів як Пол Фіддес, Ентоні Кросс, Джон Колвелл, а на північноамериканському континенті в працях Стенлі Фаулера, Філіпа Томпсона і багатьох інших<sup>14</sup>. З ширшого кола євангельського богослов'я особливо варто відзначити праці сучасного реформатського богослова Ганса Борсма, котрий став головним редактором Оксфордського довідника із сакраментального богослов'я<sup>15</sup> і видав низку книг, які аналізують із євангельської перспективи сакраментологічні погляди в ранній церкві і в русі *Nouvelle Théologie*, а також запропонував глибоке осмислення історичного досвіду переживання присутності і бачення Бога в різних містичних традиціях.

Сучасна дослідниця літургії Лайзетт Ларсон-Міллер здійснила комплексний огляд сакраментального богослов'я за останні 30 років, порівнюючи дослідження цієї галузі в католицтві, православ'ї, магістерському протестантизмі та євангельському християнстві. Вона почала

---

*Kirche Und Sakramente, Freiburg I* (Freiburg, 1960); L.M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Liturgical Press, 1995); Йозеф Ратцингер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017).

<sup>11</sup> До цього напрямку зараховують православних богословів-емігрантів, виселених із СРСР 1922 р., які зібралися навколо Свято-Сергіївського інституту в Парижі.

<sup>12</sup> митр. Іларіон (Алфєєв), *Православие*, т. 1, 2 тт. (М.: Сретенский монастырь, 2012):575.

<sup>13</sup> William Robinson, 'The Nature and Character of Christian Sacramental Theory and Practice', *Baptist Quarterly* 10, no. 8 (1941): 411–20; George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973); Neville Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments* (Scm Press, 1956).

<sup>14</sup> Paul Fiddes, *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Regent's Park College, 1996); Anthony R Cross, *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum* (Wipf and Stock Publishers, 2012); Stanley Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, vol. 2 (Wipf and Stock Publishers, 2007); Philip E Thompson, 'Sacraments and Religious Liberty: From Critical Practice to Rejected Infringement', in *Baptist Sacramentalism* (Wipf and Stock Publishers, 2006), 36–54.

<sup>15</sup> Hans Boersma and Matthew Levering, *The Oxford Handbook of Sacramental Theology* (OUP Oxford, 2015).

свою книгу з заяви: «Інтерес до sacramentalного богослов'я розширюється експоненціально протягом останніх трьох десятиліть завдяки енергії екуменічного відродження, яке звернуло нашу увагу на широкий богословський контекст, що охопив літургійні рухи в останньому столітті»<sup>16</sup>. Хоча Ларсон-Міллер вказує на міжконфесійний діалог як головний фактор розвитку sacramentalного богослов'я, але схоже, що причини лежать глибше – в докорінній зміні суспільства і ролі Церкви в ньому. Виклики з боку постхристиянського світу змушують богослов'я запитувати: чи присутній Христос реально й актуально в Церкві, в суспільстві і в світі *тут і тепер*? І якщо присутній, то чи активна ця присутність, де і як її виявити? У цьому запитованні міститься основний потенціал розвитку sacramентології і причина його появи в тому, що християнська спільнота знову втрачає Христа. Зазначимо, що ця проблема не нова. Адже церковні провидці з апостольських часів голосно заявляли і досі заявляють про цю втрату. Щирі християни в усі часи нарікали на заміну живого богопоклоніння формальною релігійністю і, очевидно, це цілком відповідає істині. Насправді, кожне покоління втрачає Христа і кожне наступне має заново його знайти. Це відповідає самій природі християнства як актуального і реального зв'язку Бога з людиною, що за неминучої історичної інституалізації церковного життя завжди темніє і слабшає. Однак крайнощі, які виникають при намаганні вирішити цю проблему, не завжди виправдані. Найпростіше рішення проблеми церковного формалізму полягає в спробі створити іншу, альтернативну форму спілкування з Богом і поклоніння, що призводить до створення нових інституцій, які швидко повторюють сумний досвід попередніх. Протилежне рішення – відмовитися від інституцій взагалі і розвивати особисту, позацерковну релігійність – згодом неминуче призводить до втрати реального зв'язку з Христом, який встановив християнство не як індивідуальний, а як особистісно-спільнотний феномен.

---

<sup>16</sup> Lizette Larson-Miller, *Sacramentality Renewed: Contemporary Conversations in Sacramental Theology* (Liturgical Press, 2016).

Однак, не обов'язково вдаватися до крайнощів, створюючи нові інституції або відмовляючись від них взагалі. Можна, перебуваючи в чинній системі, правильно осмислити і постійно оновлювати на практиці реальність присутності Христа як на особистому, так і на спільнотному рівні. Щоб актуалізувати це цілісне і динамічне явище, треба зрозуміти сам феномен Присутності з богословської, еклезіологічної і культурологічної перспективи, і вже тільки потім можна буде говорити про літургійні висновки. Отже, церковні священнодії і, зокрема водне хрещення, треба вивчати з академічної перспективи, яка поміщає їх у відповідну систему координат, що дає можливість зробити практичні висновки.

Ларсон-Міллер відзначає, що сакраментальне богослов'я на сучасному етапі розвивається в декількох напрямках: по-перше, богословське осмислення корінного сакраментального принципу, який починається з тринітарного богослов'я. Саме відносини спілкування, зустрічі та іпостасного взаємопроникнення (перихореза) стають основою сучасного розуміння таїнства; сюди ж варто віднести доктрину створення і втілення (інкарнації) в сенсі кенозису. По-друге, сакраментальне богослов'я розвивається в розумінні, як вона висловилася, «пасхального таїнства», маючи на увазі осмислення втілення Христа, його страждання, спокутну жертву, воскресіння, тобто все богослов'я відкуплення. Третій напрям пов'язаний з осмисленням реальності божественної Присутності, яке здійснюється у різних філософських дискурсах і різними методологічними прийомами. Визнання такої Присутності стає рушійною силою в розгляді умов та обставин сакраментальної зустрічі (енкаунтеру, ангажементу), яка відбувається у процесі дотикання божественного і людського. Безпосередньо з цим напрямом межує його дзеркальне відображення – уявлення про реальну відсутність божественного, що наводить на аналіз таких сфер, як бажання бути з Богом (аскетика), есхатологія (аналіз майбутньої сакраментальності) й етика як правила життя за видимої Божої відсутності. Четвертий напрям пов'язаний з аналізом церковних священнодій, що неминуче виводить на

суто еклезіологічні проблеми сутності Церкви та її кордонів (чим не є Церква), які в різних традиціях розуміють по-різному. Кінцева частина книги Ларсон-Міллер «З якими словами?» розглядає способи донесення напрацювань сакраментального богослов'я до різних еклезіологічних спільнот, які мають різну мову комунікації. Деякі спільноти вимагають вербальної мови, деякі хронотопної (просторово-часової), деякі предметно-символічної. Тобто мова йде про літургійні аспекти практичної сакраментології. Вважаємо, що Ларсон-Міллер вдало описала проблемні поля сучасного сакраментального богослов'я.

У баптистському богослов'ї ідеї сакраменталізму викликали потужну дискусію і богословське протистояння<sup>17</sup>, що теж вказує на актуальність широкого кола питань, які поставив цей рух. Реакцією став активний розвиток не тільки сакраментології й еклезіології, а й баптистського богослов'я взагалі. Водночас у східноєвропейському інтелектуальному просторі рух баптистського сакраменталізму не досліджений і практично невідомий, що актуалізує необхідність висвітлення цього питання і введення в науковий обіг поняття «баптистський сакраменталізм», а також відповідного переосмислення великого предметного поля, пов'язаного з категорією сакраментальності. Це демонструє актуальність і високу наукову значимість цього дослідження з релігієзнавчої та культурологічної перспективи, яке водночас має велике практичне значення для баптистського богослов'я як в його академічній, так і конфесійній формі.

Загальновідомо, що не тільки баптистська сакраментологія, але й баптистське богослов'я в східноєвропейських країнах, будучи досить стійкою і визначеною системою, належно не оформлене в богословських трактатах, книгах і статтях і носить характер усного богослов'я<sup>18</sup> та інтуїтивних

---

<sup>17</sup> Див. критику баптистського сакраменталізму в David H.J. Gay, *Baptist Sacramentalism. A Warning to Baptists*, Brachus, 2011; Wallie Criswell, *The Baptism, Filling & Gifts of the Holy Spirit* (Zondervan Publishing House, 1973); Christopher Moody, 'American Baptismal Sacramentalism?' (A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006).; David L Fletcher, 'A Re-Evaluation of the Sacramental Idea from a Study of the Concepts Sacramentum and Musterion [Romanized]', 1961.

<sup>18</sup> Усне богослов'я (Oral Theology), за яке багато хто критикує східноєвропейський баптизм, нині активно розвивається на Заході, особливо в місіонерських колах. Див. Anthony Casey, 'The Use and Limitations of the

рефлексій. Такий стан можна зрозуміти і легко пояснити довголітньою маргінальністю, фізичними і моральними гоніннями в період царської імперії і радянської держави, відносною молодістю баптистського руху, але проблема, очевидно, глибша. Баптистське богослов'я навіть в успішному західному світі, що не зазнав атеїстичних утисків, маючи понад 400-річну історію, також недостатньо розвинене. Впливовий баптистський богослов Джеймс Вільям Макклendon у першому томі свого тритомного «Систематичного богослов'я» цілий параграф присвятив питанню «Чому баптисти створили так мало богослов'я?». Головна його відповідь полягає в тому, що баптистська теологія має дуже специфічний характер. Це спільнотне богослов'я, яке охоче живе і проявляє себе переважно в практиці, а не в раціональних богословських побудовах.

Власне, саме визначення богослов'я Макклendon виводить із поняття «переконання» (convictions), які на його думку, належать не стільки окремій людині, скільки громаді. На його думку, богослов'я – «це відкриття, розуміння чи інтерпретація і трансформація переконань спільноти вірних, що включає відкриття і критичний перегляд їхнього ставлення один до одного і до будь-чого іншого»<sup>19</sup>. Тобто баптисти, на його думку, є людьми критичного волелюбного мислення, що часто призводить до різних церковних практик, але за кожною баптистською практикою стоять певні переконання, і далеко не завжди набір переконань, як стійка система поглядів певної громади, зафіксований і описаний. Тому баптистське богослов'я розвивається переважно у практиці, а не в теорії спільнотного життя. У цьому є свої позитивні і негативні сторони, як були вони в богослов'ї апостольського періоду, яке неохоче фіксувало свої погляди у вигляді писаних текстів.

Відзначимо, що священнодії східноєвропейських євангельських

---

Oral Tradition in the New Testament and Implications for Ministry in Oral Cultures Today' (Evangelical Theological Society meeting, Chicago: Moody Bible Institute, 2012); Herbert V Klem, 'The Bible as Oral Literature in Oral Societies', *International Review of Mission* 67, no. 268 (1978): 479–86; John Parratt, *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge University Press, 2004); John S Pobee, 'Oral Theology and Christian Oral Tradition Challenge to Our Traditional Archival Concept', *Mission Studies* 6, no. 1 (1989): 87–93.

<sup>19</sup> James McClendon Jr, *Ethics: Systematic Theology*, vol. 1 (Abingdon Press, 2011).

християн-баптистів ніколи не були предметом окремого наукового вивчення. Відомості про них можна почерпнути, здебільшого, зі сповідань віри різних груп євангельських християн і баптистів, із євангельсько-баптистської періодики, а також із навчальних посібників, у яких найчастіше розглядається літургійний або канонічний (питання про владу і право здійснювати ту чи іншу священнодію) аспекти священнодій. Кількість писемних джерел щодо церковних священнодій (і водного хрещення), написаних у східноєвропейському контексті, вкрай незначна, що ще раз підкреслює важливість цього дослідження. Баптистські священнодії нерідко ставали предметом вивчення представників католицької та православної традицій, які часто робили це суб'єктивно, на апологетичному рівні, не заглиблюючись у суть предмета<sup>20</sup>. Конфесійних досліджень у цій галузі також незаслужено мало. Найглибше в історико-богословському аспекті цю сферу вивчав Костянтин Прохоров<sup>21</sup>, а в літургійному аспекті Віктор Ляху<sup>22</sup>. Про практичний аспект баптистських священнодій багато писали Микола Колесников<sup>23</sup> і Володимир Матвіїв<sup>24</sup>. Однак, найчастіше баптистські дослідження священнодій і, особливо водного хрещення, мали на меті апологетику конфесійних практик, особливо наголошуючи на спростуванні необхідності дитячого хрещення.

---

<sup>20</sup> Критичних праць щодо баптистської обрядовості було дуже багато у дореволюційній Росії. Із сучасних див. Д. М. Маркелов, *Протестантские таинства: история, теология, семиотика* (Тверь: ГЕРС, 1999); Ирина Страхова, «Учение о действительности и действительности таинств в протестантизме», в *Евангелие в контексте современной культуры* (Белгород: БелГУ, 2013), 101–5.

<sup>21</sup> Константин Прохоров, «„Семь таинств“ русских баптистов», *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 15 (2014 г.): 142–60; Constantine Prokhorov, *Russian Baptists and Orthodoxy: 1960-1990: A Comparative Study of Theology; Liturgy; and Traditions* (Langham Monographs, 2014).

<sup>22</sup> Виктор Ляху, «Богослужение как созерцание и уединенная молитва», в *Церковь вчера, сегодня и завтра* (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 55–66; Виктор Ляху, «К вопросу о протестантском богослужении: дискурс Слова или литургия Духа», в *Заокские чтения*, т. 1 (Протестантское богослужение: проблемы и перспективы, Заокский: Заокская духовная академия, 2002), 37–54; Виктор Ляху, «К вопросу о взаимодействии теологии богослужения и теологии культуры в литургическом опыте неопротестантизма» (Богословие и богословское образование в современном обществе. Актуальные вопросы теории и практики, Одесса: ЕААА, 2002), 44–69.

<sup>23</sup> Николай Колесников, «Церковные священнодействия евангельских христиан-баптистов», *Русский баптист*, просмотрено 17 сентябрь 2017 г., <http://rusbaptist.stunda.org/svdejstv.htm>.

<sup>24</sup> Володимир Матвіїв, *Священнодії пастора* (Луцьк: Християнське життя, 2004).



## 1.1. Амбівалентність баптистського сакраменталізму

Баптистська антисакраментальність є загальновідомою, тому термін баптистський сакраменталізм сприймається як оксюморон. Академічний підручник релігієзнавства повідомляє: «І хрещення, і причастя в баптизмі вважаються не таїнствами, а лише обрядами»<sup>25</sup>. З цим згодні як критики баптизму<sup>26</sup>, так і більшість баптистських авторів. Зокрема, навчальний посібник «Доктрини й устрій баптистських церков» вказує: «Священнодії – це видимий знак, символ установлений Ісусом Христом, який свідчить про дарування Його милості і Божественного життя тим, хто гідно прийняв Його в своє серце. Слово Боже не обіцяє благодать і життя тим, хто виконує ці постанови, а наказує дотримуватися їх як спогаду про минуле»<sup>27</sup>. Віктор Шленкін пише: «Для нас, баптистів, хрещення і причастя є символами, які вказують на нове життя в Бозі»<sup>28</sup>. Із заявою, що хрещення і причастя є тільки умовними символами, погодяться більшість американських баптистів.

В останній офіційній заяві найбільшого баптистського об'єднання США, Південної баптистської конвенції (ПБК), яке об'єднує понад 15 млн осіб, про водне хрещення сказано, що «це акт послуху, який символізує віру в розп'яття, поховання і воскресіння Спасителя, смерть віруючого для гріха, поховання старого життя і воскресіння для перебування в оновленому житті в Христі Ісусі»<sup>29</sup>. В описі Вечері Господньої також використовується символічна, антисакраментальна мова: «Вечеря Господня є символічним актом послуху, коли члени церкви, споживаючи хліб і плід виноградний, згадують смерть Спасителя і очікують Його Другого пришествя»<sup>30</sup>. Крістофер

<sup>25</sup> Ханна Омархали и др., *Религиоведение 3-е изд., пер. и доп. Учебник для академического бакалавриата*, под ред. Марианна Шахнович (Юрайт, 2018): 247.

<sup>26</sup> Православна енциклопедія у статті «Баптисти» вказує: «Відкидаючи таїнства, Б. практикують такі «священнодії»: хрещення, Вечеря Господня (хліболамання), одруження, благословення дітей, молитва над хворими, рукопокладення, освячення молитовних будинків, поховання».

<sup>27</sup> Пол Джексон, *Доктрины и устройство баптистских церквей* (Одесса: Христианское просвещение, 1993):55.

<sup>28</sup> Віктор Шленкін, «Таинства Евангельских христиан-баптистов», Русский баптист, accessed 20, Грудень 2017, <http://www.rusbaptist.stunda.org/tainstva.htm>.

<sup>29</sup> The Baptist Faith and Message (A revised summary of the faith Southern Baptist Convention, adopted June 14th, 2000) art.7 <http://www.sbc.net/bfm2000/bfm2000.asp>.

<sup>30</sup> Там само.

Брайан Муді пише у своїй докторській дисертації, присвяченій запереченню баптистського sacramentalізму в Америці: «Відповідно до розуміння південних баптистів, будь-який незначний натяк на sacramentalізм, безсумнівно, сприятиме просуванню чогось єретичного. Інакше кажучи, переінакшування функцій у сторону sacramentalного богослов'я сприятиме розмиванню основоположних істин протестантської догматики, таких як *sola gratia, sola fidei* та *solus Christus*»<sup>31</sup>.

Отже, здається очевидним, що баптистська традиція повністю відкидає sacramentalну мову в описі церковних дій і її використання викликає в найкращому разі подив, а частіше – гнів і роздратування. Але з середини ХХ ст. в англomовному баптизмі намітився серйозний поворот до іншого, глибшого розуміння церкви і постанов, які вона виконує. Новий напрям у баптистському богослов'ї починає оперувати не апофатичною мовою протистояння з історичними церквами, а уважним і глибоким аналізом біблійних і богословських підстав священнодій і самої природи церкви. Цей напрям сьогодні відомий як «баптистський sacramentalізм» і його визнаними лідерами в Великобританії є д-р Ентоні Кросс із Рідж Парк коледжу в Оксфордському університеті, д-р Пол Фіддес із цього ж коледжу і Джон Колвелл із Спердженівського коледжу в Лондоні. У Північній Америці ініціаторами і пропагандистами цього руху стали Філіп Томпсон із Північно-Американської баптистської семінарії в Південній Дакоті (США) і Стенлі Фаулер із Херітідж богословської семінарії в Онтаріо (Канада). Книга Ентоні Кросса «Хрещення і баптисти»<sup>32</sup> (2000), а також книга Стенлі Фаулера «Більше, ніж символ»<sup>33</sup> (2002) стали програмними документами нового напрямку. Також велику роль у підтримуванні таких ідей відіграли збірники «Баптистський sacramentalізм»<sup>34</sup> і «Баптистський sacramentalізм–2»<sup>35</sup>,

---

<sup>31</sup> Christopher Moody, 'American Baptismal Sacramentalism?' (A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006). 121.

<sup>32</sup> Anthony Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2017)..

<sup>33</sup> Stanley Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, vol. 2 (Wipf and Stock Publishers, 2007).

<sup>34</sup> Anthony Cross and Philip E Thompson, eds., *Baptist Sacramentalism*, vol. 5 (Eugene, Or: Wipf and Stock

видані за редакцією Ентоні Кросса і Філіпа Томпсона. Основним видавництвом, яке поширює книги, що стосуються баптистської сакраментології, стало британське «Paternoster Press».

Цей рух підтримує значна кількість баптистських богословів, серед яких він набуває все більшого впливу, водночас викликаючи потужну опозицію. Зокрема, Девід Гей у книзі «Баптистський сакраменталізм. Попередження баптистам»<sup>36</sup> досить різко викриває цей рух, побоюючись, що він призведе до «окатоличення» і визнання дитячого хрещення. Саме ці побоювання, найімовірніше, лежать в основі неприйняття терміна «сакраменталізм» і визначають той стан, у якому перебувало сакраментальне богослов'я баптизму до середини ХХ ст.

Як зауважив один із перших ініціаторів сакраментального повороту – Генрі Вільям Робінсон<sup>37</sup>, якщо розглядати водне хрещення тільки як акт послуху, на чому наполягало все баптистське богослов'я вікторіанської епохи, то це обмежує хрещення тільки моральними зобов'язаннями, не пояснюючи, чому ці зобов'язання необхідні і, зрештою, обмежує цю заповідь Христа спрощеним легалізмом. Чарльз Сперджен у своїй знаменитій проповіді «Відродження через хрещення?» мабуть, розуміючи це, запевняв: «Коли ти накажеш своєму малолітньому синові зробити щось, а він не зможе зрозуміти цього і, обернувшись, скаже: «Батьку, скажи, будь ласка, навіщо це?», то ти одразу ж зрозумієш, що він навряд чи розуміє різницю між батьком і сином. Отже, якщо Бог наказує мені зробити щось, а я скажу: «Для чого?», то я не можу зайняти того місця, яке повинна займати віра і яке полягає в простому послуху»<sup>38</sup>. Отже Сперджен пропонує взагалі не здійснювати жодного богословського дослідження, а задовольнитися

---

Publishers, 2006).

<sup>35</sup> Anthony Cross and Philip E Thompson, *Baptist Sacramentalism 2*, vol. 25 (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2009).

<sup>36</sup> David Gay, *Baptist Sacramentalism. A Warning to Baptists*, BRACHUS, 2011.

<sup>37</sup> William Robinson, 'The Nature and Character of Christian Sacramental Theory and Practice', *Baptist Quarterly* 10, no. 8 (1941): 411–20.

<sup>38</sup> Чарльз Хаддон Сперджен, *Возрождение Через Крещение?* (Одесса: Христианское просвещение, 1993). (Spurgeon C. H. Baptismal Regeneration. – Curiosmith, 2014).

простою дитячою вірою. Таке смирення заслуговує усілякої поваги, але у відповідь на це Робінсон дуже серйозно попереджає, що майбутнє баптизму буде залежати від того, наскільки серйозно сприйматиме водне хрещення нове покоління служителів, які вже зараз не розуміють, навіщо воно взагалі потрібне, перетворюючи хрещення в порожню формальність. Він пише: «Головне, що я насправді хочу сказати, це те, що хрещення втрачає свою значимість в очах багатьох із нас, тому що баптисти не проголошують якомога виразніше повну доктрину новозаповітного хрещення»<sup>39</sup>. Він бачить небезпеку в тому, що вже зараз багато (і все більше) баптистських пасторів практикують відкрите членство в своїх церквах, навіть не питаючи своїх парафіян, чи хрещені вони, де саме і як вони приймали хрещення. Така небезпека чекає і Вечерю Господню, яку багато хто нині сприймає тільки як необхідний обов'язок, не розуміючи її богословського змісту і радісного натхнення від участі в Трапезі Господній.

Хоча в ХХ ст. більшість баптистів дотримувалася антисакраменталістичної позиції, все-таки у цей період визначилася тенденція до використання поняття сакрамент (таїнство). Наприклад, під час створення Всесвітньої ради церков, у березні 1948 р. Союз баптистів Британії та Ірландії виступив із заявою «Баптистська доктрина Церкви», в якій Розділ 5 називався «Таїнства» і в ньому було сказано: «Ми визнаємо два таїнства (sacraments) – хрещення віруючих і Вечерю Господню – Божими постановами. Ми вважаємо, що вони обидва є «засобами благодаті» для тих, хто приймає їх з вірою, і що Христос реально й істинно присутній не в матеріальних елементах, а в серці, думках і душі віруючого і в християнській спільноті, яка дотримується цих таїнств»<sup>40</sup>.

Переломним пунктом для сакраменталістичного повороту в баптистському богослов'ї стала зустріч чотирьох впливових баптистських

---

<sup>39</sup> H Wheeler Robinson, 'The Place of Baptism in Baptist Churches of To-Day', *Baptist Quarterly* 1, no. 5 (1923): 214.

<sup>40</sup> 'The Baptist Doctrine of the Church. A Statement Approved by the Council of the Baptist Union of Great Britain and Ireland, March, 1948.', *Baptist Quarterly* 12, no. 12 (1948): 440–48.

служителів Лондона, які з літа 1955 р. почали обговорювати феномен водного хрещення. Незабаром 10 богословів і пасторів утворило робочу групу для вивчення різних аспектів водного хрещення, результати чого було опубліковано 1959 р. в збірнику за редакцією Алека Гілмора: «Християнське хрещення: нова спроба зрозуміти обряд у термінах Святого Письма, історії та богослов'я»<sup>41</sup>. Книга починається з розділу «Святе Письмо, традиція і хрещення», написаного Стефаном Вінвардом, де автор не говорить безпосередньо про сакраменталізм, а дає богословське обґрунтування зверненню до історичної спадщини, вказуючи, що апостольська традиція засвідчена не тільки в тексті Нового Заповіту, але і в досвіді ранньої церкви, який звичайно необхідно перевіряти Святим Письмом. У наступному розділі, написаному Аліком Гілмором, проаналізовано старозаповітні образи, що передували водному хрещенню, причому основну увагу приділено зв'язку хрещення й обрізання. Він виявив, що Новий Заповіт скасував обрізання, але у людей існувала потреба мати зовнішній знак, який вказує на зв'язок із Христом, і хрещення виконує роль такого знака. Інакше кажучи, це інтерпретація хрещення як печаті, яка не має ефективності сама собою, але дає впевненість у силі її зв'язку з авторитетом власника печаті.

Основне місце в цій книзі займають праці Р. Е. О. Вайта, який здійснив ретельну екзегетику новозаповітних текстів на тему «Хрещення Ісуса» і «Хрещення в синоптичних Євангеліях». Він стверджував, що хрещення є подією, яка втілює як людський акт покори Євангелії, так і божественний акт благодаті, що передає Євангелія. Водночас Вайт пов'язує хрещення християн із хрещенням Ісуса, вказуючи, що Ісус у хрещенні слухняно йшов від акту покори до божественного посвячення. На його думку, Ісус застерігав від двох крайностей, які стосуються і хрещення. З одного боку, є небезпека обмежити хрещення простим обрядом, який є необов'язковим додатком до християнського життя, а з іншого – показати хрещення абсолютно

---

<sup>41</sup> Alec Gilmore, ed., *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (London: Lutterworth Press, 1959).

необхідним для спасіння. Він підкреслював, що обряди є дієвими лише тоді, коли вони виявляють стан серця.

Також важливе значення мали два розділи, написані С. І. Бузем «Хрещення в книзі Дій апостолів» і «Хрещення в інших авторів Нового Заповіту». Автор уникає спрощеного погляду, який проголошує практику єрусалимського християнства, котра пов'язує віру і негайну ініціацію в формі водного хрещення, єдино правильною. Він пише, що хоча хрещення було нормальною дією в цей період, але «його важко описати як універсальне або обов'язкове для спасіння»<sup>42</sup>. Аналогічну позицію застосовано до зв'язку водного хрещення і дару Святого Духа (або зв'язку з хрещенням Духом Святим). Автор вважає, що немає стандартного опису і жорсткого зв'язку між цими явищами і, на його думку, великим викликом є спроба визначити, де норма, а де виняток у цьому зв'язку.

Джордж Р. Біслі-Мюррей написав розділ «Хрещення в посланнях апостола Павла», де передусім проаналізувавши Рим. 10: 9-10 і Гал. 3: 27, дійшов висновку, що хрещення – це «подія, в якій грішник спасенно поєднується з Христом за вірою... Єднання відбувається в хрещенні. Очевидно, що результатом хрещення в Христа є перебування у Христі, одягання в Христа. Хрещення призводить до єднання з Христом і Його Церквою. *Порядок саме такий*» (курсив в оригіналі – С.С.)<sup>43</sup>. Інші розділи написали Д. Р. Гріфітс – «Хрещення в четвертій Євангелії і Першому посланні Івана», А. В. Аргіл – «Хрещення в перших століттях християнства», В. М. С. Вест – «Анабаптисти і поява баптистського руху», Д. М. Хімбарі – «Полеміка про хрещення».

Найгостріші дискусії викликав прикінцевий розділ «Богослов'я хрещення», написаний Невеллем Кларком, тому що в ньому автор абсолютно відкрито стверджував сакраментальну природу водного хрещення і робив

---

<sup>42</sup> S. I. Buse, 'Baptism in the Acts of the Apostles', in *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, ed. Alec Gilmore (London: Lutterworth Press, 1959): 116.

<sup>43</sup> George R. Beasley-Murray, 'Baptism in the Epistles of Paul', in *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (Lutterworth Press, 1959): 129-130.

дуже суперечливі висновки. Наприклад, він писав про апостольський час: «Хрещення в цей нормативний період передбачає, втілює і здійснює прощення гріхів, посвячення в церкву і дар Святого Духа... Хрещення вводить у життя блаженної Трійці і в усі блага вічності, і в такий спосіб втілює цілісність відкуплення. Це занурення «в Христа», в розп'ятого, воскреслого і піднесеного Господа, у всю драму Його спасенного подвигу»<sup>44</sup>. Ці теоретичні міркування можливо і не сприйняли б так гостро, якби Кларк не зробив кілька дуже провокаційних заяв. З одного боку, він різко виступив проти дітохрестильної позиції, стверджуючи, що хрещення – це єднання (conjunction) божественної дії і людської відповіді на неї і тому неусвідомлене хрещення без віри не може реалізувати занурення «у Христа». Але з іншого боку, він зробив чіткі заяви про неприпустимість повторного хрещення в разі дитячого, неусвідомленого хрещення. В такий спосіб він викликав на себе критику як прихильників дитячого хрещення, так і прихильників класичного антисакраменталістичного підходу. Цікаво, що навіть ті пастори, які в Великобританії підтримували теорію «відкритого членства» і начебто повинні були визнати погляд Кларка, виступили проти нього. Це говорить про те, що принцип «відкритого членства», очевидно, є практичною реальністю, а не теоретично обґрунтованою побудовою, що спирається на розроблене богослов'я хрещення.

Книга «Християнське хрещення» дозволила розпочати в баптистській спільноті широке обговорення нового розуміння сакраментальності і водночас викликала різку публічну критику як з боку тих, хто дотримувався дітохрещення, так і з боку представників традиційних баптистських поглядів. Як пише Стенлі Фаулер: «Незабаром після публікації «Християнського хрещення» книга зазнала нападів як небіблійна і небаптистська, і така, що капітулювала перед чужими богословськими системами. Протягом декількох місяців ішов безперервний потік критичних листів у щотижневик *The Baptist*

---

<sup>44</sup> Neville Clark, 'The Theology of Baptism', in *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, ed. Alec Gilmore (Lutterworth Press, 1959): 308-309.

*Times*, що видавався в Лондоні, і зрештою, у ньому з'явилася критична стаття Дж. Д. Х'ю, професора Баптистської богословської семінарії в Швейцарії (Riischlikon). Також суворий критичний огляд цієї книги опублікував у журналі «Fraternal» Ернест Кеван, голова Лондонського біблійного коледжу»<sup>45</sup>. Водночас на захист «Баптистського сакраменталізму» виступило кілька відомих і впливових богословів того часу – Джордж Біслі-Мюррей і Роберт Чайлд, які опублікували в *The Baptist Times* кілька статей, прояснюючи позиції авторів книги і підтримуючи помірний баптистський сакраменталізм.

Дж. Біслі-Мюррей узагальнив заперечення баптистського сакраменталізму, які досі залишаються актуальними. Він виділив п'ять головних напрямів критики:

1. Сакраменталістичний підхід суперечить ідеї «спасіння тільки вірою» про що чітко говорить Новий Заповіт у багатьох уривках. На підтвердження цього положення критики наводять тексти з послань апостола Павла до римлян, галатів, ефесян, а також 16 розділу книги Дії, де наведено слова Павла в'язничному сторожу, що для спасіння треба тільки вірити в Ісуса Христа.

2. Сакраментальне розуміння водного хрещення призводить до уявлення, що відродження відбувається в результаті самої цієї дії, що еквівалентно католицьким і православним уявленням про хрещення як про «магічний» акт. Середньовічне розуміння «ex opere operato» як результату, якого можна досягнути і гарантувати самою дією незалежно від того, хто звершує і над ким звершують цю дію, звичайно, баптистське богослов'я категорично відкидає. Справді, в розділі, написаному Невеллем Кларком є заява, що хрещення не тільки передбачає (implies) і втілює (embodies) всі привілеї спасіння, а й здійснює (effects) його. Це дуже сильна заява, яку не могли не помітити. Баптисти можуть погодитися, що між знаком і

---

<sup>45</sup> Stanley K Fowler, 'Is 'Baptist Sacramentalism'an Oxymoron?: Reactions in Britain to Christian Baptism (1959)."', in *Baptist Sacramentalism*, vol. 1, 2006: 140.



реальністю, яку позначає цей знак, є тісний зв'язок, але знак звичайно не створює і не здійснює реальність.

3. Баптистські сакраменталісти, на думку критиків, неправильно тлумачать тексти, які свідчать на їхню користь. Це передусім Мр. 16: 16 і Дії 2: 38, 1 Петр. 3: 21 та ін. Неабиякі дискусії розгорнулися навколо розуміння повеління апостола Петра в день П'ятидесятниці і результату, який виявився в хрещенні понад 3000 осіб цього дня (Дії 2: 41). Ці уривки, а також висловлювання апостола Павла, що містять алюзії на воду в зв'язку з духовним відродженням (Рим. 6: 3; 1 Кор. 6: 11; Еф. 5: 26; Кол. 2: 12; Тит. 3: 5 і ін.), критики тлумачать виключно як символи й образи, які пов'язані з реальністю, а зв'язок цих текстів із хрещенням вважається некоректним розумінням.

4. Баптистський сакраменталізм вилучає тих, хто не прийняв свідоме хрещення, з Церкви і відмовляє їм у спасінні. Хоча безпосередньо ніхто з сакраменталістів про це не говорить, але імпліцитно ця ідея присутня і логічно можна зробити такий висновок, тому що Церкву цей богословський напрям розуміє тільки як спільноту відроджених і свідомо охрещених. Отже, неоохрещені не хрестилися в Христа, не зодягнулися в Нього і це, очевидно, вилучає з Церкви Христової молокан, членів Армії спасіння, ранній рух євангельських християн-пашковців і членів інших груп, які засвідчили своє відродження, відвернувшись від гріха та набуваючи плоди праведності і життя святості й благочестя.

5. Баптистський сакраменталізм суперечить баптистській традиції і знищує баптистську ідентифікацію. Зрозуміло, що баптисти ніколи не будували свого богослов'я на власній традиції і на перших «Отцях-засновниках». Більшість членів баптистських церков взагалі не знає своєї історії, а багато хто наївно переконаний, що вона починається від апостолів. Крім того, баптисти завжди підкреслювали свободу тлумачення біблійного тексту і схвалювали (а іноді й пишались) різноманіттям поглядів у своєму середовищі, але сакраментальне богослов'я, здається, переписує саму

основу баптистського вчення.

У своїх двох статтях Біслі-Мюррей<sup>46</sup> дав розгорнуті відповіді на ці п'ять напрямів критики, але напади на баптистський сакраменталізм припинилися лише частково. Вони тривали в дисертаціях, статтях і книгах.

Друга хвиля розвитку баптистського сакраменталізму пов'язана з появою книг Е. Кросса і С. Фаулера на початку двохтисячних років. Стенлі Фаулер у книзі «Більше ніж символ» із підзаголовком «Британські баптисти відновлюють баптистський сакраменталізм» зробив докладний історичний аналіз баптистських поглядів на сакраменталістичне розуміння хрещення у 1600–1900 рр. за всіма відомими британськими сповіданнями віри і за працями окремих видатних баптистських авторів XVII–XIX ст. Він починає з перших сповідань віри Джона Сміта та його групи і робить висновок, що в сповіданнях XVII ст. терміни «сакраменти» (таїнства) і «постанови» були взаємозамінними, але поняття «постанови» було більш загальним і ширшим, а «сакрамент» вживалося тільки щодо водного хрещення і Вечері Господньої. Розглядаючи праці окремих авторів XVII ст. (Роберт Гарнер – 1645 р.; Генрі Лауренс – 1659 р.; Томас Гренхем – 1678 р. і ін.), Фаулер робить висновок, що вони відкидали поняття сакрамент як автоматичне передавання благодаті, але не заперечували, що водне хрещення відіграє інструментальну функцію в процесі відкуплення. Практично завжди заперечення сакраменту було пов'язане із критикою дитячого хрещення, і всі ранні баптистські автори наполягали на неприпустимості пасивної ролі охрещуваного.

У XVIII ст., на думку Фаулера, богословським обговоренням водного хрещення баптистські автори Великобританії займалися мало, але в працях окремих авторів, переважно партикулярних баптистів, все частіше використовувався термін «постанови» щодо водного хрещення і Вечері Господньої. Іноді автори вживали слово «знак» щодо хрещення, а іноді (але досить рідко) слово «печать». Водночас він звертає увагу, що було б

---

<sup>46</sup> George Raymond Beasley-Murray, 'The Spirit Is There', 10 December 1959, The Baptist Times edition 8, а також Beasley-Murray G. R., George Raymond Beasley-Murray, 'Baptism and the Sacramental View', 11 February 1960, The Baptist Times edition. 9.

помилково концентрувати дискусію на слові «сакрамент» і на похідних від нього поняттях. Ранні баптисти часто використовують сакраментальну мову, не вживаючи слово «таїнство» безпосередньо, хоча партикулярні баптисти віддавали перевагу поняттю «постанови», яке підкреслює, імовірно, наказ Господній, а не еклезіологічний вимір, пов'язаний із вільними діями людини. До того ж у XVIII ст. вплив гіперкальвінізму на британський баптизм був таким великим, що практично зупинив розвиток баптистського богослов'я.

У XIX ст. британський баптизм знаходився в стані напруженої дискусії з Оксфордським рухом, який зближував англіканську церкву й інші протестантські деномінації з католицизмом. Конфронтуючи з Джоном Генрі Ньюменом, баптистські автори вікторіанської епохи говорили про хрещення, здебільшого, як про «клятву вірності», а уявлення про хрещення як про єднання з Христом у цей період практично відсутні.

Загальний висновок Стенлі Фаулера полягає в тому, що традиційне уявлення про те, що баптисти завжди тлумачили священнодії тільки символічно, не відповідає дійсності. У результаті свого дослідження він доводить, що ранні баптисти, особливо в перше сторіччя свого існування, набагато більше схилилися до сакраментальності і з вербального, і з концептуального погляду. Але в XVIII – XIX ст. баптистські автори, за рідкісним винятком, уникали сакраментальної мови.

Багато авторів почало заперечувати історичні дослідження Фаулера одразу після їхньої появи. Наприклад, велику частину «Журналу баптистського богослов'я і служіння», який видає Дослідницький інститут Новоорлеанської баптистської богословської семінарії (весна 2009 р.), було присвячено критиці баптистського сакраменталізму<sup>47</sup>. Др. Ллойд Харж, професор цієї семінарії, полемізуючи з оцінками історичної спадщини баптизму, які давав Стенлі Фаулер, стверджує, що баптисти першого покоління дистанціювалися від сакраменталістичних поглядів. Він вказує, що взаємозамінне використання термінів «постанова» і «таїнство» в їхніх працях

---

<sup>47</sup> The Journal for Baptist Theology and Ministry. – 2009. – V. 6. – №. 1. – С. 9-71.

і в ранніх сповідання віри можна тлумачити не тільки на користь сакраменталістичного розуміння, коли в слові «постанова» імпліцитно міститься ідея чогось більшого ніж символ, але з таким же успіхом – на користь протилежного розуміння. У такому разі під звичним для суспільної свідомості поняттям «таїнство» насправді міститься вказування на символічну постанову Христа для його учнів. Він стверджує, що баптистська практика швидше відійшла від англіканського і католицького розуміння сакраменту, ніж баптистське богослов'я, якому треба було чимало часу, щоб слово «таїнство» замінити поняттям «постанова».

З початку 2000-х років до дискусії про сакраменталізм долучилося багато баптистських богословів, серед яких особливу активність виявляє Ентоні Кросс, за редакцією якого вийшло чимало книг із баптистської сакраментології. Більшість із них опублікувало видавництво «Paternoster Press» у серії «Вивчення баптистської історії і думки». У цих книгах подано серйозні праці з біблеїстичного аналізу текстів, пов'язаних із сакраментологією, з історичного і богословського аналізу ідеї сакраменталізму з євангельської перспективи. Також важливу роль у побудові сакраментального богослов'я відіграла книга Джона Колвелла «Обітниця і присутність»<sup>48</sup>, в якій було розкрито широку і натхненну картину біблійного сакраменталізму. Автор розвиває ідею медіативної або опосередкованої присутності Бога в матеріальному світі через певні знаки і дії. Це – таємниця Божої присутності у втіленні, творенні матеріального світу, існуванні самої Церкви, таємниці Слова і звичайно, в церковних священнодіях. Поява такої, досить фундаментальної теорії таїнств, неминуче викликала численні критичні відгуки, передусім, із боку кальвіністичної групи в баптизмі<sup>49</sup>.

Отже, здійснений огляд літератури доводить, що баптистська практика

---

<sup>48</sup> John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011).

<sup>49</sup> Наприклад, див. дуже критичну рецензію професора Кавенент коледжу (Covenant College, Lookout Mountain, Georgia, USA) Кеннета Стюарта (Kenneth J. Stewart) у «Шотландському бюлетені євангельського богослов'я» 2007 (2). (*The Scottish Bulletin of Evangelical Theology*).

з моменту становлення цього руху набагато містичніша, ніж це видається зовні. У цій традиції завжди акцентували на дії Духа, хоча зовнішні знаки такої дії ставили під сумнів, а керівництво Згори найчастіше переносили виключно в духовну сферу. Ритуальність баптисти сприймають дуже насторожено, але насправді священнодії, особливо в східноєвропейському баптизмі, осмислюють як невимовну присутність духовного начала, описати яку дуже складно, а можливо й небажано.

## **1.2. Антропологічний поворот у баптистському сакраменталізмі й повернення до сакраментального богоцентризму**

Баптисти побоюються використовувати сакраментальну термінологію, найперше тому що вона асоціюється з певним марновірством і магізмом. Якщо «таїнство» сприймати як якусь ритуальну силу, що ґрунтується на владі служителя, або як щось дієве завдяки правильності його вчинення без віри того, хто приймає, або як те, що змушує Бога діяти, посилаючись на Його обітницю, то в цьому дослідженні таке розуміння цього поняття не передбачається в жодному разі. Таке спотворене уявлення про таїнство справді історично існує, але баптистське богослов'я категорично відкидає його. Завдання цього дослідження – відновити біблійно обґрунтоване сакраментальне богослов'я.

На наш погляд, головною проблемою осмислення баптистами церковних священнодій (передусім, водного хрещення і Вечері Господньої – євхаристії) є відсутність загальної теорії, що вміщує їх у нерозривну тканину цільної біблійної оповіді і богословського обґрунтування. Кожне повеління Христа щодо Церкви найчастіше розглядається окремо і дискретно і, здебільшого, в суто практичному аспекті, підкріплюючи пояснення достатньою кількістю біблійних текстів, які мають різне герменевтичне тлумачення і тому не завжди переконливі. Це призводить до того, що поперше, в поясненні суті кожної священнодії доводиться посилатися на сталу

традицію, а по-друге, і найсумніше в цьому міркуванні, – постанови Христа для церкви пояснюються переважно антропологічно, з погляду дій і відповідальності людини, яка приймає ці священнодії. Наприклад, у водному хрещенні підкреслюється або обітниця, яку дає людина, або її дії, які символізують подію, що відбулася раніше, або вона отримує знак заповіді тощо. Божа участь у цьому процесі майже не згадується, хоча інтуїтивно передбачається. Вечеря найчастіше обмежується спогадом страждань і смерті Христа і тому звернена в минуле, як якась колективна комеморація. Теоцентризм священнодій практично не розроблено. Необхідно повернути священнодіям теоцентричний вимір. Інакше кажучи, треба показати, як Бог працює в церковних священнодіях і звернути увагу на ширшу картину дій Бога в матеріальному світі і через матеріальні об'єкти, що реально існує в баптистській практиці, але не вербалізовано в теорії.

Відомий богослов і служитель британського союзу баптистів Кріс Елліс розповідає про експеримент, який він провів зі своїми друзями-баптистами, які боялися слова сакрамент. Він просто просив їх розповісти, що Бог робить у хрещенні. «Відповіді, які я отримував, були близькі до того, що я б назвав «високою теологією» таїнств, але люди, які відповідали, були б вражені, почувши таке ніби «наклепницьке» визначення на свою адресу»<sup>50</sup>. Аналогічна ситуація в слов'янському баптизмі. На богословському рівні термін таїнство, а тим більше його латинський еквівалент – сакрамент, вживається дуже рідко й обережно, але на літургійному рівні, в практичному використанні і в поясненні священнодій баптисти Східної Європи постійно використовують сакраментальну мову<sup>51</sup>.

Чому в баптизм, який сприймав себе як рух відновлення істинного богошанування, очищеного від усіляких людських домішок, проник антисакраменталізм? Виникнувши в Нідерландах 1608–1609 рр. серед

---

<sup>50</sup> Christopher J Ellis, 'Embodied Grace: Exploring the Sacraments and Sacramentality', *Baptist Sacramentalism 2* (2008):3.

<sup>51</sup> За що їх часто звинувачують американські одновірці, які вважають, що сакраментальна термінологія і практика з'явилася у східному баптизмі під впливом православ'я.

англійських сепаратистів, зіткнувшись із голландськими анабаптистами, баптизм ідентифікував себе не тільки як відновлення правильного, апостольського християнства, а й як частина істинної і історично безперервної Церкви Христової. Тому ранні баптисти сприйняли всю парадигму історично сформованої до XVII ст. церковної мови включно з сакраментальним мисленням і сакраментальною термінологією. Недарма в одному з найбільш ранніх баптистських сповідань віри, написаному за участю першого лідера баптистів, Джона Сміта, для опису хрещення і Вечері Господньої і в голландському, і в староанглійському тексті<sup>52</sup> вжито термін «сакрамент». У 28-му артикулі Короткого сповідання віри 1610 р. сказано, що «два сакраменти призначені Христом для його святої Церкви»<sup>53</sup>. Також «Правила віросповідання», підписані Михайлом Ратушним та Іваном Рябошапкою 1871 р. в 3-му пункті використовують термін таїнства: «Таїнства Христові, як-то: хрещення і причащення запроваджені виключно для віруючих»<sup>54</sup>, і далі вони пояснюють їхнє значення сакраментальною мовою. Однак, із XVIII ст. англійський баптизм для опису священнодій впровадив антисакраментальну термінологію і замінив поняття «таїнство Христове» на термін «постанова Христова», хоча на практиці він залишився, як і раніше, багато в чому сакраменталістичним. У чому полягали причини такого повороту?

Роберт Хенді<sup>55</sup> виділяє п'ять факторів антропологічного повороту, який відбувся в історії баптизму і призвів до глибокого індивідуалізму. Це зокрема: пуританський досвід; індивідуалізм Просвітництва; романтичний експресивізм (емотивізм); незалежність кордонів і ліберальна економіка. Індивідуалістичний спіритуалізм, з'явившись і зміцнившись на противагу католицькому ритуалізму, намагався витлумачити дію Бога через матеріальні

---

<sup>52</sup> Оригінальний текст цього сповідання, підписаний 42-ма членами першої баптистської громади в Амстердамі з автографом Джона Сміта на першому місці, знаходиться в Менонітському архіві Амстердама.

<sup>53</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):109.

<sup>54</sup> Евгений Жаботинский, 'Прошение Ивана Рябошапки', *Богомыслие*, no. 19 (2016):142.

<sup>55</sup> R.T. Handy, Foreword to Winthrop Still Hudson, *Baptists in Transition: Individualism and Christian Responsibility* (Judson Press, 1979).

об'єкти тільки як зовнішню ознаку внутрішнього досвіду.

Куртіс Фріман вважає, що ціла група різноманітних чинників призвела до парадоксу, коли баптисти, які так наполегливо підкреслюють у доктрині і в практиці всюдисутність Бога, відмовляють йому в реальній присутності під час водного хрещення і Вечері Господньої. На його думку, такими факторами стали: глибоко вкорінений антимагізм; онтологічний бар'єр між знаком і означуваним, запозичений з анабаптизму; латентний гностицизм, який робить велику різницю між духовним і матеріальним і скептично ставиться до божественної присутності в фізичному світі; постійний донатизм, який передбачає, що благодать залежить від «передавального агента», тобто від людини, яка здійснює священнодію, від її особистої святості.

Ян Рендалл і Тім Грасс<sup>56</sup> відзначають, що баптистський антисакраменталізм значно зріс в Англії під час протистояння з Оксфордським (Трактаріанським) рухом в англіканстві й особливо через виклик, який кидав цього руху впливовий баптистський проповідник – Чарльз Сперджен (1834–1892). Тоді протистояння баптистів із дітохрещенцями стало дуже жорстким.

Ентоні Кросс і Філіп Томпсон, посилаючись на дослідження Девіда Беббінгтона, вважають, що основну роль у зміні сакраментальної мови на антисакраментальну відіграло мислення епохи Просвітництва, яке прийшло на зміну гуманізму в XVIII ст. Вони пишуть: «Як діти Просвітництва, баптисти занадто часто несвідомо вбирали просвітницькі передумови. Серед багатьох із них, важливо відзначити... піднесення духовного над матеріальним, що по суті стало новою формою гностицизму. З просвітницьким науковим емпіризмом християни на Заході в цілому, і баптисти зокрема, вбили клин між духом і матерією»<sup>57</sup>. Панівною ідеєю в цю епоху став деїзм, який уявляв Бога як Архітектора, що створив і запустив

---

<sup>56</sup> Tim Grass and Ian Rendall, 'C.H. Spurgeon on the Sacrament', in *Baptist Sacramentalism*, Wipf & Stock Publishers, vol. 1 (Eugene, Or: Wipf & Stock Publishers, 2003).

<sup>57</sup> Anthony R Cross and Philip E Thompson, eds., *Baptist Sacramentalism*, vol. 5 (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006):1.



механізм Всесвіту, але сам перебуває в іншому, духовному світі і рідко або взагалі не втручається в справи матеріального світу. В такому уявленні немає місця для таїнства як зв'язку духовного і матеріального. Духовних процесів не відкидають, але трактують їх як такі, що відбуваються незалежно і не пов'язано з матеріальними. Це призводить до зміни мови з сакраментальної на символічну.

Реверсивний рух до сакраменталізму і повернення богоцентризму в баптистському богослов'ї, тобто сакраментальний поворот, який почався в ХХ ст. був обґрунтований низкою причин. Провідне місце в цій зміні належало церковній кризі в британському баптизмі в зв'язку з поширенням ліберального руху і політикою відкритого членства, яку почали впроваджувати пастори багатьох церков, щоб зберегти громади. Це викликало потребу богословського осмислення баптистської ідентичності та еклезіології. Віллер Робінсон, одним із перших вказуючи на важливість водного хрещення і його сакраментальне значення, в доповіді Лондонської асоціації баптистських служителів 1922 р. заявляв: «Якщо ми не приділимо хрещенню більше уваги, ніж ми це робимо зараз, то як деномінація ми будемо зменшуватися і відкрите членство перетворить нас у конгрегаціоналізм, про що я особисто буду дуже шкодувати»<sup>58</sup>. Як пише Девід Беббінгтон, поділ на ліберальне і консервативне крило був настільки сильним, що багато хто перестав визнавати один одного навіть за християн<sup>59</sup>. З іншого боку, лібералізм вивів баптистські церкви з сепаратистської маргінальності і ввів у поле широкого євангельського руху. Почалися інтенсивні богословські контакти і консультації між протестантськими групами, утворювалися об'єднані богословські комісії, які намагалися осмислити поле діалогу, лінії поділу та єднання. Ентоні Кросс вказує, що великий вплив на міжконфесійний діалог мало «Звернення до всіх християн»,

---

<sup>58</sup> H Wheeler Robinson, 'The Place of Baptism in Baptist Churches of To-Day', *Baptist Quarterly* 1, no. 5 (1923): 217.

<sup>59</sup> David William Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London and New York: Routledge, 2005):180.

видане від імені Шостої ламбертської конференції англіканської церкви 1920 р. Цю відозву тепло сприйняли в баптистських церквах<sup>60</sup>, але страх екуменізму і втрати власної ідентичності викликали зворотний антисакраменталістичний рух, який очолив генеральний секретар Всесвітнього баптистського альянсу Джеймс Рашбрук.

А втім, інтерес до екуменічних контактів зростав. Спеціальні дебати з приводу водного хрещення почалися в баптизмі після того, як Еміль Бруннер прочитав серію лекцій в університеті Упсала 1937 р. під назвою «Божественно-людський енкаунтер»<sup>61</sup>. Ще одним важливим фактором повернення баптистського інтересу до sacramентології стала робота заснованої в Единбурзі комісії «Віра і порядок» і створення в серпні 1948 р. Всесвітньої ради церков. Екуменічні контакти, й особливо двосторонні діалоги баптистів із лютеранами, реформатами, католиками тощо, безсумнівно, були важливим фактором sacramентального повороту в баптизмі. Також варто відзначити вплив сучасного суспільства, яке очікувало від церков відповіді на питання про сутність буття і пропозицій нової духовності і персональної релігійності. Поява п'ятидесятницько-харизматичного руху була однією з відповідей на цей запит суспільної свідомості.

Іншою відповіддю стало літургійне оновлення, яке почалося в католицтві з Проспера Геранже, але реально почало здійснюватися завдяки діяльності Одо Казеля<sup>62</sup>, який звернув увагу на спільнотну складову священнодій, чим наблизив католицькі погляди до традиційних баптистських уявлень. Пізніше ці літургійні перетворення були осмислені Луї-Марі Шове та Йозефом Ратцінгером. Літургійне оновлення було характерне й для православної свідомості і хоча воно не відбулося на початку ХХ ст., оскільки

---

<sup>60</sup> Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2017):52.

<sup>61</sup> Пізніше ці лекції було перероблено в книгу Emil Brunner, Amanda. Loos, and David. Carns, *Truth as encounter* (London: S.C.M. Press, 1964)..

<sup>62</sup> Літургійна діяльність Казеля справила вирішальний вплив на реформи Другого Ватиканського собору і навіть часто називається казелізмом.

обновленський рух себе знеславив, все-таки в емігрантських колах Паризького богословського інституту набуло певного успіху. Діяльність Сергія Булгакова, Кипріяна (Керна), і особливо Миколи Афанасьєва та Олександра Шмемана, справила великий вплив на баптистське літургійне оновлення<sup>63</sup>. Зокрема, з середини ХХ ст. під загальним редагування відомих британських богословів Джефрі Лампі і Девіда Патона видавництво «SCM press Ltd» почало видавати серію брошур під загальною назвою «Вивчення служіння і поклоніння», які мали на меті стати форумом для міжденомінаційного обговорення теоретичних і практичних проблем богослужбового життя Церкви. У цьому виданні брали участь впливові англіканські і баптистські богослови, наприклад д-р Невілл Кларк<sup>64</sup>. Вплив католицького і східноправославного сакраментального богослов'я легко простежити за посиланнями в працях провідних баптистських богословів, які працюють у цій галузі – Кларка Піннока, Джона Колвелла, Пола Фіддеса. Ентоні Кросс у книзі «Хрещення і баптисти»<sup>65</sup> здійснив детальне вивчення літургійного руху в баптизмі ХХ ст., виявивши вплив літургійних оновлень інших конфесій.

Отже, виклики суспільства і богословські розшарування в баптизмі, двосторонні й багатосторонні екуменічні контакти та вплив континентального літургійного оновлення сформували підґрунтя для сакраментального повороту і повернення до розуміння пріоритетності дій Бога у священнодіях порівняно з вторинністю відповідей людини.

### **1.3. Предметне поле сакраментального богослов'я**

Сакраментальне богослов'я (сакраментологія) для баптизму, як видно з огляду літератури, – це історично усталена і водночас порівняно нова галузь богослов'я, яка вивчає, описує і виявляє процеси, що відбуваються на межі

---

<sup>63</sup> Jean-Daniel Benoît and Edwin Hudson, *Liturgical Renewal: Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent* (London: SCM Press, 1958).

<sup>64</sup> Neville Clark, *Call to Worship*, Studies in Ministry and Worship (London: SCM Press, 1960).

<sup>65</sup> Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2017): 426-446.

або під час зустрічі трансцендентного й іманентного, духовного і матеріального, сакрального і профанного, природного і надприродного.

Описуючи ці межові процеси мовою релігієзнавства, Мірча Еліаде пропонує користуватися терміном ієрофанія (дослівно – святе світло), як прояв священного, що постає перед нами і стає видимим. Він вказує, що в будь-якому місці матеріального простору і в будь-який фізичний час може відбутися розлом і виникне священний простір і сакральний час, що з погляду релігійної свідомості створює центральну вісь або точку відліку, після чого весь інший світ постає неструктурованим і аморфним. Мірча Еліаде пише: «Ця неоднорідність простору виявляється в досвіді протиставлення священного простору, який тільки і є реальним, існує реально, всьому іншому – безформній протяжності, що оточує цей священний простір»<sup>66</sup>.

Цей, досить продуктивний у релігієзнавстві підхід, із погляду християнського богослов'я створює небезпеку дуалізму. Він формує латентне уявлення, що сакральне і профанне співіснують паралельно і лише іноді і подекуди проникають одне в одне у вигляді священних предметів або явищ. Цю тенденцію помітно навіть у формулюванні поняття священного в Еліаде, яке носить апофатичний характер і побудоване на протиставленні. Він пише, що «священне – *це те, що протиставлене світському*»<sup>67</sup> (курсив у оригіналі – С.С.). Протиставлення означає бачення світу як системи, один елемент якої – це матеріальна реальність, інший – це реальність духовна і здається, що в звичайному, природному житті вони, на думку дослідника, не перетинаються.

Якщо Еліаде терміном ієрофанія звертає увагу на зовнішню щодо спостерігача подію прояву священного в профанному, то інший відомий богослов і філософ Рудольф Отто, описує цю ж подію скоріше з психологічного погляду, з позиції внутрішнього єства людини, яка пережила

---

<sup>66</sup> Мірча Еліаде, *Священное и мирское* (М.: МГУ, 1994):22.

<sup>67</sup> Там само: 17.

зіткнення двох світів у власній душі. Він вводить поняття нумінозного досвіду як невимовного переживання таємничої і страхітливої божественної присутності. Нуміозність – це переживання «абсолютно Іншого» в порівнянні з емпіричним досвідом. Отто пише: «Це почуття може пронизувати душу м'яким потоком, у формі заспокійливо летючої заглибленості в молитву... Воно здатне викликати дивне хвилювання, захват, захоплення й екстаз. У нього бувають дикі і демонічні форми. Воно може кидати в якийсь майже примарний жах і тремтіння. Йому можуть передувати грубі і варварські ступені і прояви, що переходять у тонкий передзвін і просвітлення. Воно може стати тихим, смиренным»<sup>68</sup>.

Справді, старозаповітні картини зустрічі людини з Божеством, на які посилається Еліаде, – драбина в Небо, яку бачив Яків (1 М. 28: 12-19), зустріч Мойсея з Богом біля палаючого куща (2 М. 3: 5) або приклади Рудольфа Отто можуть створити враження не матеріально-духовної цілісності буття, а тільки проривів трансцендентного в іманентне. Але в цьому дослідженні ми дотримуємося іншого, специфічного напрямку в християнському богослов'ї, який пропонує цілісну, хоча і складнішу картину буття. За такого підходу духовний і матеріальний світи не існують паралельно, зрідка стикаючись у вигляді проривів, що ведуть до ієрофанії чи теофанії, чи до особливих нуміозних переживань страху і трепету, а становлять єдину холистичну картину буття, поєднуючись між собою без швів. Як пише Олександр Шмеман: «Ми зробимо помилку, якщо будемо дуже серйозно наполягати на різкій відмінності природного та надприродного, наче наше природне життя – це щось низьке, лише зрідка осяяне «відвідинами згори». Христос ніколи не говорив про природне і надприродне. Він говорив про старе і нове, особливо ж про оновлення старого»<sup>69</sup>.

Цілісність як методологічний підхід до дослідження буде розглянуто нижче, але як філософська категорія цілісність (холізм) відіграє істотну роль

---

<sup>68</sup> Рудольф Отто, *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным* (СПб: Санкт-петербургский университет, 2008):22.

<sup>69</sup> Александр Шмеман, «Мир как таинство», в *Собрание статей 1947—1983* (М.: Русский путь, 2009): 32.

не тільки в осмисленні сакраменталізму, але і в баченні Всесвіту як єдності матеріального і духовного світу і в розумінні самого феномена буття.

Цілісність, всесвітність, холізм як філософсько-богословські підходи у різних дослідників мають різне смислове та змістовне наповнення. Одними і тими ж поняттями, на жаль, описують часто мало сумісні дискурси. Картина ускладнюється також тим, що ідея цілісності по суті була витіснена з філософської свідомості і почала повертатися в неї тільки наприкінці Нового часу. Як пише один із сучасних дослідників цього поняття О. Ішутін, «до XVII ст. ціле сприймалося як самодостатня і, що найголовніше, самоочевидна категорія, яка не потребує додаткового логічного обґрунтування. Це стосувалося зокрема й Абсолютного Цілого, тобто світобудови як такої. Але з XVII ст. мейнстрімом західноєвропейської філософії став принцип редукції складного до простого, вищого до нижчого, цілого до частини, тобто редукціонізм»<sup>70</sup>. У післякартезіанську епоху цілісність поступово змінює системність, яка дробить реальність, атомізує її і знову інтегрує, та сама цілісність водночас переважно вислизає. У дискусії між системністю і цілісністю в Новому часі, здається, перемагала системність, але в епоху постмодерну перемога знову переходить до цілісності.

Фактично, термін «холізм» як позначення нематеріального фактору, який одухотворює і дає сенс буття всьому сущому, створює взаємодію частин, які знаходять себе в цілому, було відтворено у працях Яна Християна Сметса (1870–1950). Але цей автор, повертаючи цілісність у філософський дискурс, здебільшого протистояв дарвінізму і формулював холізм як позаматеріальний фактор розвитку матерії і всього живого. У порівнянні з докритичним уявленням про цілісність, це інший смисловий конструкт холізму, хоча він і відображає ідею цілісності буття, але бачить його тільки з погляду динаміки і цілепокладання в розвитку всього сущого. У своїй

---

<sup>70</sup> Александр Ишутин, «Некоторые теоретические аспекты холизма как философской позиции», *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*, вып. 4 (2017 г.):22.

основній праці, виданій ще 1926 р. Сметс писав: «Характер «цілісності» зустрічає нас всюди і вказує на щось фундаментальне у всесвіті. Холізм – це термін, який відображає цей фундаментальний фактор, що впливає на створення цілісності у Всесвіті... Цілісності – не просто штучні конструкції мислення; вони існують фактично; вони вказують на щось реальне у всесвіті і холізм – реальний дієвий фактор, vera causa (справжня причина)»<sup>71</sup>.

Ідеї Сметса знайшли підтримку і в біології (Джон Холдейн – синтетична теорія еволюції), в психології (гештальтпсихології), в освіті, в семантиці. Вони виявилися дуже продуктивними в емерджентності, синергетиці тощо. Однак, холізм, сконцентрований тільки на цілісності Цілого в контексті цілісності його частин, порівняно мало займається цілісністю самого буття, тобто єдністю духовного і матеріального світу. В цьому дискурсі вивчається «Божество, яке набуває різних форм у різних контекстах»<sup>72</sup>, тобто як трансцендентна присутність проявляється в різних культурних ареалах і в свідомості різних людей. Холізм полягає в намаганнях знайти єдине в усіх проявах.

Іншим, дуже продуктивним напрямом уявлення цілісності став вселенський підхід Володимира Соловйова. Він розглядав Універсум із християнського погляду, пов'язуючи творіння і відкуплення. Весь світ, як матеріальний, так і духовний, створений Творцем і знову належить йому завдяки жертві Ісуса Христа. Царство Боже, яке у Соловйова фактично ототожнюється з буттям, на його думку, «є повною реалізацією божественного в природно-людському через Боголюдину – Христа, або інакше кажучи – повнотою природного людського життя, що поєднується через Христа з повнотою Божества»<sup>73</sup>. Залишаючи за межами розгляду пантеїстичні погляди Соловйова і його софіологію, наївний ідеалізм у соціальній і політичній сферах і явне применшення гріховного начала в

---

<sup>71</sup> Jan Christiaan Smuts, *Holism and Evolution* (New York: The Macmillan Company, 1926):88.

<sup>72</sup> Див. уявлення про холістичну теологію в програмі Американського інституту холістичної теології 'What Is Holistic Theology?', *The American Institute of Holistic Theology* (blog), n.d., <https://aihtedublog.wordpress.com/2012/12/28/what-is-holistic-theology/>.

<sup>73</sup> Владимир Соловьев, «О подделках», *Вопросы философии и психологии* 8 (1891 г.):154.

людині, хочеться відзначити його унікальний підхід до буттєвої картини світу. Його уявлення про цілісність буття, яке пов'язує діяльність Бога і відповідь людини, яке не поділяє матерію і дух, а підкреслює дії Божі через матеріальні об'єкти, створює основу підстава для розвитку загальних положень сакраментального богослов'я.

Світ духовний і світ матеріальний у контексті соловйовського холізму, становить єдиний, цілісний всесвіт, що має різні осі координат, як і матерія, що має невід'ємні атрибути у вигляді простору і часу. Аналогічно духовне і матеріальне є атрибутами буття. Але як час і простір сполучаються незлитно і неподільно, так і духовне, й матеріальне співіснують невіддільно і незмішувано, кажучи мовою халкідонського символу, якою часто користувався В. Соловйов. Важливо відзначити, що боголюдськість світу у нього не даність, як боголюдськість Христа, а заданість, імператив, який має відбутися, хоча спосіб здійснення, який пропонує філософ, викликає багато запитань. А втім, всеєдність духовного і матеріального не паралельна, а різноплощинна, а тому незлитно, але завжди суміжно, становить різні осі буття. Як час, будучи атрибутом матерії, впливає на речовину, змінюючи її, але по суті своїй залишається настільки іншим, що до нього неможливо доторкнутися ніяким інструментом, так і духовність впливає на матерію, залишається недоступною для вимірювання в своєму чистому вигляді. Час, який неможливо дослідити і який непізнаваний сам собою, як кантівський ноумен, залишає слід у матерії, і будь-який годинниковий механізм вимірює ці сліди, тобто зміни матерії під впливом часу. Так само й духовність доступна тільки за тим слідом, який виникає в речовині від її дотику, якщо, звичайно, спостерігач здатний відокремити цей слід від безлічі інших слідів. Але як час невіддільний від матерії, стикаючись із простором, так і духовний світ невіддільний від буття, сполучуючись із матеріальним. Точкою перетину часу і простору є матерія як видиме суще, а точкою перетину матеріального і духовного є люди, що існують у двох світах одночасно. Водночас унікальність людини полягає в тому, що вона не просто існує в часі і



просторі, як матеріальні предмети або інші живі істоти, але вона усвідомлює час як історію і простір як Всесвіт. Інакше кажучи, людина не може бути позаісторичною, тому що користується мовою, яку сама не створює, а лише приймає її як суспільно-історичну даність. Також людина не може жити поза тілесністю. У людині поєднується духовний, історичний та тілесний вимір і вона сама стає таємничим і незбагненим сакраментом. Олександр Шмеман висловив це набагато поетичнішою мовою: «Світ було створено як матерію однієї всеосяжної Євхаристії, а людина – як священник, що здійснює це космічне таїнство. І люди, якщо не розумом, то інстинктом, знають і розуміють це... вони прагнуть і жадають життя як таїнства»<sup>74</sup>. Але усвідомити існування цієї таємниці буття людина здатна тільки за певних умов і зусиль. Аналізом цих умов і факторів займається сакраментальне богослов'я.

Продовжуючи траєкторію взаємопереплітання історичного, духовного і матеріального за межі буття, богослов наближується до таємниці Того, хто створив ці світи. Нехтуючи тонкощами міркувань, багато хто спрощує цю таємницю, вважаючи, що буття Бога реалізується в духовному світі і звідти він створює матеріальний світ і впливає на нього, але, як прекрасно пояснили Жак Дерріда, Жак-Люк Маріон, Еммануель Левінас і інші послідовники феноменологічної школи, Бога не можна описувати інтелігібельними категоріями буття, тому що він не є буття. Він створив буття, а тому знаходиться вище за нього, він не є Присутністю, тому що присутній скрізь і його присутність настільки потужна і очевидна, що засліплює і робить його невидимим, призводячи до його відсутності. Вічний Бог є таємницею і водночас не є таємницею, бо вищий від таємниці, він вищий від мови опису і будь-яких категорій, і його описати просто нічим, що призводить до ідеї мовчання, про що чітко сказав Вітгенштейн в останньому параграфі свого Трактату: «Про що не можливо говорити, про те варто мовчати»<sup>75</sup>. А втім, як

---

<sup>74</sup> Олександр Шмеман, *За жизнь мира* (Religious Books for Russia, 1983):10.

<sup>75</sup> Людвиг Витгенштейн, *Логико-философский трактат* (ОЛМА Медиа Групп, 2007): 238.

писав Луї-Марі Шове: «Негативне богослов'я потужно підкреслює тезу, щоб не замовчувати Бога; ми повинні мовчати про Бога, але робити це відповідним способом, інакше мовчання стане порожнім або принаймні таким двозначним, що не буде більше мовчанням про Бога»<sup>76</sup>. Тому сакраментальне богослов'я має можливість щось говорити про Бога, оскільки він створив буття – духовний і матеріальний світ – і діє в бутті. Ангели і весь світ духів – це не його рідна сфера, а світ створений ним. Так само матерія, речовина і все дане нам у відчуттях – його творіння такою ж мірою, як і світ духів піднебесних. Бог не може явити себе в бутті безпосередньо, тому що він поза буттям, але може проявити себе в Бутті через Слово, Одкровення або творіння. Звичайний майстер може явити себе у виробі, залишаючись інакшим щодо свого виробу. Бог же, що явив буття, нескінченно вищий будь-якого майстра і тому він не тільки виявляє себе відсторонено у творінні, але й може безпосередньо увійти в буття духовного і матеріального світу.

Послання до євреїв говорить про введення Ісуса Христа у світ духовний, коли йому поклоняються всі ангели, створені духи (Євр. 1: 6). У кінці часів Христос увійшов у матеріальне тіло, народившись від Діви і в такий спосіб примирюючи і пов'язуючи собою світ матеріальний і духовний, освячуючи речовину і матерію своєю присутністю, хоча видиме відкуплення створеного світу очікується в есхатологічній перспективі (Рим. 8: 21-22). Отже, Бог як таємниця всіх таємниць – це Бог, що увійшов у буття, а не Бог над-буттєвий, який є і не є одночасно. Це – не непізнаваний Бог, буття якого підноситься в ньому самому і який знаходиться над будь-яким буттям (духовним, матеріальним, інформаційним або іншим, яке тільки можна собі уявити). Бог, який являє себе в Старому Заповіті в мороці, в таємниці, яка жахає і підносить. Він же являє себе в Новому Заповіті в Сині – це Бог, який вже сходить у буття і являє себе в ньому. Так Бог над-сущий, входячи в буття, стає Сущим, і тому він відкрився Мойсею з таким ім'ям (2 М. 3: 13-

---

<sup>76</sup> L.M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Liturgical Press, 1995):41.

14). Втілюючись у сутність, він виявив себе як нетаємнича таємниця. Відтоді він таємниця і нетаємниця одночасно. Тепер він абсолютно відкритий, нетаємничий, але абсолютно недосяжний саме з огляду на цю відкритість. Він присутній своєю відсутністю, як закреслене і витерте слово в тексті, яке з'являється, але не присутнє; або як постскрипtum до загубленого тексту основного листа.

Сакраментальне богослов'я зосереджується саме на такому Бозі, який явив себе в таємниці буття і дав одкровення про себе у вчинках, словах і почуттях настільки, наскільки людина взагалі може це вмістити. Коли Бог явив себе Мойсею зі словами «Я є сущий», тобто «Я є той, хто я є», він відкрив себе не в своїй істинній надбуттєвій сутності, але в бутті створеного світу. Коли Христос говорив, що Бог є Дух (Ів. 4:24), він описував Бога як Господаря, який створив і керує світом духовним, так само як і світом матеріальним. Пояснюючи самарянці сутність істинного поклоніння, Ісус не заперечував участь матеріального світу в цьому поклонінні, тому що люди як істоти, які мають матеріальне тіло, не можуть і не повинні ігнорувати матеріальні форми поклоніння. Він вказував, що люди не повинні розривати матеріальні форми поклоніння і їх духовний зміст і тоді поклоніння буде відбуватися на будь-якому місці, а не тільки на якійсь горі. Інакше кажучи, вся створена Богом реальність буття повинна схилитися, поклонитися і прославити Творця в святі великої радості і цілісного прославлення як матеріального, так і духовного світу. Шлях до цього есхатологічного свята вивчає сакраментальне богослов'я. Отже, найперше сакраментологія повинна шукати відповіді на запитання про принципову можливість говорити щось про таємницю божественної присутності.

Як вказує Вільям Вейнрайт<sup>77</sup>, про таємниці можна говорити в чотирьох значеннях. По-перше, таємницею може бути те, що на певний час приховане, але принципово пізнаване і колись може бути відкрите. Прикладом такого

---

<sup>77</sup> У. Дж. Уейнрайт, «Теология и тайна», в *Оксфордское руководство по философской теологии* (М.: Языки славянской культуры, 2013), 134–69.

роду таємниць може слугувати «таємниця Тори», як пише Ранцінгер, якою є Христос і яка відкрита людям Нового Заповіту. Ігумен Феогност (Пушков) взагалі вважає, що новозаповітне поняття таємниці – це розкрита, доступна всім звістка спасіння. Він пише: «Зміст вчення про μυστήριον доморядництва не є «секретною інформацією», яку вимовляють пошепки, в колі своїх»<sup>78</sup>. Це приклади божественних таємниць, які були колись приховані, але потім явлені людям. По-друге, слово таємниця може належати до уявлень, які не вміщаються в буденну людську свідомість. Наприклад, уявлення про стражденного Бога («слово про Хрест» у термінології апостола Павла) суперечить здоровому глузду. Бог, за визначенням, не може страждати або померти, інакше він вже не є Богом. У християнстві є багато таких таємниць, які порушують норми логічного мислення (поняття Трійці, Боговтілення тощо), але такі таємниці також не входять у предметну сферу сакраментології. По-третє, поняття таємниці може стосуватися явищ, які в принципі можна розв'язати, але у дослідників на цей момент або взагалі немає достатньо інформації, щоб відкрити цю таємницю. Вейнрайт до цього класу таємниць відносить таємницю страждання, яку скінченні істоти, що живуть у просторово-часових координатах, не можуть зрозуміти через неможливість «схоплювати всі релевантні логічні зв'язки між добром і злом»<sup>79</sup>. Таємниця узгодження безумовного передвизначення з божественною справедливістю також належить, на його думку, до цього ж класу таємниць. Ці таємниці також не входять до сфери розгляду сакраментального богослов'я.

Четверта група таємниць – це явища, таємничість яких непереборна за своєю суттю, незалежно від накопиченої інформації та інтелектуальних можливостей дослідника. Такі таємниці походять від інакшості того, хто пізнає і того, що пізнають. Вейнрайт посилається на Габріеля Марселя, який розрізняє проблему, що має рішення в принципі, хоча люди можуть його не

---

<sup>78</sup> Ігумен Феогност Пушков, «Православное богословие таинств», *Церковь и время* 2, вып. 55 (2011 г.): 174.

<sup>79</sup> У. Дж. Уэйнрайт, «Теология и тайна», в *Оксфордское руководство по философской теологии* (М.: Языки славянской культуры, 2013):139.

знати (це таємниця третього класу) і таємницю, яка не має рішення, незалежно від того, скільки б ми про неї не дізнавалися. Такі таємниці самі собою не піддаються ні інтелігібельним, ні сенсигельним способам пізнання, але можуть бути пізнані духовним злиттям, зустрічю або енкаунтером того, хто пізнає і того, що пізнають. Власне, розкриттям цих таємниць сакраментальне богослов'я теж не займається через їхню невимовність, але воно займається тим, що виникає або може виникнути навколо зустрічі невимовної Таємниці, в марселівському сенсі цього слова, і християнина, який стає її учасником. Сакраментологія розглядає умови, причини, наслідки, часові, просторові та інші атрибути межових процесів енкаунтеру. Фактично, це спроби описувати сліди зустрічі, а не наратив щодо її самої. Можливість таких описів дає втілене Слово, яке не тільки забезпечило умови повернення всіх речей до Бога, а й дозволило сказати про Нього щось, зберігаючи діалектичну напруженість Його таємниці<sup>80</sup>.

У такому розумінні сакраментальне богослов'я постає як дуже широка царина, куди входить осмислення особистого і колективного містичного досвіду, причому як в християнському, так і в нехристиянському контексті. Предметом сакраментології стає аналіз дій Духа Святого в світі, творінні, історії. Вона спрямовує свою увагу на церковну сферу. Наприклад, сакраментологія повинна розглядати Святе Письмо як сакрамент, що відображає спільні дії Бога і людини; молитовну практику і поклоніння як єднання створеного і духовного; церковні священнодії і інші явища, що відбуваються на межі двох світів. Водночас на відміну від містичного богослов'я, яке зосереджується на самому містичному досвіді, його техніці, способі отримання результатів, тобто знаходиться ніби всередині містика і разом із ним, а також переважно є особистісно-індивідуальним, – сакраментологія намагається висловити невимовне, орієнтуючись на матеріальні знаки або сліди невидимої Присутності. Інакше кажучи,

---

<sup>80</sup> Габріель Марсель попереджує, що Таємницю в цьому сенсі треба відрізнити від «непізнаного», оскільки останнє поняття суто негативне. А ось «визнання таємниці» «є, по суті, позитивним актом нашого розуму» Gabriel Marcel, *Being and Having* (New York: Harper & Row, 1965):118.

предметом сакраментального богослов'я є не артикуляція і словоозначеність Бога, містики або самого духовного процесу під час зустрічі Бога і людини, а виявлення й опис прояву духовного в матеріальному.

Це богослов'я може використовувати різні мови опису божественної Присутності в матеріальному світі – літургійну, на чому наполягають православний Олександр Шмеман і баптист Невілл Кларк, або інструментальну мову схоластики, про що говорить католик Олександр Прус, або мову містичних переживань чи теопоетики, що пропонує Джон Капуто. Однак найактивніше в останні десятиліття розвивається мова енкаунтеру (Луї-Марі Шове, Едвард Скіллібекс, Пол Фіддес), котра виявляє таємницю дотику як діалогічну зустріч закоханих сердець із заглиблювальною динамікою взаємопроникнення божественної і людської особистості одна в одну. Цей напрям має набагато більше перспектив і потенціалу з низки причин. По-перше, він чудово вписується в загальну богословську картину Всесвіту і може виражатися як мовою негативної, так і позитивної теології, описуючи складні процеси, що відбуваються на межі матеріального і духовного світу. По-друге, як той, що аналізує теофанічну присутність трансцендентного в іманентному, він добре обґрунтований біблійним текстом і численними прикладами як зі Старого, так і з Нового Заповітів. По-третє, він уникає схоластичної мови, яка втрачає свою популярність у світі постмодерну, і тяжіє до образно-притчевої лексики «слабкого» богослов'я, популярної в юдейському середовищі часів Ісуса Христа. По-четверте, він відкриває широкі перспективи для міжцерковного діалогу, бо пропонує спільну для різних християнських груп мову ранньої церкви, що не обтяжена філософськими і богословськими побудовами, які розділили християнство. Ці та інші причини реструктурували сучасне сакраментальне богослов'я і дали можливість помістити загальну і спеціальну (церковну) сакраментології в єдиний простір богословського дискурсу.

Зрозуміло, що сакраментальне богослов'я частково перетинається з літургією, яка розглядає й описує практичні дії під час здійснення

церковних священнодій; з історичним богослов'ям, яке виявляє витoki і діяхронне осмислення таємничих межових процесів; із біблійним богослов'ям, яке дає основу і показує перспективи цих явищ; із систематичним богослов'ям та іншими сферами богословського пізнання. Проте, власне предметом, на якому фокусується сакраментологія, є специфіка явищ і процесів, що відбуваються під час зустрічі двох світів.

#### **1. 4. Термінологія сакраментального богослов'я**

Термінологічний апарат сакраментального богослов'я досить значний, але його вживання дуже непослідовне. Часто одним і тим же словом описують неоднакові поняття і це стосується не тільки богословів різних християнських традицій, а й представників однієї конфесії. Очевидно, найбільш відпрацьовану і стійку термінологію має традиційний католицький сакраменталізм. В офіційних документах цієї конфесії «сакраментом» названо сім основних церковних священнодій, причому євхаристію охарактеризовано як «таїнство таїнств»<sup>81</sup>, тобто їй надають особливого статусу, але спеціального слова для її позначення не застосовують. Також строго розрізняють сакраменти як сім головних церковних священнодій і сакраменталії як інші додаткові «священнодійні обряди», зокрема говорячи про молитви, подяки Богу, посвячення предметів культу тощо<sup>82</sup>.

У православ'ї такого чіткого поділу немає, але відомий представник Паризької школи Микола Афанасьєв чітко розрізняє таїнства в широкому сенсі слова, які він називає сакраментами, і тайнодії, тобто всі церковні обряди, а не тільки сім офіційно визнаних православним катехизисом. Розвиваючи ідеї Сергія Булгакова, він пише: «Священнодія становить лише один момент таїнства, саме той, через який і в якому Церква просить про дарування благодатних дарів»<sup>83</sup>. Тайнодії у нього є певним аналогом

---

<sup>81</sup> П. Сахаров и О. Карпова, пер., *Катехизис католической церкви. Компендиум* (М.: Духовная библиотека, 2007):89 (§1211).

<sup>82</sup> Там само: 110 (§1667).

<sup>83</sup> Николай Афанасьев, «Таинства и тайнодействия (Sacramenta et Sacramentalia)», *Православная мысль*, вып. 8 (1951 г.):20.

сакраменталій, але не повністю збігаються з ними. Він пише: «Чи маємо ми право, вводячи поряд із поняттям «sacrament» поняття «sacramentalia», розрізняти їх за значущістю прояву сакраментальної влади Церкви?»<sup>84</sup>. Відповідь Афанасьєва – ні, не маємо права; але він все-таки бачить різницю, і хоча вона чіткіша, ніж у його вчителя С. Булгакова, але все одно нестійка. У сучасному православному богослов'ї тайнодії ототожнюють переважно з требами або обрядами, а таїнствами називають все, що відбувається в літургійному житті церкви<sup>85</sup>.

Баптистське богослов'я використовує три базових терміни: таїнство, сакрамент і постанова, а також родові поняття «священнодії» (іноді – церковні священнодії), практично ніколи не називаючи їх обрядами або ритуалами, адже практика виконання священнодій вільна і може бути абсолютно різною в різних баптистських групах і громадах. Водночас змістове наповнення цих термінів може бути різним, але в цілому є досить стійким.

#### **1.4.1. Загальне розуміння категорії «таїнство»**

У центрі сакраментального богослов'я знаходиться категорія «таїнство (сакрамент)». Зазвичай у всіх словниках під цим словом розуміють «релігійну дію, результатом якої має бути освячення за допомогою знаків (ритуалів), постановлених Христом (наприклад, хрещення, причастя, вінчання, сповідь та ін.)»<sup>86</sup>. Теологічний енциклопедичний словник за редакцією Волтера Елвелла визначає таїнство як «постановлений або визнаний Ісусом Христом релігійний обряд або ритуал»<sup>87</sup>. Аналогічно формулюється поняття таїнство в офіційній православній традиції (так

---

<sup>84</sup> Там само: 17

<sup>85</sup> Детальніше про взаємини і смислові наповнення східної і західної сакраментальної термінології див. Роберт Готц, *Таїнства в історії отношений между Востоком и Западом* (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014):402-07.

<sup>86</sup> Н. Г. Комлев, «Сакрамент», *Словарь иностранных слов* (М.: Эксмо-пресс, 2000 г.) приблизно такі ж формулювання можна знайти і в інших словниках. Наприклад, у словнику В. Даля «таить», в словнику С. Ожегова «таинство» та ін.

<sup>87</sup> Уолтер Элвелл, «Таинство», *Теологический энциклопедический словарь* (М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003 г.).



званому, «шкільному богослов'ї»): «Таїнством є священна дія, яка видимим способом передає душі віруючого невидиму благодать Божу»<sup>88</sup>. Отже, в повсякденній свідомості утвердилося уявлення про таїнства як про дії, які використовують у релігійній практиці ритуали, що мають якусь таємничу, містичну складову. Це правильне, але дуже вузьке розуміння цього поняття. У сучасному сакраментальному богослов'ї таїнство розуміють набагато ширше, перетворюючи його з поняття або образу, що відображає певну реальність, в категорію – щось гранично загальне, фундаментальне, що показує найістотніші зв'язки сакрального і профанного простору. Відомий баптистський богослов Пол Фіддес визначає таїнство як «частинки речовини, які Бог бере і використовує як особливі місця зустрічі з Ним самим»<sup>89</sup>. Православний літургіст Микола Афанасьєв у межах євхаристійної еkleзіології говорить про «таїнство Церкви», вважаючи всі дії, що здійснюються в Церкві, таїнствами<sup>90</sup>. Домініканець Едвард Скіллібекс вважає, що таїнство в найширшому сенсі слова – це сакраментальна присутність Бога на землі, яка очікує людського відгуку<sup>91</sup>. Луї-Марі Шове додає, що сакрамент – «це найпотужніший вияв віри... через тіло»<sup>92</sup>. Узагальнюючи ці та схожі до них визначення в сучасному сакраментальному богослов'ї, яких досить багато і немає потреби їх перераховувати<sup>93</sup>, можна сказати, що в найширшому сенсі слова **таїнство або сакрамент – це медіативна присутність сакрального в профанному** в певному місці і за певних умов. Безумовно, це дуже широке визначення, яке не стільки визначає, скільки позначає щось, і воно вимагає уточнення – як і за допомогою чого, і за яких саме умов відбувається дотикання священного і

<sup>88</sup> Митрополит Макарий, *Православно-догматическое богословие*, т. 2, 2 тт. (СПб, 1883):313; Фактично, митр. Макарій (Булгаков) цитує в цьому визначенні Православне сповідання ч.1 відповідь на питання 99.

<sup>89</sup> Paul S Fiddes, *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Regent's Park College, 1996):47.

<sup>90</sup> Николай Афанасьев, «Таинства и таиндействия (Sacramenta et Sacramentalia)», *Православная мысль*, вып. 8 (1951 г.): 17–34.

<sup>91</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward (New York, 1963).

<sup>92</sup> Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body* (Liturgical Press, 2001):xii.

<sup>93</sup> Ратцінгер пише: «Що таке таїнство? Радіус у цього питання великий; охоплення його змінюється залежно від того, як питання стоїть – з релігійно-історичного або з богословського погляду, і всередині богослов'я є різниця в історичному і догматичному підходах, оскільки в різні періоди християнської історії слово «таїнство» мало різні значення». С. 240.

буденного, в якій формі відбувається це дотикання та інше, про що буде йти мова нижче. Але на початку важливо підкреслити, що поняття таїнство вийшло зі сфери аналізу церковних священнодій і стало мовою, котра описує дії Бога в матеріальному світі, зокрема і в Церкві.

Як сформувалося таке визначення і чому воно настільки відрізняється від звичного загальноприйнятого уявлення про таїнство як про релігійний ритуал? Як розвивалася історія сакраментології і чому поняття таїнство так істотно змінювало своє значення в ході історії християнства?

#### **1.4.2. Таїнство у біблійному контексті**

У терміні «таїнство» (μυστήριον) виразно видно елліністичні корені: його використовували в дохристиянській філософії, в грецьких містерійних культурах, у магії і в гностицизмі; а також – семітське походження: термін має аналоги в старозаповітних писаннях. Як пише Роберт Готц, «Загалом поняття μυστήριον зустрічається в Біблії 45 разів. У Септуагінті і в деяких девтероканонічних книгах воно відповідає арамейському *gaz*, що означає «таємну справу», і слову *sof* в класичній єврейській мові. Отже, за словом «таїнство» стоїть семітський субстрат»<sup>94</sup>. Ксав'є Леон-Дюфур зазначає, що поняття таємниці (μυστήριον) «стосується задуму спасіння, яке здійснює Бог в історії людства, що і є предметом одкровення. «Бо не чинить нічого Господь Бог, не виявивши таємниці Своєї Своїм рабам пророкам» (Ам. 3: 7)»<sup>95</sup>. Ксав'є Леон-Дюфур пояснює, що це слово зустрічається тільки у пізніх пророків, особливо в книзі пророка Даниїла, і має або сотеріологічний характер, розкриваючи Божий задум щодо спасіння світу і Його народу, або богословський характер, розкриваючи глибинні уявлення про Бога. Яскравою ілюстрацією такого уявлення є книга Даниїла, яка з цього погляду є апокаліпсисом – одкровенням божественних таємниць, які відкривають завісу історії, спрямованої до певного кінця, тобто сповіщають про Божий

---

<sup>94</sup> Роберт Готц, *Таїнства в історії отношений между Востоком и Западом* (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014):35.

<sup>95</sup> Ксав'є Леон-Дюфур, «Тайна», *Словарь библейского богословия* (Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 г.).

план доморядництва Царства. Текст Даниїла особливо підкреслює, що жодна людська мудрість не здатна розповісти про майбутнє, «але є на небесах Бог, що відкриває таємниці, і Він завідомив царя Навуходоносора про те, що буде в кінці днів» (Дан. 2: 28). У цій книзі розповідається, що не всім людям, а тільки обраним Бог дає премудрість «і всяка таємниця не тяжка» для них (Дан. 4: 6).

Інакше кажучи, в цьому контексті таємниця є певним одкровенням Згори, поданим у символічних образах. Це таємниця в третьому значенні за класифікацією Вільяма Вейнрайта. В такому ж значенні використано поняття таємниця в апокаліптичній і учительній літературі міжзаповітного періоду. Наприклад, у книзі Премудрості Соломона автор готовий розповісти таємницю премудрості володарям народів (6: 22-23), і вказує, що нечестиві «і не пізнали Божі таємниці, не поклали надію винагороди праведності» (2: 22)<sup>96</sup>. Однак у всій літературі старозаповітного періоду слово «містеріон» ніяк не пов'язане з літургійними діями і означає секретну, приховану дію або змістовне знання, відкрите тільки обраним. Ієромонах Феогност (Пушков) пояснює: «Класична біблійна мова (давньоєврейська) не має особливого терміна, еквівалентного нашому слову «таїнство» або давньогрецькому *μυστήριον*, для вираження особливої чудесної Божої дії, її прояву в світі через видиме творіння і служіння народу Божого. У Старому Заповіті немає особливих «таїнств», тому що сам світ є таїнством, чудом Божим, одкровенням Бога поза Собою»<sup>97</sup>. Пояснення Феогноста щодо обмеженого вживання слова «таїнство» в старозаповітному тексті акцентує увагу на Божих справах або його слідах у матеріальному світі, але тут варто зробити застереження, що не тільки матеріальний світ є таємницею Божої присутності, а й світ духовний. Як матеріальна, так і духовна складові Всесвіту, є таємницею, тому що Бог діє в цьому цілісному Всесвіті, проявляючи себе, але сам перебуває поза цим буття. Суть таємниці у

---

<sup>96</sup> Переклад Біблії українською мовою о. Рафаїла Турконяка.

<sup>97</sup> Ігумен Феогност Пушков, «Православное богословие таинств», *Церковь и время* 2, вып. 55 (2011 г.): 173.

відсутності Бога, присутнього в бутті Всесвіту, в Його абсолютній інакшості не тільки щодо матеріального, а й щодо духовного світу.

Кларк Піннок пише, що Бог явив себе в створеній реальності: «Як загальне одкровення підкреслює спеціальне і передбачає його, так загальна сакраментологія підкреслює християнську сакраментологію і провіщає її»<sup>98</sup>. Справді, Бог опосередковано, через досконалість свого буття, проявляється в природі, в історії Ізраїлю і всього людства, в житті людей. «Коли бачу Твої небеса – діло пальців Твоїх, місяця й зорі, що Ти встановив» (Пс. 8: 4) – вигукує псалмист, розуміючи свою нікчемність і недосконалість та захоплюючись справами рук Божих. Щоразу, коли людина зустрічається з творінням або результатом Божої дії, вона може пережити таємничу Присутність. Особливо Бог явив себе в історії Ізраїлю і цей народ прекрасно розумів його присутність, часто маючи матеріальні знаки, що свідчили про це. Наприклад, чудеса виходу з Єгипту, вогненний і хмарний стовп, манна і багато іншого. Тобто Бог продемонстрував свою присутність у старозаповітні часи дуже явно і специфічно, а проте він, як і раніше, залишався прихованим у мороці й темряві, оповитий незбагненою таємницею. «Хмара та морок круг Нього» (Пс. 96: 2). Тільки так Він міг з'явитися на горі Сінай (2 М. 19: 16-19). Тобто таємниця не артикулювалася, але була присутня і в цьому сенсі весь Старий Заповіт справді наповнений сакраменталізмом, незважаючи на відсутність слова «містеріон».

Розуміння таємниці і невичерпності божественної присутності в Слові, почали тонко розуміти юдейські мудреці міжзаповітного періоду. Йозеф Ратцінгер у глибокій праці «Богослов'я літургії» вказує, що рабини цього часу багато говорили про «таємниці Тори», яка має приховану від сторонніх очей серцевину, таємний сенс, який не лежить на поверхні, але тільки він і є справжнім змістом. Він пише: «Тора є ніби одягом «таємниці творіння Божого, яка лежить в основі всього суцього, досягти якої можна через

---

<sup>98</sup> Clark Pinnock, 'The Physical Side of Being Spiritual: God's Sacramental Presence', in *Baptist Sacramentalism* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006): 11. Див. також Simon Chan, 'Meditation on the creature', in *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998):180-85.

містичну інтерпретацію»<sup>99</sup>. На думку Ратцінгера, Ісус продовжив цю рабиністичну традицію, коли говорив: «Вам дано пізнати таємниці Божого Царства, а тим, що за вами, усе відбувається в притчах» (Мр. 4: 11). Таємниці (μυστήριον) Царства Божого відкриті тільки учням, у міру їхнього духовного зростання і здатності вмістити ці таємниці, але від сторонніх вони заховані не тому, що Ісус не бажає їм відкрити або «ховає» щось дуже секретне, а тому що люди повинні мати відповідний інструмент пізнання цих таємниць (відкриті вуха та очі), що можна набути, тільки ставши учнем.

У Новому Заповіті слово μυστήριον (таємниця) зустрічається 28 разів, причому здебільшого в посланнях апостола Павла (21 раз) і також, як і в Старому Заповіті, не має текстуального зв'язку з такими церковними священнодіями, як хрещення або Вечеря Господня. Відомий лютеранський богослов Еберхард Юнгель, учень К. Барта, продовжуючи його традицію заперечення сакраменту, стверджує, що «Новий Заповіт не знає слова «таїнство» (sacrament) як родового поняття для хрещення та евхаристії... Там, де мова йде про таїнства (як, наприклад, у сакраментальних текстах), поняття μυστήριον не вживається; там, де воно зустрічається, мова не йде про будь-які літургійні аспекти»<sup>100</sup>. На цій підставі Юнгель робить висновок, що використання μυστήριον в сенсі священного ритуалу, не відповідає вживанню цього слова в Новому Заповіті, «якщо не суперечить йому». Як вірний бартіанець, Юнгель заявляє, що «таїнство означає ставлення Бога Отця до світу через людську природу Ісуса»<sup>101</sup>, тобто він розглядає таїнство христоцентрично.

Ратцінгер, ніби погоджуючись із цією думкою, проводить траєкторію міркування далі, показуючи імпліцитну основу церковних священнодій, котра міститься в понятті «таїнство». Він звертає увагу, що Павло як рабин, тільки навернувшись до християнства, отримав відповідь на питання про

---

<sup>99</sup> Йозеф Ратцінгер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017):265.

<sup>100</sup> Цит. за Роберт Готц, *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом* (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014):40.

<sup>101</sup> Там само: 38.

«таємниці Тори». «Таємниця Тори і всіх притч відкрилася йому в розп'ятому Христі. Він є тим таємним досі змістом, що стоїть за різноманітними словами і подіями Святого Письма, таємниця Бога, що лежить в основі всього сущого... Тому Христа можна просто позначити як «Таїнство Боже» (1 Кор. 2: 1; пор. 2: 7 і 1: 23; 1 Кор. 2: 2; пор. 1 Кор. 1: 27; 4: 3)»<sup>102</sup>. І далі Ратцінгер робить цікавий висновок, що Тору треба було правильно витлумачити, щоб дізнатися її таємницю, тобто сакрамент – це герменевтичне поняття. «Не інтелектуальна формула, яку можна вивести з нього (тексту – С.С.) за допомогою інтерпретації, але саме банальна подія: Розп'ятий, Якого проголошує проста керігма, саме Він і є *mysterion*»<sup>103</sup>.

Розуміючи Христа як таємницю боговтілення («Бог явився у плоті», 1 Тим. 3: 16), можна пояснити ще два аспекти вживання апостолом Павлом слова «таємниця». У посланні до церкви в Ефесі він говорить про таємницю Христову, яка раніше «не була оголошена людським синам» (Еф. 3: 5), але тепер відкрита Духом, «що погани співспадкоємці, і одне тіло, і співучасники Його обітниць в Христі Ісусі через Євангелію» (Еф. 3: 6). Інакше кажучи, відкриваючи Христа як таємницю, приховану в писаннях Старого Заповіту, Церква виявляє єдність юдеїв і язичників в одному Тілі. Правильна герменевтика Старого Заповіту дозволяє зрозуміти, що він говорить не тільки про ізраїльський народ, але про Христа, в якому з'являється єдність юдеїв і еллінів, рабів і вільних, чоловіків і жінок (Гал. 3:28). Це – таємниця онтологічна і герменевтична одночасно, вона виявляється через благовістя.

Другий аспект цієї ж таємниці апостол Павло відкриває в Посланні до колоссян. Він каже, що посланий «виконати Слово Боже, Таємницю, заховану від віків і поколінь, а тепер виявлену Його святим» (Кол. 1: 25-26) і далі Павло вказує на «багатство слави цієї таємниці між поганами, а вона – Христос у вас, надія слави» (Кол. 1: 27). Павло пояснює, що про цю священну таємницю не тільки проголошено і тому вона стала відомою.

---

<sup>102</sup> Йозеф Ратцінгер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017):266.

<sup>103</sup> Там само: 267.

Таємниця з'явилася як дар Божий в особі Ісуса Христа, який зустрічаючись із людиною, готовою прийняти Його, входить у людське серце і ніби подвоює єднання. Людина входить до церкви, Тіла Христового, і одночасно Христос входить у любляче серце. Відбувається справжній енкаунтер як добровільна зустріч двох люблячих сердець. Цей аспект таємниці підкреслює персоналістичний характер взаємин Христа і людської особистості, на відміну від таємниці Церкви як Тіла Христового, яка підкреслює її корпоративний характер. Христос як справжнє таїнство втілення Бога в людське єство відкриває всьому Всесвіту (ангелам і людям) «таємницю волі Отця» (Еф. 1: 9), яка знаходиться в Сині, і полягає в початку нового етапу доморядництва Царства Божого, в улаштуванні Церкви-Тіла Христового, що має і індивідуальний, і спільнотний виміри: ми, як члени Церкви, у Христі і Христос у кожному з нас особисто. Це незбагненне, а тому таємниче єднання, перетворює Христа і Церкву в «одне тіло». Як говорить апостол: «І будуть обоє вони одним тілом. Це таємниця велика, а я говорю про Христа та про Церкву!» (Еф. 5: 31-32).

Таке уявлення дозволяє відповісти на критику Р. Бультмана, що сакраментам у сучасному світі прийшов кінець і на аргументи Е. Юнгеля, згідно з яким у біблійному тексті слово «таїнство» не пов'язане з церковними сакраментами. Якщо Христос – це узагальнена Божа таємниця, передана людям і явлена світу, то як приєднатися до цієї таємниці і як перебувати в ній? Новозаповітна відповідь одна – через церковні священнодії. За допомогою водного хрещення неофіт, почувши Слово Євангелії і повіривши, приєднується до Тіла-Церкви, а за допомогою Вечері Господньої, оновлюючи реальну присутність Христа в своєму серці, він живиться Словом і Духом, тобто самим Христом як хлібом життя і живою водою. Так через Христа, який є первинним таїнством, кажучи словами Скіллібекса, просвічується сакраментальне розуміння хрещення та євхаристії, хоча технічно до цих дій біблійний текст не застосовує термін «таїнство».

### 1.4.3. Таїнство і сакрамент

Вважається, що поняття «сакрамент» щодо церковних священнодійств ввів у християнський лексикон лише Тертуліан у III ст. Хоча в латинському тексті Вульгати це слово зустрічається, його використання там невідповідне. Ігумен Феогност (Пушков) проаналізував всі 15 випадків вживання слова сакрамент в еронімівській Вульгаті і дійшов висновків, що грецьке слово *μυστήριον* в деяких текстах перекладене як латинське *mysterium*, а в деяких – як *sacramentum*, причому обґрунтування такого використання знайти не вдалося.

Слово «таємниця» щодо священнодійств почали вживати очевидно досить рано, тому що вже в Посланні до тралійців (бл. 107 р.) апостольський учень Ігнатій Антіохійський говорить про покору служителям, вказуючи: «Дияконам, служителям таїнств Ісуса Христа, всі повинні всіляко догоджати, бо вони не служителі страв і питва, але слуги Церкви Божої» (Тр. 2: 3). У цих словах чути явний натяк на допоміжне внутрішньоцерковне служіння дияконів, які розносили хліб і вино під час Вечері Господньої і допомагали у звершенні водного хрещення. Можливо, тому їх названо «служителями таїнств».

Явно поняття сакрамент у значенні церковного таїнства застосував Тертуліан у своєму тлумаченні водного хрещення. З цього слова він починає свій знаменитий трактат «Про хрещення»: «*De Sacramento aquae nostrae qua ablutis delictis pristinae caecitatis*» (Таїнство води змило гріхи нашої минулої сліпоти). Чому Тертуліан, який намагався укоренити своє богослов'я в біблійному тексті, використовував щодо хрещення як церковної священнодії термін «сакрамент», взятий ним із світського дискурсу? Більшість патрологів схиляються до думки, що він зробив це свідомо, використовуючи аналогію з присягою, яку солдати давали, вступаючи на службу в армію. Дагмар Хеллер вважає, що «він бачив паралель між присягою солдата своєму імператору, який вважався богом, як *kyrios* (господь, пан), і хрещенням як вступом до лав



militia Christi (війства Христового)»<sup>104</sup> і додає, що це відображало тертуліанівське уявлення про хрещення як про акт «правового характеру, за допомогою якого встановлюються або навіть закріплюються, фіксуються відносини Бога і людини»<sup>105</sup>. Отже, в поняття таїнство було додано правовий аспект і відтоді церковні священнодії почали звично називатися сакраментами.

Як відомо, класичне значення слова сакрамент внутрішнім смисловим наповненням перегукується з думками Августина, який у своїй книзі «Християнська наука» провів чітку межу між предметами і знаками. Він писав, що іноді предмети або речі (res) не вживаються для позначення чогось іншого, а є щось (це перш за все слова), що означає щось, крім самого себе. І пояснював: «Втім, у сенсі абстрактному, кожен знак є водночас і предметом – адже що не є предметом, те, власне, є нічим, – але не кожен предмет є знаком»<sup>106</sup>. Августин вважав, що знаки, які належать божественним речам, називаються сакраментами – «Nimis longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur»<sup>107</sup>. Цю фразу з його 138 листа до Гарцеліна, разом з іншими висловами Августина, почали застосовувати для пояснення церковних священнодій у вигляді: «Таїнство – це видима форма невидимої благодаті», хоча дослівно такої формули в Августина немає. Вільям Ван Ру в своїй детальній монографії вказує, що Августин використовував термін сакрамент у різних значеннях. Найчастіше для Августина це був просто «sacrum signum» (священний знак), що несе таємничий сенс, але часто, як пише Ван Ру: «Августин вказував на ще один специфічний фактор у сакраменті: це не будь-який випадковий знак священної або божественної речі, але той, який

---

<sup>104</sup> Дагмар Хеллер, «Сакраментология в герменевтической перспективе», *Церковь и время* 46, вып. 1 (2009 г.):71.

<sup>105</sup> Там само: 72.

<sup>106</sup> Блаженный Августин, *Христианская наука, или основания Священной герменевтики и церковного красноречия* (Киев: Типография Киево-печерской лавры, 1835):16.

<sup>107</sup> «Було б надто довго міркувати про різноманітність знаків, які долучивши до божественних речей, називають сакраментами» St. Augustine, *Epistola* 138.7.

має певний зв'язок з означуваною реальністю»<sup>108</sup>. Таке уявлення дало можливість за часів середньовічної схоластики провести чітку відмінність між звичайним знаком і сакраментом. Як пише Майкл Ловлер, Гуго Сен-Вікторський, богослов XII ст., у своїй найвідомішій праці «Про сакраменти» запитує: «Яка різниця між знаком і сакраментом?» І відповідає: «Знак може означати речі, але не передавати їх, а сакрамент не тільки означає, а й дієво виявляє їх, сакрамент одночасно означає за постановою, виявляє за схожістю і передає за освяченням невидиму і духовну благодать»<sup>109</sup>. Ця відмінність дозволила ввести поняття «дієвого знака» і розділити загальне уявлення про знак як символ, коли одна річ просто вказує на іншу, і про сакраментальний знак, коли щось передається від однієї реальності до іншої.

Реформація змусила критично осмислити священнодії і саме слово сакрамент, проте ні Мартін Лютер, ані Жан Кальвін принципово не змінили августинівського розуміння. Кальвін дає визначення таїнства, розвиваючи і посилюючись на августинівське: «Таїнство – це зовнішній знак, яким Бог закарбовує в наших душах (*consciences*)<sup>110</sup> свої обітниці доброї волі щодо нас, зміцнюючи цим нашу немічну віру. Ми ж зі свого боку свідчимо як перед Ним і його ангелами, так і перед людьми, що визнаємо Його своїм Богом»<sup>111</sup>. Тобто Кальвін зберіг поняття знака в таїнстві і додав поняття печаті, яке відсилає до Рим. 4: 11, де мова йде про знак обрізання як печаті, яку Авраам отримав вірою. Посилення августинівського визначення таїнства як знака, яке зробив Кальвін, вводячи термін печать, ще сильніше акцентувало розуміння сакраменту як дії, яка щось творить у тому, хто її приймає, змінює щось у ньому. Печать сакраменту залишає відчутний слід у душі, як фізична печатка залишає слід на воску; вона закарбовує Божі обітниці, гарантуючи їх виконання. Це цілком відповідає розумінню сакраменту як знака, що змінює, запровадженому Гуго Сен-Вікторським. Лютер також залишався в руслі

---

<sup>108</sup> William van Roo, 'The Christian Sacrament', *Analecta Gregoriana* 262 (1992):38.

<sup>109</sup> Цит. за Michael Lawler, *Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology* (Creighton University Press, 1996):33.

<sup>110</sup> Совісті.

<sup>111</sup> Жан Кальвін, *Наставлення в християнській вері*, т. 4 (М.: РГГУ, 1999):266.

августинівського уявлення таїнства як знака. Дагмар Хеллер пише: «Для Лютера визначення того, чим є таїнство, спирається на волю Ісуса Христа, а тому поняття таїнства є виразом христологічним. Таїнство – це слово обітниці Божої, що супроводжується видимим знаком і встановлене велінням Божим»<sup>112</sup>.

Отже, терміни «сакрамент» і «таїнство» стали практично взаємозамінними, хоча смислові відмінності між ними, безумовно, зберігалися. Роберт Готц здійснив їх дуже докладне історико-термінологічне порівняння і дійшов висновку: «В обох поняттях мається на увазі основне значення таємниці (*Sacramentum*) і божественної дійсності, хоча і в різних пропорціях. Ця спільність і пояснює їх взаємозамінність протягом багатьох століть. Але одночасно очевидна і відмінність цих понять: *μυστήριον* переважно підкреслює таємничий, прихований характер таїнства, *sacramentum* же – знаковий»<sup>113</sup>.

Інший напрям у розумінні таїнств запровадив Ульріх Цвінглі, який став, очевидно, першим значним критиком сакраментології. У своєму «Коментарі до істинної і помилкової релігії» він починає розділ «Таїнства» з заяви: «Хотів би я, щоб слово «Sacrament» ніколи не входило в словниковий запас німецької мови». Швейцарський реформатор пояснює сенс цього слова: «Sacrament, за Варроном, – сума штрафу, яку жертвують позовники; сторона, яка виграла процес, отримувала свою заставу або гроші назад. Далі, «sacrament» – клятва – ще сьогодні воно має це значення у французів та італійців. Нарешті, слово означає військову присягу, якою солдати зобов'язуються підкорятися своєму командирі і його наказам»<sup>114</sup>. Сам Цвінглі тлумачив таїнства в символічному сенсі, виключно як знаки загального, а не сакрального значення. Для нього розуміння, що знак щось передає або змінює в означуваному, як вважали Гуго, Кальвін і Лютер, –

---

<sup>112</sup> Дагмар Хеллер, «Сакраментология в герменевтической перспективе», *Церковь и время* 46, вып. 1 (2009 г.): 75.

<sup>113</sup> Роберт Готц, *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом* (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014):93.

<sup>114</sup> Ульрих Цвингли, *Богословские труды*, пер. Бадри Шарвадзе (Тбилиси, 1999):305-06.

було абсолютно неприйнятним. Цвінглі бачив у сакраментах не більше ніж знаки обітниць, які пов'язані з означуваною реальністю тільки суспільним договором і носять перформативний характер у зв'язку з певним контекстом: «Таїнство не може бути нічим іншим, крім посвячення або публічного вступу на посаду, воно не в змозі полегшити совість (душу)».

Інакше кажучи, для Цвінглі сакраменти – це тільки символи, по суті не пов'язані з речами, на які вони вказують. Зв'язок між ними суто договірний. Суспільна свідомість погодилася розуміти під цим символом певну реальність, але могла б домовитися про інший символ для цієї реальності. Він пише: «Христос залишив нам після себе два таїнства: хрещення і причастя. За допомогою них ми освячуємося і зобов'язуємося: хрещенням ми представляємося, причастям, під час якого ми згадуємо про перемогу Христа, ми відкриваємо, що ми суть члени Його церкви»<sup>115</sup>.

Отже, як вказує Леонард Вандер Зі, розуміння таїнств призвело до «великого поділу» в протестантизмі: «З одного боку виявилися ті, для кого сакраментальний знак просто вказує на Христа і запрошує вірити в Нього, але не залучає жодних дій з Божої сторони. Інші вважали, що Бог використовує ці знаки, щоб вказати на Христа і реально поєднати людину з Ним»<sup>116</sup>. Анабаптистське, а пізніше баптистське уявлення про таїнства залежало переважно від цвінгліанської позиції, але не було одностайним, стійким. Фактично, тільки ці два рухи з усієї великої християнської спільноти дотримувалися, здебільшого, цвінгліанського богослов'я таїнств. Стенлі Фаулер, провівши детальне історичне дослідження баптистських поглядів на сакраментальне богослов'я, підтверджує: «Хоча інші деномінації формулювали свій сакраменталізм різними способами, але вони погоджувалися, що біблійні твердження про хрещення передбачають, що хрещення – це більше ніж символ, що воно в якийсь спосіб передає те, що означає. Історично склалося так, що ідею про те, що хрещення є всього лише

---

<sup>115</sup> Там само: 307.

<sup>116</sup> Leonard J Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004):30.

символом, який свідчить про завершені перетворення, офіційно прийнято тільки в анабаптистських і баптистських традиціях»<sup>117</sup>. Такий стан домінував у баптистському богослов'ї до початку ХХ ст., коли кілька впливових богословів почали рух баптистського сакраменталізму. На нашу думку, саме цвінгліанське уявлення про символ призвело до запровадження в баптистському богослов'ї додаткового терміна «постанови».

#### **1.4.4. Сакрамент і постанова**

Перші Сповідання віри початкового періоду життя баптистських церков в Амстердамі, кажучи про хрещення і Вечерю Господню, вживали термін «сакрамент». Це «Коротке сповідання віри в ХХ артикулах 1609 р.» – стаття 13-та і «Коротке сповідання віри 1610 р.» – стаття 28-ма. Але в наступному сповіданні «Декларація віри англійців, які перебувають в Амстердамі 1611 р.» щодо церковних священнодій вперше використано термін «святі постанова» (ordinance) – стаття 11-та<sup>118</sup>. Отже, термін «постанова» щодо церковних священнодій з'явився в баптизмі дуже рано і, як довів у книзі «Хрещення і баптисти» на великому історичному матеріалі Ентоні Кросс, з XVII ст. до тридцятих років ХХ ст. його вживали як взаємозамінний із терміном «сакрамент». Кросс зазначає, що на рівні буденної свідомості в баптистських громадах особливих відмінностей між цими поняттями не робили, хоча в баптистських текстах, особливо в ХІХ ст., використовується виключно поняття «постанова». Аналогічну ситуацію можна спостерігати в перші десятиліття виникнення баптизму на слов'янських землях. Ранні сповідання віри штундистів вживали термін «таїнство», але не надавали йому сакраментального значення в православному розумінні. Сповідання, перекладені з західних джерел або ті, що зазнали значного впливу західноєвропейського богослов'я,

---

<sup>117</sup> Stanley Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, vol. 2 (Wipf and Stock Publishers, 2007):156.

<sup>118</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):101; 109; 120.

використовували виключно слово «постанова»<sup>119</sup>.

У баптистській традиції дуже часто терміни «сакрамент» (таїнство) і «постанова» протиставляються, тому нерідко можна зустріти апофатичне, негативне визначення терміна «постанова». Наприклад, Ентоні Кросс цитує визначення відомого баптистського служителя Артура Ленглея: «Постанови – це не сакраменти, тому що вони не несуть спасенної благодаті, вони тільки символи»<sup>120</sup>. Август Строн описує поняття «постанова» і «обряд» більш позитивно: «Постанови – це символічні обряди, в яких викладаються центральні істини християнської віри і які носять універсальний характер і повинні виконуватися вічно. Хрещення і Вечеря Господня – обряди, які стали законами за наказом Христа і за їхньою внутрішньою належністю до невід’ємних істин його царства»<sup>121</sup>. Однак, ці поняття протиставляються, імовірно, історично й апологетично, а не змістовно в богословському сенсі. Суто технічно, термін «постанова» є більш біблійним, ніж «сакрамент» і, можливо, це стало однією з причин переважного використання цього поняття. У Старому Заповіті зустрічаються поняття «постанови вічної» (2 М. 12: 14 та ін.) щодо свят, жертвоприношень і моральних заповідей і богословська відповідь на просте запитання «скільки в Біблії постанов?» викликає великі труднощі. Фактично, всі етичні й ритуальні вимоги, зазначені у Святому Письмі як Господні, є його «законами». Надаючи допомогу убогим, одягаючи бідного або здійснюючи молитви, християни виконують постанови Господні. Таке широке уявлення є цілком біблійним, але не історичним. Зазвичай терміном «постанови» описують тільки публічні церковні акти, супроводжувані традиційним ритуалом, і зазвичай це слово застосовують до хрещення і хліболамання як до головних постанов Господніх, але іноді це поняття використовують і до інших церковних священнодій.

---

<sup>119</sup> Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):426-27.

<sup>120</sup> Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Wipf and Stock Publishers, 2017):100.

<sup>121</sup> Цит. за Lloyd Harsch, “Were the First Baptists Sacramentalists?,” *Journal for Baptist Theology and Ministry* 6, no. 1 (2009):26.

Джон Марк Хікс зауважує: «Мова постанов важлива, тому що вона визнає залежний від людини аспект хрещення і Вечері Господньої... Ми робимо щось у цих заповідях» (курсив у оригіналі – С.С.)<sup>122</sup>. Справді, поняття «постанова» має переважно антропологічний характер і фокусує увагу на виконавцях заповіді: «Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас» (Дії 2: 38) або «Це робіть, коли тільки будете пити, на спомин про Мене» (1 Кор. 11: 25), тобто звертає увагу на те, що має робити людина, а не на те, що робить Бог, і передбачає передусім послух. Водночас поняття сакрамент передусім вказує на дію Бога, який щось робить у момент виконання священнодії. Відмінна ознака церковної священнодії не тільки в її слухняному виконанні, але і в тому, що в цей момент щось відбувається. Цим передусім сакрамент відрізняється від постанови. Також на відміну від широкого поняття постанови або заповіді Господньої, яка може бути виключно духовною або етичною, термін сакрамент або таїнство завжди передбачає якусь матеріальну субстанцію, яка виконує посередницьку функцію, фокусуючи момент зустрічі сакрального і профанного. У хрещенні таку функцію виконує вода і процес повного занурення в неї та повстання з неї, в Вечері Господній таку роль відіграє хліб і вино й акт їх споживання, в рукопокладенні – руки служителя, покладені на реципієнта. Поняття «сакрамент» має вказівну функцію, чого не має поняття постанова. У баптистській традиції хрещення вказує на смерть і воскресіння з Христом, а Вечеря – на реальну (але не фізичну) присутність Христа під час вживання хліба і вина. Постанова, як і будь-яка заповідь, виконується з обов'язку, сакрамент відбувається за вірою, тому він часто і називається таїнством віри.

Перехід від легалістичної мови постанов та інструментальної мови сакраментів до комунікативної мови зустрічі божественної і людської особистостей, дозволяє уникнути дуальної опозиції понять постанова і сакрамент. До цього ж висновку доходить у результаті свого дослідження Джон Марк Хікс. Він пише: «*Постанови ефективні саме тому, що вони*

---

<sup>122</sup> John Mark Hicks, "Ordinance or Sacrament: Both/And Rather Than Either/Or," *Leaven* 22, no. 4 (2014): 205.

*сакраментальні*. У божественно-людських енкаунтерах сакраментальна мова підкреслює божественну дію, тоді як мова постанов – людську участь» (курсив у оригіналі – С.С.)<sup>123</sup>. Отже, не тільки знімається опозиція цих понять, але і стає зрозумілою динаміка їх взаємовідносин і доповнень. Позначення церковних священнодій «сакраментами» підкреслює роль Бога в їх здійсненні, називання цих же священнодій «постановами» підкреслює відповідальність людей за їх вчинення. З огляду на це, є можливими і виявилися історично три різних підходи.

По-перше, в священнодіях можна бачити тільки людські дії, витлумачуючи їх виключно як спогади й умовні символи; по-друге, можна розуміти таїнства тільки як дії Божі відповідно до його обітниць, дійсність яких визначається благодаттю і Божим рішенням; по-третє, можна розуміти священнодії синергійно як дії і Бога, і людини, вказуючи на реальні дії Бога, що здійснюються за відповідної участі людини. Саме цей третій, цілісний, підхід є провідним у сучасному сакраментальному богослов'ї. Не випадково в підсумкових документах католицько-баптистського міжцерковного діалогу церковні священнодії називаються «постанови / сакраменти». Наприклад, параграф 77 звіту за 2006 – 2010 рр. каже: «Обидва терміни – «сакрамент» і «постанова» висловлюють Божий дар любові (агаре) і сповнену вірою людську відповідь. Сакрамент / постанова стає точкою перетину божественного і людської посвяти, де пріоритет належить Божій спасенній дії»<sup>124</sup>.

#### **1.4.5. Сміслове наповнення категорії «таїнство»**

Визначивши таїнство як медіативну присутність сакрального в профанному, простеживши вживання цього поняття в біблійному тексті і в історії християнського богослов'я, варто детальніше пояснити сенс і спосіб існування такої присутності.

---

<sup>123</sup> Там само: 208.

<sup>124</sup> Commission on Doctrine and Christian Unity BWA, “The Word of God in the Life of the Church. A Report of International Conversation between The Catholic Church and the Baptist World Alliance 2006-2010” (Baptist World Alliance, 2013):37.



Смислове наповнення категорії «сакрамент» або «таїнство» починається з поняття «медіативність» або «опосередкованість». Зазвичай, цю філософську категорію розуміють як відношення одного поняття (або об'єкта) до іншого через третє поняття (об'єкт), або дію за допомогою посередника. Найбільшого поширення вона набула в психології завдяки працям Льва Виготського, а також у діалектиці Гегеля як гносеологічні уявлення про безпосереднє й опосередковане пізнання. У богослов'ї опосередкування найчастіше присутнє в епістемологічних проблемах або в описі природи віри, яка, з погляду екзистенціалізму є проривом до безпосереднього знання, минаючи опосередкованість, а в класичному теологічному дискурсі допускає опосередкований аналіз.

З феноменологічного погляду уявлення про над-сущого Бога вже передбачає в собі поняття медіативності. Трансцендентне, за визначенням, не може явити себе в іманентному безпосередньо, а тільки через медіацію, яка проявляється в одкровенні, незалежно від його форми. Тобто буття як одкровення, природа, історія, сама людина, Церква або Святе Письмо – всі вони є медіативностями чи опосередкованостями, через які Бог взаємодіє не просто з людською істотою як предметом творіння, але з людською особистістю, здатною сприймати себе і світ. Джон Колвелл у книзі «Обітниця і присутність» показав, як в історії баптистської і реформатської традиції поняття медіативності завжди було присутнє в поясненнях природи Трійці, Божого творіння і Церкви. Він наполягає на універсальності і всеохопності цього поняття і вважає, що взаємовідношення спорідненості та єдності, які характеризують внутрішнє життя Трійці, як це показано в Новому Заповіті, неможливо пояснити без медіативності. Колвелл підкреслює, що взаємини любові, які існують між Отцем і Сином, як це особливо виявлено в Євангелії Івана, здійснюються медіацією Духа Святого, і ця глибока взаємна любов об'єднує всі три особи в Трійці. Він пише: «Навіть більше, оскільки любов і самовіддача Отця Синові і Сина Отцеві абсолютна і особистості в Трійці взаємно і повністю проникають одна в одну

(в східній і західній традиції це поняття виражалось доктриною про перихорезу), таке можливо тільки завдяки медіативності, а не безмедіативності, завдяки чому особистості в Трійці зберігають ідентичність, а інакше вони б злилися б в розпливчасту монаду»<sup>125</sup>. Колвелл доводить, що медіативність як Божий атрибут присутня в Бозі навіть до появи буття: «Навіть у вічності любов між Отцем і Сином медіативна і ніколи не буває немедіативною (неопосередованою)»<sup>126</sup>. Справді, поняття перихорези (в західній латинській традиції – *circumincession*), яке спочатку використовували Григорій Богослов і Максим Сповідник у христології для опису взаємин божественного і людського у Христі, а пізніше – Йоан Дамаскін для тринітарного богослов'я, добре ілюструє принцип медіативності, завдяки якому зберігається відмінність іпостасей, але підкреслюється їх єднання. Усунення медіативності за абсолютної перихорестичної єдності неминуче знищує іпостасність у Трійці.

Медіативність проявляється не тільки у внутрішньому житті Трійці, а й у її саморозкритті. Сама собою божественна любов у Трійці самодостатня і не потребує створення чого-небудь поза собою, але повнота її настільки безмірна, що вилілася і проявилася в формі Буття, яке почало бути через медіативність. Ортодоксальне християнське богослов'я твердо стоїть на ідеї посередництва Христа, який став медіатором між Богом і Буттям. Іван пише: «Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього» (Ів. 1: 3). За допомогою Христа і дією Духа було створено Світобудову – духовний і матеріальний світ: ангелів і духів, матерію з її атрибутами часу і простору, і все, що пізніше з неї було сформовано. Всесвіт у широкому розумінні цього слова було створено виключно з потреби вільної божественної любові, а не з огляду на будь-які зовнішні спонукальні причини, а існує він завдяки зв'язку з над-сущим Богом за допомогою медіативної дії Христа. Інакше кажучи, не тільки творіння, а й існування і

---

<sup>125</sup> John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011):39

<sup>126</sup> Там само.

відкуплення Всесвіту відбувається завдяки посередництву Христа і Святого Духа.

Цей же принцип відображається у практиці церковних таїнств-постанов. Бог явив себе, створивши буття через Ісуса Христа і в такий же спосіб він робить наступний крок – відкриває себе в матеріальному світі. Він діє через Ісуса Христа, використовуючи створену матеріальну реальність, яка стає посередником-медіатором між Богом і людиною, розділеною з Богом не тільки своєю створеністю, але й катастрофою гріховності.

Гріх, який увійшов у світ через вільне людське рішення, подвоїв перешкоду між Богом і людиною і звів нездоланну стіну, що стала на заваді їхньому взаємному спілкуванню і зустрічі. Навіть більше, матеріальний світ, над яким людині доручено панувати, виявився ураженим гріхом через гріхопадіння свого господаря. Святе Письмо каже, що не тільки людина, але і все творіння виявилось під прокляттям тління і смерті (1 М. 3: 17-18) через порушення заповіді. Отже, гріховність світу і людини унеможливила наближення божественної святості до пропашого творіння. Але Святе Письмо стверджує, що передбачивши це ще до початку буття (Об. 13: 8), Божа любов приготувала Посередника – Сина Божого, Ісуса Христа, який здійснив кенозис – «умалив Себе Самого, прийнявши вигляд раба, ставши подібним до людини; і подобою ставши, як людина» (Фил. 2: 7). Взявши людське тіло і ставши цілком людиною, нітрохи не втрачаючи своєї божественності, Христос уже зблизив Бога і людину, але його смерть на хресті повністю відкупила і людину, і все творіння. Почався період «реалізованої есхатології», яка не заперечує ідеї футуристичного есхатону, а інтегрує і незлітно поєднує прийдешнє і сьогодення. Найповніше його характеризує концепт, що базується на Євр. 2: 8, «вже, але ще немає» (already, but not yet), запропонований Герхардом Возом ще на початку ХХ ст. У цей період зв'язок матеріального і духовного світу завдяки відкупленню і посередницькій ролі Христа став дуже тісним.

Апостол Павло стверджує, що «один-бо є Бог, і один Посередник між

Богом та людьми, – людина Христос Ісус» (1 Тим. 2: 5). Хоча Павло і вказав на роль Христа як Медіатора (посередника-заступника) між Богом і людиною в контексті спокутної жертви новозаповітного періоду, це цілком стосується всієї історії людства. Христос є і завжди був Посередником. Власне, тому випадки старозаповітної теофанії як образно-конкретизованого явлення божества у створеному світі більшість богословів традиційно тлумачить як з’явлення Христа в дохристиянську епоху. Сергій Булгаков писав: «У Старому Заповіті говорить і являється, і діє Логос раніше Свого втілення. Звідси ж можна ніби зробити висновок, що ангел, який говорить від Божого імені в теофанічних ангелофаніях, належить Другій Іпостасі. Крім інших аргументів така думка може спиратися ще й на те, що якщо богоявлення супроводжується словом, то воно і належить Слову»<sup>127</sup>.

Медіативність Христа щодо створеного світу дозволяє зрозуміти, чому він є початковим сакраментом, адже тільки через нього і в ньому поєднується небесне і земне, профанне і сакральне. Скіллібекс звертає увагу на ще один важливий аспект медіативної присутності Христа. Він пояснює, що Різдво Ісуса Христа дозволило йому цілком реалізувати людську природу і в такий спосіб встановити глибокий взаємний контакт з усім людством, але його воскресіння зробило набагато більше. Якби він тільки помер як людина, викупивши нас, ми б мали з Богом взаємини тільки за допомогою молитви, а не як людина з людиною. Але воскресіння Христа уможливило зустріч із ним як з людиною. На думку Скіллібекса: «Тепер, як людина, Син став медіатором благодаті. Він є медіатором у своїй людськості, відповідно до людських особливостей»<sup>128</sup>. Отже, після воскресіння медіативність проявляється як у заступницькому служінні Христа – людини-первосвященика, що стоїть за людей перед Богом (Євр. 7: 25), так і в посередницькому служінні боголюдини Христа у зворотному напрямку: зустрічаючись у Дусі з людьми і ведучи їх до Небес (Євр. 9: 15). Воскреслий

---

<sup>127</sup> Сергій Булгаков, *Лествица Иаковля. Об ангелах* (Париж: Сергеевское подворье, 1929):190.

<sup>128</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward (New York, 1963):42.

Христос став постійною медіативною реальністю для Церкви.

Іншим важливим аспектом категорії «таїнство» є метод його вивчення. Який підхід можна застосувати, щоб осмислити цю категорію? З епохи Середньовіччя мислителі намагалися описати внутрішній сенс сакраментності, і треба сказати, що схоласти досягли великого успіху в його аналізі. Головне спрямування їхніх досліджень було пов'язане з розвитком августинівської ідеї про таїнства як видимий знак невидимої благодаті, смислове поле сакраментів почало охоплювати низку нових факторів – дії Отця, Сина і Святого Духа, роль одержувача і передавача благодаті та багато іншого. На ранній стадії схоластики методом, яким користувалися в вивченні сакраментів, був «auctoritates», вивчення авторитетних письменників і отців церкви, а за часів Томи Аквінського – аристотелівська логіка. Але оскільки характер сакраментів, що пов'язують світ матеріальний і духовний, за визначенням таємничий і незбагненний, то, як доводив Луї-Марі Шове, метафізичний підхід, заснований на каузальній онтологічній основі, яким користувалося схоластичне сакраментальне богослов'я, малоприсадожний для повноцінного опису сакраментів. Причинно-наслідкова інструментальна мова обмежена за своєю природою, тому смислове наповнення сакраментів правильніше описувати аналогіями і образами, завдяки одкровенню, даному у Святому Письмі. Шове пропонує саме цей підхід для опису сакраментальної природи благодаті і сакраменту взагалі. Він відштовхується від образу манни, якою Господь годував ізраїльтян у пустелі (2 М. 16: 13-31).

Манна за своєю сутністю – щось матеріальне і нематеріальне одночасно. Це те, що можна було їсти і воно насичувало, та водночас мало абсолютно незрозумілі властивості, у чому манна схожа на сакрамент, який має матеріальний носій, але є нематеріальним за своєю природою і впливом. Саме ім'я, яке дали ізраїльтяни цьому явищу, вказувало на парадокс і демонструвало питання і здивування: «Що це?» (євр. «Ман-гу»). Назва відображала не сутність, а запитання. Таємничість і незбагненність небесного хліба підкреслювалися раптовістю і неприродністю його появи і

зникнення. І не тільки цим. Як пише Шове: «Його консистенція – це щось із чогось і ніщо: щось «немов паморозь на землі», яка тане на сонці. Навіть більше, вимірюваність, здається, є невимірюваністю»<sup>129</sup>. Мойсей пише: «І не мав зайвого той, хто зібрав більше, а хто зібрав менше, не мав нестачі, – зібрали у міру своєї їди» (2 М. 16: 18) . Логіка була відсутня не тільки у процесі збирання, а й в умовах зберігання. Ті, хто намагався зробити запас, виявляли, що в ньому заводилися хробаки і воно смерділо, але коли збирали в п'ятницю, виявлялося манни вдвічі більше і її вистачало на два дні. В цьому випадку вона зберігала свіжість і смак. У дивний спосіб манна з'являлася в стані шість днів у тиждень і не з'являлася в сьомий день і так тривало протягом 40 років, доки ізраїльський народ не увійшов в обітовану землю і манна перестала з'являтися наступного дня, як тільки вони почали їсти «з урожаю ханаанського Краю» (Іс. Нав. 5:12).

Що це було? Ісус у капернаумській синагозі, вказуючи на Себе як на справжній живий хліб, який дає життя, порівнював Себе з манною (Ів. 6: 58), що дає підставу вважати манну прообразом самого Христа і Його благодаті. Шове вважає, що образ манни вдало ілюструє сакраментальність *«благодаті як питання, благодаті як не-речі, благодаті як не-цінності»*. Як по-іншому зрозуміти сенс чистого знака, який починається з питання, ніж використовуючи шлях *символу*, шлях не-обліковості і не-корисності?»<sup>130</sup> (курсив у оригіналі – С.С). Образ манни дозволяє символічно уявити сутність будь-якого сакраменту. Він залежний від трансцендентної реальності, а не від людей; він незбагнений і не піддається інструментальній та каузальній логіці, тобто безглуздо шукати його причину й описувати його квантитативними категоріями; він відповідає на потребу і насичує; він використовує мову дій, трансформуючи суб'єктів; до нього, очевидно, застосуємо мову «слабкого», а не сильного богослов'я. Шове пише про «заміщення онтологічної логіки Такого ж, де інструментальна та

---

<sup>129</sup> L.M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Liturgical Press, 1995):45.

<sup>130</sup> Там само.

каузальна система контролює сакраменти, на символічне уявлення Іншого, де їх сприймають як мову дій, що робить можливим нескінченну трансформацію суб'єктів у віруючих суб'єктів»<sup>131</sup>.

Ще одне важливе зауваження щодо смислового наповнення сакраментів. Оскільки сакрамент пов'язує непорівнянні світи, він стає за своєю природою незбагненим для стороннього дослідника. Його можна зрозуміти, тільки долучившись до нього. Дрю Джонсон, вивчаючи ритуали в найрізноманітніших контекстах у кінці свого дослідження доходить висновку, що дослідник не може правильно інтерпретувати символізм обряду ззовні, тому що доступ до символічної матриці сакраментального обряду приходить через участь у його реалізації<sup>132</sup>. Це співзвучно думці Олександра Шмемана про Церкву, яку не можна визначити ніби ззовні, тому що вона не існує самостійно від Бога і людей<sup>133</sup>. Цю заяву можна розширити до розуміння сакраментів будь-якого класу. Анабаптистська і східнослов'янська баптистська традиція завжди наголошували на важливості «залучення» в герменевтичне розпізнання Божих дій у світі, історії та Святому Письмі. Цей принцип, який багато дослідників пізніше почали називати «християнство як учнівство», логічно призводив до того, що Стюард Мюррей називав «герменевтикою покори». Підкреслюючи значення, яке анабаптисти надавали християнській практиці, Мюррей заявляв, що дехто з їхніх лідерів (наприклад, Пілгрим Марпек) взагалі заперечував поділ між тлумаченням і застосуванням. На думку анабаптистів, інтерпретатор не може пояснювати Святе Письмо, не беручи на себе відповідальності за його застосування<sup>134</sup>. У анабаптистських громадах тривалий час дотримувалися гасла Ганса Денка: «Ніхто не може достеменно знати Бога, крім того, хто наслідує Його у

---

<sup>131</sup> Там само.

<sup>132</sup> Dru Johnson, *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology* (Eisenbrauns, 2016): 265.

<sup>133</sup> Цит. за Роберт Готц, *Таїнства в історії отношений между Востоком и Западом* (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014):300.

<sup>134</sup> Stuard Murrey, 'Biblical Interpretation among the Anabaptist Reformers', in *A History of Biblical Interpretation, Vol. 2: The Medieval Through the Reformation Periods*, ed. Alan J Hauser and Duane F Watson, vol. 2 (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009), 423.

житті»<sup>135</sup>.

Щодо sacramentів, то це означає, що дослідник може пізнати смислове наповнення sacramенту тільки зсередини, входячи в нього. Це цілком відповідає уявленню про sacramент як про зустріч люблячих сердець, смислове наповнення якої зовнішньому спостерігачеві описати неможливо. У такому разі особистий досвід дослідника невіддільний від досліджуваного об'єкта і невіддільний від самого пізнання. Це ще одна причина того, що об'єктивна картина в пізнанні sacramенту, з погляду класичної теології, є неможливою. Це робить аналіз сутності sacramенту схожим з описом елементарних частинок у сучасній фізиці. Якщо говорити мовою квантової механіки, sacramент має дискретну квантову природу, тому його пізнання обмежене принципом невизначеності Гейзенберга, який стверджує, що через корпускулярно-хвильовий дуалізм елементарних частинок принципово неможливо визначити однаково точно місце розташування частинки і час цього місця розташування. Перефразовуючи цей принцип для sacramентального богослов'я, можна сказати, що неможливо однаково точно описати і зовнішній (матеріальний), і внутрішній (духовний) стан sacramенту. Що точніше дослідник визначає зовнішні параметри, то менше він може описати внутрішні процеси, і навпаки. Інакше кажучи, у вивченні sacramentів завжди є епістемологічна дистанція, яка встановлює межу їхнього пізнання<sup>136</sup> і робить їхнє смислове наповнення дуже неоднозначним<sup>137</sup>.

І ще одна характеристика sacramенту – наявність трансформації, котра відбувається в результаті зустрічі. Саме тому слово «енкаунтер» набагато точніше відображає смислові особливості sacramенту, ніж звичайний термін

---

<sup>135</sup> Cornelius J Dyck, *Hermeneutics and Discipleship* (HD Tjeenk Willink, 1978):58

<sup>136</sup> Про застосування принципу невизначеності Гейзенберга в богословському дослідженні див. Адриан Лемени, «Тайна рациональности: к вопросу о диалоге между богословским и научным познанием», *Научные и богословские эпистемологические парадигмы. Историческая динамика и универсальные основания*, в Порус В., ред., *Научные и богословские эпистемологические парадигмы. Историческая динамика и универсальные основания* (М.: БИ св. апостола Андрея, 2017): 80–83.

<sup>137</sup> Див. порівняння богословсько-філософського обґрунтування двох підходів у квантовій механіці з погляду модальної логіки в Вадим Лурье, «Модальная онтология Дионисия Ареопагита», *EINAI: Проблемы философии и теологии* 4, вып. 1–2 (2015 г.): 492–493.



«зустріч». Енкаунтер – це не просто запланована буденна зустріч із передбачуваним результатом, а очікуване і водночас несподіване і щасливе рандеву, яке змінює тих, хто зустрічається. А також, що дуже важливо, це – зустріч, в якій учасники пізнали один одного, зрозуміли наміри і прийняли один одного. Нерідко трапляються зустрічі, в яких один або обидва учасники не розпізнали одне одного. Водне хрещення, євхаристія або будь-яка інша священнодія не залишають байдужим, якщо зустріч із трансцендентною реальністю стала енкаунтером і справді відбулася. Як пише Олександр Прилуцький: «Ритуал – це не тільки сприйняття нумінозного, але і спосіб наближення до нього, оскільки в ритуалі відбувається те, що Пауль Тілліх визначив як «кореляція між тими концептами, за допомогою яких позначається божественне і людське»<sup>138</sup>. У тому, щоб розпізнати заплановану (або навіть випадкову) зустріч як енкаунтер і прийняти дар, приготований Дарувальником, полягає одна з найважливіших смислових особливостей будь-якої священнодії.

Отже, спосіб існування присутності Над-сущого в матеріальному світі завжди таємничий і створює епістемологічну дистанцію, яка встановлює межу пізнання, що робить дослідження таїнств багато в чому залежним від способу їх вивчення. Сама Присутність виявляється через категорію «медіативності» або «опосередкування», яке описує відношення одного поняття (або об'єкта) до іншого через третє поняття (об'єкт). Медіативність – найважливіша характеристика Над-сущого, тому що трансцендентне за визначенням не може явити себе в іманентному безпосередньо, а тільки через медіацію, яка проявляється в одкровенні незалежно від його форми (в природі, історії, приватне, біблійне тощо.).

---

<sup>138</sup> Олександр Прилуцький, «Функционально-семиотический анализ модификаций и трансформаций религиозного ритуала», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С.Пушкина* 2, вып. 4 (2011 г.):63

## 1.5. Методологія вивчення сакраментального богослов'я

Специфіка сакраменту як феномена й явища та особливості предметного поля сакраментального богослов'я вимагають застосування спеціальної методології, нині ще не розробленої.

Загальна і прикладна методологія як самостійні дисципліни з'явилися порівняно недавно і почали розвиватися тільки в ХХ ст., хоча їхні основи було закладено ще давньогрецькими мислителями. Визначень та уявлень про сутність і природу методології як такої досить багато, і часто вони не дуже добре узгоджуються одне з одним. О. М. Новиков і Д. О. Новиков у статті «Про предмет і структуру методології» аналізують вісім явних і ще кілька неявних визначень методології і роблять висновок: «Попри весь великий обсяг накопичених корисних матеріалів у ній (методології як науці) склалася парадоксальна ситуація: з одного боку, багатозначність її предмета, з іншого – його звуженість»<sup>139</sup>. Зазвичай вважається, що методологія – це наука про методи, але частина авторів думає, що вона вивчає методи опанування новими знаннями та структурами цих знань (С. В. Бобришев, В. І. Загвязинський та ін.), а інші дослідники зміщують акцент методології на організацію діяльності (О. М. Новиков, Д. О. Новиков) або поєднують предмет вивчення самого знання і діяльності (Г. Крилов, Г. І. Рузавін). Методологічна школа Г. П. Щедровицького запровадила поняття «мислєдіяльності», включаючи у «діяльність» також і розумові процеси. Таким уявленням Г. П. Щедровицький намагався розширити предметне поле методології, але насправді він відокремив філософську методологію від прикладної і розвивав переважно останню.

### 1.5.1. Особливості богословської методології

Говорячи про методологію богословського пізнання, можна відзначити, що хоча вона ще не сформувалася як окремий напрям, багато

---

<sup>139</sup> Александр Новиков и Дмитрий Новиков. «О предмете и структуре методологии». *Мир образования–образование в мире* 1, вып. 29 (2008 г.): 29–40.

видатних богословів використовували філософські, феноменологічні, герменевтичні, схоластичні, містичні та інші підходи до богословського пізнання, почавши розробляти власну методологію<sup>140</sup>. Для сучасних богословських проектів, які здійснюють євангельські дослідники, характерними є переважно історичний і системно-структурний підхід, методи біблійно-богословського аналізу, аналогії, індукції, а також прийоми, які звичайно застосовують у гуманітарних дослідженнях. Однак, основним недоліком, судячи з усього, є відсутність цілісної методології, яка б дозволила визначити місце і сфери використання кожного конкретного методу. Розроблення загальної методології богословського пізнання, вочевидь, стане найважливішим напрямом у розвитку богослов'я Східної Європи в найближчі роки, і найімовірніше, необхідна методологія виникне не у вигляді цілісного метанаративу, на якому потім будуть будуватися методології індивідуальних проектів, а навпаки, вона буде рости «знизу» з конкретних проектів. Це відповідає мейнстриму сучасного методологічного знання, а однією з цеглинок майбутньої будівлі методології євангельського дослідження може стати парадигма, яку використано в цьому проекті.

Перша складність, з якою стикається богословська методологія, полягає у двоїстій природі об'єкта вивчення. На відміну від точних і гуманітарних наук, богослов'я має справу не тільки зі словом, а й з ірраціональністю буття. Михайло Бахтін, говорячи про методологію гуманітарних наук, писав: «Точні науки – це монологічна форма знання: інтелект споглядає *річ* і висловлюється про неї. Тут тільки один суб'єкт – той, хто пізнає (споглядає) і говорить (висловлюється). Йому протистоїть тільки *безмовна річ*. Будь-який об'єкт знання (і навіть людину) можна сприйняти і пізнати як *річ*»<sup>141</sup>. Цим монологічним наукам він протиставляє гуманітарні науки, вважаючи їх науками про дух і діалогічними за своєю

---

<sup>140</sup> У різних містах Східної Європи почали працювати методологічні семінари, які намагаються осмислити процес богопізнання. Наприклад, регулярні семінари діють у Москві у межах роботи Євангельського собору, у Львові у межах реалізації проектів Ресурсно-дослідницького центру ЄААА та ін.

<sup>141</sup> Михаил Михайлович Бахтин, *Эстетика словесного творчества* (М.: Рипол Классик, 1979): 383.

природою, тому що розуміння, за Бахтіним, – це співвідношення з іншими текстами і переосмислення їх в іншому, сучасному контексті. Водночас в особливу категорію він виділяє філософію, вважаючи, що «вона починається там, де закінчується точна науковість і починається іншонауковість. Її можна визначити як метамову всіх наук (і всіх видів пізнання й усвідомлення)»<sup>142</sup>. За такого підходу поняття «науковості» у точних дисциплінах, в яких воно пов'язане з відтворюваністю, формалізацією, підтверженістю тощо, і в гуманітаристиці, принципово відрізняються. Михайло Бахтін писав: «Межею точності в природничих науках є ідентифікація ( $a = a$ ). У гуманітарних науках точність – подолання чужості чужого без перетворення його в суто своє (різноманітні підміни, модернізації, непізнавання чужого тощо)»<sup>143</sup>. Не присвоєння собі знання, а тільки відображення його, характерне для гуманітарних дисциплін, ще в більшій мірі проявляється в богословському дослідженні, тому в сакраментологічному дискурсі поняття методології ми можемо сформулювати так: *це наука і мистецтво, що відображає мислення і практику пізнання трансцендентної реальності та її проявів у профанному світі.*

Таке уявлення про методологію свідчить, що дослідник займається реальністю, яка виходить за межі його розуміння, а тому він змушений спиратися на Богом відкриту присутність у найширшому сенсі цього слова – через Богом відкрите Святе Письмо, через особисте одкровення, через канали природного богослов'я тощо. З цього визначення випливає, що методологія богословського пізнання і сенсоутворення не обмежується лише науково-верифікованими методами. Вона не ототожнюється з прийомами, методами і технологіями організації процесу богопізнання і людського осмислення божественної Присутності і його дій<sup>144</sup>. Але вона не перетворюється у

---

<sup>142</sup> Там само: 384.

<sup>143</sup> Там само: 392.

<sup>144</sup> Хоча безумовно, якісні дослідження із застосуванням цієї методології відповідають всім формальним ознакам наукового знання: вони логічно несуперечливі, системні, їх можна верифікувати, перевірити і фальсифікувати в поперівському сенсі, вони відрізняються простотою і когерентністю і відповідають всім ознакам гуманітарного дослідження.

містику в повному розумінні цього слова. Методологія богословського пізнання є мистецтвом цілісного охоплення трансцендентної реальності. Як вказувало багато авторів (Джон Капуто, Ганс Урс фон Бальтазар, Світлана Коначева) богословське дослідження можна (а іноді й краще) здійснювати методами мистецтва, тобто «слабкого богослов'я». Тому уявлення про методологію богословського пізнання може охоплювати не тільки науку (теологіку), а й мистецтво (теопетику), що відіграє в житті сучасного суспільства досить велику роль.

### **1.5.2. Специфіка богослов'я і богословського методу**

Ірраціональність, яка об'єктивно міститься в богословському дослідженні, не дозволяє застосувати до всіх досліджуваних об'єктів загальні поняття, тобто висловити все категоріально, через денотат. З часів Середньовіччя в теології широко використовуються визначення через надкатегоріальні поняття, тобто трансценденталії. Наприклад, стосовно Бога такими трансценденталіями традиційно вважаються єдність, добро та істина. До їх числа зараховують також красу і любов. Усі ці трансценденталії описують діяльність Бога стосовно іншого. Вони дозволяють описати Бога як трансцендентну причину всього без схоплення його дефініції. Опис трансценденталій завжди відбувається з використанням аналогії, навіть у межах феноменологічного підходу. На думку Еріха Корета, це пов'язано з тим, що трансценденталії характеризують діяльність людського суб'єкта. Відповідно, описуючи діяльність Бога теолог свідомо чи несвідомо шукає аналогії із надкатегоріальними визначеннями власної діяльності. Це робить богословський метод методом кореляції. Тому Бернард Лонерган у книзі «Метод у теології» пропонує як основний богословський метод трансцендентальний, а не категоріальний, який має справу з визначеннями і продуктами наукових досліджень. На його думку: «Трансценденталії є всеохопними за своїм конотативним значенням, необмеженими в денотативному значенні, інваріантними щодо змін у культурі... Вони

апріорні, тому що виходять за межі того, що ми знаємо, до того, чого ми ще не знаємо»<sup>145</sup>. У цьому вони є протилежними до категоріальності. Б. Лонерган пояснює, що інтелект здатний провести дослідника тільки за межі дослідного переживання, до питань «що, чому, для чого» тощо, а розумність і відповідальність може провести інтелект далі, за межі цих питань до запитування про те, чи істинні відповіді, чи є вони добрими чи тільки здаються такими тощо. І далі він фактично перетворює богословський метод у феноменологічний підхід, спрямований на вивчення відображень цілісного, духовно-матеріального світу в свідомості дослідника і його інтендерування як осмислення променів рефлексії, що йдуть назовні. У такому разі, з огляду на інтендерування невідомого, переживання і розуміння зближуються і вибудовуються в єдиний універсум знання. Цей метод він формулює як «нормативний патерн повторюваних і взаємопов'язаних операцій, що дають кумулятивні та поступальні результати»<sup>146</sup>.

Отже, з погляду Б. Лонергана, богословський метод є методологією, яка цілком відповідає уявленням про наукове пізнання і не обмежує богослов'я тільки містичним емпіризмом, який знищує відмінність між богослов'ям і містичним досвідом, що нерідко буває в конфесійних богословських системах<sup>147</sup>. Як довели Юрій Чорноморець і Геннадій Христокін<sup>148</sup>, сплутування чи злиття власне богослов'я і містичного богопізнання є некоректним. Богослов'я як наука про Бога і його вчинки, дані в локусах Його одкровення, і містичний емпіризм мають різні сфери застосування. І хоча дослідник, який займається богослов'ям, неминуче перебуває і повинен перебувати в межах певної догматичної системи і містичного богопізнання, богослов'я може мати специфічний предмет і

---

<sup>145</sup> Бернард Лонерган, *Метод в теології* (Litres, 2017):26.

<sup>146</sup> Там само: 19.

<sup>147</sup> Напр. див. Владимир Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви: догматическое богословие* (DirectMEDIA, 1991); Алексей Нестерук, *Логос и космос: Богословие, наука и православное предание*, Богословие и наука, 2006 і ін.

<sup>148</sup> Юрій Чорноморець і Геннадій Христокін, «Методологія православної теології: джерела, розвиток, сучасність», Релігія в Україні, accessed 12, Грудень 2017, <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5884-metodologiya-pravoslavnoyi-teologiyi-dzherela-rozvitok-suchasnist.html>.

власну методологію. Ю. Чорноморець пише: «Отже, абсолютизація значення містичного досвіду – це класична помилка сучасних теоретиків, від якої є вільною сама Церква»<sup>149</sup>. Підтверджуючи це, він, з одного боку, посилається на досвід видатних православних містиків, які наполягали на необхідності доктринального богослов'я, а з іншого боку, вказує на висловлювання богословів, які не мають такого глибокого містичного досвіду, але намагаються обмежити богослов'я містикією. На думку Ю. Чорноморця і Г. Христокіна, методологія богословського дослідження повинна відрізнятися в кожній з трьох сфер богопізнання: 1) в природному богослов'ї, побудованому на раціональних доказах; 2) у богослов'ї одкровення, що формується на основі Святого Письма і церковної, загальнокультурної та літургійної традиції і 3) в містичному богослов'ї як в особистому, невимовному в принципі, надприродному знанні. Такий підхід, незважаючи на певний формальний структуралізм, дозволяє створити загальне уявлення про богослов'я як таке.

Традиційно під богослов'ям розумілося раціонально сформульоване вчення про Бога, але вже до XIII ст. схоласти почали розмежовувати божественну науку, базовану на доказах розуму (*scientia divina*), і священну доктрину (*sacra doctrina*), тобто богоодкровенне богослов'я як науково сформульовану віру (*fides in statu scientiae*). Враховуючи третю складову богослов'я – містику, ми будемо дотримуватися такого визначення: «Теологія – це наука про Бога і його дії, виражена доступними для людини засобами та прийомами». Таке широке розуміння дозволяє долучити до у теології як раціональну, так і ірраціональну складові, але всередині самого богословського знання потрібно зробити формальне розмежування. Богословський метод, який використовується в сакраментологічних дослідженнях, концентрується переважно в галузі богоодкровенної теології, хоча частково і спирається на докази природно-раціонального пізнання і

---

<sup>149</sup> Юрій Чорноморець, «Антиінтелектуалізм у теології УГКЦ: закономірна хвороба чи випадкова помилка?», Релігіно-інформаційна служба України, accessed 08, Грудень 2017, [https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/45794/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45794/).

підпорядковується містичній складовій. З раціонально-філософських позицій методологія сакраментології ґрунтується на аксіоматичному припущенні, що людська істота, що здатна осмислювати себе у бутті, має таку ж природну здатність сприймати трансцендентальне одкровення. Зі сфери містичного богопізнання походить переконаність, що людина може пережити межові процеси під час зближення профанного та сакрального і, хоча б частково, їх осмислити. Ще одне звуження загального визначення теології з погляду нашого дослідження полягає в тому, що як вказувалося, предметним полем сакраментології є не Бог і не віра в Бога як людський відгук на його присутність<sup>150</sup>, а процеси, що відбуваються під час дотикання трансцендентного та іманентного.

Однією з фундаментальних проблем богословської методології є ідея критеріїв богословського знання. Власне, наявність таких критеріїв та ознак повинна виділити суто богословське дослідження із загальногуманітарного. Як вказує Петро Михайлов, однією з ознак суто богословського методу є наявність специфічних локусів, у яких власне формується богословське дослідження. На його думку, це – Святе Письмо, Переказ та Літургія<sup>151</sup>, хоча природний розум, історія та інші загальнонаукові сфери він не вилучає із горизонтів богословського підходу. Іншим характерним прийомом богословської методології, на який він вказує, є принцип співвідношення з тим, що знаходиться зовні, зокрема, з божественним одкровенням. Це один із найважливіших принципів, який називають по-різному. Для середньовічного католицького богослов'я це був принцип субальтернації (підкорення) якимось аксіоматичним положенням, проте, на відміну від буденних аксіом, наприклад, віри в те, що паралельні прямі не перетинаються, теологічні аксіоми, як вказує Андрій Баумайстер, можна пояснити та показати їхню несуперечливість і розумність, але «їхню істинність не можна раціонально

---

<sup>150</sup> Петро Михайлов виявив, що більшість сучасних визначень богослов'я вказує, що його предметом є не Бог, а лише віра в Бога, однак такий підхід є результатом антропологічного світоглядного повороту і явним ухилянням богослов'я в сторону релігієзнавства або філософії релігії і втратою його самоідентифікації. Петр Михайлов, *Категории богословской мысли* (М.: PSTGU, 2013):15-16.

<sup>151</sup> Там само: 24-25.



обґрунтувати або верифікувати в межах емпіричних наук. Може йтися лише про певні структурні аналогії... Очевидність істини віри не є тут очевидністю природної раціональності, вона не є іманентно-інтелектуальною очевидністю. Очевидність істини віри має зовнішнє джерело, що походить від світла Божого й дається теологові, як певний дар. Така очевидність є для людини екзистенційною метою, світлом, що перебуває у волі Творця й може даруватися вірним»<sup>152</sup>. Олександр Шмеман, який представляє православну традицію, називає цей же принцип «належністю до Царства Божого», і тому життя християнина, життя Церкви, релігії та богослов'я він оцінює за належністю до богоодкровенних принципів цього Царства. Протестант Пауль Тілліх основною богословською методологією називає метод кореляції як певного «обопільного зв'язку» Бога і людини. Він пояснює: «Існує кореляція в сенсі співвідношення між релігійними символами і тим, що вони означають (символізують). Існує кореляція в логічному сенсі між поняттями, що позначають людину і поняттями, що позначають божество. Існує, зрештою, кореляція у фактичному значенні між ультимативною турботою людини і тим, чим вона ультимативно стурбована»<sup>153</sup>.

Отже, під різними іменами постає богословський метод співвіднесення, субальтернації або кореляції з трансцендентним. Однак, у практичній реалізації цієї методології є істотна складність, пов'язана із залученням дослідника в процес зіставлення. Богослов'я одкровення значно більше ніж дві інші сфери богословського знання, піддається впливу переднастанов (упереджень) дослідника та доктринальних меж його конфесії. Це абсолютно неминуча методологічна передумова, обумовлена герменевтичною природою цієї сфери. Навіть більше, деякі сучасні дослідники наполягають на необхідності залучити до критерійного апарату богословських студій догмати і віросповідні принципи своєї конфесії, тобто залучити доктринальні погляд церкви не тільки до локусу як сфери дослідження, але і в критерійне

---

<sup>152</sup> Андрій Баумейстер, *Тома Аквінський--вступ до мислення: Бог, буття і пізнання* (Дух І Літера, 2012):112.

<sup>153</sup> Пауль Тілліх, *Систематическое богословие*, т. I-II (СПб: Алетейя, 1998):71.

поле дослідження. Костянтин Польсков визначає богословський метод як «співвіднесення культурно-історичного явища з нормою релігійної свідомості, формалізованої в межах конкретної традиції для виявлення його граничних (сотеріологічних) смислів»<sup>154</sup>. Він наполягає на тому, що цей метод «неодмінно спирається на віроповчальний авторитет Церкви і поза ним принципово неможливий»<sup>155</sup>. Він дає практичні приклади, які виявляють, що індикатором богословствування є норма, яку визнає церква, в його випадку – православна церква, хоча норма, визнана католицизмом чи протестантизмом, може бути іншою. За такого підходу богословське дослідження, побудоване в межах доктрини, яка відрізняється від конфесії дослідника, стає ненауковим за визначенням і втрачає можливість взагалі називатися богословським дослідженням. У такому разі богослов'я стає виключно конфесійним, а не академічним. Конфесійні підходи безумовно мають право на існування, але якщо говорити про загальнохристиянське богослов'я одкровення, яке спирається на Біблію та традицію, загальну для різних конфесійних груп у християнстві, то критерії науковості повинні бути аналогічні визнанню у гуманітаристиці і філософському пізнанні, хоча мають інші поля зіставлення. Олександр Кирлежев, хоча і залишається в межах конфесійного підходу, описуючи сутність богослов'я, але все-таки обережно йде далі і заявляє: *«Власна сфера богослов'я (як релігійного мислення, що не ставить під сумнів церковну віроповчальну ортодоксію) – це сфера проблемного, дискусійного, невирішеного. Церковне богослов'я спирається на віроповчальну ортодоксію, впливає з неї, але займається воно осмисленням найрізноманітніших феноменів, духовних і матеріальних»*<sup>156</sup>.

Отже, богослов'я як наука про Бога і його дії пропонує різні теологічні системи – природну, містичну, схоластичну тощо. Баптистське sacramентальне богослов'я ґрунтується на богоодкровенній бібліоцентричній

---

<sup>154</sup> Константин Польсков, «К вопросу о научном богословском методе», *Вопросы философии*, вып. 7 (2010 г.): 95.

<sup>155</sup> Там само.

<sup>156</sup> Александр Кирлежев, «Что такое богословие?», *Континент*, вып. 140 (2009 г.), <http://magazines.russ.ru/continent/2009/140/ky17.html>.

теології і в її академічному варіанті на відміну від церковного богослов'я як критеріальний апарат пропонує використовувати недогматизований біблійний текст, очищений від богословських побудов.

### **1.5.3. Уявлення про цілісну методологію**

Розуміючи обмеженість і водночас абсолютну необхідність принципу співвідношення (кореляції) в богословському дослідженні, варто звернути увагу на загальний і найважливіший універсальний підхід, що вбирає в себе багато конкретних теологічних принципів і дозволяє використовувати їх на практиці. Це дискурс **цілісної методології** або, як описує його Петро Михайлов, це поняття «інтегрального методу, яке пронизує собою всю будову богословської думки, чим передає внутрішню структурну єдність. Називатися він може по-різному – методом підпорядкування, віднесеності, герменевтичного зіставлення, кореляції, трансцендентальним методом або, як було запропоновано вище, методом, що встановлює відповідність між богословським висловлюванням і його предметом, проте, за своєю суттю, він поєднує різні, іноді дуже віддалені один від одного, богословські висловлювання, твердження і концепції; богословські предмети, локуси і дискурси; богословське знання, досвід та його застосування»<sup>157</sup>. Цілісну методологію часто застосовують у гуманітаристиці й у богословському дослідженні в спрощеному вигляді як системний підхід, але це – різні методологічні принципи.

Як відомо, поняття «цілісність» є одним із фундаментальних у філософському пізнанні та розглядалося ще Платоном і Арістотелем як певна єдність, яка охоплює окремі частини і невловимо виявляється у самому явищі. Водночас завжди підкреслювалася нетотожність цілого простій сумі частин, тобто надсумарний характер цілого і його відмінність від простого зіставлення частин. Концепт цілісності розглядали Альберт Великий, Микола Кузанський, філософи Нового часу, особливо активно розвивав це поняття

---

<sup>157</sup> Петр Михайлов, *Категории богословской мысли* (М.: PSTGU, 2013):31.

Володимир Соловйов із його філософією всеєдності, Микола Лоський із його уявленням про реальне й ідеальне буття, що додає цілісності реальному та ін. У ХХ ст. в категоріальному полі філософії замість пари «ціле-частина (одиночне)» почали використовувати пару «система-елемент». Системний підхід почав витіснити і переважати над цілісним. Для структурно-логічного мислення в епоху модерну цей підхід виявився дуже продуктивним. Він був пов'язаний зі структурним аналізом, а іноді навіть ототожнювався з ним і дав життя багатьом новим напрямам у науці і методології (синергетика, «системні ігри» Григорія Щедровицького, системно-параметричний метод Авеніра Уйомова та ін.), тоді як холізм у філософії не давав таких відчутних практичних результатів.

Між системним і цілісним підходами існує напруга, хоча в них можна знайти і діалектичну згоду. Відмінності чітко проявилися у взаємній критиці двох санкт-петербурзьких шкіл – Юрія Солоніна, що представляє холізм, і Мойсея Кагана, який наполягає на системності гуманітарного знання. Однак, по суті, цілісність і системність виявляють дві різні мови опису реальності. Системність, як визначає її М. Каган слідом за Л. фон Берталанфі, – це «організований характер певної множини, тобто система складається з взаємопов'язаних і взаємодіючих елементів»<sup>158</sup>. У відповідь на це Ю. Солонін підкреслює, що «реальність не системна, а цілісна. Системний підхід не тотожний погляду на світ як на цілісність. Ціле – це те, що не містить механізмів зчленування своїх частин або елементів, де немає «швів» від їхніх з'єднань»<sup>159</sup>. Хоча системність для соціальних систем дала результативніший методологічний підхід, але Ю. Солонін справедливо критикує її за механістичність, кількісність (квантитативізм), математично-кібернетичне розуміння світу і, зрештою, за функціоналізм. Тобто систему часто розглядають залежно від функцій її елементів, хоча вимогу цілісності її як системи безумовно визнають. Навіть більше, школа Д. Гвишиані визначає

---

<sup>158</sup> Мойсей Каган, «Системность и целостность», *Вече*, вып. 6 (1996 г.):177.

<sup>159</sup> Юрий Солонин, «Проблема единства знания: между системностью и целостностью», *Вече*, вып. 6 (1996 г.): 172.

систему як «комплекс взаємопов'язаних елементів, що утворюють певну цілісність»<sup>160</sup>, проте самою цілісністю системний підхід займається мало, розчленовуючи систему і аналізуючи її частини як елементи в різних аспектах.

Щодо духовних, складноорганізованих процесів, як-от сакраменти, в яких бере участь Бог, людина, спільнота та інші учасники, застосовність системної методології, що концентрується на елементах, а не на цілому, є явно обмеженою, оскільки розглянутий духовний процес виявляється нескінченно відкритим із важкопрогнозованою кількістю частин і, водночас цілісним. Цілісність у сакраментах розглядається як певна властивість, яка не розкладається на елементи, але створює сакрамент як завершене явище реальності. Це не просто інтегральна або синтетична єдність окремих складових сакраменту, а певний холізм, який через взаємозалежні зв'язки робить таїнство не стільки функціональним механізмом, скільки органічною цілісністю.

Системність є відношенням «частина – ціле», але цілісність, на відміну від системності, утворюється у відношенні «ціле – мале ціле». Зазвичай цю ідею ілюструють метафорою краплі й океану, де одне і друге є цілим, що перебуває в діалектичному згустку: в краплі океан відображається, але не міститься повністю. У цілісності кожна частина несе в собі духовну парадигму цілого, не втрачаючи своєї ідентичності і самостійного значення, вона позначена властивостями цілого, але в будь-який момент може розчинитися в цілому і зникнути. Тобто цілісність може миттєво змінювати свою суть, залишаючись водночас цілісністю, тому можна говорити про «підступність цілісності», яку неможливо обмежити і яка зберігає себе, навіть, якщо їй не вистачає деяких другорядних для неї властивостей.

Це призводить до специфічної технології використання цілісності як методології богословського дослідження. Передусім, треба вказати на

---

<sup>160</sup> Маргарита Бакуліна, «Системный и комплексный подходы: сходство и различие», *Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева*, вып. 2 (2011 г.):168.

очевидний принцип цього підходу, який полягає в тому, що цілісну подію або явище варто вивчати як конкретну цілісність. Цей простий принцип часто ігнорують у двох аспектах: ціле розбирають на елементи, знов зібравши які, виявляють тільки суму елементів, а не ціле, яке, як відомо, не означає суму його складових. Другий аспект полягає у всеохопній природі холізму. Мається на увазі, що ціле, входячи в інше ціле, може майже миттєво розширитися до нескінченності. Отже, одиничне хрещення конкретної людини можна розглядати спіралеподібно, починаючи з персоналістичного контексту, переходячи до контексту помісної церкви, до конкретної конфесії, до Тіла Христового, до Царства Божого, у позабуттєвість... Як пише Ігор Кірсьберг: «У Христі живе дано однаково і тому стискається в одне – тіло, дух. Але Христос живе в кожній подробиці живого, тому ці подробиці як живе відокремлюються від живого: живе і живе – тіла. Христос живе також у всій сукупності цих тіл – Тілі-Храмі Божому (1 Кор. 3: 16 і 12: 13) – як і в окремому члені, тому тіло – це і член»<sup>161</sup>. Отже, важко зосередитися на конкретному феномені і водночас мати на увазі широку перспективу, спрямовану в нескінченність.

У практичному використанні цілісна інтегральна методологія має низку особливостей і форм існування. Перерахуємо деякі з них, хоча цей список не може бути закритим за сутністю нескінченно відкритого підходу до цілісності.

*По-перше*, цілісна методологія вимагає максимального розширення та подання об'ємної картини предмета дослідження. Це, з одного боку, означає вивчення всіх явищ або подій, які можна ввести в категорію сакраменту, а з іншого боку, розумове розрізнення в світлі божественного одкровення кожного можливого елемента окремо взятого таїнства для його осмислення й аналізу з дальшим поверненням у ціле.

*По-друге*, така методологія вказує на об'ємне і різнобічне використання

---

<sup>161</sup> Ігорь Кирсберг, *Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане* (М.: Ин-т философии РАН, 2004):78.

численних конкретних методик. Зокрема, потрібно широко використовувати культурно-історичний і екзегетичний аналіз ключових текстів одкровення; герменевтичний, феноменологічний і семіотичний підходи до сакраменту; потрібно простежити еклезіологічний, етичний, екзистенційний і найголовніше – сотеріологічний вимір кожного таїнства; проаналізувати контингентну реальність і перформативність сакраментальної мови тощо.

*По-третє*, цілісне вивчення означає періодичне повернення до вже ніби осмислених та визначених категорій для збагачення їх у змістовому аспекті. Зовні це може виглядати як повторення або непослідовний виклад, але насправді це – поглиблення та розширення визначеного поняття. Цей рух близький до герменевтичного кола або точніше – до спіралі з повторенням минулого на новому рівні.

*По-четверте*, цілісна методологія вимагає зіставлення конкретного цілісного сакраменту з головним призначенням, змістом і метою існування вищої цілісності. Інакше кажучи, результати і процес вивчення будь-якого феномена повинні співвідноситися з одкровенням, а також знаходити свою нішу в локусі богословського осмислення, тобто в горизонті Святого Письма, загальнохристиянської і локальної церковної традицій.

*По-п'яте*, така методологія очікує розгляду предмета й об'єкта свого дослідження в «іншому», але не у тотально іншому, як у Левінаса і Дерріда, а в іншому, який як і Я, є рефлексією ідеально Іншого, тобто в іншому русі, іншій конфесії, у всяких інших поглядах, які, як і погляди самого дослідника, відображають богослов'я, відкрите у Христі трансцендентальною реальністю.

Цілісна методологія не проста і лякає принаймні двома факторами – складністю (об'ємністю) і уявною закритістю. Складність пов'язана з необхідністю враховувати й аналізувати велику кількість різноманітних явищ, факторів, процесів як статичних, так і динамічних. Дослідження повинно йти вшир і вглиб, в історію і сучасність, бачити темпоральність цілого і його локальність, концентруватися на його раціональних складових і

на ірраціональних, взаємопов'язувати різні школи, прийоми і методи аналізу і водночас не втрачати квалітативність. Чи можливо все це в одиничному проєкті? В повному розумінні слова, звичайно, неможливо, але природа цілого залишає можливість використовувати цей метод, навіть якщо дослідник не в змозі охопити все, а він об'єктивно не в змозі цього зробити. Ціле існує як єдине, але зберігає свою невловиму природу цілого навіть у разі своєї неповноти. Власне, в цьому, як вказувалося, полягає одна з головних відмінностей цілісності й системності. Неповнота системи може призводити до її неповноцінності, а іноді навіть до недієздатності. Втративши істотний елемент, система частково або повністю втрачає свою функціональність. Цілісність існує на основі іншої філософії самоорганізації. Вона здатна проявляти себе досить повно в кожній своїй частині, хоча кожна частина, безумовно, не має всієї повноти цілісності, але зберігає її найважливіші характерні риси.

Інша сторона, яка викликає обережність у використанні цілісної методології, пов'язана із самим змістом цілісності, яка як цілісність, замкнута сама на себе. Можна цілком справедливо критикувати цілісність, вбачаючи в ній закінченість, обмеженість розвитку і тому – тоталітаризм і відсутність відкритості, але таке відбувається тоді, коли цілісність є закінченою, єдиною і фактично ідеальною. У реальному житті все не так. Кожне цілісне явище або подія входить у вищу цілісність, а та також є частиною ще ширшого цілого і так до тих пір, поки все не замкнеться на всеохопному Цілому, котре є Буттям, яке зрештою, заспокоюється в Бозі, творці цього буття. Але і в Ньому цілісність не є замкнутістю, тому що Бог нескінченний в різноманітті і постійній динаміці. Це – не статичний Бог грецької філософії. Цілісність для нього – це органічна гармонія, невпинний рух, який деякі богослови порівнюють навіть із танцем. Отже, цілісність як методологія не має нічого спільного із замкнутістю і тотальністю.



#### **1.5.4. Вивчення феномена хрещення методами цілісної методології**

Оскільки цілісна методологія у застосуванні до sacramentalного богослов'я охоплює всі методи, але не є ними або їх сумою, очевидно, необхідно вказати на специфіку застосування різних конкретних методів у вивченні sacramенту. Як уже зазначалося, цілісна методологія містить як традиційні, так і сучасні специфічні методи богословського дослідження. Наприклад, у цьому дослідженні використовуються традиційні методи, як-от історико-богословський аналіз (у вивченні становлення баптистського богослов'я хрещення), біблійно-екзегетичний підхід (у вивченні ритуального біблійного sacramенталізму і хрестильних практик у біблійні часи), порівняльний метод (у порівнянні богословських поглядів на хрещення в різних традиціях), а також загальнонаукові: методи аналізу, синтезу і аналогії у формуванні предметного поля sacramentalного богослов'я, метод індивідуалізації у виявленні особливостей sacramentalної термінології, узагальнення – під час аналізу таких категорій загальної sacramентології, як первісний sacramент, sacramentalність Церкви, Біблії тощо. Однак рішучий поворот, який відбувся в sacramentalному богослов'ї XX ст. вимагає нових методів вивчення та інших мов опису.

Провідні вчені фактично відмовилися від традиційного метафізичного методу вивчення таїнств засобами аналізу сутності та причини. Протягом багатьох століть у цій галузі богослов'я домінував інструментальний підхід, який намагався зрозуміти сутність таїнств і описати їх аристотелівською мовою середньовічної схоластики з використанням термінів «субстанція» й «акциденція». Заперечуючи транссубстанціональний підхід, протестантизм XVI – XVII ст. фактично змінив мову sacramentalного богослов'я і перевів дискусію з онтології у сферу семантики. Особливо виразно це видно в методах опису богословських явищ Жаном Кальвіном і в його аналізі церковних священнодій. Ще рішучіша відмова від онтології відбулася в результаті її критики Гадамером, Гайдеггером і сучасними французькими феноменологами. Можливо, первісна критика цього традиційного методу

сакраментології була пов'язана із загальним негативним ставленням до схоластики (особливо до Арістотеля) у гуманістів, із середовища яких вийшли практично всі лідери Реформації. Можливо, це визначалося обмеженістю самої каузальної мови, нездатної пояснити чимало філософських протиріч онтологічного розуміння таїнств. Наприклад, пояснити реальну, справжню присутність Христа в багатьох точках земної кулі одночасно (коли відбувається євхаристія) можна тільки діяльним способом, а не локальним, як на тому наполягає католицька доктрина. Ще важче пояснити відсутність субстанції хліба за присутності його акциденції після євхаристійного перетворення. Відповідно до схоластичних уявлень, акциденція (зовнішня форма) може існувати без її субстанції, тобто зовнішній вигляд хліба в євхаристії може існувати без онтологічної сутності хліба, яка заміщується субстанційною сутністю Христа. Пояснити аристотелівською мовою таке явище практично неможливо і тому його доводиться оголосити таємницею і вивести за межі логічного аналізу.

Очевидно, ці причини призвели до того, що в самому католицькому богослов'ї з'явилися тенденції переходу від онтологічного до феноменологічного і семіотичного богослов'я. Зокрема, сучасний католицький богослов Едвард Скіллібекс намагається в своїх працях переосмислити таїнство євхаристії, вводячи поняття «транссигніфікації і трансфіналізації». Поняття «*транссигніфікації (transignification)*» висловлює ідею про те, що консекрація змінює, найперше, значення хліба і вина. Пов'язане з ним поняття «*трансфіналізації (transfinalization)*» вказує, що консекрація змінює кінцевий результат або мету хліба і вина<sup>162</sup>. Скіллібекс пропонує новий підхід, тому що на його думку, використання онтологічних або «фізичних» інтерпретацій євхаристії створює труднощі для сучасних людей, і треба відмовитися від застарілих і вразливих філософських систем. Він зазначає, що дія Христа, зрештою, спрямована не на хліб і вино, а на людей, що беруть участь у євхаристії, а тому «знакова функція сакраменту

---

<sup>162</sup> Edward Schillebeckx, *The Eucharist* (Burns & Oates, 2005):120.

(Sacramentum est in genere signi) – найвища цінність»<sup>163</sup>, – пише Скіллібекс, підтверджуючи цю думку латинською цитатою з твору Томи Аквінського.

Не аналізуючи всіх причин лінгвістичного повороту в богослов'ї, до вказаних чинників методологічного оновлення можна додати нове постмодерністське мислення сучасного суспільства, яке критично ставиться до схоластичної онтології; розширення методологічних принципів для виявлення нового знання; необхідність міжконфесійного діалогу тощо. Тому не випадково в сучасних богословських методах увагу приділяють переважно не традиційним богословським прийомам аналізу, синтезу, пошуку значення тощо, а герменевтичному, феноменологічному, семіотичному й іншим соціолінгвістичним підходам.

#### ***1.5.4.1. Герменевтичний погляд на хрещення***

Якщо хрещення, як і всі таїнства, – це подія зустрічі Бога і людини, то їх можна сприймати як текст у постструктуралістичному сенсі слова, де текст – не набір знаків письмової фіксації і не обов'язково мовний акт, хоча він може бути і в такій формі, але таїнство-текст – соціально-культурне явище, тобто рефлексія, в якій людина сприймає цю подію. І. Кірсберг пише: «Текст – в усній або письмовій мові – органічно (цілісно-матеріально) зростається з життям: від нього починається шлях народу до землі, з тексту доноситься спрямовувальний голос Бога. Текст втілюється і в скрижалях Мойсея, і в словах та вчинках пророка, стаючи мовчазним, але не менш красномовним, втілюється в усьому живому – в нерукотворному записі веління Бога»<sup>164</sup>. Отже, як літургійний акт водного хрещення, так і в ширшому сенсі слова, будь-яка зустріч з божественною таємницею – все це є живим текстом або, як іноді кажуть у баптистському богослов'ї, «видимим Словом»<sup>165</sup>. Тому

---

<sup>163</sup> Там само: 139.

<sup>164</sup> Игорь Кирсберг, *Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане* (М.: Ин-т философии РАН, 2004):20.

<sup>165</sup> Ранні баптисти у сповіданні віри, написаному 1612 р. стверджували, що «сакраменти... є видимим словом і вчать очі тих, хто здатний розуміти, одночасно зі словом, яке вчить вуха тих, хто здатний чути» (74 Артикул «Пропозиції і висновки щодо істинної християнської релігії»). William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Valley Forge PA, Judson Pr, 1959):138.

репрезентація сакраменту є певною тканиною, витканою з понять, культурних кодів, смислових конструктів, стандартних зворотів, тропів, ідіом тощо, які й формують явище тексту, незалежно від форми його фіксації. Водне хрещення можна бачити саме в такий спосіб і в такому разі для його вивчення необхідно використати метод герменевтичного аналізу.

Герменевтика як філософська дисципліна, яка описувала правила інтерпретації життя і письмових джерел, безсумнівно, є одним із найбільш захоплюючих напрямів сучасної філософської та богословської думки, котрий швидко розвивається. Її початок як науки і мистецтва розуміння найчастіше пов'язують з ім'ям Ф. Шлейєрмахера, але неможливо заперечити, що процес комунікації відбувався неусвідомлено з моменту появи мови, і люди завжди інтуїтивно користувалися технікою і прийомами розуміння, пояснення і пізнання смислового значення тексту, водночас не вживаючи слово «герменевтика». Що таке герменевтичний аналіз сакраменту водного хрещення? Це не стільки спроба виявити сенс зустрічі трансцендентного й іманентного в термінології інструментально-логічного акту, скільки процес розуміння її як способу людського буття, що можливе в локусі філософської герменевтики, а не в межах біблійної екзегези і суто богословського аналізу.

Використовувати в сакраменталістиці герменевтичний підхід активно пропонує Дагмар Хеллер. Вона пише, що розуміння таїнства «означає спробу людини осягнути за допомогою доступних їй засобів, що Бог хоче повідомити за допомогою таїнства»<sup>166</sup>. На її думку, в сучасному богослов'ї важливо зрозуміти не «що таке таїнство», а що воно говорить людині. У такому разі тлумачення сакраментальної мови стає головним напрямом богословського дослідження. Це дуже практичний підхід, особливо в екуменічному діалозі, який переносить акцент з онтологічної сутності та причинності процесів, що відбуваються в таїнствах, тобто з природи сакраменту, на роз'яснення його мови і меседжу, який він несе. Водночас

---

<sup>166</sup> Дагмар Хеллер, «Сакраментология в герменевтической перспективе», *Церковь и время* 46, вып. 1 (2009 г.):79.

Хеллер визнає обмеженість такого підходу, яка визначається таємничістю самої природи сакраменту: «Таємницю Бога не можна пояснити і зрозуміти на підставі контексту цього світу. Природа таємниці полягає в тому, що навіть якщо вона розкривається, вона все одно залишається таємницею. І у випадку з таємницею Бога вона перевищує те, що можна пояснити в контексті цього світу»<sup>167</sup>. Але навіть за таких обмежень головний сенс повідомлення, яке несе таїнство, можна зрозуміти.

Розуміння – центральне поняття в герменевтичному словнику. Розуміння як спосіб існування того, хто розуміє, відбувається завдяки певній системі інтерпретації подій навколишнього світу, коли здійснюється процес тлумачення себе, світу, суспільства і всього, що діється зовні. Природно, що кожна людина інтерпретує довкілля на основі певних принципів і передрозумінь або попередніх міркувань. Ганс-Георг Гадамер стверджував, що свідомість, повністю очищена від переддумок або попередніх міркувань чи настанов, узагалі нічого зрозуміти не може. Процес осмислення завжди відбувається у вигляді герменевтичного кола або точніше – спіралі, де попередні думки і настанови проєктуються на текст або на життєву подію як «текст», що усвідомлюється й розуміється. Розуміння коректує попередні настанови і підносить усвідомлення на новий, вищий рівень. Очевидно, що сукупність передрозумінь у різних культурно-історичних ареалах будуватиме різні герменевтичні системи, особливо, якщо врахувати, що в передрозуміння входять несхожі між собою вихідні принципи інтерпретації. З цього випливає, що осмислення сакраменту в баптистській традиції буде неминуче відрізнятися від його розуміння в історичних церквах.

Як довів Андрій Пузинін<sup>168</sup>, для церков східнослов'янського баптизму домінуючою герменевтичною системою, яка формує всю систему інтерпретації, і далі залишається анабаптистська герменевтика і докритичні

---

<sup>167</sup> Там само: 79.

<sup>168</sup> Андрей Пузынин, «Традиция евангельских христиан: реконструкция практики библейского толкования», *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 13 (2012 г.): 7–31; Андрей Пузынин, *Традиция евангельских христиан* (ББИ, 2010).

методи інтерпретації, тобто підходи, сформовані ще в замкнутій релігійній субкультурі під впливом менонітської і пієтистської традицій. З початку 90-х років ХХ ст. нове покоління баптистських богословів почало виховуватися переважно на реформатському богослов'ї, герменевтика якого здебільшого концентрується на пошуку первісного змісту тексту, а тому спрямована назад, в історію. Це контрастує з колишньою герменевтичною моделлю, яка додавала біблійні наративи в тлумачення сучасного життя, і тому носила в основному етичний і есхатологічний характер із спрямованістю вперед, у прийдешній потойбічний світ. Нині обидва герменевтичні підходи в східноєвропейському баптизмі співіснують і впливають один на одного<sup>169</sup>.

Метод герменевтичного аналізу в сакраментальному богослов'ї не можна застосовувати поза конкретним культурно-історичним контекстом. Герменевтичні принципи завжди існують у певному дискурсі, і дослідник повинен не тільки знати його особливості, а й перебувати в цьому дискурсі, використовуючи не абстрактні герменевтичні прийоми, а специфічні, адекватні для цього контексту. Для аналізу баптистських священнодій найбільш застосовна парадигма мислення і підходи, вкорінені в анабаптистському герменевтичному горизонті, оскільки саме ця герменевтична система найбільше вплинула на слов'янський баптизм, як це виявлено в дослідженні В'ячеслава Кирилова<sup>170</sup> і в наших працях<sup>171</sup>. Анабаптистська герменевтика є досить стійкою та історично сформованою системою, добре описаною в спеціальній літературі. Одним із найавторитетніших авторів, що вивчають цей підхід, є д-р Стюарт Мюррей<sup>172</sup>, який звертає увагу на кілька факторів, котрі мали вирішальний

---

<sup>169</sup> Детальніше, див. статтю Сергій Санніков, «Історія та практика біблійного коментування у слов'янському контексті», *Українське релігієзнавство*, № 80 (2016): 80–93.

<sup>170</sup> Вячеслав Кириллов, «Меннониты и российские баптисты. О догматическом влиянии анабаптизма на братство ЕХБ» (2017).

<sup>171</sup> Сергей Санников, «5 Sola Реформации. Богословские принципы гетерогенного протестантизма», *Схід* 149, № 3 (2017): 83–93; Сергій Санніков, «Сучасні принципи та герменевтичні підходи до біблійного коментування (досвід Слов'янського біблійного коментаря)», *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, № 6 (2017): 92–99.

<sup>172</sup> Stuart Murray, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition* (Pandora Press, 2000); Stuart Murray, *The Naked Anabaptist: The Bare Essentials of a Radical Faith* (Herald Press, 2010); Stuart Murrey, 'Biblical Interpretation among the Anabaptist Reformers', in *A History of Biblical Interpretation, Vol. 2: The Medieval*

вплив на формування анабаптистської герменевтики у XVI ст., і які відігравали (а можливо і далі відіграють) велику роль і для слов'янського контексту XIX–XXI ст.

По-перше, це опора на народний здоровий глузд і невисокий рівень освіти. Загальноосвітній і культурний рівень лідерів магістерської реформації, як і богословів історичних церков, був незрівнянно вищим за рівень радикалів. Мартін Лютер, Ульріх Цвінглі, Жан Кальвін, Йоганн Еколампадій, Філіп Меланхтон та інші були високоосвіченими гуманістами, знавцями давніх мов. Їх реформаційні погляди формувалися в університетському оточенні під впливом схоластики і її критичного осмислення. Богослови анабаптистів не мали ґрунтовної освіти і спиралися на сільську розсудливість і народну мудрість. Менно Сімонс був звичайним сільським священиком, інший богословський лідер – Дірк Філліпс раніше був простим францисканським ченцем, Мельхіор Хофман був кушніром. Цілком зрозуміло, що вони не дотримувалися принципів схоластичного аналізу і не могли розвивати критичний підхід до біблійного тексту, як класичні реформатори, а почали формувати власний, багато в чому унікальний напрям. Він будувався без використання гуманістичного інструментарію, такого популярного у класичних реформаторів (Лютера, Буцера, Цвінглі). Система герменевтики радикалів народжувалася в громадах, а не в університетських стінах, і це відсилає дослідників до практики тлумачення Святого Письма у християн I–II ст. і до процесу створення самого біблійного тексту, який з'явився в громадах віри, як писемне фіксування апостольської традиції. Біблійний канон, сформований у Церкві, безумовно, необхідно й інтерпретувати в Церкві, а не в університеті – так розуміли герменевтику радикали. Така ж тенденція характерна і для східноєвропейських баптистів, рівень освіти яких значно нижчий за відповідні показники інших християнських конфесій.

---

*Though the Reformation Periods*, ed. Alan J Hauser and Duane F Watson, vol. 2 (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009), 403–23.

По-друге, герменевтика всіх радикальних груп не була обмежена політичними інтересами владних еліт. Вона була вільною від державного контролю і відрізнялася від політичної герменевтики, котра інтерпретує Новий Заповіт із погляду перемоги Христа і Його домінуючої позиції в суспільстві, а значить, і влади церкви. На відміну від анабаптистського підходу, герменевтика історичних церков і класичних реформаторів була багато в чому залежною від громадських структур. У їхньому уявленні церква нерозривно пов'язана із державою і фактично злита з суспільством, тому їхнім богословам доводилося постійно зважати на інтереси своїх патронів (а іноді і самим ставати такими), і це не могло не накласти свій відбиток і зробити сильний, хоча можливо й підсвідомий, вплив на їхню герменевтику. Особливо це видно в диспутах про хрещення дітей і в інтерпретації всіх текстів, пов'язаних із цим питанням. Відмова від дитячого хрещення неминуче призводила до ідеї церкви посвяченої меншини, а не до християнізації всього суспільства. Колись богослови історичних церков, а пізніше реформатори, безсумнівно, під впливом політичних ідей, доходили висновку, що набагато доцільніше долучити до церкви все суспільство і впливати на нього Словом Божим, ніж створювати маргінальну церкву святих. В часи Реформації таку місіонерську парадигму звичайно дуже охоче підтримувала міська влада, яка через церкву отримувала духовний та ідеологічний контроль над усім суспільством. Тому влада погоджувалася з таким богослов'ям, а церкви, зі свого боку, отримували від світських структур силову підтримку.

Радикали ж наполягали, що церква – це спільнота святих, відокремлених від світу. Їхнім еклезіологічним принципом був сепаратизм як втеча від суспільства, ураженого гріхом, і від держави як інституту насильства над особистістю. Якщо класичні реформатори змушені були тлумачити Святе Письмо так, щоб зберегти стабільність суспільства і чинного державного ладу, то радикали читали Святе Письмо вільно, а іноді навіть революційно, без дипломатії і побоювання, що можуть втратити



підтримку правлячих структур. Звичайно, така герменевтика часто призводила до іншої крайності – герменевтики страждань і сектантської замкнутості.

Ці та інші історичні та культурні чинники, важливі для біблійних анабаптистів Європи, відіграли значну роль у формуванні особливого герменевтичного підходу і в слов'янському баптизмі. Цей підхід, на думку Мюррея, базується на таких принципах:

1. Самоінтерпретованість і доступність сенсу (для розуміння тексту або явища досить мати тільки здоровий глузд).
2. Христоцентризм (Христос – центр інтерпретації).
3. Новозаповітність (Новий Заповіт інтерпретує Старий).
4. Пневматологічність (тільки Дух Святий може інтерпретувати букву Святого Письма).
5. Конгрегаціоналізм або спільнотна герменевтика (правильне віднайдження сенсу можливе тільки у взаємодії зі спільнотою, що коректує його).
6. Герменевтика покори (справжній сенс Святого Письма можна осягнути тільки за умови слухняності біблійному тексту).

Зупинимося на деяких із цих принципів, особливо важливих для герменевтики розуміння сакраментів у контексті слов'янського баптизму.

*Самоінтерпретованість.* Уявлення про самоінтерпретованість, що базується на здоровому глузді, випливає з досвіду читання і розуміння Біблії, який практикували радикали, та з їхньої впевненості в чіткості і доступності біблійного тексту. Радикали вірили, що Автор Святого Письма має намір відкрити Себе людям і вказати їм шлях спасіння й отримання Царства Небесного. З цього випливало, що Він передасть все те, що хоче передати, найбільш доступним і різноманітним способом, керуючись, як сьогодні кажуть, принципом надмірності інформації (звідси – повторюваність у Біблії ідентичних ідей у різних формах), щоб люди, що знаходяться у всіх культурах і в усі часи, могли не заблукати на шляху до Неба. Якщо

погоджуватися з радикалами, що Біблія як писемне фіксування апостольської традиції і є найточнішим і достатнім одкровенням Бога, то з цього справді логічно випливає ідея зрозумілості і самоінтерпретованості Святого Письма.

Уявлення про те, що Біблія сама себе інтерпретує (*Scriptura Sui Ipsius Interpres*), характерне для всіх реформаторів. Однак, розуміння самоінтерпретованості у слов'янських баптистів відрізняється від цього поняття у Лютера, для якого така ідея означала не більше ніж нагадування про верховний авторитет Святого Письма. Як пише відомий лютеранський богослов Г. Форді, Біблія стоїть вище авторитету читача, тому що вона є Словом, яке виправдовує, спасає і відкупляє. За словами Г. Форді, це просто герменевтичний корелят виправдання виключно на підставі віри<sup>173</sup>. Тобто для Лютера заява про те, що Біблія сама себе вияснює, означає, що авторитет Біблії стоїть вище авторитету тлумача. Для герменевтики, яку визнав східноєвропейський баптизм, це поняття мало зовсім інший зміст. Передбачається, що незрозумілий біблійний уривок необхідно пояснювати зрозумілішим, а щодо таїнств, це означало, що сукупність біблійних текстів, які використовують досліджуване слово, повинна сама пояснити богословський зміст сакраменту.

З самоінтерпретованістю тісно пов'язана ідея *доступності і зрозумілості* тексту або події. Вона означає, що для тлумачення подій, явищ або біблійного тексту не потрібно спеціальної освіти, знання культурних обставин, мови оригіналу, володіння спеціальними прийомами розуміння тощо. Таке уявлення, по суті, виглядає самоочевидним, і в науковому дискурсі відоме завдяки Шотландській школі здорового глузду, головний зміст якої в утвердженні аристотелівської метафізики і в протидії будь-якому філософському скептицизму<sup>174</sup>. Наївний реалізм, утверджуючись на понятті здорового глузду одержувача послання і наявності Вищого Автора, який

---

<sup>173</sup> Gerhard O Forde, Mark Mattes, and Steven Paulson, *A More Radical Gospel: Essays on Eschatology, Authority, Atonement, and Ecumenism* (Eerdmans Pub Co, 2004):72.

<sup>174</sup> Найвідомішим східноєвропейським автором, який обґрунтував цю позицію, був харківський філософ Ісидор Савич Продан. Див. Ісидор Продан, *Познание и его объекты (оправдание здравого смысла)* (Directmedia, 2013).

бажає донести це послання через богонатхненний текст або літургійну дію, серйозно відрізняється від герменевтичних підходів історичних церков, які часто сакралізують біблійний текст, підкреслюючи його історико-культурну відстороненість, філософську глибину і складність для сприйняття пересічними вірянами.

Ранні баптисти не погоджувалися з класичними реформаторами і богословами історичних церков, які стверджували, що неосвічені люди не могли тлумачити Святе Письмо. Баптисти вважали, що наука принесла більше шкоди, ніж користі, і затьмарила, а не висвітлила сенси Святого Письма. Також вони справедливо вказували, що доктринальні акценти звужують простір для біблеїстики та усувають відкритість до нових одкровень<sup>175</sup>. Однак і у самих радикалів були свої, хоча й інші, доктринальні настанови, вплив яких на тлумачення біблійного тексту вони не усвідомлювали. Це давало привід реформаторам і богословам історичних церков звинувачувати радикалів, що ті, з огляду на свою неосвіченість, просто не бачать труднощів інтерпретації, які неможливо вирішити без знання лінгвістики, давніх мов, історії культури тощо. Те, що радикали називають «чітким сенсом Святого Письма», насправді може бути мало схоже на те, що задумувалося або малося на увазі автором тексту.

У цій дискусії яскраво видно різні філософські позиції сторін. Сьогодні позицію радикалів можна підтвердити теоріями Гадамера та Рікера про неспроможність пошуків первісного змісту. Текст у найширшому сенсі слова (зокрема і священнодія) має самостійне від автора життя після його виходу в світ, і той, хто його сприймає і розшифровує, зовсім не зобов'язаний точно знати початкове значення, закладене автором. Він не тільки має право, але і практично завжди насправді знаходить у тексті і в події більше, ніж було задумано автором, тому що переносить їх у свій контекст і неминуче привносить у нього свої власні судження. Відповідну практику Рікер визначив як пошук гармонії між «розшифруванням» тексту для виявлення

---

<sup>175</sup> Stuart Murray, *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition* (Pandora Press, 2000):42-50.

авторського задуму і «засвоєнням» тексту, в ході якого одержувач меседжу стає співтворцем змісту тексту.

Герменевтичне ставлення до таїнств як до «живого тексту» формувало розуміння того, що текст спочатку створювався не як дескриптивний, а як дидактичний та прескриптивний, і вказувало, що його одержувач (учасник діяння) повинен стати, в певному сенсі, співтворцем контекстуального розуміння. Тобто рікерівська ідея про те, що можна розуміти текст краще, ніж його розумів автор, для анабаптистів, а пізніше баптистів, формулювалася інакше: *божественний Автор спочатку заклав досконале значення сенсу, яке повинно розкриватися у міру засвоєння тексту або реалізації події в екзистенційному горизонті читача*. Таке уявлення мало сприяти скромному та відкритому ставленню до різних тлумачень сакраменту, але на практиці це траплялося не часто. А з іншого боку, таке розуміння мало призводити до множинності інтерпретацій, що відбувалося в історії баптистського богослов'я майже завжди.

Варто врахувати, що сакральні тексти, які пояснюють таїнства і священнодії, завжди читаються необ'єктивно. Як вірні послідовники цих оповідей, так і їхні затяті противники, завжди привносили і привносять у них свої очікування і передрозуміння та вчитують у них свої доктринальні погляди. Цим вони створюють новий, і не завжди коректний сенс, що, безсумнівно, відіграє негативну роль у розумінні таїнств. Крім того тлумачі привносять в інтерпретацію тексту або явища свій екзистенційний досвід, і часто більше орієнтовані на сукупність власного передрозуміння, ніж на результат неупередженого читання біблійних текстів. Такий підхід, зазвичай, називається ейзегетичним, на відміну від екзегетичного. За умови ейзегези у текст вноситься певне значення, що не обов'язково збігається з початковим, тоді як екзегеза спрямована на виведення з тексту первісного змісту. Ейзегезу зазвичай критикують, особливо протестантські богослови, які аксіоматично вважають, що сенс, звернений до первісного адресата, єдино правильний. Але Андрій Десницький пояснює, що «екзегеза заходить у

питання, «що насправді цей текст має на увазі», а ейзегеза – «що ми можемо подумати у зв'язку із цим текстом». Ейзегеза – це не тільки несумлінне тлумачення (що теж не рідкість), це і будь-яке переосмислення тексту»<sup>176</sup>.

Герменевтичне переосмислення таїнств у баптистській традиції багато в чому базується на *пневматологічній перспективі*. Ця практика полягає у розумінні, що Святий Дух не тільки надихав і керував авторами, які записали біблійний текст, але й саме цей Дух як жива особистість бере участь у процесі пояснення і засвоєння тексту. Менно Сімонс писав щодо цього: «Ця мудрість, яка не приходить здалеку і не пізнається в коледжах. Вона повинна бути дана згори і передана Святим Духом»<sup>177</sup>, а також «віра сприймає Євангелію через дію Святого Духа»<sup>178</sup>. Саме дії Святого Духа, на думку анабаптистів, забезпечують зрозумілість і самоінтерпретованість Святого Письма для вірних послідовників Христа.

*Актуальна й аплікативна герменевтика.* Однією з найбільш характерних рис всього анабаптистських руху і його герменевтичного підходу була ідея пріоритету практичного християнства і теорія про прояв життя Христа в його вірних послідовниках. Це призводило до ідеї аплікативної герменевтики, тобто такої системи розуміння тексту, яка виявляє в ньому нові, актуальні значення у зв'язку з мінливими культурними або соціальними умовами читача, і бачить способи їх застосування в практичному житті. Для інших герменевтичних систем і, найперше, для класичної Реформації, найважливішим було богослов'я, а не етика. Лютер робив Реформацію передусім у богослов'ї і заради правильного богослов'я. Богословське відкриття Лютера полягало в усвідомленні, що Бог виправдовує грішника, незалежно від його справ, за своєю милістю через віру. Тому акцент на добродійну поведінку викликав у нього підозру, як намагання заслужити спасіння своїм святим способом життя. Лютерівське

---

<sup>176</sup> Андрей Десницкий, *Введение в библейскую экзегетику* (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013):23.

<sup>177</sup> Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons*, ed. John Christian Wenger, trans. Leonard Verduin (Herald Press, 1986):107.

<sup>178</sup> Там само: 115

уявлення про віру, що спасає, на противагу вчинкам, і про Божу благодать на противагу людським заслугам, було настільки радикальним, що на практиці призводило до майже повного нехтування етикою християнської поведінки і благочестивим життям, хоча сам Лютер цього категорично не бажав. Бачачи результати лютерівської герменевтики й активно критикуючи їх у своїх дискусіях із лютеранами і реформаторами<sup>179</sup>, Менно Сімонс віддав перевагу іншій системі, заснованій, імовірно, на етиці, а не на богослов'ї. Для нього лютерівське уявлення про виключно зараховану праведність було абсолютно неприйнятним.

Традиційна східноєвропейська баптистська герменевтика часто стверджує, що адресатом біблійного тексту або заповіді є сучасний читач, тому його життя і норми біблійного тексту повинні збігатися, незважаючи на культурні та історичні відмінності. Інтерпретування сакраменту здебільшого відбувалося, відповідно до цього підходу, без намагань реконструювати минуле, в якому було написано біблійний текст, але сприймаючи його як діалектику минулого і сьогодення, вводячи в герменевтику поняття послуху інтерпретатора, тобто досвід його християнського життя.

*Герменевтика покори і роль спільноти.* Ще однією, дуже яскравою рисою герменевтичного підходу в анабаптизмі стала спільнотна герменевтика. Це розуміння, яке абсолютно відрізнялося від методології, використовуваної для розуміння тексту або таїнства в класичній реформації. Лютер, Кальвін та інші отці-реформатори, проголошуючи відкритість Біблії для загалу, на практиці пропонували, або навіть дозволяли мати тільки те розуміння тексту, яке вони вважали правильним. Це ж відбувалося і стосовно розуміння церковних священнодій. Закріплювалося таке одностайне розуміння через послух послідовників Реформації Віросповіданням, катехизисам та іншим віроповчальним документам церковних традицій. У радикалів не було таких єдиних документів і, як відзначає чимало

---

<sup>179</sup> Див. працю М. Сімонса «Відповідь Геліуса Фаберу» і його полеміку з реформатором М. Мікроном і Я. Ласко в Сергей Санников, ред., *Менно Симонс и анабаптисты* (Штайнхаген: Samenkorn, 2012).

дослідників цього руху, вони не були прив'язані до віросповідань, які для них носили, імовірно, етичний і практичний, а не доктринальний характер. Це добре видно на прикладі найбільш раннього, Шлайтхаймського сповідання 1527 р., яке майже все присвячене питанням церковного устрою і ставлення до оточення.

Містичні і раціональні групи ранніх анабаптистів найчастіше дотримувалися розуміння, яке визначав харизматичний лідер цієї групи, а біблійні анабаптисти-центристи, на противагу цьому, дійшли до практик спільнотної герменевтики. С. Мюррей зазначає: «Анабаптистська спільнотна герменевтика була відмовою підтримати автономний індивідуалізм спіритуалістів; незгодою з радикальною забороною католиками особистої інтерпретації та заміною її авторитетом церковних традицій; і неприйняттям використання реформаторами принципу «Sola Scriptura» через те, що ті позбавляли більшість християн їхніх громадянських прав і замінювали священницьку тиранію тиранією проповідника»<sup>180</sup>. На противагу цьому, спільнотна герменевтика базувалася на специфічній еклезіології анабаптистів, які основною ознакою церкви вважали святість і соборність. Вони вірили, що церква – це зібрання святих, відокремлених від світу, і тих, що об'єдналися в хрещенні з Христом. Менно Сімонс у своїх працях запропонував таке визначення Церкви: «Зібрання або конгрегація святих, як Святе Письмо і Нікейський символ віри ясно вчать і подають, а саме тих, хто через справжню віру відроджується Богом у Христі Ісусі і має божественну природу; хто з радістю буде керувати своїм життям згідно з Духом, Словом і прикладом Господа; людей, які діють Його Духом, і готові, і згодні терпляче нести хрест свого Господа Ісуса Христа»<sup>181</sup>. Розглядаючи церкву як зібрання рівних стосовно Христа членів, радикали доходили висновку про реальну можливість для кожного члена церкви мати інтерпретаційну компетентність,

---

<sup>180</sup> Stuard Murrey, 'Biblical Interpretation among the Anabaptist Reformers', in *A History of Biblical Interpretation, Vol. 2: The Medieval Thought the Reformation Periods*, ed. Alan J Hauser and Duane F Watson, vol. 2 (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009): 418.

<sup>181</sup> Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons*, ed. John Christian Wenger, trans. Leonard Verduin (Herald Press, 1986):667.

оскільки кожен має провидіння Духа і безпосередній зв'язок із главою Тіла Церкви – Ісусом. Тому в анабаптистських громадах відкидали духовну ієрархію, і практикували реальну рівність членів громади в розумінні Святого Письма в міру їхньої віри і одкровення, яке давав Господь кожному індивідуально. На практиці це призводило до можливості для будь-якого члена громади брати участь у служінні, тому що всі розуміли один одного як священників Бога Всевишнього. Подібний егалітаризм не сприяв появі видатних коментаторів і богословів, але давав можливість коригувати один одного у поведінці, у тлумаченні Святого Письма, священнодій і всієї церковної і позацерковної практики. Отже, якщо з'являлося незвичайне тлумачення окремого тексту чи уривка Святого Письма або нова богословська інтерпретація будь-якого явища, то воно обов'язково підпадало під суд громади і (або) групи громад. Колективна думка перевіряла, коригувала, доповнювала і розширювала індивідуальне тлумачення. Це призводило до збагачення смислового змісту і досягнення консенсусу або, як часто говорили анабаптисти, – єднання і згоди.

Ідею спільної згоди унаочнює Шлайтхаймське віросповідання 1527 р. Навіть назва цього сповідання говорить: «Братська згода деяких дітей Божих у сімох статтях»<sup>182</sup>, і всі статті (крім першої) починалися з фрази «Нас об'єднано», що стоїть у пасивному стані. Це натяк на те, що присутні не самі об'єдналися, а хтось Згори об'єднав їх, і вони дійшли згоди в розумінні Святого Письма. У цьому криється глибока духовна причина віри біблійних анабаптистів в ефективність спільнотної герменевтики. Вони наполягали на тому, що Святе Письмо можна краще витлумачити у герменевтичній спільноті, тому що там вільно діє Дух, який тільки й може розкрити справжнє значення тексту, коли християни збираються разом, щоб слухати і коритися йому. На їхню думку, поза громадою можливе лише інтелектуальне знання про Істину, але пізнання Істини як такої можливе лише після

---

<sup>182</sup> Повний текст Шлайтхаймського віросповідання англійською мовою наведено в книзі William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959), російською мовою текст – у книзі Сергей Санников, ред., *Менно Симонс и анабаптисты* (Штайнхаген: Samenkorn, 2012):441.



приєднання до спільноти вірних послідовників Христа.

Отже, історія і принципи використання герменевтичного підходу для пояснення таїнств у баптистській традиції виявляють як широкі можливості цього методу, так і його обмеження. Як те, так і інше необхідно свідомо враховувати в цілісній методології богословського дослідження. На головне герменевтичне питання водного хрещення – що воно говорить сучасній людині – можна відповісти так: водне хрещення говорить мовою тіла, мовою того, хто його здійснює і того, хто приймає, а також присутніх про зустріч людини з Христом, розповідає про Його смерть, поховання та воскресіння мовою занурення в воду і виходу з неї. Розуміння цієї мови пов'язане з основними герменевтичними принципами, запозиченими з анабаптистських традицій. Це по-перше, самоінтерпретованість, виразність і доступність як біблійного тексту, що описує хрещення і пояснює його, так і всієї процедури хрещення, яка говорить про ініціацію хрещеного та його прийняття всіма присутніми в громаду святих, відокремлених від світу. По-друге, це не дескриптивне, а передусім дидактичне та прескриптивне прочитання водного хрещення як акту, в якому охрещуваний отримує настанову і розпорядження померти для гріха й ожити для нового життя. По-третє, це актуальне й аплікативне прочитання водного хрещення як реального моменту кайросу, особливо «тут і тепер», події приєднання до невидимого Тіла-Церкви а також урочистої обітниці доброго сумління як здатності реагувати на дії Духа не стільки в слуханні його голосу, як у рішучості застосовувати його настанови і повеління. По-четверте, це прочитання водного хрещення через призму спільнотної герменевтики, яка пояснює багато інших аспектів хрещення. Наприклад, як водне хрещення говорить про особистий вступ неофіта у Заповіт із Христом, як він отримує печать заповіту і знак благодаті, як він сповідує свою віру під час хрещення і багато іншого. Герменевтичний підхід може розповісти про хрещення ще багато іншого, що потребує додаткового дослідження.

#### ***1.5.4.2. Феноменологічний підхід до хрещення***

Іншим продуктивним напрямом вивчення сакраментів, і зокрема водного хрещення, стала феноменологія, яка багато в чому будується на запереченні метафізики, пропонуючи повернення до початкової, неметафізичної мови християнської віри, якою користувалися Христос і апостоли, та до відповідного бачення реальності.

Вивчаючи сакраменти, дослідники часто мають справу не з подіями зустрічі профанного і сакрального безпосередньо, а тільки з власним усвідомленням цих подій або з рефлексією їх історичної фіксації, зі сприйняттям тексту, що містить запис цих подій. До вивчення сакраменту не тільки має застосовуватися феноменологічний підхід, але й, на думку Луї-Марі Шове, Лівена Буве, Ігоря Кірсберга, Олександра Шмемана та інших, він і є єдино можливим або принаймні основним.

Говорячи про феноменологію як про метод богословського дослідження, варто нагадати, що оскільки феноменологія намагається дослідити саме буття як подію, яка існує до того, як вона стане фактом, тобто до першого осмислення і фіксації цієї події, то вона неминуче пов'язана з очищенням свідомості від передрозумінь, які у випадку біблійних феноменів нашарувалися в ході історії на будь-яке досліджуване явище. Як стверджує І. Кірсберг, якщо дослідник хоче дістатися до справжньої життєвої події, яка і є досліджуваним феноменом, в нашому випадку, якщо він хоче дійти до реального феномена водного хрещення, яке відбувалося в давнину, і осмислити його, перетворивши у факт, то він повинен зрозуміти, що «коливання від уявлення до уявлення або від факту до феномена – неминуче, оскільки неможливе повне вилучення раціонально суб'єктивної думки, з якої тільки і з'являється феномен давнини»<sup>183</sup>. Таке кругове «топтання» від факту до феномена і знову осмислення його як факту, і знову повернення до події, зазвичай, передбачається процедурою феноменологічної редукції. Вона

---

<sup>183</sup> Игорь Кирсберг, *Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане* (М.: Ин-т философии РАН, 2004):168.

будується на визнанні того, що дослідник зазвичай не займається вивченням самого сакраменту, а має справу тільки з власним сприйняттям цього явища. Тому вкрай необхідно зробити все, щоб очистити свою свідомість від всіх догматичних упереджень щодо досліджуваного об'єкта. Це нескінченно складно (практично неможливо) зробити, тому що свідомість дослідника зазвичай виявляється захопленою звичним передрозумінням. Воно сформовано вихованням у певній традиції і в конкретному культурно-історичному та релігійно-богословському контексті. Наївне уявлення про можливість пізнати й описати сакраменти, якими вони є, затримує просування дослідника до вивчення свого суб'єктивного усвідомлення сакраменту, яке тільки йому і дано.

Зрозуміло, що люди сприймають священнодію, як і будь-яке явище навколишнього світу, тільки через усвідомлення цього явища і, по суті, вони завжди мають справу тільки з особистим або з колективним суб'єктивним сприйняттям події як феномена. Тому техніка феноменологічної редукції полягає у максимальному усуненні з таїнства всякого догматичного нашарування, очищення його від будь-якої культурно-історичної упередженості, видалення з поля суджень про нього шару за шаром всіх попередніх уявлень. Вона робить спробу побачити смисл сакраменту ніби вперше. Для цього важливо втриматися від богословських і ціннісних суджень, зосередившись на самих фактах, що, власне, і складає зміст принципу, який Арістотель назвав «епохе» (утримання, припинення). Отже, редукція та епохе (не варто сплутувати ці поняття) повинні допомогти досліднику стати на позицію «чистого спостерігача».

Феноменологічний погляд відрізняється від схоластичної побудови, що дробить і розділяє феномен таїнства на частини і вибудовує його з погляду певної богословської логіки і реконструйованого дослідником контексту з початковим одержувачем. Феноменологія пропонує побачити сакрамент не очима дослідника ХХІ ст., і навіть не в сприйнятті людей епохи Нового Заповіту. Якщо священнодія – це жива присутність Христа в житті сучасної

церковної спільноти, то її опис повинен відбуватися, починаючи з неупередженого осмислення новозаповітних образів, які пов'язані встановленням священнодії, з використанням наступного критичного аналізу загальноцерковної практики її здійснення, і завершуватися рефлексією на тлі нинішньої широкої баптистської традиції. Інакше кажучи – це спроба реконструювати певні церковні дії в їхньому природному стані, як вони наявні в своєму реальному життєвому світі, тобто до і поза богословсько-теоретичним осмисленням та передлітургійним сприйняттям.

Такий феноменологічно фундований погляд, тобто звільнений, очищений від різноманітних упереджень, дозволяє побачити структуру, яка складається природно, а не в результаті мимовільного пристосування до імпліцитно присутнього в свідомості богослова і звичного для нього шаблону. Передусім варто досліджувати факт сакраменту як усвідомлення цього факту. Безсумнівно, що саме водне хрещення як реальний феномен дотикання духовного і матеріального світу під час його здійснення у своїй суті не змінилося від часу його прояву в апостольські часи і практикування у патристичний період, період Середньовіччя, Реформації і Нового часу. Проте форми його здійснення, ставлення до нього і усвідомлення цього сакраменту щоразу по-своєму відображаються у різних церковних спільнотах і у різні історичні періоди. Ця методологічна передумова дає можливість баптистській сакраментології повернутися до самої події, очищаючи її від упереджень. Типовий приклад визначеного догматикою прочитання водного хрещення священнодії добре видно в статті Олександра Гуртаєва, опублікованій в альманасі «Кафедра»<sup>184</sup>, який видають служителі баптистської церкви «Преображення» (Самара, Росія). Автор пише: «Мета цієї статті – надати біблійно обґрунтовану відповідь на питання, чи потрібне водне хрещення для спасіння, на підставі короткого аналізу деяких важких текстів, що стосуються цієї проблеми»<sup>185</sup>. І далі дається біблійно-

---

<sup>184</sup> Онлайн-випуск альманаху можна знайти тут <http://propovedi.ru/almanac/pulpit-water-baptism/>

<sup>185</sup> Александр Гуртаев, 'Необходимо и водное крещение для спасения? Обзор трудных текстов', *Альманах*

богословський аналіз семи новозаповітних текстів, більшість з яких прямо і однозначно говорять, що хрещення необхідне для спасіння. У статті аналіз починається зі слів Христа, записаних євангелістом Марком: «Хто увірує й охреститься, той буде спасений; а хто не увірує, засуджений буде» (16: 16), сенс яких очевидний, але шляхом аналізу аористних дієприкметників в цьому тексті автору вдається довести, що є тільки одна умова спасіння – віра без хрещення. Так само Гуртаєв аналізує слова апостола Петра в Дії 2: 38: «Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів». Унаслідок досить складних побудов автор доходить висновку, що для прощення гріхів досить покаяння, а хрещення необов'язкове, хоча він цілком слушно зауважує, що оскільки в ранній церкві не було часового розриву між увіруванням, покаянням і хрещенням, то хрещення, по суті, було іншим способом опису навернення. З усіма іншими текстами автору доводиться чинити аналогічно. Наприклад, пряму заяву апостола Петра, що «хрещення – не тілесної нечистоти позбуття, але обітниця Богові доброго сумління, – спасає тепер і нас воскресенням Ісуса Христа» (1 Петр. 3:21) доводиться перетлумачити так, щоб довести, що мова тут іде не про водне хрещення, незважаючи на чіткі конотації з обмиванням тіла і алюзією на потоп, а про духовне хрещення.

Чому відбувається таке упереджене прочитання прямих біблійних текстів? Це стає зрозумілим із вступу до статті, де автор вказує, що якщо визнати хрещення компонентом у процесі спасіння, то це, на його думку, перекреслить ідею спасіння тільки вірою. Для автора спасіння вірою і тільки вірою є стійким упередженням, з якого він починає свій аналіз. Фактично, він ізолює ідею «спасіння тільки вірою»<sup>186</sup> від інших умов, як-от слухання благої вістки, покаяння, хрещення Духом Святим і зокрема – водне хрещення. Він не розглядає спасіння цілісно, як його подано на сторінках Нового Заповіту,

---

«Кафедра», № 3 (2010): 13–46.

<sup>186</sup> З багатьма протестантами ідея «Sola Fide» зіграла злий жарт. Її було висунуто реформаторами XVI ст. на противагу ідеї спасіння за вчинками і заслугами. Але пізніше контекст забувся, і вірі почали приписувати самостійну спасенну дію.

хоча зв'язок спасіння з покаянням або з прийняттям Слова Божого розкрито у Новому Заповіті такою ж кількістю текстів, як і зв'язок спасіння з вірою. Але правильно відзначаючи віру як обов'язкову умову спасіння, Гуртаєв елімінує її від цілісного процесу спасіння і тому змушений упереджено тлумачити інші тексти, які він вважає «складними». На жаль, у такій же ситуації догматичного передчитання знаходяться й опоненти Гуртаєва, які надають хрещенню виняткового значення у процесі спасіння. Власне, всі прихильники дитячого хрещення роблять його унікальним і фактично єдино необхідним засобом спасіння. Для цього їм також доводиться майстерно перетлумачувати всі тексти Нового Заповіту, що говорять про необхідність свідомої віри для спасіння<sup>187</sup>.

Отже, доктринальна позиція не дозволяє неупереджено побачити хрещення не як переосмислений на богословському рівні факт, а як феноменальну подію. Передрозуміння, з яким надзвичайно важко розлучитися, у всьому шукає і знаходить виправдання собі, з огляду на мимовільне нав'язування, а не справжню наявність певного смислу досліджуваного явища. Звідси нескінченне зачароване коло з помилковим самопідтвердженням свого погляду. Феноменологічний підхід до біблійного опису хрещення полягає в тому, щоб наївно, і по-дитячому цілісно, осмислювати і приймати тільки те, що безпосередньо пропонує біблійний текст, а не позатекстова богословська або традиційна побудова. Щодо водного хрещення біблійні тексти не дають бінарної опозиції. Вони чітко говорять про безумовну необхідність хрещення для спасіння, але не пов'язують його неприйняття із засудженням (Мр. 16: 16).

Друга траєкторія у використанні феноменологічного методу пов'язана з одним із його центральних концептів – категорією «дару» і поняттям «даності». Проблематика дару концентрує увагу дослідника на взаєминах дарувальника й обдарованого й на процесі дарування, а не на онтологічній

---

<sup>187</sup> Див. численну пресвітеріанську літературу, видану в останні роки на пострадянському просторі. Напр. Джон Сартелл, *Крещення младенцев. Что следует знать родителям-христианам* (Одесса: Содействие, 2000); Джей Адамс, *Значение и способ крещения* (Одесса: Содействие, 2000).

сутності дару, і тому стає набагато ширшою й ефективнішою мовою опису сакраменту. Однак, ця тематика сформувала особливу, драматичну загостреність філософської дискусії, яка на цьому рівні почалася з Моріса Мосса («Нарис про дари»<sup>188</sup>) і послідовників етносоціологічного напрямку в культурології та філософії, що розглядають дар як форму примусового символічного обміну, як обов'язок, який ховається під виглядом подяки. Відштовхуючись від такого уявлення, але не приймаючи його, Жак Дерріда, по суті, змушений був наголосити на неможливості дару, вважаючи, що прийняття дару як дару, впізнавання дару вводить обдарованого в поле боргу і вимагає обміну, знищуючи дар. Чистий дар зникає в цьому впізнаванні. У дискусії з Жан-Люком Маріоном він заявляв: «Нас із даром пов'язують взаємини, що виходять за межі кола економічного взаємообміну, і за межі теоретичної і феноменологічної детермінації... Його можливість можлива як неможливість»<sup>189</sup>. Хоча сам Дерріда категорично заперечував, що він переносить дар у контекст економічних відносин обміну, онтології і взаємин боргу і постійно підкреслював, що виводить дар із цих відносин, але насправді він залишався в дискурсі цих відносин, тому що, говорячи про «чистий» дар, відштовхувався і ніби піднімався над відносинами обміну, виходячи з них. Він заперечував феноменологію дару, але сам того не бажаючи, проголошував її або принаймні залишав їй місце хоча б у богослов'ї.

У контексті світських взаємин Дерріда, безумовно, мав рацію – обдарований не повинен розуміти, що отримує дар, інакше він входить у капіталістичну економіку обміну: зрушений боргом і бажаючи відповісти даром на отриманий дар, він ризикує перетворити обмін дарами в угоду. Таке спотворене уявлення про обмін дарами характерне не тільки для секулярного світу, але нерідко проникає і в християнство, проголошуючи, що у відповідь

---

<sup>188</sup> Морис Мосс, «Очерк о даре: форма и основание обмена в архаических обществах», в *Общества, обмен, личность: Труды по социальной антропологии* (М.: Восточная литература, 1996), 83–223.

<sup>189</sup> Жак Деррида и Жан-Люк Марион, «О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом», *Философско-литературный журнал Логос*, вып. 3 (2011 г.):151.

на дар Божої благодаті треба стати «хорошим хлопчиком» або відпрацювати отриманий дар «добрими справами» і нормативною поведінкою. Водне хрещення нерідко розглядають саме в таких категоріях угоди з Богом. Людина приймає водне хрещення, чекаючи у відповідь преференції від Бога у вигляді прощення гріхів, або можливості святого життя, або навіть негайного спасіння. Але біблійне уявлення про надбуття Бога відкидає таку парадигму і повертає категорію дарунка у богословський дискурс. Джон Капуто пояснює можливість неможливого чистого дару від Бога його великою щедрістю, що виводить Божий дар з кола обміну дарами. Отримавши неймовірний дар Згори, котрий перевершує будь-яку уяву, людина просто живе цим даром, який вводить обдарованого в божественну присутність, де діють відносини перихорези, а не ринкового обміну. Як пише Поль Рікер, у божественному дарі акцент зроблено «на дарі без очікування відповідного дарування... Під знаком агаре́ варто говорити не про зобов'язання відповісти на дар, а про відповідь на поклик, що йде від великодушності початкового дару»<sup>190</sup>. Тобто надмірність Божого дару викликає (за умови його правильного прийняття) не відчуття боргу і не турботу про відповідне давання у формі діяння, а вдячність як визнання Дарувальника. Така логіка призводить до того, що Рікер називає «доброю обопільністю», яка розуміє, що дар настільки великий, що не має ціни і на нього неможливо відповісти, і тому виникає «буття-у-визнанні», ознакою якого є «церемоніальність». Саме церемоніальність, за Рікером, відрізняє обмін дарами від обміну товарами. Святковий характер обміну дарами відокремлює його від ринкового обміну. Але церемоніальність пов'язана не тільки зі святом, але й із певною формою і, власне, впізнається переважно у фізично здійсненому і визнаному конкретною церковною спільнотою обряді. Тому водне хрещення в межах феноменології дару сприймається як свято зустрічі і як церемонія подяки або посвячення. Це означає, що для баптистської сакраментології недостатньо розуміти хрещення тільки як

---

<sup>190</sup> Поль Рікер, *Путь признания. Три очерка*, пер. Блауберг и Вдовина (М.: РОССПЭН, 2010):228



смирненне виконання постанови Христа. Таке вузьке розуміння позбавляє громаду і самого охрещуваного свята і перетворює церемонію хрещення в нудний ритуал. Навпаки, хрещення як дар вимагає усвідомлення того, що у щоразу повторюваному акті занурення в воду і виходу з неї відбувається святкування зустрічі з Творцем Всесвіту і Пантократором Всесвіту. У такому розумінні водне хрещення, безумовно, має природу чистого дару, який той, хто його отримує, далеко не завжди сприймає як дар. У зв'язку з цим цікавою здається євхаристична феноменологія Жана-Люка Маріона, але її розгляд не входить у предметне поле цього дослідження.

Отже, водне хрещення, як і інші церковні сакраменти, є способом розкриття Дару, виявленням його. Вони виникають і існують як процес давання, а не як дари, які дають певну даність, вони створюють певне поле зустрічі сакрального і профанного. У цьому сенсі можна провести паралель з уявленням Ж. Дерріда про час. Люди часто говорять про дар часу, але це не є дар чогось як речі, а це тільки умова, щоб щось було подаровано<sup>191</sup>. Аналогічно можна говорити про дар життя і про дар хрещення. Таке розуміння вказує на водне хрещення як на дар у значенні можливості дарування, а не як на якусь подаровану субстанцію, і подає цей феномен як точку біфуркації, якою завершується підготовчий процес і настає критичний момент переходу людини на новий рівень взаємовідносин із Христом. Хрещення не є даром, який робить людину святою, тобто безгрішною, позбавленою можливості грішити, але воно відкриває їй шлях до безгрішності, будучи знаковою позначкою нового стану зарахованої святості Христа. Життя християнина після хрещення стає процесом «розгортання» подарунка, наче поступове знімання старого одягу, в який як у лахміття, закутувалася людина до хрещення (Гал. 3: 27)<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, vol. 1 (University of Chicago Press, 1992):54.

<sup>192</sup> Практичне застосування ідеї розгортання дару цікаво подано в Carrie Sallwasser, 'Sacraments: Unwrapping the Gift', *Catechist* 47, no. 4 (2014): 18.

### ***1.5.4.3. Семіотичний аналіз хрещення***

Водне хрещення, як і будь-яке таїнство чи життєве явище, оточення й учасники сприймають як якусь систему знаків, тому до нього цілком можна застосувати семіотичний метод. Про застосування такого підходу Олександр Прилуцький пише: «Ритуал існує як актуальна семіогерменевтична система, відтворюючись у незліченній кількості своїх варіантів, але зі збереженням якоїсь інваріантної семантичної бази, що забезпечує сприйняття варіантів як рівноцінних виявів єдиного сакрального змісту»<sup>193</sup>. Тому семіотика як специфічна галузь знань, що займається знаками і означуванням, вивченням властивостей знакових систем і комунікацій, надає універсальний метод для дослідження сакраментів. Цей метод спирається на припущення, що всі явища й елементи культури, а в нашому випадку – священнодія водного хрещення, мають знакову структуру і тому, вивчаючи їх, можна виявляти глибинний сенс і здобувати інформацію, закодовану в цьому явищі, коли воно виникає в культурі.

Специфіку семіотичного методу зазвичай виділити непросто, тому що цей метод будується на основі різних традиційних дисциплін і часто використовує характерні для них прийоми, тому семіотика охоплює дуже велике поле знань. Учень Георгія Щедровицького, Вадим Розін, розвиваючи семіотичний метод, започаткований його вчителем, писав: «Семіотичний підхід містить дві важливі практики – створення речей за допомогою знаків (будь-яких речей і предметів, навіть ідеальних) і розрізнення семіотичної норми (значення, денотата, предмета) і її конкретної реалізації (сенсу, концепту)»<sup>194</sup>. Інтерпретуючи Августина, він вказує на цікаве пояснення причини, з якої можлива перша практика – створення речей зовнішнього світу словом. Вона криється в богослов'ї – оскільки весь світ створений Словом, то його можна і означувати словом. Тобто поняття знака дозволяє

---

<sup>193</sup> Олександр Михайлович Прилуцький, «Функционально-семиотический анализ модификаций и трансформаций религиозного ритуала», *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* 2, вып. 4 (2011 г.):60

<sup>194</sup> Вадим Розин, *Семиотические исследования* (Litres, 2018):25.

схопити (осмислити) акт первісного Божого творіння, яке відбувалося Словом. Розін пише: «У понятті «знак» думка отримує можливість приписувати слову саму річ (оскільки Творцем і у Творця її створено саме Словом) і одночасно вказати на людський контекст (тобто, як річ потрібно розуміти, використовувати)»<sup>195</sup>. Він вважає, що семіотичний метод може бути по-особливому корисним там, де традиційні підходи зустрічаються з новими завданнями там, де традиційні явища розглядаються з погляду нових контекстів (як це відбувається з баптистською сакраментологією) і там, де відбувається пояснення власне знаків, тобто явищ і об'єктів, які з очевидністю потребують семіотичного пояснення<sup>196</sup>.

Семіотичний метод дослідження в сакраментології є найочевиднішим, часто використовуваним, але досить двозначним. Основна двозначність виникає через нестійкий термінологічний зміст і співвідношення головних понять цього дискурсу щодо таїнства – «знак» і «символ». Ці поняття, які вживаються в різних контекстах, багато дослідників визначає мало не діаметрально протилежно. Головне дискусійне питання щодо хрещення в семіотичному дискурсі можна поставити так: «Чи є водне хрещення символом або знаком? І що варто розуміти під цими поняттями?»

Семіотичні вчення виникли ще в античності, спочатку знак розуміли як логічну імплікацію якогось явища, поєднану парою «якщо – значить» (якщо дим – значить є вогонь). Знак вказував на означуване. Як уже зазначалося раніше, Августин розвинув це уявлення і створив перше широке й універсальне визначення знака як засобу в пізнанні чогось, відмінного від нього самого. «Знак взагалі є предметом, який понад власний вигляд чи форму, які діють на наші почуття, спонукає наш розум уявляти інші відомі предмети»<sup>197</sup>. За такого уявлення поняття знак і символ по суті зливаються. У Середньовіччі августинівське уявлення про знак почало розвиватися в

---

<sup>195</sup> Там само: 24-25.

<sup>196</sup> Там само: 25-26.

<sup>197</sup> Блаженный Августин, *Христианская наука, или основания Священной герменевтики и церковного красноречия* (Киев: Типография Киево-печерской лавры, 1835):67 (кн.2:1).

зв'язку з теоріями Роджера Бекона та Оккама і оформилося в уявлення про два види знаків – формальні знаки, пов'язані з чуттєвими речами, про які говорив Августин, і інструментальні або встановлені знаки, тобто одиниці ментальної мови. З виникненням у кінці ХІХ ст. семіотики як окремої галузі знання, що вивчає знаки і знакові системи (Чарльз Пірс, Фердинан де Соссюр та ін.), поняття знака було перенесено у сферу мови, а в другій половині ХХ ст. з появою московсько-тартуської семіотичної школи (Юрій Лотман), і з розширенням семіотичних поглядів на явища культури і літературу з'явилося уявлення про різні види знаків. У семіотиці ХХ ст. в основному домінувала типологія, запропонована Чарльзом Сандерсом Пірсом, який розрізняв «знаки-ікони», «знаки-індекси» і «знаки-символи»<sup>198</sup>. Знаки-символи у Пірса мали умовне, конвенціональне значення, знаки-індекси – вказівний зміст, а іконічні знаки могли бути пов'язані з сутністю предмета, у певному сенсі навіть онтологічно. Крізь іконічні знаки, як пише багато філософів, ніби проглядається образ предмета, тобто це знаки, засновані на схожості з предметом і пов'язані з його сутністю.

Коли семіотика почала займатися не тільки і не стільки мовою, скільки культурою взагалі, поняття «символ» перестало бути тотожним із знаком, сенс його став іншим, і це багато в чому пояснюється семіотичним аналізом художніх текстів і явищ масової культури, де символіка по суті пов'язана з мовою, опосередкована нею і відображає суть культурного явища. Юрій Лотман спеціально займався відмінністю знака і символу, і якщо у Пірса символ був конвенціональним знаком, то у Лотмана він – знак іконічний. «Символ відрізняється від конвенціонального знака наявністю іконічного елемента, певною схожістю між планами вираження і змісту»<sup>199</sup>. Для нього «символ виступає ніби конденсатором всіх принципів знаковості й одночасно виводить за межі знаковості. Він – посередник між різними сферами

---

<sup>198</sup> Детальніше див. Сергей Бурмистров, «Антропология американского прагматизма», *Человек* 4 (2011 г.): 104–15.

<sup>199</sup> Юрий Лотман, «Символ в системе культуры», в *Избранные статьи. Статьи по семиотике и типологии культуры*, т. 1, 3 тт. (Таллинн, 1992), 199.

семіозису, а також між семіотичною і позасеміотичною реальністю»<sup>200</sup>.

Цю ж позицію займають Мераб Мамардашвілі й Олександр П'ятигорський: «Якщо знак – це щось таке, що завжди знаходиться на рівні функціонування дуалізму «знак – позначення», «суб'єкт – об'єкт», то символи будуть виступати певними знакоподібними утвореннями... Ми уявляємо символи як репрезентації не предметів і подій, а свідомих посилянь і результатів свідомості»<sup>201</sup>. Тобто символи вимагають розуміння, тоді як знаки – очікують тільки знання. Водночас, Лотман обережно визнає умовність символічного знака, коли аналізує відмінність між картиною й іконою. Він пише: «У картині тривимірна реальність передається двомірним зображенням. Однак неповна проєктивність плану вираження на план змісту приховується ілюзіоністським ефектом: тому, хто сприймає, намагаються вселити віру в цілковиту схожість. В іконі (і символі взагалі) непроєктивність плану вираження на план змісту входить у природу комунікативного функціонування знака. Зміст лише мигтить крізь вираз, а вираз лише натякає на зміст. З цього погляду можна говорити про злиття ікони з індексом: вираз вказує на зміст настільки, наскільки зображує його. Звідси відома конвенціональність символічного знака»<sup>202</sup>.

Якщо поширити уявлення про знак і символ на весь спектр явищ культурного та соціального життя, а особливо на священнодії водного хрещення і Вечері Господньої, які в баптизмі іноді називають символами, а іноді знаками, відмінність між якими далеко не завжди зрозуміла, то передусім треба прояснити сфери тотожності і відмінності цих понять. Ельвіра Спірова, вивчаючи функцію символів, бачить причину сплутування понять знак і символ у їхній сутнісній тотожності – і те, й інше вказує на щось, що лежить поза ним самим. Але різницю вона бачить у тому, що символи беруть участь у реальності, а знаки не беруть участі. Вона ілюструє

---

<sup>200</sup> Юрий Лотман, *Семиосфера* (Искусство-СПБ, 2010):249.

<sup>201</sup> Мераб Мамардашвили и Александр Пятигорский, *Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). Монография* (Прогресс-Традиция, 2009):99.

<sup>202</sup> Юрий Лотман, «Символ в системе культуры», в *Избранные статьи. Статьи по семиотике и типологии культуры*, т. 1, 3 тт. (Таллинн, 1992):199.

це так: «Прикладом типового знака може слугувати червоне світло світлофора на розі вулиці. Він вказує не на себе, а на попередження, що машинам варто зупинитися... літери алфавіту «А» або «Т» не беруть участі в звуці, на який вони вказують»<sup>203</sup>. А для онтологічної сутності символу вона наводить банальний приклад прапора країни, який є символом, але безпосередньо пов'язаний із реальністю державної влади, що виявляється у відданні честі прапору, гімну або іншій офіційній символіці. Але як, за таким розумінням, бути з математичними символами, які абсолютно конвенціональні? Їх обирали умовно і часто використовують різні символи, які вказують на одну і ту ж математичну реальність. Водночас їх називають тільки символами, а не знаками. І навпаки, є типові приклади знаків (а не символів), що мають не умовний, а однозначний і дуже стійкий зв'язок із реальністю. Типовим прикладом можуть слугувати грошові знаки. Ніхто ніколи не буде називати банкноти грошовими символами. Вони є знаками, що еквівалентно відображають якусь цінність, тому мають чітку вартість, тоді як символ золота, прийнятий у таблиці Менделєєва, ніяк не пов'язаний із реальною цінністю цього металу і його ніколи не назвуть грошовим знаком.

Отже, уважне ставлення до сучасних смислових образів, присутніх у мові, змушує переглянути деякі філософські передумови, хоча Спірова визнає наявність плутанини і пропонує розділити знаки, звані символами і справжні символи. На жаль, такий поділ не дуже продуктивний, особливо на побутовому рівні, оскільки якщо щодо математичних і хімічних знаків його застосування більш зрозуміле, то щодо реального життя як знакової системи чіткі критерії зникають і стає незрозуміло, навіщо слова як знаки, що мають додаткову конотацію крім того значення, на яке вони вказують, називати символами? Спірова пише, що слова поетичної чи літургійної мови «стають не тільки знаками, що вказують нам сенс того, що вони визначають, але також і символами реальності, в силі якої вони беруть участь»<sup>204</sup>. Така

---

<sup>203</sup> Эльвира Спирова, «Функции символа», *Знание. Понимание. Умение*, вып. 2 (2009 г.): 205.

<sup>204</sup> Там само: 206.

дефініція, звичайно, цілком виправдана і допустима, але її щоразу необхідно наповнювати поясненням і внутрішнім змістом. Наприклад, назвавши водне хрещення «символом», а не «знаком», дослідник натрапить на очевидне нерозуміння у парафіян історичних церков, для яких ці релігійні ритуали ніколи не називаються символами, хоча дослідник буде вкладати в це слово саме те значення, яке вкладає в нього і рядовий парафіянин – зв'язок із реальністю присутності Христа. І навпаки, для більшості баптистів слово «символ» щодо цих священнодій буде дуже прийнятним і звичним, але сенс його буде діаметрально протилежним тому, який вкладає в це поняття дослідник. Доброю ілюстрацією може слугувати книга баптистського служителя Стенлі Фаулера про водне хрещення з провокаційною назвою «Більше ніж символ», яка викликала шквал протесту і цілий потік публікацій та дисертаційних досліджень<sup>205</sup> у Північній Америці. Критики доводили, що водне хрещення – це тільки символ, не пов'язаний з реальністю, тобто трактували символ у пірсівському значенні конвенціонального знака, а не в лотманівському іконічному розумінні. Тому на богословському рівні застосування поняття символ як більш насиченого знака, пов'язаного, імовірно, з розумінням, а не з простим знанням, цілком обґрунтоване і допустиме, але на рівні церковної свідомості, особливо в різних християнських традиціях, ці поняття варто використовувати дуже обережно.

Традиційно поняття символ щодо священнодій було глибоко вкорінене в православній апофатичній свідомості. В. В. Петров, ґрунтовно проаналізувавши розуміння символу в неоплатонізмі і в корпусі містичного богослов'я, полемізуючи з Іваном Мейєндорфом і його школою (яка заперечує реальність символу в Діонісія Ареопагіта), пише: «В ареопагітському корпусі «символи» – це не умовні знаки, які зовні відсилають до якоїсь вищої реальності. Священні символи сутнісно причетні

---

<sup>205</sup> Christopher Bryan Moody, 'American Baptismal Sacramentalism?' (A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006); Peter Robinson, 'Baptism in Ritual Perspective: Myth, Symbol and Metaphor as Anthropological Foundations for a Baptismal Theology' (Durham University, 1997).

до цієї реальності, тому в момент священнодії це вище буття реально присутнє в символі»<sup>206</sup>. Однак Олександр Шмеман правильно вказує, що поняття символу історично з низки причин почали протиставляти поняттю реальності, а таке уявлення про символізм, з одного боку, сприймали як загрозу євхаристійному реалізму<sup>207</sup>, чому його відкинула православна традиція, а з іншого боку, стало прийнятним для цвінгліанського заперечення реальності присутності Христа у водному хрещенні й інших священнодіях. Шмеман пояснює, що первинний сенс поняття символ радикально протилежний сучасному і «споконвічна «функція» символу полягає не в тому, щоб зображати (що передбачає відсутність «зображуваного»), а в тому, щоб *являти* і долучати до *явленого*. Про символ можна сказати, що він не стільки «схожий» на символізовану реальність, скільки *причетний* до неї і тому може до неї реально долучати»<sup>208</sup>. Але сучасне розуміння символу зовсім інше. Воно трактує символ як знак чогось іншого, чого в самому символі немає, як за словами Шмемана, немає води в її хімічному символі, а хімічний символ золота (Au від лат. *Aurum*) ніяк не причетний до фінансової реальності. Тому називаючи водне хрещення символом, богослови відмовляють йому в реальній присутності Христа, а надають йому конвенціонального значення. Шмеман вважає, що в символі «дві реальності – емпірична, або «видима», і духовна, або «невидима», пов'язані не логічно («це» означає «це»), не аналогічно («це» зображує «це») і не причинно-наслідково («це» є причиною «цього»), а епіфанічно (від грецького *επιφανεια* – являю)»<sup>209</sup>.

Луї-Марі Шове, який у межах католицького сакраментального богослов'я вживає поняття символ у філософському сенсі цього слова для пояснення таїнств, дуже обережний у розмежуванні символу і знака, вказуючи на їхнє переплетення і невіддільність один від одного, але їхню

---

<sup>206</sup> Валерій Петров, «Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в „Ареопагитском корпусе“», в *ПЛАТОНІКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма*, 2013:304.

<sup>207</sup> Олександр Шмеман, *Євхаристія. Таїнство царства* (Париж: YMCA-Press, 1988):45.

<sup>208</sup> Там само: 46.

<sup>209</sup> Там само: 47.



найсерйознішу відмінність Шове вбачає у ставленні до категорії «дару». На його думку, знак належить до світу і логіки ціннісно-бізнесового обміну, тоді як символ – до світу і логіки істинного Дару, який дається абсолютно безоплатно<sup>210</sup>. У такий спосіб Шове намагається пов'язати феноменологічний і семіотичний підходи до опису сакраментів.

Таке розуміння категорії «символу», по суті, збігається з розумінням терміна «знак» у баптистському богослов'ї, який як ми доводимо в 3.2.5., щодо водного хрещення не тільки вказує, а й пов'язує, виявляючи означувану реальність. Вважаючи водне хрещення знаком, а не символом, баптизм залишається в горизонті пірсівських (і загальноновизнаних у сучасній лексиці) уявлень про іконічні знаки. В такому разі зв'язок акту водного хрещення як знака з реальністю смерті і воскресіння Христа справді має, очевидно, епіфанічний, а не онтологічний характер. Широкий погляд на хрещення дозволяє зробити висновок, що воно не передає благодать за своєю суттю або енергійно, а являє самого Христа як благодать і розкриває можливість зустрічі з ним. Тому в «Сповіданні віри» Онкена водне хрещення назване «засобом благодаті» та стоїть в одному ряду з молитвою і Словом Божим<sup>211</sup>, тобто йому надається вкрай важливе медіативне значення. Воно виступає посередником між Христом, як благодаттю і охрещуваним, а тому законно знаходиться в дискурсі сакраментального богослов'я. У цьому ж сенсі молитва і Біблія для громади теж виступають як медіатори благодатного явлення Христа і позначають його присутність.

Отже, існує термінологічна плутанина, яка суттєво заважає богословському взаєморозумінню не тільки різних конфесій, але навіть усередині однієї традиції<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body* (Liturgical Press, 2001):84-85.

<sup>211</sup> Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):425; Детальніше див. 3.5.5.

<sup>212</sup> Наприклад, протестантський богослов Леонард Вандер Зі інтерпретує хрещення як символ у лотманівському значенні, тоді як інший протестантський богослов Стенлі Фаулер, маючи на увазі той же лотманівський сенс, вважає хрещення знаком. Див. Leonard J Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004) и Stanley Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, vol. 2 (Wipf and Stock Publishers, 2007).

#### ***1.5.4.4. Комунікативний аналіз як метод вивчення sacramentів***

Сучасна наука загалом і теологія зокрема все більшого значення надають спілкуванню, комунікації, в яких бачать джерело та основу знань. Аналіз комунікативних актів у межах спільноти, актів спілкування Бога і спільноти, Бога й особистості активно розвиваються із застосуванням низки підходів, народжених сучасною логікою та теорією комунікації. Цілісне сприйняття водного хрещення дозволяє побачити його не тільки з погляду внутрішніх процесів зустрічі з Христом, але і з зовнішнього боку, як сукупність певних ритуальних дій у супроводі мовних актів. Такий опис ззовні або дискриптивне вивчення водного хрещення дозволяє побудувати відповідні гіпотези і теорії, що істотно доповнюють аналіз внутрішнього богословського змісту, хоча є вторинними і не можуть замінити його. Зазвичай таким займається релігієзнавство, і особливо відносно новий напрям у ньому – *перформативне релігієзнавче дослідження*. Поняття перформативного дослідження з'явилося лише в другій половині ХХ ст. переважно у театральній діяльності та антропології (В. Тернер, І. Гофман), але швидко поширилося в багатьох галузях гуманітаристики. Вихідною точкою цього методу є уявлення, що перформанс, як і мова, може бути певним способом позначування людської діяльності і самої реальності.

На думку Річарда Шехнера, перформанс – це особливий вид поведінки, а перформативне дослідження – вивчення поведінки як окремої сутності, яку можна усунути від суб'єкта, що здійснює цю дію<sup>213</sup>. З погляду засновників цього методу (І. Гофмана, Р. Шехнера та ін.), перформанс – це не будь-які форми поведінки або діяльності, а ті, що «двічі зіграні», тобто форми відрепетирувані або хоча б повторені кілька разів. Як висловлюється Шехнер, – це «відновні схеми поведінки»<sup>214</sup>. У перформансі фактично реконструюються фрагменти іншої (інакшої) поведінки або чужого досвіду. Нині перформативний аналіз використовується у найрізноманітніших

---

<sup>213</sup> Richard Schechner, *Performance Theory* (Routledge, 2003).

<sup>214</sup> Там само: 28.

галузях знання. Типовим прикладом є підхід до історії Пітера Берка, який аналізує погляди на історичні події в театральному сенсі як перформанси<sup>215</sup>. Цей підхід наполегливо пов'язують також із вивченням ритуальної діяльності<sup>216</sup>, розглядаючи релігійну ритуальність як культурну подію або перформанс у театральному сенсі слова. У релігієзнавчій сфері Петро Корпачов<sup>217</sup>, проаналізував використання перформативного підходу в західному релігієзнавстві (у Річарда Валантасіса, Джорджа Харпхема та ін.) для вивчення християнського аскетизму I–IV ст., Олександр Панченко, проаналізував з цього погляду богослужбові практики сучасного п'ятидесятницько-харизматичного руху<sup>218</sup>, які справді є яскравим перформансом. Вивчення літургійних дій як перформансу («священного театру») має довгу історію, в якій помітне місце посідають дослідження зв'язку ритуалів і символів, що здійснював Віктор Тернер<sup>219</sup>.

Водне хрещення справді видається зовнішнім спостерігачам перформансом, але він значно відрізняється від традиційної театральної вистави. Незважаючи на повторюваність ритуальних дій під час хрещення (і під час будь-якого літургійного акту), кожен акт хрещення на відміну від театального дійства – унікальний і єдиний в своєму роді. Пастор, який надає хрещення, не грає роль, а щоразу живе новими почуттями і переживаннями; охрещуваний реально молиться і зустрічається з Христом; громада є безпосереднім учасником священнодії, а не групою глядачів. Тобто унікальність і реальність разом із повторюваністю є важливими рисами процесу водного хрещення. Крім того, кожен учасник акту хрещення не грає чужу роль, а демонструє особисті рішення і дії. Водночас сприйняття водного хрещення як перформансу дозволяє звернути увагу на його

---

<sup>215</sup> Пітер Берк, «Перформативный поворот» в современной историографии», *Одиссей. Человек в истории*, 2008 г., 337–54.

<sup>216</sup> Victor Witter Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (Paj Publications, 1982).

<sup>217</sup> Петр Корпачев, «Перформативный подход в исследовании раннехристианского аскетизма», *Религиоведение* 1 (2017 г.): 56–61.

<sup>218</sup> Александр Панченко, «„Священный театр“, тонкости морали и обряды перехода: антропология глобального христианства в современной России», *Антропологический форум*, вып. 18 (2013 г.): 215–22.

<sup>219</sup> Виктор Тэрнер, *Символ и ритуал* (М.: Наука, 1983).

темпоральність та виділити матрицю дій. Якщо герменевтика ставить запитання – що говорить цей сакрамент досліднику, а феноменологія запитує, що таке сам сакрамент як явище і факт, осмислений людською свідомістю, то перформативний аналіз розглядає поведінку як окрему сутність і питає – як відбувається водне хрещення, яка його темпоральність?

Головна риса водного хрещення як перформансу – занурення в воду і вихід із неї. Як відомо, дискусія про спосіб здійснення водного хрещення має довголітню й іноді трагічну історію. Це питання розділяє католиків і православних, магістерську і радикальну реформацію і часто призводить до поділів усередині групи радикалів. Як відомо, перша група баптистів у Амстердамі практикувала хрещення скропленням чи обливанням за зразком анабаптистської громади. Такий спосіб хрещення зазвичай тлумачиться пневматологічно, як знак зішестя Святого Духа. Але повернувшись до Великобританії, баптисти почали переосмислювати цю дію і в дискусіях з іншими протестантськими групами дійшли розуміння, що єдино правильний спосіб хрещення – повне занурення. Зміна дій у перформансі вказувала на зміну богословських акцентів. Незважаючи на багатозначність хрестильної ритуальності, основне значення для баптистської свідомості хрещення знаходило у факті єднання з Христом, а злиття Святого Духа розглядалося як наслідок з'єднання з Тілом Христовим і стосувалося, очевидно, акту покладання рук після хрещення, а не самої дії хрещення. Дія повного занурення в хрещенні не тільки здавна практикувалася в Церкві, як пише Кальвін, але й пов'язана зі знаковою сутністю хрещення, яке зовнішніми діями занурення і повстання виявляло духовний процес єднання з Христом у його смерті, похованні та воскресінні. Це тільки один із аспектів перформативного вивчення водного хрещення, що подано тут тільки для прикладу.

Іншим методичним напрямом є *перформативний підхід* у сенсі вивчення перформативних мовних актів, тобто мовних формул, вимовляючи які мовець здійснює дію. Водне хрещення, як і інші сакраменти, проявляє

себе не тільки в матеріальних ритуалах, але також у певному літургійному тексті. Тому водне хрещення можна вивчати за допомогою лінгвістичного підходу, що передбачає текстовий аналіз літургійної мови, котра обрамляє сакрамент і висловлює його. Як відомо, мовні акти можуть мати різну класифікацію. Наприклад, вони можуть бути директивними (керівними), дескриптивними, перформативними тощо. Або за іншою класифікацією – локутивними, іллокутивними, перлокутивними. Цілісна методологія вивчення водного хрещення використовує всі доступні методи аналізу мовних форм.

Під час літургійних священнодій відбувається не лише перформанс як матриця послідовних повторюваних дій, а й у певний момент проголошується перформативна промова. Це означає, що перформативний аналіз має два аспекти, абсолютно відмінні один від одного – перформанс і перформативність. На жаль, термін «перформативні дослідження» використовується як щодо перформансу, так і щодо перформативності, що створює певну плутанину. Багато дослідників ці поняття вживають як повні синоніми, проте кожне з них має свою сферу застосування. С. О. Мироненко<sup>220</sup> виявила, що ці лексеми не тільки відрізняються за змістом, але й повинні використовуватися в різних наукових дискурсах. Правильніше було б називати вивчення перформансу в дескриптивному дискурсі перформансним аналізом, а вивчення актів мови – перформативним підходом, але таке розрізнення поки що не практикується.

У смисловому плані дослідники передусім намагаються розрізнити перформанс і неперформанс, що зробити дуже непросто, але головна відмінність все-таки полягає в повторюваності перформансу, хоча щоразу під час повторення створюється новий стан або інший, повторюваний раніше досвід, і саме в цьому полягає складність відокремлення перформансу від життя. Крім того, перформанс розглядається як подія (театральна, музична,

---

<sup>220</sup> Светлана Мироненко, «Определение понятий „перформативность“ и „перформанс“ в научно-исследовательском дискурсе», *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение*, вып. 1 (134) (2014 г.).

історична або навіть сакральна), що відбувається публічно і має глядачів.

Перформативність, на відміну від перформансу, відноситься виключно до мовного акту і має зовсім іншу сферу застосування. Теорія перформативної мови була сформульована Джоном Остіном<sup>221</sup>, який доводив, що певні мовні акти можуть не тільки описувати подію або об'єкт, але і здійснювати певні дії. Це перформативи, які нічого не повідомляють, чи не констатують, не є ні істинними, ні помилковими, а просто стверджують і в такий спосіб щось продукують. Остін наводив класичні приклади фраз типу «Я вас вітаю», або «Я відмовляюся», або «Я вимагаю», або «Оголошую вас чоловіком і дружиною», які не розповідають про якісь дії, а творять їх. Тобто, заявивши «Я вас вітаю», мовець уже вчинив дію привітання. Розпочавшись як суто лінгвістична теорія, ідея перформативності незабаром розширилася і завдяки критичному аналізу Жака Дерріда стала надбанням постструктуралізму, отримала розвиток у вченні про деконструкцію і в культурології.

Ритуал як перформативну дію глибоко проаналізовано у працях західних дослідників<sup>222</sup>, але варто відрізнити ритуальні перформативні практики від перформативної мови. Вивчення священнодій як перформансів не розкриває їхнього внутрішнього змісту, богословської суті, а стосується лише зовнішнього прояву. Основною перевагою вивчення перформативної мови в священнодіях є те, що вона фокусується на взаємозв'язку сенсу і тексту в контексті ритуалу, що часто буває продуктивніше, ніж дескриптивний підхід і текстуальна критика літургії.

Вивчаючи перформативність sacramentів, дослідник зосереджується не тільки на аналізі мови, але аналізує контекст у зв'язку з мовними актами, тому що в різних культурах і в різних ситуаціях люди по-різному осмислюють мову. У вивченні священнодій, як і будь-яких ритуалів, дуже важливо бачити їхню динаміку і темпоральний аспект sacramentів, як це

---

<sup>221</sup> Джон Остин, *Избранное*, пер. Л. Б. Макеевой и В.П. Руднева, Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги (М., 1999).

<sup>222</sup> John Mitchell and Michael Bull, *Ritual, Performance and the Senses* (Bloomsbury Publishing, 2015).

наполегливо підкреслював Віктор Тернер у своїх дослідженнях. Тому з богословського погляду важливо зрозуміти і проаналізувати консекраторний характер (кульмінаційний момент) будь-якого ритуалу. В який саме момент відбувається зустріч Небесного й земного, і чи відбувається зміна онтологічної сутності речовини сакраментів у цей момент, чи консекація має комунікативний характер зустрічі з божественною Присутністю? Одну з можливих відповідей з погляду баптистського богослов'я може дати теорія перформативних висловлювань (*performative utterances*).

Між православною і католицькою традиціями йде багатовікова суперечка про момент перетворення (обернення) речовини під час Вечері Господньої. Західна традиція стверджує, що це відбувається в момент виголошення установчих слів «Це є Тіло Моє», і в такий спосіб є ближчою до перформативного підходу, а східна наполягає на тому, що це відбувається в момент молитви із закликанням Святого Духа, і тому є ближчою до пневматологічного розуміння. Правда, в сучасному богослов'ї цих церков постійно відбуваються намагання припинити цю суперечку і поширити ідею божественної присутності або перетворення (обернення) матеріальної реальності в сакраментальну на всю літургію або навіть на все життя церковної спільноти.

Зокрема, О. Шмеман пише: «Літургія відбувається в *новому часі* Духом Святим. Вся вона – від початку до кінця – епikleза, закликання Святого Духа, який перетворює все, що відбувається в ній, кожен її священнодію в те, що вони являють і розкривають нам»<sup>223</sup>. Й. Ратцінгер ще більше розширює консекацію: «Адже християнський культ – це космічна літургія, що охоплює небо і землю. Христос постраждав «поза брамою», підкреслює Послання до євреїв... Хіба не весь світ тепер – Його святиня? Хіба не здійснюється святість саме у праведному повсякденному житті? Хіба наше богослужіння не в тому, щоб ставати в щоденному житті люблячими і в

---

<sup>223</sup> Александр Шмеман, *Евхаристия. Таинство царства* (Париж: YMCA-Press, 1988):279.

такий спосіб подібними Богу, тобто наблизитися до істинної жертви?»<sup>224</sup> А втім, у процесі здійснення священної є точки біфуркації і в цьому контексті вони прив'язані до певних мовних актів або висловлювань.

Сакраментальна мова Нового Заповіту часто використовує перформативні мовні конструкції, пов'язуючи духовний і матеріальний світи. Особливо це проявляється у всіх ритуальних постановах. Їх найважливіша риса в тому, що вони передають дуже мало (а іноді взагалі не передають) смислової інформації. Оскільки мова літургійних священнодій базується на фіксованому тексті, який заздалегідь добре відомий усім учасникам священнодій, фактичне (локутивне) висловлювання не говорить слухачам нічого нового. Мовний акт служителя не виконує комунікативно-інформаційної функції, але він, безсумнівно, є перформативом, який відсилає в минуле, але чинний сьогодні. Наприклад, фраза «Хрещу тебе в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа», вимовлена тим, хто звершує хрещення, має не дескриптивний, а перформативний характер. Вона не описує реальність, а створює її.

Коли і чому відбувається створення такої реальності? Остін вказував, що визначальним у перформативній дії слів є контекст. Тобто щоб слова почали діяти, потрібний відповідний контекст. Ж. Дерріда додає, що для успішної й ефективної перформативності важливий не просто контекст, мінливий і невловимий, а правила і норми, що склалися в цьому соціальному середовищі. Перформатив же – лише рецепція цих норм і правил. Тому перформатив не унікальний (як вважав Остін), а відтворюваний доти, доки діють ці правила і норми. Ж. Дерріда пише: «Перформативне висловлювання буде беззмістовним або порожнім в особливих випадках, якщо, наприклад, воно сформульоване актором на сцені, або введене в поему, або породжене в розмові з самим собою»<sup>225</sup>. У повсякденній мові перформатив «вибачте мені» може виконувати свою функцію тому, що раніше він вже відтворювався в

---

<sup>224</sup> Йозеф Ратцингер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017):60.

<sup>225</sup> Жак Деррида, *Поля философии*, пер. Д.Ю. Кралечкин (М.: Академический проект, 2012):368-69.



схожих ситуаціях на основі мовної норми спілкування і правильно сприймається саме в цьому мовному середовищі. Реальність ритуальних мовних актів дещо інша. Вона визначається не тільки стійкою традицією і прийнятими церковними нормами, а й забезпечується надприродною участю, яка й є визначальною для перформативності ритуалу. Фраза «Хрещу тебе в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» – перформативний знак, який не просто вказує на реальність і створює її. Відтворення цієї фрази в науковій статті або під час індивідуального читання біблійного тексту не створює реальність і не творить перформативної дії. Але під час ритуалу перформативне висловлювання починає ефективно функціонувати, змінюючи екзистенціальну ситуацію охрещуваного. У присутності спільноти святих і в контексті новозаповітної традиції установчі слова хрещення є перформативом, який творить дію, а не тільки виконує знакову функцію. Інакше кажучи, нова реальність виникає тільки в умовах літургійного акту, в громаді, за відповідних умов, очікувань, дії Слова і Духа. Перформанс сакраментального ритуалу виявляє консекрацію і створює альтернативну реальність, конструює нову ідентичність спільнотної єдності і новий статус кожного учасника з огляду на його віру.

Отже, перформативний підхід до сакраментів дозволяє пояснити консекраційну дію літургії не за допомогою середньовічних понять «субстанція» і «акциденція», пов'язаних із зміною сутності охрещуваного, перетворення його з грішника у святого, і не за допомогою семіотичного поняття «знак» або герменевтичного поняття «текст», а завдяки перформативній дії цих слів у певному літургійному контексті тріади «спільнота – віра – Дух». Таке уявлення стверджує сакраментальну мову, яку використовують у баптистських богослужіннях, не вдаючись до використання мови схоластики. Звичайно, багату текстуру літургії, як і всіх ритуальних дій, ніколи не можна вичерпно витлумачити з якогось одного погляду. Оскільки літургія в будь-якій християнській традиції є унікальним соціально-духовним перетином багатьох вербальних і невербальних форм

спілкування і дотикається до трансцендентної реальності, будь-яка форма аналізу може знайти в ній своє місце. Водночас оскільки молитви, читання Святого Письма і установчі слова священнодії створюють у спільноті і в індивідуумі певні зміни, то застосування перформативного підходу є важливим доповненням цілісної методології богословського дослідження в сакраменталістиці<sup>226</sup>.

Оскільки спілкування з Богом у сакраментах відбувається у часі, то важливим доповненням до перформативного методу в богословському дослідженні є *контингентний підхід* до пояснення умов здійснення перформативу водного хрещення як зустрічі з Христом. Поняття контингентності часто ототожнюють із поняттям випадкового, але в богослов'ї його зазвичай трактують як неможливе, непередбачуване і ненеобхідне. Це не просто випадкова подія, але й не те, що стає абсолютно необхідним консеквентом одного або суми антецедентів як причин, які визначають неминучий наслідок. Під контингентністю можна розуміти непередзаданість і непередбачуваність поведінки людини, що залежить виключно від її вільного рішення. Отже, це не випадковість, але і не передвизначеність. Контингентний підхід необхідно застосувати для того, щоб зрозуміти, за яких умов водне хрещення *може* відбутися чи обов'язково відбудеться, або взагалі ніколи не може відбутися. Фактично, це техніка модальної логіки і модальної онтології, яка має велике практичне значення, тому що з'ясовує умови реальності, дієвості, необхідності або можливості перетворення ритуалу в священнодію. Без прояснення цих умов сакраментологія залишається суто теоретичною, відірваною від життя наукою, яка не має церковного підґрунтя.

Як впливає з самого поняття сакраменту, це, насамперед, – подія, що відбувається, стає суцєю, а значить, її можна описати модальними характеристиками. Отже, щодо таїнства водного хрещення можна ставити

---

<sup>226</sup>Детальніше див. Сергій Санніков, «Інтерпретація епikleзи в сакраментальному дискурсі основних християнських традицій», *Філософія і політологія в контексті сучасної культури* 4, вип. 19 (2017): 29–37.

питання модальної онтології – як небуття стає буттям? Хто і в якому ступені керує цим процесом? Інакше кажучи, від кого залежить і за яких умов відбувається дотикання сакрального та профанного у момент хрещення і за яких умов це дотикання не відбувається? Такі питання можна вивчати з погляду патристики, літургії або юриспруденції, і в такому епістемологічному вимірі ці питання належать спеціальній або практичній сакраментології, але в богословському дискурсі їх варто розглянути з погляду модальності і контингентності.

Для християнського богослова абсолютно зрозуміло, що визначальною стороною сакраменту як події є над-сущий Бог, який сутнісно явив себе у вигляді Логоса – втіленого і дієвого Слова. Але як Він здійснює зустріч із людиною в профанній реальності? Чи нав'язує Він енкаунтер своєму творінню, чи тільки пропонує цю зустріч? Особливо непросто відповісти на ці питання, коли мова йде про зустріч Бога з людиною в церковному контексті. Фактично, головна проблема, яка виникає в цьому розгляді, пов'язана зі співвідношенням божественної і людської волі або, висловімося більш звично для баптистської ментальності, зі співвідношенням Божого передвизначення і свободи людських вчинків. Традиційний, класичний образ Бога в християнському богослов'ї і суспільній свідомості передбачає такі предикати, як його суверенність і абсолютний контроль над всім сущим і всезнання Бога, тобто він знає про світ абсолютно все, що тільки можна знати в минулому, теперішньому і майбутньому. Таке уявлення про Бога, добре обґрунтоване Святим Письмом, має привести до неминучого висновку, що сакраменти завжди відбуваються за Його суверенним рішенням і завжди ефективні, реальні, дієві і дійсні. Але біблійний текст, виявляючи саме такого Бога, одночасно чітко передбачає справжню свободу людського вибору і цілком недвозначно вказує на відповідальність людини за прийняте рішення<sup>227</sup>. У такий спосіб строгий філософсько-богословський детермінізм

---

<sup>227</sup> Детальніше біблійне і богословське підґрунтя цієї суперечності див. Сергей Санников, «Категория ответственности как решение антиномизма взглядов евангельских христиан-баптистов в дискуссии о

руйнується людською свободою, яка має різні визначення, але суть її – у відсутності детермінованості дій суб'єкта ззовні.

Цей антиномізм на богословському рівні можна розв'язати у трьох напрямках, які мають майже безконечну безліч відтінків і проміжних значень:

1. Можна усунути або максимально звести нанівець людську свободу.
2. Можна зменшити, наскільки це можливо, Божу волю, розуміючи її в лібертаріанському сенсі. У граничному значенні можна зробити її рівною за обсягом людській свободі.
3. Можна розмежувати Боже передзнання і його дії (передвизначення), вводячи поняття контингентності, тобто гіпотетичного (середнього) знання про можливі пропозиції.

Розглянемо коротко ці три напрями в контексті сакраментального богослов'я. Перша і найпростіша форма вирішення цієї суперечності очевидно належить Августину і в баптистському середовищі зазвичай називається кальвінізмом. Суть цього рішення в тому, щоб переосмислити поняття людської свободи так, аби її просто не стало. Справді, поява агента, що вільно діє в будь-якій замкнутій системі, об'єктивно зменшує обсяг свободи в дії іншого агента. Ідея про те, що Бог дав людині в світі буття реальну свободу чинити не згідно з Його волею, видається логічно мислячим західноєвропейським богословам аналітичної традиції кричущим спотворенням образу суверенного Бога. У томістському і реформатському богослов'ї думка про те, що Бог не може контролювати будь-які або всі людські дії, не тільки підриває його суверенність, а й містить загрозу його всезнання і передвизначенню. Провідний богослов реформатської традиції Р. Ч. Спраул пише: «Якщо у всесвіті є хоч одна молекула, абсолютно невіддільна Божого суверенітету, яка існує сама собою, тоді у нас не залишається жодних гарантій здійснення Божих обітниць»<sup>228</sup>. З огляду на це зрозуміло, що ніщо в світі не відбувається без суверенної керівної волі

---

предопределении и свободной воле», *Практична філософія*, вип. 4 (2016): 159–70.

<sup>228</sup> Р. Ч. Спраул, *Избранные Богом* (СПб: Мирт, 2001):19.

Творця.

Така позиція зустрічає переважно моральні заперечення, пов'язані з існуванням зла, що набуває жажливих і часто незрозумілих форм. Якщо Бог детермінує абсолютно все, то він безумовно є винуватцем зла, що на думку критиків кальвіністської позиції, спотворює образ біблійного Бога. Дотримуючись цього напряму богословського детермінізму, вивчення сакраментів буде відбуватися в августинівсько-томістській перспективі. Це означає, що ініціатива і весь процес зустрічі Бога з людиною відбувається виключно за тотально визначальною волею Згори і будь-який можливий результат священнодії абсолютно не залежить від людських агентів, що беруть участь у цьому процесі. Саме це філософське посилення неминує призводить до формули *ex opere operato*, яка підкреслює непричетність, відстороненість того, хто здійснює таїнство чи приймає його, а переносить акцент виключно на Бога, що діє в сакраменті за своєю обітницею і суверенним рішенням. Послідовні баптисти-кальвіністи повинні неминує дійти цієї томістської формули і заперечувати вільну людську участь у священнодії, але на практиці вони завжди непослідовні і підкреслюють роль віри в таїнстві, хоча на богословському рівні змушені визнати, що віру дає Бог. Отже, латентно ініціатива знову повертається до Творця і результативність священнодії в будь-якому сенсі детермінується виключно ним.

Другий напрям у вирішенні цієї антиномії прямо протилежний першому і намагається якось обмежити божественну свободу. Таке обмеження найчастіше набуває двох форм. Першу можна описати як класичний підхід східного богослов'я, який зазвичай підкреслював, що Бог добровільно самообмежив себе власним рішенням надати людям реальну (а не уявну, як в першому підході) свободу і не намагався метафізично осмислити богословський конфлікт: як за такого самообмеження поєднати контрфактуал створеної свободи, тобто непередбачуваний, але імовірно можливий факт людської дії, з абсолютною каузальною неминучістю Божих

дій у будь-який момент часу? Вадим Лур'є, аналізуючи модальну онтологію Діонісія Ареопагіта, пише: «У всіх східнохристиянських богословських системах божественна всемогутність була безпосередньо обмежена вільною волею людей і ангелів. Проте, передбачалося, що божественний Промисел діє в кожній точці каузального ланцюжка в безперервній взаємодії з вільною волею кожної розумної істоти. Сама ж ця істота безперервно вибирає, співдіяти їй своєю вільною волею з волею Божою чи протидіяти їй»<sup>229</sup>. Тобто Бог себе самообмежив свободою інших істот і синергічно взаємодіє з ними, але каузальний ланцюг подій, водночас, не руйнується. Логічно зв'язати ці два посилення дуже складно, тому що якщо в кожній просторово-часовій точці Бог є повним антецедентом, тобто причиною того, що відбувається, то території для реальної свободи в інших агентів просто не залишається<sup>230</sup>. Але здається, мало хто намагається пояснити цей парадокс. Набагато простіше оголосити алогізм таємницею або просто не помітити його. Глибоко і серйозно тематизм свободи розробляли не богослови, а російські релігійні філософи Срібного віку. Для В. Соловйова, Є. Трубецького, М. Лоського, та особливо М. Бердяєва, свобода є основоположною категорією їхніх філософських систем, але богословського осмислення співвідношення Божої і людської свободи вони майже не проводили.

Один із провідних богословів евангельсько-баптистської спільноти в радянський період, Олександр Карев, писав: «Бог «передбачив», тобто знав наперед – хто захоче прийти до Христа і хто не захоче прийти до Нього, і тільки в цьому сенсі є передвизначені й обрані до спасіння». Позиція О. Карева, з якою погоджується багато слов'янських баптистів, полягає в розрізненні поняття передзнання і дії відповідно до цього передзнання. Вона близька до третього напрямку в рішенні зазначеної антиномії, вводячи поняття кондиціоналів як можливих вільних дій, передбачених Богом до

---

<sup>229</sup> Вадим Лур'є, «Модальная онтология Дионисия Ареопагита», *EINA1: Проблемы философии и теологии* 4, вып. 1–2 (2015 г.):497.

<sup>230</sup> Філософ Сергій Левицький, посилаючись на Джона Міля пише, що синергізм «можливий лише за умови заперечення Божої всемогутності»: Сергей Александрович Левицкий, *Трагедия свободы* (Посев, 1958):38.

початку Буття. Але богословського розвитку ці погляди в слов'янському баптизмі не отримали<sup>231</sup>.

Інша, радикальніша, форма редукування Божої волі виникла в кінці ХХ ст. і отримала назву «відкритий теїзм». Широку популярність цей рух набув після публікації збірника за редакцією Кларка Піннока «Відкритість Бога» і діяльності Грегори Бойда, який активно популяризує цю систему поглядів<sup>232</sup>. Суть цього підходу в тому, що Бог є або стає (в різних версіях) темпоральним Сущим, тобто Він входить у час (дехто стверджує, що не в матеріальному, а в моральному сенсі), і оскільки Він перебуває в часі разом із самим буттям, Він не знає або суверенно відмовляється знати майбутнє. Майбутнє Бог знає тільки на основі минулого, але оскільки у нього абсолютне знання минулого, то він може передбачити майбутнє з імовірністю близькою до абсолютної, але таке знання ніколи не дорівнюватиме стовідсотковому передбаченню і тим більше – передвизначенню. Інакше кажучи, маючи інформацію про минуле та сьогодення і про кожного агент дії, Бог знає те майбутнє, яке найімовірніше відбудеться. Як пише Томас Флінт, «прихильники відкритого теїзму кажуть, що знання таких «імовірнісних» кондиціоналів дає Богу достатньо інформації для провиденційної дії»<sup>233</sup>. Богослови, які дотримуються таких позицій (а число їх досить швидко росте), спираються на численні біблійні тексти, де описано, що Бог виявляє риси, властиві істотам, які живуть у часі (Бог дивується, кається, змінює свої рішення тощо). Вони пропонують прочитувати такі тексти буквально, в простому, природному значенні, вважаючи, що традиційне прочитання нав'язане грецькою філософією, яка сконструювала образ Бога, який щоб бути Богом, повинен бути абсолютним у

---

<sup>231</sup> У сучасному баптистському богослов'ї цими питаннями з історико-богословських позицій займався К. Прохоров (Константин Прохоров, *Тайна предопределения*, Философские размышления. (Berlin: Titel-Verlag, 2003); з апологетичних позицій в армініансько-кальвіністській дискусії – Г. Гололоб (Геннадий Гололоб, *Свобода между рабством и произволом* (СПб: Библия для всех, 2008).

<sup>232</sup> Clark H Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (InterVarsity Press, 2010); Грегори Бойд, *Бог возможного* (Киев: Книгоноша, 2014).

<sup>233</sup> Томас Флінт, «Божественное провидение», в *Оксфордское руководство по философской теологии*, под ред. М Кедрова (М.: Языки славянской культуры, 2013):406.

всьому – у всезнанні, всемогутності тощо. Але чи є це єдиним образом Бога і наскільки він відповідає біблійному уявленню про Бога?

Бог, описаний відкритими теїстами, – реальна особистість, яка ввійшла в Буття і живе разом зі своїм творінням, страждаючи і радіючи разом із ним. Він любить і ненавидить, ревнує, ризикує тощо, хоча і володіє багатьма, недоступними для створених істот, рисами. Ступінь ризику, який полягає в тому, що хтось із створених істот, які володіють свободою вчинить не так, як Бог того хотів і допускав, різні теологи оцінюють по-різному, але в будь-якій конструкції виникають законні питання: як Бог, який відмовляється знати майбутнє і живе темпоральним життям створеного світу, може знати *ймовірнісні* кондиціонали майбутнього? Чи достатньо точного знання всіх антецедентів, щоб вивести реальний консеквент? Як у разі незнання майбутнього виконуються пророцтва і визначений до початку буття план Божого доморядництва?

Крім того, в цій позиції проблема зла не вирішується, а ще більше посилюється, тому що виникає підозра, що свобода оплачується надмірно високою ціною страждання, смерті і горя більшості (якщо не всіх) вільних істот. Чи морально з боку люблячого Бога, яким змальовує Його Біблія, давати людям такий небезпечний інструмент, як свобода, легко передбачаючи, до яких наслідків це призведе? Відкриті теїсти пропонують свої відповіді на ці питання, але щодо сакраментів така позиція означає, що зустріч із Богом, призначена конкретній людині, може відбутися, а може і не відбутися, тому сакрамент має імовірнісний характер, причому проаналізувати і передбачити його результат для конкретного випадку дуже складно. Це означає, що аналіз сакраментів із цієї вихідної позиції має сенс тільки в найзагальнішому вигляді теоретичного міркування.

Третій підхід намагається знайти рішення запропонованої апорії, не редукуючи божественне всезнання майбутнього і його абсолютний контроль над усіма агентами створеного світу, але водночас не зменшуючи реальної лібертаріанської свободи цих агентів. Цей підхід, спочатку розроблений



пізними схоластами-єзуїтами як посттридентське богослов'я, найчастіше називається молінізмом. Вважається, що першим, хто почав розглядати контингенту реальність і запровадив термін «середнє знання», був іспанський богослов-єзуїт Луїс де Моліна (1535 – 1600), який розвинув міркування Томи Аквінського «Про передзнання Бога» (14-те питання першої частини «Суми теології»). Дев'ятий розділ цього питання звучав так: «Чи відомо Богу те, чого немає?» Тома відповідає: «Все, що може бути чи то зроблене, чи то подумане, чи сказане творивом, так само як і все те, що тільки може бути зроблене Ним Самим, все це відомо Богу, хоча б воно і не було актуальним. І в цьому сенсі справедливо сказати, що Він знає навіть те, чого немає»<sup>234</sup>. І далі: «А проте є й інші речі, які не існують, не існували і не будуть існувати; і що стосується таких речей, Він, кажуть, знає і їх, але не змогли б ми, а простим розумним знанням»<sup>235</sup>.

Моліна продовжив ці міркування Аквіната і поставив питання так: «Чи є в Бозі знання майбутніх контингентних (речей) і в якій спосіб свобода рішення і контингенція речей узгоджуються з ним?»<sup>236</sup> Відповідаючи на це питання, він вказав, що варто розрізняти в Бозі «потрійне знання». Перше – це так зване **природне знання**. Воно охоплює все логічно можливе<sup>237</sup>, тобто те, що існує і не існує, але могло б існувати, якби Бог того побажав. Наприклад, математичний закон ( $2 + 2 = 4$ ) чи закон суперечності (якщо Сократ високий, то він не може бути низьким в один і той же час і в одному і тому ж відношенні) і реалізація їх у конкретних умовах. Таке передзнання об'єктивно присутнє в Бозі і не вимагає його постійного втручання або керівництва. Це природні закони, які він одного разу поклав в основі світобудови і знає коли (і як) вони реалізуються, а також він знає ті

---

<sup>234</sup> Фома Аквінський, «Сумма теології». Частина I. Вопросы 1-43(Ника-Центр, 2002), 189.

<sup>235</sup> Там само.

<sup>236</sup> Луїс де Молина, «Конкордия. Диспутация 52, пер. В.Л. Иванова, *EINAI: Проблемы философии и теологии* 3 (2/1) (2014 г.):213.

<sup>237</sup> Моліна наслідує логіку Аквіната, вважаючи, що Бог не може робити логічно неможливі або абсурдні речі, бо він обмежив свою всемогутність своєю моральною природою і законами світобудови, які він заснував своєю волею. Однак, багато богословів і філософів, починаючи від Рене Декарта, наполегливо вважають, що Бог знає і може зробити навіть логічно неможливе.

кондиціонали, які ніколи не реалізуються, але могли б реалізуватися в цьому Всесвіті.

Інший вид – винятково **вільне або онтологічне знання**, тобто абсолютно точне і нічим (і ніким) не обумовлене передзнання того, що об'єктивно відбудеться в майбутньому, і того, що вже стало сущим. Типовим прикладом такого знання є пророцтва, які реально і точно здійсняться у призначений Богом час. Це знання онтологічної реальності, яка або була, або є, або неминуче буде існувати в світі. Нарешті, як пише Моліна, є **середнє знання «scientia media»**, «за допомогою якого Бог завдяки своєму найвищому і незбагненному всеохопному осягненню у своїй сутності будь-якої [здатності] вільного рішення побачив, що саме зробила б [така здатність у майбутньому] відповідно до своєї вродженої свободи, якби вона була поміщена в такий або в інший, або ж в нескінченно [інші] порядки речей, хоча насправді [така здатність вільного рішення] могла б, якби побажала, зробити і протилежне»<sup>238</sup>. Інакше кажучи, це Боже передзнання того, що може статися і що може зробити кожен вільний агент, наявний у світі, якщо він того забажає, або як пише Томас Флінт, це – «пропозиції (названі нами «контрфактуалами створеної свободи»), які говорять не про те, що буде відбуватися, а про те, що відбувалося б за різних допущень»<sup>239</sup>.

Уявлення про гіпотетичні знання Моліна обґрунтовує кількома біблійними текстами. Зокрема, оповіддю про Боже віщування Давиду, що люди з Кеїли, де він перебував, видадуть його Саулу, після чого Давид пішов з Кеїли і Саул скасував облогу міста. Так Бог провістив подію, яка не відбулася, тому що Давид зробив вільний вибір, врахувавши Боже пророцтво, що і є по суті «scientia media» – середнє, контингентне знання (1 Сам. 23: 5-13). Він також згадує текст Приповістей Соломонових 4: 12, який свідчить про умовне попередження і найбільше приділяє увагу тексту Мт. 11:

---

<sup>238</sup> Луїс де Молина, «Конкордия. Диспутация 52», пер. В.Л. Иванова, *EINAI: Проблемы философии и теологии* 3, вып. 2/1 (2014 г.):218.

<sup>239</sup> Томас Флінт, «Божественное провидение», в *Оксфордское руководство по философской теологии*, под ред. М Кедрова (М.: Языки славянской культуры, 2013):405.

21 і 23, в якому Христос говорить про можливу участь Тиру та Сидону, якби в них було виявлено такі ж сили, як у Капернаумі. Отже, в Бозі міститься знання не тільки реального світу в його минулому, теперішньому і майбутньому, а й знання нескінченної кількості можливих світів, деякі з цих можливостей актуалізуються, а більшість ніколи не отримають свого буття. На підставі середнього або гіпотетичного знання можливих світів, що залежать від вільної волі кожної з вільних істот, Бог будує своє передвизначення, тобто дію, що виявляє його творчу волю.

Поняття про контрфактуали<sup>240</sup> і про середнє, контингентне знання дозволяє розглядати водне хрещення як зустріч вільних особистостей, не зменшуючи обсягу абсолютного Божого передвизначення та реальної свободи людини. Аналізуючи умови такої зустрічі, можна показувати Божі обітниці, що визначають сакрамент і відповідальність людини, яка бере участь у ньому. Як контингентна реальність і матеріальний знак Божої присутності сакрамент може бути непоміченим, він може не здійснитися як сакрамент, тому що з персоналістичного погляду будь-яка священнодія, і зокрема водне хрещення, – це тільки можливість, яка дається людині в межах громади. Хтось може залишитися байдужим, приймаючи водне хрещення, оскільки сакрамент – це пропозиція, яка вказує на майбутнє і вона не істинна і не помилкова, як будь-яке контингентне майбутнє до того, коли одна з його версій стане реальністю. В такому розумінні Боже передзнання є функцією того, що реально створюється діями, підконтрольними Богу у відповідь на можливі вільні діяння, які він не контролює, але результат (консеквент) цього поєднання він абсолютно передбачив, а, значить, контролює. Як зауважує Свен Кнебель: «За Суаресом, хоча в *Scientia media* «все і детерміновано», але суто логічно, а не причинно»<sup>241</sup>.

---

<sup>240</sup> Провідний спеціаліст з контрфактуального мислення Олександр Карпенко писав: «Контрфактуальні висловлювання є умовними реченнями, умовна форма яких передбачає, що справжній стан справ відрізняється від описуваного антецедентом і консеквентом, взятими в прямій формі» Олександр Карпенко, «Контрфактуальное мышление», *Логические исследования* 23, вып. 2 (2017 г.):99.

<sup>241</sup> Свен Кнебель, «*Scientia media*. Среднее знание. Дискурсивно-археологический путеводитель по XVII столетию», пер. В.Л. Иванов, *EINAI: Проблемы философии и теологии* 4, вып. 1–2 (2015 г.):332.

Головні умови перетворення контингентності сакраментального простору в необхідність і дійсність, які повинні зустрітися в одному місці і в один час – це, по-перше, *літургійний контекст*, тобто спільнота і служитель, що діє від її імені. Цей контекст багато в чому формується еклезіологічною єдністю громади, створює середовище дії таїнства і визначається проповіддю, читанням установчих слів під час здійснення хрещення, молитвами громади і служителів, а головне – очікуваннями і передрозумінням учасників ритуалу. Як охрещуваний, так і громада, повинні мати попередній рівень віри і розуміння того, що буде відбуватися під час здійснення священнодії. Друга складова, яка робить перформативні висловлювання під час священнодії активними і перетворює контингентну реальність в іманентну, – це *робота Духа Святого* як дієвого агента таїнства хрещення. Саме Він актуалізує контекст, роблячи таїнство можливим із божественного боку, але Його активна робота з перетворення Слова в Діло здійснюється лише, якщо зібрання святих відбувається згідно зі Словом Божим і для зростання в святості й любові. Третя складова – це *віра суб'єкта*, яка відкриває індивідуальний духовний світ охрещуваного для успішного здійснення таїнства. У цьому принципова відмінність сакраменту і звичайної перформативної дії, яка мало залежить від віри учасника. Згадуючи класичний приклад Остіна з одруженням, можна сказати, що якщо одне з подружжя під час шлюбної церемонії легковажно підтвердить «Я погоджуюсь взяти цю людину за чоловіка/дружину», то навіть якщо це зроблено необдуманно і без віри в майбутнє подружнє життя, шлюб все одно відбувся. У випадку з таїнством ситуація виглядає складнішою. Об'єктивно, священнодія стає реальністю залежно від літургійного контексту, дії Духа і Слова, але ця дійсність має спільнотний, корпоративний характер, а в суб'єктивному, індивідуальному аспекті вона здійснить дію, лише якщо окрема особистість вірою приєднується до корпорації під час здійснення водного хрещення.

Це можна проілюструвати метафорою публічної клятви або присяги.

Хоча весь стрій може хором вимовити перформативний вислів «клянусь», але від кожного потрібне особисте підтвердження (у будь-якій формі) цього колективного перформансу. Також під час хрещення перформативність повинна знайти особистісну складову, яка перетворить контингентність у дійсність.

## **1.6. Висновки до 1 розділу**

У баптистському богослов'ї ідеї сакраменталізму викликали потужну дискусію і богословське протистояння. Реакцією став активний розвиток не тільки сакраментології й еклезіології, а й баптистського богослов'я взагалі. Хоча ритуальність баптисти сприймають дуже насторожено, але насправді священнодії, особливо в східноєвропейському баптизмі, осмислюють як невимовну присутність духовного начала, описати яку дуже складно, а можливо й небажано. Як було деведено, баптистська практика на початку становлення цього руху була набагато містичніша, ніж це видається зовні. У цій традиції завжди акцентували на дії Духа, хоча зовнішні знаки такої дії ставили під сумнів, а керівництво Згори найчастіше переносили виключно в духовну сферу.

Баптистський антисакраменталізм значно зріс в Англії під час протистояння з Оксфордським (Трактаріанським) рухом в англіканстві й особливо через виклик, який кидав цього руху впливовий баптистський проповідник – Чарльз Сперджен (1834–1892). Основну роль у зміні сакраментальної мови на антисакраментальну відіграло мислення епохи Просвітництва, яке прийшло на зміну гуманізму в XVIII ст. Реверсивний рух до сакраменталізму в баптистському богослов'ї, тобто сакраментальний поворот, який почався в XX ст. був обґрунтований низкою причин: появою ліберального руху, екуменічними контактами, та літургійним оновленням, яке почалося в католицтві та в православ'ї на початку XX ст.

У баптистській традиції дуже часто терміни «сакрамент» (таїнство) і «постанова» протиставляються, тому нерідко можна зустріти апофатичне,

негативне визначення терміна «постанова». Поняття «постанова» має переважно антропологічний характер і фокусує увагу на виконавцях заповіді. поняття сакрамент передусім вказує на дію Бога, який щось робить у момент виконання священнодії. Відмінна ознака церковної священнодії не тільки в її слухняному виконанні, але і в тому, що в цей момент щось відбувається. Цим передусім сакрамент відрізняється від постанови. Також на відміну від широкого поняття постанови або заповіді Господньої, яка може бути виключно духовною або етичною, термін сакрамент або таїнство завжди передбачає якусь матеріальну субстанцію, яка виконує посередницьку функцію, фокусуючи момент зустрічі сакрального і профанного. У хрещенні таку функцію виконує вода і процес повного занурення в неї та повстання з неї, в Вечері Господній таку роль відіграє хліб і вино й акт їх споживання, в рукопокладенні – руки служителя, покладені на реципієнта. Поняття «сакрамент» має вказівну функцію, чого не має поняття постанова.

Таїнство або сакрамент – це медіативна присутність сакрального в профанному в певному місці і за певних умов. Таїнство божественної присутності простіше і найкраще описувати не мовою передавання чогось (благодаті, влади, сили тощо) комусь, а мовою комунікації і зустрічі. У найширшому сенсі слова сакрамент – це подія зустрічі, тобто енкаунтер (побачення, рандеву) вільних особистостей. Поняття «енкаунтер» набагато точніше відображає смислові особливості сакраменту, ніж звичайний термін «зустріч». Енкаунтер – це не просто запланована буденна зустріч із передбачуваним результатом, а очікуване і водночас несподіване і щасливе рандеву, яке змінює тих, хто зустрічається. А також, що дуже важливо, це – зустріч, в якій учасники пізнали один одного, зрозуміли наміри і прийняли один одного.

Фактично, сакрамент стає найбільш доступною для людини реальністю присутності «відсутнього» Бога, тобто Бога, присутність якого засліплює своєю очевидністю і тому робить людину нездатною бачити його, хоча можливе й інше – коли Бог відсутній просто тому, що людина не хоче

помічати його. Спосіб існування присутності Над-сущого в матеріальному світі завжди таємничий і створює епістемологічну дистанцію, яка встановлює межу пізнання, що робить дослідження таїнств багато в чому залежним від способу їх вивчення. Сама Присутність виявляється через категорію «медіативності» або «опосередкування», яке описує відношення одного поняття (або об'єкта) до іншого через третє поняття (об'єкт). Медіативність – найважливіша характеристика Над-сущого, тому що трансцендентне за визначенням не може явити себе в іманентному безпосередньо, а тільки через медіацію, яка проявляється в одкровенні незалежно від його форми (в природі, історії, приватне, біблійне тощо.).

Методологія сакраментального богослов'я виходить із специфіки об'єкта вивчення, який має подвійну природу. Зокрема, сакраментологія враховує ірраціональність буття. Тому вона є не тільки наукою, а й мистецтвом пізнання проявів сакрального в профанному. Вона будується на понятті богослов'я як науки про богоодкровенне Над-сущого і його дії і найбільш узагальненим прийомом у дослідженні використовує трансцендентальний метод, а не категоріальний. Це підхід кореляції (взаємозв'язку) і співвіднесення (субальтернації) з якимось аксіоматичним положенням, а також дискурс цілісності або інтегральності, на відміну від системності, яка малоприматна через квантитативізм і механічність. Цілісність утворюється у відношенні «ціле – мале ціле», тоді як системність є відношенням «частина – ціле». У цілісності кожна частина несе в собі духовну парадигму цілого, не втрачаючи своєї ідентичності і самостійного значення, вона ніби промаркована властивостями цілого.

Цілісна методологія означає залучення різноманітних методів, не будучи ними або їх сумою. Не заперечуючи традиційних метафізичних методів вивчення таїнств засобами аналізу сутності і причини, мовою середньовічної схоластики з використанням понять субстанція та акциденція, цю методологію в контексті баптистської сакраментології ми використовуємо в семантичному, а не онтологічному дискурсі. Це означає,

що головними методами стають герменевтичний, феноменологічний, семіотичний та інші соціолінгвістичні підходи.

Герменевтичний підхід у баптистській sacramентології базується на анабаптистських принципах розуміння тексту і будь-якої події, зокрема і водного хрещення. Ці принципи адаптовані і широко розповсюджені в східнослов'янській євангельській традиції. Це самоінтерпретованість і доступність сенсу, христоцентризм, новозаповітність, пневматологічність, спільнотна герменевтика і герменевтика послуху.

Іншим продуктивним напрямом вивчення sacramентів є феноменологія, яка пропонує повернення до початкової, чи неметафізичної мови християнської віри, якою користувалися Христос і апостоли. Цінність такого підходу в тому, що відбувається намагання дослідити саме буття як подію, яка існує до факту, тобто до першого осмислення і фіксації цієї події. Отже, неминуче має відбутися очищення передрозумінь, які впродовж історії нашарувалися на розуміння водного хрещення. Тому техніка феноменологічної редукції полягає у максимальному усуненні з розгляду таїнства водного хрещення будь-якого догматичного нашарування, очищення його від будь-якої культурно-історичної упередженості, зняття з поля суджень про нього шару за шаром всіх попередніх уявлень. Такий, феноменологічно фундований погляд, тобто звільнений, очищений від всіляких упереджень, дозволяє побачити структуру, яка складається природно, а не в результаті пристосування до імпліцитно присутнього в свідомості богослова і звичного для нього шаблону.

Ще одним напрямом у використанні феноменологічного методу є сприйняття священної дії як «дару». Проблематика дару концентрує увагу дослідника на взаєминах дарувальника й обдаровуваного і на процесі дарування, а не на онтологічній сутності дару і тому стає набагато ширшою і продуктивною мовою опису водного хрещення. Цей акт як Божий дар стає неможливим даром з огляду на свою надмірну щедрість, яка виводить його з кола обміну дарами і скеровує в стосунки перихорези, яка цілком



починається від моменту водного хрещення. Це робить хрещення даром без очікування дару у відповідь.

Прийомом цілісної методології є також семіотичний метод вивчення водного хрещення, яке має знакову структуру і тому, розглядаючи його, можна виявити глибинний сенс і здобути інформацію, закодовану в цьому явищі. Семіотичний метод, незважаючи на глибоку вкоріненість в історії і використання його ще Августином і Кальвіном, нині містить гостру двозначність через різне використання основних понять цього дискурсу – «знак» і «символ». Історичне і первинне розуміння символу, як доводив Шмеман, було радикально протилежним сучасному, яке сьогодні в широкому розумінні має конвенціональне (умовне) значення. Але первісна функція символу в християнстві полягала не у тому, щоб зображати сакрамент (що передбачає відсутність «зображуваного»), а в тому, щоб долучати до *явленої* події. В інтерпретації баптистської сакраментології те, що являє і долучає до події, зазвичай називають «знаком», а не «символом». З огляду на таку неоднозначність термінології використання семіотичного підходу вимагає обережного й уважного аналізу.

Цілісна методологія охоплює й інші методи сучасної гуманітаристики, зокрема перформативне релігієзнавче дослідження, а також аналіз перформативних висловлювань під час літургії. Дескриптивний опис священнодії може подати його як перформанс, тобто як особливий вид поведінки, характерний повторюваними схемами дій і висловлювань. У такому разі перформативне дослідження – це вивчення поведінки як окремої сутності, яку можна усунути від суб'єкта, що здійснює ці дії.

Іншим методологічним напрямом є вивчення перформативних мовних актів, тобто формул, вимовляючи які, мовець творить дію. Сакраментальна мова Нового Заповіту часто використовує перформативні мовні конструкції, пов'язуючи духовний і матеріальний світи. Особливо це проявляється у всіх ритуальних постановках, і зокрема у водному хрещенні. Найважливіша риса цих мовних актів полягає у тому, що вони передають дуже мало (а іноді

взагалі не передають) смислової інформації, але з їхньою допомогою можна зрозуміти і проаналізувати консекраторний характер (кульмінаційний момент) будь-якого ритуалу, під час якого відбувається зустріч Небесного і земного. Мовний акт служителя не здійснює комунікативно-інформаційної функції, але він, безсумнівно, є перформативом, що відсилає до минулого, – до повеління Христа здійснювати хрещення, але діє нині – в момент його здійснення.

Важливим доповненням до перформативного методу в богословському дослідженні є контингентний підхід, який вивчає умови здійснення водного хрещення. Фактично, це техніка модальної логіки і модальної онтології, яка має велике практичне значення, тому що з'ясовує умови реальності, дієвості, необхідності або можливості перетворення ритуалу в священнодію. Правильне визначення співвідношення Божого передзнання і Його дії, з одного боку, і людської реакції на цю дію з іншого боку, дозволяє досліднику встановити відповідну систему координат для вивчення сакраментів.

Як відомо, августинівсько-кальвіністичне розуміння практично знищує реальну свободу людини і змальовує Бога єдиним дієвим агентом у буттєвому просторі. У такій системі координат водне хрещення, будучи Божим антецедентом, неминуче буде виконане в призначений час і в визначеному об'ємі і приведе до вказаних Богом консеквентів за будь-яких уявних гіпотез. Така філософська передумова неминуче призводить до формули *ex opere operato*, яка підкреслює пасивність того, хто здійснює таїнство чи того, хто його приймає, а переносить акцент виключно на Бога.

В системі відкритого теїзму контрфактуал створеної свободи абсолютно непередбачений Богом і тому Він може знати майбутнє тільки на основі ймовірнісних кондиціоналів поведінки людини. У цій системі Бог, що відмовляється знати майбутнє і живе темпоральним життям створеного світу, відкритий до ризику майбутніх подій, які можуть розгортатися непередбачувано. Щодо водного хрещення це означає використання тільки ймовірнісних характеристик та статистичних, а не аналітичних методів і

можливість узагальнення тільки на теоретичному рівні.

Підхід молінізму пропонує узгодити (а не редукувати) божественне всезнання майбутнього і його абсолютний контроль над усіма агентами створеного світу, зі свободою цих агентів, але водночас цей підхід не применшує їхньої реальної лібертаріанської свободи. Основою такого підходу є «середнє знання», яким володіє Бог і яке відрізняється від природного і реально-онтологічного знання майбутнього тим, що має абсолютне передзнання того, що може статися і що може зробити кожен вільний агент, наявний у світі, якщо він того забажає. Інакше кажучи, це контрфактуали створеної свободи, що говорять не про те, що буде відбуватися, а про те, що відбувалося б за будь-яких можливих допущень. Уявлення про середнє, контингентне знання дозволяє розглядати сакрамент як зустріч вільних особистостей, не зменшуючи обсягу абсолютного Божого передвизначення і реальної свободи людини. Аналізуючи умови такої зустрічі, можна виявляти Божі обітниці, що визначають хрещення як таїнство і відповідальність людини, яка бере участь у ньому.

## РОЗДІЛ 2

### ЗАГАЛЬНА І СПЕЦІАЛЬНА САКРАМЕНТОЛОГІЯ

Загальне уявлення про сакрамент як про медіативну присутність Бога в матеріальному світі, вимагає визначення умов і маркерів зустрічей цих двох сфер буття.

Як відомо, Бог присутній у світі двояко: прямо, безпосередньо як Дух, що діє на духовний світ людей і медіативно, тобто через матеріальні об'єкти. Пряма Божя присутність – це коли Він говорить через пророків, наповнює серця своїх вірних прихильників невимовною радістю чи хвалою або спрямовує їх і підказує їм шлях. Така присутність Христа відбувається в серцях віруючих через Дух. «Дух Божий у вас перебуває» (1 Кор. 3: 16), «А коли хто не має Христового Духа, той не Його» (Рим. 8: 9). Хоча така присутність вважається безпосередньою і християнин у такому разі стає «індивідуальним сакраментом», насправді це – теж медіативна присутність, але медіатором-посередником виступає Дух Святий як та божественна іпостась, яка називається Заступником і посередником між Отцем і вірними Богу людьми (Рим. 8: 26-27).

Кажучи про медіативну сакраментальну присутність, варто передусім відокремити поняття сакраменту від будь-якого прояву сакрального в профанному, тобто розмежувати сакраментальність і сакральність. Згідно з біблійним світоглядом Бог у всій повноті присутній скрізь, хоча в різних сенсах і взаємозв'язках. А проте Він не «розчиняється» в бутті, як стверджує пантеїзм, а залишається інакшим щодо творіння. У псалмі Давид вигукує: «Куди я від Духа Твого піду, і куди я втечу від Твого лиця? Якщо я на небо зійду, – то Ти там, або постелюся в шеолі – ось Ти! Понесуся на крилах зірниці, спочину я на кінці моря, – то рука Твоя й там попровадить мене» (Пс. 138: 7-10). Священне і світське в християнському уявленні дотикаються

темпорально і локально, але як було вказано в першому розділі, завдяки працям М. Еліаде та Р. Отто стає зрозуміло, що ці дотикання мають характер священного, сакрального, але не сакраментального. У загальному сенсі їх можна вважати ієрофанією, проявом святого, а іноді вони виявляються як конкретна теофанія, богоявлення.

Розломи, кажучи мовою М. Еліаде, або дотикання світів можуть виявитися в будь-якому місці і в будь-який час, зокрема і через матеріальні об'єкти. Таке уявлення фундується тим, що матеріальний світ створений Богом і Він взаємодіє з цим світом, не відсторонюючись від нього. Дерево пізнання добра і зла для Адама і Єви, веселка для Ноя і його нащадків, знак обрізання для Авраама – всі ці матеріальні об'єкти можуть набути ієрофанічного значення. Дехто з дослідників схильний розширити поняття сакраменту на весь світ, який справді маніфестує Божу присутність, і в такий спосіб поєднувати сакральне з сакраментальним. Такий підхід характерний для відомого представника богослов'я звільнення Леонардо Боффа, а також Вільяма Темпла<sup>242</sup>, які дотримуються пансакраментального погляду. Про це ж заявляв Олександр Шмеман у своїй відомій доповіді «Світ як таїнство». Він писав: «Розуміння, розкриття сакраментальності світу, визнання світу Таїнством робить нас сьогоднішніми свідками не тільки смерті Христової, але і Його нового пришествя і сповнення в Ньому всіх речей. З подякою приймаємо ми з руки Бога Його улюблений сад – наш світ»<sup>243</sup>. Леонард Вандер Зі продовжує ці ж ідеї: «Світ був створений Богом і тому він є сакраментальним місцем. Бог може використовувати все, що завгодно, щоб передати своє слово й обітницю, або явити себе як було з палаючим кущем для Мойсея»<sup>244</sup>.

Але багато хто вказує, що сплутування сакраментального і сакрального буде мало продуктивним. Джон Колвелл скептично ставиться до такого

---

<sup>242</sup> Leonardo Boff, *Sacraments of Life: Life of the Sacraments* (Pastoral Press, 1987); William Temple, *Nature, Man and God*, vol. 366 (Macmillan London, 1934).

<sup>243</sup> Александр Шмеман, «Мир как таинство», в *Собрание статей 1947—1983* (М.: Русский путь, 2009):33.

<sup>244</sup> Leonard J Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004):38.

уявлення. Він стверджує: «Те, що Бог явив свою присутність Мойсеєві через палаючий кущ, можна назвати сакраментальною динамікою в дуже обмеженому і загальному сенсі. Присутність і сила медіюють через матеріальний об'єкт, але саме собою це ще не сакрамент. Бог не обіцяв являти свою милостиву присутність і дію через кущі»<sup>245</sup>. У своїй книзі «Обітниця і присутність» він пояснює: «Уявлення про сакраментальність всього творіння підриває сакраментальність специфічних знаків у творенні. Коли все вважається тим, що означає, ніщо не залишається означуваним. Пансакраменталізм вихолощує сакраментальність»<sup>246</sup>. Дійсно, пансакраменталізм може приховати конкретний, одиничний прояв Божої присутності як сакраменту. Матеріальний світ і його об'єкти можна вважати простором для сакраментальної присутності, а не самим сакраментом.

Отже, відокремивши загальну сакраментальність або пансакраменталізм і власне сакраменталізм, можна виділити характерні риси сакраменту. Які атрибути описують його? З визначень, наведених у першому розділі, випливає, що сакрамент, по-перше, відрізняється *медіативністю*: щось або хтось виступає посередником між трансцендентним та іманентним, по-друге – *матеріальністю*, наявністю матеріального об'єкта або речовини сакраменту, через яку виявляється медіативність. Це необхідні, але не достатні ознаки таїнства. Джон Колвелл доповнює ці ознаки, стверджуючи, що сакрамент є істинним сакраментом тоді, коли є обітниця Божої медіативної присутності. Саме обітниця (*обітованість*) відрізняє сакрамент від несакраменту. Але обітниця присутності підкреслює Божу сторону сакраментальності. Це необхідна, але не достатня умова у баченні цілісної картини. Щоб умови можливості сакраментальної зустрічі були достатніми, необхідна реакція другої сторони. Ініціатива енкаунтеру належить Богу, але реципієнтом зустрічі є людина і без її участі сакрамент не відбудеться. Отже,

---

<sup>245</sup> John Colwell, 'The Church as Sacrament: A Mediating Presence', in *Baptist Sacramentalism 2*, ed. Anthony R Cross and Philip E Thompson, vol. 25 (Wipf and Stock Publishers, 2009):51.

<sup>246</sup> John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011): 55.

ще одна характерна риса сакраменту – людина (*антропологічність*). Сакрамент – це те, що пов'язане з людьми і відбувається для людей, а не просто в світі речей і матерії. Навіть матеріальний світ набуває сенсу свого існування в людині, бо він створений цілісно з людиною і для людини, яка так само створена для Христа. Піднесення Природи над людиною розриває цей зв'язок і, по суті, умиртвляє світ, роблячи його аморфною біологічною масою, позбавленою духовної складової. Світ дійсно може стати таїнством у загальному сенсі слова, як каже Шмеман, якщо цей світ виступає не як об'єктивна реальність сама собою, а як феномен, тобто наявне буття, що є тут і тепер у свідомості людини.

У зв'язку з цим можна відзначити ще одну умову можливості існування сакраменту – *перетворюваність реципієнта*. Сакрамент – це акт, який змінює людину. Це найважливіша риса сакраменту. Якщо зміни немає, то немає зустрічі. Будь-яка зустріч призводить до змін, тому що це зустріч з Іншим і ознакою зустрічі, що відбулася, є зміни. Якщо після участі в таїнстві у людей не відбувається жодних змін, то найімовірніше зустрічі не було. У справжньому сакраменті, а не в порожньому ритуалі Бог змінює людей. Кларк Піннок пише: «Сакраменти – це події, де Божі дії змінюють нас і де люди відповідають на них. Він хоче благословити наші життя різними шляхами і передавати свою любов нам»<sup>247</sup>. Католицький богослов Пол Хаффнер зазначає, що «ці ідеї вказали шлях до Томи Аквінського, який визначав таїнство у власному розумінні слова як знак священної реальності тією мірою, якою воно освячує людину»<sup>248</sup>. Результати змін можуть проявитися в формі освячення, можуть проявитися не одразу, можуть бути негативні, можуть навіть взагалі не відбутися, якщо учасник сакраменту насправді не бере участі в ньому, тобто є байдужим і не має віри. У такому разі сакраменту як зустрічі просто не було, хоча був сакраментальний ритуал.

Отже, головними маркерами, що відрізняють сакрамент від інших

---

<sup>247</sup> Clark Pinnock, 'The Physical Side of Being Spiritual: God's Sacramental Presence', *Baptist Sacramentalism*, n.d.:20.

<sup>248</sup> Пол Хаффнер, *Тайна таїнств* (М.: ББИ св. апостола Андрія, 2007):8.

феноменів є медіативність, матеріальність, обітованість, антропологічність і перетворюваність реципієнта. Ці характерні риси, якими ми будемо описувати сакраментальні феномени, демонструватимуться у процесі вивчення кожного досліджуваного явища: Христос як сакрамент, Церква, Біблія, індивідуальний сакрамент, церковні сакраменти, зокрема – водне хрещення.

Відокремивши власне сакраменталізм від пансакраменталізму, можна зробити поділ вже всередині самого сакраменталізму. Він базується на відмінностях у сфері й формах прояву конкретної Божої присутності. Як уже зазначалося, сакраменталізм і в необхідному, і в достатньому сенсі може проявляти себе всюди, тому що в будь-якому місці може відбутися зустріч Над-сущого з людиною через матеріальні носії, яка веде до зміни і відбувається згідно обітниці Бога, яку Він дав всьому людству. Ці зустрічі можна розглядати в широкому сенсі слова, розуміючи Христа первісним сакраментом, а також описуючи такі явища, як Церква, Біблія, теофанія (на відміну від ієрофанії) як сакраменти. Справді, всі ці факти медіативної присутності Божественного за певної деконструкції відповідають і необхідним, і достатнім умовам сакраменту. Однак ці форми сакраментальності істотно відрізняються від звичного, літургійного розуміння церковних таїнств. Відмінності церковних і загальних сакраментів виявляються щонайменше у двох аспектах: у сфері застосування і в динаміці. Церковні таїнства відбуваються тільки в просторі церкви, обіцяні їй і дійсні тільки в ній. А також вони повторювані, постійно відтворювані в незмінній сутності, але контекстуальні за формою.

З тим, що церковні священнодії дійсні тільки в Церкві, традиційно погоджуються представники практично всіх конфесійних груп, але головною проблемою є те, що в сучасному відкритому і багатозначному світі важко визначити межі Церкви. Що означає простір церкви? Де цей простір? Православна свідомість займає в цьому питанні, мабуть, найкатегоричнішу позицію, найчастіше визначаючи кордони церкви з погляду канонічного



підходу, оголошуючи всіх інославно і розкольників такими, що існують поза Церквою. Костянтин Маклах, аналізуючи православну еклезіологію ХХ ст. пише: «Уявлення про безблагодатність таїнств різних церковних груп – досить поширена річ у церковному житті Росії і зарубіжжя у ХХ столітті, зокрема, найбільш радикальні «зарубіжники» заперечували благодатність таїнств у «сергіян». У Росії митрополит Йосиф (Петрових), єпископ Сергій (Островидов) дотримувалися такої ж позиції. Заступник патріаршого місцеблюстителя, а потім патріарх, Сергій (Страгородський) відповідав їм тим же»<sup>249</sup>. Сучасні українські православні богослови роблять дуже похвальні спроби змінити таку риторичку. Але поки це тільки поодинокі богословські дослідження, що не мають практичного виходу, але дають дуже оптимістичну надію<sup>250</sup>. Католицизм, по суті, займає таку ж закриту позицію, але спирається не на канонічний, а на історичний підхід, підкреслюючи примат апостола Петра і фактор спадковості. Хоча Другий ватиканський собор дещо пом'якшив традиційну католицьку категоричність, розширивши уявлення про Церкви за межами Церкви, і натякнувши на існування інших груп, що мають ознаки Церкви, але повернувся до розуміння спасіння виключно в рамках католицької конфесії. У Догматичній конституції про Церкву «*Lumen Gentium*» написано: «В церковному спілкуванні на законних підставах існують окремі Церкви, які мають власні традиції, до того ж в силі залишається першість кафедри Петра, яка головує у вселенському об'єднанні любові, оберігає законне різноманіття і водночас стежить за тим, щоб своєрідність не шкодила єдності, а скоріше сприяла їй»<sup>251</sup>. Крім власне католицької церкви, благодать і церква «перебуває у спільнотах», що за межами євхаристійного спілкування. Звичайно, що ідеалом є спільність з Римом. «Тому також у церковному сопричасті правомірно перебувають партикулярні Церкви, що втішаються власними традиціями, зберігаючи

---

<sup>249</sup> Константин Махлак, «На путях неопатристики. Эклезиология прот. Г. Флоровского», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14, вып. 2 (2013 г.).

<sup>250</sup> Архимандрит Кирило (Говорун), *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви* (Київ: Дух і Літера, 2018).

<sup>251</sup> Андрей Коваль, пер., *Документы II Ватиканского собора* (М.: Паолине, 2004):88-89

недоторканною першість Петрового Престолу, який очолює вселенське зібрання любові, оберігає правомірну розмаїтість і водночас пильнує, щоб ці особливості не шкодили єдності, і їй служили»<sup>252</sup>. (LG 2:13). Вже в наступному параграфі зазначено: «Тому не можуть спастися ті люди, які, знаючи, що Католицька Церква заснована Богом через Ісуса Христа як необхідна, все-таки не бажають увійти до неї чи залишатися в ній»<sup>253</sup> (LG 2:14).

Отже, історичні конфесії здебільшого обмежують простір Церкви тільки собою. Баптистська інтерпретація Церкви звертає головну увагу на августинівський поділ Церкви на Невидиму і видиму, Вселенську й помісну, а також на Переможну і подорожню. Британський історик Девід Картер у статті, присвяченій баптистській еклезиології пише: «Баптисти сповідують свою належність до Вселенської церкви, але розглядають її як присутню в спільноті помісних церков, розуміючи, що таке зібрання не зобов'язує мати об'єднавчу структуру як таку»<sup>254</sup>. Про такий же поділ говорять майже всі баптистські посібники із систематичного богослов'я. Отже, баптистська ментальність відкриває ширший і динамічніший простір для простору церкви, але його межі найчастіше залежать від розуміння конкретної баптистської спільноти, що охоплює групу однодумних громад. Тому найчастіше на практиці баптистська еклезиологія пов'язує розуміння церкви зі своїм об'єднанням (союзом) або навіть зі своєю місцевою конгрегацією. Отже, практична реалізація ознаки церковності, яка для сакраментології є найнеобхіднішою і найважливішою, часто залежить від ситуативного рішення певної церковної групи, що призводить до того, що на богословському рівні оперувати ним досить важко. а втім, завдяки ознаці церковності можна відокремити загальну і спеціальну сакраментології за сферою вияву сакраментів.

---

<sup>252</sup> *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі* (Львів: Свічадо, 2014):67.

<sup>253</sup> Там само.

<sup>254</sup> David Carter and Paul Fiddes, 'Baptist Ecclesiology', *Ecclesiology* 1, no. 3 (2005): 87.

Також важливо відзначити, що всі форми загальної сакраментології мають унікальний характер і, навіть якщо вони не поодинокі і трапляються декілька разів, як буває з теофанією, їхня унікальність зберігається. Інакше кажучи, народження Христа, поява Церкви, написання Біблії та конкретні медіативні зустрічі людини з Богом, описані в Старому Заповіті і ті, що трапляються в житті вірних, – все це неповторні події. Таїнства, що здійснюються в Церкві як безпосередньо встановлені Богом і виразно засвідчені текстами Святого Письма, так і прийняті Церквою, «зв'язані» її рішенням (Мт. 18: 18) – це регулярні і повторювані дії. Це однаково стосується як головних таїнств – водного хрещення і Вечері Господньої, так і всього богослужіння і будь-якого прояву церковного життя. Навіть соціальна робота, якщо вона відбувається від імені Церкви, а не як приватна справа окремого християнина, має ознаки таїнства, бо її здійснює Христос як позаматеріальна реальність через своє церковне тіло, тобто конкретних агентів, що знаходяться в матеріальному світі.

Крізь лінзи зазначених ознак можна чіткіше розглянути пансакраментальність і зрозуміти специфіку загальної і спеціальної (церковної) сакраментології. Водночас важливо відзначити, що всі ці поділи мають умовний характер, існуючи переважно у межах аналізу, який необхідний тільки задля дослідження, але в реальному житті ці різні поняття пов'язані в єдине ціле і існують у Бозі і в його живому Слові. Умовність розмежування церковних і позацерковних сакраментів підкреслюється тим, що всі дії Бога – благодатні. Дійсно, без підтримки благодаті Божої згасли б усі зірки і перервалося б життя всього творіння. Усе, що існує отримує своє буття лише на підставі благодаті Творця. Христос учив, що милість Божа виливається і на праведних, і на грішних, і без волі Його Отця не вдягнеться жодна лілія (Мт. 5: 45; 6: 28). Тому обмежити благодать церковними стінами, тим більше тими, які споруджені герменевтичною інтерпретацією окремої спільноти, аж ніяк не видається можливим.

## **2.1. Біблійний контекст сакраменталізму**

Для баптистського богослов'я вирішальне значення завжди мали не богословські конструкції, і не опора на загальноцерковну чи навіть власну традицію, а біблійне обґрунтування будь-якого богословського принципу або підходу. У цьому сенсі важливо зрозуміти біблійні основи сакраментології.

Сакраментальність, як дотикання духовного і матеріального, що володіє всіма необхідними і достатніми ознаками, перерахованими вище, глибоко вкорінена в біблійному тексті. Біблія зображає Бога, який любить своє творіння і хоче спілкуватися з ним. З огляду на трансцендентність Бога, таке спілкування, найімовірніше, здійснюється медіативно. Божа любов говорить із творінням так, щоб воно чуло, і діє через матеріальні знаки так, щоб воно бачило і розуміло Божу присутність. Кінцева мета такої комунікації – трансформація реципієнта й особливо це важливо у випадку спілкування Бога з грішним людством, яке не тільки відокремилося від Творця, а й відокремило від Нього все підвладне людині творіння, зіпсоване людським гріхом. Але Бог не відмовився від спілкування з творінням, яке згрішило. Він продовжує зустрічі з ним.

### **2.1.1. Сакраменталізм у Старому Заповіті**

Передусім необхідно відзначити, що таїнства стали можливими завдяки створенню матерії, про що оповідає Біблія на перших же сторінках. Створивши матеріальний світ, Бог заклав можливість використовувати його для комунікації з людиною. Матеріальні об'єкти і явища з самого початку були системою знаків або текстом, через який людина вчилася розпізнавати і розуміти Божу мову. Дерево посеред райського саду говорило Єві про можливості пізнання, а пізніше нагадувало про помилку і поспіх у набутті цього знання, кожна тварина, якій Адам давав ім'я була по суті сакраментальним знаком священного тексту, який говорить про цей світ від імені Бога і пов'язує духовне й матеріальне. Можна було б проводити детальний аналіз багатьох старозаповітних явищ як знаків у душі

пансакраменталізму, але особливо варто вказати на веселку, яка стала видимим знаком заповіту Бога з післяпотопним світом (1 М. 9: 9-13). Вона сполучала божественну обітницю милості і людську надію на прощення під час свята урочистої зустрічі Небесного і земного і в цьому сенсі, безсумнівно, виконує роль сакраменту. Веселку й інші знаки божественної присутності в Старому Заповіті можна зарахувати до категорії, яку в католицькому богослов'ї називають «натуральні сакраменти».

Герберт Ворґрімлер вказує, що такі сакраменти можна знайти не тільки в юдеохристиянському світі, тому що божественна активність виявляється до всіх людей і реалізується в доступній для них формі. Він вважає, що спасення Божа присутність відбувається в будь-якому місці і в будь-який час<sup>255</sup>. Йозеф Ратцінгер конкретизує цю думку і вважає, що такі вузлові і, здавалося б, недуховні для людей події, як народження і смерть, трапеза і спілкування статей, підводять їх до чогось невідомого, змушують доторкнутися до того, чим вони не володіють і не розпоряджаються. Він називає ці зустрічі таємничого духовного і повсякденного реального «пратаїнствами» або «тріщинами, крізь які в рівномірність повсякденного людського життя зазирає вічне»<sup>256</sup>. Справді, поява життя, його підтримування та зникнення залишаються найбільшою таємницею не тільки для повсякденної, але і для наукової свідомості. У цих вузлових подіях незбагнено дотикаються дії людські і божественні. Одне без іншого не існує. Зачаття людини – це не тільки акт біологічний, а й релігійний, тому що життя за своєю природою не полягає лише в його фізіологічних проявах, у ньому присутня духовна складова, а значить у цьому акті люди переживають досвід зустрічі один з одним і з Богом, який і дає життя в зачатті. Однак, із погляду сакраментального богослов'я, особливо в його спеціальній формі, набагато більший інтерес викликають ритуали, матеріальні дії (церемонії) й об'єкти, які описані в Старому Заповіті і мають знаково-інструментальний характер.

---

<sup>255</sup> Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology* (Liturgical Press, 1992):16.

<sup>256</sup> Йозеф Ратцінгер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017). 241.

У ритуалістиці зазвичай використовують такі поняття, як обряд, ритуал, церемонія, сакрамент, які багато в чому переплітаються, хоча мають власну специфіку. Звичайно, однозначну дефініцію об'єктів цього семантичного поля дати неможливо, фахівці по-різному використовують ці терміни, наповнюючи їх змістом відповідно до контексту і мети, як довела Юлія Тріль<sup>257</sup>. Та все-таки можна сказати, що найчастіше поняття обряд зараховують до будь-яких стійко повторюваних символічних дій у певній культурі, а ритуалу зазвичай надають релігійного змісту, хоча зараз такий поділ ставлять під сумнів і чіткої межі між релігійним і соціологічним не проводять. Віктор Тернер під ритуалом розумів «запропоновану формальну поведінку у випадках, не пов'язаних із застосуванням техніки, що стосується вірувань у містичні (або неемпіричні) істоти або сили»<sup>258</sup>, хоча дає й інші визначення цього явища. Він дробить ритуал, вводячи поняття символ, вважаючи, що останній є «дрібною одиницею ритуалу, яка зберігає специфічні особливості ритуальної поведінки»<sup>259</sup>. Тернер підкреслює в ритуалі релігійність і формальну повторюваність. Інші автори (наприклад, Кетрін Белл) звертають увагу у визначенні ритуалу на символізм дій і стереотипність.

Дрю Джонсон, аналізуючи старозаповітні ритуали, визначає їх гранично лапідарно як «те, що записано і те, що відтворюється»<sup>260</sup>, підкреслюючи фіксованість ритуального тексту. Справді, щодо Старого Заповіту це визначення правдиве, тому що ритуальність у ньому була запропонована і чітко зафіксована. Далі цей автор розрізняє сакрамент, як дію, в якій є незрозуміла, таємнича присутність, і ритуал. Сакрамент, зазвичай, ритуалізований, але не кожен ритуал є або стає сакраментом. Наприклад, церемоніальна ритуальність, запропонована Торою для очищення посуду, предметів, осквернених від дотику нечистого, священницький огляд

---

<sup>257</sup> Юлія Тріль, «Ритуал в традиционной культуре», *Известия Российского государственного педагогического университета им. АИ Герцена*, вып. 61 (2008 г.).

<sup>258</sup> Виктор Тэрнер, *Символ и ритуал* (М.: Наука, 1983):16.

<sup>259</sup> Там само.

<sup>260</sup> Dru Johnson, *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology* (Eisenbrauns, 2016).

хворих на проказу і багато інших ритуалів і дій не мають сакраментального наповнення. Однак, храмові жертвоприношення, ритуали Йом-Кіпуру і Пейсаху та інші дії, в яких відбувається дотикання духовного і матеріального, безумовно, мають характер сакраментів, і в такому разі ритуал стає видимою формою сакраменту, в якій останній себе проявляє так, що перетворює одержувача. Це відзначає і Юлія Тріль у своєму визначенні ритуалу. Вона пише: «Отже, ритуал – це послідовність певних дій, які вчиняють, щоб вплинути на дійсність. Вони мають символічний характер і зазвичай санкціоновані суспільством»<sup>261</sup>. Вплив на дійсність – це явне вказування на сакраментальність ритуалізму.

З цього погляду, узагальнюючи різні визначення, під сакраментальним ритуалом ми будемо розуміти *повторювану матеріальну дію, що супроводжується промовою, від відтворення якої негайно чи згодом очікується духовний або матеріальний результат*. У цьому визначенні підкреслюється кілька важливих ознак сакраментального ритуалу. *По-перше*, повторювана дія (або набір дій), послідовність і точність виконання яких визначені Святим Письмом або традицією з посиланням на богооб'явленість. У цьому є суттєва відмінність старозаповітної релігійності і ритуальності всіх інших народів, що оточували давній Ізраїль. Плем'я скотарів, які вийшли з єгипетського рабства, не маючи матеріальної культури, жрецького інституту і стійкої традиції, за надзвичайно короткий історичний час вже мало високорозвинену релігійну систему, суттєво відмінну від єгипетської і від місцевої, палестинської. Цей стрибок важко зрозуміти з етнографічної та антропологічної перспективи, але з богословського погляду його легко пояснити одкровенням, на якому ґрунтувалася юдейська релігія. Відмінність старозаповітних ритуалів від місцевих, язичницьких, пояснюється генетично: вона полягала в джерелі й основі ритуальної системи Тори. Магія та язичництво будують свою ритуальність на уявленнях, заснованих на

---

<sup>261</sup> Юлія Тріль, «Ритуал в традиционной культуре», *Известия Российского государственного педагогического университета им. АИ Герцена*, вып. 61 (2008 г.): 267.

особистому одкровенні (інтуїції) і на досвіді інших людей (предків), тобто на соціокультурній традиції, тоді як старозаповітний ритуалізм побудований на одкровенні. Ця корінна відмінність є найістотнішою в сакраментальному підході до старозаповітного ритуалізму і пояснює, чому багато ритуалів, даних Мойсеєм, справді є сакраменстами, які пов'язують Всевишнього з тими, хто виконує ритуал.

Яке функціональне призначення ритуалізації загалом та її старозаповітного прояву зокрема? Чого очікують люди, здійснюючи релігійні ритуали, і приносячи жертву своїм богам, молячись їм або здійснюючи вчинки, які на їхню думку, можуть сподобатися їхньому богу? Навіщо вони все це роблять? Найперше вони очікують, що через систему ритуалів або улестять (ублагають) божество, або змусять його надати їм допомогу чи вирішити їхню проблему. Свідомість вводить божество в матрицю обміну дарами, які насправді не є дарами, а звичайною угодою. Старозаповітні ритуали попри зовнішню схожість із маркетинговою угодою мають зовсім інший характер. Відмінність визначається етичною, дидактичною епістемологічною і пророчою складовими. Наприклад, жертвоприношення і церемоніальні богослужіння вчили благословляти Бога і радіти перед Ним не тільки для того, щоб отримувати щось від Нього, але і для того, щоб бути просто в спілкуванні з Ним. Богооб'явленість і наказовість виконували роль запрошення на зустріч з боку Бога, і коли народ Ізраїлю або окремі люди з народу приходили на вказане Богом місце, в призначений Ним час і в належному етичному і духовному стані – Ягве був там і зустрічав їх. Тому всі обряди Мойсеєвого закону, через які Бог говорив з Ізраїлем, і особливо ключові події старозаповітної історії, наприклад, обрізання Авраама і пасхальне ягня – мали сакраментальний характер.

*По-друге*, сакраментальний ритуал був перформативним у дуальному і синтетичному сенсі: з одного боку, він завжди був перформансом у сенсі відновної матриці поведінки. Інакше кажучи, в ритуалах, даних Ізраїлю, знову і знову повторювався (відновлювався) запропонований сценарій.



Священики щодня і багаторазово виконували тяжку і одноманітну роботу м'ясників для заколення жертвних тварин, а ті, хто приносили жертви, брали участь у цьому «священному театрі» не як сторонні глядачі, які знають сценарій і фінал, а як учасники дійства. Але незважаючи на повторюваність, кожне жертвоприношення, кожне кадіння і входження за завісу були унікальними і сприймалися усіма учасниками як щось нове. Це не було прокручуванням однієї і тієї ж стрічки фільму, записаного багато століть назад. Це був справжній перформанс, у якому кожна дія, кожна жертва були неповторні за видимої повторюваності і означали для того, хто приходив, щось особливе і конкретне, залежне від виду ритуалу й інтенції учасника. Для декого це могло бути відчуттям свободи від гріха, для інших – хвалінням Богові, для третіх – усвідомленням причетності до великого служіння тощо. З іншого боку, в ритуалі обов'язково була перформативна мова і момент епikleзи. Перформатив найчастіше проявлявся в найвищій точці молитви, коли виголошували слова, які творили дії. У матеріальному світі в момент виголошення перформативу нічого не змінювалося. Зовні світ залишався таким самим, але завдяки соціально-культурному, а під час ритуалу і духовному, контексту виникала нова юридична і фактична реальність, складалася нова система відносин у матеріальному і духовному вимірі. Для кожного ритуалу існувала своя епikleза, коли Дух Святий змінював всіх учасників сакраменту.

*По-третє*, відмінною рисою сакраментального ритуалу є наявність матерії. Бог створив людину істотою, що живе одразу в двох світах – духовному і матеріальному – і має відповідні органи для сприйняття духовно-матеріальної реальності. І хоча гріхопадіння спотворило образ і подобу Божу, але не знищило їх повністю, тому Христова робота з відновлення творіння повинна завершитися перетворенням людини в первісно задуману Богом повноту, на що вказує апостол Павло, бажаючи відродженим християнам: «непорушний дух ваш, і душа, і тіло нехай непорочно збережені будуть на прихід Господа нашого Ісуса Христа» (1 Сол.

5: 23). Цілісність людини передбачає не тільки комунікацію за допомогою слів, а й невербальну комунікацію, зокрема у вигляді «мови тіла» (невербальну семіотику). Ритуали виконують саме цю функцію, Бог говорить із людьми, використовуючи об'єкти матеріального світу або людське тіло. Це дуже важлива деталь, яку для баптистського світосприйняття, схильного до гностичного домінування духовного над матеріальним, варто особливо підкреслити. Як висловлювався знаменитий баптистський богослов Джеймс Макклendon: «Бог зустрічає нас на рівні нашої людськості»<sup>262</sup>. У сакраментальному ритуалі Бог вступав у комунікацію із старозаповітними людьми цілісно, тобто впливав на їхню душу дидактичним словом настанови та етичною підготовкою, чуттєвими і духовними переживаннями страху і трепету, але з огляду на їхній рівень сприйняття – набагато активніше через ритуальність як невербальну комунікацію. Власне, цей принцип зберігся і для новозаповітних людей, які потребують чуттєвої і тілесної комунікації нітрохи не менше старозаповітних. Можливо тому таку популярність нині мають харизматичні рухи, які включають тілесність у поклоніння і контакт із духовним світом, а іноді роблять це провідним лейтмотивом богослужіння.

Звертаючи увагу не тільки на матеріальну атрибутику Старого Заповіту, але і на саме старозаповітне богослужіння, на дії, на літургіку, дану Богом, Джонсон у своєму аналізі ритуальності робить висновок, що тіло і матеріальність займає центральне місце в цьому ритуалізованому процесі. Він рішуче виступає проти дихотомії розуму і тіла, демонструючи важливу роль тіла у формуванні абстрактних логічних конструкцій, і вказує, що Бог визначив ритуалізувати практику, щоб створювати диспозиції, необхідні для правильної інтерпретації історії, місця і нових подій. Наприклад, у пасхальному ритуалі євреї повинні були пізнавати силу і могутність Бога, який вивів народ із рабства, Його обіцянки охороняти і захищати тощо. Велике значення для Старого Заповіту мала ритуальна їжа, яка повинна була вказувати на певні духовні поняття і передусім на абсолютне благополуччя

---

<sup>262</sup> James W McClendon, 'Baptism as a Performative Sign', *Theology Today* 23, no. 3 (1966):414.

після здобуття справжньої землі обітованої, в якій тече молоко і мед. А в момент її споживання їжа ставала трапезою, зовсім відмінною від того, чим насичують тіло тварини. Для всього творіння їжа – спосіб підтримування життя, але для людей їжа – набагато більше. Це – трапеза спілкування, радості, задоволення і навіть зустрічі з духовною реальністю, що особливо виразно видно з участі в жертвній трапезі. «Погляньте на Ізраїля за тілом: чи ж ті, що жертви їдять, не спільники вівтаря?» (1 Кор. 10: 18). Участь у матеріальній трапезі перетворювалася в участь у духовному явищі. Саме тому Новий Заповіт зберіг таку надзвичайно сувору заборону ідоложертовного, хоча сама їжа в матеріальному вимірі, як каже апостол, «ніщо», але «те, що в жертву приносять, «демонам, а не Богові в жертву приносять». Я ж не хочу, щоб ви спільниками для демонів стали» (1 Кор. 10: 20). Отже, їжа, свята, як і інші матеріальні знаки в ритуалах, є носіями, провідниками або медіаторами сакральної реальності.

*По-четверте*, від участі в ритуалі очікується матеріальний та/або духовний результат. На жаль, більшість дослідників теорії та практики ритуалів бачить у ритуальності тільки соціологічні або культурологічні функції. Наприклад, Еміль Дюркгейм, вивчаючи примітивну ритуальність, виділив її 4 функції – дисциплінарну, цементуючу, відтворювальну та ейфорійну<sup>263</sup>, не помічаючи через свою антирелігійну переднастанову, найголовнішого – очікування від ритуалу змін і результату. Цю ж помилку повторює багато етнографів. Безумовно, всі зазначені антропологами функції ритуалів реально присутні в цих діях, але коли люди, навіть найпримітивніші, беруть участь у ритуалах, вони не думають про формування етнічної єдності або про відтворення племінних звичаїв, як про це думають сучасні дослідники, – вони хочуть отримати від ритуалу щось більш відчутне, ніж ейфорія. Більшість учасників вірять, що в сакраментальному ритуалі відбудеться зустріч із божеством, яка або змінить

---

<sup>263</sup> Еміль Дюркгейм, «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии», в *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология*, т. 2 (М.: Канон+, 1998), 175–231.

їх екзистенційний стан і/чи статус, або завершиться реальним благословенням. І це нерідко відбувається, інакше люди не брали б участі у вартісній і часто жорстокій системі ритуальності.

Ізраїльтяни, які брали участь у старозаповітних ритуалах, також мали певні очікування. Звичайно, дехто брав участь у ритуалах бездумно, виконуючи визначену суспільну норму, що піднімає широко обговорюване у ритуалістиці питання про співвідношення віри і ритуалу. Кетрін Белл пише, що «ритуал зазвичай вважали технікою вираження своїх переконань символічними способами для постійного їх підтвердження і відтворення»<sup>264</sup>, але вона не бачить у ритуалах індивідуальної віри, аналізуючи тільки колективні релігійні матриці, а тому індивідуальна ефективність ритуалу проходить повз її увагу. Але, підходячи з погляду індивідуальної феноменології життя, варто підкреслити, що більшість учасників ритуалу вірила в результат і очікувала його, хоча більш ніж імовірно, що вони уявляли результат своєї зустрічі з Богом Ізраїлю в формі благословень земного життя, здоров'я, захисту від ворога, вирішення побутових проблем тощо. Найчастіше, якщо враховувалася дуже важлива попередня умова необхідної етичної підготовленості, вони отримували те, що просили. .

Високий етичний стандарт і, передусім, вимога єдинобожжя принципово відрізняли ізраїльську релігійну систему від аналогічних систем навколишніх народів, що підкреслювало її одкровенність. Обрядовість Тори не існувала окремо від первинних морально-етичних приписів. Поділ закону, який дав Мойсей, на обрядовий (церемоніальний), цивільний і моральний, абсолютно чужий для єврейського світогляду. Хоча в реальному житті і в теоретичному міркуванні такий поділ може існувати, але він був би неприродним. Для правильного богошанування ізраїльтяни повинні були поєднувати ритуальність і етику. Більше того, обрядовість і моральність повинна була існувати як єдине ціле. Все релігійне життя Ізраїлю привчало людей до того, що жертви і приношення без послуху Богові і без

---

<sup>264</sup> Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford University Press, 1992): 183.

справедливої поведінки, любові до людей – абсолютно безглузді. Саме тому пророки так гнівно викривали ізраїльтян за лицемірство (див. Єр. 6: 20; Ос. 8: 13 та ін.), а Давид після грубого гріха заявляв: «Бо Ти жертви не прагнеш, а дам цілопалення, – то не любе воно Тобі буде» (Пс. 50: 18). Вся система ритуальних священнодій Старого Заповіту привчала народ до усвідомлення святості Бога і своєї гріховності, вказувала на спасіння через жертву, яка відображає прийдешню жертву Христа. Саме для того, щоб сформувати у людей уявлення про неможливість наближення до Бога зі своїми дарами і показати майбутнього спасителя, який прийде від Бога, й існувала старозаповітна ритуалістика. У сакраментальних обрядах євреї зустрічалися з прийдешнім Месією і переживали прощення вірою в Бога, який позаісторично давав їм прощення завдяки жертві Христа. Ритуали і жертви Старого Заповіту самі собою не могли забезпечити прощення (Євр. 10: 4), але за вірою в обіцяного Спасителя люди могли очиститися від гріха. Йозеф Ратцінгер пише про це так: «Старозаповітні sacramenta – це завжди рух до ще не відкритого; вони – запрошення до шляху. Їх виконують правильно, тільки якщо вирушають із ними в дорогу до майбутнього, яким вони самі ще не є»<sup>265</sup>. Сакрамент виявляв себе в старозаповітному ритуалі і одночасно вказував на Того, Хто прийде і тільки завдяки Йому старозаповітна сакраментальність перетворювалася в реальні зустрічі з Богом.

*По-н'яте*, важливою ознакою, яка відокремлює сакраментальний ритуал від цивільного або буденного обряду, є його епістемологічне значення для пізнання Бога, який відкриває себе через ці обряди. У будь-якій культурі обрядовість має епістемологічне значення як засіб пізнання навколишнього світу, але вона побудована на пізнавальній здатності самої людини, а не на об'явленні Згори, яке дає якісно інше знання. Дрю Джонсон у чотирьох частинах своєї книги, присвяченої ритуальній епістемології<sup>266</sup>, детально проаналізував зміст церемоній і священнодій Мойсеєвого Закону і показав,

---

<sup>265</sup> Йозеф Ратцінгер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017):274.

<sup>266</sup> Dru Johnson, *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology* (Eisenbrauns, 2016).

як старозаповітний ритуал підводив людей до знання, дозволяючи дізнаватися, а потім пізнавати щось про світ і про Бога. Джонсон застосував до біблійних ритуалів теорію Кетрін Белл<sup>267</sup> і довів, що пізнання, доступне через біблійні ритуали, було якісно іншим порівняно з епістемологічним значенням язичницьких ритуалів, які мали антропологічний, а не теоцентричний характер. Пізнання світу через язичницькі ритуали було хаотичними спробами людини власними способами досягти духовного світу, тоді як біблійний ритуал мав характер богооб'явлення і відкривав Бога у формі, доступній для людей тієї епохи.

Для епістемології Старого Заповіту, як і власне для всього біблійного уявлення про знання і пізнання, характерним є не стільки отриманням інформації, скільки поєднанням того, хто пізнає, з пізнаваним. Тільки це єднання і вважається пізнанням. Як відомо, пізнати у біблійній термінології означає стати єдиним, з'єднатися з об'єктом пізнання, і в такому разі ритуал як спосіб пізнання ставав реальним сакраментом, тобто місцем або територією зустрічі суб'єктів пізнання. Інакше кажучи, ритуальність була способом пізнання світу і «книгою», яку дав сам Бог, щоб люди пізнали Його.

Події, слова і вся історія Старого Заповіту – це реальне життя, яке проживали люди того часу, але яке водночас набуває для наступних поколінь полісемічності, коли всі ці події осмислюються і перетворюються в зафіксовані факти, відображені чи в письмовому тексті, то чи в пам'яті народу. Переосмислення і фіксація подій і богооб'явлених постанов як фактів у формі ритуалів може і повинно відбуватися в різних дискурсах. Дрю Джонсон, кажучи про ознаки сакраментальності в старозаповітних ритуалах, вказує, що їх можна описати як «1) наказовість; 2) підготовленість і проведення; 3) зв'язаність; 4) творчість знання»<sup>268</sup>. Він звертає особливу увагу на останній пункт, підкреслюючи, що знання, набуте в ритуалах,

---

<sup>267</sup> Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford University Press, 1992).

<sup>268</sup> Dru Johnson, *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology* (Eisenbrauns, 2016):55.

змінює учасників, наближаючи їх до глибокого переживання духовної дійсності.

Крім цих ознак, можна вказати на ще одне важливе значення, яке сакраментальна ритуальність набувала в *коєморативності*, тобто в повторюваних спогадах про минуле, яке несли в собі обряди Старого Заповіту. У цьому сенсі вони потрібні були для формування ідентичності народу, для його довіри Богу, для впевненого розвитку і формування інших, етнорелігійних проявів. Ритуальність практично всіх основних свят була не просто спогадами того, що зробив колись Бог із цим народом, але реконструкцію взаємодії минулого і сьогодення для збереження колективної пам'яті. Проте, головний сенс ритуалу полягав у виявленні феномена пам'яті, а не в передаванні історії. Значення мала не сама історія виходу з Єгипту або подорожі пустелею, чи інші історичні подробиці, значення мав наратив про ці події, виражений у слові і в ритуалі. В ожилому наративі-перформансі відбувалася зустріч минулого і сьогодення, а реконструкція всіх історичних деталей мала другорядне значення. Важливою була коєморативна функція як актуальна, вічно теперішня подія, що формує територію єдиної народної пам'яті, в якій Бог присутній «тут і тепер». У цьому виразно проступає значення старозаповітного ритуалу як сакраменту.

Найважливішою ознакою сакраментальності старозаповітного ритуалу була його типологічна і пророча перспектива. Вона прообразно вказувала на майбутнє. Якщо коєморативна функція ритуалів поєднувала минуле і теперішнє, то пророчо-типологічна поєднувала майбутнє з теперішнім. Тома Аквінський пояснював, що оскільки після гріхопадіння ніхто не міг бути спасений інакше, ніж тільки через жертву Христа, то «і до пришествя Христа існувала потреба в деяких видимих знаках, за допомогою яких людина могла б засвідчити свою віру в майбутнє пришествя Спасителя. А такі знаки називаються таїнствами. Звідси зрозуміло, що деякі таїнства були потрібні до

приходу Христа»<sup>269</sup>.

Цю перспективу часто бачили новозаповітні автори, аналізуючи і використовуючи старозаповітний текст. Сенс її в тому, що реальні особи і події розглядаються як прообрази (грец. τύπος), за допомогою яких Бог говорить до людей, що живуть у наступні часи. На такий підхід виразно вказав апостол Павло в Посланні до коринтян, переосмислюючи все, що відбувалося в історії Ізраїлю і описане в Старому Заповіті, і вважаючи, що «це були приклади нам» (1 Кор. 10: 6). Він розглядав персонажі Старого Заповіту як «типоси», кажучи, наприклад, про Адама, що він є образом майбутнього (Рим. 5: 14). Щодо ритуалів це означає, що в старозаповітній обрядовості міститься вказування на життя Христа, Його характер і служіння, на Його жертву відкуплення, на людський гріх і можливість прощення, на шлях і спосіб зростання християнина в святості тощо<sup>270</sup>. Йозеф Ратцінгер взагалі ототожнює прообраз і сакрамент: «Слово typos у новозаповітному і особливо святоотцівському слововживанні майже рівнозначне mysterion, sacramentum... Але якщо mysterium, sacramentum і typos рівнозначні, то тлумачити «христологічно» і «типологічно» означає одне й те ж: сказане в Святому Письмі є typos, вказування на Того, Хто прийде»<sup>271</sup>. Отже, старозаповітний ритуал ставав не умовністю і не черговою людською спробою пов'язати матеріальне і духовне, а позачасовою реальністю минулого і майбутнього, що повторюється в теперішньому, а отже – реальністю самого Бога.

Отже, ритуали Старого Заповіту були не звичайним надбанням людської мудрості в ході еволюційного розвитку нації, а мали богооб'явлений характер і тому володіли сакраментальною природою. Вони виявляли Бога, пов'язуючи минуле з теперішнім і вказуючи на майбутнє, вони були простором для пізнання Бога через Ісуса Христа. Як говорить

---

<sup>269</sup> Фома Аквінський, *Сумма теології. Частина III. Вопросы 60-90* (Київ: Ника-Центр, 2015):24 (в.61: разд.3).

<sup>270</sup> Про типологічне значення обрядовості Старого Заповіту писало багато авторів. Наприклад, див. Иван Каргель, *Свет из тени будущих благ* (Керен Ахва мешихит, 2000).

<sup>271</sup> Йозеф Ратцінгер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017):270.



Вандер Зі, старозаповітні обряди «були не просто знаками, «порожніми» ритуалами. За словом Божим і Його обітницею, сакраментальні ритуали виконують те, що вони означають»<sup>272</sup>. Отже, Старий Заповіт демонструє сакраментальність досить об'ємно.

### 2.1.2. Сакраменталізм у Новому Заповіті

Беручи участь у жертвоприношеннях, в обов'язкових святкуваннях або інших ритуалах, споживаючи чисту за законом їжу або не стикаючись ні з чим ритуально нечистим, до дрібниці виконуючи всі приписи Тори, євреї були тінню Нового Заповіту. Але чи можна вважати новозаповітні священнодії продовження давньої сакраментальної системи? Часто християни своїми діями дають позитивну відповідь на це питання. Іноді копіюється священницький одяг і храмові технології, музичний стиль Давида, нерідко християни посилаються на храмовий порядок або на харчові обмеження. Можна знайти велику кількість таких запозичень у різних традиціях, які начебто цілком обґрунтовані біблійними текстами. Аналогії зі Старим Заповітом можна обґрунтовувати контекстуалізацією, місіонерською орієнтацією та іншими аргументами, але не можна надавати їм сакраментального значення, посилаючись на ритуальність Старого Заповіту. Тома Аквінський пояснює: «Якби таїнства зберігали зовнішню схожість, то могло б здатися, що за відсутності тимчасових перерв триває одне і те ж таїнство» (Ч. III; Пит. 61; Розд. 3)<sup>273</sup>. Тома рішуче виступав проти прямого копіювання давньої ритуальності в таїнствах і це цілком виправдано, хоча на практиці це було важко здійснити навіть самому Аквінату.

Водночас, Новий Заповіт ще більше наповнений сакраментальністю, ніж Старий. Оскільки, як вказує Тома з посиланням на Діонісія<sup>274</sup>, Новий Заповіт займає проміжне становище між Старим Заповітом і прийдешньою славою Царства, то стародавня сакраментальність здійснилася в

---

<sup>272</sup> Leonard J Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004): 41.

<sup>273</sup> Фома Аквінський, *Сумма теології. Часть III. Вопросы 60-90* (Київ: Ника-Центр, 2015): 25.

<sup>274</sup> Там само: 26.

новозаповітний час, але безпосереднє злиття з божеством ще не реалізувалося. Воно тільки очікується в майбутньому, тому в новозаповітний період дотикання божественного і матеріального все ще здійснюється медіативно, через тілесність, але вже не через численну деталізовану обрядовість, як це було в Старому Заповіті, а через тілесність Христа і дії Духа Святого.

Говорячи про новозаповітну сакраментальність варто мати на увазі, що автори, які записували текст Нового Заповіту, виховувалися в ментальності юдейського цілісного світогляду, для якого грецький поділ реальності на видиму і невидиму, матеріальну і духовну був чужим і тому вони описували сакраментальність, не розглядаючи взаємовідношення сакрального і профанного. Світ в їхньому розумінні єдиний і цілісний, але доступний у різних формах свого прояву. Тому сакраментальність Нового Заповіту автори заявляють, декларують, здійснюють, але не аналізують і не розкладають на складові.

Сакраментальність у широкому сенсі слова починається з перших сторінок євангельської оповіді. Передусім її видно в народженні Ісуса Христа, в якому земне і небесне поєдналося незлитно і нероздільно. Зовні народження Ісуса не виглядало як сакрамент, хоча народження будь-якої людини – це таїнство не тільки за таємничим і незбагненим фактом появи життя, але і за складом людського єства, яке в собі поєднує святе і гріховне, небесне і земне, духовне і матеріальне. Однак, Ісус із Назарета був справжнім сакраментом у повному розумінні слова, тому що був поєднанням не просто духовного і матеріального начал, а нерозривним зв'язком божественного і людського. Найвиразніше це проявилось в факті Його смерті і воскресіння. Саме воскресіння тіла показало сакраментальний характер самого Ісуса Христа. Детальніше про Ісуса як первісний сакрамент буде сказано нижче.

Проявів пансакраменталізму, тобто моментів, коли за божественним провидінням духовна реальність візуалізується, в Новому Заповіті дуже багато. Передусім це численна група ієрофанічних явищ, зокрема, з'явлення

ангелів – вісників, наприклад, до Марії (Лк. 1: 26-38), до пастухів (Лк. 2: 9-15), звільнення апостола Петра (Дії 12: 7-10) тощо. Ці таємничі істоти були видимі, як матеріальні об'єкти, вимовляли слова, що передаються коливанням повітря, а проте мали атрибути тіл духовних (1 Кор. 15: 44), властивості яких можна описати, але не пояснити. Інший клас сакраментальних явищ – це чудеса, які чинив Ісус або апостоли і прямі прояви духовної реальності. Наприклад, у момент хрещення Ісуса Дух Святий з'явився в тілесному вигляді, як голуб (Лк. 3: 22). Це було поєднання матеріального і духовного. На горі Преображення учні бачили тілесно присутніх Іллю та Мойсея (Мт. 13: 3), а після воскресіння Ісус, будучи в тілі, куштував мед і рибу (Лк. 24: 42-43), доводячи учням, що вони бачать реальне тіло. Сакраментальністю є також чудеса, пов'язані з примноженням, а не з керуванням матерією, як-от чудесне збільшення хліба і риби. Також особливим сакраментом є одкровення апостола Івану на о. Патмос.

Однак, власне церковних сакраментів як повторюваних Божих постанов, у яких відбувається дотикання божественного і земного, в Новому Заповіті тільки два – водне хрещення і Вечеря Господня. У порівнянні з старозаповітною ритуальною різноманітністю новозаповітна простота, що вражає, як говорив Августин, «дієвістю, користю і легкістю виконання»<sup>275</sup>, виглядає трохи дивно. Але цю простоту можна пояснити, якщо згадати слова апостола Павла щодо обрядовості: «Бо це – тінь майбутнього, а тіло – Христове» (Кол. 2: 17). Інакше кажучи, новозаповітна сакраментальна простота пов'язана з самим предметом, а не з його невиразною і часто безформною тінню. Предмет же завжди досконаліший за свою тінь, а досконалість безперечно простіша недосконалості, тому що ближча до Бога, який є досконалістю всіх досконалостей. Зокрема, простота новозаповітної сакраменталістики безпосередньо пов'язана з простотою самого Бога, який абсолютно суверенний і ні від кого незалежний, Він є ціле, незалежне від своїх частин або атрибутів, бо якби Він залежав від своїх властивостей, то не

---

<sup>275</sup> Цит. за Фома Аквінський, *Сумма теології. Частина III. Вопросы 60-90* (Київ: Ника-Центр, 2015): 26

був би абсолютно суверенним. Але Він абсолютно самодостатній і тому абсолютно простий, отже, у міру свого глибшого саморозкриття Його простота стає очевиднішою. Це і пояснює простоту новозаповітних сакраментів порівняно із старозаповітними.

### 2.1.3. Сакраментальна мова апостола Павла

З огляду на роль, яку відіграє апостол Павло у формуванні християнського богослов'я, варто проаналізувати особливостям його текстів. Мова, якою апостол язичників писав свої листи церквам і окремим людям, свідчить, з одного боку, про високі художні та інтелектуальні здібності Павла, а з іншого – про божественне натхнення, яке допомагало йому обрати потрібні слова, фігури мови і думки. У його посланнях можна зустріти антитези і сентенції, найрізноманітніші афоризми і паралелізми, діатриби, риторичні запитання. Архімандрит Януарій (Івлієв) пише: «Павло невимушено використовує в своїх посланнях майже всі відомі на той час риторичні прийоми майстерної прози (асиндетон – 1 Кор. 13: 13; полісиндетон – Рим. 2, 17-20; вправні періоди з бездоганною симетрією, паралелізмами, антитетикою, анаколуфами, хіазмами, анафорами, клімаксом тощо). Прикрашають його послання не тільки незліченні фігури мови, а й фігури думки: іронія (1 Кор. 4: 10; 2 Кор. 12: 13), риторичні запитання (Рим. 3: 1; 8: 31), діалоги з уявним опонентом»<sup>276</sup>.

Апостол Павло широко використовує такі фігури мови, як тропи, вживаючи окремі слова або вирази в переносному значенні принаймні для двох цілей: по-перше, щоб посилити художню виразність своїх текстів, а по-друге, щоб передати духовні поняття, референт яких не можливо передати іншими способами. Художню стилістику текстів Павла досліджено досить широко<sup>277</sup>, але особливості його богословської мови вимагають подальшого

---

<sup>276</sup> Дмитрий Ивлиев, «Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени», в *Музей и Церковь в контексте сохранения национального наследия* (Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013):103.

<sup>277</sup> Див. Юрий Кондратьев, «Литературный подход к изучению послания к Галатам Апостола Павла: история и современное состояние», *Вектор науки Тольяттинского государственного университета*, вып. 3-2 (33-2)

вивчення.

Кажучи про Бога і постійно розвиваючи тему взаємин із Ним, а саме ця тема є центральною для всієї біблійної оповіді, Павло змушений шукати в мові і використовувати в своїх текстах сигніфікати, які можуть описати денотатні значення, що належать до іншого, трансцендентного світу, в якому сенсубельні й інтелігібельні категорії втрачають сенс. Мається на увазі реальний живий світ позаматеріальних істот і надсутнісного Бога. Відобразити той світ у наявному семантичному полі засобами повсякденної мови або відомого філософсько-богословського апарату практично неможливо через відсутність у цьому полі відповідних понять і референтів. Фактично апостол, кажучи про духовні категорії, користується засобами «слабкого» богослов'я – поетичними образами, метафоричними значеннями, притчами. Судячи з його текстів, Павла, як і Ісуса, зовсім не цікавить систематичне богослов'я. Його експресивна мова насичена епітетами, гіперболами, порівняннями, іронією, він користується такими тропами, як евфемізм, метонімія, синекдоха<sup>278</sup>. Така практика багато в чому визначається освітньою системою, яка сформувала апостола: це в основному рабинська школа єрусалимського юдаїзму, тому що він навчався у знаменитого рабина Гамаліїла (раббана Гамліїла I), онука Гілея, відомого своїм уважним ставленням до учнів і досить вільною і образною інтерпретацією закону. А також він, народившись у родині римських громадян у Тарсі Кілікійському, не міг не пройти початкової школи грецької філософії, дуже поширеної в цьому великому центрі еллінізму. Тому мова Павла, сформована під впливом єврейської образності та грецької філософії, становить певні труднощі для інтерпретації в sacramентальному дискурсі. Коли мова йде про опис межових процесів, що відбуваються під час дотикання і взаємопроникнення матеріальної і духовної реальності, то часто виникає питання – розуміти

---

(2015 г.): 204–11.

<sup>278</sup> Див. Елена Набока, «О роли тропов во фразеологизации евангельских речений (на материале Евангелия от Матфея)», *Записки з романо-германської філології*, вип. 18 (2007): 99–106; Stephen I Wright, *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* (Wipf and Stock Publishers, 2007) та ін.

деякі з цих описів як тропи (метафора, метонімія, синекдоха та ін.) чи як буквальный опис реального духовного явища? Фактично, інтерпретатор Павлових текстів вчитує в них не тільки своє передрозуміння, але і свою власну герменевтичну систему. Це, безумовно, призводить до різних результатів у прочитанні цих текстів.

Найширше Павло використовує sacramentalну мову, вказуючи на єднання з Христом, а конкретніше, кажучи про засоби, що забезпечують це єднання, про його результати і про сам процес єднання. Тому найчастіше sacramentalізм очевидний у його фразах «у Христі», яка зустрічається в Новому Заповіті 71 раз (68 разів – у посланнях Павла), «в Ньому» («стали ми Божою правдою в нім» (2 Кор. 5: 21 ), і в похідних від цього поняття висловах: «ми маємо розум Христів» (1 Кор. 2: 16), ви «у Христа зодягнулися» (Гал. 3: 27), «в Ньому були й обрізані нерукотворним обрізанням» (Кол. 2:11) та ін. Ці та схожі до них вислови можна інтерпретувати як буквально, так і символічно. Перевага буквальної (природної) герменевтики або, як часто кажуть у контексті східноєвропейського баптизму, герменевтики «здорового глузду», тобто розуміння біблійних зворотів найперше, як вони є, – в їхньому простому значенні, без використання спеціального критичного апарату, що змушує всі ці тексти прочитувати насамперед у sacramentalному, а не в художньо-символічному значенні. Це означає, що мова апостола Павла, коли він передає реальність духовного життя, відображає його sacramentalізм.

Особливо яскраво sacramentalізм мови апостола Павла видно в 6-му розділі Послання до римлян, де мова йде про водне хрещення як про хрещення в Христа і поховання в Ньому: «Чи ви не знаєте, що ми всі, хто хрестився у Христа Ісуса, у смерть Його хрестилися?» (Рим. 6: 3). Детально аналіз цього тексту з літературно-богословської перспективи, а також аналіз поняття «у Христі», буде подано у параграфі 3.5.4., присвяченому баптистському розумінню хрещення як єднання з Христом.

Павло використовує sacramentalну лексику, коли говорить не тільки

про водне хрещення, а й про участь у Вечері Господній на противагу участі в ідолоських жертвах. Він пише: «Чаша благословення, яку благословляємо, – чи не спільнота то крові Христової? Хліб, що ломимо, чи не спільнота він тіла Христового?» (1 Кор. 10: 16). У цих словах виразно звучить думка про дотикання матеріальної і духовної реальності, а не просто про ментальну дію комеморації або художньо-символічний опис ритуальної священнодії.

Павло користується сакраментальною мовою, коли вказує на таємницю єднання у Христі різних етнічних, вікових та статевих груп, вважаючи, що у Христі «немає ні геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, – але все та в усьому Христос!» (Кол. 3: 11, порівн. Гал. 3: 28). Безумовно, це – есхатологічна реальність, але вона стає очевидністю вже сьогодні, оскільки відвічна динаміка «вже, але ще ні». Інакше кажучи, для тих, хто перебуває у Христі, зникають будь-які відмінності, але коли людина у тілі, зазначені особливості ще залишаються. Тому християни є мешканцями двох світів одночасно – вони вже знаходяться у Христі, але все ще очікують відкуплення тіла (Рим. 8: 23), а отже, вони, за словами Павла, знаходяться в сакраментальній реальності дотикання небесного і земного.

Особливо яскраво виявляється сакраментальність мови Павла в тих уривках, де він говорить про сексуальні і сімейних взаємини. Він пише: «Хіба ви не знаєте, що той, хто злучується з розпусницею, стає одним тілом із нею? Бо каже: Обидва стануть вони одним тілом» (1 Кор. 6: 16). На його думку, сексуальний акт тягне не лише морально-етичну або юридичну відповідальність, а й творить певну сакраментальну єдність його учасників<sup>279</sup>. Таке розуміння впливає з богослов'я шлюбу, поданого ще в Старому Заповіті, тому апостоли так строго ставилися до порушення подружньої вірності: за рішенням апостольського собору в Єрусалимі блуд прирівнювали до ідолопоклонства (Дії 15: 29).

Узагальнюючи міркування про сакраментальну мову Павла, хотілося б

---

<sup>279</sup> Austin Leininger, 'Holy Baptism, Holy Eucharist, Holy Sex: A Sacramental Approach to Sexual Ethics' (Graduate Theological Union, 2015).

вказати на статтю Сеана Вінтера «Двозначні генетиви», в якій він аналізує мову апостола Павла в Посланні до римлян і робить висновок: «Хоча мова Павла має метафоричні характеристики, але вона, як зауважив Стенлі Фаулер, становить «набагато більше ніж ілюстративне значення»<sup>280</sup>. Це мова реалізму. Про це ж пише Джон Колвелл: «Сакраментального реалізму біблійної мови можна уникнути за допомогою надзвичайного і спеціального виправдання»<sup>281</sup>. Інакше кажучи, не помічати сакраменталізм у мові апостола Павла можна тільки маючи стійкі упередження проти нього. Коли Павло говорить про духовні категорії, він постійно вказує на їхній зв'язок із матеріальними знаками. І цей зв'язок у нього органічний і цілісний. Він не просто метафоричний чи вказівний, а реальний.

## 2.2. Загальна сакраментологія

Як уже зазначалося, на відміну від пансакраменталізму Олександра Шмемана або прасакраменталізму Йозефа Ратцінгера, загальна сакраментологія розглядає таке дотикання (зустріч, енкаунтер) духовного і матеріального через медіативну присутність за обітницею Згори, яка призводить до певних трансформацій.

З цього визначення випливає, що першим і головним предметом загальної сакраментології є Ісус Христос, який в собі самому поєднав Небесне і земне, прийшов згідно з обітницями, що були дані через пророків Старого Заповіту, і хресним подвигом повністю перетворив весь Всесвіт. Зміни, які приніс Христос настільки радикальні і загальні, що їх важко перерахувати. Другий і не менш важливий об'єкт дослідження – Церква як Вселенське Тіло Христове. Вона є сакраментом у повному розумінні цього слова. Вона, як і її небесний Наречений, має два виміри – небесний, від Голови, і земний, від членів. Вона існує в світі і водночас не від світу цього,

---

<sup>280</sup> Sean Winter, 'Ambiguous Genitives, Pauline Baptism and Roman Insulae: Resources from Romans to Support Pushing the Boundaries of Unity', in *Baptist Sacramentalism 2*, ed. Anthony R Cross and Philip E Thompson, vol. 25 (Wipf and Stock Publishers, 2009):87.

<sup>281</sup> John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011):121.



її буття було передбачене пророками і обіцяне, і вона перетворює світ, будучи інструментом у руках свого Володаря. Беручи участь у спасінні і підготовці людей для Царства Божого, Церква вносить постійні й суттєві зміни в своїх членів і в навколишню дійсність.

Третім, не менш важливим предметом вивчення для сакраментального богослов'я, є Біблія як Слово Боже. Зовні Біблія є звичайною збіркою давніх текстів, зібраних у заданій послідовності, кожен з яких має автора(ів) та редактора(ів), але за ними є єдиний Автор, що різною мірою визнають представники всіх богословських традицій. Окрім крайніх ліберальних поглядів, які не тільки розривають органічний зв'язок тексту і духовної реальності, на яку цей текст вказує, але і повністю заперечують можливість сакраментальної суті Біблії, більшість християн визнає наявність у цій книзі подвійної природи. Водночас Слово невіддільне від Церкви, яка розпізнає це Слово як божественний сакрамент. Тому Біблія по суті є не просто абстрактним і наявним поза нашою свідомістю текстом, а текстом, визнаним і осмисленим апостольською традицією. Слово є обітницею божественної любові і воно змінює людей, які визнають це слово, тому Біблію безперечно необхідно розглядати як сакрамент.

За наведеними ознаками можна виділяти й інші предмети вивчення загальної сакраментології<sup>282</sup>, але ми зупинимося лише на ще одному класі сакраментів – теофанії. Теофанічні явища, як входження Бога в особі його посланців у матеріальний світ для зустрічі з людьми, найчастіше відбувалися спонтанно, з волі Згори і відповідно до обставин. Однак, вони добре вписуються в загальне поле божественних обітниць: Ягве обіцяв приходити до свого народу, Він обіцяв Месію, він обіцяв керувати і комунікувати з людьми і Він постійно робить це всілякими способами, зокрема через своїх матеріалізованих посланців. Теофанічні зустрічі з Богом завжди змінювали людей і в цьому сенсі вони також відповідають уявленню про таїнство.

---

<sup>282</sup> Наприклад, Едвард Скіллібекс вказує на Ізраїль як на сакрамент.

### 2.2.1. Христос як первісний сакрамент

Святе Письмо називає Ісуса Христа не просто Господом, тобто паном, але стверджує, що буття всього Всесвіту починається від Нього і має певну мету в Ньому; як висловився апостол Павло: «Ним створено все, що на небі й на землі, видиме й невидиме, чи то престоли, чи то господства, чи то влади, чи то начальства, – усе через Нього й для Нього створено!» (Кол. 1: 16). Якщо Христос все створив, підтримує в постійному розвитку і є сенсом всього творива, завершуючи його (Об. 1: 8), то зрозуміло, що Він є посередником у творенні, в підтримуванні і в призначенні буття. Інакше кажучи, навіть якби не було грішної людини, Христос залишався б посередником між Богом і матеріальним світом фактом творіння. Але Він також стає посередником між Богом і людьми, які впали в гріх: «Один-бо є Бог, і один Посередник між Богом та людьми, – людина Христос Ісус» (1 Тим. 2: 5). Отже, Він медіатор подвійно – по-перше, як посередник між земним і Небесним, тобто медіатор матеріального світу, і по-друге, як посередник між Богом і грішним людством для його перетворення в істинний образ Божий. Щоб стати повноцінним посередником, причетним до світу божественного і людського, Христос втілювався в людське тіло, абсолютно не позбуваючись Своєї божественної суті. У Халкідонському символі віри сказано, що християни вчать сповідувати Христа «Досконалим у Божестві і Його ж Досконалим у людськості; Правдивого Бога і Його ж правдиву людину: з розумної душі і тіла. Одноістотним з Отцем у Божестві і Його ж одноістотним із нами у людськості»<sup>283</sup>. Такий стан дозволяє Христу, причетному до двох світів одночасно, стати посередником, який, за образним висловом Йова, «поклав би на нас на обох свою руку» (Йов 9: 33).

З'явлення Христа було обіцяне, воно відбулося через втілення в матеріальне тіло, воно було призначене всьому людству і конкретній людині у визначений час і у визначеному місці, і воно неминуче веде до змін (чи то позитивних, чи то негативних). Тобто Христос відповідає всім ознакам

---

<sup>283</sup> Антон Карташев, *Вселенские соборы* (М.: Республика, 1994):273.

сакраменту. Водночас сакраментальність Христа підкреслюється Його таємничістю. Його народження за всієї прозаїчності і буденності таємничо оточене чудесами і незбагненою появою ангелів; Його життя, зовні схоже на мандри звичайного юдейського рабина, покрите таємницею влади його слів і справ, тому Він і викликає постійні питання: «Хто ж це?»; Його смерть, а тим більше воскресіння в тілі, взагалі не можна пояснити. Але таємниця особистості Ісуса Христа зовсім іншого роду, ніж таємна скриня Пандори. Його таємниця доступна і недоступна одночасно. Вона недоступна сторонньому, але в міру занурення у Христа і пізнання Його вона відкривається все більше, апроксимуючи до ідеалу.

Інакше кажучи, Христос, будучи в матеріальному тілі, є повноцінним сакраментом і про це говорять всі відомі богослови, починаючи від Августина, який називав Ісуса *sacramentum Dei*. Герберт Воргрімлер пише: «Тома Аквінський розумів Ісуса Христа як основний сакрамент, оскільки його людська природа як інструмент божественності здійснює спасіння»<sup>284</sup>. Мартін Лютер, очевидно, посилається на Августина, коли говорить: «Святе Письмо знає єдиний сакрамент – це сам Господь Христос»<sup>285</sup>. Таке ж уявлення є і в Жана Кальвіна, який писав: «Я стверджую, що Ісус Христос – це матерія або субстанція всіх таїнств, оскільки всі вони базуються на Ньому і нічого не обіцяють, крім Нього»<sup>286</sup>. Це розуміння веде до ідеї, що Христос є первісним або споконвічним (primordial) сакраментом. Воргрімлер стверджує, що першим, хто використав цей термін, був д-р Карл Фекек<sup>287</sup> у своїй книзі 1937 р., присвяченій діві Марії («Таємниця божественного материнства»); аналогічну термінологію можна знайти у Карла Ранера, який називав Христа «сакраментальне первісне Слово Боже в історії людства»<sup>288</sup>, але особливий розвиток уявлення про Христа як про таїнство отримало в

---

<sup>284</sup> Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ed. Anton Pegis, trans. Charles O'Neil, vol. 4, 4 vols (London: University of Notre Dame Press, 1975). a. 41.

<sup>285</sup> Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology* (Liturgical Press, 1992):32.

<sup>286</sup> Жан Кальвін, *Наставлення в християнській вірі*, т. 4 (М.: РГГУ, 1999).(14:16):280.

<sup>287</sup> Carl Feckes, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft: ein dogmatisches Marienbild* (Ferdinand Schöningh, 1937):23.

<sup>288</sup> Karl Rahner, *Kirche und Sakramente, Freiburg i* (Freiburg, 1960):99.

книзі Едварда Скіллібекса «Христос – таїнство зустрічі з Богом»<sup>289</sup>.

Скіллібекс, стверджуючи, що Христос є первісним сакраментом історично як Боголюдина Ісус, головну увагу приділяє сучасній спасенній роботі Христа. Він показує, як воскреслий Христос після вознесіння пішов із горизонту людського життя в тілесному вигляді. Учні відтоді не зустрічалися з Ним у тілі, очікуючи на Нього, і в цьому сенсі християнське життя – це Адвент, есхатологічна реальність. А втім, Христос, на думку Скіллібекса, робить себе «активно відчутним» для персональної зустрічі з Ним нині. Баптисти навряд чи погодяться з такою позицією, особливо в контексті церковних священнодій. Для них буде прийнятним уявлення про реальну, але не фізичну присутність Христа. Відомий реформатський богослов Леонард Вандер Зі називає Христа «квінтесенційним сакраментом» (*quintessential sacrament*), тобто – найістотнішим сакраментом. Він пише: «Христос – це місце зустрічі Бога і людства, духу і матерії, невидимого і видимого. Павло називав Христа видимим образом (εἰκὼν – іконою) невидимого Бога (Кол. 1: 15) і аналогічно, сакрамент (як священнодія) – це видимий і матеріальний знак невидимого нині Христа»<sup>290</sup>.

### ***2.2.1.1. Таїнство Христа і відкуплення людства***

Уявлення про Христа як про первісний і найістотніший сакрамент допомагає зрозуміти тісний, генетичний взаємозв'язок спасених людей із Христом і уникнути нерозв'язних суперечностей юридичних теорій відкуплення, загальноприйнятих на християнському Заході. Як відомо, конфлікт між божественною святістю і людською гріховністю вирішується в християнському богослов'ї через поняття відкуплення, але теорій відкуплення досить багато і сам факт їх різноманітності говорить про складність цього поняття. Широко відома класична теорія викупу, базована фактично на працях Орігена й Августина, в якій відкуплення людини – наче

---

<sup>289</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward (New York, 1963).

<sup>290</sup> Leonard J Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004):45-46.

побічний продукт взаємин Бога і диявола. Христос втілювався не як посередник, а як викупна жертва в договорі між Богом і дияволом, і кров Христа стала ціною, сплаченою Божому противнику за людей, на яких той отримав легальне право через їх добровільне гріхопадіння. Ігумен Інокентій (Павлов) вважає: «І ось йому-то, цьому шахраю світу і виплачується викуп за людей, яких він полонив»<sup>291</sup>. Іоанн Дамаскін вважав ідею, що Бог віддав Христа ворогові, просто безглуздою. А за часів раннього Середньовіччя Ансельм Кентерберійський переформулював теорію викупу в теорію сатисфакції, щоб усунути її явну невідповідність Божому характеру і способу дій.

Його знаменита праця «*Sig Deus homo*» пояснює втілення Христа аналогічно теорії викупу, але вказує на іншу мету. Тобто якщо в теорії викупу Бог має справу з сатаною, то в теорії сатисфакції Бог має справу з самим собою. Викуп – вже не сплата за рабів, які добровільно віддали себе в рабство, а задоволення ображеної гріхом Божої гідності. Тобто гріхом людина потоптала Божу честь, і оскільки люди самі повинні відновити Божий порядок, але зробити цього не можуть, а Бог може це зробити, але не повинен, то Син Божий став людиною, щоб як Бог «могти» відшкодувати образу, і як людина бути зобов'язаним це зробити. А оскільки в ньому не було свого гріха і Він не повинен був помирати, Він своєю смертю зробив більше ніж належало б<sup>292</sup>. Це і слугувало справжньою сатисфакцією людських гріхів і жертва Христа стала в такий спосіб замінною. Кальвін модернізував цю теорію, вважаючи, що жертва Христа була задоволенням Божої справедливості не через нехтування Його честю і гідністю, а через нехтування Його законом.

Теорія задоволення (сатисфакції)<sup>293</sup> найчастіше зустрічається в

---

<sup>291</sup> Ігумен Інокентій (Павлов), «Искупление в свете библейского богословия», в *Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов*, под ред. Владимир Василик (СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999):169.

<sup>292</sup> Теорія Ансельма слугувала підставою для ствердження папою Климентом VI 1343 р. булли *Unigenitus Dei Filius*, в якій обґрунтовувалася ідея того, що церква може розпоряджатися понадналежними заслугами Христа, Марії і всіх святих, що стало богословським фундаментом практики продажу індульгенцій.

<sup>293</sup> Крім теорії викупу і теорії сатисфакції досить часто зустрічається уявлення про відкуплення як про

баптистському богослов'ї, однак і вона не витримує серйозної критики за багатьма позиціями і найперше за богословськими. Справді, чи може Найдосконаліший Бог зазнати якоїсь шкоди? Забрати щось, образити або принизити можна тільки конечне. Безконечне, втрачаючи щось, не втрачає нічого. Не кажучи про те, що закон Бога не може бути вищим за Його особистість і Бог, звичайно, не зобов'язаний щось робити, щоб задовольнити закон справедливості. По-друге, в цій теорії людина є пасивним об'єктом, якоюсь маріонеткою, що погано узгоджується з біблійним закликком до людини діяти, і крім того, поняття спасіння повністю поєднується з відкупленням гріхів через задоволення Божої справедливості. Але спасіння – це набагато більше, ніж просте прощення гріхів, хоча без прощення спасіння неможливе. І по-третє, сама ідея замінної жертви як добровільної смерті невинного за винних викликає сумнів з етичного погляду: якщо суддя засудивши на смерть серійного вбивцю, сам піде на розстріл замість нього, то чи буде таке рішення визнане юридично справедливим і моральним? Пол Фіддес, критикуючи таку теорію навіть у найсучасніших уявленнях Річарда Суїнберна і Коліна Гантона, пише: «У західній традиції, можливо під впливом латинського слова *remissio*, встановилася тенденція розуміти прощення, як якусь угоду, врегулювання суперечок, до того ж юридичних»<sup>294</sup>. Він пропонує інше пояснення відкуплення – метафорою подорожі в прощенні – за якого Бог ототожнюється з людиною в особі Ісуса Христа і, наче вбираючи в себе людство, йде в Царство Боже разом із ним дорогою скорботи і переживання прощення як співучасті в іншому. Він пише: «Тема самого втілення – споконвічний намір Бога бути спільником у людській природі, щоб підняти людей до братньої участі в божественному житті»<sup>295</sup>. Інакше кажучи, Христос страждає на хресті *не замість людей, а з*

---

моральний вплив, про приклад для людей, про демонстрацію Божої ненависті до гріха і прощення з любові без будь-якого покарання тощо.

<sup>294</sup> Пол Фиддес, «Искупление, прощение и природа Бога», в *Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов*, под ред. Владимир Василик (СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999):198.

<sup>295</sup> Там само: 203.

людьми. У відповідь від них очікується ототожнення з Христом і з ближніми. Це теорія відкуплення через ототожнення.

З огляду на цю теорію Леонард Вандер Зі вважає, що в світлі новозаповітного одкровення варто звільнитися від римської ментальності, що говорить про відкуплення в координатах «раб – викуп» і від середньовічного уявлення про задоволення ображеної гідності пана. Необхідно переглянути традиційно баптистські погляди на відкуплення, які стверджують, що Христос помер замість нас, і повернутися до біблійного уявлення про відкуплення через єднання Христа з людством. Він пише: «Ісус Христос в Його втіленні стає новим людством, новим Адамом. У Ньому людське життя й історія починається знову, з початку. У Ньому доля людства навіки змінилася»<sup>296</sup>. З цього випливає, що говорячи про відкуплення і спасіння на практичному церковному рівні, варто змінити мову викладу. Вандер Зі звертає увагу, що проповідь Євангелії повинна полягати «не в пропонуванні спасіння, а у його звіщенні»<sup>297</sup> (курсив у оригіналі – С.С.). Інакше кажучи, треба сказати грішнику, що спасіння – вже dokonаний факт для всього людства, його вже прощено. Христос об'єктивно і без будь-яких прохань людей вже став посередником і Спасителем абсолютно для всіх<sup>298</sup>, але актуалізується це спасіння у певний історичний момент, коли людина вірою приймає цей великий Божий дар. Пол Фіддес пише про це так: «Ісус сповіщав про прощення ще до того, як ставало очевидним покаяння, насправді саме це й робило покаяння можливим: участь у досвіді іншого викликає відповідь... Кажучи про прощення і даруючи його, Ісус ризикує: таке слово, що підлягає виконанню, очікує відповіді і робить можливим відповідь, але не може гарантувати результат»<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> Leonard J Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004):46.

<sup>297</sup> Там само: 50.

<sup>298</sup> Хоч партикулярні баптисти не погодяться з твердження про загальний характер відкуплення, наполягаючи, що Христос помер лише за обраних, а не за всіх.

<sup>299</sup> Пол Фіддес, «Искушение, прощение и природа Бога», в *Искушение. Материалы второго международного симпозиума христианских философов*, под ред. Владимир Василик (СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999):208.

Як пише Мілард Еріксон у «Християнському богослов'ї»: «У Христі я помер на хресті, і в Ньому я воскрес. Отже, Він помер не тільки за мене, але зі мною»<sup>300</sup>. Мовою сакраментального богослов'я цей погляд можна висловити так: подвиг Христа на Голгофі був позачасовою зустріччю (енкаунтером) всього гріховного людства з Боголюдиною, яка ввібрала у себе всіх, починаючи від Адама і закінчуючи останнім грішником, який буде жити на землі. І в цьому сенсі Він став справжнім сакраментом, таїнством зустрічі. Але в часі зустріч Христа з кожною людиною відбувається індивідуально, в локусі громади. Христос особисто зустрічається з людиною, коли та у покаянні приймає дар прощення, відвертається від гріха і демонструє своє ототожнення з Христом через водне хрещення. А далі хрещений підтверджує свою єдність із Христом у Вечері Господній, у прославленні, молитві і в інших церковних сакраментах.

Критику теорії карального відшкодування провини і уявлення про спасіння як про ототожнення Христа з людськістю дуже детально подано в фундаментальній праці Віктора Несмелова «Наука про людину», написаній більше ніж за півстоліття до робіт Пола Фіддеса і Леонарда Вандер Зі. Несмелов заявляв: «Взяти на себе чужі гріхи – не означає *забрати їх у грішника*, коли він насправді насолоджується ними і зовсім не бажає відмовлятися від них, а значить – *прийти на допомогу грішникові в його боротьбі з гріхом* і визнати його гріхи своїми тоді, коли він засуджує власні гріхи і бажає звільнитися від них, але незважаючи на все своє бажання, не може перемогти в собі своїх гріховних нахилів»<sup>301</sup> (курсив у оригіналі – С.С.). Далі він робить важливе філософське обґрунтування, пояснюючи, що тільки сам Бог в особі Ісуса Христа і ніхто інший, крім Нього не міг ототожнитися з грішним людством, тому що через Христа все почало бути і весь світ було створено. Тому лише у Христа як Творця Всесвіту було верховне право на зустріч із творінням і прийняття його в Себе. «Він мав

---

<sup>300</sup> Миллард Еріксон, *Християнское богословие* (СПб: Библия для всех, 1999):697.

<sup>301</sup> Виктор Несмелов, *Наука о человеке. Метафизика жизни и христианское откровение*, т. 2 (Казань, 1906): 335-336.



благу волю вступити *до складу свого творива*, і тому, коли вознісся на небо, Він не замінив своєю людськістю наш рід і наш світ, а об'єднав під своєю боголюдськістю все земне і небесне і у такий спосіб став не тільки верховним Владикою всього буття, а й його вічним животворним Головою (Кол. 1: 20, Еф. 1: 10). А внаслідок цього людський рід і матеріальний світ можуть змінитися, але ніхто ніколи жодним способом їх не знищить, оскільки у їхньому складі тепер перебуває Сам Всемогутній Творець буття»<sup>302</sup>. Інакше кажучи, відкуплення людини і всього творіння відтепер у принципі незмінне на віки.

Несмелов пояснював, що завдяки втіленню, в якому божественна і людська природа поєдналися у Христі незлитно й нероздільно, Ісус увібрав не тільки індивідуальність і особу, а й людськість як усю (οὐσία, οὐсію, природну сутність), долучивши в такий спосіб до себе весь рід людський у його сутності. А оскільки кожна людина – це не тільки конкретна іпостась, але й носій єдиної людської усійності, то Христос увібрав у себе не якусь окрему людську особистість, а цілковиту природу людини. Саме тому Він міг взяти на Себе гріхи людей (1 Петр. 2: 24) і стати сукупним гріхом замість всього людства (2 Кор. 5: 21) і останнім Адамом (1 Кор. 15: 45), родоначальником нового народу Божого. За такого розуміння відкуплення Христос справді стає найголовнішим, найістотнішим первісним сакраментом, у якому таємниче поєднується Бог і людина спочатку на час, для відкуплення, а потім навечно, в есхатоні через події покаяння, водного хрещення і Вечері Господньої, які здійснюються в часі.

### **2.2.2. Церква як сакрамент**

Церкву можна визначати з різних контекстів: канонічного – як певну юрисдикцію єпископа, історичного – як групу, котра походить від апостолів, євхаристійного – як громаду, яка збирається на Вечерю Господню, конгрегаційного – як зібрання святих тощо. Кирило Говорун дав блискучий

---

<sup>302</sup> Там само: 341.

огляд різних еклезіологічних підходів і запропонував описувати церкву як мову. Дослідник пише: «Церкву можна розглядати як мову. Цей образ краще за інші відображає сутнісний для церкви вимір відносин. Відносини є неможливими без спілкування та його головного інструменту – мови. У цьому сенсі церква є мовою, якою Бог спілкується зі своїм народом. Писання, хрещення, євхаристія, церковна служба та інші ритуали і складові церковного життя є словником цієї мови»<sup>303</sup>. Фактично, якщо Церква – це мова спілкування між Богом і людьми, то вона є образом зустрічі сакрального і профанного, Зустрічі, природа якої – спілкування і взаємини. пристосовуючи дефініцію Говоруна до дискурсу сакраментального богослов'я, церковна мова – це форма вираження енкаунтеру,. Церква є не тільки простором спілкування Бога з людьми, а й певною духовною сутністю цих взаємин.

Термін «сакрамент» щодо Церкви активно використовував Другий ватиканський собор. Кардинал Вальтер Каспер пояснює це вживання як метод «подолання еклезіологічного тріумфалізму, клерикалізму і юридизму, щоб подати приховану таємницю Церкви у видимій формі, але очевидній лише через віру; щоб висловити й акцентувати, що Церква, з одного боку, повністю виходить від Христа і завжди звернена до Нього, а з іншого боку – це досконалий знак та інструмент служіння людям, що знаходяться в світі. Цей концепт дуже добре показує нюанси зв'язку та відмінностей видимої структури і духовної сутності Церкви»<sup>304</sup>. Такий підхід є актуальним і для баптистської еклезіології.

З онтологічного погляду баптистська еклезіологія вбачає в церкві подвійну природу: невидиме вселенське соборне Тіло Христа і видимий вияв конкретної спільності людей.

Більшість баптистів ототожнює таку спільність з географічною громадою, але з другої половини ХХ ст. почали з'являтися праці, які

---

<sup>303</sup> Архімандрит Кирило (Говорун), *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви* (Київ: Дух і Літера, 2018): 261.

<sup>304</sup> Цит. за Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology* (Liturgical Press, 1992):37.

намагалися осмислити і виявити еклезіологічні ознаки у розширених церковних структурах<sup>305</sup> і подати об'єднання громад або союзи церков як помісну церкву. В українському п'ятидесятництві цей рух вже досить давно набув конкретних практичних форм побудови єпископальної системи управління<sup>306</sup> і вилився в представлення Всеукраїнського союзу церков християн віри євангельської-п'ятидесятників з 2017 р. як Української церкви християн віри євангельської. Інакше кажучи, в цій євангельській конфесії за останні 20 років відбулося переміщення еклезіологічного розуміння помісної церкви з окремої громади на певну територію єпископської юрисдикції. Хоча і в баптистському богослов'ї відбуваються аналогічні тенденції, але мейнстрім цього руху, як і раніше, твердо дотримується погляду на громаду як на єдиний прояв помісної церкви<sup>307</sup>. Водночас Вселенську церкву баптисти завжди розуміють як зібрання «викуплених кров'ю Христа, відроджених грішників всіх віків, від усякого роду, і язика, і племені»<sup>308</sup>, а не як спільноту помісних церков.

Системно-клітинний підхід, за якого Вселенська церква складається з окремих помісних церков, абсолютно чужий еклезіології баптистів, хоча він починається ще з докостянтинівської епохи, з Кипріяна, який писав про Церкву: «На всю землю вона простягає гілки свої, обтяжені плодами; буйні потоки її течуть на далекий простір – а проте, голова залишається одна, один початок, одна мати, багата достатком пліднення»<sup>309</sup>. Цей же образ використовує митрополит Іларіон (Алфеев), кажучи: «Кожна помісна церква, тобто Церква конкретного місця, входить до складу церкви Вселенської»<sup>310</sup>.

---

<sup>305</sup> Див. Уве Сварат, «Поместные церкви и расширенные церковные структуры в перспективе экклесиологии Реформации», в *Автономия поместной церкви. Материалы симпозиума*, под ред. Сергей Санников (Одесса, 2009), 26–41. Також див. «Заявление от Всемирного баптистского альянса по баптистской идентичности и экклесиологии». Там само: Розділ «Мы дискутируем», п.3 (с.373).

<sup>306</sup> Див. Михайло Мокієнко, «Вітчизняний п'ятидесятницький рух на перехресті: місіональний чи єпископальний?», *Українське Релігієзнавство* 60, вып. 2 (2016 г.): 99–108.

<sup>307</sup> Михаил Иванов, «Автономность церкви и баптистские принципы», в *Автономия поместной церкви. Материалы симпозиума.*, под ред. Сергей Санников (Одесса, 2009), 19–25.

<sup>308</sup> Алексей Бычков и Артур Мицкевич, *Догматика* (М.: ЗБК ВСЕХБ, 1970):181.

<sup>309</sup> Киприан Карфагенский, «Книга о единстве церкви», в *Отцы и учителя церкви III века*, под ред. иероманах Иларион (Алфеев), т. 2, 2 тт. (М.: Либрис, 1996):297.

<sup>310</sup> Митрополит Иларион (Алфеев), Протоиерей Олег Корытко, и Протоиерей Валентин Васечко, *История религий* (М.: ИД «Познание», 2018):183; також див. митр. Иларион (Алфеев), *Церковь. Небо на земле* (М.:

Для східноєвропейського баптистського богослов'я співвідношення між Вселенською і помісною церквою не зовсім стійке, але баптисти однозначно не визнають думки, що місцеві громади є окремими клітинами Тіла-Церкви. Часто, зберігаючи анабаптистську еклезіологію або її суттєві елементи, вони сприймають це співвідношення антиномічно. З одного боку, є схильність бачити свою громаду як досконале Тіло Христа (у декого – як Вселенську церкву), з іншого – є розуміння недосконалості громади і її членів. На такий парадокс, постійно присутній в анабаптистській еклезіології, вказує Джон Ремпель. Він пише, що анабаптисти, як і чимало баптистів, вірили «в видимому і чисту церкву, що складається з тих, хто прийняв хрещення, визнав свою віру в Христа і живе життям повного прощення і посвяченого учнівства. Для них слова «Тіло Христове» первинно означали видиму історичну конгрегацію, яка жила, наслідуючи свого Господа»<sup>311</sup>. Це безумовно ідеалістичний проект, який ранні анабаптисти хотіли втілити на практиці, і який, зі зрозумілих причин, був приречений на невдачу. Тому Ремпель продовжує: «Водночас анабаптисти сповідували, що Церква – це пошкоджене Тіло Христа; Церква та її члени і далі є грішниками, які потребують прощення і відновлення»<sup>312</sup>.

Така подвійність щодо абсолютно чистої Вселенської церкви і не зовсім такої хронотопної громади призвела до уявлення, що помісна церква є відображенням Вселенської церкви, а не її елементарною складовою. Невидиме Тіло Христа цілісно, але не остаточно, тобто не абсолютно повно, відображається в помісній церкві. Помісні церкви – це по суті іпостасні прояви сутності Вселенської церкви. Сутність (οὐσία) невидима за визначенням, вона є природою (φύσις) Церкви, яку можна описувати категоріями Символу віри – єдина, свята, соборна й апостольська Церква. Ця природа стає в більшій чи меншій мірі видимою і відчутною в церковній

---

Эксмо, 2014).

<sup>311</sup> John D Rempel, 'Sacraments in the Radical Reformation', in *The Oxford Handbook of Sacramental Theology* (OUP Oxford, 2015), 298–312. 301.

<sup>312</sup> Там само.

іпостасі – в конкретному історико-географічному зібранні недосконалих святих, викуплених Кров'ю Христа. Кирило Говорун запропонував абсолютно прийнятну для баптистської свідомості контингентну модель опису Церкви аристотелівською, а не платонівською мовою: «У термінах Аристотелевої діалектики громади як конкретні церковні утворення були би «першими сутностями» чи «іпостасями» церкви. Вони становили би конкретні та реальні втілення церкви... Сама по собі всесвітня церква не є конкретним утворенням; її не слід розглядати як таку, що має ідентичність окрему чи відокремлювану від місцевих громад. Водночас всесвітня церква цілковито присутня в кожній конкретній церковній громаді»<sup>313</sup>. Інакше кажучи, Вселенська церква не складається з помісних церков, а тільки присутня в них. Помісну церкву так само можна описати динамічними характеристиками спільноти, яка безперервно формується Духом Святим, а не статичною мовою історичних інституцій, територій і ритуалів. У цьому полягає найважливіша богословська відмінність баптизму, який наполягає на індивідуально-спільнотному розумінні церкви, від католицизму, яке проголошує зворотний спільнотно-індивідуальний еклезіологічний порядок.

### ***2.2.2.1. Самоідентифікація помісної церкви***

Процес виявлення помісної церкви ставить дискусійне питання, на яке різні богословські традиції дають протилежні відповіді. Це питання розпізнання категорії «ми» в еклезіологічному дискурсі. Як «ми», окремі люди, збираючись разом, стаємо церквою? Інакше кажучи, чи породжують учні, що зібралися разом, духовне Тіло-Церкву чи навпаки: містичне Тіло Христа створює учнів, як кожного і як групу – помісну церкву? Луї-Марі Шове рішуче наполягає на тому, що «не християни зібравшись формують Церкву, а Церква формує християн. Інакше кажучи, не жінки і чоловіки в якийсь спосіб приєднуються безпосередньо до Христа і, будучи окремо християнами, збираючись разом, формують Церкву. Щоб бути християнином

---

<sup>313</sup> Архімандрит Кирило (Говорун), *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви* (Київ: Дух і Літера, 2018): 252.

треба належати до Церкви»<sup>314</sup>. Для анабаптистської і баптистської еклезіології шлях формування церкви прямо протилежний. Не відкидаючи, а навпаки, ще більше підкреслюючи спільнотність, на відміну від парафіяльного принципу церковного життя, баптисти однозначно заявляють, що динамічний прояв феномена «помісна церква», котру можна описати терміном «церква, що збирається» або «церква, що постає», точно відображає біблійний контекст.

Помісна церква не існує, доки її члени не зберуться разом, тому Павло і пише «як сходитеся ви на збори» (1 Кор. 11: 18). Як церква збирається чи являється світу? Перший крок до появи помісної церкви – це водне хрещення, через яке віруючі в Христа приєднуються до Його Тіла, наступні кроки – це спільні зібрання-спілкування й інституалізація спільноти. На першому етапі відбувається індивідуально-особистісне прийняття Христа і поява нового творіння у Христі, тому всі заклики до грішників у тексті Нового Заповіту і всі випадки навернення, описані в ньому, особистісні та індивідуальні, відтак відбувається поява «ми» як церковної спільноти, що виникла від зібрань навернених. Тільки в цій спільноті окреме «я» починає сприймати себе християнином і усвідомлює Христовим учнем, який особисто пережив відродження. Як у відомому оповіданні Кіплінга, Мауглі не міг усвідомити себе людиною, доки не зустрівся з людьми, так і окремий християнин, не зіткнувшись із спільнотою християн, не може усвідомити себе християнином, хоча об'єктивно він стає ним у момент навернення до Христа, що теоретично може відбутися поза християнською спільнотою. Але церква не може з'явитися для світу, складаючись із людей, в яких Дух Христовий ще не живе, хоча може потенційно відродити їх, тому що церква, за визначенням, – Тіло Христове, в якому Дух Святий живе, а не просто діє.

На другому етапі, зібравшись як церква, «ми» (група учнів) починає себе самоідентифікувати як відображення Тіла Христового і як конкретна громада, інакше кажучи – як організм і як організація, отримуючи визнання

---

<sup>314</sup> Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body* (Liturgical Press, 2001):31.

від інших, споріднених їй помісних церков. Формується структура, керівництво, традиція, конкретна форма існування. У міру зростання і впливу такої групи навколишній світ може розпізнати і визнати появу Церкви в цій громаді, але може і не розпізнати в цій громаді Церкви – Тіла Христа. Саме розпізнання себе як церкви в Іншому – в Ісусі і в навколишньому суспільстві, робить помісні зібрання видимою і реальною формою існування Вселенської церкви. У цій перспективі важливо підкреслити, що мова йде не про визнання в правовому чи суспільно-політичному полі, в якому живе церква. Громада може мати абсолютно легальний статус (реєстрація, назва тощо), може мати бездоганну історію, але важливо, щоб суспільство розпізнало не тільки в окремих членах громади учнів Христа, але і в самій громаді як в організації церкву, яка живе за вченням Ісуса. Це визнання не фіксується в документах і вислизає від соціологічного інструментарію, але саме воно є найправильнішою ознакою того, що конкретна громада чи група громад є реальним відображенням Христа (1 Ів. 4: 20). Таке, на жаль, відбувається не завжди і не залежить від гучного імені та юридичного становища.

Інакшість помісної церкви, яка є зворотним боком її самоідентифікації, оскільки ідентифікувати себе означає побачити себе іншим (інакшим) в «іншому», виявити себе окремо від такого ж «іншого», іноді проявляється в сепаративності. Баптисти розуміють і цінують сепаративність як відокремленість від світу і, як нерідко буває в баптистській практиці, від інших церков. Відокремленість від світу гріха, визначена вченням Христа і вона починається з практики водного хрещення, яке вже фактом свого здійснення має сепаратистський характер відокремлення від всього суспільства і входження в нову реальність Божої присутності. Але життя громади після хрещення також має сакраментальний характер зв'язку з Христом, абсолютно інакшим, а значить відокремленим від гріха, а тому Тіло Його повинно бути одночасно в матеріальному світі (оскільки воно тіло) і не в світі (оскільки воно інше тіло). У баптистській практиці реальними інструментами інакшості громади і відокремлення від гріха стають заборони

і дисципліна. Ці ідеї пов'язують східноєвропейський баптизм із класичним біблійним анабаптизмом або менонітством. Відокремленість, заборона і дисципліна неминуче призводять до ще однієї, найважливішої для баптизму sacramentalної практики – визнання гріхів і покаяння.

Визнання гріха і покаяння як публічний акт у просторі церковної громади є безсумнівним sacramентом для баптистів, адже в ньому поєднується божественна дія Духа Святого на серце покаянника і його вільне вольове рішення. Навіть для партикулярних баптистів, які заперечують вільне рішення людини, покаяння по суті є таїнством впливу благодаті, яка дарує віру. Водночас, хоча таїнство покаяння, за якого новонавернений сповідує свій гріх і вирішує бути з Христом, може відбуватися індивідуально і поза помісною церквою, все-таки громада бере на себе функцію контролю плодів покаяння, тобто його результатів. Практично це виявляється в перевірці відповідності поведінки неофіта дисциплінарним нормам громади. Інакше кажучи, sacramент покаяння визнається sacramентом, якщо в результаті його покаянник змінив девіантну, на думку громади, поведінку. Такий підхід неминуче веде до легалізму, створення дріб'язкових правил і традицій, але він має тверде богословське обґрунтування. І якщо громада зберігає і розвиває свою sacramentalну природу, то керівництво Згори може забезпечити гармонію волі та дисципліни. Інакшість і сепаративність у локусі громади стосується не лише неофітів, що приходять ззовні, а й життя самої громади. Писані, а частіше неписані дисциплінарні правила, освячені авторитетом Святого Письма і традиції (апостольської або церковної) не тільки створюють громаду і зберігають її, але і реалізуються у практиці постхрестильного покаяння і визначеного покарання. Хоча в баптистському лексиконі відсутнє слово покута, але в баптистській практиці її практикують досить широко.

Пол Шеппі в статті, що розглядає покаяння як покуту в баптистській



практиці<sup>315</sup>, пише, що навіть якщо баптисти можуть погодитися щодо поняття сакраментів і їх числа, то визнати покуту таїнством вони здебільшого не можуть. Він пояснює це історичною спадщиною протистояння з католицькою церквою. Однак далі на великому історичному матеріалі життя ранніх громад британських баптистів він показує, що постхрестильна дисципліна громад явно мала характер покути. Його дослідження прекрасно відображає ситуацію в східноєвропейських баптистських церквах, де широко практикуються не тільки відлучення, зауваження та інші заходи дисциплінарного характеру, але і певні покарання після покаяння. Наприклад, тимчасова заборона на участь у Вечері Господній, відсторонення від служіння в хорі або участі в проповіді тощо. Ці дії розглядаються не лише як звичайне дисциплінування, але обґрунтовуються текстами Святого Письма, практикою Старого Заповіту чи апостолів і авторитетом самого Христа, і в такий спосіб вони набувають характеру сакраментів, тобто дій, які здійснює сам Бог. Наприклад, відлучення від помісної церкви розглядається не просто як виключення зі списків релігійної громади, але як відсікання від Тіла Христового.

Іншою стороною інакшості й сепаратизму є відокремленість помісної церкви від інших помісних церков. Це також дуже поширена практика в баптизмі, яка йде ще від англійських сепаратистів-індепендентів. Богословське обґрунтування такого відокремлення також має сакраментальний характер. Крім біблійних текстів, у яких Бог велить відокремити чисте від нечистого, богословська інтерпретація сепаратизму полягає в тому, що Христос не виявляє себе не лише в забрудненій гріхом громаді, а й у громаді, котра заплямувала себе світськими технологіями або зв'язком зі світом. Зрозуміло, що герменевтика цих зв'язків і наповнення їх практичним змістом залежить від політичних або індивідуальних переднастанов керівників громади, але богословська інтенція такого

---

<sup>315</sup> Paul Sheppy, 'Penance', in *Baptist Sacramentalism 2*, ed. Anthony R Cross and Philip Thompson, vol. 25 (Wipf and Stock Publishers, 2009), 117–34.

сепаратизму (донатизму) – в sacramentalній природі помісної громади, яка максимально поєднується із Вселенською церквою, а в найрадикальніших випадках – повністю ототожнюється з нею. Хоча носії цих ідей ніколи не говорять про церкву як про sacramент, але на практиці вони реалізують саме цю парадигму мислення.

Отже, життя помісної церкви sacramentalне передусім тому, що в видимих і цілком матеріально відчутних явищах Дух Святий виявляє дії самого Христа. Він присутній і незримо керує читанням і вивченням Святого Письма під час богослужбових зібрань; Він терпляче вислуховує не завжди досконалі молитви членів громади; Він бере участь у загальному співі громади і у прославленнях і, звичайно, у всіх церковних священнодіях. Щоразу, коли громада збирається разом, вона виявляє свою подвійну, sacramentalну природу, будучи одночасно організмом і організацією, і тому вона стає посередником, медіатором між Богом і людьми. Саме церква в особі своїх проповідників або рядових членів несе благу звістку спасіння, через церкву відбувається духовне скерування і насичення її членів добрим вченням Христа, через церкву в особі її служителів здійснюються священнодії, і все це відбувається не тільки із закликанням імені Ісуса, але і за Його безпосередньої участі. Тому помісна церква стає видимим, матеріальним об'єктом, через який діє Бог, тобто стає sacramентом Божим.

Також важливо відзначити, що церква змінює людей, які входять до її складу, і це відбувається не в результаті дисциплінарних правил або самодисципліни її членів, а завдяки дії Христа. Це – ще одна ознака sacramentalності помісної церкви. Іншою ознакою sacramentalності є обітованість Церкви. Христос створив і досі творить Церкву за своєю обітницею: «Побудую Я Церкву Свою, – і сили адові не переможуть її» (Мт. 16: 18). Хоча зовні це відбувається завдяки місії Церкви, яка посилає служителів для примноження своїх членів, але з погляду sacramentalного богослов'я, це – не місія церкви, а місія Бога (*Missio Dei*). Отець відправляє на місію, тобто посилає в світ Христа, який діє через своє Тіло-Церкву. Як

доведено в статті «Сучасне богословське осмислення sacramентального виміру місіонерської діяльності»<sup>316</sup>, християнська місія – це таїнство, sacramентальна присутність Бога, а не просто організаційна робота або бізнес-проект із залучення до церкви нових членів. Тільки невидима, але ефективна присутність Всевишнього робить місію відповідною її первісному призначенню бути посередницьким інструментом у межах відкуплення Божого творіння.

Тому якщо описувати Церкву мовою тринітарного і христологічного богослов'я, то стає абсолютно очевидним її sacramентальний характер. З іншого боку, якщо відмовитися від розуміння sacramентальності помісної церкви і від її медіативної ролі як інструменту присутності Христа в матеріальному світі, то це неминуче призведе до докетизму<sup>317</sup>, тобто до повного й абсолютного поділу Вселенської і помісної церкви. В такому разі чиста, непогрішна і свята Вселенська церква стане невидимою і невловимою, і вона ніяк не зможе бути присутньою на землі, а помісна громада перетвориться в громадську організацію однодумців. Однак, відомий баптистський богослов, Тімоті Джордж, досить скептично оцінює можливість розуміти Церкву як sacramент. Він пише: «Баптисти й інші евангеліки ставляться підозріло до розуміння церкви як sacramенту, частково тому, що це вказує на церкву і її sacramенти як на автомати з роздавання спасіння, відрізаючи необхідність персонального засвоєння благодаті в досвіді «нового народження»<sup>318</sup>. Також обережно і навіть трохи критично говорить про sacramентальний підхід до розуміння Церкви відомий католицький богослов Лео Шевчик. Він вважає, що якщо Церкву розглядати як таїнство, подібне до Христа, то відповідно і ставлення до Церкви має бути таким самим, як і ставлення до Христа, що, очевидно, помилково може

---

<sup>316</sup> Сергій Санніков, «Сучасне богословське осмислення sacramентального виміру місіонерської діяльності», *Схід*, №5 (151) (2017): 97–101.

<sup>317</sup> Поняття докетизм тут вживається не в історичному, а в богословському сенсі, як підхід, що принципово розмежовує духовне і матеріальне. Вважають, що ранній докетизм розмежовував людську і божественну природу Христа.

<sup>318</sup> Timothy George, 'The Sacramentality of the Church: An Evangelical Baptist Perspective', *Pro Ecclesia* 12, no. 3 (2003):320.

«обожити» її. Навіть більше, розуміння Церкви як таїнства не поширене у загальній свідомості віруючих, каже Шевчик, і може призвести до богословських помилок<sup>319</sup>. Такі побоювання, безумовно, досить серйозні і виправдані з богословського погляду. Їх необхідно враховувати в sacramенталістичному аналізі, але вони не перекреслюють істину про те, що церква в світі – це, як і раніше, нерозпізнана таємниця. Як пише Джон Колвелл: «Через таємницю церковного життя і служіння, Дух опосередковує таємницю Євангелії в світі. Тому як Церква впроваджує євангельську історію через своє sacramентальне життя і служіння, так і сама Церква – це sacramент євангельської історії в цьому світі»<sup>320</sup>.

### 2.2.3. Біблія як sacramент

Уявлення про церкву як онтологічне тіло Христа в світі допомагає зрозуміти Біблію як онтологічну присутність Слова Божого в матеріальній іпостасі. Гностичний (докетичний) поділ Слова Божого як духовно-інформаційного феномена і біблійного тексту як звичайного стародавнього документа, до якого можна застосувати стандартний герменевтичний підхід і весь апарат історико-критичного мислення, призвів не тільки до крайнього лібералізму, вимушеного викреслювати все метафізичне і чудесне в біблійному тексті, а й до пов'язування sacramенталізму в тексті із нерозумінням, примітивною фантазією авторів і редакторів або з текстологічними неточностями. Заперечуючи sacramентальну природу Біблії, її ототожнюють із книгою мудрості та колективного духовного досвіду людства. З неї можна черпати настанови й уроки, але Бог у такому разі не діє через Біблію і вона не розкриває медіативну присутність Христа в світі. Як висловився Джон Колвелл, заперечуючи sacramентальність Біблії, можна бути добре поінформованим, але зовсім не трансформованим, можна очікувати розуміння, але зовсім не варто очікувати події (щоб щось

---

<sup>319</sup> Leo Scheffczyk, 'The Church as the Universal Sacrament of Jesus Christ', *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, no. 1 (2010): 18–45.

<sup>320</sup> John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011):86.

сталось)<sup>321</sup>. Антисакраментальна стратегія щодо Біблії робить її просто об'єктом академічного аналізу.

З іншого боку, розуміння Біблії як сакрального слова, продиктованого Богом і тому абсолютно відокремленого від можливості будь-якого герменевтичного та історико-критичного аналізу, перетворює її не в сакрамент, а в ідола, якому можна тільки поклонятися або з яким можна боротися, але аж ніяк не спілкуватися, зустрічатися або вести діалог. Отже, сакраментальне богослов'я ставить питання про природу богонатхненності біблійного тексту. Якщо розуміти богонатхненність як диктування без найменшої творчої участі автора, який записує текст, за аналогією з вченням про богонатхненність Корану, то тоді виникає питання щодо механічних помилок і неточностей перекладів. З погляду теорії буквеної богонатхненності неможливо пояснити появу неузгодженості в цифрах або іменах, які є в різних рукописах та книгах або в межах одного і того ж рукопису. Також, якщо богонатхненність полягає не в сенсі, а в кожному слові, що складається з конкретних букв давньої мови, то чи можна зробити переклад цього тексту? Адже під час перекладу іншою мовою, в іншому культурному середовищі слова оригіналу будуть замінені іншими словами і богонатхненність втратиться.

Спроби не помітити ці питання або відповіді, що треба просто вірити, а не аналізувати, є малопереконливими. Також уявлення, що богонатхненність і безпомилковість стосується тільки оригінального тексту, а не наступних копій і перекладів, ставить ще складніше богословське питання: чому Бог точно продиктувавши те, що Він хотів повідомити людям, передав це тільки першим одержувачам, не подбавши про те, щоб оригінальний текст зберігся нащадкам? Посилання в такому разі на таємницю Божої волі дуже хороше, але виводить далі обговорення з богословського дискурсу. Найрозумнішою відповіддю на всі ці питання є розуміння Біблії як сакраменту, тобто медіативної присутності Бога в біблійному тексті під час

---

<sup>321</sup> Там само: 88.

написання, відбору книг у біблійний канон і під час читання канонічного тексту. Це відкидає обидві крайності: ідею прямого диктування тексту й ідею розриву між Біблією віри і Біблією академії – і веде до розуміння богонатхненності як синергійної співучасті Бога і людини.

Більшість східноєвропейських баптистів погоджується з визначенням, поданим у Слов'янському біблійному коментарі, що богонатхненність – це *«надприродний вплив Духа Божого на авторів Святого Письма, яким Дух Святий не тільки утримував їх від помилок під час написання, а й наділяв їх здатністю передати Боже одкровення в тій формі, в якій Він хотів донести це одкровення людям. Образно кажучи, Бог «видихнув» істину і «вдихнув» її в Святе Письмо через обраних Ним для цієї роботи людей (2 Тим. 3: 16). Вони передали людству не своє слово про Бога, і не просто своє розуміння Божого слова, але саме слово Боже (Дії 4: 25; 1 Сол. 2: 13)»<sup>322</sup> (курсив у оригіналі – С.С.).* Таке визначення вказує на подвійну природу біблійного тексту, в якому зберігається відбиток особистого характеру та індивідуальних особливостей людини, яка написала окрему книгу і / або редагувала текст, а з іншого боку – в кожній біблійній книзі проявляється єдиний Автор, сповіщаючи звістку, яку він хотів передати. Текст Коментаря, пояснюючи смислову, а не буквену богонатхненність, посилається на відомий вислів Єроніма Стридонського: *«Не будемо думати, що Євангелія полягає в словах Святого Письма, воно в його сенсі, не в поверхневому значенні, а у внутрішньому змісті, не в зовнішніх покривах мови, а в корені його сенсу»<sup>323</sup>.*

### ***2.2.3.1. Сакраментальність інтерпретації біблійного тексту***

Сакраментальне розуміння Біблії зазнало серйозної критики у зв'язку з впливом структуралізму Фердинана де Сосюра та постструктуралізму Жака Дерріда. Вони доводили, що коли сучасний читач починає читати текст, і

<sup>322</sup> Сергей Санников, ред., *Славянский библейский комментарий. Современная евангельская перспектива*, ЕААА (Киев: ЕААА, Книгоноша, 2016):16.

<sup>323</sup> Блаженный Иероним Стридонский, «Голкование на послание к Галатам», в *Толкование апостольских посланий* (Минск: Лучи Софии, 2013):22-23.

особливо давній текст, написаний у зовсім іншому культурному контексті, іншою, вже мертвою мовою з іншими парадигмами мислення, то гарантувати, що він правильно розуміє значення і зміст написаного, неможливо. Кожен читач, звертаючись до того самого тексту як фізичного об'єкту навіть із незмінними літерами, однаково друкованими в друкарні, зустрічає різний зміст. Девід Лодж у своєму блискучому романі «Світ тісний» дуже тонко і дотепно показав безнадійність пошуків справжнього і єдино точного сенсу будь-якого зафіксованого тексту. Він пише: «Зрозуміти висловлювання означає декодувати його. Мова – це код. Але кожне декодування – це теж кодування... Ніхто не може дати гарантії, що в моїй голові буде відтворено точний сенс вашого висловлювання, тому що в нього я привношу власний досвід використання мови, своє знання літератури, а також екстралінгвістичні конотації вжитих слів, тому для мене вони матимуть інше значення, ніж те, яке мають для вас»<sup>324</sup>. Щодо писаного тексту, то розрив між автором і читачем ще глибший, тому не випадково постструктуралізм голосно заявив про смерть автора. Писаний текст справді позбувається «батька»<sup>325</sup>, який міг би пояснити і захистити його, і читач залишається наодинці з текстом. Звідси – множинність значень і відсутність об'єктивного критерію точного сенсу. Але картина повністю змінюється, якщо біблійний текст сприймати як сакрамент, тобто виявити подвійну природу авторства цього тексту. В цьому разі текст, втрачаючи батька, який матеріалізував (фізично записав) цей текст, залишається під захистом і опікою божественного батька, що вдихнув сенс у цей текст. Цей батько реально присутній під час читання і ніколи не «мертвий». Перекладаючи цю заяву біблійною мовою, можна сказати, що Дух відкриває очі читача (Пс. 118: 18), говорить із ним через текст, виявляючи йому значення, сенс і суть написаного. Тому читання Святого Письма докорінно відрізняється від

---

<sup>324</sup> Девід Лодж, *Мир тесен* (М.: Независимая газета, 2004):71.

<sup>325</sup> Сократ у діалогах Платона це чудово довів, кажучи що будь-яким письмовим твором «нехтують чи несправедливого його лють, він потребує допомоги свого батька, сам же не здатний ні захиститися, ні допомогти собі» 275e. Платон, «Федр», в *Собрание сочинений*, под ред. А.Ф. Лосев, т. 2, 4 тт. (М.: Мысль, 1993).

читання будь-яких інших текстів з причини постійної присутності божественного Автора.

Пояснювальний вплив Духа забезпечує бажане Богу розуміння біблійного тексту в усі часи і в усіх культурних ареалах, тому що наділяє божественні ідеї читаного тексту смисловими концептами, найбільш доступними для конкретного читача відповідно до його рівня пізнання. Таке розуміння дозволило Ванхузеру заявити: «Я заперечую будь-яку множинність, яка передбачає, що зміст тексту змінюється за примхою читача, під впливом спільноти тлумачів або в результаті лідерства Духа. З іншого боку, я визнаю «різноманіття П'ятидесятниці», яке стверджує, що до єдиного істинного тлумачення найкраще наблизитися за допомогою різноманітних методів і контекстів тлумачення»<sup>326</sup>. Отже, медіативне розуміння Святого Письма дозволяє отримати герменевтичний ключ до пошуку саме того змісту і значення тексту, яке божественний Автор бажає відкрити «тут і тепер».

Це веде до ще одного важливого розуміння Біблії як сакраменту: *вона перформативна*, хоча не є мовою в прямому сенсі слова. Як уже не раз говорилося, усне мовлення може бути не тільки інформативним, але й перформативним, тобто в ньому можуть бути слова і фрази, що продукують дії. Однак писаний текст здебільшого не володіє перформативними властивостями, хоча і може містити перформативні висловлювання<sup>327</sup>. Читач будь-якого тексту робить стандартний локутивний акт, коли він просто механічно вимовляє написане. Під час вимовляння як локутивної дії будь-який текст, безумовно, створює іллокутивний ефект, тобто досягає якихось комунікативних цілей (звинувачує, пропонує, вимагає), але іноді текст у вигляді локутивного акту створює перлокутивний ефект, тобто впливає на

---

<sup>326</sup> Кевин Дж. Ванхузер, *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания* (Черкассы: Коллоквиум, 2007):633.

<sup>327</sup> Як відомо, Деррида не зміг висловити остаточної думки щодо перформативності тексту Декларації незалежності США і вважав, що ця непевність (темне місце) повинна зберігатися. Тобто чи створює текст Декларації саму незалежність, чи просто засвідчує її – залишається невизначеним. Інакше кажучи, можливість перформативності писаного тексту звжди залишається під питанням. Див. Жак Деррида, «Отобиографии. I. Декларации независимости», *Ad Marginem* 93 (1994 г.): 174–85.



слухачів так, що звершує в них або через них певні дії. Джон Колвелл довів, що завдяки тому, що Святе Письмо є медіатором дії Духа Святого, текст Біблії починає «говорити»: «Читання або слухання Святого Письма стає перформативною і трансформативною подією, якщо Дух говорить і діє»<sup>328</sup>. Бог здійснює перетворення завдяки Святому Письму не лише в контексті Церкви, де почуте слово «злучилося з вірою слухачів» на противагу невіруючим ізраїльтянам, що вийшли з Єгипту (Євр. 4: 2), але і поза церковним простором, зустрічаючись із людьми, дуже далекими від Церкви. Серцем почуте слово Святого Письма формує віру, як каже апостол Павло: «віра від слухання, а слухання через Слово Христове» (Рим. 10: 17) – воно створює ефект, хоча і не завжди зрозуміле людям, оскільки Слово «зробить, що Я пожадав», говорить Ягве своєму народу (Іс. 55: 11). Інакше кажучи, Святе Письмо перетворює, а значить дає сакраментальний ефект. Як висловився Френсіс Ватсон: «Біблійний текст зближує з божественним спікером, тому що медіює божественну мову»<sup>329</sup>.

Говорячи про сакраментальну природу Слова, варто розуміти, що обмеження його лише біблійним текстом не тільки збіднює його, але і створює широке поле для його спотворень і помилкових інтерпретацій. Як уже зазначалося, найвне уявлення про те, що можна прочитати і зрозуміти сенс і значення будь-якого записаного тексту, а тим більше відокремленого від читача багатьма століттями, явно не відповідає дійсності. Сакраментальна природа Слова передбачає єдність писаного біблійного тексту та його інтерпретації. Ця інтерпретація може бути явною – у вигляді конфесійної традиції, або неявною – у вигляді особистого чи групового герменевтичного ключа.

Добре відомо, що кожна християнська конфесія, зокрема і баптизм, має власну традицію або перекази, які в значній частині збігаються один з одним, але мають і суттєві розбіжності. Задовго до того, як Святе Письмо стало

---

<sup>328</sup> John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011):96-97.

<sup>329</sup> Там само: 98.

текстом, воно було усним сакраментальним словом, яке діяло на грішників через проповідь перших християн, звільняючи від гріха і формуючи помісні громади святих. Усне слово апостолів передавалось учням і склало ядро загальнохристиянського переказу. Згодом, у переказі залишилася частина, яка становить сутність християнства і сягає вчення Христа й апостолів, але з'явилися деякі додаткові наративи, чужі принципи і язичницькі правила, увібрані в процесі історичного розвитку. Цей природний історичний процес формування «Живого переказу» схожий до зростання виноградного куща, гілки якого розкидаються широко, але далеко не всі вони приносять плід Господарю виноградника. Тому Христос і говорить про Бога як виноградаря, який «всяку галузку в Мене, що плоду не приносить, Він відтинає, а всяку, що плід родить, обчищає її, щоб рясніше родила» (Ів. 15: 2). Тобто, Христос порівнює життя Церкви, яка потребує корекції та виправлення, з обрізанням виноградної лози. Тому на етапі масового поширення християнства (IV–V ст.) виникла необхідність зафіксувати якийсь незмінний еталон, який можна було б використовувати в різних культурних ареалах і в різні періоди історії як найбільш авторитетний критерій Істини. В такий спосіб із загального потоку переказів виділилася письмово зафіксована богонатхненна частина, що отримала назву Святого Письма.

Найдискусійнішим для християнства залишається питання епістемологічного критерію, який дозволив би відокремити богонатхненну частину переказів від суто людської і в такий спосіб підтвердити сакраментальний вплив Згори через цей інструмент. Більшість християнських богословів визначають для цього давність, незмінність і належність до апостольської традиції. Тобто обґрунтувати доктрини своєї конфесії незмінним вченням та істинним вченням Христа й апостолів намагаються і католики, посилаючись на авторитет Петра, якому вручено ключі Царства; і православні, вказуючи на відсутність будь-яких змін у вченні отців Церкви; і баптисти, які переконані, що зуміли очистити християнство від історичних нашарувань і повернути його до того стану,

який воно мало в часи апостолів. Самі собою ці ознаки істинності свого вчення безумовно правильні, але виникає проблема у розумінні і застосуванні їх. Відомо, що сама собою давність не може гарантувати істинність апостольського вчення. Кипріяну Карфагенському приписують заяву: «Давність без істини – не більше ніж стара помилка». Давність також повинна бути одностайно визнана всіма. Саме до такого формулювання дійшло християнство у VI ст. вказуючи на кафолічність (у східноєвропейському контексті – соборність) вустами маловідомого ченця-богослова Вікентія Лірійського (пом. бл. 450).

Вікентій жив за часів палких богословських суперечок і в своїй, очевидно єдиній, праці під назвою «Комоніторій» (*Commonitorium* – нагадувальник), він підсумував уявлення про підстави, за якими можна відрізнити правильне вчення від неправильного. Він писав: «Отже, я дуже ретельно і якомога старанніше часто намагався дізнатися від дуже багатьох відкритих преблагочестивих і превчених мужів, як мені певним правильним і ніби загальним і правдивим шляхом відрізнити істину віри кафолічної від брехливості єретичного відхилення. На це все вони давали мені, зазвичай, таку відповідь: якщо я або інший хто захоче довідатися про брехні й уникнути сіток єретиків, які знов з'являються, і зостатися в добрій вірі здоровим і цілим, то повинен захистити віру свою, з Божою поміччю, двома засобами: по-перше, авторитетом Закону божественного (Святого Письма), а по-друге, Переказом кафолічної Церкви»<sup>330</sup>. Тобто основою, на підставі якої можна розрізнити справжні і несправжні вчення є, по-перше, канон Святого Письма і також Переказ, що дозволяє правильно зрозуміти Святе Письмо, бо всі єретики, як він каже, теж посилаються на нього. Водночас Вікентій тверезо дивиться на Переказ, який також потребує вибіркового використання. Він каже, що «в самій же кафолічній Церкві ми особливо повинні дбати про те, щоб дотримуватися того, чому вірили всюди, завжди,

---

<sup>330</sup> Преподобный Викентий Лиринский, «Памятные записки Пeregрина о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков», в *О Священном Предании Церкви* (СПб: Свиток, 2000):14.

всі (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*); бо поправді й у власному розумінні кафолічне, як доводить значення і сенс цієї назви, – те, що все загалом охоплює. Але це станеться нарешті тоді, коли ми вдамося до загальності, давності, згоди»<sup>331</sup>.

Тобто головним епістемологічним критерієм для Вікентія виступає кафолічність, яку сам автор описує такими категоріями, як загальність, давність і згода. Православна енциклопедія в статті, присвяченій Вікентію Лірійському пояснює: «Загальність (*universitas*) означає визнання істинності тільки тієї віри, яку сповідує вселенська Церква (*universalis Ecclesia*). Давність (*antiquitas, vetustas*) означає вірність вченню, схваленому св. отцями. Згода (*consensio*) означає додержування в самій давнині визначень і суджень всіх або майже всіх, хто має священство й учительство»<sup>332</sup>. Ростислав Ткаченко підсумовує критерії Вікентія Лірійського, перефразовуючи його головну тезу: «Християнин, який бажає зберігати вірність істині, повинен віддано і невідступно додержуватися принципів, викладених у Святому Письмі, широко пояснених і затверджених у Святому Переказі і точно сповідуваних християнською Церквою всюди, завжди і всіма її членами»<sup>333</sup>. Використання максими Вікентія Лірійського: «Те, у що вірять всюди, завжди і всі» (іноді його називають Вікентіївським каноном), дозволяє створити поле, всередині якого Слово певно стає дієвим сакраментом, а поза ним воно залишається конфесійною догмою і власною традицією<sup>334</sup>.

Отже, богонатхненним Словом кожен християнський напрям вважає біблійний текст, прочитаний крізь герменевтичні лінзи власної традиції, але реальна сакраментальність цього Слова проявляється не на периферії

---

<sup>331</sup> Там само: 15

<sup>332</sup> А.Р. Фокин, «Викентий Леринский», *Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла*, accessed 16, Листопад 2017, <http://www.pravenc.ru/text/158480.html>.

<sup>333</sup> Ростислав Ткаченко, «Писание, Предание и богословие: Определения и принципы взаимодействия согласно учению одного отца церкви. Анализ произведения Викентия Лирийского “Commonitorium”», *Esxatos*, accessed 15, Грудень 2017, <http://esxatos.com/articles/pisanie-predanie-i-bogoslovie>.

<sup>334</sup> Детальніше див. Сергей Санников, «Предание как сакраментальная преемственность веры в восточном и западном христианстве» *Практична філософія* № 66, вып. 4 (2017 г.): 122–30.

загальноприйнятої апостольської традиції, а в її безперечному центрі. Це дозволяє критично оцінити власні локальні традиції і не втрачати найістотніших аспектів християнства.

#### **2.2.4. Теофанічна Присутність як сакрамент**

Розмову про теофанічну присутність Бога в матеріальному світі варто почати з поняття «присутність у»<sup>335</sup>. Як вказувалося на початку цього розділу, Бог присутній у матеріальному світі, але Його присутність не означає «заповнювання» собою цього світу, хоча б тому, що Бог безтілесний, а матеріальне заповнення передбачає наявність матеріального тіла, а крім того присутність Бога в усій повноті в одній локалізації унеможлиблює Його присутність у будь-якій точці простору, а говорити про часткову присутність Бога в різних місцях просто нерозумно. Є низка інших богословських аргументів, які змушують заперечувати ототожнення божественної всюдисутності і заповнення Ним всього буття. Тому божественна присутність не полягає у заповненні Ним всього матеріального простору Всесвіту.

Для Ансельма, всюдисутність Бога – це присутність Його споконвічного знання про кожне місце простору, тобто Він присутній знанням. Для Томи Аквінського – це присутність каузальної божественної сили і Його могутності, необхідних для підтримування буття кожної речі або будь-якого місця в матеріальному світі, навіть якщо в ньому немає матеріальних об'єктів. У сучасній християнській філософії Божу всюдисутність успішно пояснюють за допомогою поняття «пронизування». «Пронизувати – значить бути цілком і повністю розташованим в якомусь неточному місці (в разі всюдисутності – у всеосяжному місці) і повністю розташовуватися в кожній із частин цього місця (в разі всюдисутності – у

---

<sup>335</sup> Поняття «присутність у» впроваджується для спрощення міркувань і вказує лише на просторову, а не просторово-часову Присутність (хронотоп), якою вона є реально і не розглядає всюдисутність Бога в духовному світі.

кожному місці)»<sup>336</sup>. Інакше кажучи, пронизувати – це реально, а не символічно бути. Власне сам простір може претендувати на всюдисутність із цього погляду, оскільки він пронизує цей світ, тому зрозуміло, що Бог може бути присутнім скрізь, пронизуючи собою все, як і апостол говорив: «Він недалеко від кожного з нас, бо ми в Нім живемо і рухаємося, і існуємо» (Дії 17: 27-28). Але для цього пронизування, власне, не так важливо пояснити внутрішній зміст поняття Присутності, як важливо підкреслити принципове неототожнення окремого сакраментального випадку з божественною всюдисутністю.

Таке розуміння відрізняється від підходу Сергія Булгакова, який бачив весь світ як теофанію і по суті поєднував Божу всюдисутність і теофанію. «Світ як одкровення Божества – це теофанія. Тому теофанічний і теогонічний характери світового процесу не тільки не виключають, але імовірніше, обумовлюють один одного, тому що *теогонія і є реальною теофанією*, – народженням одвічно Суцього»<sup>337</sup>. Але в такому разі поняття теофанії розпливається і втрачає своє предметне поле, будучи поглинутим у божественній всюдисутності. Але з погляду темпоральних процесів, що відбуваються в певний час і в певному місці, тобто хронотопно, безтілесність набуває форму і Бог локалізує себе просторово через матеріальні знаки для конкретних людей. Зазвичай, такі важкозрозумілі явища називаються теофаніями (θεοφάνεια) і ці події принципово відмінні від Божої всюдисутності.

Теофанії добре відомі у всіх релігійних системах – в давньогрецькій традиції, в юдаїзмі, християнстві, індуїзмі, китайській міфології та ін.<sup>338</sup>. В індійських народностях теофанія – це аватара як прозаїчне втілення універсальної космічної сили, яка не може мати одного конкретного

---

<sup>336</sup> Хад Хадсон, «Всеприсутствие», в *Оксфордское руководство по философской теологии* (М.: Языки славянской культуры, 2013):322.

<sup>337</sup> Сергей Николаевич Булгаков, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения* (Сергиев Посад: Типография Иванова, 1917):194.

<sup>338</sup> Див. монографію В.И. Красиков, *В экстриме: междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов радикального сознания* (Direct-media, 2015).

втілення, але проявляє себе в багатьох гуру. В юдеохристиянській та ісламській традиції теофанія набуває конкретних форм зустрічі трансцендентного й особистісного Бога з людьми для певних, призначених самим Богом цілей. Як відзначає багато дослідників<sup>339</sup>, випадки теофанії в юдеохристиянстві завжди ініційовані Богом, вони темпоральні і сюжетні, тобто мають початок, кульмінацію і завершення, вони комунікативні, тобто є актом спілкування Бога і людини. Вони відрізняються від ієрофаній тим, що в останніх проявляється абстрактне священне, а в теофанії конкретно виявляється Бог, але найголовніше, вони – особистісні. Це – реальні зустрічі повноцінних особистостей, а не просто прояв чогось священного.

Олександр Прилуцький, аналізуючи теофанію в дискурсі семіотики і комунікативної теорії, зауважує: «Оскільки в теофанії Бог самим актом Свого явлення продукує особливу форму комунікації між людиною і Собою, Він обирає особливу, символічну мову спілкування, в якій Мовець і слухач поєднуються тим, що «уявлення про істину, яке міститься в цій мові, є таким для обох»<sup>340</sup>. Але далі дослідник розширює поняття теофанії в монотеїстичних релігіях до явищ природи, які втрачають характер особистісного спілкування. Він концентрує увагу на природних і символічних явищах теофанії, звертаючи увагу на матеріальні знаки таких явищ, як хмара над Сінаєм для народу ізраїльського, або явище вітру для пророка Іллі тощо. На його думку, «реципієнт такого символічного послання може «вгадати Бога», а може і «не вгадати»<sup>341</sup>. З погляду сакраментального богослов'я таке розширення неприйнятне. До теофанічних явищ варто віднести тільки виразні хронотопні з'явлення Бога, які не залишають сумніву в тому, що Він бажає передати певний меседж реципієнту і головний сенс цього послання зрозумілий.

У Старому Заповіті Бог виявляв себе людям полісемічно і

---

<sup>339</sup> J.C. Моуер, «Богоявление», под ред. Уолтер Элвелл, *Теологический энциклопедический словарь* (М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003 г.).

<sup>340</sup> Александр Прилуцкий, «Теофания в мире и в дискурсе», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 15, вып. 2 (2014 г.): 12.

<sup>341</sup> Там само: 15.

багаторазово. Він з'являвся Адаму і Єві в образно-конкретизованому вигляді, доступним для спілкування; Він говорив із Каїном, із Ноем; Він з'являвся Авраамові і укладав із ним заповіт, давав обітницю, зупиняв його руку, підняту над Ісааком. У класичній праці Джозефа Кунца «Самооб'явлення Бога»<sup>342</sup> доведено, що більшості старозаповітних теофаній притаманна однакова літературна форма. Часто це з'явлення ангела, який набуває вигляду звичайної людини (Суд. 13 та ін.); іноді це сяюча хмара (2 М. 24 та ін.) або палаючий куш (2 М. 3: 2-4). Нерідко Бог поставав як «Ангел обличчя Його» (Іс. 63: 9). Зазвичай, деталей або докладного опису побаченого не подано, але завжди передається змістовний аспект теофанічної події. Володимир Лоський пише: «Бог залишається непізнаним, але Ангел знаменує Його особисту присутність, як в оповіданні про Якова, який боровся з Богом (1 М. 32: 25-31). Невідомий не хоче розкривати Свого імені, однак Яків каже: «Бачив був Бога лицем у лице і збереглася душа моя». І він називає місце, де з'явився йому Бог – Пенуїл, що означає «Обличчя Бога». Бог говорив із Мойсеєм «лицем в лице», як розмовляють із другом (2 М. 33: 11; 5 М. 34: 10). Це – особиста зустріч з особистим Богом, хоча й оповитим таємницею, як на горі Сінай Він був оповитий мороком»<sup>343</sup>.

Як з'являється можливість теофанії як особистісного спілкування Бога і людини, якщо Бог гранично святий, а людина грішна або принаймні радикально інакша? Очевидно, на це питання можуть бути різні відповіді, але християнське богослов'я найчастіше користується ідеєю медіативної присутності Христа. Проникаюча всюдисутність Божа зрештою не має особистісного характеру, а особистісна теофанія стає принципово можливою завдяки з'явленню Христа. Хоча богословську дискусію з приводу передутілення Христа в Старому Заповіті не завершено і ця теорія має як палких прихильників, так і обережних критиків, багато хто схильний розуміти ключові з'явлення Бога в Старому Заповіті як христофанію. З

---

<sup>342</sup> Joseph Kunz, *The Self-Revelation of God* (Philadelphia: Westminster P, 1967).

<sup>343</sup> Владимир Николаевич Лосский, «Боговидение», в *Боговидение* (М.: АСТ, 2003), 328.



погляду тринітарного богослов'я, Отець діє в цілісному, матеріально-духовному Всесвіті через Ісуса Христа, навіть якщо мова не йде про Нього як про сакрамент, що має якесь тіло. Ним було створено все буття (Кол. 1: 16) і вже цією дією Він став посередником, який прямо або через різні матеріальні об'єкти встановлює контакт із людьми. Але ще більш істотним є той факт, що Христос став Відкупителем сукупного людського гріха. Факт жертви Христа на Хресті має позаісторичне значення, хоча як подія він відбувся в певний історичний момент. Це є богословським обґрунтуванням передутілення Христа.

Дмитро Цолін, проаналізувавши інтерпретацію теофанічних випадків у таргумах (арамейських парафразах Старого Заповіту) дійшов висновку, що «в епізодах з'явлення Бога, як і в історії Створення світу, присутній божественний посередник, Мемра-Слово, що ототожнюється з Всевишнім, є вираженням Його присутності і слави. Тим більше, що для такого вживання терміна замість імені Бога є численні прецеденти в тексті Старого Завіту: в сценах теофанії, хоча й говориться про зустріч із самим Богом, проте часто говориться, що це був „Ангел Ягве” ( מלאך יהוה /mal'akh yhwh)»<sup>344</sup>. Отже, єврейські тлумачі вважали, що Бог виявляв себе людям за допомогою медіатора – Слова, що представляє божественну сутність, а не просто його властивість, тому що у багатьох випадках цей медіатор названий самим Богом. І далі він зазначає, що христологія Євангелії від Івана демонструє різницю подібність з мовою опису теофанії в таргумах: «Представляючи Ісуса як одвічне Слово, євангеліст Іван користується лексикою, аналогічною таргумам, зображує Месію як живе втілення божественного Слова, волі, присутності і слави Бога»<sup>345</sup>. Отже, є не тільки богословські, а й текстологічні підстави думати, що ключові теофанії Старого Заповіту були христофаніями. Сергій Булгаков присвятив цілий розділ своєї книги «Драбина Якова» теофанії й ангелофанії і погоджувався, хоча і досить обережно, «що в

<sup>344</sup> Дмитро Цолін, «Теофанія у Старому Завіті та її інтерпретація в арамейських перекладах (концепція божественного слова в таргумах)», *Українське Релігієзнавство*, вип. 43 (2007 р.):32

<sup>345</sup> Там само: 37

Старому Заповіті говорить, з'являється та діє Логос раніше Свого втілення. Звідси ж можна зробити висновок, що ангел, який говорить від імені Божого в теофанічних ангелофаніях, належить Другій Іпостасі»<sup>346</sup>.

Таке універсальне бачення ролі Христа як медіатора за часів як Старого, так і Нового Заповітів, яке стало можливим завдяки дивовижному Божому промислу, що поставив Христа в центр Всесвіту, робить можливим появу ще одного сакраментального виміру – перетворення конкретної окремої людини в теофанічну подію. Мова сакраментології описує це як індивідуальний сакрамент.

#### **2.2.4.1. Індивідуальний сакрамент**

Поняття «індивідуальний сакрамент» з'являється у працях Едварда Скіллібекса і Карла Ранера, які бачать сакраментальну сутність християнина з перспективи Церкви і як реалізацію її сакраментальної природи. Скіллібекс інтерпретує індивідуальний сакрамент як «еклезіологічну маніфестацію Христової божественної любові до людства (дар благодаті) і людської любові до Бога (культ)»<sup>347</sup>. Інакше кажучи, це зустріч люблячих сердець, поміщена в церковний контекст. Ранер також дивиться на сакраментальність особистості тільки з перспективи церкви, а не в контексті індивідуальних взаємин із Христом. Він пише про віруючих як про самореалізацію Церкви, яка проявляє себе через конкретних людей. Індивідуальний сакрамент для нього – це «сутнісна, фундаментальна реалізація Церкви як такої, яка виявляє себе в конкретний момент історії спасіння в кожній індивідуальній людській істоті»<sup>348</sup>. Таке уявлення, звичайно, є споконвічно католицьким, але з позиції зворотної перспективи, якою користується баптистське богослов'я, індивідуальним сакраментом є людина, яка починає свій шлях у Небеса з христологічної, а не еклезіологічної перспективи. Завдяки медіативному служінню Ісуса Христа у втіленні і відкупленні, змінилася дистанція між

<sup>346</sup> прот. Сергий Булгаков, *Лествица Иаковля. Об Ангелах* (Париж: Сергеевское подворье, 1929):190.

<sup>347</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward (New York, 1963):40-41.

<sup>348</sup> Karl Rahner, *Kirche Und Sakramente, Freiburg I* (Freiburg, 1960):21.

людиною і Богом: в нескінченний розрив, утворений інакшістю і гріхом, увійшов предвічний Син Божий і заповнив його Собою. Тому з дня П'ятидесятниці твориться Церква, що складається з людей, в яких оселився Христос. Відкуплення й уподібнення до Нього є первинним процесом доморядництва таємниць Царства Божого.

Отже, Христос, будучи посередником у матеріальному Всесвіті, зовнішньому щодо людини, став також посередником для її внутрішнього світу, або, кажучи біблійною термінологією, для внутрішньої людини (Еф. 3: 16). Інакше кажучи, Христос після покаяння людини та її приєднання до Тіла-Церкви, входить у серце такої людини і наче подвоює єдність. Відтепер «ви у Христі» (1 Кор. 1: 30) і «Христос в вас» (2 Кор. 13: 5) – так можна описати це явище мовою апостола Павла. Причому, Павло називає перебування Христа в людині найбільшою таємницею, незбагненою для язичників: «Яке багатство слави цієї таємниці між поганями, а вона – Христос у вас, надія слави!» (Кол. 1: 27), тобто він надає цьому явищу сакраментального характеру. Використовуючи сакраментальну лексику, можна сказати, що християнин, в якому живе Христос, сам стає таїнством Духа Святого, таїнством віри, а підсумовуючи, можна заявити, що він стає «сакраментом Христа», тому що духовне в ньому стикається з матеріальним. Причому, не ієрофанічне духовне як безлике священне, а конкретна божественна сутність Христа. Безособове священне стикається з людьми через медіумів руху Нью-Ейдж, через шаманів, магів і жерців, що встановлюють контакт із потойбічними силами, хоча і там воно іноді постає в особистісному образі. Також життя Христа в людині варто відрізнити від феномена біблійного пророцтва. Пророки теж ставали посередниками в передаванні Божої волі суспільству або конкретній людині і безумовно були медіаторами духовної сили, але Бог використовував їх епізодично або сюжетно, пропонуючи виконати певне завдання, але це було зовнішнє скерування, а не життя Христа в серці великих мужів Старого Заповіту. Хоча і тут можливі винятки, але загальним правилом Нового Заповіту, написаного

не на зовнішніх носіях (скрижалях), а на серцях людей (Єр. 31: 33 і Євр. 8: 10), стала постійна присутність Христа у внутрішньому світі християнина. Тому пророки теж демонстрували теофанію, але в іншому сенсі, ніж члени Тіла Христового.

Живий Христос перетворює відродженого християнина на справжній індивідуальний сакрамент. Христос, живучи в серці, говорить із людиною, вислуховує і скеровує її, сприяє духовному зростанню, тобто здійснює те, що можна описати термінами «богопізнання», «зростання у Христі», «освячення», «богобачення», «обоження», «богоуподібнення», «злиття» («єднання») і «піднесення» («екстаз»). Ця термінологія може здаватися зухвалістю, але так говорив сам Христос: «Тих він богами назвав, що до них слово Боже було» (Ів. 10: 35 пор. Пс. 81: 6) і таке уявлення констатує одночасно сакраментальну й есхатологічну реальність. Християнин стає чадом (сином / дочкою – дитиною) Божим під час навернення, ввійшовши у Тіло Христове, і водночас постійно перетворюється в нього у ході земного життя, здійснюючи процес освячення або, як кажуть на Сході – богоуподібнення. Як писав Афанасій Александрійський: «Воно (Боже Слово – С. С.) втілилося, щоб ми обожилися»<sup>349</sup>. Поняття обоження часто тлумачать тільки в контексті паламізму, як прилучення до нествореної Божої енергії або споглядання Бога людьми, які досягли досконалості тощо. Але по суті, обоження (θεωσις) – це загальне поняття уподібнення до Бога, наближення до Нього, яке можна трактувати в різних категоріях та у межах різних світоглядних систем. Ігор Зелений, проаналізувавши уявлення про спасіння й освячення як про обоження в євангельсько-баптистському богослов'ї, зробив висновок про близькість цих категорій і необхідність «поправити євангельське суб'єктивне розуміння сотеріології – Христос не тільки вже спас, Він ще й спасає нас через нас самих»<sup>350</sup>. Це і є шлях, яким Христос,

---

<sup>349</sup> Афанасій Александрійський, «Слово о Вочеловечении Слова и явлении Его к нам в теле», в *Творения*, т. 1, 3 тт. (М.: Сибирская Благовонница, 2015):152.

<sup>350</sup> Игорь Зеленый, «Применение восточной объективной сотериологии в евангельском богословии», *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 14 (2013 г.):115

живучи в людях, перетворює їх в індивідуальний сакрамент.

Отже, теофанічна присутність виявляється в найрізноманітніших формах: у Старому Заповіті – як пряма теофанія Ягве, найімовірніше в передіпостасному з'явленні Христа через посланців або матеріалізовані дії; в Новому Заповіті – як безпосереднє з'явлення другої іпостасі божества, яке було видимо продемонстроване в хрещенні Ісуса; в житті християнської Церкви, яка охоплює всіх відроджених дітей Божих, що перетворюються в образ Божий, переходячи від слави у славу (2 Кор. 3: 18). Всі ці теофанії мають очевидний сакраментальний характер, тому що знаходяться в полі Божих обітниць, діють через матеріальні об'єкти і змінюють учасників зустрічі.

### **2.3. Вступ до спеціальної сакраментології**

Загальна сакраментологія, яка вивчає дотикання божественного і матеріального начал у всеохопному доморядництві цілісного Всесвіту, має важливу практичну форму реалізації. Коли сакраментологію розглядають із позиції позачасового тринітарного підходу, то зазвичай виділяють глобальні процеси: Отець посилає Сина в матеріальне тіло, Син через Хрест примирює Собою і в Собі весь світ, і повертаючись до Отця, залишає дієвий Дух Святий, який здійснює сакраментальну присутність Бога через Христа в матеріальному світі<sup>351</sup>. Але з практичного погляду дуже важливо розмістити картину взаємодії духовного і матеріального в часі. Адже незбагненне доморядництво відбувається в часі, і цілісна картина відтворення гармонійного Космосу з погляду людської історії поділена на певні диспенсації. Це різні часові періоди, під час яких діє певна схема взаємин Бога з людьми і матеріальним світом. Ці періоди можна описувати з погляду заповіту, замінюючи диспенсаційне богослов'я ковенантним, але наше дослідження не потребує заглиблення в диспенсаційно-ковенантну дискусію.

Важливо відзначити, що після дня П'ятидесятниці і народження

---

<sup>351</sup> Детальніше див. перший розділ у John Colwell, *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology* (Wipf and Stock Publishers, 2011).

новозаповітної Церкви, Христос абсолютно безпосередньо Духом Святим реалізує свою присутність у Церкві і через Церкву, тому цей час вважається періодом (диспенсацією) Церкви. Безумовно, це не означає, що Він припинив діяти в матеріальному світі або в серцях (чи совісті) людей, навіть найзапекліших грішників, але це означає, що в цій диспенсації голос Христа і Його присутність найвиразніше і найочевидніше проявляється в Його Тілі-Церкві.

У Церкві Христос виявляє Себе у найрізноманітніший спосіб – Він зустрічає своїх послідовників під час читання і вивчення біблійного тексту, під час молитви, під час літургійного прославлення, але можливо, найгостріше його присутність людина переживає під час церковних священнодій.

### **2.3.1. Загальні зауваження до церковної сакраментології**

Уявлення про церковні священнодії – найдискутивніша і найконтroversійніша частина богословських міркувань не лише серед християн різних традицій, але і в межах однієї конфесії. Таке становище склалося, по-перше, тому що підходи до розуміння священнодій під впливом найрізноманітніших культурно-історичних чинників сформувалися в різних культурних ареалах зовсім неоднаково. По-друге, важливо розуміти, що ритуальні священнодії, пов'язані з матеріальними носіями, дуже важливі для всіх людей, незалежно від їхнього історико-культурного контексту. Як уже було сказано, Дрю Джонсон у своїй фундаментальній монографії, вивчаючи старозаповітні ритуали, яскраво продемонстрував їх важливість у загальному й епістемологічному значенні. Ритуали у Святому Письмі вказують шлях розуміння світу. Він пише: «Ритуал формує і сприяє, щоб його учасники пройшли дві фази в процесі пізнання – від байдужості до розпізнавання, а потім від розпізнавання до проникливості. Розпізнавання означає, що я можу визначити «що це таке», а проникливість дозволяє говорити про історичне

значення, про контекст і про сенс»<sup>352</sup>. Це стосується і язичницької свідомості, в якій роль ритуалів важлива і належить до магічної форми керування світом<sup>353</sup>. Це зазвичай стосується і християнства, в якому священнодії як церковні ритуали цілком закономірно стають предметом дискусій різних християнських традицій і богословських систем.

Традиційно сакраментологію поміщають у розділ практичного богослов'я та описують як аналіз певних дій зі звершення церковних священнодій, не намагаючись пов'язати із загальним уявленням про дотикання духовного і матеріального. Зокрема, книга відомого баптистського служителя В. Матвіїва «Священнодії пастора»<sup>354</sup>, яка є, цілком імовірно, першим систематизованим посібником із сакраментології в українському євангельсько-баптистському союзі, абсолютно очевидно поміщає вчення про священнодії у сферу літургії. Книгу присвячено, здебільшого, сценаріям кожної священнодії з рекомендованим зразком її проведення і докладним поясненням процедури, а також із прикладами і настановами для всіх учасників цієї дії. Внутрішній сенс і значення священнодій в ній розглянуто побіжно, а богословського осмислення таїнств практично не здійснено. Це ж можна бачити у виданні російського союзу баптистів «Настільній книзі пресвітера»<sup>355</sup>, а також у книзі Івана Романюка «Церковне служіння»<sup>356</sup>, в яких основну увагу також приділено процесу та формі здійснення священнодій, а не їхньому внутрішньому богословського змісту. Таке ж розуміння міститься в багатьох інших виданнях<sup>357</sup>. Аналогічну картину можна спостерігати в православній традиції, де сакраментологію, зазвичай,

---

<sup>352</sup> Dru Johnson, *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology* (University Park, PA: Eisenbrauns, 2016): 5

<sup>353</sup> Див. Оцінку поганських ритуалів і критику християнського сакраменталізму в Astley, H J Dukinfield (Hugh John Dukinfield). 1926. "Primitive sacramentalism." *Modern Churchman* 16, №. 6-8: 282-295.

<sup>354</sup> Володимир Матвіїв, *Священнодії пастора* (Луцьк: Християнське життя, 2004)..

<sup>355</sup> Михаил Иванов, ред., *Настольная книга пресвитера* (Москва: Отдел богословия и катехизации РСЕХБ, 2010).

<sup>356</sup> Іван Миколайович Романюк, *Церковне служіння* (Рівне: Дятлик М., 2017)

<sup>357</sup> Таку ж картину пильної уваги в літургії до форми здійснення священнодій, а не до богословського сенсу можна виявити практично у всіх працях східноєвропейських авторів. Наприклад, Николай Колесников, «Церковные священнодействия евангельских христиан-баптистов», Русский баптист, просмотрено 17 септябрь 2017 г., <http://rusbaptist.stunda.org/svdejstv.htm>; Иван Гнида, «Церковные установления», в *Сияющий Христос* (СПб: Библия для всех, 2003). и др.

поміщають у підручниках і курсах із літургії, хоча частково відносять і до догматики. Яскравим прикладом є один з основних підручників із православної сакраментології, – книга прот. Геннадія Нефьодова<sup>358</sup>, що розглядає таїнства в літургійному аспекті. Це ж виявляється і в багатьох інших православних книгах<sup>359</sup>. Рідкісним винятком є праці протоієрея Олександра Шмемана, який у своїй докторській дисертації з літургійного богослов'я<sup>360</sup> дав загальне уявлення про літургіку, а власне таїнства не ввів у цей розгляд, а присвятив їм окремі праці<sup>361</sup>, вивчаючи їх у богословському дискурсі. Протопресвітер Микола Афанасьєв також розглядає таїнства, особливо євхаристію, в широкому богословському, а не літургійному контексті<sup>362</sup>, схожу позицію займає митр. Іларіон (Алфеев), який в книзі «Таїнство віри»<sup>363</sup> розглядає таїнства переважно з богословської сторони.

У католицькому богослов'ї сакраментологію формально відносять до догматики, оскільки в ній вивчається сутність таїнств. У католицькому посібнику з курсу християнського учнівства сказано: «Сакраментологією називається систематичне вивчення природи церковних Таїнств. Сакраментологія – це богословська дисципліна, що належить до розділу догматики»<sup>364</sup>. Але практично ця традиція головну увагу приділяє юридичним і процесуальним аспектам священнодій, тобто по суті літургії<sup>365</sup>. Водночас праці таких богословів, як Карл Ранер, Едвард Скіллібекс, Луї-Марі Шове<sup>366</sup> зробили якісний прорив у сакраментальному

---

<sup>358</sup> Геннадий Нефедов прот., «Таинства и обряды Православной Церкви», М.: «Русский Хронограф», 2004 г.

<sup>359</sup> Наприклад, навіть у такій ґрунтовній монографії, як Михайл Арранц, *Избранные сочинения по литургике. Введение в таинства Византийской традиции*, т. 5 (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006). Таїнства розглядаються переважно з літургійної перспективи. Також див. монографію Аверкий (Таушев) *Литургика*, та ін.

<sup>360</sup> Александр Шмеман, *Введение в литургическое богословие* (YMCA-Press, 1961).

<sup>361</sup> Александр Шмеман, *Водой и Духом. О таинстве крещения* (М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2012); Александр Шмеман, *Евхаристия. Таинство царства* (Париж: YMCA-Press, 1988).

<sup>362</sup> Николай Афанасьев, *Трапеза Господня* (М.: QUO VADIS, 2011).

<sup>363</sup> Игумен Иларион (Алфеев), *Таинство веры: введение в православное догматическое богословие* (Христианская жизнь, 2004).

<sup>364</sup> Владимир Дехтяров, ред., *Священнодействие церкви: Таинства*, т. 8 (Новосибирск, 2008).

<sup>365</sup> Досить подивитися дуже авторитетний журнал «Liturgy», який видає Taylor & Francis Group <https://www.tandfonline.com/loi/ultg20>

<sup>366</sup> Karl Rahner, *Kirche Und Sakramente, Freiburg I* (Freiburg, 1960); Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, Sheed and Ward (New York, 1963). Louis Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A*



богослов'ї, змінюючи богослов'я таїнств від інструментального до феноменологічного. Особливу увагу варто приділити працям Йозефа Ратцінгера, який узагальнив і переосмислив богослов'я літургії, надавши йому цілісного характеру. У своїй фундаментальній праці «Богослов'я літургії»<sup>367</sup> він не тільки розглянув саму літургію з богословських позицій, бачачи її вселенський і водночас суспільний вимір, а й подав сакраментологію в широкій перспективі сенсу людського існування. Можливо, він один із перших, кому вдалося показати зв'язок церковних священнодій із повсякденним життям. Причому з життям всіх людей, а не тільки вірних.

А втім, переважна більшість християнських богословів розглядає сакраментологію як невеликий розділ вчення про церковне богослужіння і з цим, звичайно, можна погодитись, тому що таїнства є певними точками біфуркації, які вносять у розмірений хід церковного життя переломи і моменти нестійкості, що змушують по-особливому переживати дотикання божественного. Але ці «переломи» вплетені в повторюваний цикл богослужінь як спільну справу всієї громади тобто в літургію у первісному значенні цього слова. Отже, сакраментологію цілком законно розглядають і в літургійному, і в богословському контексті. Однак, цілісна методологія передбачає вивчення явища або предмета, насамперед, з огляду на його сутність. Головний богословський дискурс сакраментології полягає в її еклезіологічному характері. Вона тому й називається церковною сакраментологією, що таїнство належить Церкві і відбувається в ній.

Еклезіологічний характер сакраментології впливає з онтологічної природи церкви як Тіла Христового, яке дивлячись з божественної перспективи, є невидимим і таємничим зібранням святих всіх часів і народів, але в матеріальному світі проявляє себе в конкретному зібранні християн,

---

*Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Liturgical Press, 1995); Louis-Marie Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body* (Liturgical Press, 2001).

<sup>367</sup> Йозеф Ратцінгер, *Богословие литургии* (М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017).

тобто в спільноті вірних. Зібрання послідовників Христа, що є відображенням Вселенського Тіла-Церкви, виявляє Церкву. Цю думку дуже образно висловив Пол Фіддес: «Оскільки у Бога немає такого тіла, як у нас, то Він поміщає самого себе в тіла як місце зустрічі з нами»<sup>368</sup>. Інакше кажучи – у спільноті християн, зустрічаючи брата або сестру, ми зустрічаємо самого Бога, який у Христі зійшов до людей.

Тому Церква Христова завжди є *виникаючою* Церквою, церквою, що збирається. Вона не існує статично. Вона виникає тільки тоді, коли відбувається зібрання святих. Як писав прот. Олександр Шмеман: «Зібратися у церкву» у розумінні раннього християнства значить скласти таке зібрання, метою якого є виявити, здійснити Церкву»<sup>369</sup>. Інакше кажучи, Церква з'являється, коли вірні учні Христа збираються разом, і не тільки навколо євхаристії, як стверджував Микола Афанасьєв і його послідовники, не тільки навколо Слова, як стверджує лютеранська еклезиологія, не тільки у зв'язку з хрещенням<sup>370</sup>, дисципліною, чи есхатологією<sup>371</sup>, чи там, де є єпископ, а тоді, коли все це існує в громаді контингентно і цілісно<sup>372</sup>. Церква, що виникла після П'ятидесятниці, збиралася не тільки для євхаристії, не тільки для вивчення Слова, не тільки для взаємодопомоги, а для всього цього цілісно, і втрата або свідоме нехтування хоча б одним еклезиологічним компонентом робить церкву неповноцінною і невідповідною її суті.

Лука, описуючи єрусалимську церкву відзначав, що перші учні Христа «перебували в науці апостольській, та в спільноті братерській, і в ламанні хліба, та в молитвах» (Дії 2: 42). Тому повернення до еклезиологічних витоків має відбуватися під керівництвом цілісного підходу, без виокремлення

---

<sup>368</sup> Paul S Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (London: Darton, Longman and Todd, 2000):279

<sup>369</sup> Олександр Шмеман, *Євхаристія. Таїнство Царства* (Паломникъ, 2006). 19

<sup>370</sup> Див. еклезиологію хрещення: Джон Ериксон, «Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклезиология», Богослов.ru, 10 март 2010 г., <http://www.bogoslov.ru/text/print/637866.html>.

<sup>371</sup> Див. Петрос Вассилиадис, «Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии» (Богословская конференция русской православной церкви эсхатологическое учение церкви, Москва: Синодальная богословская комиссия, 2005), <http://theolcom.ru/doc/day2.sect2.01.Vasiliadis.pdf>.

<sup>372</sup> Детальніше оцінку різноманітних еклезиологічних систем див. у статті Сергей Санников, 'Забытое экклезиологическое измерение: святость как главный признак Церкви в Радикальной реформации', *Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology*, 2014, 81–104.

богословського центру еклезіологічної системи. Безумовно, і євхаристійна еклезіологія, і хрестильна, й есхатологічна чи будь-яка інша сама собою цінна, як і будь-яка богословська побудова, заснована на Святому Письмі, але кожна з цих еклезіологічних систем частково неповноцінна, не через внутрішні недоліки, а з огляду на вузьку методологічну основу. Сучасна еклезіологія повинна бути інклюзивною, вбирати в себе всі грані спільнотного життя і узагальнювати їх, взаємодіючи з Головою Тіла – Христом.

Цілісне уявлення про Церкву, що виявляє себе в зібранні вірних, веде до розуміння таїнств як певних матеріалізованих дій, в яких Бог об'являється людям у межах громади. Тобто Бог через Церкву і її служителів зустрічається з людьми під час здійснення sacramentів. Тіло Христа живе нормальним природним життям, коли радіє і сумує з кожним членом, примножує саме себе через прийняття нових членів у таїнстві хрещення, живлячи кожного свого члена його участю в євхаристії. Христос животворить і зміцнює кожного члена свого Тіла у таємничому впливі Слова Божого під час проповіді і сповіщення Євангелії Царства, у дії Святого Духа під час молитви, прославлення, поклоніння тощо. Отже, всі священнодії здійснюються виключно в просторі Церкви як Таємниці боголюдського організму з Головою Христом і від імені Церкви в її посланництві. Присутність же Христа в Слові і в житті Церкви – в проповіді, свідченні, прославленні, Вечері, хрещенні і в інших церковних діях – є справжньою таємницею, тому що священнодія відбувається на межі двох світів, пов'язуючи і розділяючи їх – світ матеріальних об'єктів і світ надприродної реальності. У церковних священнодіях беруть участь матеріальні носії (вода хрещення, хліб і вино євхаристії, звуки голосу, що звіщає Євангелію або прославляє Бога) і водночас у всіх цих діях незримо присутній живий Ісус. Тому будь-яка священнодія є місцем зустрічі Бога і людини. Саме рефлексією й осмисленням таємничої присутності Христа в Церкві і займається практична sacramентологія.

У цьому розумінні практичну баптистську сакраментологію безумовно необхідно розглядати, насамперед, у контексті спільнотного життя, адже вона бачить церкву як реальну спільноту святих, в яких живе і через яких проявляється Христос, і які служать один одному.

Отже, з огляду на онтологічний характер Церкви як реальне життя Христа в громаді вірних, священнодії варто розглядати як певні матеріалізовані дії, в яких Бог об'являється людям у межах цієї громади. Тіло-Церква Христа – це живий організм, який виявляє себе у взаємних настановах у вірі, проповіді Царства, молитві, прославленні і величанні, і звичайно, у приєднанні нових членів через водне хрещення, живлення кожного члена Тіла завдяки участі в євхаристії тощо. Отже, все життя Церкви стає таємничою священнодією, тому що участь Христа у найменших проявах цього життя нез'ясовна, таємнича і чудесна.

### **2.3.2. Кількість церковних священнодій**

З першого погляду, здається, що відповісти на питання про кількість церковних священнодій у баптизмі і в історичних церквах дуже легко. Навіть релігієзнавець-початківець знає, що в православ'ї, католицизмі та в інших давніх церковних організаціях є сім священнодій-таїнств<sup>373</sup>, які складають основу або каркас богослужінь, і в яких реалізується основне релігійне життя їхніх adeptів. У протестантизмі, як в магістерській, так і в радикальній його частині, переважно<sup>374</sup> дотримуються думки про дві церковні постанови-таїнства. Це – водне хрещення і Вечеря Господня (євхаристія). Відомо також, що баптистська теологія визнає тільки ці дві священнодії. Видатний дослідник баптизму Лев Мітрохін, явно під ідеологічним тиском, писав

---

<sup>373</sup> Число таїнств офіційно встановлено в східному християнстві посланням Східних патріархів: «Віруємо, що в Церкві є євангельські Таїнства і що їх сім. Меншого або більшого числа Таїнств в Церкві не маємо, оскільки число Таїнств більше семи є породженням єретичного нерозуміння. Сім Таїнств визнано і встановлено Святим Письмом, як і інші догмати кафолічної віри». Цит. за Вячеслав Пономарев, *Справочник православного человека. Часть 2. Таинства православной церкви* (М.: Даниловский благовестник, 2007). с.5 Також див. Митрополит Филарет (Дроздов), 'Пространный Христианский Катехизис', 2006. 282

<sup>374</sup> Хоча майже в усіх офіційних документах різних протестантських груп особливо виокремлено лише дві церковні священнодії-таїнства, але різні автори часто розширюють цей список, що буде розглянуто нижче.

1960 р. у найпрогресивнішому на той час радянському виданні «Філософська енциклопедія»: «У баптистів є свої не менш безглузді обряди – хрещення дорослих (звідси і назва секти), хліболамання і свої свята – жнив, день єдності»<sup>375</sup>. Мітрохін абсолютно правильно вказав на дві баптистські священнодії, проте ситуація з кількістю священнодій набагато складніша, ніж це видається з першого погляду, і пов'язано це з неоднозначним розумінням категорії «священнодія як таїнство».

У православ'ї формула «сім таїнств» пропагується тільки на рівні шкільного і популярного богослов'я, але в серйозних богословських творах її критикують з погляду як біблійного, так і богословського осмислення. Олександр Катанський ще 1877 р. на підставі праць ранніх християнських письменників (до Орігена) зробив досить повний і скрупульозний аналіз священнодій, званих таїнствами, і їхнього числа. Завершуючи свій огляд, він однозначно заявив, що на питання «Чи було в стародавній Церкві вироблено загальне поняття таїнства... чи була формула «сім таїнств церковних» і взагалі чи розкривалося догматичне вчення про таїнства так само, як воно розкривається нині?.. в межах дослідженого нами періоду треба відповісти негативно»<sup>376</sup>. Тобто аналізуючи праці мужів апостольських кінця I ст., християнських апологетів II ст. і вчителів III ст. включно з Орігеном, Тертуліаном і Кипріяном, дослідник зробив висновок, що церковні священнодії, зокрема й водне хрещення і евхаристію, не виокремлювали із загального процесу навернення й освячення християнина та його участі в церковному житті громади. Фактично, О. Катанський підкреслює у ранньохристиянських письменників ідею цілісного сприйняття церковного і духовного життя і ідею загального священства. Це, як він пише, «спонукає їх (ранніх письменників) до загального розгляду різноманітних способів діяння Духа Божого в Церкві Христовій, а не до виокремлення таїнств з-поміж

---

<sup>375</sup> *Философская энциклопедия, Советская энциклопедия, т. 1, 5 тт. (М., 1960). с.130 (Баптисты).*

<sup>376</sup> Александр Катанский, *Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до оригена включительно: историко-догматическое изъяснение* (СПб: Тип. Ог. Елеонскаго, 1877): 390.

інших способів дії благодаті Божої в Церкві»<sup>377</sup>. З Катанським погоджуються й інші православні дослідники. Тобто практично ніхто ні в історичних церквах, ні в протестантизмі не заперечує того факту, що ідея семи таїнств як центротворних факторів сакрального простору церкви є середньовічною парадигмою, яка можливо, виникла внаслідок язичницького світорозуміння, що почало активно проникати в церкву після III ст., у період масового поширення християнства.

Відомий баптистський богослов Крістофер Еліс у збірнику «Баптистський сакраменталізм 2» пише: «Історично, церкви Реформації відкинули ломбардський синтез семи таїнств і говорили про два «dominical sacraments»<sup>378</sup>. Таке виокремлення двох пов'язане з тим, що саме їх явно описує Святе Письмо як повеління Ісуса»<sup>379</sup>.

Михайло Арранц, аналізуючи таїнства візантійської традиції з католицького погляду, пише: «За вченням Св. Симеона Солунського, що помер 1429 р., у Православній Церкві існує сім таїнств, і всі сім встановлені Господом Нашим Ісусом Христом, Який Сам всі їх приймав; і архієпископ це доводить Новим Заповітом. Константинопольський Євхологій на початку XI ст., а також і сучасні друковані книги не такі категоричні, як архієпископ, щодо числа таїнств»<sup>380</sup>. І далі Арранц вказує, що інші таїнства крім хрещення і євхаристії в давніх літургійних документах найчастіше називаються «чинами» і в категорію таїнств, нарівні з Таїнствами Господніми потрапили порівняно пізно.

Олексій Зайцев говорить про історію появи семи таїнств: «Перша спроба систематизувати вчення про найважливіші священнодії Церкви пов'язана з ім'ям св. Діонісія Ареопагіта. У книзі «Про церковну ієрархію» виділено шість таїнств, що відповідає в системі Ареопагітик двом

---

<sup>377</sup> Там само: 391.

<sup>378</sup> У схоластичному богослов'ї, не зважаючи на підкреслювання семи таїнств, завжди виділялося два – хрещення і євхаристія як «dominical sacraments» – «Господні таїнства».

<sup>379</sup> Christopher J Ellis, 'Embodied Grace: Exploring the Sacraments and Sacramentality', *Baptist Sacramentalism 2* (2008). p. 6.

<sup>380</sup> Михаил Арранц, *Избранные сочинения по литургике. Введение в таинства Византийской традиции*, т. 5 (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006). с.25

(священнослужителі та миряни) тріадам церковних ступенів. При цьому зовсім не стверджується, що таїнств як засобів обоження шість і тільки шість – не більше і не менше. Число «шість» не абсолютизується, але використовується лише для виділення найважливіших тайнодій серед безлічі інших»<sup>381</sup>. І далі автор обстоює дуже поширену останнім часом<sup>382</sup> у православному богослов'ї ідею, що будь-яка церковна священнодія є таїнством. На підтвердження він наводить слова архімандрита Юстина (Поповича): «Будь-яка священнодія є святим таїнством. І навіть найнезначніша? – Так, кожна з них глибока і спасенна... таїнства є благодатні дії Божі в Тілі Христовому. Спроби строго визначити кількість цих дій безглузді»<sup>383</sup>.

Також у католицькій традиції, незважаючи на офіційне вказування в католицькому катехизисі на те, що «Церква згодом визнала, що серед її літургійних обрядів є сім, які в повному розумінні цього слова є таїнствами, встановленими Господом»<sup>384</sup>, багато католицьких богословів розуміють таїнства ширше. Зокрема, відомий домініканський богослов Едвард Скіллібекс у книзі «Христос – Таїнство зустрічі з Богом» вважає, що слово таїнство варто розуміти і використовувати в трьох різних, але взаємопов'язаних значеннях. У найширшому значенні слова, таїнство – це сакраментальна присутність Бога на землі, яка очікує людського відгуку, по-друге, таїнство – це зустріч Христа з його народом у Церкві, яка сама є таємницею Божою. І по-третє, можна говорити про традиційне розуміння деяких священнодій, зазначених церквою, які на думку цього автора, не

---

<sup>381</sup> Алексей Зайцев, «Таинства Церкви: Введение в изучение», 2009 г., [http://www.pravoslaviето.com/docs/ru/tainstva\\_izuchenie\\_zaicев.htm](http://www.pravoslaviето.com/docs/ru/tainstva_izuchenie_zaicев.htm).

<sup>382</sup> Див. Вячеслав Пономарев, *Справочник православного человека. Часть 2. Таинства православной церкви* (М.: Даниловский благовестник, 2007), <http://www.litmir.me/br/?b=198076>, Игумен Феогност Пушков, «Православное богословие таинств», *Церковь и время* 2, вып. 55 (2011 г.); Алексей Осипов, «Лекция по апологетике. Таинства в Церкви», Святоотеческое наследие, просмотрено 22 декабрь 2017 г., [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/kurs\\_2/txt10.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/kurs_2/txt10.html). та ін.

<sup>383</sup> Алексей Зайцев, «Таинства Церкви: Введение в изучение», в *Богословско-исторический сборник*, т. 4 (Калуга: Калужская духовная семинария, 2009), 9–16.

<sup>384</sup> Катехизис Католической Церкви, 'Компендиум', М.: *Духовная Библиотека*, 2007. Ст. 1116. Також рішучу заяву про закриті число таїнств (7 і тільки 7 не більше і не менше) ухвалено Другим ліонським собором (1274) і остаточно затверджено Тридентським собором (1345-1563) з вимогою відлучати кожного, хто засумнівається у цьому числі.

варто розглядати самі собою, а лише як специфічні дії Христа.

Загалом церковні таїнства стають для Скіллібекса земними носіями зустрічі з Богом через Христа в реальному сьогодні. Але головним сакраментом для Скіллібекса є втілений Христос. Ця думка проходить не тільки крізь всю книгу, але і крізь все богослов'я цього автора. Він називає Христа, відповідно до нової теології Живого Бога, «первісним таїнством»: «Людина Ісус як особиста видима реалізація божественної благодаті відкуплення є таїнством, первісним таїнством, тому що ця людина, Сам Син Божий, призначений Отцем у своїй людськості стати єдиним способом відкуплення»<sup>385</sup>.

Інакше кажучи, в історичних церквах, хоча постійно й підкреслюється формула семи таїнств<sup>386</sup>, на рівні богослов'я існує розуміння, що це число досить умовне і будь-який прояв Христа в профанному світі є таїнством.

Аналогічна ситуація склалася і в баптизмі. Традиційно класичний баптизм вказував тільки на дві церковні священнодії (хрещення і Вечеря Господня). Визнання віри родоначальника баптистського руху, Джона Сміта, написане ним від імені групи англійців 1609 р., використовує слово «таїнства» (sacraments) і стверджує, що «Церква Христа має владу проповідувати Слово, здійснювати Таїнства, призначати служителів, знімати їх»<sup>387</sup>, а в наступному пункті вказано два таїнства – хрещення і Вечеря Господня. Тобто кількість таїнств обмежується двома, але найімовірніше, рішуче вказування на дві священнодії було продиктоване реформаційним поривом на противагу практиці офіційної церкви, а також завданнями віросповідання<sup>388</sup>. Але вже 1948 р. в заяві Ради Баптистського союзу Великобританії та Ірландії з приводу розуміння доктрини Церкви сказано:

---

<sup>385</sup> Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God, Trans*, New York: Sheed and Ward, 1963. p. 15.

<sup>386</sup> Диякон Володимир Сидоров у статті «Таїнства Церкви» рішуче наполягає, що число таїнств у Церкві саме сім, не більше і не менше. (Владимир Сидоров, «Таїнства Церкви», Православие и мир, просмотрено 22 декабрь 2017 г., <http://www.pravmir.ru/tainstva-cerkvi/>). Це ж твердження часто зустрічається і в інших популярних виданнях.

<sup>387</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist confessions of faith* (Judson Pr, 1959). p. 101.

<sup>388</sup> Це віросповідання було написано Дж. Смітом на прохання голандських менонітів для рішення про прийняття цієї групи англійців в їхню громаду.



«Ми вважаємо важливим не ізолювати таїнства (*хрещення і Вечерю Господню* – прим. перекладача) від усієї дії божественної благодаті, а бачити їх завжди в контексті загального поклоніння, віри і служіння в церкві»<sup>389</sup>. Зокрема, з другої половини ХХ ст. у Великобританії почався рух баптистського сакраменталізму<sup>390</sup>, який розширив уявлення про таїнства. Кларк Піннок пише: «Мені дуже сумно, коли відкривши книгу з сакраментології, знаходжу в ній опис тільки двох відомих церковних ритуалів. Сакраментів набагато більше ніж два (в протестантській традиції) і набагато більше ніж сім (в католицькій)»<sup>391</sup>. Далі він розмежовує натуральні і церковні сакраменти і, кажучи про таїнства церкви, заявляє: «Церковне життя багате на сакраменти і викликає Божу присутність різними шляхами. Я бачу їх скрізь. Медіативна благодать така активна: вона в співі і молитві, в прославленні і подяці, в привітанні і спілкуванні, в навчанні і викриванні...». Пол Фіддес пише: «У християнській традиції сакраменти – це частинки матерії, які Бог використовує як особливі місця зустрічі з Ним самим; благодать змінює природу, благодать – це просто Боже милостиве сходження до нас і до Його світу... У сакраментах Божа дія створення і відкуплення сходяться в одному фокусі»<sup>392</sup>. Позиція Пола Фіддеса і більшості провідних британських баптистських богословів щодо сакраментальної присутності Бога в творінні дуже близька (а іноді тотожна) з позицією Ед. Скіллібекса, К. Ранера, Х. - У. фон Бальтазара, Г. Флоровського, І. Зізіулуса та ін. представників нової теології.

Інакше кажучи, в сучасному британському баптизмі, зважаючи на глибше вивчення біблійного тексту, уявлення про таїнства почало будуватися на основі ідеї таємничого втілення Христа, завдяки чому матеріальний світ перестав бути ворожим Богові, почало зникати

---

<sup>389</sup> Roger Hayden, ed., 'Baptist Union Documents 1948-1977', *Baptist Historical Society*, 1980: 11

<sup>390</sup> Детальніше про цей рух див. в першому розділі.

<sup>391</sup> Clark Pinnock, 'The Physical Side of Being Spiritual: God's Sacramental Presence', in *Baptist Sacramentalism* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006): 11.

Там само: 13.

<sup>392</sup> Paul S Fiddes, *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Regent's Park College, 1996): 35-36

протиставлення матеріального і духовного і Всевишній почав використовувати матеріальні об'єкти як провідники Своєї присутності в світі і в Церкві. З огляду на це, число таїнств не може обмежуватися тільки двома постановами, оскільки будь-яка священнодія в церкві виявляє присутність Христа через матеріальні знаки – молитву, поклоніння, проповідь, рукопокладення тощо. І тому зафіксувати певну кількість таїнств неможливо і не потрібно.

Водночас панівним в американському баптизмі, і особливо в Південній баптистській конвенції, залишається критичне ставлення до сакраменталізму. Крістофер Муді у своїй докторській дисертації, присвяченій вивченню британського баптистського сакраменталізму, вказує, що поява цього руху в Великобританії «базується на богословському провінціалізмі й екуменічних поступках»<sup>393</sup>. У домінуючих групах американського баптизму, як і раніше, стверджується ідея тільки двох церковних постанов, які підкреслено не вважаються таїнствами.

Зміни богословського уявлення про таїнства і використання сакраментальної лексики відбуваються і в богослов'ї слов'янських євангельських християн-баптистів. К. Прохоров у своїй докторській дисертації<sup>394</sup> здійснив глибокий і ретельний історико-релігієзнавчий аналіз священнодій слов'янського баптизму. Він вважає, що в довоєнний період слов'янський баптизм знав тільки два таїнства – хрещення і Вечерю Господню, але з 1948 р. число таїнств почало змінюватися.

Очевидно, це не зовсім точне твердження, тому що навіть у найбільш ранній період свого існування в Російській імперії євангельські християни і баптисти, справді підкреслюючи в своїх сповідання віри значимість двох зазначених таїнств, часто використовували ту саму мову щодо шлюбу та інших засобів Божої благодаті. Наприклад, у віровченні баптистів, поданому

---

<sup>393</sup> Christopher Bryan Moody, 'American Baptismal Sacramentalism?' (A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006). p.126.

<sup>394</sup> Constantine Prokhorov, *Russian Baptists and Orthodoxy: 1960-1990: A Comparative Study of Theology; Liturgy; and Traditions* (Langham Monographs, 2014).

під час суду над Євдокією Гросицькою 1903 р., хрещення і Вечеря Господня характеризуються поняттям «благодатна Христова постанова», але й шлюб у цьому віровченні описано такими ж словами. Про нього сказано: «Шлюб є святою Божою постановою... Обряд вінчання є святою дією і звершується служителями Слова»<sup>395</sup>.

Аналогічне розуміння церковних священнодій мав засланий на каторгу штундист Іван Шубський. Його «Виклад основ євангельської віри», зроблений 1880 р., свідчить: «Таїнство хрещення ми визнаємо не таїнством, а Священним обрядом... Таїнство шлюбу теж не визнаємо за таїнство, а за Священний обряд... Причастя теж не визнаємо за таїнство, а за Священний обряд»<sup>396</sup>. Тобто, не визнаючи побутового православного уявлення про таїнства як автоматичні медіатори благодаті, слов'янські баптисти спочатку трактували священнодії в найширшому сенсі як «благодатні засоби» спасіння. Наприклад, у Короткому віровченні баптистів В. Г. Павлова, яке друкувалося у перших номерах журналу «Баптист» і зазнало багато перевидань, благодатним засобам присвячено цілий розділ (VI), де вказано п'ять засобів, серед яких хрещення і Вечеря Господня займають відповідно друге і третє місця. «Це такі засоби: а) Слово Боже; навернені через Нього дією Святого Духа приєднуються до Церкви Христової через б) хрещення, і члени цієї Церкви здійснюють у ній в) святу Вечерю для звіщення смерті Христової і для найтіснішого спілкування з Ним. Водночас у св. Вечері г) спілкування святих набуває свого найвищого вияву. Однак д) молитва є душею всіх цих засобів і благодатного стану взагалі, вона починається з першого моменту нового життя і ніколи вже не припиняється»<sup>397</sup>. Ці свідчення чітко доводять, що слов'янські баптисти розглядали прояв життя Христа не тільки в «dominical sacraments», а й у багатьох інших церковних

---

<sup>395</sup> Цит. за Варвара Ивановна Ясевич-Бородаевская, *Борьба за вѣру: историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии; с приложением статей закона и высочайших указов* (Санкт-Петербург: Государственная Типография, 1912).

<sup>396</sup> Сергей Головащенко, ред., *История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы* (Одесса: Богомыслие, 1998): 226.

<sup>397</sup> Василий Павлов, «Краткое вероучение баптистов», *Баптист*, вип. 6 (1907 г.): 1 Посилання на біблійні тексти, поданих в оригіналі у вигляді виносок, пропущено.

діях.

К. Прохоров на підставі низки історичних документів, інтерв'ю та інших першоджерелах довів, що в післявоєнний період кількість священнодій дуже коливалася. Зокрема, він пише, що в першому офіційному документі ВРСХБ<sup>398</sup> «Положення про Союз ЄХБ» 1948 р. згадується п'ять церковних постанов (хрещення, хліболамання, одруження, молитва над немовлятами і над хворими), в «Положенні про Союз ЄХБ у СРСР» 1960 р. знову наведено список із п'яти священнодій, але замість молитви над дітьми вказано похорон. Опоненти ВРСХБ – баптисти, що належали до іншого союзу (РЦЄХБ)<sup>399</sup>, критикуючи документи ВРСХБ, у своїх постановах вказували список священнодій із шести елементів (включно з молитвою над дітьми і похороном). Пізніше, як пише Прохоров, у статутах ВРСХБ 1966 р., 1970 р. і 1990 р. в розділі «Священнодії» подано дуже широкий, відкритий список служінь, який не збігається в різних версіях. Дослідник це трактує як «недомовки про інші постанови (служіння)», навколо яких «ходили автори «Статуту», плутаючись в їхній загальній кількості»<sup>400</sup>. Далі він посилається на авторитетних баптистських богословів О. В. Карева і М. А. Колесникова, які на його думку, поставили крапку в цій дискусії і запропонували список із семи священнодій.

Однак, порівнюючи ці списки не можна не помітити їх розбіжність. Список Карева набагато ближчий до списку Короткого віровчення баптистів В. Павлова і містить проповідь, спів, молитву, служіння любов'ю, хрещення, хліболамання і збереження миру. Він стосується переважно сфери духовного життя громади. Список Колесникова є більш формальним і стосується, насамперед, літургійної сфери. Це, зокрема, хрещення, хліболамання, рукопокладення, одруження, молитва над хворими та дітьми, освячення молитовних будинків, поховання.

---

<sup>398</sup> ВРСХБ – єдиний союз для споріднених євангельських деномінацій, створений за ініціативою Радянської влади 1944 р.

<sup>399</sup> РЦЄХБ – група баптистів-дисидентів, яка з'явилася в СРСР внаслідок розколу в 60-х роках ХХ ст.

<sup>400</sup> Константин Прохоров, *Русский баптизм и православие*, ББИ (М., 2017): 163.

На підставі цих спостережень Прохоров дійшов поверхневого висновку про переважний вплив православних поглядів на баптистське богослов'я другої половини ХХ ст. і припустив у розвитку баптистського сакраменталізму якусь конвергенцію щодо православ'я, а можливо навіть мімікрію і запозичення. Однак, на наш погляд, це помилкова кореляція, хоча безумовно, заперечувати вплив східно-православної традиції на слов'янський баптизм вкрай нерозумно. Хоча такий вплив справді наявний, але в цьому разі набагато природніше вважати нестійкість у кількісному вимірі числа церковних таїнств-священнодій нормальним розвитком богословської думки, який свідчить про розширене розуміння таїнства як будь-якої дії Бога через матеріальні субстанції.

Українські союзи баптистів теж розглядають священнодії в широкому значенні, хоча безумовно, на першому місці завжди стоять «dominical sacraments». Зокрема, В. Матвіїв у книзі «Священнодії пастора» навів список із восьми священнодій, який практично повторює список М. Колесникова, але він розділив молитву над дітьми і молитву над хворими на дві окремі дії. Тобто для нього не важливе число 7, а важливішим є літургійний зміст священнодій. Водночас Матвіїв дав розгорнуте пояснення самих священнодій, наголосивши, що їх можуть зробити не рядові члени громади, а тільки «покликані і помазані» служителі «на підставі Біблії, в належному стані і в страху Божому»<sup>401</sup>.

У цьому підході, що відображає традиційні богословські настрої в українському союзі, яскраво видно декілька тенденцій. По-перше, священнодії – це матеріальні знаки, які відбуваються в церковній громаді і / або від імені цієї громади як помісної церкви і обов'язково супроводжуються закликанням імені Ісуса. Навіть священнодії поховання або мирування, які звершуються вдома, трактуються як дії, що здійснюють люди, котрі представляють громаду і які виявлятимуть помісну церкву під час священнодій. До священнодій, здійснених самими пасторами не від імені

---

<sup>401</sup> Володимир Матвіїв, *Священнодії пастора* (Луцьк: Християнське життя, 2004):50.

церковної спільноти, навіть якщо вони не несуть церковного покарання, баптисти завжди ставилися дуже підозріло і недовірливо. У такому підході імпліцитно видно трактування священнодії як живого і реального (тут і тепер) служіння Христа своїй Церкві.

По-друге, будь-яку священнодію в баптистській традиції, на думку Матвіїва, здійснює (або має здійснювати)<sup>402</sup> рукопокладений священнослужитель, який знаходиться у медіативному становищі. Він посередник, який представляє Бога і громаду одночасно. Матвіїв каже про служіння пастора в громаді за аналогією зі служінням Христа: «Він Первосвященик – щоб священнодіяти; Пророк (Учитель) – щоб навчати, виховувати; Цар (Пастир) – щоб пасти, вести, керувати. Ісус Христос, поставляючи служителів у своїй Церкві на «діло служби», хоче, щоб вони були також: Священиками, Пророками, Царями»<sup>403</sup>. Отже, автор розуміє пастора як представника (намісника, посередника) Христа, який під час священнодії діє не самостійно, але виконує доручене йому Христом. З іншого боку, трактування рукопокладення як ототожнення з громадою, на чому особливо наполягає Матвіїв, свідчить, що пастор під час священнодії представляє громаду вірних перед Богом і підносить від її імені прохання і молитви. Отже, хоча Матвіїв пропонує фіксовану кількість баптистських священнодій (8), його підхід дозволяє бачити священнодію як дію Христа в Церкві, а тому не закриває число сакраментів.

Отже, на підставі наведених свідчень про розвиток православної, католицької та баптистської сакраментології, які доводять широке розуміння таїнств як релігійної присутності Христа в Церкві через будь-яку церковну дію, невизначеність у кількості таїнств є підтвердженням нового богословського підходу, а не взаємним наслідуванням. У відкритості числа церковних священнодій церковна свідомість різних християнських груп демонструє розуміння живої присутності Христа, який може дивувати і діяти

---

<sup>402</sup> Матвіїв у своїй книзі багато разів підкреслює, що всі вісім священнодій, які він описує, здійснюють тільки рукопокладені пастори або у виняткових випадках, обрані служителі за дорученням пасторів.

<sup>403</sup> Володимир Матвіїв, *Священнодії пастора* (Луцьк: Християнське життя, 2004):49.

не так, як пропонують межі схоластичної онтології. Тихий богословський протест проти фіксованості таїнств виявляє життя Духа в Церкві Христовій, тому визначати точну кількість церковних таїнств немає сенсу. Водночас у всіх християнських традиціях із різноманітних чинів і ритуалів завжди виділялися «dominical sacraments» – дві Господні постанови, яким практично всі провідні християнські групи надають першочергового значення. Це водне хрещення (часто – разом із конфірмацією) і Вечеря Господня.

### **2.3.3. Умови дійсності і дієвості церковних священнодій**

Як би не розуміти священнодію – як благодатну дію або як знак чи символ – у будь-якому разі вона повинна не тільки щось означати, але і щось виконувати. Це стосується будь-якої священнодії. Якщо, скажімо, молитва над дітьми не дає жодного благословення, а тільки вказує на те, що благословення було в минулому або буде в майбутньому, то навіщо її здійснювати сьогодні? Те ж саме стосується водного хрещення або євхаристії. Якщо хрещення тільки вказує на спасіння, здійснене в минулому, то по суті воно перетворюється на порожню формальність. Якщо під час Вечері Господньої нічого не відбувається, то вона перетворюється в ментальну дію комеморації, а матеріальні знаки стають просто непотрібним атрибутом, до якого починають ставитися досить критично. Будь-який знак має сенс тільки тоді, коли він пов'язаний із сутністю, на яку вказує. Розрив у часі або у функціях знака з вказуваною сутністю руйнує сам знак. Тим більше це міркування справедливе щодо священнодії, що сприймається в крайньому значенні, як певна інтервенція, як благодатне втручання Всевишнього в матеріальний світ. Тому не випадково в християнстві здавна відбуваються дискусії про дію церковних сакраментів і про чинники, що спонукають цю дію.

У процесі історичного розвитку християнської традиції в католицизмі і православ'ї сформувалося уявлення про те, що через таїнства Бог передає благодать і оскільки благодать походить виключно від Бога і визначається

Його обітницями, вона не може залежати від якостей служителя, що здійснює таїнство, і від готовності або неготовності того, хто приймає таїнство. Це вчення отримало назву *ex opere operato* (дослівно: силою самої дії – тобто результат з'являється завдяки вчиненню дії як такої). У католицькому катехизисі воно подано так: «Таїнства діють самим фактом свого виконання (*ex opere operato*), тобто силою спасенної справи Христа, вчиненої раз і назавжди. Звідси випливає, що «таїнство здійснюється не з огляду на праведність людини, яка звершує його або приймає, але всемогутністю Божою»<sup>404</sup>. Автор цього катехизису (Іван-Павло II) цитує в цьому місці Тому Аквінського, який остаточно сформулював і пояснив сутність цієї формули.

У православ'ї формула *ex opere operato* не артикулюється, але суть її зберігається. Наприклад, казанський архієпископ Антоній (Амфітеатров) у своїй класичній праці з догматичного богослов'я пише: «Як Бог подає Свою благодать даром, без наших заслуг чи достоїнств, а лише заради заслуг Ісуса Христа, так і здійснення таїнств, через які приходять благодать, не обумовлюється жодними заслугами чи достоїнствами як тих, хто здійснює їх, так і тих, хто приймає»<sup>405</sup>. Тобто таїнство, за вченням православної церкви, подіє не залежно від давця й отримувача, а лише від правильності самої дії. Текст Догматичного богослов'я далі пояснює: «Негідний виконавець таїнства не перешкоджає благодаті Святого Духа виявляти в ньому свою силу так само, як і той, хто не гідно приймає, не знищує цієї сили. Для цього потрібен лише правильний спосіб здійснення, законність особи, яка його звершує та інші необхідні ознаки таїнства»<sup>406</sup>. Сучасний православний дослідник, диякон Володимир Сидоров у статті «Таїнства Церкви» підтверджує цю думку: «В Таїнствах обітована благодать дається нам обов'язково, аби тільки Таїнство було вчинене правильно»<sup>407</sup> і далі він чітко підкреслює цю думку,

---

<sup>404</sup> Pope John Paul II, *Catechism of the Catholic Church* (Geoffrey Chapman, 1994). 1128.

<sup>405</sup> архієп. Антоній (Амфітеатров), *Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви* (СПб, 1862): 217.

<sup>406</sup> Там само.

<sup>407</sup> Владимир Сидоров, «Таинства Церкви», *Православие и мир*, просмотрено 22 декабрь 2017 г.,



описуючи кожне таїнство зокрема.

Такі формулювання, хоч і в дуже благовидній формі, але явно вказують на начебто «автоматичну» дію благодаті під час таїнства і абсолютно не враховують віру того, хто приймає. Звичайно, всі реформатори, зокрема і баптисти, їх категорично відкидали. Головний богословський аргумент у критиці такого підходу полягає в тому, що концепт «дійсність від самої дії» створює враження, що людина може змусити Бога виконати якісь дії, тобто може маніпулювати Духом Святим. Друга лінія критики полягає в явній схожості такого уявлення з магізмом, хоча богослови історичних церков категорично заперечують цей зв'язок, вказуючи, що в магізмі людина намагається правильним обрядом підпорядкувати собі божество, а в таїнствах Христос діє за своєю обітницею. Але незважаючи на цю внутрішню несхожість, неупереджений дослідник сприймає *ex opere operato* як спробу зобов'язати Бога діяти певним чином у відповідь на правильне здійснення обряду. Навіть таке важливе і для православної, і для католицької традиції твердження, що благодать під час таїнства може на підставі віри і достоїнності того, хто приймає, бути на добро або в разі невіри і недостойності – бути на зло<sup>408</sup>, не знімає конотацій з магізмом, тому що в контексті правильно вчиненого таїнства благодать буде все одно здійснювати свою роботу, хоч і по-різному, але так само непереборно.

Зв'язок *ex opere operato* у таїнствах із магізмом відчувають і намагаються усунути найбільш по-реформаторському настроєні богослови в самому православному середовищі. Так Олександр Корольов у статті «Віра і таїнства в православній церкві», опублікованій на науково-богословському

---

<http://www.pravmir.ru/tainstva-cerkvi/>. Ця думка також підкреслюється релігієзнавчим оглядом. Див. Юлія Брюховецька, «Дійсність і дієвість таїнств у церковній культурній традиції православного християнства», *Світогляд-Філософія-Релігія*, no 1 (2011).

<sup>408</sup> Католицький катехизис пояснює дієвість таїнств, чітко вказує «Проте плоди таїнств залежать також від схильності того, хто отримує їх» Pope John Paul II, *Catechism of the Catholic Church* (Geoffrey Chapman, 1994): 1128. Також православні підручники з догматики розмежовують поняття дійсності і дієвості таїнств: дійсність буде зберігатися завжди за правильного здійснення таїнства, але дієвість залежить від того, хто приймає – таїнство може бути для спасіння або на осуд. Див. Василій Сарычев, *Конспект лекцій по догматическому богословию*, Московская духовная академия <http://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/126/42.html>; Олег Давыденков, *Догматическое богословие. Курс лекций*, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2 vols (M., 1997).

порталі Богослов.Ру, висловлює дуже незвичайні для традиційного православного розуміння погляди на участь віри в здійсненні таїнств. Він пише: «Зараз дуже часто ми можемо спостерігати ситуацію, коли ставлення до таїнств набагато більше відповідає язичницькій парадигмі повернення до первісної реальності, коли певні дії силою їх здійснення начебто змушують Бога діяти. Знову воскресає магія, де першорядним стає саме здійснення обряду, а віра вважається річчю факультативною, бажаною. Віра в Бога підмінюється вірою в таїнства»<sup>409</sup>. Про це ж говорить у своїх лекціях часто критикований професор О. Осипов: «Головне – хрестити, причастити, соборувати, а з яким станом? Чи є віра?... Ось невикорінне почуття, невикорінна віра – що потрібно щось зробити, і нікуди Господь Бог не дінеться, зрозуміло Тобі, Господи? Форму звершимо – і все. В Ім'я Святої Трійці охрестимо – і будеш хрещений. Прийшов – і причастився, тепер півлітра можна випити»<sup>410</sup>.

Основна причина такого «сповзання» сакраментального богослов'я в містерійну релігійність, на думку багатьох дослідників, у еклезіологічних викривленнях: у сучасному практичному житті громада як зібрання кліру і мирян не реалізується, а храмове служіння перетворилося тільки в відправлення культу, що неминуче веде до язичницької редукції. Ось як про це писав прот. Олександр Шмеман: «Церква злилася з богослужінням: її почали сприймати як сакраментально-ієрархічний інститут, який існує для здійснення богослужіння – священної, позачасовою, незмінної *містерії*... Але окремих вірянин, приходячи в храм, не відчуває себе учасником і виконавцем богослужіння, не знає, що він, *складаючи* Церкву з усіма іншими, покликаний в цьому акті виявити її як нове життя і знову перетворює себе в члена Церкви. Він став «об'єктом» богослужіння»<sup>411</sup>.

---

<sup>409</sup> Александр Королев, «Вера и таинства в Православной Церкви», Богослов.ру, 12 февраль 2016 г., <http://www.bogoslov.ru/text/4850097.html>.

<sup>410</sup> Алексей Осипов, «Лекция по апологетике. Таинства в Церкви», Святоотеческое наследие, просмотрено 22 декабрь 2017 г., [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/kurs\\_2/txt10.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/kurs_2/txt10.html).

<sup>411</sup> Александр Шмеман, *Введение в литургическое богословие* (YMCA-Press, 1961). с.

Тобто дійсність таїнства не тільки в західній<sup>412</sup>, а й у східній традиції стала переважно *ex opere operato*, залежна суто від самої дії, а не від віри того, хто приймає, хоча такий стан останнім часом зазнає значної критики.

Саме в цій точці є найбільші розбіжності між баптистським розумінням сакраментів і розумінням історичних церков. Прихильники баптистського сакраменталізму, підходячи до питання дійсності священнодій, відразу наголошують на неприпустимості пасивного прийняття церковних таїнств і саме ці уявлення стають полем найзапекліших дискусій. Реформаційні рухи почали виникати, насамперед, через автоматизм і магічне мислення, яке увійшло в сакраментальний простір церкви. Багато істориків вважає, що це сталося через свідоме чи несвідоме впровадження в християнське богослужіння елементів греко-римських язичницьких містерій, що часто відбувалося з місіонерських мотивів, щоб полегшити колишнім язичникам входження в Церкву<sup>413</sup>. Вплив язичницьких містерій на християнський культ незаперечний, проте вирішальним його назвати не можна.

Основу для редукції або «дрейфу» сакраментів до автоматизму склало нове еклезіологічне бачення, яке почало формуватися в християнстві ще в II ст. Воно полягало в переході від уявлень про церкву як громаду вірних, які формують церкву в момент свого зібрання, до уявлення про церкву як ієрархічну структуру, в якій служителі стають іншим класом не функціонально, а позиційно. Тобто єпископи, пресвітери і диякони, за спільного й онтологічного підходу до церкви, абсолютно рівні з усіма іншими її членами, хоча і займають інше функціональне становище. Апостол Павло за допомогою образу тіла роз'яснював, що в церкві є служителі (апостоли, пророки, вчителі та ін.), які мають специфічні функції, але не

---

<sup>412</sup> У католицькій церкві ідею дієвості таїнства від самого таїнства офіційно визнали ще в часи Середньовіччя. У Компендіумі Катехизису католицької церкви, поданому папою Бенедиктом XVI сказано: «Таїнства дієві *ex opere operato* (фактом вчинення [священнодій]), тому що Сам Христос діє в них і передає благодать, яку вони знаменують, незалежно від особистої святості служителя». (Відповідь на питання 229). П. Сахаров и О. Карпова, пер., *Катехизис католической церкви. Компендиум* (М.: Духовная библиотека, 2007).

<sup>413</sup> Детальніше див. Сергей Санников, *Двадцать веков христианства*, vol. 1, 2 vols (СПб: Библия для всех, 2002). 232

мають вищого статусу, і «члени тіла, що здаються слабші, значно більше потрібні» (1 Кор. 12: 22). Коли в II ст. з огляду на низку обставин єпископи почали виокремлюватися з-поміж інших служителів, то церква не змогла уникнути спокуси поділу на мирян і клір, які поступово почали розмежовуватися не тільки функціонально, виконуючи різні служіння в громадах, а й позиційно, ієрархічно. На єпископа почали дивитися як на самого Христа<sup>414</sup>. Мирянська більшість стала пасивною.

Саме тому важливою є пророча інтуїція перших баптистських лідерів, які починали свій протест не з вимоги свідомого хрещення, як здається на перший погляд, а з боротьби за правильне розуміння Церкви як автономної спільноти рівних між собою вірних учнів Христа і тільки потім природно дійшли ідеї хрещення за вірою. Загальновідомо, що перші баптисти XVII ст. були англійськими сепаратистами, які боролися за автономію помісної церкви і за ідею загального священства. І тільки коли їм вдалося відновити громаду як помісну церкву, в якій кожен член усвідомлював, що з'єднуючись у громаді з іншими таки ж членами, він виявляє природу церкви і церква матеріалізується у місцевій громаді, тоді і тільки на цій основі розвивається їхня сакраментологія. Отці баптистського руху усвідомили необхідність таїнств як форми, яка матеріалізує Божу дію прилучення до Церкви (священнодія хрещення). Вони описували хрещення як матеріальний знак – наочну печать, яка підтверджує приналежність до Христа. В одному з найперших доктринальних документів британських баптистів «Orthodox Creed» (Ортодоксальне кредо), складеному 1678 р., де об'ємно і детально описано всі основні постулати армініанського крила баптистського руху, про хрещення сказано, що це є «знак нашого входження в заповіт благодаті, приєднання до Христа і до тіла Христа, яке є його церквою; і прощення гріхів у крові Христа; і наше спілкування з Христом у його смерті і воскресінні, що виражають наше життя або воскресіння до оновленого життя» (Артикул

---

<sup>414</sup> Див. знамените висловлювання Ігнатія Антіохійського, що треба шанувати «єпископа як Ісуса Христа, Сина Бога Отця» (Послання до тралійців, 3,1).

XXVIII)<sup>415</sup>.

Також вони розглядали євхаристію (Вечерю Господню) як дію задля зміцнення зв'язку члена Церкви з Головою, яка живить кожного члена (як клітинку невидимого вселенського Тіла) самим Христом. У документі, складеному здебільшого ще за життя першого баптиста Джона Сміта, і доопрацьованому його послідовниками для подання менонітам Амстердама у 1612–1614 рр., сказано що, «звіщення Слова і служіння сакраментів (в оригінальному тексті «sacraments» – С.С.) є служінням Христа в Дусі, який вчить, хрестить і живить відроджених Святим Духом внутрішньо і невидимо» (Артикул 75)<sup>416</sup>. Ці міркування доводять, що корені головних проблем сакраментальних суперечок знаходяться не в самій сакраментології і не в догматиці, а в еклезіології, в правильному розумінні суті Тіла-Церкви Христа і зв'язку кожного члена з Головою.

Поділ на клір і мирян, втрата церковним керівництвом усвідомлення церкви як спільності спасених і тіла Христового, де немає пасивних членів, відбувалися поступово і непомітно для учасників цього процесу. Очевидно, що ця тема вимагає спеціального вивчення, але можна впевнено сказати, що з початком масової християнізації Римської імперії і зміною самосвідомості церковної спільноти від ідеї малого стада, відчуженого від світу і підкореного іншому кесарю – Христу, до ідеї Церкви, яка вбирає в себе світ і перетворює його для Господа, поширюючи в такий спосіб Царство Боже, почали відбуватися неминучі еклезіологічні зміни. Церква стрімко росла вшир, збільшуючись кількісно і неминуче втрачаючи відчуття спільності і реальної активності кожного члена. Язичницьке усвідомлення розмежування реальності, виразно сформульоване Платоном і потреба медіатора, посередника, який пов'язує світи матеріальний і духовний, природно проникли і утвердилися в християнстві. Христос став у такій церковній самосвідомості медіатором (посередником) в онтологічному сенсі як Той, хто

---

<sup>415</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):317

<sup>416</sup> Там само, 138.

втілювався і став цілком і абсолютно людиною, залишаючись цілком і абсолютно Богом, і який формує своє Тіло-Церкву в інструментальному значенні, тобто як той, хто передає благодать Богу Церкві. Так само і служителів церкви почали розуміти, імовірно, в інструментальному, а не в функціональному сенсі. Поступово вони ставали інструментами, які передають благодать від Бога через Христа до одержувача – простого, пересічного члена церкви.

Ця картина світу дуже схожа до зображеної в Святому Письмі, але принципово від неї відрізняється. Христос і його дії в церкві не передають якусь субстанцію. Христос з'єднує з собою і завдяки цьому люди набувають вічне життя, спасіння, спадок нетлінний тощо. У такій картині світу сакраменти – це не інструменти передавання благодаті, благословення, влади або чогось іншого, а точки або пункти зустрічі Бога і людини в церковному просторі.

Інструментальна парадигма в сакраментології зосереджує головну увагу на динаміці самого процесу передавання благодаті і, як довів баптистський богослов Пол Фіддес<sup>417</sup>, – і Тома Аквінський і Тридентський собор, кажучи про формулу *ex opere operato*, бачили її головне призначення в тому, щоб підкреслити динамізм сили і милості, які йдуть від Бога, а не від людини. У цьому, за словами Фіддеса, Тридентський собор проявив свою лімітованість, оскільки він «формував свої заяви для спростування того, що бачив як неадекватний суб'єктивний акцент Лютера на вірі... Ми могли б сказати, що мета Тридентського собору полягала в тому, щоб вказати, що виправдання йде тільки від дії Христа, а не від людської віри»<sup>418</sup>. Але якими б правильними не були богословські наміри отців Тридента, дуже скоро *ex opere operato* почали сприймати в суто автоматичному сенсі і повернення до правильного сприйняття сакраментів Фіддес бачить не в дискусіях про умови їх дійсності або недійсності, а в переході на іншу мову пояснення цього

---

<sup>417</sup> Paul Fiddes, 'Ex Opere Operato: Rethinking a Historic Baptist Rejection', *Baptist Sacramentalism* 2 (2008): 219–38.

<sup>418</sup> Там само: 221–22.

явища. Він пропонує перейти від інструментальної мови в сакраментології до мови участі, яка описує онтологічний підхід до сакраментів. Цей підхід пропонує розглядати сакрамент як дію, під час якої оновлюється зв'язок окремого члена Тіла Христового з Головою і з іншими членами цього тіла.

Фіддес пише, що термінологія, яку використовує католицький катехизис (або православні богословські підручники), зокрема фрази, що таїнства «дарують благодать», «реалізують благодать», «роблять благодать присутньою»<sup>419</sup>, викликає у баптистській свідомості не просто незадоволення, а повне відкидання. Він пропонує змінити мову сакраментології. «Замість вислову, що таїнства «роблять благодать присутньою», ми б сказали, що Бог використовує таїнства, щоб *зробити себе присутнім Богом*. Благодать, насправді, не є субстанцією чи потоком енергії; це не що інше як милостива присутність Бога і Його дія задля оновлення і трансформації створених Ним речей, людей і спільнот»<sup>420</sup>.

Інструментальний підхід породжує дискусії про дійсність чи недійсність сакраментів (користуючись православної термінологією), тобто відбулася священнодія чи не відбулася, а це ставить питання про законність або незаконність здійснення обряду, що виводить сакраментальне богослов'я в сферу юриспруденції. Дійсність сакраменту безпосередньо пов'язана з його законністю. Київський митрополит Петро (Могила) в своєму сповіданні віри писав: «**Питання 100.** Скільки речей потрібно для Таїнства? **Відповідь.** Три: пристойна речовина, як-от: *вода* для Хрещення, *хліб* і *вино* для Євхаристії, *елей* та інші, відповідно до Таїнств; по-друге, Священик, законно рукопокладений, або Єпископ; по-третє, закликання Святого Духа і відома форма слів, за допомогою яких Священик освячує Таїнство силою Святого

---

<sup>419</sup> Католицький катехизис саме так говорить про благодать: «"Посідаючи праворуч Отця" і виливаючи Дух Святий у Своє Тіло, яке є Церквою, Христос діє віднині в таїнствах, встановлених Ним для дарування Своєї благодаті. Таїнства є видимими знаками (словами і діями), доступними нашому сучасному людству. Вони активно реалізують благодать, яку знаменують, завдяки дії Христа і силою Духа Святого». Pope John Paul II, *Catechism of the Catholic Church* (Geoffrey Chapman, 1994). 1084.

<sup>420</sup> Paul Fiddes, 'Ex Opere Operato: Rethinking a Historic Baptist Rejection', in *Baptist Sacramentalism*, vol. 2, 2008: 225

Духа, виявляючи намір освятити його»<sup>421</sup>. Опис таїнства тут викладено правовими категоріями (законний священик, законна форма слів) і це ставить питання: в якій законодавчій системі описано вимоги дійсності таїнств, де, ким і коли їх було встановлено і яка сфера їхньої дії (на кого вони поширюються)? На ці питання можливі різні відповіді. Баптисти визнають вищим авторитетом Біблію і вважають її єдиною законодавчою системою, а в біблійних описах таїнств важко знайти ці три умови. Для православних і католиків ці умови висвітлені традицією як законодавчою системою, яка на практиці має не меншу вагу ніж Святе Письмо, але тут варто зауважити, що православна традиція дає іншу відповідь на ці питання, ніж католицька, яка апелює до вищого авторитету папи римського. Тобто і тут з'являються різні законодавчі системи. Саме дискусія про законність таїнств стає найгострішою і найбільш малоперспективною в світлі того очевидного факту, що в різних традиціях, котрі по-своєму інтерпретують поняття законності священнодій, є християни, і їх чимало, які живуть відповідно до вчення Христа. А за твердженням Євангелії, Ісус на останньому суді не буде питати людину про законність служителів його церкви або про правильність богословських поглядів, а запитає про плоди віри. Цей факт змушує богословів різних традицій переглядати історичне розуміння законності сакраментів і вдаватися до іншої мови опису сакраментів – до мови зустрічі і комунікації, хоча такий підхід підтримують далеко не всі.

Католицький юрист Роберт Родес (мол.) у статті «Законність чи незаконність сакраментів»<sup>422</sup> пише, що сучасне богослов'я почало «презирливо» ставитися до правових концептів у сакраментальному богослов'ї, вказуючи, що життя Христа і зустріч із Ним відбуваються також і в тих християнських спільнотах, які відкидають ідею законності таїнств, здійснених служителями, які історично мають апостольську спадкоємність. На його думку, перехід від юридичної термінології законності таїнства на

---

<sup>421</sup> Петр Могила, 'Православное исповедание веры кафолическия и апостольския Церкви восточныя для младых детей', 1802.

<sup>422</sup> Robert E Rodes Jr, 'On Validity and Invalidity of Sacraments', *Theological Studies* 42, no. 4 (1981): 580–600.



термінологію енкаунтеру не є обов'язковим. Він обстоює необхідність зберегти юридичність у сакраментології і доводить, що таїнства, як і будь-які інші юридичні дії, реалізуються за допомогою перформативних висловлювань. Тобто установчі слова і дії будь-якого таїнства тільки тоді здійснюються і матимуть наслідки, коли вони виконали роль перформативу, який дає ефект тільки в певному законному контексті. Слова актора «я беру Вас за дружину!», сказані на сцені, не справлять тієї ж дії, як слова цієї ж людини, сказані в палаці одруження і підтвержені підписом. На думку автора статті, тему законності священнодії не можна оминати, а дія таїнства буде законною лише тоді, коли її визнає такою громадська думка всієї церковної спільноти. Законність сприяє усуненню двозначності, яка може виникнути, якщо відкинути цю категорію, але сама законність залежить від встановлених правил і очікувань, визнаних певним контекстом. Ці міркування неминуче ведуть до висновку, що законність сакраментів, як її встановлює католицька спільнота, може не відповідати тим перформативам, які визнає законним православний контекст, а ті й інші розуміння дійсності таїнств можуть не збігатися з баптистським уявленням, про те, який зрештою, перформатив зробить акт священнодії реальним і юридично законним.

Отже, міркування про дійсність таїнства як про його законність, безпосередньо пов'язані з громадською думкою і соціальним контекстом, які визнають якийсь акт законним, а це означає безперспективність дискусій про законність або незаконність (дієвість або недієвість) священнодії, здійсненої в різних традиціях. Саме тому в сучасних богословських системах переважає підхід участі, який відсуває проблему законності на периферію. Головним у такому разі стає не дійсність таїнства (чи було таїнство законне і чи передано благодать), а його *реальність*.

Якщо сакрамент, за висловом Біслі-Мюррея, – місце побачення

грішника з Богом<sup>423</sup>, то чи є сенс говорити про його законність? Біслі-Мюррей заявляє, що Сам Господь є благодаттю, а значить зустріч може відбутися або не відбутися і це є головним. Розвиваючи далі образ, запропонований Біслі-Мюрреєм, можна сказати: якщо молоді люди домовилися про побачення в парку і зустрілися, прекрасно провели час, тримаючись за руки і милуючись опалим листям, розповідаючи один одному незначущі історії, то навряд чи варто оцінювати цю зустріч у категоріях законності, дійсності або дієвості. Реальність зустрічі описується іншими поняттями. Саме тому, говорячи про сакраменти, треба вдаватися до мови енкаунтеру, мови зустрічі і комунікації Бога-особистості з людиною-особистістю.

Однак, мова енкаунтеру не відмовляється зовсім від міркувань про дійсність сакраментів. Залишаються важливими два аспекти – чи відбулася зустріч реально, і чи було встановлено зв'язок між учасниками зустрічі? Інакше кажучи, енкаунтер може бути уявним, а не реальним. Його можна добре описати і по-богословському обґрунтувати, але не для всіх членів церковної спільноти він може відбутися. Тут необхідно встановити баланс між об'єктивною стороною сакраменту як дією Бога, яку Він робить за своєю милістю, і суб'єктивною стороною учасника цієї зустрічі. Бог обіцяв бути на зустрічі з людиною в Церкві під час сакраментального акту, але людина може прийти на цю зустріч лише зовні, здійснити матеріальну присутність, а не духовну відкритість. Особистість повинна розкрити своє серце через віру назустріч перетворювальній дії Святого Духа. Тільки в цьому випадку зустріч-енкаунтер відбудеться в повному або дійсному сенсі і стане законною. Саме тому баптистське богослов'я наполягає на обов'язковій присутності особистого, екзистенціального пориву віри того, хто приймає таїнство, назустріч тому, Хто дає<sup>424</sup>.

---

<sup>423</sup> Біслі-Мюррей пише, що хрещення – «місце зустрічі грішника зі своїм Спасителем і його не можна зневажати. Але в крайньому разі – це тільки місце, а Господь сам є істиною славою, оскільки Він і є благодать». George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 305

<sup>424</sup> Детальніше про це див. Сергей Санников, 'Экзистенциальный выбор. Эссе о трех африканцах.'

Безумовно, абсолютно іншим аспектом зустрічі є її якісний результат або, православною термінологією, дієвість таїнства. В цьому питанні і католицьке, і православне богослов'я виразно стверджують, що користь від сакраменту буде залежати від духовного стану і від віри того, хто приймає. Якщо людина з вірою приймає таїнство, воно матиме спасенну і живлющу дію, а якщо приймає його негідно – воно буде болісним і в крайньому разі, навіть смертельним. Митрополит Макарій (Булгаков) пише: «Від тих, хто приступає до таїнств, безсумнівно, потрібні віра і належне приготування за статутом Церкви; але не для того, щоб таїнства стали таїнствами і могли діяти благодаттю, а щоб прийняття таїнств було гідним, щоб воно не обернулося на суд чи осуд тому, хто негідно приймає, і щоб дії прийнятої благодаті цілком спасали і давали плоди в душах вірних»<sup>425</sup>.

У баптистському богослов'ї немає стійкої концепції дієвості таїнства, тобто теорії стосовно гідного або негідного його прийняття. Традиційно, слов'янські баптисти вважали гідним прийняття вечері або хрещення в разі правильного духовного стану того, хто приймає, і його віри. Якщо віри немає і прийняття таїнства негідне, зустріч з Христом не відбувається і залишиться тільки зовнішній ритуал священнодії. Відомий баптистський служитель О. Сіпко пише про участь у Вечері Господній: «Вечеря веде нас до більшого посвячення. Але це буває тільки тоді і тільки з тими, хто під час Вечері міркує про Тіло Господнє, випробовує себе, і в такий спосіб їсть і п'є не на осуд собі. Якщо цього не відбувається, то духовного впливу Вечеря не зробить, навпаки, вона стане звинуваченням – і тоді Господь може покарати за негідну участь (1 Кор. 11: 29-32)»<sup>426</sup>. Ці міркування дуже близькі до православного розуміння дієвості таїнства.

Отже, дискусія про те, коли священнодія відбулася, а коли залишилася порожнім ритуалом, історично призвела до появи в християнстві двох несумісних підходів – *ex opere operato* (здійснення силою самої дії) і *ex fide*

---

*Антропологічні виміри філософських досліджень*, № 12 (2017): 50–61

<sup>425</sup> митр. Макарій Булгаков, *Православно-догматическое богословие*, т. 2, 2 тт. (М.: Полоник, 1999): 517-18

<sup>426</sup> Александр Сипко, *Держись образца здравого учения* (Spokane: National Color Graphics Inc., 2010): 254

operato (здійснення силою віри). Реформатори всіх напрямів активно критикували підхід, за яким таїнство відбувається силою здійснення самого таїнства, за магізм і спробу маніпулювати Богом. Водночас намагання подати священнодію як залежну від віри того, хто приймає, часто виглядало як пелагіанство, яке принижує дію вільної Божої благодаті. Намаганням знайти рівновагу є відмова у сакраментології від інструментального підходу до таїнств і перехід до мови комунікації й енкаунтеру. Розуміння сакраменту як точки і моменту зустрічі Бога і людини дозволяє говорити про нього не як про засіб передавання благодаті (і відповідно – законність самого передавання), а в термінах реальності зустрічі або її нереальності, тобто відбулася вона чи ні. Водночас необхідно пам'ятати, що церковна сакраментологія говорить про таїнство як про зустріч виключно в межах церкви, тому законність зустрічі затверджується конкретним церковно-історичним контекстом. Інший рівень міркувань – це роздуми про ефект від зустрічі, що відбулася, або як іноді кажуть, про «дієвість» священнодій. Позитивний або негативний вплив зустрічі залежить від віри того, хто приймає, і щодо цього між католицизмом, православ'ям і баптизмом є рідкісна згода.

#### **2.4. Висновки до 2 розділу**

Сакраментальна подія завжди особистісна, тому її необхідно виокремити з пансакраменталізму, який розглядає загальну божественну присутність і її проникнення у все створене буття. Як було виявлено на основі цілісного богословського аналізу, сакрамент, на відміну від інших феноменів буття, характеризується специфічними ознаками, а саме: медіативністю, матеріальністю, обітованістю і змінюваністю реципієнта.

- *Медіативність* означає, що зустріч відбувається не просто в душі, а завжди фокусується в якомусь матеріально-інформаційному об'єкті. Ним може бути церковна проповідь або музичний гімн, читання Біблії або вода хрещення, участь у Вечері Господній або слова молитви тощо.

- *Обітованість* вказує, що знаки, за допомогою яких може відбутися енкаунтер, різні, але їх об'єднує обітниця Бога. Тобто таїнства не випадкові і не спонтанні події, а обітовані божественним Словом, хоча вони не є «в'язницею» для Бога, який може зустріти людину не лише в церковних стінах. Але він призначив побачення людині в певному місці і в певній формі й очікує її, за своєю вірною обітницею, саме там.

- *Зміна* – це мета будь-якої сакраментальної зустрічі. Дотикання сакрального і профанного неминує змінює реципієнта. З огляду на те, що саме людина, а не будь-яке твориво взагалі, перебуває у фокусі божественної уваги, енкаунтер наповнений змістом і має вектор своїх дій –цілеспрямовані і сутнісні зміни.

Результат богословського аналізу доводить, що сакраментальна зустріч екзистенційна, і це проявляється, насамперед, у тому, що реальний енкаунтер виводить людину зі звичної рівноваги, ніби «струшує» її, ставить перед дзеркалом Іншого і закликає до відповіді. Така зустріч ніби «вривається» в повсякдення і стає антецедентом найнесподіваніших наслідків. Момент сакраментальної зустрічі – це не хронос, а кайрос, це апокаліптична «зараз-миць», це вже звершена і водночас контингентна подія, що переміщує людину в трансцендентне божественне, не руйнуючи зовнішнього іманентного буття. Така зустріч веде або до таємних висот освячення і богоуподібнення, або призводить до хворобливих потрясінь, можливо потрібних реципієнту, щоб повернути його на шлях обоження.

Матеріальні об'єкти і явища завжди були системою знаків або текстом, через який людина вчилася розпізнавати і розуміти Божу мову. Веселку й інші знаки божественної присутності в Старому Заповіті можна зарахувати до категорії, яку називають «натуральні сакраменти». Із погляду сакраментального богослов'я більший інтерес викликають ритуали, матеріальні дії (церемонії) й об'єкти, які описані в Старому Заповіті і мають знаково-інструментальний характер, тому що сакрамент, зазвичай, ритуалізований, але не кожен ритуал є або стає сакраментом. Тому

сакраментальним ритуалом треба розуміти *повторювану матеріальну дію, що супроводжується промовою, від відтворення якої негайно чи згодом очікується духовний або матеріальний результат*. Ритуали Старого Заповіту мали богооб'явлений характер і сакраментальну природу. Вони виявляли Бога, пов'язуючи минуле з теперішнім і вказуючи на майбутнє, вони були простором для пізнання Бога через Ісуса Христа. Старозаповітні обряди були не просто знаками, «порожніми» ритуалами, а за словом Божим і Його обітницею, вони виконували те, що вони означають. Тому Старий Заповіт демонструє сакраментальність досить об'ємно.

Сакраментальний ритуал в Ізраїлі був перформативним у дуальному і синтетичному сенсі: з одного боку, він завжди був перформансом у значенні відновної матриці поведінки, а з іншого – в ритуалі обов'язково була перформативна мова і момент епikleзи, після якої виникала нова правова і фактична реальність. Сакраментальні ритуали в старозаповітному контексті мали важливе епістемологічне, комеморативне, а також типологічне і пророче значення. Завдяки ритуальності відбувалося пізнання світу та Бога, комеморативна функція ритуалів поєднувала минуле з теперішнім, а пророчо-типологічна – теперішнє з майбутнім, вказуючи на Христа та його прихід.

У Новому Заповіті сакраментальність починається з перших сторінок євангельської оповіді. Передусім її видно в народженні Ісуса Христа, в якому земне і небесне поєдналося незлитно і нероздільно; це численна група ієрофанічних явищ, зокрема, з'явлення ангелів – вісників, наприклад, до Марії, до пастухів, звільнення апостола Петра тощо. Але власне церковних сакраментів як повторюваних Божих постанов, у яких відбувається дотикання божественного і земного, в Новому Заповіті тільки два – водне хрещення і Вечеря Господня. У порівнянні з старозаповітною ритуальною різноманітністю новозаповітна простота вражає дієвістю, користю і легкістю виконання.

Сакраментальна мова апостола Павла, була особлива. Він

використовував у своїх листах антитези і сентенції, найрізноманітніші афоризми і паралелізми, діатриби, риторичні запитання тощо. Але Павло змушений був шукати в мові і використовувати в своїх текстах сигніфікати, які можуть описати денотатні значення, що належать до іншого, трансцендентного світу, в якому сенсильні й інтелігібельні категорії втрачають сенс. Тому апостол, кажучи про духовні категорії, часто користувався поетичними образами, але його мова попри ілюстративність переважно реалістична, оскільки говорячи про духовні категорії, він постійно вказує на їхній органічний і цілісний зв'язок із матеріальними знаками

Розрізнені таїнства різного рівня і роду. Базовим сакраментом є таїнство Христа. Він як друга іпостась Божества є первісним або квінтесенційним сакраментом. Через нього почалося все суще, тому він став посередником за фактом творіння, а також медіатором-посередником за фактом втілення і навіть більше, він став посередником за фактом відкуплення. У ньому в певний історичний момент поєдналася позачасова реальність всього людства від Адама до останнього грішника, який ще буде жити на землі. У Христі весь без винятку людський рід помер і воскрес, хоча в історичному часі цю подію для себе особисто актуалізують не всі. У ньому кожен християнин, який зробив своє перебування у Христі реальним, стає живим сакраментом, тому що через нього духовне начало діє в матеріальному світі і цей стан – «Христос у вас» – залишається великою таємницею. Отже, Христос як первісний сакрамент робить Христових вторинними, індивідуальними сакраментами, в яких розпізнають медіаторів Христа, коли через їхню молитву Він змінює світ, коли через їхні свідчення виконується місія самого Бога (*Missio Dei*), коли їхнє пророче сповіщення докоряє і спрямовує до миру й справедливості світський уряд.

Іншим дуже важливим сакраментом є Церква як Тіло Христове, яке виявляє присутність божественного в матеріальному. Самим фактом свого існування Церква вказує на таємницю. Передусім, тому що в ній незбагненно здатні вміститися і примиритися непоєднані групи людей, а також вона

стає ще більш таємничою від непізнаваності Церкви як з'явленого, динамічного, а не статичного феномену. Церква не існує в світі поза зібраними разом людьми. Вона виявляє себе тільки тоді, коли група відроджених християн збирається разом, маючи структуру і місію та відокремлюючи себе інакшістю від навколишнього суспільства. Тільки за цих умов і через таку групу діє Христос, а значить виникає церква як сакрамент. Не маючи цих ознак, група, як би вона зовні не виглядала і не називалася, перетворюється на звичайне, світське релігійне товариство. Церква як Тіло Христове є медіатором, що створює простір зустрічі Бога з людьми і забезпечує цю зустріч мовою своєї традиції, своїх жестів, практик, свого естетичного простору, своєї проповіді, музики тощо.

Для баптистської свідомості дуже важливими сакраментами є Біблія та людина як індивідуальний сакрамент. У біблійному тексті об'єктивно міститься сила, здатна змінити людину, відродити її. Але ця сила не в букві, а в Дусі, не в академічній екзегезі, а в перетворювальній проповіді. Вивільнити цю силу і дати їй можливість перетворювати, а з іншого боку, вільно погодитися прийняти цю силу і довіритися їй, - такі умови перетворення Слова Божого в суб'єктивно дієвий сакрамент.

У Новому Заповіті кожен член Тіла-Церкви стає індивідуальним сакраментом-медіатором, провідником особистісної духовної Присутності. Благодать діє в людині як в індивідуальному сакраменті, насамперед, для її духовного зростання, піднесення до рівня самого Христа, а також для того, щоб через неї діяти в навколишньому світі. Сила, яка перетворює християнина, таємнича і невимовна, вона постає не лише як зовнішня вимога та приклад, який спонукає людину діяти імітаційно, а проявляє себе здебільшого функціонально і субстанціонально, перетворюючи плотського християнина в духовного, коли він довіряється цій силі. Субстанціональна зміна власної природи, характеру і системи цінностей відбувається незбагнено таємниче не тільки для аутсайдерів, але і для самого християнина.



В дискурсі загальної, яка постає теоретичною основою, з'ясувало місце церковної сакраментології. Отже, церковна сакраментологія може переосмислити себе і переекзаменувати свою літургійну практику і всі церковні священнодії. Будь-які церковні дії мають сакраментальний характер, якщо вони визначені Словом, першоапостольською практикою і спільнотною герменевтикою. У такому разі є зрозумілою неможливість кількісного визначення церковних священнодій. Також при інтерпретації сакраменту мовою зустрічі божественного і людського, відпадає необхідність говорити про дійсність священнодії, але з'являється необхідність говорити про реальність її як енкаунтеру, який може відбутися або не відбутися. Такий підхід створює добру платформу для міжконфесійного діалогу та богословського взаємозбагачення.

Виявлено умови енкаунтеру. Він можливий лише за умови, якщо зустріч двох суб'єктів відбулася реально, а не в уяві і не в комеморації. Саме в цьому сенсі сакрамент контингентний, оскільки не будь-яка зустріч і не кожна участь у таїнстві може стати енкаунтером і мати бажаний (або небажаний) консеквент. Доведено, що священнодія як таїнство для конкретного реципієнта може не відбутися, тому що сакрамент, на відміну від магізму, може бути непоміченим і нерозгаданим. Той, хто прийшов, може бути невпізнаним. Сакраментальна зустріч може бути призначена, божественна присутність обіцяна, але людина, навіть прийшовши у призначений час у потрібне місце, може піти, не знайшовши Того, хто чекає на неї. Фактично, зустріч була, але енкаунтеру не відбулося. Була атрибутика побачення, були присутні обидві сторони, але дар, приготовлений для людини так і залишився нерозпізнаним, тому що вона не помітила Дарувальника. Реальність зустрічі, тобто факт, що вона відбулася, визначається не тільки обітницею божественної присутності, а й вірою людини, яка розкриває свої очі на Дарувальника. Без віри як акту довіри, який відкриває людину для духовного світу і створює сакраментальний простір зустрічі, енкаунтер не відбудеться.

## РОЗДІЛ 3

# ДІАХРОННИЙ І БІБЛІЙНО-БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ ВОДНОГО ХРЕЩЕННЯ

Баптистська традиція, з огляду на свою назву, мала би надавати першорядного значення акту хрещення і мати розвинуте богослов'я хрещення. Проте, як зазначає багато авторів<sup>427</sup>, є певна іронія в тому, що баптисти, всупереч своїй назві, історично мали і мають до цього часу слабе богословське обґрунтування власного розуміння водного хрещення.

### 3.1. Історія богослов'я хрещення в баптизмі

Досліджуючи історію доктрини хрещення в британського баптизмі, Джеймс Росс у своїй доповіді на засіданні Баптистського історичного товариства відзначив скупість і обмеженість джерел для аналізу. Він з гіркотою писав: «З трьох тисяч проповідей Сперджена лише п'ять пов'язано з темою хрещення. Або ще одна ілюстрація з більш раннього періоду, коли 1674 року Томас Хікс, за ухвалою Хенсерда Нолліса та інших провідних баптистів, висунувши тридцять одне заперечення квакерам, не вважав за потрібне виступити проти ігнорування квакерами реального водного хрещення і Вечері Господньої<sup>428</sup>».

Зазвичай, автори ранніх баптистських праць, присвячених хрещенню, передусім вели полеміку з дітохрещенням, тобто апологетикою практики дитячого хрещення, й основну увагу звертали на процедурні особливості цього акту – на стан віри охрещуваного, на символізм хрестильних дій (наприклад, важливість повного занурення) чи символіку результату (символічне занурення в Христа), але богословського осмислення самої дії хрещення подавали мало. Як зазначив один із дослідників баптистського

---

<sup>427</sup> Наприклад, JM Ross, «The Theology of Baptism in Baptist History», *Baptist Quarterly* 15, no. 3 (1953): 100–112. Stanley K Fowler, *Rethinking Baptism: Some Baptist Reflections* (Wipf and Stock Publishers, 2015). 11; та ін.

<sup>428</sup> JM Ross, «The Theology of Baptism in Baptist History», *Baptist Quarterly* 15, no. 3 (1953): 100–112. 100.

богослов'я хрещення Генрі Робінсон: «Більшість баптистських трактувань водного хрещення переважно зосереджена на тому, щоб виявити те, чим не є хрещення у Новому Заповіті, аніж на тому, чим воно є»<sup>429</sup>. Тобто раннє баптистське богослов'я хрещення, формуючись у полеміці з богослов'ям історичних церков, мало в основному апофатичний характер. Відомий британський історик і богослов Ентоні Кросс пише про історію баптистської доктрини водного хрещення: «Більшість баптистів говорить про водне хрещення лише як про постанову і категорично відмовляються від твердження і термінології, що це є сакрамент, хоч з якогось погляду... Баптисти сильні у вивченні суб'єкта хрещення і способу хрещення, але слабкі, коли справа стосується змістового значення цього акту»<sup>430</sup>.

У праці Ентоні Кросса і Стенлі Портера, присвяченій недавнім дебатам щодо водного хрещення<sup>431</sup> відзначено, що з XVII ст. до середини XX ст. немає серйозних баптистських богословських праць із вивчення сенсу і змісту хрещення<sup>432</sup>. Та ситуація почала різко змінюватися з появою лекції Еміля Бруннера 1938 р. і лекцій Карла Барта<sup>433</sup> 1943 р., які самі будучи дітохрещенцями, критикували таку практику, і цим ініціювали дискусію про хрещення вже на богословському рівні. У відповідь на це з'явилося безліч публікацій, з яких варто виокремити публічну дискусію знаменитих біблеїстів Йоахима Єреміаса і Курта Аланда наприкінці 50-х – середині 60-х років XX ст. щодо запровадження і практики дитячого хрещення<sup>434</sup>. Ця

---

<sup>429</sup> H Wheeler Robinson, «The Place of Baptism in Baptist Churches of To-day», *Baptist Quarterly* 1, no. 5 (1923): 209.

<sup>430</sup> Anthony R Cross, *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2012): 31.

<sup>431</sup> Stanley E Porter and Anthony R Cross, *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, vol. 234 (Bloomsbury Publishing, 2002). 33-39; також див. E.A. Payne, 'Baptism in Recent Discussion', in A. Gilmore (ed.), *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (London: Lutterworth, 1959), pp. 15-24; Donald Bridge and David Phipers, *The Water That Divides: The Baptism Debate* (IVP Books, 1977).

<sup>432</sup> Це помітно і за бібліографією, яку Кросс наводить у хронологічному порядку, розмістивши джерела за роками. У першій третині XX ст. серйозні книги щодо водного хрещення з'являлися дуже рідко, але із 40-х років XX ст. спостерігається просто лавина книг, статей і дисертацій з цієї теми.

<sup>433</sup> Маємо на увазі Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter* (Philadelphia: Westminster Press, 1943) і Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006).

<sup>434</sup> Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London: SCM Press, 1960).; Kurt Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (London: SCM Press, 1963).; Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2004)..

дискусія породила новий потік книг і статей, серед яких варто відзначити праці баптистських богословів Джорджа Раймонда Біслі-Мюррея «Хрещення у Новому Заповіті», Невілла Кларка «Підхід до богослов'я таїнств» і Аліка Гілмора «Християнське хрещення»<sup>435</sup>, які намагалися реконструювати розвиток традиційного баптистського уявлення про водне хрещення як про необхідний елемент єдиного і широкого процесу спасіння, ставши попередниками баптистського сакраменталізму. В цей же період з'явилося досить багато академічних публікацій богословів інших традицій, передусім реформатської і пресвітеріанської, які обстоювали ідеї необхідності дитячого хрещення<sup>436</sup>.

Серйозну увагу почали приділяти історії водного хрещення і його соціально-культурному контексту на межі тисячоліть<sup>437</sup>, у цей період також збільшилася кількість праць, присвячених літургійним особливостям цієї священнодії<sup>438</sup>. Відзначимо важливу книгу Джеймса Данна, написану наприкінці 60-х років ХХ ст., – «Хрещення Святим Духом» і відповідь на неї Вільяма Аткинсона «Хрещення Духом. Дискусія з Джеймсом Данном»<sup>439</sup>, а також книгу Реджинальда Вайта «Біблійна доктрина ініціації»<sup>440</sup>, яка вийшла у світ 1960 р., але й досі лишається дуже актуальною. Для розвитку сучасного баптистського розуміння богослов'я водного хрещення відіграли вирішальну роль книги Джорджа Біслі-Мюррея («Хрещення в Новому Заповіті» та ін.) і Реджинальда Вайта.

---

<sup>435</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973); Neville Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments* (London: SCM Press, 1956); Alec Gilmore, ed., *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (London: Lutterworth Press, 1959).

<sup>436</sup> John Murray, *Christian Baptism* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1962); Rudolf Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology* (New York: Herder and Herder, 1964); Warren Carr, *Baptism: Conscience and Clue for the Church* (Holt, 1964).

<sup>437</sup> G.W. Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers* (London: Lutterworth, 1953); J.G. Davies, *The Architectural Setting of Baptism* (London: Barrie & Rockcliffe, 1962).

<sup>438</sup> E.C. Whitaker (ed.), *Documents of the Baptismal Liturgy* (London: SPCK, 2nd edn, 1970); J.D.C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West* (London: SPCK, 1965); J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed* (Westminster: Newman Press, 1950).

<sup>439</sup> Джеймс Данн, *Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкасы: Коллоквиум, 2017).; Уильям Аткинсон, *Крещение Духом. Дискуссия с Джеймсом Данном* (Черкасы: Коллоквиум, 2017).

<sup>440</sup> Reginald Ernest Oscar White, *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism* (Eerdmans, 1960).

У цей же період з'явилося багато критичних праць, які обстоювали цвінгліанську традицію розуміння хрещення, запроваджену в баптизмі у ХІХ столітті. Велика дискусія розгорнулася на сторінках найдавнішого і найбільш шанованого баптистського органу – *The Baptist Times*, де головним опонентом баптистського sacramенталізму став Джон Девід Хьюї, тоді президент Баптистської богословської семінарії в Рушлікони (Швейцарія). У Великобританії різким критиком нового розуміння хрещення став Девід Гей, який видав книгу «Баптистський sacramенталізм. Попередження баптистам»<sup>441</sup>. Особливо гострою стала реакція на нове розуміння хрещення у Північній Америці. Вільям Тук, відомий богослов Південних баптистів у книзі «Наша баптистська традиція» писав: «Ми не віримо у відродження під час хрещення. Ми віримо, що хрещення – це знак і символ того, що людина, яка хреститься, вже є відродженою»<sup>442</sup>. Джеймс Лео Гаррет, автор двотомної книги із систематичного богослов'я, яка виражає погляди південних баптистів, зробивши, очевидно, найсерйозніший аналіз водного хрещення після Біслі-Мюррея, присвятив цій священнодії аж 37 сторінок своєї монументальної праці. Проаналізувавши баптистські сповідання віри, Гаррет дійшов цілком протилежних висновків, аніж висновки іншого богослова з Торонто, Стенлі Фаулера, що також ретельно вивчав ті ж сповідання віри. Гаррет вважає, що баптисти завжди говорили про хрещення тільки як про «постанову лише в символічному сенсі»<sup>443</sup>. Нагадаємо, що Фаулер, захистивши докторську дисертацію з історії баптистського sacramенталізму<sup>444</sup>, стверджує, що всі ранні сповідання віри до вікторіанської епохи у Великобританії, батьківщині баптизму, чітко вказують на sacramенталістичне розуміння водного хрещення.

В останні десятиліття ХХ ст. дискусії в європейській баптистській спільноті щодо хрещення затихли, а найбільш значний внесок у розвиток

---

<sup>441</sup> David H.J. Gay, *Baptist Sacramentalism. A Warning to Baptists*, BRACHUS, 2011.

<sup>442</sup> William Powell Tuck, *Our Baptist Tradition* (Smyth & Helwys Publishing, 1993): 11.

<sup>443</sup> James Leo Garrett Jr, *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical*, 2 vols, 2001, 2:578.

<sup>444</sup> Stanley Keith Fowler, 'Baptism as a Sacrament in 20th-Century British Baptist Theology' (Wycliffe College and the University of Toronto, 1998), <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/10548>.

богослов'я хрещення зробили богослови Всесвітньої ради церков (ВРЦ), які підготували знаменитий документ «Хрещення, євхаристія, священство», ухвалений в Лімі Комісією з віри і порядку (1982 р.). До виходу в світ цієї заяви було проведено багато засідань і видано декілька попередніх варіантів цього тексту, що дало багато нових і свіжих ідей для богослов'я хрещення<sup>445</sup>. Підсумковий документ став результатом довголітньої роботи комісії, до якої входили представники всіх основних християнських традицій, включно з православними і навіть католиками, котрі офіційно не входять до ВРЦ. Розділ цього документа, присвячений хрещенню, як і розділи, присвячені євхаристії і священству, складається із п'яти частин, які відображають запровадження священнодії, її внутрішній зміст і практику здійснення. Цей документ має і досі має широкий резонанс у різних традиціях і стимулює дискусії навіть там, де водному хрещенню традиційно не надавали жодного значення, наприклад, у богословських працях Армії спасіння<sup>446</sup>.

Також дебати про водне хрещення торкнулися анабаптистського богослов'я, яке традиційно уникало сакраментальної мови, але на початку III тисячоліття визнало необхідність переосмислити теорію і практику водного хрещення. Відомий менонітський богослов Джон Ховард Йодер у книзі «Політичне тіло»<sup>447</sup> використовує середньовічну метафору, що стосувалася королівської влади<sup>448</sup>, щоб виявити п'ять практик, які формують християнську спільноту як Тіло-Церкву Христа. Щодо практики хрещення Йодер запропонував буквально революційні для анабаптистів ідеї про соціально-політичний вимір цієї священнодії. Водночас інший відомий

---

<sup>445</sup> Список документів, які відображали дискусії Комісії з віри і порядку можна знайти на офіційному сайті ВРЦ <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/faith-and-order-publications-list> Основні публікації: One Lord, One Baptism (Faith and Order Report; Minneapolis: Augsburg, 1960); One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry (Faith and Order Paper No. 73; Geneva: WCC, 1975); The Louisville Consultation on Baptism (Faith and Order Paper No. 97; Geneva: WCC, n.d.), also published in RevExp 78.1 (1980), pp. 1-108; Підсумковий лімський документ див. Baptism, Eucharist and Ministry (Faith and Order Paper No. III; Geneva: WCC, 1982), офіційний текст російською мовою: Крещение, Евхаристия, Священство (Женева, Всемирный Совет Церквей, 1982.).

<sup>446</sup> Див. публікації в Journal of Aggressive Christianity. Напр. Captain Rob Reardon, 'Baptism, Eucharist, and Ministry', *Journal Of Aggressive Christianity*, no. 81 (2012): 13.

<sup>447</sup> John Howard Yoder, *Body Politics* (Princeton Theological Seminary, 1979). Див. також John H Yoder, 'Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture', *Theology Today* 48, no. 1 (1991): 33–44.

<sup>448</sup> Політичне тіло – тіло, що охоплює всіх підданих із головою – королем, тобто Корона.

менонітський богослов Томас Фінгер у книзі «Сучасне анабаптистське богослов'я»<sup>449</sup> зарахував водне хрещення до розділу «Громадський вимір» і пов'язав його, головним чином, із хрещенням Духом Святим. Але варто відзначити, що він, як і Йодер, використовував сакраментальну термінологію.

Наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. знову з'явився посилений інтерес до богослов'я водного хрещення. У баптистській спільноті як Північної Америки, так і Європи з'явилися обширні і серйозні академічні праці на цю тему. Такі відомі і впливові британські вчені, як Пол Фіддес, Брайн Хеймс, Невілл Кларк, Крістофер Елліс, Річард Кідд і Ентоні Кросс сприяли відновленню інтересу і глибшому й стійкішому розвитку богослов'я хрещення. Особливо варто відзначити праці в цій галузі Ентоні Кросса, який не лише сам видав багато статей і книг про хрещення, але й редагував серію збірників «Баптистський сакраменталізм»<sup>450</sup>. Також важливо вказати на книги і статті в цій галузі Пола Фіддеса<sup>451</sup>. У Північній Америці в цей час також з'явилися чисельні ентузіасти, які почали розвивати глибші уявлення про водне хрещення. Це Стенлі Фаулер із книгою «Більше ніж символ»<sup>452</sup>, Філіп Томпсон із працею «Переосмислення баптистської ідентичності»<sup>453</sup>, Брендон Джонс<sup>454</sup>, який представляв реформаційне крило південних баптистів. Також варто назвати відомих американських баптистських

---

<sup>449</sup> Thomas N Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive* (InterVarsity Press, 2010)..

<sup>450</sup> Anthony R Cross and Philip E Thompson, eds., *Baptist Sacramentalism*, vol. 5 (Wipf and Stock Publishers, 2006); Anthony R Cross and Philip E Thompson, *Baptist Sacramentalism 2*, vol. 25 (Wipf and Stock Publishers, 2009). Anthony R Cross, *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum* (Wipf and Stock Publishers, 2012); Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Wipf and Stock Publishers, 2017).

<sup>451</sup> Paul S Fiddes, 'Baptism and Creation', in *Reflections on the Water. Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Oxford: Regent's Park College, 1996); Paul S Fiddes, *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Regent's Park College, 1996); Paul S Fiddes, 'Baptism and the Process of Christian Initiation', *The Ecumenical Review* 54, no. 1 (2002): 48–65.; Paul S Fiddes, *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology*, vol. 13 (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007).

<sup>452</sup> Stanley Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, vol. 2 (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2007); Stanley K Fowler, *Rethinking Baptism: Some Baptist Reflections* (Wipf and Stock Publishers, 2015).

<sup>453</sup> Philip E Thompson, 'Re-Envisioning Baptist Identity: Historical, Theological, and Liturgical Analysis', *Perspectives in Religious Studies* 27, no. 3 (2000): 287–302.

<sup>454</sup> Brandon C Jones, *Waters of Promise: Finding Meaning in Believer Baptism* (Wipf and Stock Publishers, 2012).

богословів Кларка Піннока, Стенлі Гренца, Тімоті Джорджа, Стівена Хармона, Куртіса Фрімана, які обстоюють сакраменталістичні позиції баптистського богослов'я хрещення.

У східноєвропейській баптистській традиції дебатів щодо доктрини водного хрещення до 90-х років ХХ ст. не було, проте реально з самого початку баптистського руху в цій частині світу було дві богословські групи, яких можна назвати «західниками» і «грунтовниками». Щодо водного хрещення «західники» повторювали формулювання британських баптистів вікторіанської епохи про те, що хрещення – це тільки символ здійсненого спасіння, а «грунтовники» ставилися до цієї священнодії більш шанобливо. Зокрема, великий вплив на формування символічної доктрини водного хрещення справив В. Г. Павлов (1854 – 1924)<sup>455</sup>, який отримав освіту в Гамбурзькій семінарії під керівництвом відомого баптистського лідера Йоганна Герхарда Онкена (1800 – 1883) і переклав та опублікував російською мовою знамениту проповідь Чарльза Сперджена «Відродження через хрещення?». У цій брошурі заперечується будь-яка участь хрещення в процесі спасіння. «Грунтовники», як правило, були засновниками слов'янського баптизму, які свідомо вийшли з молоканського контексту і глибоко осмислили необхідність водного хрещення. Наприклад, відомий діяч кавказького баптизму Василь Васильович Іванов-Клишніков у своїх спогадах<sup>456</sup> про перші кроки цього руху свідчив, що йому доводилося обстоювати значимість священнодії хрещення в дебатах із молоканськими старцями, які як відомо, категорично заперечували необхідність хрещення, і з іншого боку, підкреслювати його вторинний характер у суперечках із православними місіонерами, стверджуючи, що хрестити треба тільки тих, хто повірив. Сакраментальне і символічне уявлення про хрещення, принципово не відрізняючись одне від одного, співіснували практично до кінця ХХ ст.

---

<sup>455</sup> В. Г. Павлов також походив із молоканської сім'ї, але він перейняв баптистські погляди молодим, ще не вкоріненим у молоканських традиціях, і орієнтувався переважно на німецький баптизм.

<sup>456</sup> Василь Іванов-Клишніков, *Избранные статьи и проповеди* (М.: Отдел богословия и катехизации РСЕХБ, 2017).



Серйозні дебати щодо значення водного хрещення почалися наприкінці 90-х років ХХ ст., коли у східноєвропейських громадах з'явилося багато брошур і книг із популярним викладом основ баптистського вчення, в основному, американської традиції, схильної до фундаменталізму. Як контрольний приклад (case study), який демонструє різні підходи до розуміння сутності водного хрещення, можна навести дискусію, яка розгорнулася щодо статті про хрещення в журналі «Богословские размышления». 2006 р. в редакцію журналу надійшла стаття К. Прохорова «Про деякі особливості розуміння хрещення в російському баптизмі». Вона виразно доводила сакраменталістичне розуміння хрещення у слов'янській спільноті ЄХБ, посиляючись на біблійні тексти в інтерпретації впливових лідерів цього руху, які опублікували свої праці в останні півтора-два десятиріччя. Автор статті аналізував онтологічний сенс водного хрещення з біблійної перспективи, і у своїх висновках підкреслював, що «повнота спасіння – в покаянні і хрещенні, а не лише в покаянні (і не лише в хрещенні)»<sup>457</sup>. Також досліджуючи практику водного хрещення, гімнографію й усну традицію цієї священнодії, автор зробив однозначний висновок, що цей ритуал ті, хто його визнає, на практиці сприймають як «священнодію, яка безсумнівно, стосується «спасіння і дару вічного життя»»<sup>458</sup>. Автор доводив тісний зв'язок водного хрещення і хрещення Духом Святим, розглядаючи це як нормальний плин всього процесу спасіння, який, однак, не зобов'язує Бога неодмінно хрестити Духом того, хто хреститься водою.

Статтю анонімно відправили на конкурс, де в результаті рейтингового голосування вона отримала 4 місце. Її мали опублікувати в 7 числі журналу, оскільки 7 з 11 членів редколегії оцінили її як придатну до публікації з певним доопрацюванням. Однак один із членів наглядової ради журналу наклав вето на цю статтю, вважаючи, що вона не відповідає сповіданню віри

---

<sup>457</sup> Константин Прохоров, «О некоторых особенностях понимания крещения в русском баптизме», *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 8 (2007 г.):75.

<sup>458</sup> Там само: 81.

ЄААА, ухваленому редакцією журналу. Для подолання чи підтвердження вето пройшло два засідання Ради ЄААА (27 жовтня 2006 р. і 27 червня 2007 р.), у ході яких було вирішено публікувати статтю в розділі богословських дискусій у супроводі матеріалу, який пропонує богословське обґрунтування антисакраменталістичних поглядів на хрещення. Таку статтю підготував російськомовний місіонер, який багато років жив в Україні, Марк Соссі. Обидві статті було опубліковано у 8 числі журналу «Богословские размышления». У своїй праці Марк Соссі розглянув водне хрещення в ширшому контексті розвитку національного богослов'я, вказуючи на переваги і можливі помилки цього процесу. Аналізуючи феномен водного хрещення в баптистському розумінні, Соссі почав із заяви, що «Хрещення, навіть за наявності віри, не позначає момент спасіння, відродження чи прийняття Святого Духа»<sup>459</sup> і здійснив екзегетичний розгляд біблійних текстів про спасенну роль хрещення, демонструючи пріоритетність віри над хрещенням. Наступний розділ «Богословські роздуми» він завершив твердженням, що хрещення як публічна дія «зміцнює Божу роботу в нас ... демонструє союз із Богом за вірою ... у ньому публічно проголошується і стверджується посвята місцевому зібранню віруючих»<sup>460</sup>.

Цікаво відзначити, що в завершальній частині своєї роботи Соссі дійшов висновків, дуже близьких до сакраменталістичного підходу Прохорова. Він пише, що церква апостольського періоду вміла «не відокремлювати хрещення від моменту увірування... В ранній церкві хрещення справді було обрядом посвяти<sup>461</sup>» і пояснює, що наступна традиція штучно розірвала цей процес на складові. На цілісному підході до хрещення, покаяння і віри наполягає у своїй статті і Прохоров. Ця дискусія на сторінках журналу і головне, гарячі дебати щодо цього питання з боку лідерів богословської освіти, виразно продемонстрували наявність двох досить

---

<sup>459</sup> Марк Соссі, 'Крещение как контрольный пример в вопросах природы и ограниченный национального богословия', *Богословские размышления: Евро-Азиатский Журнал Богословия*, Вып. 8 (2007). 112.

<sup>460</sup> Там само: 120.

<sup>461</sup> Там само: 130-131.

стійких напрямів у східноєвропейському баптистському богослов'ї – sacramенталістичного і антисакраменталістичного розуміння характеру хрещення.

Антисакраментальне богослов'я хрещення у східнослов'янському баптизмі історично з'явилося не лише як результат впливу західних традицій баптистського богослов'я, але й як реакція на дискусії з православними місіонерами, які виправдовували дітохрещення і наполягли на відроджувальній ролі водного хрещення самого собою (*ex opere operato*), без активної участі суб'єкта хрещення і його віри.

Аналізуючи традиційні баптистські джерела, особливо ті, що різносторонньо висвітлюють водне хрещення на популярному рівні, можна легко помітити, що більшість авторів стурбовані переважно тим, щоб показати, що хрещення не спасає. Гарольд Ролінгс у книзі «Основи баптистського віровчення» пише: «Хрещення – це зовнішній *вияв* чи *символ* спасіння; воно не спасає і навіть не сприяє спасінню (1 Петр. 3: 21; 1 Кор. 1: 17)»<sup>462</sup> (курсив у оригіналі – С.С.). Цікаво, що автор доводить свою думку текстом із Першого послання Петра, в якому написано, що хрещення «спасає воскресінням Ісуса Христа». Це типовий приклад прочитання новозаповітного тексту крізь призму конфесійних упереджень. Ця ж думка, хоча й не в такій різкій формі, є в багатьох офіційних документах слов'янських баптистів. Наприклад, у Короткому катехизисі Російського союзу ЄХБ написано: «3.9.2. Чи дарує водне хрещення спасіння? – Людина отримує спасіння в момент покаяння, а водне хрещення свідчить про вже здійснене спасіння»<sup>463</sup>. Такі заяви, безумовно, спрямовані проти захисників дитячого хрещення і обстоюють ідею свідомого хрещення в дискусії, яка намагається знайти відповідь на питання: «Хрещення спасає чи не спасає?». Але проблема цієї дискусії в тому, що саме питання поставлено неправильно, тому відповіді і дітохрещенців, і баптистів звучать однобоко і

---

<sup>462</sup> Гарольд Ролінгс, *Основи баптистського вероисповедання* (Ровно: 21th Century Press, 2010).

<sup>463</sup> Михайл Иванов, *ВЕРУЕМ. Катехизис для церковей евангельских христиан-баптистов* (М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2010). 96.

непереконливо. І ті, й інші намагаються знайти в Святому Письмі чи в традиції аргументи, що доводять спасенну силу хрещення чи навпаки применшують або заперечують його роль у спасінні. Обидві сторони черпають свою непримиренність з одного і того ж джерела, але в запалі дискусії не замислюються – а чи потрібно взагалі шукати відповідь на це питання? Сучасне богослов'я вчить критично ставитися не лише до відповідей, але й до питань. За останні п'ять сотень років було сформульовано багато відповідей про непотрібність хрещення для спасіння, але над правомірністю самого питання почали замислюватися тільки недавно.

Помилковість питання – спасає чи не спасає хрещення? – в тому, що в ньому хрещення виокремлюється і відсторонюється від інших складових спасіння. Це питання настільки ж помилкове, як і питання – чи спасає віра, або чи спасає покаєння? Святе Письмо і Церква стверджують, що спасає тільки Христос. Він є Спасителем, а решта – це лише інструменти, за допомогою яких Він діє. Виривання з живої тканини спасіння, яке здійснює Ісус, одного з елементів, робить картину спасіння неповноцінною, руйнує цілісність і прирікає богослов'я на нескінченні марні дискусії. Правильні питання необхідно ставити інакше: чи бере участь водне хрещення в процесі спасіння? Чи є воно складовою спасіння і місіонерської програми Церкви? Що значить цей елемент у загальній картині доморядництва Церкви і Царства Божого? Чи є хрещення необхідним елементом духовного шляху християнина, чи в певних випадках можна обійтися без нього? Якщо питання поставити так, то на них можна буде знаходити об'єктивні богословські і біблійні відповіді, уникаючи полеміки, і водночас аналізуючи різні дискурси і відмінні погляди.

Сучасне баптистське богослов'я хрещення ставить непрості питання: Як співвідносяться хрещення і благодать? Як корелюються хрещення, віра і відродження, якщо вони роз'єднані в часі? Чому хрещення пов'язане із членством у церкві? Чи змінює хрещення щось у людині? І якщо змінює, то

що саме? У пошуках відповідей на ці та інші питання баптистська традиція почала опиратися, передусім, на біблійне богослов'я і новозаповітну оповідь, але також почала використовувати історичний досвід.

### **3.2. Хрещення в біблійному контексті**

Богослов'я хрещення в баптизмі будується передусім на біблійній основі, однак, на відміну від інших галузей богослов'я, доктрина хрещення пов'язана з тривалою і непростою історією протистояння історичним інтерпретаціям цього акту, що сформувало стійку традицію певного розуміння біблійних текстів, яка в багатьох випадках домінує над їхнім прямим прочитанням. Наприклад, Стенлі Фаулер у книзі «Переосмислення хрещення» наводить типовий випадок із сучасної баптистської практики, коли пастор, надавши хрещення, читає текст: «А Петро до них каже: «Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів, – і дару Духа Святого ви приймете!» (Дії 2: 38) і говорить, звертаючись до охрещених: «Ось тепер ви розумієте, що ваше хрещення не має абсолютно нічого спільного з особистим спасінням<sup>464</sup>». Такі інтерпретації в різних формах зустрічаються і в слов'янському баптизмі. Таку герменевтику цілком можна пояснити як реакцію на механічне відтворення спасіння в результаті хрещення самого собою, але чи відповідає вона біблійному тексту, який проголошено найвищим авторитетом порівняно з богослов'ям і догматикою у баптистських церквах?

Цей розділ має на меті здійснити аналіз акту водного хрещення у біблійній перспективі, щоб побачити прямі значення ключових текстів, в яких згадано цей феномен.

#### **3.2.1. Значення поняття «хрещення»**

Ритуал водного хрещення зустрічається буквально на перших же сторінках Нового Заповіту в описі діяльності Івана Хрестителя і подається

---

<sup>464</sup> Stanley K Fowler, *Rethinking Baptism: Some Baptist Reflections* (Wipf and Stock Publishers, 2015): 11.

авторами всіх чотирьох Євангелій як samozрозуміла річ, яка не вимагає пояснень. Очевидно, не залежно від того, до якої аудиторії зверталися тексти – до представників традиційного юдаїзму чи до греко-римського світу, їхні автори вважали, що поняття «хрещення» і сам ритуал його здійснення не вимагають жодних додаткових пояснень. Проте для сучасних дослідників поява акту хрещення в юдаїзмі I століття видається явищем досить складним. Передусім, це пов'язано з тим, що на сторінках Старого Заповіту жодного разу не згадано водне хрещення в тому сенсі, як його практикує Іван Хреститель, а потім Ісус і Його послідовники. Також важливо вказати, що проблема пов'язана з новим змістовим навантаженням, яке з'явилося в термінах «хрещу», «хрещення».

Глибокий знавець новозаповітної мови Ян Ховард Маршалл запитує: «Як нам правильно перекладати грецьке слово βαπτισμα і похідні від нього і на яку дію чи на які дії воно вказує, коли вживається в тексті?»<sup>465</sup> І далі він підкреслює, що в Новому Заповіті є два варіанти використання цього поняття – повсякденне, побутове у сенсі занурення якогось об'єкта у певне середовище, і ритуальне, таке що стосується певної церемонії, а не просто дії з водою. В останньому випадку слово βαπτισμα можна використати для позначення «духовної» чи метафоричної дії, пов'язаної із зануренням<sup>466</sup>. Еверетт Фергюсон, який у своїй фундаментальній книзі проаналізував всі відомі науці випадки вживання цього слова в юдейських і грецьких джерелах, узагальнюючи свої дослідження, пише, що «християнські джерела зберегли основний зміст слова βαπτισμα як занурення. Обливання чи скроплення позначалося іншими дієсловами, що також інакше відображалося у християнських джерелах. Коли останні кажуть про злиття Святого Духа чи скроплення кров'ю, вони не вживають слово βαπτισμα»<sup>467</sup>.

---

<sup>465</sup> I Howard Marshall, 'The Meaning of the Verb "Baptize"', *Evangelical Quarterly* 45 (1973):130.

<sup>466</sup> Детальніше див. J.D.G. Dunn, "Baptized" as Metaphor", in S.E. Porter and A.R. Cross (eds.), *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White* (JSNTSup, 171; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), pp. 294-310.

<sup>467</sup> Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009): 59.

Поняття хрещення у специфічно ритуальному і метафоричному сенсі, безумовно, має передісторію, старозаповітну конотацію і корені в греко-римській релігійній культурі. Тло і контекст новозаповітного поняття хрещення добре вивчене й описане в численних богословських джерелах<sup>468</sup>. З погляду юдейської традиції новозаповітному хрещенню передував ритуал обмивання, який знали і широко практикували в юдаїзмі, а також ритуал ініціації новонавернених. Як вважає экс-президент Товариства новозаповітних студій, Адела Колінс,<sup>469</sup> корені і християнського, і рабинського хрещення можна виявити в процедурах обмивання, відомих із книги Левит. Ця практика стосувалася і людей, і неживих об'єктів (3 М. 11: 28; 39-40, 4 М. 19: 17-20 та ін.). Розкопки в Ізраїлі виявили понад 150 мікв першого століття лише в Єрусалимі, конструкція і розміри яких були строго визначені талмудичною традицією<sup>470</sup>. Вимоги до обмивань і їхні описи можна знайти як в апокрифічній літературі міжзаповітного періоду, так і в сувоях Мертвого моря. З огляду на всі свідчення, в юдаїзмі періоду Другого храму строго дотримувалися практики приватних ритуальних обмивань у мікві. Безумовно, це слугувало однією з підстав появи християнського хрещення.

Іншою підставою, на думку деяких спеціалістів<sup>471</sup>, була юдейська практика хрещення прозелітів, тобто використання водного хрещення в ритуалі ініціації під час навернення язичників у юдаїзм. Закон Мойсея не наказував це практикувати, вимагаючи лише обрізання, що виразно видно у випадку навернення язичника Ахіора в юдаїзм, описаного у книзі Юдити (14: 10), але, можливо, через часте навернення жінок в юдаїзм (чи з інших

---

<sup>468</sup> Див. розділ 1 в книзі Beasley-Murray, George Raymond. 1973. *Baptism in the New Testament*. Wm. B. Eerdmans Publishing.; Pearson, B. W. (1999). *Baptism and initiation in the cult of Isis and Sarapis*. Journal for the study of the new testament supplement series, 42-62.; Petersen, A. K. (2011). Rituals of Purification, Rituals of Initiation: Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections. In *Beiheft Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche* (pp. 3-40). Walter de Gruyter.

<sup>469</sup> Adela Yarbro Collins, 'The Origin of Christian Baptism', *Studia Liturgica* 19, no. 1 (1989): 28-46.

<sup>470</sup> William Sanford La Sor, 'Discovering What Jewish Miqva'ot Can Tell Us about Christian Baptism', *Biblical Archaeology Review* 13, no. 1 (1987): 52-59.

<sup>471</sup> Особливо активно обстоює цей погляд Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London: SCM Press, 1960). А також див. його відповідь на критику Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2004).

причин), рабини випрацювали практику навернення, яка складалася з трьох компонентів – обрізання, занурення і жертвоприношення (скроплення кров'ю жертвовної тварини<sup>472</sup>). Вчені дискутують щодо часу появи цього обряду в юдаїзмі. Дехто обстоює погляд, що він з'явився пізніше християнського хрещення як наслідування його. Вони посилаються на цілковиту відсутність будь-яких свідчень про цей обряд у Філона Александрійського, Йосифа Флавія та в інших юдейських джерелах дохристиянської епохи. Але більшість спеціалістів однозначно схиляється до думки, що такий обряд існував до часів Івана Хрестителя, яскравим підтвердженням чого слугує розповідь про зустріч Івана з посланцями синадріону, які цікавилися не самою дією хрещення чи його формою, а лише питанням влади – хто дозволив Івану здійснювати цю дію? (Ів. 1: 19-25).

Вільям Флемінгтон пише: «Хрещення прозелітів було церемоніальним очищенням, завдяки якому язичник ставав частиною Ізраїлю. На необхідності такого хрещення наполягали юдеї, і як видно, вважали, що цей обряд впливає на всі аспекти особистості людини»<sup>473</sup>. Але не дивлячись на ці паралелі, Ян Ховард Маршал визначає зв'язок юдейського хрещення прозелітів і християнського хрещення дуже обережно: «Ми вимушені підкреслити невизначеність, пов'язану з датою появи хрещення прозелітів у юдаїзмі, та все-таки усвідомлюємо ймовірність його пріоритету в часі над християнським хрещенням. Доказів того, що воно справило вирішальний вплив на християнське хрещення, ми не знайшли, але теологія навернення в юдаїзмі стала важливим фактором у формуванні християнської думки про ініціацію»<sup>474</sup>.

Набагато виразнішим видається зв'язок обмивання, здійснюваного у кумранській долині, з Івановим хрещенням, а через нього – з християнським хрещенням після дня П'ятидесятниці. Кумранська громада, документи якої

---

<sup>472</sup> Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009): 76.

<sup>473</sup> William Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (S.P.C.K., 1964).

<sup>474</sup> I Howard Marshall, 'The Meaning of the Verb "Baptize"', *Evangelical Quarterly* 45 (1973): 31.



було відкрито 1947 р., практикувала приватні обмивання, суть яких полягала у підготовці до близького есхатону і багато вчених вважає, що хрещення, до якого закликав Іван, народилося у печерах Кумрану. Як пише Джордж Біслі-Мюррей: «Існує міст від Кумрану до Івана Хрестителя у кількох напрямках: для громади Заповіту та для самого Івана – суть одна: кінець близький. Це вимагає невідкладної моральної підготовки; і обмивання, незалежно від поклоніння в Храмі, обов'язково поєднане з покаанням, вважалося ефективним для цієї мети. В будь-якому разі, вчення Івана було більш радикальним і пророчим, але члени громади Заповіту підготували шлях Господу набагато краще, ніж вони думали. Вони підготували шлях його Предтечі»<sup>475</sup>.

Отже, термін «хрещення» означає глибоке занурення і використовується у Новому Заповіті як в прямому сенсі, так і метафорично, в значенні приєднання, залучення до нового вчення. Часто обидва ці значення поєднуються у ритуальній дії, коли матеріальне занурення вказує на приєднання до певної духовної реальності<sup>476</sup>. Вивчаючи юдейську і греко-римську традицію, варто відзначити, що новозаповітну практику водного хрещення не можливо вивести з ритуальних юдейських обмивань чи хрещення прозелітів, хоча вона й має генетичний зв'язок і певні конотації з цими діями, але відмінності між ними дуже істотні. Головна з них полягає в тому, що новозаповітні хрещення виконував хтось над кимось, а всі юдейські обряди самоздійснювані. Зв'язок християнського хрещення з кумранськими обмиваннями видається набагато виразнішим через Іванове хрещення, яке по суті пророче розширює практику громади Заповіту.

---

<sup>475</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973). 18.

<sup>476</sup> Хоча здається, що Джеймс Данн намагається строго розмежувати хрещення як ритуал і хрещення як духовну реальність. Він активно протестує проти твердження богословської комісії шотландської церкви, яка заявляє: «Слово βαπτισμα ніколи не стосується одного лише обряду хрещення; воно також охоплює спасенні події, які відбуваються в межах цього ритуалу за допомогою роботи Святого Духа і наділяють цей обряд властивим йому сенсом», цит. за Джеймс Д Г Данн, *Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкассы: Коллоквиум, 2017).

### 3.2.2. Хрещення у синоптиків

Євангельська оповідь про водне хрещення починається з опису діяльності Івана Хрестителя. Саме цей різновид хрещення, а також описане в євангельських оповідях хрещення, що здійснювали учні Ісуса, має найтісніший попередній зв'язок із хрещенням, заповіданим Христом, яке звершували Його учні після дня П'ятидесятниці.

Наратив про Івана Хрестителя з'являється буквально з перших сторінок Нового Заповіту, про його діяльність розповідають всі чотири євангелісти (Мт. 3: 1-12; Мр. 1: 2-8; Лк. 3: 1-17; Ів. 1: 19-28). Незважаючи на відмінності в акцентах і деталях оповіді у різних євангелістів, що можна цілком пояснити як розповідь чотирьох незалежних свідків, загальні богословські ідеї і головну місію Івана розкрито досить чітко. Всі євангелісти змальовують Хрестителя як посланця від Бога<sup>477</sup>, покликаного виконати важливу і необхідну місію, всі вони посилаються на пророка Ісаю, пояснюючи це посланництво. Текст пророка Ісаї (Іс. 40: 1-9) передає головну думку про повернення Ягве до свого народу з бажанням спасти і повернути його до себе<sup>478</sup>. Водночас пророк підкреслює, що повернення Ягве потрібно підготувати – шляхи в пустині вирівняти, долини заповнити, а гори знизити. Контекст тлумачить цю метафору як повеління духовного приготування народу до богоявлення. Хто повинен виконувати цю роль, Ісаї не пояснює, але євангелісти однозначно вказують, що саме в цьому і полягало основне завдання Івана Хрестителя. Способом, яким народ мав готуватися до приходу Ягве, майбутнього суду і спасіння, було покаяння, а зовнішнім знаком того, що людина здійснила покаяння, було хрещення, яке виконував над розкаяними Іван.

Використання водного хрещення як свідчення покаяння і прощення гріхів чітко вказує на моральний та етичний сенс цієї дії, а не на обрядово-

---

<sup>477</sup> Лука підкреслює божественне посланництво Івана незвичністю його народження.

<sup>478</sup> Детальну дискусію про інтерпретацію пророцтва Ісаї в діяльності Івана Хрестителя можна знайти в Sarianna Metso, 'The Use of Old Testament Quotations in the Qumran Community Rule', *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1998, 217–31.

законницьку сторону, чим воно принципово відрізняється від ритуальних обмивань традиційного юдаїзму чи кумранської громади, з якої можливо, вийшов Іван<sup>479</sup>. Отже, змістове навантаження і головний богословський сенс Іванового хрещення полягали у свідченні про покаяння, на що вказує сам Іван, кажучи: «Я хрищу вас водою на покаяння» (Мт. 3: 11). На цьому значенні Іванового хрещення часто наголошують баптисти. Анонімний автор Д.І.М. у статті журналу «Баптист» за 1909 р. полемічно заявляє: «Почнемо з того, що нібито хрещення Івана є тим самим, що й старозаповітне обмивання. У кого очі не заплющені і серце не за grubило, тому має бути безсумнівно зрозуміло, що різниця між хрещення і обмиванням така ж, як між небом і землею»<sup>480</sup>. Олександр Дудник у книзі «Початки вчення Христового», написаній ще у радянські часи, каже про хрещення Івана: «Отже, мета, яка стояла перед Івановим хрещенням, полягала у тому щоб:

1. Навернути людей до покаяння;
2. Викликати у них віру в Христа як Месію Ізраїля»<sup>481</sup>.

Саме ця друга мета часто видавалася найважливішою у баптистському богослов'ї хрещення. Христологічна орієнтація Іванового хрещення, яку яскраво демонструє четверта Євангелія (Ів. 1: 31) і підтверджує апостол Павло (Дії 19: 2-4), вказує на додаткову грань здійснення пророцтва Ісаї. Голос Згори говорить пророку звіщати, що з'явиться Слово Боже, яке «повіки стоятиме» (Іс. 40: 8). Тобто якщо, по-перше, Іванове хрещення мало засвідчити про покаяння і підготувати народ до приходу Месії, то, по-друге, богословський сенс Іванового хрещення полягав у тому, щоб виявити світові Месію і відкрити його майбутнє служіння.

З погляду Хрестителя, Месія є Агнцем Божим, «що на себе гріх світу бере» (образ тварини, яку приносять у жертву за гріх) (Ів. 1:29) і він буде

---

<sup>479</sup> Варто зазначити, що хоча традиційно пророче служіння Івана Хрестителя протиставлялося обрядам очищення, останнім часом багато авторів посилено акцентують на його зв'язку з регулярними юдейськими обмиваннями і залежність від них. Див. Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.

<sup>480</sup> Д.І.М., «Крещение - новозаветное или ветхозаветное?», *Баптист*, вып. №19 (1909 г.): 3

<sup>481</sup> Александр Дудник, *Начатки учения Христа*, т. 2 (Макеевка: Свет Воскресения, 1997): 17.

хрестити людей Духом Святим і вогнем (Мт. 3: 11-12). У цьому разі Іван використовує мову богослов'я хрещення для опису діяльності майбутнього Месії, змальовуючи його як Хрестителя, але такого, що абсолютно перевершує самого Івана. Іван дивиться на майбутню діяльність Ісуса крізь герменевтичну лінзу свого служіння і бачить у Ньому не стільки Царя, Первосвященника чи Пророка, скільки Того, чия головна місія – здійснювати хрещення, але на якісно новому, вищому рівні. «Кому розв'язати ремінця від узуття Його я не гідний» (Ів. 1: 27), тобто виконати нікчемну роботу раба для Ісуса, – стверджує Іван Хреститель. Всю роботу Месії з відкуплення і спасіння людства та доморядництва Царства Божого Іван бачить у термінах хрещення. Передусім, – це хрещення Духом Святим, що в баптистській традиції майже скрізь розуміється як занурення в Тіло-Церкву Ісуса Христа, котре відбувається завдяки визнанню вірою жертви відкуплення, здійсненої на хресті. А також хрещення вогнем, яке багато хто<sup>482</sup> розуміє як вогонь вічних мук для «соломи», тобто для тих, хто не визнав жертви Христа і не отримав спасіння. Інші інтерпретують хрещення вогнем у протилежному сенсі – як занурення у безмежно жагучу Божу любов<sup>483</sup>.

Проповідь Івана про близький прихід Ягве (в особі Месії) і про необхідність покаяння викликала неабиякий резонанс у суспільстві, вершиною якого стало хрещення самого Ісуса (Мт. 3: 13-17; Мр. 1: 9-11; Лк. 3: 21-22<sup>484</sup>). Дискусія про необхідність хрещення самого Ісуса у баптистських колах ведеться часто<sup>485</sup>; в ній можна виділити декілька напрямів. Дехто схильний бачити в хрещенні Ісуса негативний аспект, пов'язуючи його з необхідністю принизитися і ототожнитися з грішниками, а в найбільш ліберальних групах – з необхідністю очиститися в ритуалі хрещення від власного гріха і через усвідомлення свого призначення почати служіння

---

<sup>482</sup> Див. Гаррі Дуздаль, *Крещення по вере* (Gummershach, 2007):15; Александр Дудник, *Начатки учения Христа*, т. 2 (Макеєвка: Свет Воскресения, 1997):113-114 та ін.

<sup>483</sup> Див. Гаррі Дуздаль, *Крещення по вере* (Gummershach, 2007): 16.

<sup>484</sup> В четвертій Євангелії хрещення Ісуса прямо не описано, але мається на увазі і впливає зі слів Івана Хрестителя (Ів. 1:29-34).

<sup>485</sup> Детальніше з цією дискусією можна ознайомитися в книзі George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973). с. 45-67.

Месії<sup>486</sup>. Інші, відзначаючи, що Іван Хреститель не бачив у ньому гріха і не допускав його до хрещення (Мт. 3: 14), заперечують ідею очищення у хрещенні Ісуса і підкреслюють позитивний, вказівний аспект. Справді, хрещення, яке надавав Іван, не лише свідчило про покаяння, але й мало вказати на Месію<sup>487</sup>, тому Джордж Біслі-Мюррей заперечує в хрещенні Ісуса ліберальну ідею усвідомлення власного месіанства і наполягає на тому, що ця дія була формальною інавгурацією Ісуса як Месії і представлення Його народу. Саме таке тлумачення є найпоширенішим у слов'янському баптизмі.

Ісус продовжив служіння Івана, закликаючи людей до покаяння і підтверджуючи щирість тих, хто покався, свідченням водного хрещення, здійснюючи його руками своїх учнів. Про це двічі говорить лише євангеліст Іван (Ів. 3: 26; 4: 1). Проте ця практика, очевидно, тривала недовго, до повернення Ісуса в Галілею<sup>488</sup>.

Найважливішою для баптистів розповіддю про водне хрещення в євангельських оповідях, безсумнівно, є повеління Христа апостолам йти і робити учнями всі народи «хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мт. 28: 19). Ці слова не просто є всесвітньою місіонерською заявою і закликом до поширення євангельської звістки, але в них визначено роль хрещення як засвідчення учнівства. Тобто істинним учнем Ісуса людина може стати не інакше як прийнявши водне хрещення. В такий спосіб воно стає ключовим моментом християнського учнівства.

### 3.2.3. Хрещення в книзі Дій апостолів

Ідею хрещення як моменту ініціації і початку християнського життя яскраво продемонстровано в книзі Дій апостолів, яка в баптизмі нерідко розглядається як певний практичний еталон богослов'я хрещення. У цій

---

<sup>486</sup> Альфред Пламмер у тлумаченні цього епізоду в Євангелії від Матвія пише, що після хрещення у Христа відбулися «зміни від життя гріха до життя праведності... від домашнього життя інтелектуального і духовного розвитку (Лк. 2.52) до життя суспільного служіння як Месії». Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* (E. Stock, 1910). Девід Фрідріх Штраус у своїй книзі «Життя Ісуса» навіть заявляє, що іншого способу витлумачити хрещення Ісуса не існує.

<sup>487</sup> Апостол Павло особливо підкреслює саме цей аспект, зустрівшись з учнями Івана в Ефесі (Дії 19: 4).

<sup>488</sup> Біслі-Мюррей доводить історичність цієї оповіді, хоча деякі біблеїсти піддають її сумніву.

книзі частіше, ніж у всіх інших книгах Нового Заповіту, використовується слово βαπτισμα (і похідні від нього слова), але на відміну від апостольських послань, автор Дій не пояснює значення водного хрещення, а лише описує його практику.

В оповіді Луки передусім кидається в очі **зв'язок між покаяттям і хрещенням**. Фактично, в цьому легко побачити слід Іванового хрещення, яке по суті зливалося з покаяттям і було його свідченням, тоді як хрещення, яке заповідав Ісус стало додатковою дією, яку звершували після покаяття. В день П'ятидесятниці апостол Петро звелів присутнім юдеям: «Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа» (Дії 2: 38). Також перше навернення язичників у християнство в домі Корнилія відбувалося не лише через злиття Духа Святого і водне хрещення, але й завдяки покаяттю, як зрозуміла цю подію єрусалимська громада: «І, почувши таке, замовкли вони, і Бога хвалили, говорячи: Отож, і поганам Бог дав покаяття в життя!» (Дії 11: 18). Хрещення означало приєднання до християнства Савла, який покався по дорозі в Дамаск (Дії 9: 18-20). Також учням Івана Хрестителя, які підтвердили своє покаяття Івановим хрещенням, необхідно було хреститися в ім'я Ісуса Христа (Дії 19: 5).

Важливо підкреслити, що книга Дій говорить про тісний **зв'язок між вірою і хрещенням**. Це видно з розповіді про навернення ефіопського євнуха, якому Филип сказав: «Якщо віруєш із повного серця свого, то можна (хреститися)» (Дії 8:37). Також із відповіді Павла і Сили на питання в'язничного сторожа: «...Що треба робити мені, щоб спастися? А вони відказали: «Віруй в Господа Ісуса, – і будеш спасений ти сам та твій дім» (Дії. 16:30-31) і в'язничний сторож одразу ж охрестився (Дії 16:33). Зв'язок віри і хрещення добре ілюструє історія навернення сотника Корнилія, описана в 10 розділі книги Дії. Завершуючи свою промову, апостол Петро заявив: «Кожен, хто вірує в Нього, одержить прощення гріхів Його Йменням» (Дії 10:43) і після цього Петро звершив над усіма обряд водного

хрещення. Це й же зв'язок можна прослідкувати і в інших текстах<sup>489</sup>.

Безперечно, що хрещення в книзі Дій апостолів описується як таке, що здійснювалося винятково за вірою суб'єкта, який хрестився, хоча загальновідомим є аргумент за замовчуванням, який передбачає, що за вірою *pater familias* (батько сім'ї) повинні були хреститися всі, хто мешкав у його домі (родині), не лише раби, але й слуги, діти, а можливо і дружина. Звичайно, це загальні роздуми, що випливають із відомого сучасній науці римського права, яке ставило батька сім'ї в центр римського правопорядку, і важко сказати, як ці принципи реалізовувалися на практиці щодо християнської ініціації, яка передбачала за вченням апостола Павла, що всі учасники цієї дії рівні і вільні в духовних питаннях. У кожному разі, євангельська оповідь, вказуючи на хрещення дому Корнилія і дому в'язничного сторожа в Ефесі не дозволяє дати чітку відповідь – чи хрестилися всі домашні цих родин за вірою свого батька і патрона, чи бачачи чудеса і переживаючи явну дію згори, вони приймали особисте рішення, наслідуючи приклад батька сім'ї<sup>490</sup>. Тому корпоративні хрещення за вірою господаря – це лише припущення, можливе, але поки що не доведене.

Ще одним важливим фактом, що впливає з аналізу випадків хрещення в книзі Дій, є яскраве свідчення, що **покаяння, віра і хрещення нерозривно пов'язані з дією Святого Духа**. Апостол Петро в день П'ятидесятниці проголошував: «... Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів, – і дару Духа Святого ви приймете!» (Дії 2: 38). Ця фраза чітко вказує на зв'язок покаяння, хрещення і дару Святого Духа<sup>491</sup>. Такий же зв'язок можна побачити в описі навернення сотника Корнилія. Коли Петро побачив, що Дух Святий зійшов на Корнилія і присутніх із ним членів його родини, то одразу ж надав йому водне хрещення

---

<sup>489</sup> Див. також зв'язок віри і хрещення в Гал. 3: 26-27, і в Кол. 2: 12.

<sup>490</sup> Детальніше дискусії на тему «хрещення всього дому» в статті Joel B Green, 'She and Her Household Were Baptized'(Acts 16, 15): Household Baptism in the Acts of the Apostles', *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, 2002, 72–90.

<sup>491</sup> Деякі коментатори вважають, що фразу «дар Святого Духа» варто розуміти не як таку, що вказує на якийсь дар, отриманий від Святого Духа, а як таку, що говорить про дар, який і є Духом Святим.

(Дії 10: 44-45). На зв'язок дій Святого Духа і віри чітко вказує випадок в Ефесі (Дії 19: 2-6), коли Дух зійшов на учнів Івана, що охрестилися в ім'я Ісуса<sup>492</sup>. В цьому описі не зрозуміло, про які зовнішні знаки сходження Духа (мови і пророцтва) згадує Лука, але те, що християнське хрещення є нормативною дією, пов'язаною зі сходженням Святого Духа, тут продемонстровано цілком очевидно.

Також важливо підкреслити виразний **зв'язок покаяння, віри і хрещення з прощенням гріхів**. Апостол Петро, проповідуючи в Єрусалимі, закликав: «Покайтеся ж та наверніться, щоб Він змилювався над вашими гріхами» (Дії 3: 19). Цей же зв'язок покаяння і прощення гріхів Петро підкреслював у відповіді синадріону (Дії 5: 31), а у відповіді сотнику Корнилію він пов'язував прощення гріхів із вірою: «Кожен, хто вірує в Нього, одержить прощення гріхів Його Йменням» (Дії 10: 43). Про цей же зв'язок апостол Павло говорив у своїй промові перед царем Агриппою, вказуючи на нерозривну єдність прощення гріхів як з покаянням, так і з вірою в Ісуса (Дії 26:18 пор. 20<sup>493</sup>). Водночас прощення гріхів у книзі Дій часто асоціюється з водним хрещенням. Це прослідковується в проповіді Петра в день П'ятидесятниці (Дії 2: 38), і в оповіді про навернення дому Корнилія (Дії 10: 43-47). Особливо яскраво це видно у випадку навернення Савла. Згадуючи про зустріч у Дамаску з Ананією, апостол Павло розповідає, що той сказав: «А тепер чого гаєшся? Уставай й охрестися, і обмиє гріхи свої, прикликавши Ймення Його! (Ісуса)» (Дії 22: 16). Особистий досвід навернення Павла дозволяє йому пов'язати своє прощення гріхів із фактом водного хрещення.

Всі ці описи свідчать, що до прощення гріхів веде не один із вказаних

---

<sup>492</sup> Фразу «хрещення в ім'я Ісуса Христа», яка в різних варіантах зустрічається в книзі Дій апостолів, зазвичай, розуміють в слов'янському баптизмі як еквівалент «хрещення в ім'я Отця, Сина і Святого Духа» і, найімовірніше, нею підкреслювали відмінність християнського хрещення від хрещення Івана Хрестителя або від юдейських обмивань, що дуже часто практикувалися в кумранських громадах. Водночас розуміння сенсу цієї фрази призвело до довголітніх дискусій. Див. Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church* (A&C Black, 1997):189.

<sup>493</sup> Багато дослідників кажуть, що вислів «для прощення гріхів» є еквівалентом дієслова «покайтеся». Напр. Luther McIntyre, 'Baptism and Forgiveness in Acts 2: 38', *Bibliotheca Sacra-Dallas-* 153 (1996): 53–62.



компонентів, а цілісна єдність всіх трьох (а можливо і більше) і це справедливо навіть тоді, коли один з описаних компонентів розмежований у часі з іншими, чи коли ці компоненти йдуть один за одним у різному порядку. Наприклад, у випадку навернення самарян Дух Святий зійшов на новонавернених за кілька днів після прийняття водного хрещення (Дії 8: 12-17), на сотника Корнилія і його дому до прийняття водного хрещення (Дії 10: 44-48), а на ефіопського вельможу під час водного хрещення (Дії 8: 38-39). Проте, щоб стати християнином, важлива єдність і сукупна наявність цих елементів, а не їх послідовність.

Отже, в цілому тексти Євангелій і книги Дій чітко говорять, що християнське хрещення унікальне і неповторне. Воно не свідчить про покаяння і прощення гріхів, як Іванове хрещення, а є невід'ємною частиною процесу прийняття християнства чи процесу ініціації особистості, яка бажає прийняти християнство. Всі випадки водного хрещення, описані в книзі Дій, виявляють свідоме хрещення дорослих і демонструють нерозривний зв'язок різноманітних елементів навернення як єдиного цілого. Звичайно, окремі елементи прийняття християнства можуть бути розділені в часі і не завжди відбуваються одномоментно. Найпевніше, процес ініціації починається зі слухання доброї звістки, прийняття її всім серцем і всією вірою, здійснюється через покаяння як рішучий поворот всього життя і закінчується прийняттям водного хрещення і отриманням Духа Святого і його дарів. Але всі ці події біблійна оповідь подає як єдиний цілісний процес.

#### **3.2.4. Хрещення в посланнях Павла**

В апостольських посланнях ідея хрещення отримує богословське підґрунтя і найбільше – в посланнях апостола Павла. Зокрема його розуміння богослов'я хрещення виявляється в 6 розділі Послання до римлян, 3 розділі Послання до галатів, 2 розділі Послання до колосян і 12 розділі 1-го Послання до коринтян. З богословського, а не з суто екзегетичного погляду, всі ці тексти, в яких Павло явно говорить про хрещення, пов'язані з поняттям

«у Христі».

### ***3.2.4.1. Міркування Павла про хрещення в Рим. 6: 1-4***

Після того, як Павло демонструє у своєму листі римській церкві можливість і необхідність виправдання за вірою, незалежно від діл закону (Рим. 2-5), він запевняє, що спасіння – це більше ніж тільки виправдання від гріхів старого життя, це дар благодаті, яка запанувала через праведність Ісуса Христа і має на меті нове, святе життя без гріха. На початку 6 розділу Павло заявляє, що ми не можемо залишатися в гріху, тому що ми «вмерли для гріха» (Рим. 6: 2). І далі він пояснює спосіб, яким ті, хто вірить у Христа, померли для гріха: «Чи ви не знаєте, що ми всі, хто христився у Христа Ісуса, у смерть Його христилися? Отож, ми поховані з Ним хрещенням у смерть, щоб, як воскрес Христос із мертвих славою Отця, так щоб і ми стали ходити в обновленні життя» (Рим. 6: 3-4). На думку апостола, всі віруючі христилися в Христа, а значить разом із Ним пережили смерть і воскресіння, що дає підставу для нового життя без гріха. Тому Павло може підсумувати: «Тож нехай не панує гріх у смертельному вашому тілі, щоб вам слухатись його пожадливоростей» (Рим. 6: 12). У цьому міркуванні апостола поєднання з Христом абсолютно однозначно пов'язане з хрещенням. Крім того, текст підкреслює, що ті, хто вірить у Христа, помирають не як Христос (не аналогічно), а разом із Христом. Але чи справді екзегетика цього тексту стверджує, що водне хрещення занурює людину в Христа, в якому охрещений помер для гріха і воскрес для нового життя?

Детальне пояснення всіх відомих варіантів тлумачення Рим. 6: 1-4 можна знайти в класичному підручнику Біслі-Мюррея, де він об'єднує різноманіття думок до трьох груп, вказуючи, що насправді ці різні підходи не суперечать, а доповнюють один одного. «Павлова інтерпретація хрещення у зв'язку із спасенною дією Христа має потрійну вказівку. По-перше, це стосується смерті і воскресіння Його самого, по-друге, це пов'язано з відповідною подією в житті охрещеного, через що закінчується його старе,

відокремлене від Бога життя і починається нове життя у Христі, Його Царстві та Його Дусі; по-третє, текст вимагає відповідного «розп'яття» тіла і нового життя в силі Духа, яке відповідає отриманій благодаті. Це відбувається через «помирання» і «воскресіння», які починаються у події хрещення»<sup>494</sup>. Тобто з суто екзегетичного погляду мова йде про смерть і воскресіння Христа на хресті, які вимагають від вірних залишити життя у гріху і почати життя святості і хрещення відіграє в цьому ключову інструментальну роль, тому що прилучає до Христа чи з'єднує з Ним. У Павла цей факт подано як богословську істину, а не як особистий досвід окремого вірного.

У ході вивчення цього уривка виникає ще одне питання: «Чи справді тут іде мова про водне хрещення?» Хоча практично у всіх баптистських визнаннях віри водне хрещення трактується як символ смерті і воскресіння з Христом, все-таки є автори, які погоджуючись з екзегетикою цього уривка, зараховують його до хрещення Духом Святим, заперечуючи зв'язок із водним хрещенням. Наприклад, Олександр Гуртаєв<sup>495</sup> наводить думку 16 найвпливовіших тлумачів, які бачать у цьому тексті вказування на водне хрещення, і все-таки в результаті свого дослідження доходять висновку, що «Апостол Павло має на увазі духовне хрещення, яке вміщає людину у Тіло Христа, тобто веде її до союзу з Христом і нового життя в момент навернення»<sup>496</sup>. Він здебільшого опирається на документи контексту Послання до римлян, де мова йде переважно про віру, а не про водне хрещення. Ці докази мають певну вагу, тоді як прихильники водного хрещення пропонують аналогічні аргументи, головний з яких сформулював Стенлі Фаулер<sup>497</sup>. Він полягає у лінгвістичному зв'язку хрещення Духом Святим з особистістю Христа, виявленому в словах Івана Хрестителя.

---

<sup>494</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 132.

<sup>495</sup> Іноді такі думки можна зустріти і в інших авторів, які строго розмежовують духовні та матеріальні явища і не визнають їхнього взаємозв'язку. Див. David H.J. Gay, *Baptist Sacramentalism. A Warning to Baptists*, BRACHUS, 2011: 205-215.

<sup>496</sup> Александр Гуртаев, 'Необходимо ли водное крещение для спасения? Обзор трудных текстов', *Альманах «Кафедра»*, no. 3 (2010): 15.

<sup>497</sup> Stanley K Fowler, *Rethinking Baptism: Some Baptist Reflections* (Wipf and Stock Publishers, 2015): 22-23.

Кажучи про духовне хрещення, Святе Письмо однозначно вказує на Христа як Хрестителя, який здійснює хрещення (Мт. 3: 11), а не на мету хрещення. Тоді як в Рим. 6: 1-4 Христос є тим, із ким охрещуваний поєднується у момент хрещення, в кого людина занурюється, а не той, хто занурює. Це вже мова не духовного, а водного хрещення, яким користується Христос у Мт. 28: 19, кажучи про хрещення «в ім'я» (в кого). Дискусію примирюють сучасні дослідники, які дивляться на спасіння по-біблійному цілісно, а не розривають його на складові (покаяння, віра, хрещення тощо). Томас Шрайнер пише: «Ми ставимо неправильне питання, коли запитуємо: в Рим. 6: 1-4 іде мова про духовне чи про водне хрещення? Інші тексти Павла виявляють важливість і хрещення, і дії Духа під час навернення. Павло напевно був би дуже спантеличений, якби ми запитали у нього, яке хрещення мав він на увазі в цьому уривку, водне чи духовне. Він би відповів: «Обидва»<sup>498</sup>. Наші труднощі, вважає Шрайнер, виникають тому, що ми змушені поміщати водне хрещення до чи після навернення.

#### ***3.2.4.2. Концепція хрещення в Гал. 3: 27***

У цьому посланні концепція хрещення не є головною для Павла. Його основна мета – допомогти молодим галатійським церквам, які опинилися під впливом вчителів-юдейників, повернутися до вчення про благодать і відмовитися від спроб виправдатися дотриманням закону, добрими вчинками чи обрізанням. Способом, яким вірні приєднуються до благодаті, до сім'ї Авраама і до всіх Божих обітниць, є віра. Павло ставить галатійським віруючим риторичне питання: «Чи ви прийняли Духа ділами Закону, чи із проповіді про віру?» (Гал. 3: 2) і далі він наводить приклад Авраама, який повірив Богові і це було залічено йому за праведність. Тому він вважає, що дітьми Авраама стають тільки ті, хто наслідує його віру. Більше того, коли відкрилася віра в Христа, то – «ви всі сини Божі через віру в Христа Ісуса!» (Гал. 3: 26) і тут же, в наступному вірші Павло використовує ту ж мову, якою

---

<sup>498</sup> Thomas R Schreiner, 'Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006: 74–75.

він говорив про віру, описуючи хрещення: «Бо ви всі, що в Христа охристилися, у Христа зодягнулися!» (Гал. 3: 27). Тобто апостол не виключає хрещення зі свого міркування про віру, а поєднує ці два поняття. По суті, в цьому уривку хрещення є засобом вияву віри.

Біслі-Мюррей пише: «Якби Павлу потрібно було пояснити взаємозв'язок двох речень у Гал. 3: 26 і 27, я не впевнений, що він зумів би зберегти силу обох висловлювань, не сказавши, що хрещення – той же момент віри, коли відбувається усиновлення: поєднуються Бог, котрий приймає людину, і людина, яка йде до Бога»<sup>499</sup>. Основна думка Павла в цій оповіді схожа до ідеї хрещення у Посланні до римлян – це хрещення у Христа. Тут Павло вживає той же прийменник *εἰς* (в), який він використовує в Рим. 6: 3 і вказує, що хрещення – це акт, коли віруючі вступили в спасенний союз із Христом, поєдналися з Ним. Апостол використовує яскравий образ зміни одягу, що є символом духовних змін. Старозаповітні пророки пов'язували ідею оновлення з одяганням у «шату спасіння», «одежу праведности» (Іс. 61: 10), в книзі пророка Захарії Ангел знімає з великого ієрея «брудну одежу» і одягає «шати коштовні» (Зах. 3: 4). Павло використовує ту ж символіку, кажучи, що вірні, охрестившись у Христа, зодягнулися в Нього. Вони зняли і викинули старий одяг, під яким розуміється заплямоване гріховне життя. Вони зодягнулися в праведність Христа, як в чистий одяг святості. Інакше кажучи, вислів «у Христа охристилися» натякає на водне хрещення і прямо пов'язаний із єднанням людини з Христом, а значить – із Його благодаттю і праведністю. У такий спосіб тут як у жодному іншому посланні, апостол пов'язує віру і хрещення в єдиний процес.

### ***3.2.4.3. Павло про хрещення в Кол. 2: 11-14***

Як і в розглянутих уривках (Рим. 6: 1-4; Гал. 3: 27), у Посланні до колоссян Павло говорить про поховання у Христі через хрещення і

---

<sup>499</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973):151.

воскресіння вірою (Кол. 2: 12). Мова цього уривка практично цілком збігається з мовою Послання до римлян. В обох уривках мова йде про те, що ті, хто вірить у Христа, мертві для гріха, до того ж тут, як і в Посланні до коринтян, дуже активно наголошується на участі віри. Якщо поховання виявляється в акті хрещення, то воскресіння – в акті віри, до того ж ці дві дії не протиставляються, а творять єдину картину. Це зовнішній і внутрішній аспект однієї реальності.

Рішучу відмову від старого гріховного життя новонаверненого апостол описує метафорою обрізання, як «скинувши людське тіло гріховне» (Кол. 2: 11). Водночас він вказує, що старозаповітне зовнішнє обрізання було тільки прообразом істинного «обрізання Христового». Але це духовне обрізання, тобто цілковите розставання з гріхом, стає очевидним у матеріальному світі через поховання «з Ним у хрещенні». Інакше кажучи, перехід зі старого життя у нове здійснюється завдяки хрещенню, але на підставі віри, а не самим ритуалом. Джек Котрелл пише: «Коли Павло говорить, що ми поховані і воскресли з Ним вірою, це значить, що справжнє хрещення неможливе без віри в серці. В обряді хрещення чи в хрестильних водах немає нічого магічного. Хрещення без віри – просто купання»<sup>500</sup>.

Цей уривок із послання Павла часто використовують реформатські і православні богослови для обґрунтування хрещення немовлят. Вважається, що обряд хрещення немовлят має корені в традиції обрізання, яке за Божим повелінням, необхідно проводити на восьмий день після народження (1 М. 17: 12). Аналогія між християнським хрещенням і старозаповітним обрізанням безперечна. Проте, неможливо знайти біблійної основи для того, щоб заявити, що Христос звелів учням, щоб вони відтоді почали використовувати хрещення як знак заповіту замість звичного в юдаїзмі обрізання. Водночас, Гейдельберзький катехизис у відповіді на 74-те питання стверджує, що дітей «необхідно прийняти в лоно християнської церкви, чим вони будуть відрізнятися від дітей, які не вірять. У Старому Заповіті це

---

<sup>500</sup> Jack Cottrell, *Baptism: A Biblical Study* (College Press, 1989): 133.

відбувалося завдяки обрізанню, замість якого в Новому Заповіті було запроваджене хрещення»<sup>501</sup>. Цю ж ідею заміщення обрізання хрещенням підтверджує Бельгійське віровизнання в 34-му артикулі.

Павло, однак, не пов'язує фізичне обрізання і хрещення, але говорить про духовне обрізання як скидання гріха, на що вказує водне хрещення. Фактично, пророки найчастіше викривали те, що ізраїльтяни були обрізані фізично, але не обрізані в серці (5 М. 10: 16, Єр. 4: 4, 9: 23-24). Відкуплені Божі діти мають серця, духовно обрізані від гріха, увійшовши в Новий Заповіт завдяки вірі через хрещення. Знаком заповіту є не просто ритуал хрещення, а єдність віри і хрещення. Отже, ті, хто свідомо не можуть виявити віру, не можуть увійти і в заповіт, навіть якщо вони виконали зовнішні дії. Новий Заповіт передбачає роботу в серці, яка виявиться у матеріальних вчинках і діях, а не лише в дії за тілом. Переоцінювання тілесних дій призводить до руйнування цілісної біблійної картини. Немовлята на восьмий день не можуть виявити віру, яка очищує серце, тому їхнє хрещення водою без особистої віри не дає сподіваного результату.

#### ***3.2.4.4. Зв'язок водного хрещення і хрещення Духом Святим у 1 Кор. 12:13***

Головна думка загального контексту, в якому перебуває досліджуваний уривок, – це богослов'я дарів Духа. Павло вчить коринтян правильно використовувати ці дари і тому поміщає вчення про дари в еклезіологічний контекст. Дари виконують службову функцію, формуючи Тіло-Церкву. Щоб проілюструвати цю думку, апостол наводить образ звичайного людського тіла, члени якого служать один одному. А проте унікальність і значимість кожного члена не нищиться у цьому об'єднанні, але всі вони зливаються в спільний єдиний організм. Саме цю думку про єднання людей, різних за соціальною, гендерною, етнічною та іншими ознаками, підкреслює Павло в цьому уривку. Водночас він вказує і на спосіб цього єднання. На думку

---

<sup>501</sup> Захарий Урсин и Каспар Олевиян, *Гейдельбергский Катехизис*, 1563, <http://www.reformed.org.ua/2/22/Caspar>.

Павла, єдність створюється не спільністю майна, інтересів чи родини, а хрещенням Духа в одне Тіло. Інакше кажучи, хрещення Духом тут виконує інструментальну функцію, прилучаючи чи поміщаючи окремих різних людей (юдеї, гелени, раби, вільні) в Тіло, яке тут однозначно, з огляду на контекст, позначає Церкву Христову.

З тим, що прямий екзегетичний сенс 1 Кор. 12: 13 говорить про прилучення до Церкви (входження в неї), погоджуються практично всі дослідники. Навіть Джеймс Данн як найактивніший критик, що заперечує зв'язок цього вірша як з хрещенням Духом, так і з водним хрещенням, вважає, що «після дієслова, що передає ідею руху, такого як βαπτίζω, прийменник εἰς може означати лише рух у певному напрямку, щоб опинитися десь... Для Павла стати християнином означає прилучитися до церкви як Тіла Христового. Отже, якщо не вдаватися до семантичного підтасування прийменників ἐν і εἰς, хреститися Духом у цьому випадку означає стати християнином»<sup>502</sup>. Якщо цей текст говорить про прилучення до Церкви дією Духа, то чи можна приєднатися до Церкви, оминаючи водне хрещення?

Аналіз всіх випадків навернення у книзі Дій апостолів, здійснений вище, чітко вказує на те, що прилучитися до Церкви можна за умови єдності багатьох факторів (слухання Слова, віра, покаяння тощо) і водне хрещення в цьому цілісному процесі відіграє роль матеріального знака, що вказує на духовну реальність. Дивлячись із перспективи загальної картини навернення чи того процесу, який називається «стати християнином», варто визнати, що хоча текст 1 Кор. 12: 13 свідчить про прилучення різних людей Духом до єдиної Церкви, але в матеріальному світі цей процес відображається актом, який отримав назву «водне хрещення». Отже, з погляду богослов'я можна вважати, що тут мова йде про єдиний процес, який у духовному світі виявляється в зануренні Духом у Тіло-Церву, а в матеріальному світі –

---

<sup>502</sup> Джеймс Данн, Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения (Черкасы: Коллоквиум, 2017): 130.



зануренням у води хрещення<sup>503</sup>. Не випадково Ентоні Кросс пише, що «найпоширенішим розумінням 1 Кор. 12: 13 є те, що Павло апелює тут до водного хрещення, яке означає, що вірним дано Дух, яким вони інкорпорується в тіло Христа»<sup>504</sup>. На підтвердження цієї думки Кросс наводить посилання на не менше ніж два десятки публікацій відомих і шанованих в англomовному світі експертів<sup>505</sup>, багато з яких провели ретельний екзегетичний і богословський аналіз цього вірша.

Найвагоміші аргументи, які підтверджують зв'язок водного і духовного хрещення, наводить Біслі-Мюррей. Зокрема, він вказує, що хрещення Духом, про яке Ісус говорив, що воно станеться в день П'ятидесятниці, зовні відбувалося через водне хрещення тих, хто відповів на заклик Петра. Також Гал. 3: 27-28 пов'язує хрещення в Христа із зануренням у Церкву, де «нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного...» (Гал. 3: 28), що повторює головну думку 1 Кор. 12: 13. І ще одна важлива схожість: «хрещення в Христа і в Його Церкву веде до знищення соціальних відмінностей. Якщо в Гал. 3 цей щасливий результат іде за християнським хрещенням, а в 1 Кор. 12:13 він іде за духовним хрещенням, то можна зробити обґрунтований висновок, що ці два хрещення – це одне»<sup>506</sup>. Томас Шрайнер додає, що як водне хрещення не обмежене тільки деякими, обраними людьми, а звернене до всіх, так і духовне хрещення є імперативом для всіх, хто вірить у Христа<sup>507</sup>.

Водночас є поважні екзегети, які строго розмежують водне і духовне хрещення. Найавторитетнішим із них, очевидно, варто вважати Карла Барта,

---

<sup>503</sup> Данн не визнає ідеї взаємозв'язку водного і духовного хрещення в цьому уривку, тому що він взагалі заперечує такий зв'язок у будь-якій священнодії. Він розглядає водне хрещення виключно як метафору.

<sup>504</sup> Anthony R Cross, 'Spirit-and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13', *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, 2002: 121.

<sup>505</sup> Тут деякі посилання на тих, хто підтримує ідею взаємозв'язку в цьому вірші хрещення Духом і водного хрещення: H.G. Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism* (Manchester: Manchester University Press, 1941), pp. 132,136-37,161; G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (London: SPCK, 2nd edn, 1967), pp. 56-57 and 92; R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (London: Hodder & Stoughton, 1960), p. 203; K. McDonnell and G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2nd edn, 1994), pp. 42-43, 61 and 351.

<sup>506</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973):169.

<sup>507</sup> Thomas R Schreiner, 'Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006: 72.

який на богословському рівні виступив проти дітохрещення, хоча сам належав до реформатської церкви, яка хрестить немовлят. Для Барта існувала лише одна таємниця єднання матеріального і духовного – це Ісус Христос, в якому відбулося таємниче єднання божественного і людського. Він відкидав сакраментальний елемент у хрещенні, тому що сприймає хрещення Духом лише як суверенну роботу Бога, без будь-якої відповіді зі сторони людини, тоді як водне хрещення для нього – це відгук людини на Божий заклик і її перший крок у послуху. Як зазначають редактори його Церковної догматики, для Барта «християнське хрещення виглядає не лише не сакраментом, але навіть не дією Божої благодаті, а лише людською літургійною дією на визнання того, що Бог зробив для нас у Христі і послухом дорученню, даному нам у примирливій роботі Христа»<sup>508</sup>. Критичний аналіз цих поглядів Барта зробили Стенлі Портер, аналізуючи книгу Дій<sup>509</sup> й Ентоні Кросс<sup>510</sup>, детально розглядаючи всі погляди, що підтримують і критикують Барта, а також Герберт Хартфелл<sup>511</sup>, який справедливо вказав, що якщо водне хрещення – це лише відповідь людини без дії Духа, то така дія неможлива з причини цілковитої гріховності людини. Без дії Духа людина не може вільно прийняти рішення і відповісти Богу; без участі благодаті людина не здатна виявити віру. Отже, строге розмежування духовного і водного хрещення суперечить вченню Нового Заповіту і є безпосереднім результатом «христологічного переакцентування» Барта і його неприйняття «засобів благодаті».

Роль Святого Духа у водному хрещенні дуже вагома, якщо дивитися з еклезіологічної перспективи прилучення до Церкви. Щоб приєднатися до місцевої і Вселенської Церкви, необхідно здійснити і духовне, і водне хрещення, і хоча вони можуть у певних, виняткових обставинах розділятися

---

<sup>508</sup> См. G.W. Bromiley and T.F. Torrance, 'Editors' Preface' Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969): II.

<sup>509</sup> Stanley E Porter, 'Baptism in Acts: The Sacramental Dimension', in *Baptist Sacramentalism* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006), 117–28.

<sup>510</sup> Anthony R Cross, *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2012):158-169.

<sup>511</sup> Herbert Hartwell, 'Karl Barth on Baptism', *Scottish Journal of Theology* 22, no. 1 (1969): 28–29.

у часі, але вони нероздільні за сутністю. Як зазначає Кросс, дуже часто пророчий голос Старого Заповіту дорікав народів за розмежування зовнішнього і внутрішнього. Досить легко по-фарисейськи виконати зовнішню частину закону, нехтуючи внутрішньою, але в християнстві зовнішнє і внутрішнє завжди корелюють між собою, і хоча не завжди можна побачити пряму взаємозалежність між цими складовими, але діалектичний зв'язок між ними, безумовно, існує.

Джеймс Данн і Гордон Фі намагаються обґрунтувати розмежування цих двох видів хрещення в 1 Кор. 12: 13, спираючись лише на граматичні конструкції й екзегетичний аналіз, але як подано в параграфі 3.5.4, з богословського погляду і з перспективи мови синекдохи, до якої часто вдавався Ісус<sup>512</sup>, можна зрозуміти, чому Павло, кажучи про навернення до Христа, в одному тексті вказує на віру, в іншому – на водне хрещення, а в 1 Кор. 12: 13 на хрещення Духом, маючи на увазі цілісний процес становлення християнина. Вайт пише: «Немає жодного дуалізму між вірою і хрещенням просто тому, що для Павла хрещення – це завжди віра-хрещення»<sup>513</sup>. Аналогічно варто сказати і про хрещення водою і Духом. Кажучи про одне, маємо на увазі цілісний процес християнської ініціації, що як висловлюється багато богословів, становить дві сторони однієї медалі, одна з яких вказує на божественну дію, а інша – на людську.

#### ***3.2.4.5. Хрещення в інших посланнях Павла***

Апостол Павло приділяв досить багато уваги хрещенню і в інших своїх листах. У Посланні до ефесян (Еф. 4: 5) він розглядав хрещення в широкому контексті своїх міркувань про «єдність у багатоманітті» в християнській громаді. Ці міркування побудовані дуже логічно і розвивають три теми. З самого початку (1 –3 вірші) Павло закликає християн в Ефесі жити гідно високого покликання, яке вони набули в Ісусі Христі, виявляючи один до

---

<sup>512</sup> Детальніше про тлумачення притч Ісуса з перспективи синекдохи див. Stephen I Wright, *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* (Wipf and Stock Publishers, 2007).

<sup>513</sup> Reginald Ernest Oscar White, *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960): 226.

одного суто християнські якості, як-от лагідність, покора і любов у єдності духа і мирному союзи взаєморозуміння. Це повчання мудрого батька і пастиря своїм дітям і послідовникам. Наступна частина (вірші 4 – 6) розкриває основу, на якій така єдність можлива і в чому вона реалізується. Павло говорить про сім базових складових єдності: одне тіло, один Дух, одна надія, один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець всіх. Це та основа, на якій єдність об'єктивно існує. Цей фундамент не потрібно творити руками християн. На цій, вже наявній основі ґрунтується міркування про різноманіття дарів і служінь для творення Тіла Христового, які можуть виявляти послідовники Ісуса. У 7 – 16 віршах Павло говорить про те, як об'єктивна основа єдності дає можливість розвивати і удосконалювати кожного члена, доки все тіло не досягне «у міру зросту Христової повноти».

Важливо розділити роль християн і роль Бога в доморядництві Церкви. Єдність, об'єктивно створена Богом, потребує тільки збереження, підтримування і розвитку. Вона виявляється в найрізноманітніших дарах відповідно до благодаті Христової, але хрещення не входить до різноманіття дарів, а належить до базових складових єдності, таких як сам Господь. Хоча функціонально фраза «одне хрещення» зосереджує увагу на певну умову єдності, але змістовне її значення говорить, що хрещення одне єдине, в тому сенсі, що здійснюється одноразово; воно неповторне й унікальне, як саме Тіло Христове, і всі члени набули однакового досвіду. Саме це значення викликало багато тлумачень і особливо в дискусії анабаптистів з дітохрещенцями. Анабаптисти та їхні послідовники категорично відкидали звинувачення у повторному хрещенні, вважаючи, що дитяче хрещення без участі віри охрещуваного взагалі не є хрещенням<sup>514</sup>. Це не раз слугувало причиною не тільки розділення між католиками/православними і анабаптистами/баптистами, але й між самими євангельськими групами. Типовий приклад – відмова кавказьких баптистів брати участь у спільній євхаристії з євангельськими християнами Петербурга на першому з'їзді

---

<sup>514</sup> Див. Шляйтхаймське визнання 1527 р.

1884 р. через те, що більшість євангельських християн, посилаючись на Еф. 4: 5 не приймала повторного свідомого хрещення.

Про яке хрещення тут говорить апостол? Джеймс Данн стверджує, що тут мова йде лише про водне хрещення, оскільки Павло нічого тут не говорить про духовні зміни. І далі, аналізуючи семантичну структуру двох триад, він вказує, що центром, який їх об'єднує, є Дух і «як Дух об'єднує в одне тіло і дає підставу для надії, так і віра поєднує з одним Господом і дає підставу для одного хрещення»<sup>515</sup>. Більшість тлумачів погоджуються з Данном, але вказують на зв'язок, який тут встановлює Святе Письмо між водним хрещенням і хрещенням Духа<sup>516</sup>. На цей зв'язок також вказує явна схожість між 1 Кор. 12: 12-14 і досліджуваним текстом. В обох випадках Павло обговорює тему Тіла Христового мовою єдності і різноманіття. Отже, на думку апостола, досвід кожної людини, що стала християнином, охоплює хрещення в широкому сенсі слова і подає його як невід'ємну частину всього Євангелія. Ентоні Кросс, коментуючи цей уривок, робить висновок, що хрещення «було частиною ранньої керигми, яка вказувала на необхідність відповіді віри на євангельську звістку»<sup>517</sup>.

Вагоме значення мають численні алюзії на водне хрещення, які згадуються у листах Павла. Наприклад, у Посланні до ефесян (5: 25-27) апостол, бажаючи показати практичний вимір любові в сім'ї, дає зразок цієї любові, вказуючи на Христа, який «...полюбив Церкву, і віддав за неї Себе, щоб її освятити, очистивши водяним купелем у слові» (Еф. 5: 25-26). Джеймс Данн<sup>518</sup> пише, що більшість дослідників бачить у цьому вірші вказування на водне хрещення, з чим він категорично не погоджується, хоча вислів *λουτρο τοῦ ὕδατος* використовувався щодо передшлюбного купання нареченої і явно

---

<sup>515</sup> Джеймс Данн, *Крещення Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкасы: Коллоквиум, 2017): 160.

<sup>516</sup> Наприклад, це чітко вказано в коментарях Ернеста Беста: Ernest Best, *Ephesians* (Bloomsbury Publishing, 2004): 369; Маркуса Барта Markus Barth, *Ephesians*, vol. 2 (Anchor Bible, 1974):469 та ін.

<sup>517</sup> Anthony R Cross, 'One Baptism' (Ephesians 4.5): A Challenge to the Church', *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 173–209:192.

<sup>518</sup> Джеймс Данн, *Крещення Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкасы: Коллоквиум, 2017): 161.

конотує з водним хрещенням. Карл Барт<sup>519</sup> пише, що вказування на водне хрещення в цьому тексті можливе, але не обов'язкове. Він, безумовно, правильно вважає, що головний сенс цього тексту в тому, що очищення і освячення церковної громади відбулося завдяки любові і самопожертві Христа, але далі він додає, що роль водного хрещення тут суто технічна, така, що не чинить жодної духовної дії.

З огляду на цей текст виникає важливе питання: коли Христос очистив і освятив Церкву? Із контексту зрозуміло, що це було зроблено один раз на хресті, але в який момент це стає реальністю для кожного віруючого зокрема? Біслі-Мюррей підкреслює, що безумовно, хрещення має корпоративний аспект і, з погляду вічності, Церква як Тіло охрещена в день П'ятидесятниці, але контекст повчань Павла, звернений до кожного члена церкви зокрема, вказує, як він пише, на парадоксальний факт, що «Церква освячується, коли її члени очищуються у хрещенні словом, на основі ефективної смерті Христа»<sup>520</sup>. Інакше кажучи, Павло вказує, що як вся церква корпоративно, так і кожен її член, індивідуально освячується і очищується водою через слово.

Зв'язок води і слова в Новому Заповіті зустрічається не раз і християнська герменевтична традиція часто ототожнює ці два образи. В богослов'ї, що виправдовує дитяче хрещення, при тлумаченні Еф. 5: 26, концепт «слово (ρῆματι)» вміщують у поняття «вода (ὕδατος)». В баптистському богослов'ї навпаки, поняття «вода» ототожнюють із поняттям «слово». Однак, лінгвістична структура цього речення не дозволяє ототожнити ці два поняття ні в одному, ні в іншому напрямку. Біслі-Мюррей вказує, що хоча поняття «слово» тут досить невизначене, і може означати і добру звістку загалом і визнання Христа Господом під час водного хрещення зокрема, але щоб це не означало, текст пов'язує воду і слово. «Хрещення освячує і очищає – це те, в чому Слово можна почути, визнати і чому

---

<sup>519</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969): 113-114.

<sup>520</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 203.

підпорядковується охрещуваній. Хрещення без визнання Слова – це неповноцінне хрещення»<sup>521</sup>. Тобто справжнє біблійне хрещення – це не водне хрещення саме собою і не визнання Слова самого собою, а нерозривний зв'язок одного й другого, за якого дієвість «водяного купелю» визначається Словом Божим.

У певному сенсі продовження цієї думки звучить у апостола Павла в Посланні до Тита в словах: «Він нас спас не з діл праведности, що ми їх учинили були, а з Своєї милости через купіль відродження й оновлення Духом Святим, Якого Він щедро вилив на нас через Христа Ісуса, Спасителя нашого» (Тит. 3: 5). Мова цього тексту, як і мова Еф. 5: 25-27 явно натякає на водне хрещення. Спасіння, яке здійснив Ісус дією Святого Духа, яка оновлює і відроджує, виразно пов'язується з образом води (λουτροῖ – обмивання, купіль), яка виливається (ἐξέχεεν – пролити, вилити) на вірних. Звичайно, деякі тлумачі вважають, що в цьому уривку немає натяків на водне хрещення. Зокрема, С. Флюгрант у Слов'янському біблійному коментарі пише: «Слова «обмиванням відродження» (в Синодальному перекладі: «банею возродження») краще розглядати як метафору, що означає духовне очищення»<sup>522</sup>, але Біслі-Мюррей в своєму екзегетичному аналізі цього уривка підкреслює, що в жодному іншому тексті Нового Заповіту зв'язок водного хрещення і дії Духа не виявляється так виразно, як у Посланні до Тита. Він погоджується зі словами Адольфа Шлатера, що «Бог дав Церкві хрещення, але ефект від нього ґрунтується не на воді, а на тому, що пов'язано з обмиванням, тобто з Божою роботою в людині. Він творить нову людину не через воду, а через Святого Духа»<sup>523</sup>.

Отже, хоча в цьому уривку Святого Письма вказування на водне хрещення не беззаперечне, але тут цілком однозначно підкреслено факт прийняття нового життя, оновленого з духовного й морально-етичного

---

<sup>521</sup> Там само: 204

<sup>522</sup> Сергей Санников, ред., Славянский библейский комментарий. Современная евангельская перспектива, ЕААА (Киев: ЕААА, Книгоноша, 2016):1756.

<sup>523</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 215.

погляду. Ця кардинальна зміна здійснюється Святим Духом через обмивання, що безсумнівно може бути метафорою дії самого Духа, але також може розглядатися як натяк на водне хрещення, яке вказує на обмивання гріхів (Дії 22: 16) і яке неможливе без дії Святого Духа.

У Посланні до євреїв декілька разів зустрічаються натяки на хрещення. В Євр. 6: 2 автор зараховує вчення про хрещення, маючи на увазі і водне, і хрещення Духом і вогнем тощо, до самих першооснов (початків) християнського вчення. Він вважає, що уявлення про різні види хрещення добре відоме його слухачам і не зупиняється на їхньому поясненні. Його головна мета – показати вищість, безумовну велич і божественне становище Христа, тому він попереджає, що приступити до Христа треба «з щирим серцем, у повноті віри, окропивши серця від сумління лукавого та обмивши тіла чистою водою!» (Євр. 10: 22). Тут явно зауважено на водному хрещенні і водночас беззаперечним є зв'язок внутрішнього очищення серця від будь-якого пороку дією Духа Святого і зовнішнього прояву цього очищення в акті водного хрещення. Апелюючи до знань своїх слухачів про левитське і священицьке служіння, коли жертвоприношення і наближення до Святого Святих супроводжувалися обмиванням тіла як наголошенням на чистоті внутрішнього стану, автор Послання до євреїв переносить цю аналогію в християнський контекст. До Ісуса як «Великого Священика над домом Божим» треба приходити, покаювшись, звільнившись від внутрішнього гріха і підтвердивши це зовнішнім обмиванням, яке не може бути нічим іншим у новозаповітній перспективі, як тільки водним хрещенням, оскільки ритуали «в різних обмиваннях, в уставах тілесних, – установлено їх аж до часу направи» (Євр. 9: 10). Це підтверджує Джеймс Данн, який пише: «Ці два очищення (серця і тіла) взаємодоповнюють одне одного, що нагадує про неможливість відокремити обряд хрещення від навернення. Хрещення так само тісно пов'язане з очищенням серця, як і тіло із серцем. Це зовнішній вияв духовного переображення, що відбувається всередині людини. Автор послання і перші християни й думки не допускали, що їх можна



розділити»<sup>524</sup>.

Отже, хоча апостол Павло не систематизував у своїх листах вчення про хрещення, він чітко пов'язав водне хрещення з єднанням із Христом, із Його смертю і воскресінням, що зробило водне хрещення знаком смерті для гріха і воскресінням до нового життя (Рим. 6: 1-4), але тільки тоді, коли воно пов'язане в охрещуваному з духовним хрещенням. На думку апостола Павла, це нормальний хід духовних процесів.

З іншого боку, водне хрещення у Павла пов'язане з вірою охрещуваного, в результаті чого він знімає із себе одяг, заплямований гріхом, і одягається у Христа як в одяг праведності і святості. Тому Павло сміливо стверджує, що «ви всі, що в Христа христилися, у Христа зодягнулися» (Гал. 3: 27).

Кажучи про хрещення, Павло часто використовує аналогії й алюзії. Він порівнює новозаповітне хрещення із старозаповітним обрізанням, але робить це порівняння не через зовнішню аналогію, а спрямовуючи його на внутрішній стан людини, яка стягує із себе гріх завдяки водному хрещенню, і так воно стає знаком Нового Заповіту (Кол. 2: 11-14). Він розглядає хрещення в еклезіологічному контексті єдиного Тіла Христового, до якого різні люди можуть приєднатися через хрещення Духом Святим (1 Кор. 12: 13), зовнішнім знаком якого є водне хрещення. Павло підкреслює в своїх посланнях, що без дії Духа водне хрещення втрачає своє значення. Він вказує на єдине хрещення, як на об'єднавчий фактор для Церкви (Еф. 4: 5) і наводить аналогії з очищенням, яке Ісус здійснив над Церквою дією Духа (Еф. 5: 25-27) і християнським хрещенням, подаючи цілісне бачення дії Божественного Слова, Духа і хрестильної води (Тит. 3: 5). Таке ж цілісне розуміння водного хрещення і віри розкриває автор Послання до євреїв, порівнюючи їх із старозаповітним храмовим служінням, кажучи про очищення серця і совісті одночасно з дією чистої води хрещення (Євр.10:22).

---

<sup>524</sup> Джеймс Данн, *Крещення Духом Святим. Сучасне п'ятидесятництво в світлі новозаветного учіння* (Черкаси: Коллоквиум, 2017): 215.

Отже, корпус послань Павла виразно вказує на зв'язок правильного водного хрещення з вірою охрещуваного, з дією Слова Божого і Духа Святого, а значить вказує на сакраментальний характер цього акту, в якому таємничо і неосягнено поєднується матеріальна і духовна складові.

### **3.2.5. Хрещення в писаннях інших апостолів (Петро, Іван)**

Феномен хрещення розглядається не лише в посланнях Павла, але й в листах інших апостолів. Найбільш значні вказування на сенс хрещення можна знайти в Першому посланні Петра і в корпусі Івана.

#### ***3.2.5.1. Хрещення в посланні Петра***

На думку майже всіх експертів, що вивчають водне хрещення, текст із Першого послання апостола Петра (3: 21) є найважливішим і водночас найбільш непротим для розуміння хрещення. Найпевніше, причиною цього є те, що в ньому явно пов'язано хрещення і спасіння, але який це зв'язок? Про яке хрещення йде мова? Завдяки чому відбувається спасіння? Відповіді часто залежать від герменевтичного передрозуміння і доктринальної позиції екзегета. Історія тлумачення цього вірша неймовірно широка і висновки, до яких доходять дослідники, часто абсолютно протилежні.

Загальний контекст послання – підбадьорення і настанови для християн, які зазнають страждань і, часто несправедливих, переслідувань. Петро підбадьорює і наставляє своїх читачів, вказуючи на приклад несправедливих страждань Христа, абсолютно необхідних для того, щоб привести його послідовників до Бога. Вказуючи на смерть Христа – «Бо й Христос один раз постраждав був за наші гріхи... Праведний за неправедних» (1 Петр. 3: 18), апостол одразу ж переводить фокус оповіді на воскресіння Ісуса і на його проповідь духам, що перебували у в'язниці, «вони колись непокірливі були, як їх Боже довготерпіння чекало за Носєвих днів...» (1 Петр. 3: 20) і, отже, торкається історії потопу, під час якого Ной і його сім'я занурилися в смертельну небезпеку, але врятувалися завдяки своєму послуху. Петро використовує цю історію як образ, інакше – прототип чи

прообраз (гр. *αντίτυπον* – *antitypon*<sup>525</sup>) спасіння новозаповітних вірних. Спосіб спасіння в новозаповітному ковчезі, який найчастіше розуміють як Церкву, однозначно, пов'язаний із водою.

Переважна більшість дослідників вважає, що мова в цьому уривку йде саме про водне хрещення, проте на перший погляд, виникає певне нерозуміння: води потопу принесли смерть і нищення першій цивілізації, а води хрещення несуть життя, що творить прямо протилежний образ. Проте, уважніше прочитання виявляє тісний взаємозв'язок старозаповітного першообразу і його новозаповітного відображення. Новозаповітне хрещення вказує не лише на життя, але й на смерть. Апостол Павло чітко наголошує, що той, хто вірить у Христа, помирає з Ним для гріха і оживає для нового життя (Рим. 6: 3-4). Отже, потоп, який знищує все живе, символізує смерть минулого грішного життя, а чудовий порятунок Ноя слугує знаком воскресіння для оновленого стану святості. Дональд Карсон<sup>526</sup>, коментуючи цей текст, додає, що Ісус говорить про свою смерть як про хрещення (Мр. 10: 38-39), що також підкреслює дуалістичний характер цього акту.

Текст однозначно стверджує, що водне хрещення спасає новозаповітних вірних («нас» у тексті Петра) у такому ж сенсі, як врятувалася сім'я Ноя. Але як розуміти цей сенс? Передусім, очевидно, що спасає не вода хрещення, яка може обмити тільки тіло, як вказує апостол, тобто не сам собою факт хрещення. Через це беззаперечне твердження прихильники антисакраменталізму одразу роблять висновки, що водне хрещення<sup>527</sup> взагалі не бере участі в процесі спасіння, а спасає людей лише воскресінням Ісуса Христа. Проте граматично фраза «воскресінням Ісуса Христа» стосується іменника «хрещення», не відкидаючи його, а вказуючи

---

<sup>525</sup> Слово «антитипон» часто використовувалося в патристичній традиції sacramentalного богослов'я. В отців церкви це слово майже завжди конотувало з свхаристією, а не з хрещенням і зазвичай перекладалося не дуже зрозумілими для сучасного читача термінами – замістьобразний, протиобразний (рос. вместообразный).

<sup>526</sup> Дональд Карсон, *Новый библейский комментарий*, т. 3 (Мирт, 2001).

<sup>527</sup> Данн пише: «Хрещення – це «не тілесної нечистоти позбуття», сама собою вода не дає спасіння» – Джеймс Данн, *Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкасы: Коллоквиум, 2017): 219.

на інструментальний характер воскресіння. Буквально, хрещення через (ді') воскресіння прилучає до нового життя, а тому відкинути в цьому тексті участь хрещення у спасінні неможливо.

З одного боку, участь у воскресінні Ісуса є есхатологічною метою християн, а з іншого – участь у житті воскреслого Христа тепер випереджує цю мету. Воскресіння Христа є засобом спасіння, що вказує на першорядну роль Бога і Його благодаті в цій дії. Проте, образ Ноя, який слухняно виконав важкозрозуміле повеління будувати ковчег, свідчить про відповідь людини на Божий заклик. У новозаповітному контексті це відповідає послуху християн, готових через хрещення увійти в спасенне життя Христа. Данн цілком справедливо вказує, що хрещення – це місце зустрічі Бога і людини, а проте він цілком заперечує Божу роботу у хрещенні. Він стверджує: «Петро говорить, що хрещення – це вияв віри людини, а не засіб передавання Божої благодаті... у хрещенні люди приходять до Бога, а не Він до них»<sup>528</sup>. Карл Барт висловлює цілком протилежну думку, що мова тут іде лише про Божу роботу і спасіння відбувається «не завдяки якійсь роботі людини, навіть якщо ця людина християнин, а робота – хрещення»<sup>529</sup>. Але найбільш гармонійне розуміння цього тексту очевидно передбачає поєднання цих думок. Текст вказує на початкову спасенну дію божественної благодаті, завдяки воскресінню Христа і зустрічну відповідь людської волі, виявленої в хрещенні. З іншого боку, здавалося б очевидне, буквальне сакраменталістичне розуміння також стикається із труднощами, оскільки Петро пояснює хрещення не як занурення у воду і вихід із неї, а як «обітницю Богові доброго сумління», тобто духовну, а не тілесну дію.

Грецьке слово *ἐπιροτήμα* (епіротема), перекладене в синодальному тексті та в тексті Огієнка як «обітниця», викликає в останні кілька десятиліть жваві дискусії у біблеїстів. Дехто вважає, що Петро говорить про обітницю

---

<sup>528</sup> Джеймс Данн, *Крещення Духом Святим. Сучасне п'ятидесятництво в світлі новозаветного учіння* (Черкаси: Коллоквиум, 2017): 220.

<sup>529</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969): 212

чи зобов'язання перед Богом мати добру совість, інші стверджують, що правильним еквівалентом цього слова є прохання чи молитва до Бога про добру совість. Це відображено у різних перекладах біблійного тексту. Данн іронічно зазначає, що якщо б розуміння хрещення залежало від правильного тлумачення цього тексту, то християни перебували б у скрутному становищі. Коментуючи це поняття з погляду різних інтерпретацій, він вказує, що однозначної відповіді – як розуміти це слово, яке тільки один раз зустрічається в тексті Нового Заповіту, – немає.

У секулярному контексті це поняття в античні часи означало згоду з умовами договору під час укладання ділової угоди. Дональд Карсон пише: «Обітниця, точніше порука чи застава, – термін, який у першому столітті використовували під час укладання договору як урочисте зобов'язання однієї з договірних сторін»<sup>530</sup>. Цю ж думку висловлює Вільям Барклі, пояснюючи: «В давнину частиною кожної ділової угоди було питання: «Чи погоджуєшся ти на умови угоди і чи зобов'язуєшся дотримуватися їх?» Відповідь «Так» робила угоду обов'язковою для договірних сторін. Без цього питання і без цієї відповіді договір вважався недійсним. У правовій термінології ці питання і відповідь називалися епіротемою»<sup>531</sup>. Слов'янський біблійний коментар звертає увагу на те, що ранні отці церкви, говорили тією ж мовою, що й писав апостол Петро і могли дати досконалішу герменевтичну інтерпретацію, ніж сучасні екзегети, а тому частіше розуміли епіротему як згоду вступити в Заповіт із Богом, використовуючи світську інтерпретацію цього поняття. «Наприклад, Григорій Богослов у своїй настанові охрещеним («Слово на святе хрещення») пояснював: «Бо, коротко кажучи, під силою Хрещення треба розуміти заповіт із Богом про входження в інше життя і про дотримання більшої чистоти» (Слово 40)... (див. «Про Святий Дух» (15-й розділ) Василя Великого; «Слово на святе хрещення» (Слово 40) Григорія

---

<sup>530</sup> Дональд Карсон, *Новый библейский комментарий*, т. 3 (Мирт, 2001).

<sup>531</sup> Уильям Баркли, *Толкование посланий Иакова и Петра* (ВСБ, 1985): 260.

Богослова та ін.)»<sup>532</sup>. Проте більшість сучасних тлумачів віддає перевагу розумінню цього слова як «зойк», «благання», «молитва», «прохання до Бога». Томас Шрейнер підсумовує їхні аргументи і говорить, що: «Поняття «благання до Бога» підходить найкраще з трьох причин: 1) воно краще відповідає дієслову *ελερωτωσιν* (просити, запитувати); 2) воно зосереджується на Божій визвольній роботі, а не обітниці жити благочестивим життям; 3) воно відповідає тому, що стається на початку християнського життя – прощенню і очищенню від гріха»<sup>533</sup>.

У слов'янському баптизмі епіротему традиційно тлумачили на підставі Синодального біблійного тексту як обітницю, але останнім часом все популярнішим стає її розуміння як прохання, благання. Наприклад, О. Негров і Г. Савін у статті «До питання про хрещення: обіцянка чи благання<sup>534</sup>?» дуже емоційно наполягають на розумінні слова епіротема як «прохання», «заклик». Вони пропонують граматичний, логічний і богословський аналіз цього поняття, який фактично повторює більш розгорнуто тези Шрейнера, але роблять це односторонньо, зовсім не розглядаючи аргументи протилежного погляду. Автори вважають, що розуміння «запорука, обітниця» є пізнім переосмисленням цього фрагменту. Це припущення можна заперечити з огляду на практику використання поняття «епіротема» у світській традиції I ст. та одностайне розуміння ранньохристиянських авторів. У статті зроблено глибокий і переконливий морфологічний і словотворчий аналіз досліджуваного поняття, але логічні та богословські аргументи побудовано на фактичному ототожненні категорії «добре сумління» з поняттям «безгрішне життя», як це робить і Шрейнер. Також С. Солоха, досліджуючи поняття хрещення, приділив велику увагу всім біблійним текстам, в яких згадується поняття «сумління», «добре

---

<sup>532</sup> Сергей Викторович Санников, ред., *Славянский библейский комментарий. Современная евангельская перспектива*, ЕААА (Киев: ЕААА, Книгоноша, 2016): 1479.

<sup>533</sup> Thomas R Schreiner, 'Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006: 70.

<sup>534</sup> Александр Негров и Геннадий Савин, «К вопросу о крещении: обещание или вопрошение?», *105 лет легализации русского баптизма. Материалы международной научно-практической конференции*, 2011 г., 35–39.

сумління», але перерахувавши їх, він не зміг проаналізувати їх, а ототожнив добре сумління з добрим життям у Христі<sup>535</sup>. Безумовно, сумління пов'язане з моральністю, але не тотожне їй. Вважати, що совість і практика життя – одне й те ж є некоректним як у лінгвістичному, так і в антропологічному і богословському смислах. Добре сумління – це правильно настроєний інструмент самосвідомості, який реагує на гріх, але не саме життя абсолютної святості і бездоганності. Джон Мак-Артур пише: «Совість – це відображення душі і грецьке слово *συνείδησις* (совість) і його сучасний еквівалент несуть у собі ідею самопізнання»<sup>536</sup>. Добре сумління підказує християнину хто він в очах Божих і допомагає зрозуміти що таке гріх у випадку порушення заповіді, а зіпсуте сумління не дозволяє людині побачити саму себе і реагувати на Божі нагадування і сигнали. Отже, совість відіграє роль сигналізатора правильного чи неправильного життя.

Джон Колвелл<sup>537</sup>, аналізуючи поняття сумління в цьому уривку, виявляє, що під впливом моралістів і проповідників (особливо пуританського напрямку) за останні століття поняття сумління почало ототожнюватися з доброю поведінкою. Тому, обіцянку доброго сумління почали сприймати, за іронічним зауваженням Колвелла, як «обіцянку бути хорошим хлопчиком у майбутньому». Таке розуміння не відповідає біблійному контексту, що очевидно, й стало головною причиною, з якої сучасні екзегети воліють перекладати слово *επιροτημα* як благання до Бога: «Я був поганим хлопчиком колись, але тепер дайте мені хорошу совість» – веде далі Колвелл. Проте, він звертає увагу, що поняття совісті в античні часи асоціювалося передусім із самосвідомістю, а не з морально-етичним аспектом поведінки<sup>538</sup>. Ларс Хартман підтверджує, що добре сумління вело «не до усвідомлення вини, а

---

<sup>535</sup> Сергей Солоха, «1 Петра 3: 21: Крещение–обещание или вопрошание доброй совести?», *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, спецвыпуск (2013 г.).

<sup>536</sup> Джон Мак-Артур, *Толкование книг Нового Завета. 1 Петра* (Минск: Славянское евангельское общество, 2013): 206.

<sup>537</sup> John E. Colwell, 'Baptism, Conscience and the Resurrection: A Reappraisal of 1 Peter 3.21', *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 210–27.

<sup>538</sup> Детальніше див. Claude Anthony Pierce, *Conscience in the New Testament: A Study of Syneidesis in the New Testament; in the Light of Its Sources, and with Particular Reference to St. Paul: With Some Observations Regarding Its Pastoral Relevance Today* (AR Allenson, 1955).

імовірно, до «щирого серця» чи до щирого повернення до Бога»<sup>539</sup>, тому що істинне знання про себе – не просто самоспрямованість морального пізнання, але воно орієнтується на Бога і лише віддзеркалює Його одкровення. Саме тому значеннєвий зміст вини завжди є в терміні «сумління», але за висновками Колвелла, добре сумління і в 1 Петр. 3:16 і в 3:21 необхідно розуміти переважно як орієнтацію людини на посвячене життя в Бозі, а не як «правильну поведінку». Тому він робить компромісний і, очевидно, найправильніший висновок із дискусії про значення слова епіротема. Він вважає, що хрещення – це одночасно і молитва до Бога, і обіцянка доброго сумління у відповідь на Божу обітницю спасіння. Така об'єднана інтерпретація, на його думку, «когерентна з самим текстом Святого Письма, з поняттям сумління у всьому посланні Петра і в усьому Новому Заповіті і, що важливіше, вона є когерентною з богословського погляду»<sup>540</sup>.

Але як би не розуміти поняття епіротема в досліджуваному вірші – як обітницю чи як благання, чи як щось інше – основний герменевтичний сенс тексту залишається незмінним: Петро вважає, що водне хрещення є інструментом, необхідним для спасіння, яке відбувається завдяки воскресінню Ісуса Христа.

### **3.2.5.2. Хрещення в корпусі Івана**

У четвертому Євангелії практично не вказується на християнське хрещення, але є чимало алюзій на нього. Багато дослідників відзначають, що Іван хотів підкреслити в своїй оповіді дії Духа, базуючись на словах Ісуса про те, що Дух буде відкривати учням багато істин, коли прийде як Утішитель і Наставник. Тому в його текстах здебільшого прямо не вказується на зовнішні ритуали. Численні акценти на воді<sup>541</sup> в Євангелії Івана дослідники пов'язують у деяких випадках із дією Духа, інколи – з мудрістю,

<sup>539</sup> Lars Hartman, 'Into the Name of the Lord Jesus', *Theological Studies* 60, no. 1 (1999):119.

<sup>540</sup> John E Colwell, 'Baptism, Conscience and the Resurrection: A Reappraisal of 1 Peter 3.21', *Journal for the study of the New Testament supplement series*, 1999: 225.

<sup>541</sup> Ів. 1: 26.31-33; 2:1-11 (4:46); 3: 5; 3: 22-26; 4: 7-15; 5: 2-9; 7: 37-39; 9: 7,11; 13:1-16; 19:34.



а іноді – з хрещенням, але спільного, єдиного підходу для всіх текстів немає.

Найважливішим уривком, який часто використовують у богослов'ї хрещення, є опис бесіди Христа з Никодимом (Ів. 3: 1-21). Вона складається з трьох частин, поділених питаннями юдейського начальника. В першій частині Ісус, відштовхуючись від слів Никодима про те, що фарисеї знають, що він «прийшов від Бога, як Учитель», одразу вказує на спосіб, яким людина може повернутися до Бога. Він говорить, що для того, щоб хоча б побачити Царство Боже, потрібно народитися Згори (Ів. 3: 3). Никодим здивовано запитує про спосіб народження, з якого починається друга, ширша частина бесіди, в якій Ісус пояснює, що народитися потрібно не від тіла, а від води і Духа, і далі він особливо акцентує на вільних діях Духа. Третя частина бесіди починається з питання Никодима, який хоче з'ясувати дії Духа й Ісус починає розмову про духовні явища. Центром цієї частини бесіди є вже не дія Духа, а дія Сина Людського, який повинен підвестися туди, звідки він прийшов. Водночас, як часто буває в Івана, євангеліст використовує подвійний сенс висловлювань: Сину Людському належить «зійти на небо», що вказує і на повернення до Отця і одночасно вказує на спосіб повернення – через страждання і смерть на хресті, так само як на жердині було піднесено над ізраїльським табором мідного змія, який рятував народ.

Воду зображено в цій бесіді як частину спасенної дії, якою Ісус через Духа подає людям вічне життя. Дух – головний дієвий агент відродження чи, інакше кажучи, народження Згори, яке необхідне людині, щоб вийти з темряви на світло (3: 20-21), отримати життя і стати громадянином Царства Божого. З огляду на загальний контекст, зрозуміло, що головний предмет бесіди Ісуса з Никодимом – Царство Боже, й Ісус вказує, що спосіб, яким людина може увійти в це Царство, – віра в нього (3: 16-18). Як пише Ларс Хартман<sup>542</sup>, таке цілісне прочитання всієї бесіди Христа з Никодимом дозволяє побачити наскільки народження Згори як подія, яка мала відбутися з кожною людиною, залежить від Бога, який дає нове життя через віру в його

---

<sup>542</sup> Lars Hartman, 'Into the Name of the Lord Jesus', *Theological Studies* 60, no. 1 (1999):158

Сина. Такий сильний акцент на дії Духа неминуче наводить на думку про сакраментальний характер води, що бере участь у цьому таємничому процесі, який дає можливість побачити і увійти в Царство Боже. Інакше кажучи, акцент на Духа не виключає можливості його дій у воді і через воду. Еверетт Фергюсон пише: «Розуміння Ів. 3: 5 як вказування на хрещення не обмежує і не лімітує роботу Духа так само, як і води»<sup>543</sup>. Що в такому випадку означає вода в контексті народження Згори?

Біслі-Мюррей<sup>544</sup> не вагаючись заявляє, що вода безперечно вказує на водне хрещення, яке є частиною процесу набуття вічного життя. Його позицію підтримують як православні<sup>545</sup>, так і деякі баптистські богослови. Вілфред Нокс пише: «Якщо вислів εὐχὴ ὕδατος (з води) справді є частиною оригінального тексту... жоден християнський читач не може розуміти його інакше, ніж алюзію на хрещення<sup>546</sup>». Тобто значення вірша 3: 21 можна подати так: «Хто не народиться від водного хрещення і Духа Святого, не зможе увійти в Царство Боже».

Водночас у реформатській традиції, з якою погоджується багато баптистів, поняття «вода» найчастіше ототожнюється з поняттям «Дух». Зокрема, Жан Кальвін у тлумаченні Євангелія від Івана вважає, що вода і дух – це одне й те ж: «(П)ід водою і Духом Він розуміє одне і те ж... Коли Святе Письмо говорить про Дух, воно часто і цілком повсякденно поєднує з Ним згадку про воду чи про вогонь для зображення Його сили»<sup>547</sup>. Цей же аргумент наводить Карл Барт, порівнюючи пару «вода і Дух» з іншими, тісно пов'язаними парами в цьому Євангелії, такими як «благодать і правда» (1: 17), «воскресення і життя» (11: 25). Він вважає: «Друге слово, пов'язане

---

<sup>543</sup> Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009): 144.

<sup>544</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973).

<sup>545</sup> Див тлумачення 3 розділу Євангелії від Івана впливового православного богослова Фіофілакта Болгарського. Феофилакт Болгарский, «Толкование на Евангелие от Иоанна», Азбука веры, 30, Листопад 2017, <https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt/Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/3..>

<sup>546</sup> Wilfred Lawrence Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Published for the British Academy by H. Milford, 1944): 91; Таку ж за змістом заяву робить Девід Гриффітс у своїй статті D. R. Griffiths, "Baptism in the Fourth Gospel and the First Epistle of John" у збірці Alec Gilmore, *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (Lutterworth Press, 1959): 158

<sup>547</sup> Жан Кальвін, *Толкование на Евангелие от Иоанна* (Минск: УП МФЦП, 2007): 87.

сполучником «και» безумовно, стосується того ж, що й перше. Тому воно не ставить друге поняття нарівні з першим. Акцент робиться завжди на другому, тому порядок слів у цій парі незворотній. В цьому незворотному порядку зроблено критичний синтез, в якому другий член цілком пояснює перший, поглинає його, тому цілком замінює його»<sup>548</sup>. Отже, ця думка, досить поширена у баптизмі, визнає воду і Дух двома абсолютно однаковими поняттями і за такого підходу прочитання цього вірша виглядає так: «Хто не народиться від Духа і Духа, не зможе увійти в Царство Боже».

Інше поширене тлумачення поняття «від води» пов'язане з уявленням про фізичне народження, і має на увазі або витікання чоловічого сімені чи амніотичної рідини під час народження дитини. Відомий спеціаліст з історії палестинського Сходу Хуго Одеберг вважає, що існує значний контраст між поняттями народження від води і народження від Духа, який підкреслено також у 12 вірші, де протиставлено земне і небесне, і головне – у питанні Никодима: «Як може людина родитися бувши старою?» (3: 4). На думку Одеберга, Ісус нібито відповідає Никодиму: «Підтверджую те, що ти сказав: процес повинен повторитися, тому що те, що народжується від тілесного сімені, залишається тілесним і ніколи не зможе саме собою стати духом, а те, що повинно стати духом, повинне народитися духовно із духовного сімені»<sup>549</sup>. Далі Одеберг здійснює глибокий і ретельний аналіз рабиністичної, а також грецької, перської та іншої апокрифічної літератури, виявляючи, що в часи Ісуса було значно поширене уявлення про «вищу» (та, що в духовній сфері) і «нижчу» (земну) воду, яка вказує на народження життя. А проте часто вода була евфемізмом витікання сімені. В такому випадку герменевтичним еквівалентом фрази Ісуса у п'ятому вірші буде: «Хто не народиться у світ фізичним народженням (як тіло), а потім (додатково) духовним, той не побачить Царства Божого». Водночас проведено паралель з

---

<sup>548</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969):121.

<sup>549</sup> Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World* (John Benjamins Publishing, 1929): 48.

іншою фразою Ісуса, сказаною тут же: «Що вродилося з тіла – є тіло, що ж уродилося з Духа – є дух» (3: 6)<sup>550</sup>.

Вільям Макдональд у своєму тлумаченні пише: «Деякі вважають, що вода в цьому вірші стосується Слова Божого. В Еф. 5: 25-26 вода тісно пов'язана зі Словом Божим. За 1 Петр. 1: 23 і Як. 1: 18 народження Згори відбувається через Слово Боже. Цілком можливо, що вода в цьому вірші справді символізує Біблію». Цей погляд найчастіше висловлюють слов'янські баптисти. А Барклі взагалі вважає, що «Вода – символ очищення... Дух – символ сили». Існують і інші, складніші тлумачення цього уривка.

Наведений огляд доводить, що поєднати різноманітні уявлення про народження від води і духа, які активно критикують одне одного і наполягають на своїй винятковій правильності, неможливо, тим більше, що практично всі вони порушують основні правила екзегетики. Відомо, що два слова, що стоять поруч, до того ж з'єднаних сполучником «кал»(і) некоректно тлумачити різними способами. Але всі тлумачення розуміють одне слово (Дух) буквально, а друге слово (вода) образно або символічно. Правила вимагають або обидва поняття у з'єднаній парі тлумачити буквально, або обидва – фігурально, але одним способом. Джеймс Данн намагається виконувати це правило, коли пропонує своє розуміння тексту Івана (3: 5): «Найпевніше, що вода означає водне хрещення, а Дух означає хрещення Духом, а народження Згори містить обидва ці хрещення в їхньому тісному взаємозв'язку»<sup>551</sup>. Проте найчастіше вказані труднощі тлумачення змушують або вчитувати в досліджуваний уривок власне богослов'я, або усунути його як підставу для богослов'я хрещення.

У посланнях Івана і в його книзі Об'явлення, як і в самому Євангелії, підкреслено в основному духовну складову і практично не вказано на

---

<sup>550</sup> Фергюсон і Біслі-Мюррей критикують цей погляд, вважаючи, що про два народження в одній фразі немає сенсу говорити.

<sup>551</sup> Джеймс Данн, *Крещення Духом Святим. Сучасне п'ятидесятництво в світлі новозаветного учіння* (Черкаси: Коллоквиум, 2017): 190.

ритуали і священнодії, проте в Першому посланні апостола 5: 6-8 є досить виразне вказування на хрещення як на спосіб, яким Ісус відкрився світу і у зв'язку з цим є алюзія на християнське хрещення<sup>552</sup>. Загальна думка широкого контексту в цьому посланні явно вказує на бажання автора підкреслити людську сутність Христа поруч із Його божественністю. Спроба знайти рівновагу в христології Івана, очевидно, пов'язана з його боротьбою з гностичним впливом наприкінці I ст.<sup>553</sup>. У досліджуваному уривку автор наполегливо підкреслює людську сутність Христа, вказуючи, що він прийшов у цей світ «водою і кров'ю», а не просто як якась духовна істота. Переважна більшість тлумачів<sup>554</sup> вбачає у воді вказування на водне хрещення Ісуса, яким як пише Іван у своєму Євангелії, «Ізраїлеві він з'явився» (Ів. 1: 31), а в «крові» бачить Його смерть на Хресті, яка була реальним, фізичним фактом приблизно через 3,5 роки. Свідчення Духа, як пише Іван, підтверджує ці факти.

Еверетт Фергюсон наводить думку деяких тлумачів, що текст шостого вірша образно вказує також і на християнську практику, тому що він явно пов'язаний зі свідченням Івана в Євангелії, який особисто бачив, як із пробитого тіла Ісуса стікала кров і вода (Ів. 19: 34). У такому разі тут справді можлива конотація на священнодію евхаристії і водного хрещення, які практикує Церква. Але сам Фергюсон вбачає відображення сакраментальної практики раннього християнства не в шостому, а в восьмому вірші, де Іван говорить про трьох свідків на землі: дух, вода і кров. Поняття «на землі» протиставляється поняттю «на небі». Томас Мансон підтримує цю думку, підкреслюючи, що порядок, згадуваний у восьмому вірші (дух, вода і кров) явно пов'язаний із сирійською церемонією прилучення до церкви, яка передбачає спочатку помазання (символіка Духа), потім хрещення і одразу

---

<sup>552</sup> Ми не будемо розглядати текстологічні труднощі, пов'язані з цим уривком, тому що це не входить у головне завдання дослідження.

<sup>553</sup> Традиційно вважається, що в цьому посланні Іван бореться з якимось гностиком Керінфом, який розрізняв Христа й Ісуса як окремі індивідуальності. Це ім'я і вчення відомо з текстів Іринія Ліонського «П'ять книг проти ересей».

<sup>554</sup> Див. огляд різних інтерпретацій цього тексту в кн. Ben Witherington, 'The Waters of Birth: John 3. 5 and 1 John 5. 6-8', *New Testament Studies* 35, no. 1 (1989): 155-60.

після цього євхаристію<sup>555</sup>.

Отже, вказівки на хрещення, подані у посланнях Петра й Івана дуже важливі в богословському осмисленні цього акту, але їх дуже важко тлумачити з погляду біблійної екзегетики і герменевтики. Як Петро, так і Іван оперують, передусім, образами, а не систематичними категоріями, тому їхні тексти про водне хрещення викликають різноманітні і часто суперечливі тлумачення. Ключові тексти теми хрещення, 1 Петр. 3: 21 й Ів. 3: 3-6, вказують, на думку багатьох дослідників, на зв'язок водного хрещення зі спасінням через прилучення до ковчегу-Церкви і з відродженням як єдиним засобом набуття Царства Божого. В цьому сенсі вони є есхатологічними, оскільки означають майбутнє, і сотеріологічними, оскільки свідчать про теперішнє.

Обидва апостоли підкреслюють провідну і визначальну роль Христа: достатньо згадати спасіння через воскресіння Ісуса у Петра і вознесіння Його на хрест в Івана. В обох випадках наголошено на значенні віри того, хто отримує спасіння через молитовне благання-обіцянку доброго сумління, про що пише Петро, а також як свідчить Іван, хрещення відбувається, щоб «усякий, хто Сина бачить та вірує в Нього, мав вічне життя». Ці узагальнення можуть також вказувати на хрещення як місце зустрічі люблячого Бога і людини, що прагне спасіння.

### **3.3. Хрещення в донікейський період**

Вважається, що апостольський період, який відображено в текстах Нового Заповіту, закінчився в 70–90-ті роки I ст., хоча багато хто думає, що служіння апостола Івана тривало довше. У будь-якому разі, період з останніх десятиліть I ст. до середини II ст. можна розглядати як час апостольських учнів або, як зазвичай говорять, мужів апостольських. Ця епоха характеризувалася активною місією і швидким поширенням християнства в греко-римському світі, появою ранньохристиянського гностицизму,

---

<sup>555</sup> Thomas W Manson, 'Entry into Membership of the Early Church', *The Journal of Theological Studies* 48, no. 189/190 (1947): 25–33.

боротьбою з вчителями-юдейниками та групами юдейників, а також із першими кроками до формалізації богослов'я і церковної обрядовості.

Пояснити динаміку розвитку богослов'я хрещення в цей ранній період церковної історії дуже непросто і, головне, неможливо документально точно відповісти на питання, чому розуміння і практика хрещення кінця I – початку II ст. так радикально відрізняється від апостольської. Коли хрещення було вирване з цілісного процесу навернення і отримало самодостатнє значення та самостійне функціонування? Як відбувався цей процес? Які чинники підняли хрещення над покаянням, дією Духа, його дарами, й іншими елементами спасіння, які в апостольський період були нерозривні з хрещенням? Що стало причиною виникнення й абсолютно безперечного визнання необхідності катехизичної (огласительної) практики, яка свідчить про цей розрив, і має місце не тільки в греко-римському, але навіть і в юдейському середовищі? Чому позбуття гріха в акті хрещення почали трактувати як момент прощення гріха, залишивши всі інші складові навернення в тіні, а отже майже в повному забутті? Достовірних відповідей на ці питання, здається, не існує, хоча є численні гіпотези і спекулятивні теорії<sup>556</sup>.

Можливо, одним із вирішальних факторів зосередження богословського акценту у феномені навернення переважно на водному хрещенні стала зміна хрестильної практики. За життя апостолів і свідків, що особисто чули Ісуса, навернення, що складалося зі слухання доброї звістки під дією Святого Духа, прийняття її вірою, покаяння, водного хрещення і набуття плодів і дарів Духа, проходило в дуже стислі терміни, а іноді – майже одномоментно. Отже, неофіти ставали учнями Христа під впливом Духа і свідчення, зафіксувавши це в хрещенні, і тільки потім починалося їхнє перебування в науці апостольській (Дії 2: 42), тобто відбувалася катехизація,

---

<sup>556</sup> Павло Гаврилюк, вивчаючи витoki новозаповітної катехизичної практики, схиляється до думки, що часовий розрив між наверненням до Христа і хрещенням у післяапостольський період, пов'язаний із переходом із власне юдейського у греко-римський цивілізаційний простір. Див. Павел Гаврилюк, *История катехизации в древней Церкви* (Москва: Московская высшая православно-христианская школа, 2001). Цього ж погляду дотримується більшість баптистських авторів. Ян Зозуляк вважає, що впровадження тривалої підготовки до хрещення було пов'язане з гоніннями, через які багато вірних відпадало від Церкви. Див. Ян Зозуляк, *Катехетическая миссия Церкви* (Київ: Пролог, 2008).

схожа до сучасного змісту цього слова. З розширенням цивілізаційного простору християнства на весь греко-римський світ і відходом із життя апостольського покоління, почалася епоха доктринальних суперечок із традиційним юдаїзмом і гностицизмом, у ході яких формується власне християнське богослов'я. Якщо в апостольську епоху основний богословський зміст вчення послідовників Христа полягав у поясненні і підтвердженні на підставі старозаповітних Писань, що Ісус – правдивий Месія і сам Ягве, який прийшов у тілі, то друге покоління учнів обстоювало свої погляди не тільки в дискусії з учнями Явненської академії<sup>557</sup> юдаїзму, які вже виробили аргументи в боротьбі з месіанськими громадами, а й з спотвореннями християнського вчення, що виходили із самих християнських громад. Як зазначає Ірина Свенціцька, ортодоксальним християнам II ст. довелося боротися з поглядами, привнесеними у громади людьми, які навернулися в християнство «зі світу містичних вірувань і філософських міркувань»<sup>558</sup>. Очевидно, ця «війна на два фронти» відіграла важливу роль у переміщенні процесу учнівства з післяхрестильного на дохрестильний період. Християни цього часу почали уважніше ставитися до допуску в свої громади. У міру структуризації громад, вони ставали більш закритими й інакшими щодо навколишнього суспільства. Це добре видно з написаних у кінці I ст. послань апостола Івана, який проводить різку межу між світом гріха й учнями Христа (Ів. 2: 15-17), а також із тексту Дідахе. Прилучення до таких замкнутих спільнот об'єктивно вимагало тривалої і ретельної процедури підготовки і відбору, що мабуть, і стало головною причиною поділу учнівства на дві фази – дохрестильне і післяхрестильне навчання. Це не тільки сформувало катехизичну практику, а й запровадило новий, додатковий елемент – випробування неофітів, тобто перевірку їхньої щирості, вимогу свідчення про зміни в їхньому житті і поведінці, і навіть

---

<sup>557</sup> Академія в місті Явне (Керем Явне – виноградник в Явне) або в Ямнії, як називали це місто римляни, – зібрання єврейських мудреців і вчителів, що зберігали і розвивали палестинський юдаїзм після трагедії Юдейської війни 70 р. Тут почалося фіксування Талмуду і масоретського тексту Старого Заповіту, а також розвивалися аргументи для дискусії з християнством.

<sup>558</sup> Ірина Свенцицкая, *Первые христиане и Римская империя* (М.: Вече, 2003):167-168



певний іспит на знання ортодоксального вчення. Після появи такої практики виникла необхідність її богословського осмислення, що робилося спочатку в формі усної традиції, яка надала видимому знаку процесу навернення – водному хрещенню – виняткового значення, а пізніше почала фіксуватися в християнських текстах.

Цілком можливо, що ще одним фактором у богословському фокусуванні хрещення був вплив апостола Павла, який, розповідаючи про своє навернення, підкреслював зв'язок жертви за гріхи і водного хрещення. Він свідчив, що учень Ананій у Дамаску прийшов до нього і сказав: «Уставай й охрестися, і обмиє гріхи свої, прикликавши Ймення Його!» (Дії 22: 16). Схоже, що Павло повторював своє свідчення не один раз, у різних контекстах і при багатьох свідках, пов'язуючи прощення своїх гріхів не з моментом покаяння (внутрішнього перевороту), яке, безсумнівно, відбулося під час зустрічі з Христом по дорозі в Дамаск (Дії 9: 4-6), а з фактом водного хрещення, яке він прийняв через кілька днів після покаяння (Дії 9: 17-18). Для громад, які утворилися в результаті місії апостола Павла, його слово завжди мало надзвичайно важливе значення. Вочевидь, не випадково в текстах Варнави, Орігена та ін. ранньохристиянських письменників у роздумах про хрещення часто зустрічається Павлова фраза «απόλουσαι αμαρτίας» (обмивання гріхів).

Ці та інші пояснення мають право на існування і безсумнівно вказують на незаперечні чинники, що вплинули на переміщення ролі хрещення в процесі навернення на найвище місце, однак цей процес вимагає додаткового глибокого і всебічного вивчення, що за наявної джерельної бази зробити вкрай важко.

Другою важливою зміною цього періоду стала поява й розповсюдження практики дитячого водного хрещення. Трактати ранньохристиянських апологетів (Юстина Філософа, Іринія Ліонського) вказують, що в II ст. водне хрещення сприймалося передусім як ініціація, з якою пов'язували відпущення гріхів. Філософське обґрунтування хрещення,

яке запропонувало наступне покоління богословів – грецькі вчителі катехизичних шкіл, почало розривати процес спасіння, розмежовуючи покаяння, віру та водне хрещення. І хоча в кінці II – на початку III ст. Климент Александрійський, а пізніше Ориген не відокремлювали хрещення від віри і покаяння, проте вони зосереджували увагу на хрещенні саме як на способі позбавлення гріхів. Це вело до ще більшої значущості акту хрещення для християнських громад, які значно зросли кількісно, чому сприяли досить тривалі періоди спокійного життя між гоніннями. Це дозволило сформувати стійку структуру, традицію життя і початки богослов'я.

До середини III ст. впливові латинські богослови (Тертуліан, Кипріян, Іполит Римський) вже зовсім однозначно описували процедуру підготовки до хрещення, і саме хрещення зображали як спосіб позбавлення гріха. І хоча в «Апостольських постановах» та в роботах Тертуліана хрещення нерозривно пов'язане з вірою і покаянням, однак вже зустрічаються однозначні згадки про випадки дитячого хрещення, яке вочевидь, відбувалося тільки в критичних ситуаціях, пов'язаних із хворобою або передсмертним станом. Про це також свідчать надгробні християнські епітафії цього періоду.

Перехід богословських поглядів від Тертуліана до Кипріяна демонструє богословський зсув у розумінні водного хрещення, яке сприймається вже не як свідчення покаяння в минулих гріхах, а як відкриття майбутнього життя, тому його можна надавати і немовлятам. І хоча освічені лідери християнства досліджуваного періоду і далі розглядали хрещення в його широкому розумінні як хрещення-ініціацію та бачили його як важливий елемент, що пов'язує віру і покаяння, в широких масах та серед більшості служителів затвердилася думка щодо нормативності більш «автоматичного» погляду на хрещення, яке нібито діє саме собою, тому що через нього діє Бог. Все це призводило до поширення практики хрещення немовлят<sup>559</sup>.

---

<sup>559</sup> Детальніше процес змін, які відбувалися в перші три століття у богослов'ї та практиці водного хрещення досліджується за першоджерелами цього періоду у Додатку 1.

### 3.4. Парадигми водного хрещення

Оскільки наказ здійснювати хрещення записано в Євангеліях як постанову самого Ісуса Христа, і практику його здійснення засвідчують Дії апостолів і апостольські послання, то ця священнодія присутня у всіх християнських конфесіях і навіть у тих, де її не практикують видимим способом<sup>560</sup>. Але уявлення про хрещення, його богословський зміст, символіка, процедури, літургійні форми і багато інших аспектів у ході історичного і конфесійного розвитку християнства змінювалися досить суттєво.

Використовуючи парадигмальний підхід Томаса Куна для аналізу історії християнської думки, Ганс Кюнг виявив зміну парадигм у теології. Під парадигмою Кюнг розуміє «сукупність переконань, цінностей і методів пізнання, визнаних певною спільнотою»<sup>561</sup>. Парадигмальну методологію можна використовувати для вивчення водного хрещення з істотним уточненням, що якщо зміна парадигм в історії християнського світогляду відбувалася внаслідок історичних потрясінь і теологічних революцій, то парадигми осмислення водного хрещення тільки частково змінювали одна одну революційним шляхом, а здебільшого співіснували і досі співіснують паралельно, а багато їхніх аспектів корелюють один з одним. Одночасне існування несхожих парадигм змушує, виділяючи їх, використовувати не тільки діахронний метод, що описує характерні історичні ознаки кожної з них, а й синхронний підхід, розглядаючи їх із різних конфесійних перспектив.

Розрізнення й опис парадигм ґрунтується на дослідницьких поглядах, які можуть будуватися на різній системі критеріїв, вибір яких становить певну складність, оскільки хрещення можливо розглядати, виходячи з різних контекстів. Іноді за точку відліку береться перспектива екуменічного діалогу і тоді доречно ставити питання, аналогічні тим, які пропонує Джонатан

---

<sup>560</sup> Наприклад, у молоканстві, у «сухих» баптистів тощо.

<sup>561</sup> Ганс Кюнг, *Великие христианские мыслители* (СПб: Алетейя, 2000): 365.

Ренбоу в аналізі водного хрещення. Він вважає, що розрізняти хрестильні парадигми можна такими чотирма питаннями: «хрестити чи не хрестити, як хрестити (занурення, обливання або скроплення), кого хрестити (дітей чи повнолітніх), який ефект від процесу хрещення (ex opere operato, як реальне передавання благодаті, відпущення гріхів чи просто символ)»<sup>562</sup>. Можна використовувати суто конфесійні критерії оцінювання різних хрестильних парадигм або розглядати їх із позиції історії літургійних форм. Однак, відповідно до цілей нашого дослідження використовується цілісна діахронно-синхронна система критеріїв, заснована на взаємовідносинах сакрального і профанного. Це найбільш нейтральна і позаконфесійна система, яка є досить універсальною для різних християнських груп. Розрізнення парадигм хрещення за духовно-матеріальною ознакою дозволяє розкрити сутнісні характеристики цієї священнодії і зрозуміти її характерні риси. Звичайно, в чистому вигляді наведених нижче парадигм у житті християнських громад не існує, але їх потрібно описати для глибшого осмислення складних і переплетених між собою реальних практик.

На підставі аналізу богослов'я хрещення в різних християнських традиціях (див. Додаток 2) можна представити чотири основні парадигми хрещення.

**Духовна парадигма** хрещення. Ця модель опису хрещення, надаючи головного значення духовним процесам, що відбуваються під час навернення людини у християнство, по суті, розриває цілісне сприйняття Всесвіту, розглядаючи його як дві сфери, що майже або зовсім не перетинаються. Основна ідея цієї парадигми – Бог є Дух і взаємини з Ним не зв'язані з жодними матеріальними засобами. У цій моделі дух людини безпосередньо контактує з Духом Божим, а між матеріальним і духовним початками пролягає непереборна дистанція, найбільше поглиблена гріхом людини, який опоганив усю матерію. Ця загальна богословська передумова, фактично характерна

---

<sup>562</sup> Jonathan H Rainbow, 'Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptists', *American Baptist Quarterly* 8, no. 4 (1989): 276–90.

для гностицизму, але адаптована у християнстві в епоху Просвітництва, підкреслює значення віри і, хоча заперечує двоїсту матеріально-духовну природу Христа, але звертає головну увагу на духовні процеси. Поклоніння в Дусі й Істині трактується як безритуальність. Така концепція, зазвичай, глибоко індивідуалістична, хоча спільнотне життя не відкидається, а практикується, очевидно, з прагматичних, а не богословських міркувань. У цій парадигмі домінує ідея «відродження через рішення». Це означає, що емоційно-психологічні складові навернення – вольове рішення прийняти Христа в серце, присвятити Йому все життя тощо – відіграють першорядну роль.

Літургії в крайньому разі може взагалі не бути, або вона може бути малозначною, максимально гнучкою і лапідарною. У різних проявах цієї парадигми можуть акцентуватися різні елементи розірваного процесу навернення. Наприклад, часто наголошують на покайнні, з яким пов'язують спасіння, або на вірі, іноді на проголошенні Слова, але важливо відзначити, що у всіх цих підходах відсутня цілісність, а окремі біблійні приклади виступають керівним принципом.

Найяскравіше така парадигма хрещення виявляється у духовних християн. Це, зокрема, Товариство друзів (квакери), Армія спасіння, а в східноєвропейському контексті – духоборці, молокани, сухі баптисти. З-поміж них богослов'я хрещення найглибше розроблене у квакерів, які розуміють хрещення як подію духовного досвіду і переживання, а новозаповітне вчення про таїнства не відкидають, а переносять у духовну сферу, ототожнюючи з хрещенням Духом і вогнем, і тлумачать його як безпосереднє входження божественного в людську душу. Кожна людина повинна переживати це індивідуально, тому сакраментальне переміщається з еклезіологічного простору в містичну площину персонального досвіду і практики. Сакрамент у такому розумінні сприймається не як медіативна і ритуальна дія, а як безпосереднє відчуття життя Христа в душі і вчинках.

Аналогічні принципи сповідує Армія спасіння, але духовне хрещення в

цій традиції розуміється не як містичне переживання персонального досвіду, а як соціально значущі явища. Не практикуючи церковний обряд хрещення, спасенці вбачають його аналог у присязі, відмовляючись від спеціальних богослужінь із хліболаманням, вони згадують смерть Христа під час звичайних обідів і святкових бенкетів. Головним сакраментом для них є Христос, якого вони бачать у знедолених, бідних і нужденних. Нагодувати бідного і допомогти нужденному для цієї групи означає реалізувати таємничу присутність Христа, тобто здійснити священнодію.

Самобутнє східноєвропейське релігійне дисидентство, що з'явилося завдяки самостійному вивченню біблійного тексту, також характеризувалося передусім гностичним поділом матеріального і духовного. Власне, такою була богословська доля майже всіх середньовічних груп, які намагалися повернути ранньохристиянську дійсність – павликіян, богомилів, катарів та ін. Заперечення ритуальності і матеріальних знаків відбувалося в цих рухах не стільки через богословські міркування, скільки внаслідок їхнього протестного характеру. Це особливо видно у духоборців та молокан, які виступали проти побутового православного обрядовіства, наполягаючи на важливості особистих взаємин із Богом без видимих знаків спілкування з ним. Досить згадати популярний вислів духоборців, що побутував у ХІХ ст.: «Церква не в колодах, а в ребрах»<sup>563</sup>. Вимушена самоізоляція і розрив між духовним життям і його матеріальним проявом призвели до створення власної обрядовості в кожній із цих груп, яка швидко перетворилася на таку собі сакраментальну реальність, як виявлено в описі цих груп (див. Додаток 2).

Важливо підкреслити, що весь історичний та конфесійний досвід використання духовної парадигми хрещення, що розриває сакральне і профанне, віддаючи абсолютний пріоритет духовній сфері, не має впливового продовження в християнстві, а практика «відродження без

---

<sup>563</sup> Бонч-Бруєвич передає пряму мову духоборців: «Наша церква побудована не в горах, не в колодах, не в кам'яних стінах, а наша церква побудована в душах і серцях людських». Володимир Бонч-Бруєвич, *Животная книга духоборцев* (СПб, 1909): ХХІІІ.

хрещення» мало відповідає біблійним описам дій громади вірних.

**Ритуальна парадигма** хрещення виявилася дуже поширеною і легко приймається завдяки своєму традиційному характеру, звичному і добре відомому з дохристиянських практик. Суть цієї парадигми полягає в тому, що матеріальні знаки й обряди, які супроводжують процес навернення у християнство, мають першочергове значення. Духовна складова вважається похідною від матеріальної, що на богословському рівні обґрунтовується первинністю і суверенністю Божих дій і його незмінним і безумовним обітуванням, не залежним від того, хто приймає чи здійснює ці дії. Незалежність проявів божественної Присутності від будь-яких умов, крім тих, які чітко позначені в Святому Письмі, призвела до принципу *ex opere operato*. Це розірвало цілісний процес становлення християнського життя. Хрещення виявилось відірваним від процесу спасіння; покаяння, особиста віра, учнівство почали існувати як самостійні елементи, які мають власні пояснення і дії. Саме хрещення розглядалося як інструментальна причина виправдання, а його дійсність визначало канонічне право, а не сакраментальне богослов'я. Віра в такій парадигмі індивідуально не пов'язана з охрещеним. Це віра іншого (*fides aliena*). Вона може належати громаді і найчастіше виражається у вірі батьків і / або в вірі хрещених батьків, які беруть на себе відповідальність за формування віри в охрещеного. У деяких формах цієї парадигми віра трактується як похідна від самого обряду хрещення. Загалом можна сказати, що ця парадигма передбачає «відродження через хрещення».

На практиці ця парадигма неминуче призводить до того, що для всіх учасників матеріальні обряди створюють свій ефект автоматично. Незважаючи на богословські пояснення, що в цьому випадку мова йде не про таємничий окультизм, а про суверенні дії Христа за його обітницею, ця парадигма занадто схожа на язичницький магізм, що і стало, очевидно, головною причиною того, що вона легко і просто утвердилася в масовій свідомості. Літургійній практиці в такій моделі, зазвичай, надається

винятково важлива роль. Кожна дія і слово під час здійснення священнодії має не тільки знакове і символічне, але й перформативне значення. Хрестильний обряд стає обов'язковим інструментом спасіння і Бог виявляється «зв'язаним» своєю обітницею і дією церковного служителя. Він зобов'язався виконати свою обітницю, незважаючи ні на що. Отже, щоб мати результат, треба точно виконати всі визначені Згори або вироблені традицією процедурні дії.

Ритуальна парадигма характерна для історичного християнства, яке моделює своє богослов'я, спираючись на досвід отців Церкви IV – VI ст. Саме в період пізньої Античності почала формуватися ритуальна модель. Найяскравішими представниками, що практикують цю парадигму, є православ'я і католицизм, хоча в католицизмі після Другого ватиканського собору акцент у розумінні хрещення змістився на процес ініціації, а не на сам обряд, що передбачає обов'язкову післяхрестильну катехизацію. І все ж, католицьке богослов'я трактує хрещення як таїнство, під час якого Бог незбагненним способом змінює людину, прощаючи гріхи, відроджуючи до нового життя, і прилучає її до Церкви і до Христа. Цим актом передається віра і можливість жити оновленим життям. Як пише один із католицьких богословів, Герард Келлі: «Сакраментально охрещені вже живуть майбутнім життям, яке обіцяв Бог; екзистенційно вони учасники реальності світу, яка поступово розгортається... хрещення не вилучило їх зі світу, а орієнтувало на шлях життя в світі і зобов'язало до нього»<sup>564</sup>. Тобто оновлене життя, яке прагне до особистої святості, охрещені повинні почати після здійснення священнодії, а не до неї.

У православ'ї цю парадигму також використовують як загально визнану, але нині прослідковується тенденція до богословського переосмислення таїнства хрещення. Хоча традиційно інструментальний підхід, який по-богословському інтерпретується як передавання під час

---

<sup>564</sup> Gerard Kelly, 'Baptism in the Roman Catholic Church', *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives* 4 (2011): 26.



священнодії Божої благодаті з волі і сили Всевишнього, анітрохи не применшується, однак є спроби перейти до іншого уявлення про водне хрещення в його еклезіологічному і сотеріологічному розумінні. Сучасні автори зміщують акцент із обряду на його богословський зміст, який має кілька основних складових. По-перше, хрещенням підкреслюється факт входження в Христа і в його церкву, і в такий спосіб хрещення набуває еклезіологічного сенсу. Особливо докладно й яскраво про це почав писати впливовий сербський єпископ Юстин (Попович), багато в чому змінивши уявлення про суть sacramентології в своєму догматичному богослов'ї: «Стаючи завдяки святому Хрещенню членом Церкви, кожен християнин стає складовою, органічною частиною повноти Того, хто все всім наповняє (Еф. 1: 23) і сам виповнюється цією повнотою Божою (пор. Еф. 3: 19) і в такий спосіб досягає найдосконалішої повноти своєї людської істоти, своєї людської особистості»<sup>565</sup>. У цьому Юстин (Попович) вторить ідеям Миколи Кавасили, який завжди підкреслював, що хреститися – означає народитися у Христі. Як і в католицизмі, в православ'ї віру трактують як обов'язкову передумову хрещенню, але за словами Олександра Шмемана для цього достатньо віри Церкви: «Саме на підставі віри Церкви хрещення стає тим, чим воно є – «гробом» та «матір'ю»<sup>566</sup>. Тобто за чужою, а не за власною вірою людина помирає (метафора гробу за Кирилом Єрусалимським) і народжується (метафора матері) в хрещенні. Водночас у сучасному православ'ї формується потужний рух, який вказує на необхідність катехизації та віддає перевагу свідомому кредохрещенню, в якому роль особистої віри і покаяння як відпущення гріхів вважається визначальною.

Отже, ритуальна парадигма, підкреслюючи Божі дії, веде до формули «відродження здійснюється через хрещення».

**Спорадична парадигма.** Ця модель хрещення займає середнє місце

---

<sup>565</sup> Юстин (Попович), *Догматика Православной Церкви: Эклесиология* (М.: Издательский Совет РПЦ, 2005):10-11

<sup>566</sup> Александр Шмеман, «Водой и Духом», в *Водой и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар, ун-т, 2004):86

між парадигмою духовності і ритуальності й характеризується нестійкими і змінними акцентами, що підкреслюють іноді духовне, а іноді ритуальне. Матеріальне і духовне начала не пов'язані, але й не розірвані. Вони спорадично контактують між собою. Особливістю цієї парадигми є антиномічність. Вона найчастіше артикулює пріоритет духовного над матеріальним, але робить це непослідовно і на практиці парадоксальним способом визнає за обрядами і видимими ритуалами інструментальну дію. Вона вказує на важливість персональної віри, яка передує хрещенню, та водночас вимагає ретельності у дотриманні процедури священнодії. Іноді в цій парадигмі підкреслюється визначальна роль суверенної Божої дії й абсолютна пасивність реципієнта, але нерідко наполегливо акцентується на вільній людській згоді і виділяються соціологічні аспекти хрещення. З погляду окремих компонентів навернення ця парадигма характеризується розривами між покаєнням, вірою, хрещенням і учнівством. У деяких випадках учнівство і віру ставлять перед хрещенням і темпорально, і з богословського погляду, але часто хрещення передує учнівству і, як вважається, народжує віру, яка потім зростає через свідому посткатехизацію.

Найбільш раннім прикладом такої спорадичної парадигми може слугувати донікейська хрестильна практика. Швидке поширення християнства в греко-римському світі поставило низку складних питань щодо роботи з неофітами (що прийшли зі сфери панування політеїстичного світогляду) в умовах ворожого оточення, відторгнення суспільством і гонінь з боку держави. Не дивно, що хрещення почали розуміти переважно як процес ініціації, зосереджуючи увагу на попередньому учнівстві і строгому відборі кандидатів до хрещення. Того, хто бажав охреститися, ретельно перевіряли, у процесі чого він мав довести своє навернення, відмову від зовнішніх, грубих форм гріха й ідолопоклонства, рішучість дотримуватися принципів нового вчення, вірність громаді. Впродовж тривалого часу він повинен був освоювати спільнотну субкультуру, норми поведінки та продемонструвати знання основних догматичних принципів. Хрещення

ставало кульмінаційним моментом, святом прийняття блудного сина матір'ю-Церквою і самим Христом, тому воно пристосовувалося до основних святкових подій церковного календаря. В умовах, що змінилися в порівнянні з апостольським періодом, Церква пішла на те, щоб розірвати цілісність процесу навернення у християнство і розмістити його елементи віддалено в часі, але навряд чи єпископи, які керували цим процесом, могли передбачити, що часовий контекстуальний розрив перетвориться в богословський.

Хрещення стало богословською межею, яка не стільки вказувала на відокремлення від старого, скільки спрямовувалася на нове. Залишення старого життя старої людини з її гріхами в цій парадигмі віддалялося від хрещення назад, у минуле, до моменту покаяння. Для неофіта розлучення з минулим і знайомство з новим способом життя починалося з прийняття рішення стати християнином і відбувалося через катехизацію, а момент хрещення для нього знаменував початок нового життя. Від кандидата до хрещення вимагали особистої віри і персонального рішення, та водночас акт хрещення як кульмінацію процесу підготовки та церемонії входження в спільноту святих неминуче пов'язували з обмиванням гріхів, що розумілося як цілковите прощення. Виникала двозначність у богословському осмисленні моменту спасіння: чи спасенна людина після того, як вона покалася і вирішила бути християнином, чи її спасіння варто віднести до моменту хрещення? На щастя, в спорадичній парадигмі це питання не ставиться занадто жорстко. У донікейський період і пізніше вважали, що якщо людина помирала, не встигнувши прийняти хрещення, то її бажання зараховувалося їй як саме хрещення. Бог у цій парадигмі «не обмежений» людськими діями і може поводитися парадоксально і незбагненно. Однак, у цій парадигмі явно прослідковується прагнення до уніфікації, в ній неминуче формуються відносно строгі і фіксовані локальні літургії хрещення, догматизовані символи віри.

Таку парадигму хрещення найчастіше практикують групи радикальної і магістерської реформації, хоча роблять це по-різному. В лютеранстві,

кальвінізмі й англіканстві водне хрещення однозначно є знаком благодаті, сакраментом, який вводить охрещуваного у Христа персональною вірою. Але сама віра не є усвідомленою упевненістю в невидимому, а якось таємниче виникає або таємно перебуває в серці під час хрещення, внаслідок чого акт хрещення суттєво наближається до формули *ex opere operato*. Водночас ці групи постійно наголошують на реформаторському принципі *Sola fide*, який підкреслює пріоритет віри над будь-якою справою, зокрема і над хрещенням. Саме на цю суперечливу невизначеність вказував Карл Барт у своїй знаменитій критиці дитячого хрещення. Він писав: «Ми приносимо дитину, вірячи і сподіваючись, що вона вірує, а потім нам пропонується нова можливість – ми молимося, щоб Бог дав їй віру. Ми хрестимо цю дитину на підставі віри, яка таємно присутня в ній чи бачачи майбутню віру?»<sup>567</sup>. Також кальвіністична доктрина абсолютного подвійного приречення ставить богословів перед важкорозв'язним протиріччям: що значить хрещення для відкинутих Богом? Хрещення, особливо в дитинстві, надають усім. Для обраних воно знаменує прощення гріхів, прилучення до Христа і дає всі благодатні дари, а для відкинутих це таїнство виявляється порожнім ритуалом. У разі хрещення відкинутого таїнство не відбувається: віра не передається, таїнство перестає бути таїнством і його богословський зміст недійсний. Чи можливі порожні, безблагодатні ритуали в церкві? Однак, як уже зазначалося, спорадична парадигма хрещення антиномічна і непослідовна, тому нерозв'язні питання можна просто оголосити Божою таємницею і наполягати одночасно на персональній відповідальності людини за відкидання благодаті і на абсолютному Божому передвизначенні. Учнівству, яке розуміється здебільшого як вивчення Святого Письма, ці групи відводять важливу післяхрестильну роль.

Інший варіант спорадичної парадигми практикують біблійні анабаптисти (меноніти). Основні богословські погляди цього руху

---

<sup>567</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969):172

ґрунтувалися на цвінґліанській концепції розмежування духовного і матеріального світу з безумовним домінуванням духовного. Однак в анабаптизмі дивним способом поєднувалися реальний персоналізм і спільнотність. Це означало, що віра повинна мати свідомий, персональний характер, а християнське життя реалізується тільки в громаді і супроводжується зобов'язанням відповідати за свої вчинки перед громадою, яка підтримує і контролює індивідуальну віру. Ідея дохрестильного і післяхрестильного учнівства і вимога доказів віри справжніми християнськими вчинками неминуче вели до двох дій: вимоги дорослого свідомого хрещення як зовнішнього знака переходу від гріха до святості і застосування церковної дисципліни для охрещених. Ця ідея дала поштовх для виникнення формули двох ключів, яку розвинув Бальтазар Губмаєр, один із перших анабаптистів, які описали богослов'я хрещення в цій традиції. У катехизисі цей богослов вказує, що першим ключем є ключ прощення, або відкриття дверей, коли Церква відчиняє двері Небес для грішника, який кається, і приймає його в спільноту святих. Другий ключ, даний Христом, – це ключ дисципліни, порушення якої веде до відсторонення від євхаристії та до інших церковних покарань. Хрещення в такому разі піднімається з рівня простого сповідання віри до спокутної потреби. Менно Сімонс зв'язує віру, хрещення і прощення гріхів у нероздільну єдність: «Ті, хто вірять, отримують прощення гріха не через хрещення, а в хрещенні... вони приймають святе хрещення як знак послуху, який ґрунтується на вірі... Тому вони отримують прощення своїх гріхів у хрещенні»<sup>568</sup>.

Але практика обережного надання хрещення після тривалого випробування, розвела віру й акт хрещення досить далеко в часі, що безсумнівно, позначилося і на богословському розумінні. Хрещення почали сприймати як символ того, що сталося набагато раніше, руйнуючи цим єдність віри і хрестильного акту. Це призвело до того, що в свідомості

---

<sup>568</sup> Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons*, ed. John Christian Wenger, trans. Leonard Verduin (Herald Press, 1986):244-245

більшості анабаптистів віра і покаяння є індикаторами спасіння, а хрещення стає традиційним і не завжди обов'язковим актом, який накладає певні зобов'язання перед громадою, що сучасним людям не завжди подобається.

Отже, спорадична парадигма хрещення відрізняється фрагментарністю і характеризується формулою «відродження і хрещення».

**Цілісна парадигма хрещення.** Її можна описати системою відмінних рис і богословських ознак, серед яких особливо виділяється поняття єдності різних елементів навернення. З богословського погляду її характеризує, передусім, цілісність духовного і матеріального світу. Це означає тісний взаємозв'язок профанних і сакральних процесів і їхнє таємниче переплетіння в межових станах. Ця парадигма категорично заперечує можливість управління духовними процесами через матеріальні елементи, тобто видимим актом хрещення не можна викликати духовне хрещення. Але з іншого боку, вона визнає недостатність духовних процесів без їхньої матеріальної складової, оскільки людська істота – це цілісна єдність духовного і матеріального, тобто духовне хрещення вимагає зовнішнього матеріального знака – занурення в воду і виходу з неї. Цілісність видно в синергії суверенної дії Згори та відповідної віри, вираженої вільним персональним рішенням охрещуваного погодитися на запропоновані йому умови спасіння. Цілісний акт хрещення, що пов'язує матеріальні і духовні процеси, сприймається як підтвердження віри, в результаті чого охрещуваний отримує свідчення обмивання гріхів, поєднання з Христом і знаменує початок нового радісного життя в іншому іпостасному стані людини народженої Згори.

У цій парадигмі процес проголошення благої звістки, прийняття її вірою, покаяння, водне хрещення й учнівство складають нерозривне ціле, хоча можуть бути відокремлені одне від одного в часі. Відродження знаходиться в єдиному колі понять із покаянням, вірою та хрещенням і будь-яка спроба встановити причинно-наслідковий або темпоральний зв'язок між ними в цій парадигмі абсолютно безглузда. У ній неможливо зробити

богословську заяву, що відродження відбувається через будь-який окремий елемент процесу навернення у християнство. Формули «відродження через віру» або «відродження через хрещення», «відродження без хрещення» тощо, до неї просто незастосовні. Відродження відбувається завдяки цілісному процесу становлення християнина.

Ця модель найповніше реалізовувалася в апостольський період. Тоді її характеризувала практика водного хрещення без богословського обґрунтування, але за Божим скеруванням. Як пише Тед Гьюзі: «У царстві таїнств християни жили серед своїх дієвих символів задовго до початку досліджень того, як і чому зовнішні символи можуть висловлювати щось внутрішнє»<sup>569</sup>. У практичному аспекті ця парадигма хрещення відрізняється гнучкою і вільною літургією, відсутністю фіксованого обряду і спрощеним сповіданням віри, яке означає проголошення Ісуса Христа Володарем і Господом життя і Всесвіту. Цю апостольську парадигму характеризує висока місіонерська активність і повна посвята обраному шляху.

Спробу механічно перенести цю парадигму хрещення в Новий час зробив стоун-кемпбеллівський Реставраційний рух, що виник у результаті Другого великого пробудження в Америці кінця XVIII – початку XIX ст. Його лідери – Бартон Стоун (1772 – 1844) і Олександр Кемпбелл (1788 – 1866), які наполягали на простоті і примітивності християнської віри, вважали, що без правильного хрещення (під яким розумілося тільки занурення), неможливо стати християнином і хрещення не можна відокремлювати від віри і покаяння часовим інтервалом. Ці погляди виглядають біблійними та цілісними і стали головними індикаторами нового руху. Але дуже швидко він перетворився в замкнуту маргінальну спільноту, тому що будь-яка спроба повернути минуле в сьогодення, а не відкритися есхатологічному майбутньому і тверезо сприйняти навколишній культурно-історичний контекст, приречена на невдачу. Стоун-кемпбеллівський рух,

---

<sup>569</sup> Майкл А Хейз и Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (М: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007):498.

намагаючись компенсувати брак уваги до водного хрещення в пресвітеріансько-баптистському середовищі, пов'язав водне хрещення зі спасінням настільки, що фактично став ототожнювати відродження з самим актом хрещення і обмежив цілісне уявлення про спасіння формулою «відродження через хрещення».

Ідеї простоти, примітивності і буквральності в розумінні християнства, які ніс Реставраційний рух справили великий вплив на євангельське пробудження XIX ст. у Санкт-Петербурзі через служіння лорда Гренвіла Редстока. Як стверджує Олексій Белов<sup>570</sup>, редстоківські ідеї єдності на основі простоти широко пропагували О. Пашков, М. Корф і інші лідери петербурзького пробудження, але щодо водного хрещення вони, особливо на ранніх етапах, дотримувалися протилежного погляду, вважаючи цей акт формальним елементом навернення і не надавали йому серйозного значення. В цьому випадку цілісність втрачалася, духовна складова домінувала над матеріальною і процес спасіння обмежувався формулою «відродження без хрещення».

В історичній і конфесійній практиці християнства важко знайти ідеальний приклад втілення цілісної парадигми хрещення, але нині в багатьох конфесійних групах під впливом загальної відкритості та екуменізму наростає прагнення розвитку цілісного сприйняття хрещення через поняття зустрічі й енкаунтеру. По суті, цей рух намагається відновити цілісну парадигму хрещення, якщо не на практичному, то хоча б на богословському рівні. Таке осмислення хрещення відбувається в католицизмі (Л.-М. Шове), в православ'ї (О. Шмеман), в баптизмі (П. Фіддес) і в інших конфесійних групах (див. Додаток 2), але найімовірніше, така парадигма добре реалізується на рівні конкретних особистостей.

---

<sup>570</sup> Олексій Белов, «Взаємозв'язок американського руху Реставрації та слов'янського євангельського руху: історичний та богословський аспекти», *Українське релігієзнавство*, вип. 59 (2011).



### 3.5. Висновки до 3 розділу

На початковому етапі розвитку баптистського руху головну увагу було зосереджено на процедурних особливостях акту хрещення – стані віри охрещуваного, символізмі хрестильних дій чи символіці результату, але богословського осмислення самої дії хрещення майже не робили. Ситуація почала змінюватися в 30-х роках ХХ ст. В цей же період з'явилося багато критичних праць, які обстоювали цвингліанську традицію розуміння хрещення, запроваджену в баптизмі у ХІХ ст. Рішучий поворот у розвитку богослов'я хрещення розпочався в другій половині ХХ ст., коли у баптистській спільноті Північної Америки і Європи з'явилися ґрунтовні і серйозні академічні праці на цю тему. Аналізуючи дискусії, що почалися з початку 90-х років ХХ ст. у східноєвропейській баптистській традиції між прихильниками суто символічного та сакраменталістичного підходу до хрещення, автор доходить висновку, що головне питання, навколо котрого точилися дебати – спасає чи не спасає хрещення – помилкове. Спасає тільки Христос, а решта – це лише інструменти, за допомогою яких Він діє.

З'ясовано, що поняття «хрещення», яке з'являється на перших сторінках Нового Заповіту означає занурення. Його використано як у прямому значенні, так і в метафоричному сенсі приєднання, прилучення до нового вчення і часто ці значення поєднуються в єдиному ритуалі. Як свідчить більшість дослідників, новозаповітна практика водного хрещення має багато схожих рис із ритуальними юдейськими обмиваннями і практикою кумранської громади Заповіту, але не є продовженням цих традицій. Головна відмінність полягає в тому, що юдейські ритуали були самовиконувани, а новозаповітні хрещення обов'язковим елементом вважають наявність хрестителя.

Тексти синоптиків, які говорять про водне хрещення Івана Хрестителя, виразно вказують на його відмінність від хрещення, яке наказав здійснювати своїм учням Ісус. А саме, головна відмінність полягає у тому, що Іванове хрещення було свідченням покаяння і запевненням у прощенні гріхів, а

хрещення, яке наказав здійснювати Христос, – це процес перетворення неофіта в учня Ісуса, спосіб становлення учня.

У книзі Дій, яка розкриває різноманітну практику водного хрещення в житті апостольського християнства, його зображено як унікальне і неповторне явище, яке є невід'ємною частиною процесу прийняття християнства. Всі випадки водного хрещення, описані в книзі Дій виявляють свідоме хрещення дорослих, хоча практика хрещення сім'ї (родини) за замовчуванням допускає можливість дітохрещення. Також ці випадки демонструють нерозривний зв'язок різних елементів навернення як єдиного цілого. Хрещення в цих описах завжди пов'язане з покаяттям, вірою, прийняттям Духа і прощенням гріхів, хоча цей зв'язок кожного разу може бути розірваний у часі і, зазвичай, не описує всіх елементів в одиничному акті хрещення. Найімовірніше, процес становлення християнина за книгою Дії можна описати так: людина чує добру звістку, вірить у неї всім серцем, кається, відвертаючись від гріха і повертаючись до святості, приймає водне хрещення, отримуючи Духа і його дари. Це єдиний цілісний процес, тому дискусія про те, чи спасає хрещення, чи віра чи покаяття, чи Слово, свідчить про неправильну постанову питання і неправомірність виокремлення одного елемента навернення та надання йому вищого від інших статусу.

У посланнях Петра і в корпусі Івана підкреслено провідну і визначальну роль хрещення Христа і Духа. Найбільше уваги приділено темі водного хрещення в корпусі листів апостола Павла. У всіх його посланнях простежується загальна думка, що подає хрещення як спосіб єднання з Христом. Через хрещення, на думку Павла, відбувається занурення і перебування у Христі, з'єднання з Його смертю і воскресінням, що робить водне хрещення знаком смерті для гріха і воскресіння до нового життя. Водночас він підкреслює, що реальністю ці процеси можуть бути лише за умови, що водне хрещення – не просто цивільний ритуал, у якому відсутні духовні складові, а реально пов'язане з духовним хрещенням. Зв'язок матеріальних і духовних процесів у Павла завжди здійснюється через віру. За

наявності віри він передбачає належний перебіг процесів навернення, хоча розуміє, що не завжди нормативний патерн ідеально реалізується в повсякденному житті. Образна мова апостола в текстах, де він згадує хрещення, насичена аналогіями, алюзіями та іншими риторичними прийомами, тому вона призводить до різноманітних тлумачень. Часто Павло поміщає згадку про хрещення в еклезіологічний контекст опису єдиного Тіла Христового, до якого можна приєднатися тільки через хрещення, вказує на сотеріологічні і пневматологічні аспекти хрещення, підкреслює об'єднавчу роль хрещення для Церкви. Отже, корпус послань Павла виявляє цілісний зв'язок водного хрещення з вірою, дією Слова Божого і Духа Святого, а значить вказує на цей акт, як на зустріч матеріального і духовного світу. В цьому проявляється сакраментальний характер водного хрещення в розумінні апостола: воно відбувається за наказом Христа, Його обітванням і змінює новонаверненого.

Зміна контексту в порівнянні з апостольським періодом призвела до того, що хрещення отримало самодостатнє значення у церковній практиці та християнській теології. За життя апостолів навернення, що складалося з віри, покаяння та водного хрещення, проходило в дуже стислі терміни, а іноді майже одномоментно і тільки потім починалася катехизація-учнівство. З кінця I ст. християни почали уважніше ставитися до допуску в свої громади. Це не тільки сформувало катехизаційну практику, а й запровадило додатковий елемент – випробування неофітів, тобто перевірку їхньої щирості, надання свідчень про зміни в їхньому житті і поведінці, і навіть проходження певного іспиту на знання ортодоксального вчення.

Другою важливою зміною цього періоду стала поява й розповсюдження практики дитячого водного хрещення. У II ст. водне хрещення вже сприймалося передусім як ініціація, з якою пов'язували відпущення гріхів. На початку III ст. вже зустрічаються однозначні свідчення про випадки дитячого хрещення, яке однак, вочевидь, відбувалося тільки в критичних ситуаціях, пов'язаних із хворобою або передсмертним станом.

Про це свідчить зміст надгробних християнських епітафій цього періоду. Перехід богословських поглядів від Тертуліана до Кипріяна демонструє богословський зсув у розумінні водного хрещення, яке сприймається вже не як свідчення покаяння в колишніх гріхах, а як початок майбутнього життя, а тому панує уявлення, що його можна надавати і немовлятам.

Зіставлення й опис моделей водного хрещення, використовуючи цілісну діахронно-синхронну систему критеріїв, заснованих на відношенні сакрального і профанного, дозволив виявити чотири парадигми хрещення:

**Духовна парадигма** хрещення, яка надає головного значення духовним процесам та, по суті, розриває цілісне сприйняття Всесвіту, поділяючи його як дві сфери, що майже або зовсім не перетинаються. Основна ідея цієї парадигми – Бог є Дух і взаємини з ним не зв'язані жодними матеріальними засобами. Поклоніння в Дусі й Істині трактується як безритуальність. У цій парадигмі домінує ідея «відродження через рішення».

**Ритуальна парадигма** хрещення, суть якої полягає в тому, що матеріальні знаки й обряди, які супроводжують процес навернення у християнство, мають першочергове значення. Духовна складова фактично стає похідною від матеріальної, що на богословському рівні обґрунтовується первинністю і суверенністю Божих дій і його незмінними і безумовними обітницями, незалежними від того, хто приймає чи здійснює ці дії. Загалом можна сказати, що ця парадигма практикує «відродження через хрещення».

**Спорадична парадигма.** Ця модель хрещення займає середнє місце між парадигмами духовності і ритуальності й характерна нестійкими і змінними акцентами, що підкреслюють іноді духовне, а іноді ритуальне. Матеріальне і духовне начала не пов'язані, але й не розірвані. Вони спорадично контактують між собою. Характерні прояви такої парадигми наявні у практиці та богослов'ї донікейського християнства, а також у групах радикальної і магістерської реформації. Спорядична парадигма хрещення відрізняється фрагментарністю і характеризується формулою «відродження і хрещення».

**Цілісна парадигма хрещення** характерна, передусім, ознакою тісного взаємозв'язка профанних і сакральних процесів і їхнього таємничого переплетення в межових станах. Ця парадигма категорично заперечує можливість управління духовними процесами через матеріальні елементи, тобто видимим актом хрещення не можна викликати духовне хрещення. Але з іншого боку, вона визнає недостатність духовних процесів без їхньої матеріальної складової. Формули «відродження через віру» або «відродження через хрещення», «відродження без хрещення» тощо у ній не можуть застосовуватися, а відродження відбувається завдяки цілісному процесу становлення християнина. Ця модель найповніше реалізовувалася в апостольський період і далі існує на рівні конкретних індивідумів та громад.

## РОЗДІЛ 4

### БАПТИСТСЬКЕ БОГОСЛОВ'Я ХРЕЩЕННЯ

Перш ніж говорити про богослов'я хрещення у баптистів, треба визначитися, що мається на увазі під словом «баптисти»? Баптисти є однією з найбільш «строкатих» і гетерогенних груп, що для радикального протестантизму є абсолютно звичним явищем, яке випливає з реального застосування принципу «Sola Scriptura» й ідеї свободи, що домінувала в баптизмі буквально з перших його кроків. Розуміння громади як помісної церкви, котре баптизм запозичив із англійського сепаратизму і голландського анабаптизму, визначає різноманітність відтінків доктринальних поглядів на водне хрещення не тільки в різних баптистських асоціаціях або союзах, але і в різних помісних церквах однієї асоціації.

Очевидно, максимальну єдність всіх баптистів можна виявити в запереченні дитячого або неусвідомленого хрещення. За катафатичним підходом, хоча всі баптисти погоджуються, що хрещення мусить відбуватися на підставі віри і свідомого рішення охрещуваного, розуміння сутності, процедури, місця хрещення в церковному світогляді й інші важливі аспекти богослов'я хрещення в різних помісних церквах і асоціаціях можуть значно відрізнятись. Водночас варто мати на увазі, що баптисти з огляду на розвиток своєї традиції все меншого і меншого значення надавали сповіданням віри, які мали виявляти їхні погляди. Такі сповідання відігравали певну роль на ранніх етапах формування цього руху в нових локальних контекстах, де новонавернених часто змушували надати письмове сповідання віри. Так було у XVI ст. в Британії, в XVII ст. в Північній Америці, в XIX ст. в Російській імперії. Очевидно, на початкових стадіях формування або розвитку в нових умовах баптизм, як і будь-який релігійний рух у такій ситуації, потребував самоідентифікації у простій формі й відокремлення себе від інших аналогічних груп. Однак у ході історичного розвитку і самоствердження баптистський рух розшаровувався, і більша частина його прихильників

усвідомлювала, що сповідання віри – це продукт епохи Просвітництва, який стримує й ув'язнює богословську думку і церковний розвиток<sup>571</sup>. Головним сповіданням віри більшість баптистів визнають тільки Біблію, тобто по суті вони є постконсерваторами, які поміщають себе в широкий горизонт Вселенської церкви, спираючись на історичну традицію, що перевіряється Святим Письмом, і водночас вони розуміють себе дітьми Реформації, відчуваючи єдність з її радикальним крилом. Пол Фіддес, описуючи баптистську ідентичність, зазначає, що баптисти «підозрювали, що деякі церковні догми попри прекрасні наміри мають тенденцію плутати те, що означають, із самою річчю, яку вони означають. Тому вони відмовилися бути зв'язаними словами віросповідань»<sup>572</sup>. Через відсутність офіційного і загального для всіх погляду, баптистське розуміння хрещення необхідно виокремлювати з богословських текстів, свідчень або навіть із літургійних процедур. За такої умови дослідник неминуче привносить у роботу значний суб'єктивізм.

Варто зауважити ще на одній складності, яка з легкої руки Джеймса Макклєндона з'явилася в баптистській ідентифікації. Цей видатний баптистський богослов ввів у обіг уявлення про Баптистів з великої літери як опис конфесії та ідентифікацію за ім'ям, і про баптистів з маленької літери як опис тих, хто реально втілює баптистські принципи<sup>573</sup>. За такого підходу баптистами з маленької літери виявляються ті, котрі можуть називатися різними іменами і належати до різних деномінаційних груп, але водночас будуть дотримуватися основних баптистських ідей і богословських підходів<sup>574</sup>. Баптисти з великої літери часто єдині за назвою, але дуже

---

<sup>571</sup> Звичайно, в баптизмі завжди є групи, які вважають, що доктрини дуже важливі, їх відкриває Святе Письмо, а людина повинна тільки систематизувати й описати їх, тому вони наполягають на збереженні точних і докладних сповідань віри. Олсон називає такі групи «бібліцистами».

<sup>572</sup> Paul S Fiddes, *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology*, vol. 13 (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007):2

<sup>573</sup> James W. McClendon Jr, *Ethics: Systematic Theology*, vol. 1 (Abingdon Press, 2011):34-35

<sup>574</sup> Ілюстрацію цього принципу можна легко побачити в історії слов'янського євангельського руху, який з'явився в середині XIX ст. у Східній Європі і в різних регіонах носив різну назву і навіть мав частково різні доктринальні погляди, але, по суті, використовував баптистську парадигму мислення, церковного устрою і богословського підходу. Саме тому в повсякденній свідомості всі групи пізнього протестантизму (зокрема й п'ятидесятників) називали баптистами.

розрізнені у богослов'ї. Все це створює певні труднощі у вивченні баптистських поглядів на хрещення. А втім, основні характеристики богослов'я хрещення в цій традиції описано, і їх можна вивчити, формуючи про нього цілісне уявлення.

Нижче буде наведено окремі сторони богослов'я хрещення, які різноманітні баптистські групи розглядають по-різному.

#### **4.1. Умовність чи реальність? Хрещення як символ**

Пояснення водного хрещення як символу є, очевидно, найпоширенішою ознакою, що ідентифікує баптистське богослов'я хрещення. Підручник Володимира Лешана «Основи релігієзнавства» вказує: «Обряд водного хрещення та причастя (хліболамання) баптисти розглядають як символічні акти»<sup>575</sup>. Цей погляд підтверджує багато баптистських авторів. На симпозіумі «Хрещення», що демонстрував чотири погляди на хрещення різних традицій, баптистське розуміння цього акту було названо «Хрещення як символ спасенної роботи Христа», і його виклав Томас Нетлес, професор Південної баптистської богословської семінарії (Луїсвіль, Кентуккі). Розкриваючи баптистське богослов'я хрещення, він наполегливо підкреслював, що водне хрещення є не більше ніж символ, і воно тільки метафорично свідчить про звершену раніше дію спасіння. Він писав: «Спасенний ефект не властивий ні формі, ні суті (хрещення). Людина, яка хреститься, не має біблійних підстав вірити, що в хрещенні спасенна робота Христа починається, триває або завершується»<sup>576</sup>. Чарльз Кворлс, професор Новоорлеанської баптистської семінарії, додає: «Баптисти наполягають, що хрещення – це просто символ нашої єдності з Христом і нашої співучасті вірою в його смерті, похованні та воскресінні. Хрещення зображає, але не здійснює очищення наших гріхів»<sup>577</sup>. Нині чинне у Всеукраїнському союзі

---

<sup>575</sup> Володимир Лешан, *Основи релігієзнавства* (Чернівці: Рута, 2005):153.

<sup>576</sup> Thomas Nettles, 'Baptism as a Symbol of Christ's Saving Work', in *Understanding Four Views on Baptism* (Zondervan, 2009).

<sup>577</sup> Charles L. Quarles, 'Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the Ordinances Truly Biblical?', *Journal for Baptist Theology and Ministry Vol 1, no. 1* (2003): 47.



церков ЄХБ «Визнання віри євангельських християн-баптистів» також говорить про сутність хрещення в традиційно символічному дусі: «Хрещення по вірі є зовнішнім знаком, який символізує смерть віруючого для гріха і його воскресіння з Христом для нового життя»<sup>578</sup>. Дж. Росс, узагальнюючи таке розуміння, вказує, що приблизно з середини XVII ст. і донині більшість баптистів розглядає хрещення як щось, що має тільки символічне значення<sup>579</sup>, ймовірно тому багато баптистських віросповідань другої половини XVII ст. почали замінювати слово «сакрамент» знеособленим поняттям «Ordinance» (постанова), щоб підкреслити незгоду з ідеєю «відродження через хрещення». А втім, історично баптисти, кажучи про символічне розуміння хрещення, практично завжди використовували слово «знак», а не «символ». Ймовірно, це робилося на підсвідомому комунікативному рівні, на якому знакова система завжди тісніше пов'язана з означуваною реальністю, ніж символічна<sup>580</sup>. Тому, відкидаючи ех орега операто, ранні баптисти все-таки чітко вказували на реальний зв'язок хрещення з прилученням до Христа, з'єднанням з його смертю і воскресінням, і навіть, із прощенням гріхів. Наприклад, Друге лондонське сповідання 1677 – 1679 рр. в XXIX артикулі вказує, що «Хрещення – це постанова Нового Заповіту, призначена Ісусом Христом бути для охрещеного знаком його з'єднання з ним, в його смерті і воскресінні, в прищепленні до Христа, в прощенні його гріхів...»<sup>581</sup>.

Наполегливе підкреслення метафоричного і символічного значення хрещення не було характерним для першого покоління баптистів, що з'явилися на початку XVII ст. Як стверджував Стенлі Фаулер (і інші автори), перший баптист Джон Сміт і його послідовники говорили про хрещення, використовуючи мову фактичної присутності Христа і реального єднання з

---

<sup>578</sup> Учбова Рада ВСО ЄХБ, *Визнання Віри Євангельських Християн-Баптистів Та Практика Християнського Життя і Служіння* (Київ: ВСО ЄХБ, 2000):25.

<sup>579</sup> J.M. Ross, 'The Theology of Baptism in Baptist History', *Baptist Quarterly* 15, no. 3 (1953):101.

<sup>580</sup> Хоча багато авторів – напр. Леонард Вандер Зі, Едуард Скіллібекс вважають, що це не так. Детальніше див. вище в п. 2.3 і в Leonard J. Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (InterVarsity Press, 2004):32-33.

<sup>581</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):290-91.

Ним,<sup>582</sup> і тільки пізніше, під впливом багатьох історичних обставин, відбулося певне богословське відсторонення акту водного хрещення від духовних процесів. Джон Сміт писав про хрещення, прямо називаючи його сакраментом, так: «Водне хрещення веде нас до Христа, до його святої присутності у славі і величі»<sup>583</sup>. У цьому вислові абсолютно виразно видно інструментальну силу хрещення. Воно робить щось – веде охрещеного в присутність Христа. А в баптистському катехизисі 1689 р. пояснюється, що хрещення, поряд зі Словом, Вечерею і молитвою, передає вірним «переваги (або користь) відкуплення» (benefits of Redemption)<sup>584</sup>.

Можливо, головним фактором, який змусив розірвати тісний зв'язок хрещення з вірою, була богословська дискусія з дітохрещенцями, а також вплив анабаптистських традиції, зокрема, очікування від кандидата в хрещення плодів віри, тобто вчинків оновленого життя. Щоб побачити ці плоди, потрібен був час і контроль громади, який утім, ніколи не був у баптизмі настільки строгим, як в анабаптизмі. Ці тенденції змусили баптистське богослов'я хрещення «відсунути на задній план» всі наявні конотації на відроджувальну роль самого акту хрещення. Як вказує Ентоні Кросс, баптисти почали підкреслювати в процесі спасіння духовну складову і все частіше відокремлювати хрещення Духом від водного хрещення. Він пише: «Баптисти почали одухотворяти процес християнського навернення, тому духовне і водне хрещення розділилися, хоча це не так у Новому Заповіті... Таке одухотворення веде до дуалізму, характерного для елліністичного світу в цілому і для гностицизму зокрема, що заново запровадив у християнстві Цвінглі»<sup>585</sup>. Отже, хрещення і віра виявилися розділеними, внаслідок чого спасіння, що відбувається на підставі віри, було

---

<sup>582</sup> Stanley K. Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*, vol. 2 (Wipf and Stock Publishers, 2007).

<sup>583</sup> 30-та стаття Короткого сповідання віри 1610 р., підписаного Джоном Смітом і 43-ма членами його групи. Цит. за William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):110.

<sup>584</sup> Питання 93 і відповідь на нього в баптистському катехизисі, написаному на Друге лондонське сповідання віри в кінці XVII ст., відомому як Катехизис Кіча (Бенджамін Кіч, 1640-1704). Benjamin Keach, *The Baptist Catechism* (Philadelphia: B. Franklin and D. Hall, 1748):23.

<sup>585</sup> Anthony R. Cross, 'Baptism among Baptists', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4 (Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2011):145.

віддалене від акту хрещення, і самому хрещенню довелося давати інше пояснення. Але оскільки в Новому Заповіті воно тісно пов'язане з вірою і спасінням, то його вимушено почали інтерпретувати як знак або символ події, яка вже звершилася.

Що в такому разі позначає цей символ? На що вказує знак хрещення? Зазвичай вважається, що це свідчення віри і послуху, знак смерті для гріха і повстання для нового життя в святості<sup>586</sup>. І. С. Проханов у віровченні євангельських християн 1910 р. писав, що «Хрещення водою є зовнішнім знаком звершеного в душі раніше хрещення Духом Святим або смерті для гріха і воскресіння для праведності»<sup>587</sup>. Він розмежовував момент хрещення Духом, яке на його думку, супроводжує народження згори, і акт водного хрещення, не пояснюючи, чому треба розмежовувати знак і те, що він означає, в часі. Це призвело до того, що в проханівському русі (євангельських християн) роль водного хрещення (як і інших церковних ритуалів) була значно заниженою. Для цієї групи, тісно пов'язаної з Реставраційним рухом через лорда Редстока, водне хрещення не вважалось обов'язковим<sup>588</sup>, що в перші десятиліття його існування, призводило до певної напруги із закавказькими баптистськими церквами. Останні, перебуваючи під впливом Гамбурзького сповідання 1847 р., були схильні до більш сакраментально-реалістичного розуміння водного хрещення. Ухвалене баптистами «Сповідання віри християн-баптистів» (1906 р.) стверджує, що хрещення «є урочистим оголошенням, сповіданням грішника..., що він тілом і душею віддається Христові і вбирається в нього, як в свою праведність і фортецю – віддаючи свою стару натуру смерті з Христом і бажаючи ходити з Ним в оновленому житті»<sup>589</sup>. Таке формулювання виявилось прийнятним для лідерів закавказьких баптистів, які здебільшого

---

<sup>586</sup> Див. Віровчення євангельських християн-баптистів 1985 р. Сергій Санніков, ed., *История баптизма*, vol. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):467, а також Учбова Рада ВСО ЄХБ, *Визнання віри євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння* (Київ: ВСО ЄХБ, 2000):25 та ін.

<sup>587</sup> Сергей Викторвич Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996): 451

<sup>588</sup> Детальніше про напругу між євангельським християнами і баптистами в питанні хрещення див. Иван Музычко, *Живое христианство и тайна беззакония*, 3-е изд. (Благовест, 2003).

<sup>589</sup> Сергей Викторвич Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996): 426.

були колишніми молоканами, що знаходилися у конфлікті з богослов'ям духовних християн, які взагалі заперечували водне хрещення. Баптистам у постійній дискусії з ними доводилося обстоювати необхідність і глибокий sacramентальний сенс хрещення. Важливо відзначити, що текст Гамбурзького сповідання став компромісом між орієнтованим на кальвінізм знаковим підходом основоположника континентального баптизму Йоганна Герхарда Онкена (1800–1883) і розумінням іншого видатного німецького служителя Готфріда Вільгельма Леманна (1799–1882), який опирався на лютеранський контекст і наполягав на sacramентальній інтерпретації хрещення. Берлінське сповідання віри Леманна (що передувало Гамбурзькому) говорить, що «хрещення не тільки простий знак, але воно, за необхідних передумов, справді веде до спасіння як засіб благодаті»<sup>590</sup>.

В ході історичного розвитку різні групи слов'янських баптистів, євангельських християн, менонітів та інших зливалися, найчастіше під тиском зовнішніх обставин, і формували в основному єдину богословську концепцію хрещення, в яку намагалися гармонійно вплести метафоричне уявлення про символ і sacramентально-реалістичне розуміння водного хрещення. Підкреслюючи, що зовнішній вплив хрещення без належного внутрішнього стану не має жодного сенсу, чимало сучасних східноєвропейських баптистських авторів не розривають зв'язок віри і хрещення, а навпаки, вказують на єдність зовнішньої дії і внутрішнього стану. Зокрема, один із найавторитетніших баптистських служителів радянського часу, Микола Храпов, писав про водне хрещення: «Хоча засобом до спасіння грішників є тільки кров Христа, що очищає нас від гріха, проте наше спасіння затверджується і здійснюється хрещенням у смерть Господню. Воскресле життя Ісуса здійснюється в нас тільки через хрещення в смерть Його»<sup>591</sup>. Відомий сучасний проповідник О. Коломійцев пише: «Хрещення – це не обряд і не релігійна постанова. Воно вказує на

---

<sup>590</sup> Цит. за Гарри Дуздаль, *Крещение по вере* (Gummershach, 2007):105.

<sup>591</sup> Николай Храпов, *Дом божий и служение в нем* (Союз Церквей евангельских христиан-баптистов, 1972), <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>.

внутрішній, глибокий процес, який Павло порівнює зі смертю і похованням... Справжнє хрещення – це внутрішні процеси, що виражаються зовнішнім актом занурення у воду»<sup>592</sup>.

Узагальнення євангельсько-баптистського досвіду дозволило нам заявити в збірнику «Фундамент», що водне хрещення є «зовнішнім виявом внутрішнього духовного стану... ніби фінальною крапкою в процесі навернення грішника і з'єднання його з Христом, тому воно є обов'язковим елементом спасіння»<sup>593</sup>. А відомий баптистський богослов Пол Фіддес надає великого значення не тільки самому акту хрещення, а й символіці матеріальних об'єктів, що супроводжують хрещення. Він пише: «Вода хрещення – це не просто *візуальний посібник*, що допомагає нам розуміти різні духовні концепти; в своїй очевидній матеріальності або «наповненості» (Stuffness) вона насправді *передає* присутність трансцендентного Бога. Світ створених речей є місцем і можливістю для перетворювальної зустрічі» (курсив у оригіналі – С. С.)<sup>594</sup>. А проте, в буденній церковній свідомості східнослов'янського баптизму в описі хрещення домінує поняття символ, найчастіше відірване від поняття віри і поєднане з поняттям ритуал.

**Які сильні та слабкі сторони такого розуміння з погляду практики і біблійного богослов'я?** Сильною стороною символічного підходу до хрещення, безсумнівно, є підкреслення значення свідомої віри й особистісного рішення, яке веде до персональної відповідальності, а також ствердження прихильності до класичних принципів Реформації – *Sola Fides* і *Sola Gratia*.

Символізм хрещення також демонструє більш духовний і демократичний стиль мислення. Фіксоване церковне членство в такому разі стає необов'язковим, контроль громади слабшає, що призводить до зменшення легалізму і сектантства. Відсутність стійкого зв'язку хрещення і

---

<sup>592</sup> Алексей Коломийцев, «Цель и значение водного крещения», *Слово благодати* (blog), 22 декабрь 2014 г., <https://www.slovo.org/ru/resursyi/blog/tsel-i-znachenie-vodnogo-kreshchenia>.

<sup>593</sup> Сергей Санников, *Фундамент* (М.: Библийская лига, 2013):192.

<sup>594</sup> Paul S Fiddes, *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology*, vol. 13 (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007): 117.

спасіння дозволяє залучати до спасіння (і в такий спосіб до спілкування), ширше коло людей, про хрещення яких немає точної інформації або християнство яких можна довести тільки моральною поведінкою.

У символічному підході набагато менше є небезпеки ідолотворчості. У наполегливому підкресленні хрещення як символу відчувається пафос старозаповітних пророків, які виступають проти ідолопоклонства і вимагають духовного поклоніння без видимих ритуалів. У цьому розумінні триває традиція Єзекії, що знищує мідного змія Нехуштана (2 Цар. 18: 4), створеного за наказом самого Бога, який через гріховну натуру людей став предметом ідолопоклонства. Фактично, символізм є спробою дистанціюватися, відійти якнайдалі від небезпечної межі ідолатрії, де незбагненого Бога замінюють його видимим знаком, ідолом Бога. У граничному вияві це програма деміфологізації будь-якої церковності, щоб досягти «чистого Духу»<sup>595</sup>.

Головною слабкістю символічної моделі хрещення, як відзначає чимало критиків цього підходу, є недостатність біблійного обґрунтування. Річард Пратт у відповідь на заяву Нетлеса, що немає біблійних підстав вважати, що хрещення бере участь у спасінні, зауважив, що це можна вважати не більше ніж гарною гіперболою<sup>596</sup>. Тому Нетлес, як і всі прихильники символічного підходу, змушений витратити багато екзегетичних зусиль, щоб переінтерпретувати не менше десяти виразних біблійних текстів, що безпосередньо зв'язують хрещення і спасіння. У символістів завжди з'являється проблема «важких» текстів, які не вкладаються у визнану догматичну систему, тоді як чіткі та зрозумілі вказівки Христа, практика книги Дій і свідчення донікейського християнства суперечать їхній думці.

Іншою слабкою рисою символічного дискурсу хрещення є надмірна

---

<sup>595</sup> Ідеальним прикладом такого підходу, який заперечує будь-які інституції та корпоративний вимір церкви і обмежує віру тільки індивідуальною відповідальністю й особистою переконаністю, є книга Максима Нестеренка, *Институциональное пленение церкви* (Харьков: Импресс, 2017).

<sup>596</sup> John H Armstrong and Paul E Engle, *Understanding Four Views on Baptism* (Zondervan, 2007):44.

спіритуалізація, надання всім процесам, пов'язаним із діяльністю Бога в Новому Заповіті, лише духовного характеру.

Слова Христа про поклоніння в Дусі й істині та боротьбу Павла проти обрядовості і легалізму фарисеїв часів Другого храму, символісти розуміють як повний розрив матеріального і духовного світу. Таке уявлення розриває єдність світу і робить Бога фактично господарем і володарем тільки духовних сфер. Матерія і фізичний світ зіпсовані гріхом, віддані на відкуп злу, а сам Бог мешкає тільки в чистому і світлому світі духів і втручається в справи матеріального світу тільки в «екстрених» випадках, хоча і контролює його, але ніби ззовні. Зрозуміло, що це тільки частина новозаповітної картини, яка не враховує визвольну працю Христа, який увійшов у матеріальне тіло і створив нове творіння не тільки в дусі, але й в тілі, хоча реальність відкуплення тіла і всього творіння стане видимою тільки в Вічності. Отже, символічне розуміння хрещення є дуалістичним, і не враховує цілісність людської природи, яка потребує взаємодії через матеріальні знаки і ритуали.

Також символічна модель призводить до деяких практичних слабкостей. Передусім, у сфері благочестя знищується або принаймні приховується таємниця реальної божественної Присутності, відбувається десакралізація богослужіння, редукування церковності як культурного феномена і прирівнювання її до звичайного світського перформансу. Раціоналізація і деритуалізація неминуче ведуть до зниження значущості хрещення, його авторитетності і важливості. На практиці це виявляється в збільшенні кількості людей, не готових прийняти водне хрещення, котрі проте, вважають себе християнами-практиками, що відображається на зниженні числа свідомих «кредохрещень».

#### **4.2. Двері в церкву. Хрещення як ініціація**

Уявлення про хрещення як про ініціацію – це, можливо, відносно нове формулювання того, що зазвичай баптисти знали як прийняття новонаверненого до церкви. Однак, використання поняття ініціація дозволяє

глибше і ширше розглянути прилучення до церкви як процес і як подію.

Термін «ініціація» використовується дуже широко в сучасній гуманітаристиці у найрізноманітніших випадках і проявах. Всесвітньо відомий дослідник релігійного символізму Мірча Еліаде пише: «Зазвичай під ініціацією розуміють сукупність обрядів і усних настанов, мета яких – радикальна зміна релігійного та соціального статусу того, кого посвячують. У термінах філософських, посвята рівнозначна онтологічній зміні екзистенційного стану. Наприкінці випробувань неофіт отримує зовсім інше існування, ніж до посвячення: він стає іншим»<sup>597</sup>. З цього погляду і релігієзнавці, і богослови застосовують термін «ініціація» до основних sacramентів християнства, передусім, до водного хрещення і до рукопокладення<sup>598</sup>. Мірча Еліаде виявив, що історично існувало й існує навіть у сучасному секулярному суспільстві щонайменше дві великі категорії ініціації: «1) обряди дорослішання, завдяки яким людей допускають до сакрального, до знань і сексуальності, загалом вони стають по-справжньому людськими істотами; 2) спеціалізовані посвяти, які окремі індивідууми роблять, щоб вийти за межі буденного і отримати захист від Надприродних Істот або навіть стати схожими до них»<sup>599</sup>. Луї-Марі Шове вважає, що як в традиційних суспільствах, так і в християнстві, ініціація – це не тільки обряд, на зразок бар- або бат-міцва в юдаїзмі, який відбувається як урочиста подія в певний день, але це також процес, що містить підготовку та передавання тому, кого посвячують, історії, правил, звичаїв і всього того, що складає велике і цілісне поняття культури того суспільства, до якого входить той, кого посвячують. У випадку християнського хрещення як завершального ритуалу або фінальної точки навернення, ця подія складається із широкого комплексу попереднього оволодіння богослов'ям, нормами поведінки і церковною культурою певної групи. Як образно висловлюється Шове, той,

---

<sup>597</sup> Мірча Еліаде, *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*, пер. Г.А. Гельфанд (СПб: Университетская книга, 1999):12-13.

<sup>598</sup> Див. Ирина Випулис, «Христианское крещение и архаическая инициация», *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*, вып. 2 (2008 г.): 83–86.

<sup>599</sup> Там само: 317-18.



кого посвячують, повинен засвоїти «материнську мову Церкви» і через певний ритуальний акт засвідчити це. Хоча ця дія відбувається на символічному рівні, але ефект від неї цілком реальний. Результатом є нова ідентифікація самої людини, яку посвячують, а також підтвердження з боку громади готовності прийняти нового члена. Інакше кажучи, з певного моменту радикально змінюється екзистенційний статус неофіта, що прийняв хрещення, яке не тільки приєднує його до нової спільноти обраних і посвячених, але і відокремлює від всього навколишнього світу непосвячених. Отже, християнську ініціацію варто розуміти досить широко.

Герард Келлі, спираючись на розробки Шове, розділяє ініціацію на три головні стадії<sup>600</sup>. Перша складається із слухання і засвоєння історій, які стосуються нової спільноти. Це – історії походження, взаємин, опис культурних особливостей, традицій, форм поведінки, зовнішнього вигляду та інших елементів субкультури, а також оцінювання того суспільства, яке знаходиться поза цією субкультурою. Зазвичай, ця стадія передбачає цілеспрямований, дидактичний вплив у вигляді спеціальних тренінгів, курсів тощо, а також невербальні педагогічні прийоми, які зазвичай, набагато ефективніші, ніж вербальні. Неофіти на цій стадії часто підсвідомо переймають штампи поведінки, заохочувану нормативну лексику, специфічну мову й історії, які незрозумілі їм, в певному сенсі, таємничі і секретні для непосвячених. Другий етап практично всіх ініціаційних процедур є певним випробуванням, іспитом, перевіркою готовності того, кого посвячують до вступу в нову спільноту. У традиційних або в примітивних культурах це часто пов'язано з нанесенням тілесних каліцтв, з демонстрацією здатності неофіта переносити їх і жити відповідно до норм нової спільноти. Третій елемент ініціації – це, власне, сам ритуал як подія, яка зазвичай, відбувається в присутності всієї спільноти або її найавторитетніших членів, якомога урочистіше опоряджена, в супроводі

---

<sup>600</sup> Gerard Kelly, 'Baptism in the Roman Catholic Church', *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives* 4 (2011): 35. Ми подаємо три етапи ініціації, на які вказав Келлі, в іншій послідовності, що здається більш логічно та природньо.

певних матеріальних знаків чи засвідчувань.

Переносячи цю, досить широку, картину ініціації на хрещення, Джеймс Данн називає його «не дуже витонченим терміном навернення-ініціація»<sup>601</sup>, вважаючи ініціацією тільки сам обряд хрещення, оскільки так заведено розуміти хрещення в повсякденній свідомості<sup>602</sup>, а внутрішні духовні процеси він називає «наверненням у християнство». Однак, навряд чи в цьому можна погодитися з Данном, оскільки ініціація насправді ширше, ніж тільки подія водного хрещення і цілком підходить для опису традиційного для баптизму поняття «входження до церкви».

Хрещення як двері або ворота у церкву – один із найулюбленіших і найпоширеніших образів, що пояснюють цю священнодію. Уже ранні баптистські віросповідання підкреслювали цю грань хрещення. Наприклад, «Віра і практика 30 громад» 1651 р. в 50-му пункті говорить: «Ті, хто прийнявши Слово Боже, проповідане служителем Євангелія, були хрещені відповідно до Божої постанови одразу ж чи того ж дня, опиняються у видимій Церкві Божій»<sup>603</sup>. Це ж твердження можна зустріти в багатьох інших ранніх баптистських документах, наприклад у XI артикулі так званого «Стандартного віросповідання» 1660 р. Також у слов'янських баптистів із самого початку їхньої діяльності чітко артикулюється значення водного хрещення як інструменту для приймання до церкви. «Правила віросповідання новонаверненого Російського Братства», підписані Михайлом Ратушним і ще близько 100 українськими штундистами і передані царю 1871 р., в 5-му пункті вказують: «За допомогою хрещення ми приймаємося в видиму церкву Христову на землі»<sup>604</sup>. Сповідання віри Одеської богословської семінарії заявляє: «Приймання у помісну церкву відбувається через водне хрещення,

---

<sup>601</sup> Джеймс Данн, *Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкасы: Коллоквиум, 2017): 5

<sup>602</sup> Справді, більшість досліджень, присвячених християнській ініціації, називають цим словом тільки сам обряд хрещення, хоча ритуал завжди нерозривно пов'язаний із процесами підготовки, що передують йому, і не є дійсним сам собою, у відриві від його соціально-культурної історії. Див. Maxwell E Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Liturgical Press, 2007):28.

<sup>603</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):182.

<sup>604</sup> Евгений Жаботинский, 'Прошение Ивана Рябошапки', *Богомыслие*, № 19 (2016):143.

яке є першим плодом віри, любові і послуху Христу, видимим свідченням приєднання до Його Вселенської Церкви»<sup>605</sup>. Про це ж говорить «Віровчення євангельських християн-баптистів» 1985 р.<sup>606</sup> й інші доктринальні документи. М. Я. Жидков у рефераті, який він зачитав на 41 з'їзді ВСЄХБ вказував, що «Хрещення є дверима для вступу в помісну церкву, де всі, хто любить Господа Ісуса Христа, об'єднуються в «одне тіло» святого спілкування»<sup>607</sup>.

Варто звернути увагу на те, що здебільшого водне хрещення в баптистському розумінні пов'язують із прийняттям у місцеву громаду, а не у Вселенську церкву. У баптизмі існує суворе розмежування між помісною церквою (під якою розуміють місцеву громаду) і Вселенською, до якої зараховують людей всіх часів, народів і навіть тих, що перебувають у різних конфесіях. Хоча чимало авторів вказує на зв'язок духовного хрещення, за допомогою якого неофіт входить у невидиме Тіло-Церкву Христа, і водного хрещення, через яке він входить у місцеву громаду як в помісну церкву, втім, чимало баптистів вважають за краще не обговорювати цей зв'язок.

Ідея хрещення як ініціації неминуче призводить до декількох важливих практичних наслідків. Передусім відзначимо, що ідея приєднання до помісної церкви передбачає присутність церкви. Ентоні Кросс<sup>608</sup> вказує, що зазвичай, водне хрещення у баптистів відбувається під час спеціального богослужіння, присвяченого цій події, і це не випадково. Воно може відбуватися в молитовному домі або на річці чи на озері, але необхідна присутність громади або її значної частини. З огляду на те, що до 80% баптистських церков у всьому світі – це невеликі за кількість громади (до 100 осіб), на богослужіння з наданням водного хрещення намагаються зібратися всі члени. Як правило, влаштовують свято, і тим, хто прийняв хрещення, вручають пам'ятні знаки або свідоцтва. З богословського погляду це обґрунтовується тим, що під час хрещення громада демонструє своє

---

<sup>605</sup> Сергей Викторвич Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996): 479.

<sup>606</sup> Там само: 405.

<sup>607</sup> Михаил Жидков, «Водное крещение и вечеря Господня», *Братский вестник* №2, 1975:57.

<sup>608</sup> Anthony R. Cross, 'Baptism among Baptists', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4 (Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2011):149.

прийняття нових членів, і особливо на це вказує покладання рук на хрещених. Тому баптистські служителі допускають приватні, таємні хрещення неохоче і тільки у зв'язку із особливими обставинами.

Також важливим практичним наслідком розуміння хрещення як ініціації є практика підготовки до хрещення і проведення випробування перед тим, як надати сам акт хрещення. Така практика є дивним винятком із традиційного баптистського підходу, за якого всі постанови або дії обґрунтовуються біблійними текстами. Для підтвердження тривалої катехизичної роботи перед хрещенням важко знайти серйозні біблійні вказівки або новозаповітні приклади. Навіть «Велике доручення» (Мт. 28: 19), яке іноді наводять для обґрунтування навчання ново навернених перед хрещенням, за серйознішого екзегетичного підходу не може підтвердити таку практику. В. Матвіїв вказує, що правильний Божий порядок у цьому тексті – спочатку проповідь Євангелія, потім хрещення, а потім навчання. А втім, катехизацію в найширшому сенсі слова, яка складається не тільки з попереднього знайомства катехумена з біблійним текстом і основними доктринами, але й з освоєння ним баптистської субкультури, безперечно, практикують всі баптисти, незалежно від часу і місця їхнього перебування. Всі класичні віросповідання і настанови авторитетних баптистських служителів одноголосно це підтверджують. Наприклад, сучасна «Настільна книга пресвітера», видана Відділом богослов'я і катехизації Російського союзу баптистів, стверджує: «Святий Дух у наш час поступово готує людину до прийняття церковного членства. Тому підготовчий період протягом декількох місяців у наші дні є необхідним»<sup>609</sup>. Цікаво відзначити, що автори обґрунтовують таку практику посиланням на триденний піст апостола Павла перед його хрещенням (Дії 9: 9), який навряд чи можна назвати катехизацією. В. Матвіїв у книзі «Священнодії пастора» підтверджує: «Навчання бажаючих

---

<sup>609</sup> Михаїл Иванов, ed., *Настольная Книга Пресвитера* (Москва: Отдел богословия и катехизации РСХБ, 2010):118.

у порядку їхньої підготовки до святого хрещення закінчується іспитом»<sup>610</sup>. Про це ж обережніше писав І. Проханов: «До здійснення хрещення водою, Церква має право і обов'язок переконатися, що особа, яка бажає хреститися водою, пережила народження згори...»<sup>611</sup>.

В. Кирилов вважає, що в цьому проявився анабаптистський вплив, що цілком можливо, однак навряд чи це може пояснити таку дивовижну згоду баптистів у різних куточках земної кулі з огляду на їхнє критичне ставлення до традицій і найширшу свободу думок і поглядів, які часто ведуть до поділів та до переосмислення своїх дій. Очевидно, такій катехизичній практиці передують серйозна богословська доктрина про природу церкви. Оскільки всі баптисти одностайні у визнанні церкви як обраного і відокремленого народу Божого, то ініціація неофітів як приєднання до святої спільноти повинна охоплювати попередні процедури введення в субкультуру нової спільноти, тобто обов'язкове навчання і випробування готовності кандидата. Це і призводить до того, що до хрещення відбувається підготовка кандидатів, а перед самим хрещенням – обов'язковий іспит їхньої віри в присутності всієї громади для знайомства її членів із новачками. У цьому дивним способом проглядається спадкоємність із катехизичною практикою донікейського християнства. Самі баптисти рідко посилаються на цей зв'язок і навряд чи отці-засновники цього руху були знайомі з Апостольським переказом Іполита Римського або щоденниками Етерії Аквітанської, але історичні паралелі мають характер клону<sup>612</sup>.

**Сильні та слабкі сторони ініціаційної моделі хрещення з погляду практики і біблійного богослов'я.** Однією з найсильніших сторін такого розуміння хрещення є його загальне визнання не тільки в різних баптистських колах, а й практично серед усіх християнських конфесій. Така одностайність (*Consensus patrum* – «згода отців» за Вікентієм Ларинським)

---

<sup>610</sup> Володимир Матвій, *Священнодій пастора* (Луцьк: Християнське життя, 2004): 83

<sup>611</sup> Сергей Викторвич Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):451

<sup>612</sup> Детальніше про паралель ранньохристиянської і сучасної баптистської катехизичної практики див. у статті Сергей Санников, «Рецепция катехизаторских традиций III-IV века в сохранении экклезиологических признаков общины», *Новая парадигма*, вып. 129 (2016 г.): 126–44.

спостерігається дуже рідко і вона, безсумнівно, говорить про правильне сприйняття цієї священної. Дагмар Хеллер, аналізуючи міжцерковну дискусію про водне хрещення, резюмує: «Коротко можна сказати, що всі Церкви поділяють богословське розуміння хрещення як смерті і воскресіння з Христом як початку нового життя, а також як приєднання до спільноти вірних»<sup>613</sup>. Якщо стосовно хрещення як початку нового життя у Христі дослідниця спиралася на думку тільки певної групи в британському баптизмі, а її висновки можна оскаржити, то розуміння хрещення як приєднання до спільноти віруючих справді є універсальним для переважної більшості християнських груп, зокрема й для баптистів.

Найважливішим елементом загального визнання хрещення як ініціації є його акцент на колективному, а не індивідуалістичному осмисленні цього акту. Ініціація вказує на участь церковної спільноти і на приєднання до цієї спільноти. Відсутність уявлень про колективну, еклезіологічну складову хрещення, і розгляд його тільки як особистих взаємин між людиною і Богом, розриває єдину тканину хрещення і, по суті, знищує його.

Вказування на хрещення як на приєднання до церковної спільноти дозволяє готувати неофітів до цього моменту і в такий спосіб сформуванню церкви як спільноту однодумців не тільки в ортодоксії, а й в ортопраксії. З'являється не тільки можливість, а й вимога серйозної катехизичної підготовки, що охоплює різні елементи перевірки – свідчення самого кандидата й осіб, що його оточують, усні співбесіди тощо.

Таке розуміння дозволяє легко розмежувати церкву і не-церкву, провести видиму і чітко визначену межу між різними спільнотами, побудувати стійку інституціоналізовану форму існування церкви, надати організму Церкви оболонку організації, без якої духовний організм у матеріальному світі довго існувати не може. Завдяки такій очевидній ознаці формується стійка помісна церква як громада вірних, що має фіксоване

---

<sup>613</sup> Дагмар Хеллер, *Во Христа крестившиися: путеводитель по межцерковной дискуссии о крещении* (Київ: Дух і літера, 2015).

членство.

Відомо, що коли англійський сепаратист Джон Сміт 1608 р. (або на початку 1609 р.) переосмислив роль водного хрещення як способу існування церкви, він і його друзі-однодумці саморозпустилися як церква пуритан, створена раніше на підставі заповіту, і знову зібралися у церкву вже на іншій підставі – на основі свідомого водного хрещення. Така церква виявилася історично стійкішою, ніж церкви пуритан-сепаратистів, які відмовилися від централізованої влади єпископа, але не знайшли виразного зовнішнього знака для самоідентифікації.

Ініціація призводить до моральних зобов'язань найсвятішого життя у Христі, в спілкуванні святих, тобто в церкві. Саме тому Вандервуд щодо хрещення використовує фразу «моральний сакрамент», а Біслі-Мюррей вказує, що «хрещення в Апостольській церкві було морально-релігійним актом»<sup>614</sup>, тобто накладало певні морально-етичні зобов'язання.

У такому розумінні хрещення, безумовно, є і слабка сторона. Вважаючи водне хрещення системотворною ознакою церковності, можна легко впасти в оману і створити видимість церкви, втративши її найістотніші онтологічні риси, наприклад, духовну інакшість. Орієнтація на водне хрещення як ознаку церкви створює можливість (і реальність) випадків лицемірства і навіть самообману, коли людина, що прийняла хрещення, насправді ніколи не пережила відродження. Підготовчі бесіди і випробування є досить ненадійним фільтром, який часто пропускає недостойних кандидатів.

Розповсюдження практики катехизації та випробування неофітів добре підтверджує історія церкви і явно відображає бізнес-орієнтований підхід, який дає кращі результати, порівняно з відсутністю катехизації. Значно зменшується «плинність» членів у порівнянні з групами, що практикують «негайне» хрещення, збільшується стабільність і ефективність життя громади, однак такої практики не було в апостольський період, і її

---

<sup>614</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 284.

неможливо висувати із постанов Христа про водне хрещення. Така практика має дуже слабе біблійно-богословське обґрунтування. Тому окремі групи і дослідники, наприклад, Джеймс Данн, категорично заперечують зв'язок водного хрещення і церковного доморядництва.

Таке розуміння, імовірно, ексклюзивне, а не інклюзивне. Воно, як вважає Фіддес, не зараховує до церкви тих, хто ще на шляху до віри, або тих, хто довго веде добродійне християнське життя, але не хрестився або хрестився в іншій деномінації. Отже, воно виключає з церкви велику групу християн, які мають і віру, і плоди віри. Хоча багато хто вважає цю ознаку сильною стороною хрещення, але Пол Фіддес, слідом за Юргеном Мольтманом, оцінює церкву як групу, здатну прийняти неприємне, що не подобається, вийти із зони комфорту, зняти обмеження<sup>615</sup>, тому ці дослідники дивляться на ексклюзивність як на слабкість.

### **4.3. Печать Заповіту. Хрещення як обітниця**

У повсякденній свідомості більшість слов'янських баптистів уявляють хрещення як обітницю Богові доброго сумління й укладання заповіту з Ним. Журнал «Братский вестник» у розділі «З життя місцевих церков» часто публікував інформацію про минулі акти водного хрещення в такій формі: «м. Поті. Знову навернені душі уклали заповіт із Господом і вступили у церкву через водне хрещення за вірою. Акт хрещення здійснив пресвітер церкви брат І. Д. Варавін»<sup>616</sup>. Або: «Нещодавно в Південно-Сахалінській церкві відбулося урочисте богослужіння, на якому новонавернені до Господа душі уклали заповіт із Ним через святе водне хрещення. Його надав брат Ю. А. Максимчук»<sup>617</sup>. Такі описи можна знайти в більшості інформаційних повідомлень про хрещення. Відомий служитель баптистського братства Микола Колесніков пише: «Прийнявши водне хрещення, ми уклали заповіт із Богом. У такий спосіб ми отримали право приступати до участі в

---

<sup>615</sup> Paul S Fiddes, *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology*, vol. 13 (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007):14.

<sup>616</sup> «Из жизни поместных церквей», *Братский вестник*, вип. 6 (1978 г.):.60.

<sup>617</sup> «Из жизни поместных церквей», *Братский вестник*, вип. 1 (1988 г.): 86.



благодатному таїнстві спогаду смерті Христа – Вечері Господній – і називатися «дітьми Божими»<sup>618</sup>. Гаррі Дуздаль стверджує: «Хрещення є офіційним актом укладення союзу з Богом, заснованого на Його благодаті й вірності і на нашому розкаянні і вірі»<sup>619</sup>. Доктор Брайан Брюер з університету Бейлор у своєму історико-богословському дослідженні «Знаки Заповіту: розвиток сакраментальної думки в баптистських колах» підсумовує: «Чимало баптистських груп і лідерів вважали, що обряди хрещення і Вечері – це ефективні заповітні знаки, які охоплюють як людські, так і божественні дії під час їх прийняття»<sup>620</sup>.

Здавалося б, що проголошення хрещення як знака заповіту людини з Богом є очевидною істиною в баптистському богослов'ї хрещення, однак, спроба знайти в баптистських сповіданнях віри пряме вказування на хрещення як заповіт, закінчується невдачею. Усі ранні англійські сповідання віри, а також тексти віровчень слов'янських баптистів, слабо пов'язують поняття «хрещення» і «Заповіт». Головна увага в описі суті хрещення майже завжди приділяється ідеям з'єднання з Христом у Його смерті і воскресінні, приєднання до церкви тощо, тобто хрещенню як ініціації. Рідкісним винятком є «Ортодоксальне кредо», підготовлене загальними баптистами Англії 1678 р., у відповідь на Перше лондонське сповідання партикулярних баптистів 1677 р. Тоді як Лондонське сповідання уникає заповітної мови в хрещенні, Ортодоксальне кредо, безсумнівно, знаходиться під сильним впливом Вестмінстерського віросповідання, заявляючи, що хрещення, встановлене Ісусом Христом як «знак нашого входження в заповіт благодаті, і прилучення до Христа, і до тіла Христа, яке є його церквою»<sup>621</sup>. У сповіданні Онкена (в оригінальному тексті і в перекладі Павлова) є натяк на заповітні стосунки, коли стверджується, що хрещення «є урочистим оголошенням, сповіданням грішника» того, що він визнає свою неміч і всю

---

<sup>618</sup> Николай Колесников, «Поспешим к совершенству», *Братский вестник*, вип.2 (1979 г.): 35

<sup>619</sup> Гаррі Дуздаль, *Крещение по вере* (Gummershach, 2007):35.

<sup>620</sup> Brian C Brewer, “Signs of the Covenant”: The Development of Sacramental Thought in Baptist Circles’, *Perspectives in Religious Studies* 36, no. 4 (2009):419.

<sup>621</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):317.

надію покладає на Бога, і ця ж дія «є також урочистим оголошенням і запевненням з Божої сторони» про належність до Христа<sup>622</sup>. Отже, уникаючи прямого вказування на хрещення як на Заповіт, обидва ці сповідання використовують заповітну мову. У сповіданні віри петербурзьких євангельських християн (проханівське і каргелівське сповідання) про хрещення як про заповіт немає навіть натяку.

Отже, виникає незвична колізія, коли на рівні церковної свідомості, в літургійних текстах і інших загальноновизнаних документах акт хрещення виразно артикульовано як момент укладення заповіту, а в офіційних догматичних текстах як англійських, так і слов'янських баптистів такого трактування ретельно уникають. У чому причина такого роздвоєння? Очевидно, що баптистські кредо склалися у протистоянні з богослов'ям дітохрещення, яке панувало у реформатських і англіканських церквах на Заході і в православних на Сході. Уявлення про хрещення як знак заповіту на підставі Кол. 2: 11–12 є основним богословським аргументом апологетів дітохрещення. Якщо хрещення як знак заповіту з християнином замінює собою старозаповітне обрізання, яке було знаком заповіту Бога з Авраамом і його нащадками, то це означає, що хрещення стає вказуванням на приєднання до народу Божого, і воно має не індивідуальний, а корпоративний характер, і може, за аналогією зі Старим Заповітом, відбуватися над дітьми не на підставі віри, а на підставі Заповіту. Оскільки богослов'я заповіту було фундаментом дітохрещення, то баптистські служителі з самого початку старанно уникали прямих згадок стосовно зв'язку хрещення і заповіту попри те, що для такого зв'язку є біблійне обґрунтування. Інакше кажучи, на рівні богослов'я баптистське розуміння хрещення будувалося так, щоб уникнути прямих конотацій із заповітним богослов'ям. Ентоні Кросс також підтверджує, що «чимало баптистів або відкидають, або неохоче приймають новозаповітну мову «печаті» (напр. 2 Кор. 1: 21-22; Еф. 1: 13; 4: 30) як вказування на хрещення, тому що це

---

<sup>622</sup> Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996): 426-27.

пов'язується з ритуалом конфірмації»<sup>623</sup>. Однак у реальному житті відійти від цих зв'язків не вдається, тому що вони явно простежуються в Святому Письмі.

Офіційна догматика ЄХБ, за якою навчали пасторів у Радянському Союзі, стверджує: «Той, хто вступає у церкву через водне хрещення, дає обітницю доброго сумління Богу і церкві, обітницю вірності до кінця свого життя (1 Петр. 3: 21)»<sup>624</sup>. Також Віровчення ЄХБ 1985 р. виділяє з усіх значень хрещення його функцію як «урочистої обітниці доброго сумління». Тексти Віровчення і догматики не вживають слово «заповіт», але вказуючи на хрещення як на обітницю, вони мимоволі припускають встановлення договірних (заповітних) відносин між сторонами.

Незалежно від того, якої версії заповітного богослов'я дотримуватися – ковенантної чи диспенсаційної – сама ідея опису взаємин Бога і людини за допомогою певних заповітів зручна для богословського осмислення Святого Письма. Саме поняття «заповіт» (євр. *berith*) дуже неоднозначне<sup>625</sup> і залежно від контексту може означати зв'язки, що з'єднують сторони між собою, союз миру, співдружності, договір із певними зобов'язаннями сторін, і саме в такому сенсі воно найчастіше використовується у Старому Заповіті. В описі відносин Бога з людьми слово «заповіт» як договір завжди вживається в контексті того, що Бог виступає ініціатором такого договору і Він пропонує його умови. У грецькому тексті Старого Заповіту (Септуагінти) слово «*berith*» перекладено словом «*διαθήκη*», хоча зазвичай для позначення договорів використовувалося інше слово – «*συνθήκη*», яке вживалося в ділових відносинах за умови відносної рівності сторін. Перекладачі Септуагінти вважали, що для позначення взаємовідносин між Богом і людьми скоріше підходить слово *διαθήκη*, яке в розмовній мові було

---

<sup>623</sup> Anthony R Cross, 'The Adoption of Believer's Baptism and Baptist Beginnings', *Idem et Al.(Ed.): Exploring Baptist Origins, Oxford*, 2010: 19.

<sup>624</sup> Алексей Бычков и Артур Мицкевич, *Догматика* (М.: ЗБК ВСЕХБ, 1970): 189.

<sup>625</sup> Див. дискусію з приводу етимології слова «Заповіт» і аналіз випадків його вживання в Михаїл Поснов, *Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете* (М.: Рипол Классик, 2014): 20-24, а також Палмер Робертсон, *Христос Божьих заветов* (Одесса: Тюльпан, 2008): 9-23.

пов'язано з ідеєю заповіту, тобто особливого договору, який набирає чинності після смерті заповідача, і в такий спосіб вказує на несиметричний договір. Також у грецькому тексті Нового Заповіту, щоб передати ідею Заповіту вживається «διαθήκη» і похідні від нього форми, а не «συνθήκη».

Форми і кількість заповітів у Біблії різні дослідники виділяють по-різному. З погляду ковенантного богослов'я є тільки два заповіти – заповіт з Адамом (заповіт справ) і заповіт благодаті, який Бог через Ісуса Христа уклав з усіма людьми (або з обраними); ці заповіти набувають різних історичних форм – заповіт із Ноем, з Авраамом, із народом Ізраїльським і заповіт із новозаповітним народом Божим. Диспенсационалізм розглядає взаємини Бога з людьми, не підкреслюючи, і навіть критикуючи юридизм ковенантної теорії. Він вказує на різні етапи в доморядництві Божому і розрізняє як окремі й особливі взаємини з Адамом, із Ноем, з Авраамом, із народом Ізраїльським, із Церквою тощо, розділяє їх, і вважає кожну диспенсацію іншим заповітом, який хоча і виникає із попереднього, але діалектично знімає і заперечує його. В такому разі між заповітами встановлюється межа і кожний наступний заповіт розкриває і дозволяє осмислити прообрази, що містяться в попередньому, вказуючи на головні принципи, тимчасово приховані і малопомітні. Диспенсацією, що діє нині, є доморядництво Церкви Христової. Це – час Нового Заповіту, встановленого на інших підставах, ніж диспенсація Закону, що діє більший проміжок часу Старого Заповіту.

Будь-який заповіт як форма взаємин Бога з людьми побудований уніфіковано: Бог є його ініціатором, і заповіт завжди носить корпоративно-індивідуальний характер. Інакше кажучи, Бог укладає заповіт через лідера, який виступає від імені групи, з цією групою, але кожна людина, що укладає заповіт, повинна певним чином підтвердити або продемонструвати свою приналежність до цієї групи. У заповіті людям пропонують певні умови і очікують їхнього виконання. У будь-якому заповіті є безумовна частина, а є та частина, яка пов'язана з виконанням людьми певних умов.

Співвідношення умовних і безумовних аспектів у заповіті – предмет постійних богословських суперечок, але зазвичай більшість богословів схиляються до думки, що корпоративну частину заповіту Бог виконує завжди безумовно (незалежно від дій іншої сторони), а умовна частина пов'язана з індивідуальною поведінкою людини, яка укладає заповіт і виконує його. Оскільки біблійні заповіти були не простими договорами, а в певному сенсі – заповітами, то вони завжди супроводжувалися смертю і пролиттям крові, що вказує на найглибший, кровний зв'язок сторін заповіту, на ціну заповіту і на ступінь відповідальності – порушника заповіту очікує прокляття і смерть. Всі заповіти під час їхнього укладання супроводжувалися певними матеріальними діями або ритуалами і мали ознаки, тобто зовнішні знаки, що вказують на належність окремої людини до заповіту<sup>626</sup>.

Новий Заповіт або Заповіт благодаті було укладено з Церквою через смерть Христа на хресті і пролиття Крові Заповіту, про що сам Ісус оголосив своїм учням під час Таємної Вечері (Лк. 22: 20). Говорячи про Новий Заповіт, Христос і новозаповітні автори переважно протиставляли і контрастно пов'язували його з заповітом, встановленим через Мойсея з ізраїльським народом. Новизну і радикальну відмінність Нового і Старого Заповітів яскраво продемонстровано у Посланні до євреїв. Головною особливістю нового етапу доморядництва стало виконання пророцтв Єремії про перенесення акценту з зовнішнього виконання зобов'язань заповіту, на його внутрішнє, духовне виконання. Пророк вказував, що настануть дні, коли закон Божий буде написано на серцях людей (Єр. 31: 33; Євр. 8: 10), коли знаком приналежності до народу Божого стане не зовнішнє обрізання плоті, а внутрішнє «скинення людського тіла гріховного» (Кол. 2: 11). Зміну заповіту пророк пов'язує з масовим невиконанням його умов ізраїльським народом, що призводить до необхідності укласти Новий Заповіт на кращих підставах: у нього можуть увійти представники будь-яких етнічних, соціальних, вікових

---

<sup>626</sup> Детально і дуже докладно процедури заповітів проаналізовано в книзі Палмер Робертсон, *Христос Божьих заветов* (Одесса: Тюльпан, 2008).

та інших груп; він не пов'язаний зі складною системою заповідей і ритуальних приписів, а залежить від появи в людині нової, відродженої природи і життя за головною заповіддю любові до Бога і ближнього.

Як і в давніх заповітах з Авраамом і пізніше – з ізраїльським народом через Мойсея, так і в Новому Заповіті з Церквою ініціатива належала Богові, Він пропонував умови і благословення кожного заповіту і вказував на віру як спосіб прийняття, згоди і здійснення заповіту. У кожному заповіті була також ознака, тобто зовнішній знак, що фіксує згоду прийняти умови, і в такий спосіб увійти в заповіт, стати його частиною або, як кажуть сучасною мовою, – підписати договір або згоду прийняти заповідане. Ознакою заповіту з Авраамом став знак обрізання (1 М. 17: 11), ознакою прийняття Синайського заповіту стала субота (2 М. 31: 17), ознакою вступу в Новий Заповіт стало водне хрещення як обітниця доброго сумління (1 Петр. 3: 21). Важливо відзначити, що зовнішні знаки в будь-якому заповіті були вторинними і пізнішими свідченнями про духовні явища, що відбулися раніше за вірою. Апостол Павло звернув увагу на те, що Авраам отримав знак обрізання, печать праведності вже після того, як виявив віру (Рим. 4: 11). Спочатку він отримав всі обітниці заповіту (1 М. 12: 1–3), вийшов з міста Ур і відправився туди, куди йому вказав Голос, але тільки через багато років Бог уклав із ним заповіт і дав знак заповіту (1 М. 17: 10–11), хоча і після обрізання йому доводилося підтверджувати свою віру готовністю віддати сина Ісака (1 М. 22: 2) та в ін. випадках. Аналогічно проходило укладання Синайського заповіту. Ізраїльський народ вийшов з єгипетського рабства, і тільки через понад три місяці Бог уклав із ними Заповіт (2 М. 24: 5–8) і дав суботу як знак цього заповіту. У цьому випадку також віра повинна була випередити укладання заповіту: народ повинен був вірою вийти з Єгипту, усвідомити і прийняти умови заповіту, і тільки після цього було укладено сам заповіт, який має зовнішній, видимий знак, що діє як печать, яка підтверджує істинність і непорушність рішення, відображеного в Заповіті.

Хрещення як новозаповітний знак заповіту Христа з Церквою теж

відіграє роль печаті, яка підтверджує істинність заповіту щодо конкретного індивідуума. Хоча об'єктивно на Голгофі Христос уклав корпоративний заповіт з усією Вселенською Церквою, до якої входять його вірні послідовники всіх часів, всіх народів і всіх соціальних, етнічних та інших груп, але суб'єктивно кожен християнин, передбачений Ним одвічно, повинен особисто проявити віру й індивідуально увійти в цей корпоративний договір-заповіт. Духовні зміни, осмислення і згоду з умовами заповіту людина здійснює вірою, і це може здійснитися раніше того моменту, коли відбувається акт вступу в заповіт через урочисту церемонію водного хрещення. Той, хто бажає увійти в Голгофський Заповіт, повинен зробити свідомий і відповідальний крок, розуміючи умови заповіту і результати його як у благословенні, так і в покаранні, тому знак заповіту завжди повинен відображати справжню духовну реальність. Важливо відзначити, що ті, хто не пройшов урочистої процедури входження в заповіт, можуть заявити про свій вихід з Єгипту, але не можуть підтвердити свою участь у заповіті. Як пише Іван Музичка: «Ті, хто вийшов з Єгипту, всі були ізраїльтянами, визволеними з єгипетського рабства, але до синайської обітниці вони ще не були в заповіті з Богом. Отже, можна стверджувати, що водне хрещення за вірою (обітниця доброго сумління) є для християнина необхідною складовою його заповіту з Господом. Не приймаючи водне хрещення на підставі віри, християнин не перебуває в заповіті з Господом»<sup>627</sup>.

Образ християнського хрещення як знака заповіту, фактично, вказує на нього як на офіційний енкаунтер Бога і людини. Це щедро прикрашена і насичена символікою територія зустрічі, видиме місце і церемонія підписання вічного і нерозривного договору між вільними, але абсолютно нерівнозначними партнерами в присутності численних свідків як з боку людини у вигляді громади, так і з боку Бога у вигляді багатьох духовних сил. Умови заповіту проголосив Христос під час його земного втілення і

---

<sup>627</sup> Іван Музичко, «Водное крещение как завет с Господом», Блог Русского Баптиста, 2015 г., <https://rusbaptist.livejournal.com/132011.html>.

проповіді в Ізраїлі, сам заповіт було укладено на Голгофі пролиттям крові, але приватне прийняття заповіту здійснюється в акті хрещення. Тому в ньому є і Божа сторона – Він диктує умови, обіцяє людині очистити її від гріха, дати вічне життя, благословення і спадок нетлінний, але все це можна отримати лише у Христі. Людина зі свого боку повинна прийняти ці умови вірою і засвідчити свою згоду водним хрещенням, яке демонструє її прилучення до Христа. Говорячи сучасною термінологією, хрещення – це територія співробітництва, де Бог і людина разом і публічно заявили про своє примирення і встановлення вічного союзу.

Таке уявлення дозволяє баптистам уточнити заповітні аналогії і без страху вступити на територію, зайняту дітохрещенцями. Заповіт передбачає отримання переваг, але також і прийняття зобов'язань і відповідальності. Новий Заповіт дає своїм послідовникам неймовірно великі переваги не тільки у вигляді вічного життя, але головне – живої присутності Христа, який поселяється в душі християнина Духом Святим і веде його до Небесних осель. До дня П'ятидесятниці Дух як Параклет, Наставник і Керівник, діяв ззовні, після цієї події він живе всередині особистості. Але після приєднання до Христа і зіслання Святого Духа етичні вимоги і глибина містичного життя повинна також вирости в геометричній прогресії. Христос показав це дуже наочно у своїй Нагірній проповіді, порівнюючи стародавні вимоги і свої очікування. Заповіт є кровним. Кров, пролита на Хресті, вказує на неймовірно високу ціну заповіту – немає рахунку, щоб виміряти ціну краплі крові Сина Божого. З іншого боку – Кров заповіту вказує на відповідальність, яка чекає порушника заповіту. У стародавньому світі добре знали, що чекає порушника кровного заповіту-договору. Тому автор Послання до євреїв із жахом пише: «Скільки ж більшої муки, – додумується? – заслуговує той, хто потоптав Сина Божого, і хто кров заповіту, що нею освячений, за звичайну вважав, і хто Духа благодаті зневажив!» (Євр. 10: 29). Отже, покаранням за порушення Заповіту є смерть порушника.

Аналогія знаків заповіту (обрізання і хрещення) також ефективно



демонструє їхню схожість і протилежність. Як старозаповітне обрізання вказувало на віру, яку мав Авраам до обрізання, так і новозаповітне хрещення безглузде без попередньої віри. Обрізання демонструвало етнічну належність до дітей Авраама за тілом, – хрещення демонструє належність до дітей Божих за Духом. Але як не всі ізраїльтяни, що мали знак обрізання, склали істинний народ Божий (Рим. 9: 6), так і не всі ті, що прийняли знак водного хрещення, виявляються належними до новозаповітної Церкви. Тобто як обрізання, так і хрещення є, якщо можна так сказати, первинним знаком заповіту, який актуалізується за умови дальшого підтвердження. Однак, попри численні аналогії найглибша відмінність цих знаків криється в їхній духовній протилежності – перший був земним, тілесним, а другий – небесним, духовним. Ентоні Кросс зазначає, що перший баптист «Джон Сміт вказував на два заповіти з Авраамом: один із його фізичними дітьми, печаттю якого було обрізання, й інший – з його духовними дітьми, печаттю якого було хрещення Духом Святим»<sup>628</sup>. Т. Шрейнер говорить про це так: «Павло не встановлював зв'язки між фізичним обрізанням і хрещенням, але між *духовним обрізанням і хрещенням*»<sup>629</sup> (курсив у оригіналі – С.С.). С. Веллум здійснив глибоке і всебічне вивчення відносин між заповідями<sup>630</sup> і дійшов висновку, що обрізання маркує людей і нації тільки фізично, тому аналогія з духовним обрізанням не може бути абсолютною. Вона не може переноситися на матеріальні дії хрещення – вид, час проведення, обставини тощо. Тому висновок про те, що аналогія хрещення й обрізання дозволяє хрестити немовлят на восьмий (або інший) день, з богословського погляду є некоректною через принципові відмінності між двома заповідями – Старим і Новим.

### **Сильні і слабкі сторони заповітного уявлення про хрещення з**

---

<sup>628</sup> Anthony R. Cross, 'Baptism among Baptists', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4 (Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2011):140.

<sup>629</sup> Thomas R Schreiner, 'Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006:78.

<sup>630</sup> Stephen J Wellum, «Baptism and the Relationship between the Covenants», *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006 г., 97–161.

**погляду практики та біблійного богослов'я.** До сильних сторін такого уявлення, безперечно, треба зарахувати демонстрацію внутрішньої єдності дій Божих у всі часи, непорушність його принципів і узгодженість підходів у період різних диспенсацій доморядництва Царства Божого. Аналогія Старого і Нового Заповітів дозволяє виявити багато важливих граней у кожному заповіді, глибше зрозуміти процеси, що відбуваються в різні історичні епохи, повніше розкрити характер Того, Хто керує динамікою Всесвіту. Заповітне уявлення допомагає помістити християнське хрещення в повнішу і ширшу картину світу, зрозуміти його внутрішній зміст і практичну доцільність. Воно дає богословську відповідь на питання про важливість хрещення як ритуальної дії (знака), що вказує на приєднання до величного заповіту Христа з Церквою.

Іншою сильною стороною є підкреслення відповідальності охрещеного під час вступу у заповіт. Щоб заповіт став чинним, треба не тільки виконати ритуал, але і дати обітницю коритися умовам заповіту, зокрема, обіцяти Богу добре сумління. Для слов'янських баптистів ця складова хрещення є дуже важливою. Почуття обов'язку становить важливий елемент суспільної свідомості в цій частині світу. З пасторського погляду здається, що обов'язок перед Богом, нагадування про взяті на себе зобов'язання, про високу відповідальність і про ціну заповіту, може дисциплінувати члена церкви і допомогти йому пройти складні моменти духовної слабкості.

Також уявлення про хрещення як про заповіт підтримують майже всі християнські традиції і богослови донікейського періоду, наприклад, автор послання Варнави, Оріген та ін. Широке розповсюдження такого розуміння в християнській спільноті вказує на його універсальність, загальне визнання і вдале відображення суті цього явища, що об'єднує божественне і земне. Як пише Брайан Брюер: «Хрещення слугує знаком заповіту, який поєднує в собі як людську, так і божественну обітницю. Ця заповітна робота як Бога, так і вірних, – об'єднує останніх у Церкву, даючи їм духовне спілкування з

іншими християнами»<sup>631</sup>. Таке трактування хрещення відкриває можливість для його сучасного розуміння як зустрічі, енкаунтеру, місця спільної роботи Бога і людини, що зі свого боку, надає майданчик для продуктивного діалогу різних думок і традицій.

Слабкі сторони заповітного розуміння хрещення найчастіше пов'язані з некоректним тлумаченням його сильних сторін. Передусім, можливі й нерідко трапляються помилкові кореляції на основі аналогії знаків заповіту. Хоча Кол. 2: 11 чітко говорить про зв'язок нерукотворного, а не тілесного обрізання з водним хрещенням, все-таки багато богословів бачить у цьому тексті вказування на зв'язок буквального обрізання і буквального хрещення, і робить висновки про можливість дітохрещення за фактом належності до християнської сім'ї. Таке розуміння не підтверджується не тільки герменевтикою тексту, а й загальною богословською картиною.

Інша слабкість полягає в двозначності одного з головних текстів для такого підходу – 1 Петр. 3: 21 – і складності тлумачення його ключового слова «епіротема». Обітницю доброї совісті під час хрещення часто тлумачать як обіцянку безгрішного святого життя, що нереально для чесного християнина. На таке тлумачення натякає навіть «Посібник для підготовки до водного хрещення» за ред. Михайла Іванова: «Хрещення – це обітниця Богові доброму сумління, тобто – непорочного і чистого. А наше сумління чисте тоді, коли не обтяжене гріховним тягарем, який крає і мучить людину. Хрещення – це обітниця Богу уникати гріха та жити святим і праведним життям (1 Петр. 3: 21)»<sup>632</sup>. Такі формулювання, хоча і досить обережні, все-таки бентежать перфекціоністів, які розуміють неможливість уникнути гріха в абсолютному значенні і тому не бажають брати на себе відповідальність, укладаючи хрестильний заповіт. Можливо, цим пояснюється активне бажання молодого покоління баптистських богословів витлумачити слово

---

<sup>631</sup> Brian C Brewer, "Signs of the Covenant": The Development of Sacramental Thought in Baptist Circles', *Perspectives in Religious Studies* 36, no. 4 (2009): 414.

<sup>632</sup> Михаил Иванов, ред., *Пособие для подготовки к водному крещению* (М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2005):35-36.

«епіротема» в сенсі прохання або молитви, а не в заповітному сенсі згоди з умовами договору. Їх активну боротьбу цілком можна зрозуміти, але вона спрямована радше на некоректне розуміння фрази «обітниця доброго сумління», яку сприймають як обіцянку безгрішності. Тоді як обітниця мати добру совість – це обітниця бути чутливим до гріха, зрозуміти його, реагувати на нього відповідно і розпізнавати його прояви. Говорячи сучасною мовою – це обіцянка мати інструмент, який чутливо реагує на відступ від християнства, а не обіцянка ніколи не відступити від нього. До того ж часто формулу хрещення спотворюють і вимагають від кандидата обітниці «служити Богу в доброму сумлінні»<sup>633</sup>, а не мати її, як стверджує Святе Письмо. Безумовно, поняття «служити Богу в доброму сумлінні» і «мати добре сумління» дають абсолютно різні смислові значення. Обітниці «служіння» ніхто з християн дати не може, тому що служіння – це Боже покликання і Його дар, а не довільний вибір християнина. Тому реакція на спотворення хрестильної формули часто призводить до протилежної реакції – цілковитого заперечення заповітної ідеї.

#### **4.4. Смерть і воскресіння. Хрещення як єднання з Христом**

Попри те, що більшість баптистів на богословському рівні відкидають будь-які елементи сакраменталізму у водному хрещенні, і навіть заперечують будь-які таємничі дії Духа під час його здійснення, – як не дивно, майже всі вони єдині в осмисленні хрещення як єднання з Христом в Його смерті і воскресінні. Це можна бачити вже в найбільш ранньому з відомих історичній науці сповіданні віри першого баптиста Джона Сміта, написаному 1609 р. Чотирнадцята стаття цього Короткого сповідання віри стверджує: «Хрещення є зовнішнім знаком очищення гріхів, вмирання і повстання до життя, і тому не може бути звершене над немовлям»<sup>634</sup>. Аналогічна заява знаходиться в 14-му пункті його Декларації віри 1611 р. Те, що з перспективи

<sup>633</sup> Див. Віровчення ЄХБ 1985 р., де під час здійснення хрещення запропоновано запитати: «Чи обіцяєш служити Богу в добрій совісті?» Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):468.

<sup>634</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959):101.

охрещеного хрещення є знаком з'єднання зі смертю Христа і Його воскресінням, буквально повторює в розділі XXVIII Ортодоксальне кредо загальних баптистів 1678 р. та інші загальновизнані ранні віросповідання<sup>635</sup>. Друге Лондонське сповідання партикулярних баптистів 1688–1689 рр. в розділі XXIX проголошує, що хрещення – це «знак спілкування з Ним (Христом) у Його смерті і воскресінні»<sup>636</sup>.

Також найдавніші сповідання віри слов'янських баптистів виразно вказують на це. Наприклад, у петиції Івана Рябошапки і Михайла Ратушного 1871 р. до імператора в описі хрещення сказано, що воно «є символом поховання у гробі й воскресіння Ісуса Христа, що Апостол Павло ясно доводить у Посланні до римлян, роз. 6, вір. 4, 5, 8»<sup>637</sup>. Віровчення І. В. Каргеля, складене 1913 р. для другої петербурзької громади, каже, що хрещення – це «знак поховання і воскресіння зі Христом (Рим. 6: 2-4)»<sup>638</sup>. Цю ж думку майже дослівно повторює Сповідання євангельських християн І. С. Проханова 1910 р. (роз. 14), Сповідання баптистів 1906 р. (роз. 8) і Віровчення союзу ЄХБ 1985 р. (роз.8). Всі вони посилаються на текст апостола Павла в Рим. 6: 2-4, вважаючи його одним із найавторитетніших християнських текстів Нового Заповіту. Аналогічним є вчення нових нетрадиційних баптистських церков. Наприклад, документ церкви Новогіреєво, Росія (пастор Петро Саутов) про хрещення каже: «У чому ж тоді полягає сенс хрещення? Відповідаючи на це питання, передусім відзначимо важливий зв'язок між хрещенням і нашим єднанням із Христом у Його смерті і воскресінні. Цю думку Павло підкреслює в Рим. 6: 1-11. Використання дієслова в аористі має на увазі, що в якийсь конкретний момент віруючий фактично з'єднується зі смертю і воскресінням Христа»<sup>639</sup>.

---

<sup>635</sup> Там само: 317.

<sup>636</sup> Там само: 291.

<sup>637</sup> Цит. за Євгеній Жаботинский, «Прошение Ивана Рябошапки», *Богомыслие*, вып. 19 (2016 г.). (орфографія оригінала).

<sup>638</sup> Иван Каргель, *Краткое и изложение вероучения евангельских христиан* (СПб: 2-я С-Петербургская община евангельских христиан, 1913):8 (орфографія оригінала).

<sup>639</sup> «Обряд вхождения в церковь: крещение», Церковь Новогиреево, accessed 26, Листопад 2017, <https://www.novogireevo.org/service/18388/download/id/19659/>.

З наведеного огляду абсолютно очевидно, що найрізноманітніші групи баптистів у різних регіонах однаково пов'язують хрещення зі смертю і воскресінням Христа.

Ідея хрещення як єднання з Христом піднімає кілька важливих богословських тем. Перша з них пов'язана з питанням: що означає єднання з Христом через Його смерть і воскресіння? В якому сенсі розуміти часто вживаний вираз «у Христі»? Це фізична реальність? Метафора? Синекдоха? Метонімія? Чи інший троп мовної семантики? А також – яким способом можна увійти у Христа і перебувати у Христі?

Вислови «у Христі», «з Христом» і похідні від них зустрічаються на сторінках Нового Заповіту дуже часто (близько 80 разів) і особливо характерні для богослов'я апостола Павла. Єднання з Христом є ключовою темою для апостола насамперед в сотеріології. Джек Катрелл підкреслює, що ця ідея не тільки часто повторюється в посланнях Павла, а й «повністю описує становище спасенної людини... саме завдяки союзу з Христом нам подаровано всі інші блага спасіння»<sup>640</sup>. Він пише, що «у Христі» люди отримують відкуплення і прощення гріхів (Еф. 1: 7, Кол. 1: 14), знаходять життя вічне (Рим. 6: 23; 1 Ів. 5: 11), збагачуються «всяким словом і пізнанням» (1 Кор. 1: 5), робляться спадкоємцями вічних благ (Еф. 1: 11), тощо<sup>641</sup>. Ці фрази неможливо витлумачити буквально як фізичне занурення однієї особистості в іншу. Зрозуміло, що це якісь стилістичні фігури мови, що відображають реальність, однак визначити, до якого класу належать ці вислови, досить непросто.

Джеймс Данн вважає, що фрази «занурення у Христа, в Його смерть і воскресіння» – не більше ніж метафори. Зазвичай, під метафорою розуміють слово або вислів, що переносить значення з одного поняття на інше, на основі їхньої усталеної подібності. Біблійна мова наповнена метафорами, за допомогою яких робиться спроба пояснити духовні явища на основі їхньої

---

<sup>640</sup> Jack Cottrell, *Baptism: A Biblical Study* (College Press, 1989): 80.

<sup>641</sup> Детальніше про багато переваг перебування у Христі див. бесіду, присвячену хрещенню Духом Святим – Сергей Санников, *Крещение Духом и дары духовные* (М.: Библейская лига, 2013): 10.

подібності з матеріальними. Наприклад, Христос говорив: «Ви – сіль землі», маючи на увазі багато властивостей солі, які повинні мати його учні – сіль зберігає від гниття, й учні Христа повинні стримувати зло в навколишньому суспільстві тощо. Багато дослідників аналізувало мову Нового Заповіту з погляду її фразеології<sup>642</sup>. С. Райт у своїй докторській дисертації<sup>643</sup>, вивчаючи притчі Ісуса, виявив, як багато різноманітних риторичних фігур і тропів використано в біблійному тексті. Він вказував на метонімію, синекдоху, іронію тощо, котрі часто перетинаються і взаємно накладаються одна на одну, тому однозначний висновок про метафоричність вислову «у Христі» здається дуже спрощеним. Більшість екзегетів критикує уявлення Данна<sup>644</sup>, але у відповідь на їхню широку критику він пише: «Такі ключові фрази, як «хто христився у Христа» (Рим. 6: 3, Гал. 3: 27 і ін.) найкраще розуміти як метафори, а не як описи фізичного акту хрещення»<sup>645</sup>, і завершує своє виправдання словами: «Нехай метафора буде метафорою! Метафора більше пов'язана з теологією сакраментального всесвіту, ніж з теологією конкретних таїнств. Це багатший характер метафори, яку я хочу зберегти, коли визнаю і підтверджую метафоричний характер хрещення Нового Заповіту»<sup>646</sup>.

Спроба уявити хрещення виключно в метафоричному сенсі критикується, насамперед, із богословських позицій. Кросс дуже детально та акуратно проаналізував аргументи Данна і довів їхню недостатність у книзі «Відновлюючи євангельське таїнство»<sup>647</sup>. Він не намагається знайти контраргументи, які спростовують метафоричний характер висловлювань

---

<sup>642</sup> Наприклад, див. Елена Набока, «О роли тропов во фразеологизации евангельских речений (на материале Евангелия от Матфея)», *Записки з романо-германської філології*, вып. 18 (2007 г.): 99–106.

<sup>643</sup> Stephen I Wright, *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* (Wipf and Stock Publishers, 2007).

<sup>644</sup> Ларс Хартман взагалі пише, що Данн «практично єдиний, хто розуміє хрещення як метафору» Lars Hartman, 'Into the Name of the Lord Jesus', *Baptism in the Early Church* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997), p. 55 n.7; аналогічно висловлюється К. McDonnell and G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991), p. 42.

<sup>645</sup> James DG Dunn, 'Baptized' as Metaphor', *Journal for the study of the New Testament Supplement series*, 1999: 294.

<sup>646</sup> Там само: 310.

<sup>647</sup> Anthony R Cross, *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum* (Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2012): 136-153.

Павла про хрещення, а стверджує, що по суті, описи та аргументи, які використовує Данн у розумінні фрази «охрестилися в смерть і воскресіння Христа», доводять не метафоричність вислову «у Христі», а характеризують його як синекдоху. Так називається троп, у якому той, хто говорить, часто несвідомо (але іноді і свідомо), кажучи про частину чогось, має на увазі ціле, а той, хто слухає, також замінює частину, сприймаючи її як ціле. Наприклад, Христос пропонує молитися про «хліб насущний», маючи на увазі не тільки сам хліб, а й їжу взагалі. Або інший приклад синекдохи, коли про ціле говориться як про частину: «Вся Юдея і йорданська околиця виходила до нього». Зрозуміло, що не всі абсолютно люди Юдеї виходили, але синекдоха емоційно і виразно демонструє ідею множинності. Синекдоха як різновид метонімії, на відміну від метафори, базується на заміні слів за суміжністю (чаша замість її вмісту – вина), тоді як метафора використовується за формальною подібністю (ніс людини і ніс корабля). Отже, синекдоха відрізняється від метафори більшою реальністю членів, що заміщаються, вона заснована на перенесенні властивості з предмета на предмет на основі їхнього реального логічного зв'язку. Кросс доводить, що новозаповітні описи хрещення в його зв'язку з зануренням у Христа, мають всі ознаки синекдохи, а не метафори. Він вказує, що в цьому разі ціле – стати християнином, з'єднатися з Христом, замінюється частиною – хрещенням<sup>648</sup>. Якщо хрещення – це синекдоха, яка вказує на процес єднання з Христом, то вона вимагає встановлення набагато тіснішого зв'язку між явищами, що позначаються, ніж метафора. Це – суміжність за об'єктивним зв'язком між означеними явищами, а не за їхньою зовнішньою подібністю.

Чимало авторів намагаються інтерпретувати ідею єднання з Христом, використовуючи метафору «союз із Христом». Наприклад, Ріс Брайант вважає, що «Головна думка початку шостого розділу Послання до римлян полягає в тому, що вони хрестилися у Христа, вступили в спасенний союз із

---

<sup>648</sup> Там само: 76. Цю ж думку підтримує Шрейнер. Thomas R Schreiner, 'Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006: 75 n. 26.



Тим, Хто віддав за них життя»<sup>649</sup>. Про це ж пише Джон Мюррей: «Хреститися «у Христа» означає вступити в союз із Христом»<sup>650</sup>. Однак, цілісне прочитання всіх уривків, у яких мова йде про єднання з Христом, змушує визнати недостатність і обмеженість метафори союзу з Христом, тому що Святе Письмо вказує на більш органічний і реальний зв'язок християнина з Христом, ніж слабка асоціація у вигляді союзу. У разі союзу між сторонами встановлюються навіть не заповітні, а суто ділові відносини. Новозаповітні описи дають картину глибших і ближчих взаємин у результаті хрещення.

Буттєвість у Христі, єднання з ним, життя в ньому зазвичай передбачає два аспекти: по-перше, суто особистісний, як містична єдність двох особистостей, а по-друге, корпоративний як приєднання до Тіла Христового-Церкви.

У загальнохристиянській містичній традиції перебування у Христі може позначатися різними поняттями, але суть цього явища полягає в спеціальних технологіях, що дозволяють вийти з існування в бутті, ідентифікувати і знайти себе у Вищому Бутті. Для цього зазвичай необхідно пройти і реалізувати принаймні чотири рівні: **аскетика** – різні методики молитви, духовної медитації, споглядання тощо; **імітація** – потрібно мати такі ж почуття, як у Ісуса, бажання, спонукання, мотиви тощо; **мораль** – життя за такою ж етико-моральною системою цінностей, як жив Ісус (миротворчість, всепрощення, непротівлення тощо); **поведінка** – поводитися так, як він поведився «за золотим правилом» і за заповіддю любові до Бога і до ближнього. Другий аспект єднання з Христом – це єднання з Його Тілом-Церквою. Ввійти в Христа – це значить не тільки досягти єдності з Ним особистісно (я і Господь), а й корпоративно (я з іншими і Господь). З'єднатися з Христом – це значить увійти в його Тіло, стати членом його

---

<sup>649</sup> Рис Брайант, *Крещення: що ты медлишь?* (Симферополь: Teaching Ministry International, 2003). Про це ж пише Катрелл – Jack Cottrell, *Baptism: A Biblical Study* (College Press, 1989): 80-81.

<sup>650</sup> John Murray, 'The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes.', *New International Commentary on the New Testament* 1–2 (1959).

організму, живитися його Духом, взаємодіяти з іншими членами цього організму. У своєму посланні (1 Кор. 15: 18-22) апостол Павло протиставляє життя в Адамі життю у Христі. Це типова подвійна, контрастна синекдоха: кажучи «в Адамі» (конкретна особистість, частина цілого людства), апостол вказує на існування в звичайному людському суспільстві (ціле). Стати членом цієї спільноти людина може через перше народження. Водночас у кожного члена цього суспільства є не тільки метафоричний зв'язок за схожістю з першою людиною – Адамом, а й генетичний, за походженням, тому що весь рід людський колись був у «стегнах Адама», як говорить Святе Письмо. Аналогічно, вважає апостол, формується єдність «у Христі»: конкретна особистість Ісуса, вчителя з Назарета, уособлює собою цілісне явище Боголюдства із Головою і Тілом, що складається з багатьох членів, тобто конкретних християн, складене й зв'язане «всяким допоміжним суглобом, у міру чинності кожного окремого члена» (Еф. 4: 16) між собою та з Головою – Христом. І в цьому разі зв'язок встановлюється не лише за схожістю, але більш органічно – за кров'ю, пролитою Сином Божим. Щоб підкреслити цей глибокий, в певному сенсі, генетичний зв'язок, Святе Письмо вчить про друге народження від води і Духа, завдяки якому християнин набуває нову природу «немовляти у Христі», «дитини Божої». Тому, розглядаючи контрастну аналогію (в Адамі вмирають – у Христі оживають), не можна зробити висновок про те, що фраза «у Христі» – це проста метафора. Вона беззаперечно вказує на таємничу реальну єдність водного хрещення і духовних процесів єднання з Христом та розглядає водне хрещення як спосіб входження у Христа. Яків Вінс, пояснюючи баптистські принципи для молоді, писав: «Хрещення також є зовнішнім виявом внутрішнього духовного досвіду віруючої людини. Занурення віруючої людини у воду вказує, що вона духовно померла і тепер її ховають для світу і гріха, як і Ісус Христос помер і був похований. Вихід людини з води вказує на її оновлене життя, в якому вона тепер живе силою воскресіння Господа

Ісуса Христа (Кол. 2: 12–13)»<sup>651</sup>.

Головне питання, яке виникає в зв'язку з цим міркуванням: чи потрапляє людина у Христа завдяки хрещенню, чи хрещення є лише відображенням процесу єднання з Христом, який відбувся раніше, чи що також можливо, хрещення є завершальною або подальшою частиною цього процесу?

Питання співвідношення в часі духовних процесів і видимих, ритуальних дій, очевидно, є другим, найважливішим і найдискусійнішим у баптистському богослов'ї хрещення<sup>652</sup>. Зазвичай цю проблему формулюють як взаємозв'язок водного хрещення і хрещення Духом Святим. Деякі богослови (частіше це євангельські християни<sup>653</sup>), що зазнали значного впливу цвінгліанського поділу світу на духовне і матеріальне, вважають, що хрещення – це просто умовно обраний Христом символ, який вказує на подію, що відбулася раніше, в момент покаяння і навернення. Інші (нерідко це класичні баптисти) підкреслюють зв'язок матеріального процесу занурення і повстання з води із духовним процесом занурення у Тіло Христа, що відбувається одночасно з видимим ритуалом. Також можна знайти досить багато проміжних думок. Як пише Дональд Гатрі, «трапляється це в момент хрещення або до нього, коли хрещення є публічною демонстрацією того, що вже сталося – це предмет гарячих дебатів»<sup>654</sup>, хоча традиція ранніх англійських баптистів чітко й однозначно пов'язує ці два хрещення і дає підстави думати про хрещення цілісно.

В 30-му артикулі Короткого сповідання 1610 р., написаного від імені першої баптистської громади Амстердама, сказано: «Все, що відбувається в зовнішньому, видимому водному хрещенні, що проходить перед очима,

---

<sup>651</sup> Яков Винс, *Наши баптистские принципы* (Харбин: Л.М. Абрамович, 1924):27-28.

<sup>652</sup> Це головне питання не тільки в баптистському русі, але і в міжконфесійному діалозі, тому що від його вирішення залежать конфесійні варіації богослов'я хрещення. Зокрема, історичні церкви поєднують духовне і водне хрещення так, що ритуал здійснює духовні перетворення, духовне християнство розділяє ці два види хрещення так, що між ними взагалі немає ніякого зв'язку, баптисти і *mainstream evangelicals* пов'язують ці поняття, але з великими внутрішніми девіаціями.

<sup>653</sup> Сповідання віри І. С. Проханова однозначно стверджує, що водне хрещення це зовнішній знак духовного, яке відбулося раніше. Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):451.

<sup>654</sup> Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: Apollos, 1981):756.

свідчить і означає, що Господь Ісус внутрішньо хрестить вірну людину, яка розкалася, омиваючи відродженням і оновленням Святого Духа, змиваючи з душі кожен бруд і гріх, гідністю і заслугою пролитої Крові та силою і роботою Святого Духа, істинною, небесною, духовною живою водою, що очищує внутрішнє зло з душі і робить її небесною, духовною і живою, в істинній праведності або чесноті»<sup>655</sup>. Сповідання віри, початковий варіант якого був, очевидно, написаний за найактивнішої участі Джона Сміта, «Пропозиції та висновки щодо справжньої християнської релігії», видане у 1612–1614 рр., у 71-й статті стверджує, що хрещення: «Є і передбачає духовне хрещення у Христа, (тобто) хрещення Святим Духом і вогнем: хрещення в смерть і воскресіння Христа»<sup>656</sup>. У цій заяві абсолютно ясно поєднано водне хрещення і хрещення Духом Святим. Уявлення про єдність водного і духовного хрещення домінувало в баптистській традиції, очевидно, до кінця XVIII ст., коли з'явився і почав розповсюджуватися Реставраційний рух у широкому сенсі цього слова, і зокрема Перфекціонізм і Рівайвелізм.

У відповідь на холодну, правильну, але як багатьом здавалося, безживну ортодоксію протестантського християнства, почали з'являтися уявлення про «друге додаткове благословення». Такі проповідники, як Джон Веслі (1703–1791), закликали християн до нового духовного досвіду яскравого і плідного життя в Дусі. Послідовник і учень Веслі – Джон Флетчер (1729–1785) почав, на відміну від свого вчителя, як він сам пише, «глибше розрізняти тих, хто був хрещений в п'ятидесятницьку силу Духа Святого, і тих, які як і апостоли, після вознесіння Христа ще не були сповнені цією силою»<sup>657</sup>. Отже, Флетчер почав використовувати п'ятидесятницьку мову задовго до появи п'ятидесятництва, хоча фразу «хрещення Духом Святим» щодо другого переживання почав виразно й активно вживати Чарльз Фінней (1792–1875). Свій особистий досвід

---

<sup>655</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959): 110.

<sup>656</sup> Там само: 137.

<sup>657</sup> Цит. за дисертацією Allan Thomas Loder, 'An Examination of the Classical Pentecostal Doctrine of the Baptism in the Holy Spirit in Light of the Pentecostal Position on the Sources of Theology', 2000: 27. У цій дисертації дано детальний огляд попередників п'ятидесятницького руху.

оновлення і чудесного переживання присутності Духа він назвав хрещенням Духом Святим. Практично всі лідери Великого пробудження (Д. Муді, Р. Торрей і ін.) розуміли й активно проголошували хрещення Духом Святим як додаткове переживання, не пов'язане з водним хрещенням і приналежністю до Церкви. Це розуміння також утвердилося серед євангельських християн Санкт-Петербурга, які зазнали потужного впливу Реставраційного руху.

Слов'янські баптисти почали розробляти тему хрещення Духом Святим тільки після появи п'ятидесятницького руху 1921 р. і розколу, який відбувся в результаті діяльності І. Є. Воронаєва та його прихильників. У журналі «Баптист» № 3-4 за 1926 р. з'явилася стаття М. Левінданто «Про хрещення Духом Святим і його дари», а в № 6 цього ж видання за 1929 р. було опубліковано статтю анонімного автора «Про хрещення Духом Святим». Обидва автори не давали однозначного визначення – що таке хрещення Духом Святим, але ясно вказували на нього як на одноразове переживання і чітко відрізняли це явище від сповнення Духом Святим, вважаючи всі інші переживання не хрещенням, а сповненням Духом. Автор статті 1929 р. заявляв: «Хрещення Духом Святим є не що інше, як отримання віруючими «обіцяного від Отця» Духа»<sup>658</sup>. Левінданто також вважав, що хрещення Духом Святим – це отримання Духа, і додав, що це – «отримання сили (Дії 1: 8), отримання свідoctва (Ів. 15: 26) і нового життя (Еф. 5: 9)»<sup>659</sup>. Головна богословська ідея, на якій наполягали обидва автори, полягає у тому, що хрещення Духом Святим є іншим найменуванням поняття «навернення» і відбувається одночасно з відродженням. Однак, ні перший, ні другий автор зовсім не згадували водне хрещення у зв'язку з хрещенням Духом Святим, а як ознаку того, що духовне хрещення дійсно відбулося, вони вказують на внутрішнє свідчення Духа і зовнішні плоди Духа, зокрема

---

<sup>658</sup> «О крещении Духом Святым», *Баптист*, вип. 6 (1929 г.).

<sup>659</sup> Николай Левинданто, «О крещении Духом Святым и Его дарах», *Баптист*, вып. 3–4 (1926 г.):12.

любов до людей, радість, вчинки за духом, а не за тілом та ін.<sup>660</sup>. Таке пояснення стало генеральною лінією ЄХБ протягом усього радянського періоду<sup>661</sup>. Зокрема, М. Іванов від імені Російського союзу ЄХБ писав: «Євангельські християни-баптисти вірять, що хрещення Святим Духом відбувається одночасно з народженням згори»<sup>662</sup>. Таку заяву можна знайти в багатьох інших працях<sup>663</sup>.

З появою у східноєвропейському баптизмі серйозного екзегетичного аналізу біблійних текстів ця тема розвивається, поглиблюється у взаємозв'язку з приєднанням до Христа. М. Медведєв пише: «В момент хрещення Духом Святим відбувається ототожнення віруючого з Христом: Його праведністю, смертю, воскресінням, прославленням. Усі наступні деталі спасіння – виправдання, відкуплення, спадщина, доступ до Бога, освячення – стають можливими завдяки новому становищу у Христі»<sup>664</sup>. Однак як Іванов, так і Медведєв старанно оминають будь-яку згадку про зв'язок духовного і водного хрещень. Хоча у статті Медведєва вже чітко сказано: «В результаті хрещення Святим Духом людина не тільки приєднується до Церкви, а й Христос за допомогою Духа Святого входить і починає жити в людині»<sup>665</sup>. У цій заяві приєднання до Церкви визнають як само собою зрозуміле приєднання до Христа, хоча акцент роблять на духовних проявах, а не на водному хрещенні. Пізніше тема хрещення Духом Святим як прилучення до Церкви набуває чіткішого звучання. Так В. Дегтярьов пише: «Неможливо бути спасеним і дитиною Божою без

---

<sup>660</sup> Ця інтерпретація повністю збігається з богослов'ям Адонірама Джадсона Гордона (1836 – 1895), засновника Гордон-Конвей богословської семінарії, який пов'язував дію Духа з наверненням як одноразовим переживанням, а всі повторні дії Духа називав сповненням Духом, а не хрещенням. Див. Adoniram Judson Gordon, *The Ministry of the Spirit* (American Baptist publication society, 1894), <https://web.archive.org/web/20070222051314/http://glorifyhisname.com/sys-tmpl/mos/>

<sup>661</sup> У цей період можна знайти багато різних інтерпретацій хрещення Духом Святим. Досить значна група слов'янських служителів вважала, що це явище відбулося тільки один раз у день П'ятидесятниці і стосується всієї церкви. Олександр Дудник пише: «Церква як Тіло Христове хрестилася, тобто занурилася у Дух Святий, раз і назавжди» (Александр Дудник, *Начатки учения Христа*, т. 2 (Макеєвка: Свет Воскресения, 1997):79), а нові члени, приєднуючись до Церкви, стають учасниками цього хрещення. По суті, це августинівський погляд (див. Лист Августина до Генероза).

<sup>662</sup> Михайл Іванов, *На основаних Писания* (М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2008):20

<sup>663</sup> Див. Вероучение ЕХБ 1985 г. Раздел VII. Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):405

<sup>664</sup> Михайл Медведєв, «Крещение Духом Святим. Изучение библейских текстов», *Богомыслие*, 1998:72.

<sup>665</sup> Там само: 72.

приєднання до Тіла Христового – Вселенської Церкви... між хрещенням Духом Святим і водним хрещенням існує певна аналогія і певний зв'язок. У момент духовного народження людина приєднується до вічного Тіла Христа – Вселенської Церкви... Завдяки цьому, проявляючи послух Богу, людина свідомо і добровільно приєднується видимим способом, через водне хрещення, до видимої частини Вселенської церкви – помісної церкви»<sup>666</sup>. Це збігається з нашим визначенням: «Хрещення Духом Святим є процесом занурення або приєднання людини до Тіла Христового, а тіло Його, як вказує Новий Заповіт, – це Його Наречена, Церква»<sup>667</sup>. Отже, якщо на початку ХХ ст. баптистські погляди на хрещення Духом Святим були досить нестійкими і давали привід думати, що це друге переживання після входження у Церкву, то з 90-х років ХХ ст. усталилося уявлення, яке майже не викликало заперечень, що духовне хрещення збігається не тільки з наверненням, але і з прийняттям до Церкви.

Біблійно-богословським обґрунтуванням відокремлення або навпаки, поєднання водного і духовного хрещення, слугує різне розуміння фрази «хрещення Духом Святим» («βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ»). Вона зустрічається 7 разів у Новому Заповіті (Мт. 3: 11, Мр. 1: 8, Лк. 3: 16, Ів. 1: 33, Дії 1: 5, Дії 11: 16, 1 Кор. 12: 13), і в різних євангельських групах інтерпретується по-різному. Детальний аналіз здійснено у нашій статті, вміщеній у Слов'янському біблійному коментарі, де сказано: «Сенс вислову багато в чому зумовлений розумінням грецького прийменника «ен», а значення прийменника варіюється залежно від контексту. Дехто читає цю фразу як «хрещення в Духа Святого». Тобто, Святий Дух – це Той, у Кого хрестяться (занурюються) ... Інше прочитання цієї фрази пропонувалося в Синодальному перекладі, задовго до того, як в євангельських колах почалися дискусії на цю тему: «...хрещення Духом Святим» (тобто Ким), а не в Духа

---

<sup>666</sup> Владимир Дегтярев, *Основы христианского богословия* (Днепропетровск: Лира, 2016):181.

<sup>667</sup> Сергей Санников, «Жизнь во Христе. Крещение Духом Святым и дары духовные», *Христианское просвещение*, 2005:31.

Святого (в Кого)»<sup>668</sup>. Дуже гарячі дебати розгорнулися навколо слів апостола Павла, що доповнюють заяву Івана Хрестителя: «Одним Духом охрещені в тіло одне» (1 Кор. 12: 13). Прочитання у цьому і схожих текстах не «Духом» (орудний відмінок), а «у Дух» на пострадянському просторі обстоює відомий п'ятидесятницький богослов Томас Веспетал<sup>669</sup>, а інструментальне розуміння прийменника *ἐν* у сенсі «Духом» (Ким) характерне для баптистського богослов'я, яке зберігає синодальну інтерпретацію всіх хрестильних текстів, подаючи хрещення (Ким) Духом Святим (у що) – у Тіло Христа (1 Кор. 12: 13)<sup>670</sup>. Така екзегеза покликана підкреслити єдність особистого, духовного навернення і корпоративного аспекту приєднання до Вселенської Церкви, яке відображається у прийнятті в помісну церкву через водне хрещення. Ентоні Кросс, аналізуючи погляди провідних богословів на зв'язок водного і духовного хрещення, подає аргументи Джорджа Біслі-Мюррея, найбільш авторитетного захисника наявності цього зв'язку, і Джеймса Данна та Гордона Фі, які заперечують його, і доходить висновку: «Дуже важко визнати, що 1 Кор. 12: 13, котре вказує на християнську ініціацію, в якій водне хрещення є вирішальним компонентом (пор. Дії 2: 38), виключає будь-які зв'язки з водним хрещенням»<sup>671</sup>. Його позиція полягає в обстоюванні цілісності цього процесу<sup>672</sup>, що дуже близько до розуміння п'ятидесятників-єдинобожців, котрі, на думку Студебекера, з'єднують у нерозривне ціле три події: покаяння, хрещення в ім'я Ісуса і хрещення Духом Святим<sup>673</sup>. Це

---

<sup>668</sup> Сергей Санников, «Крещение Духом Святым», в *Славянский библейский комментарий*, ЕААА (Киев: ЕААА, Книгоноша, 2016), 1390–91.

<sup>669</sup> Томас Веспетал, *Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан. План Бога*, под ред. Сергей Поднюк, т. 4, 2013:1423-33.

<sup>670</sup> Дискусія про хрещення Духом Святим як про єдине чи друге переживання характерна не тільки для слов'янського богослов'я, а й для всього євангельського світу. Наприклад, два найвідоміших британських богослова ХХ ст., Джон Стотт і Мартін Ллойд-Джонс, дотримувалися протилежних поглядів щодо цього питання. Див. оцінку їхніх богословських позицій у статті Matthew Brook O'Donnell, 'Two Opposing Views on Baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12.13: Can Grammatical Investigation Bring Clarity?', *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 311–36.

<sup>671</sup> Anthony R Cross, 'Spirit-and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13', *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, 2002:147.

<sup>672</sup> Переважна більшість християнських конфесій пов'язує водне і духовне хрещення в одне переживання. Православ'я, католицизм, реформатська традиція, лютеранство та ін. приділяють мало уваги поняттю хрещення Духом Святим, але майже завжди розглядають його як єдине ціле з наверненням і водним хрещенням.

<sup>673</sup> Steve Studebaker, 'Baptism among Pentecostals', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral*



відрізняє їх від класичних п'ятидесятників, котрі дотримуються поглядів весліанського руху святості, розділяючи навернення і духовне хрещення як дві незалежних події.

Важливим елементом цієї дискусії є спроба правильно зрозуміти наративи Луки, що описують у книзі Дій апостолів випадки водного хрещення. Ці описи неспростовно свідчать, що є приклади, коли водне хрещення відбувалося раніше духовного (випадок із самарянами, Дії 8: 5–17), коли воно відбувалося пізніше духовного (випадок із домом Корнилія, Дії 10) і найчисленніші свідчення, що водне хрещення збігалось у часі з духовним (навернення 3000 осіб у день П'ятидесятниці, Дії 2: 37–41; хрещення ефіопського євнуха, Дії 8: 28–39; вірних в Ефесі, Дії 19:1–5). Отже, хоча з описів апостольського періоду статистично вірогідніше, що водне хрещення і духовне повинні збігатися, але однозначної залежності між цими явищами не існує. Бог не обмежений богословськими побудовами і діє абсолютно вільно, залежно від історико-культурних обставин, стану віри людей, які хочуть прийняти хрещення, і ще багатьох чинників<sup>674</sup>. Пол Фіддес попереджає, що треба бути обережними, намагаючись однозначно пов'язувати духовне хрещення і «завершення ініціації» у водному хрещенні. Він посилається на Карла Барта, який зауважує, кажучи про хрещення, що у Духа є багато різних способів почати і завершити свою роботу в людині. Фіддес веде далі: «Ми можемо сказати, що є різні способи дії Духа на різних стадіях процесу ініціації, так само як він по-різному діє на шляху духовного зростання християнина протягом усього його життя»<sup>675</sup>.

Отже, водне хрещення за умови правильного перебігу всіх духовних процесів має відображати і духовне хрещення, хоча в реальному житті можливі численні варіації.

### **Сильні і слабкі сторони уявлення про хрещення як єднання з**

---

*Perspectives*, vol. 4, 2011:221.

<sup>674</sup> Детальніше про причини розмежування духовного і водного хрещення див. Сергей Санников, *Крещение Духом и дары духовные* (М.: Библейская лига, 2013):13-14.

<sup>675</sup> Paul S Fiddes, *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology*, vol. 13 (Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007):149.

**Христом з погляду практики і біблійного богослов'я.** Сильною стороною такого розуміння є його глибока вкоріненість у образах Нового Заповіту і, особливо в богослов'ї апостола Павла. Буквальне і пряме прочитання біблійних текстів, як-от «в Христа охрестилися, у Христа зодягнулися», а також великої кількості фраз, де є зворот «у Христі», «в Ньому», набагато природніше передбачає теологію, що стверджує єдність духовного і фізичного хрещення, ніж вчення про їхній принциповий поділ. Наративи книги Дій апостолів переважно демонструють, що духовне хрещення, незалежно від ознак, якими Лука описує його (радість, вогненні язики, нові мови тощо), відбувається одночасно з водним хрещенням, хоча звичайно, Христос, Який хрестить Духом, звершує цю дію за вірою отримувача, а не за зовнішнім ритуалом, і тому воно може статися і раніше водного, і пізніше від нього, а іноді взагалі не відбутися, якщо віри не було, а було тільки бажання стати християнином.

Також важливо відзначити, що пов'язуючи водне хрещення з приєднанням до Тіла Христа, Святе Письмо вказує на широку еклезіологічну перспективу. В цей момент відбувається не тільки приєднання до конкретної місцевої громади і до невидимого Тіла Христа, а й до всієї християнської спільноти. Тобто, стаючи членом громади «А», християнин стає членом всього братерства Христового в тому сенсі, як він його розуміє. Об'єктивно охрещений стає членом Церкви подорожніх на землі та Переможної церкви, що складається з тих, хто вже перейшов у Вічність. Але суб'єктивно хрещений з'єднується зі своєю громадою і з іншими громадами, а реальніше – з конкретними людьми з різних, територіально досить віддалених церков, яких він сприймає як своїх братів і сестер, таких же членів невидимого Тіла Христового, як і він. Це допомагає набути впевненості і підтримки в досить широкому масштабі. Гарольд Деніелс образно пише: «Хоча хрещення і надається всередині окремої громади, воно вводить людину в Тіло Христове, яке більше ніж будь-яке розділення, викликане людською гріховністю і гординою... У хрещених безліч братів і сестер. Це величезна сім'я... Мої

брати і сестри належать до різних епох і походять із різних куточків землі, але всі вони омиті чистими водами хрещення»<sup>676</sup>.

Розглядаючи водне хрещення як кінцеву точку на шляху людини до Бога, який завершується зануренням у Христа і повстанням до нового життя, християни знаходять зовнішній знак, який підтверджує духовний процес. Людина як істота, яка живе в двох світах – духовному і матеріальному, сполучаючи їх, завжди потребує видимих знаків духовної реальності. Без таких знаків їй важко орієнтуватися і правильно розпізнавати духовні процеси. Тому в сучасному християнстві такий поширений пошук знамень духовного хрещення, які часто обмежують тільки дарами Духа. Суворе баптистське відокремлення водного хрещення від духовного змушує людей із слабкою вірою шукати якийсь матеріальний знак, який підтверджує, що вони дійсно занурилися у Христа. Баптистське богослов'я, зазвичай, пропонує їм повірити внутрішньому свідченню і зовнішнім вчинкам любові. І те, й інше іноді підводить. Особливо в хвилини слабкості або провини виникає невпевненість в єдності з Христом. У такому разі визнання чіткого зв'язку водного і духовного хрещення, навіть якщо ці події були частково розділені в часі, зміцнює віру і дає впевненість, що спирається на Святе Письмо, це допомагає зняти відчуття провини і зміцнює надію на оновлене духовне життя у Христі.

Знаючи і вірячи, що водне хрещення занурює в Христа, християни не відволікаються на зовнішні знаки цього занурення і не ризикують замінити плоди духа (Гал. 5: 22–23 та ін.) на його дари (1 Кор. 12: 4–11 та ін.). Єдність зовнішнього хрещення і внутрішнього процесу поховання у Христі й повстання для нового життя зменшує ризик зосередитися на ознаках та чудах, чуттєвих переживаннях, а допомагає концентруватися на Христі і зростанні в святості. У такому разі є менше шансів заблукати і помилитися у пошуку додаткового переживання, що нерідко трапляється з тими, хто прагне знамень і чудес, які підтверджують їхнє життя у Христі і в Дусі Святому, бо

---

<sup>676</sup> Harold M Daniels, 'Baptism: A Basic Bond of Unity', *Reformed Liturgy & Music* 29, no. 2 (1995): 89–90.

за такого пошуку чуттєвість може замінити собою духовність.

Водночас поєднання духовного і водного хрещення має чимало слабкостей, головна з яких – у заспокоєнні християнина і в надмірному акцентуванні на значенні водного хрещення. Тобто, констатуємо, що духовне хрещення підтверджується водним, треба постійно пам'ятати, що зворотне стверджувати не можна. Інакше кажучи, водне хрещення не обов'язково підтверджує духовне. Як уже зазначалося, цей зв'язок залежить від віри того, хто приймає. Однак на практиці багато хто схильний заспокоювати себе тим, що вони прийняли водне хрещення, а значить, занурилися в Христа, тим більше, що зазвичай під час здійснення хрещення в баптистських громадах хор співає: «У Христа хрестилися, у Христа зодягнулися», а служителі часто проголошують проповіді на основі 6-го розділу Послання до римлян. Реальну самоперевірку, що «в Нім пробуємо», як пише апостол Іван (1 Ів. 2: 5), можна провести тільки на підставі практичної любові і дотримання Слова Божого. Іван пояснює: «А хто додержує Його слово, у тому Божа любов справді вдосконалилась. Із того ми пізнаємо, що в Нім пробуємо» (1 Ів. 2: 5). Це є правдива ознака, за якою можна визначити, чи людина занурилася у Христа, тому що без Його допомоги дотримати Його Слова неможливо. Але на практиці таку самоперевірку здійснюють далеко не всі і не завжди, що призводить до формалізму церковного життя, до задоволеності ритуалом і до відсутності повноти і радості духовного життя.

Поєднання духовних і емоційних переживань єднання із Христом у момент водного хрещення, дає радість і високий запал емоцій, але це одноразовий спалах, після якого часто настає занадто тривалий період заспокоєння. Відсутність відновлення і свіжості в особистих стосунках із Христом, що підтверджують перебування в Ньому, робить життя у Христі неповноцінним і змушує шукати емоційну підтримку замість духовної. Це може призвести до помилок у духовному житті і, звичайно, є проявом слабкості такого розуміння.

## 4.5. Знак благодаті. Хрещення як благодатний засіб

Класична баптистська доктрина вказує на водне хрещення як на один із засобів благодаті. Сповідання віри християн-баптистів 1906 р. (В. Г. Павлова) містить цілий розділ (VI), присвячений благодатним засобам і їхньому порядку, заявляючи, що це не звичайні людські постанови, а саме Божі накази, і їхній порядок є незмінним. Першим із благодатних засобів спасіння є Слово Боже, а другим – хрещення<sup>677</sup>. Про це ж написано і в Короткому віровченні християн євангельського сповідання, укладеному Петром Фрізенем, котре фігурує в справі Є. Гросицької в Києві 1903 р. Це віровчення, дуже залежне від онкенівського сповідання віри, 1908 р. І. С. Проханов запропонував одеському з'їзду євангельських християн, а 1909 р. його видала Севастопольська громада. Це означає, що воно, очевидно, задовольняло не тільки баптистів, а й євангельських християн попри те, що ані в сповіданні віри Проханова, ні в аналогічному сповіданні Каргеля, немає згадок про благодатну дію хрещення. Коротке віровчення заявляє, що «засоби благодаті, встановлені Св. Письмом і якими Дух Святий діє – через жертву відкуплення Христа – в справі навернення і освячення, суть: Слово Боже (проповідь) під час навернення; Слово Боже, Св. Хрещення і Св. Вечеря Господня для вірних у спілкуванні Церкви Христової. Молитва нероздільна з усіма цими благодатними засобами і з усіма проявами духовного життя християнина і Церкви»<sup>678</sup>. У цьому тексті абсолютно чітко видно поділ засобів благодаті на два класи: 1) засіб благодаті, що спасає – Слово Боже, під яким розуміється проповідь, що впливає на серце слухача, і 2) засіб благодаті, що зміцнює, де на першому місці стоїть хрещення.

Подання хрещення як засобу благодаті для баптистського антисакраменталізму має виглядати досить дивним, тому що баптисти категорично відкидають уявлення дітохрещенців (католиків, православних і магістерських реформатів), що під час акту (або обряду) хрещення

<sup>677</sup> Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996):425.

<sup>678</sup> *Краткое вероучение христиан евангельского исповедания, приемлющих водное крещение по вере, (именуемых иногда баптистами)* (Севастополь: П.А. Ковалев, 1909):4.

передається або діє благодать. Однак за уважнішого розгляду стає зрозумілим, що вони відкидають «автоматичну» або бездіяльну дію благодаті, а не саму благодать, яка діє за вірою того, хто приймає хрещення.

Чому хрещення називають засобом благодаті? Чи немає в цьому визначенні конотації з класичним августинівським уявленням про таїнство, як про видиму дію невидимої благодаті? У чому, власне, «благодатність» хрещення?

Ці питання змушують задуматися про явище, яке називається «благодать». Зазвичай, поняття благодаті і благодатності пов'язані з уявленням про дар. Це благий, прекрасний, незаслужений і незвичайний, що перевершує будь-яке розуміння, дар, який сходить Згори (2 Кор. 9: 15). Слово *χάρις*, що позначає благодать, має багато нюансів і смислових відтінків, і є одним із найпоширеніших понять у Новому Заповіті. Є безліч підходів до опису благодаті, і найчастіше її описують інструментальною мовою як загальну і спеціальну благодать, через яку Бог діє в нашому світі. Мається на увазі, що загальна благодать поширюється на всіх людей, посилаючи їм милість, а спеціальна – діє виключно для спасіння<sup>679</sup>, але в будь-якому разі, це якийсь засіб, відокремлений від Бога. Однак таке вузьке розуміння, яке використовується для систематизації богословського знання, здатне швидше ввести в оману, ніж розкрити сутність благодаті. Благодать навіть за смисловим значенням слова, яким вона позначається, є даром, а не даністю. Цей дар цілісний, тому що через нього сам Дарувальник дає себе світу в особі Ісуса Христа і Духа Святого. Коли говорять про загальну благодать для всіх людей, яка піклується про всіх людей, стримує ненависть і не дає землі зникнути від всепоглинаючого зла, то говорять про неї не менше і не більше ніж про ту благодать, яка спасає людину, приводить її до Христа і веде потім крізь життя. Це та ж сама благодать і той же Бог, що через Ісуса Христа розсіює благодать для всіх, і зокрема (хоча і в інший спосіб) для

---

<sup>679</sup> Див. Philip Edgcumbe Hughes, 'Grace', in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter Elwell (Baker Academic, 2001).

спасенних.

Некоректно сприймати благодать тільки як інструмент або даність, тобто як щось, що зроблене Богом, але існує окремо від Нього, хоч і знаходиться під Його керуванням. У такому розумінні благодать-даність – це просто статична реальність, яка в певний момент стає фактом. Справжня благодать має інший характер. Вона є даром, а не даністю. Вона пов'язана з живою дією Бога як трансцендентної реальності. Бог не просто діє в світі через свою благодать, Він є в ній. Благодать і сам Бог невіддільні і нероздільні. Бог виявляє себе в дарі. Він – і дар, і Той, Хто дає, одночасно. Якщо благодать намагаються перетворити в окреме від Бога явище, розчленувати з Богом, тоді формується явище іншого, нижчого порядку, яке не є Богом, а ризикує перетворитися в його подобу, тобто в ідол Бога. Але насправді благодать є *causa sui* – причина самої себе. Ніхто і ніщо не може змусити Бога дати дар благодаті, але Він сам віддає себе, тому що це Його внутрішня сутність. Так само, як Він віддає самого Себе Собі всередині Трійці через перихорезу – життя в іншому, в такий же спосіб Він віддає Себе людям і Своєму творінню, будучи присутнім Своєю відсутністю, як пояснює Жан-Люк Маріон. «Таку присутність без кордонів (без горизонту), єдино можливу для даності без залишку, не можна розглядати як предмет, який завжди обмежений. Отже, ця присутність не займає ніякого місця в просторі, не фіксує увагу і не привертає погляд. Бог блищить, засліплюючи своєю відсутністю»<sup>680</sup>. Цими ж словами описано Бога, який являє Себе в благодаті. Вона присутня скрізь, але невидима з огляду на свою очевидність. Тому її не помічають і нею нехтують, але без неї зникає життя, простір і час – зникає все.

Оскільки благодать завжди знаходиться в дихотомії «наявності-відсутності», нею не можна володіти, її не можна підкорити. Вона володіє людиною, підкорює її, панує над нею. Тому ніякі ритуали й обряди, навіть

---

<sup>680</sup> Жан-Люк Маріон, «Метафізика и феноменология—на смену теологии», *Философско-литературный журнал Логос*, вып. 3 (2011 г.): 141.

найправильніші, не здатні її утримати. Водночас вона обіцяє себе в деяких матеріальних діях, не будучи зв'язана ними, але вільно погоджуючись бути присутньою через них. І в цьому сенсі хрещення є певним знаком благодаті, її ознакою, рисою, міткою або, правильніше сказати, – слідом, у класичному платонівському розумінні, – як відбиток перстня на воску. По суті, хрещення як слід – це знак, залишений благодаттю, яка сама собою невловима. Благодать, як і Бог, вводить людей у нерозуміння незримістю своєї всюдисутності, недосяжністю своєї доступності і невидимістю своєї очевидності. Як говорить Жак-Люк Маріон, така гранична очевидність звільняє горизонти від будь-якого визначеного видимого, а проте благодать залишає слід про себе через акт водного хрещення, яким закарбовує свою присутність. Історично баптистська інтуїція завжди відчувала, що хрещення – це знак невидимої Присутності, який є даром, що сходить Згори, а не даністю, якою можна керувати. Дар, який залежить виключно від Того, Хто дарує, і від відкритості того, хто приймає, але не від медіатора, що передає дар. Джон Стотт, пояснюючи сенс таїнства благодаті, говорив, що хрещення «є таїнством божественної ініціативи, а не людської діяльності. Найяскравішим свідченням цього у разі хрещення є те, що в Новому Заповіті кандидат ніколи не хреститься сам, але завжди підпорядковується хрещенню іншою особою. У своєму хрещенні він є пасивним одержувачем чогось, що з ним зроблено»<sup>681</sup>.

Розуміння хрещення як сфокусований у часі і просторі слід невидимої благодаті дозволяє адекватно оцінити роль церковних медіаторів, які можуть тільки затримати дар, призначений охрещуваному, або взагалі не передати його, але вони не здатні генерувати або виробити дар. Інакше кажучи, служителі церкви, які здійснюють обряд хрещення, можуть тільки відобразити (та й не завжди точно) те, що творить благодать у душі того, хто приймає хрещення. Але це не говорить про малу значимість сліду благодаті. Без матеріалізованого відбитка очевидна в своїй дихотомії «присутньої

---

<sup>681</sup> John R. W. Stott, 'The Evangelical Doctrine of Baptism', *Churchman* 112, no. 1 (1998): 48.



відсутності» благодать не набуває цілісності в людині. Оскільки Бог використовує матеріальний світ як відбиток, як слід своєї творчої благодатної сили, Він бажає бачити людину цілісним творінням, освяченим у всій повноті, цілком досконало – щоб і дух, і душа, і тіло закарбували в собі дії благодаті до дня «приходу Господа нашого Ісуса Христа» (1 Сол. 5: 23).

Хрещення як дар, в якому охрещуваний у реальному часі отримує Того, Хто дарує, і сам віддає себе Йому, – є в цьому сенсі зустріччю Бога з людиною. Це двостороннє віддавання-отримання. Це не просто зустріч двох партнерів або договірних сторін, а зустріч двох закоханих. Недаремно Біслі-Мюррей називав хрещення словом «побачення». Але таке побачення відбувається тільки у разі довіри і любові з обох сторін. Бог полюбив кожную людину ще від створення світу і дав Сина Свого Однородженого, доводячи цю любов, але любов у відповідь виникає не завжди і не у всіх. Відданість Бога людям і Його відкритість вимагає такої ж свідомої відданості від людини. У зв'язку з цим потрібне богословське осмислення тих випадків, коли людина під час хрещення не мала в серці справжньої любові і віри, і тому по-справжньому не віддалася. Незважаючи на те, що зовнішній ритуал хрещення міг бути дотриманий правильно і виконаний правильно поставленим служителем, побачення могло не відбутися, якщо внутрішнє єство людини було закритим для благодаті.

Знаком чого виступає водне хрещення, якщо людина не прийняла нескінченного Дару? Джон Стотт у статті «Євангельська доктрина хрещення» розглядає водне хрещення з трьох ракурсів: 1. *Ex opere operata* – підходу, за якого благодать неминуче і беззастережно передається силою самого таїнства, або Божої обітниці, що визначає це таїнство. Він показує, що з погляду розуміння природи Церкви і сутності благодаті, розглянутої вище, це абсолютно неприйнятна теорія. 2. *The Bare Token* – порожній символ. Погляд, який вважає, що благодать ніяк не пов'язана з хрещенням. Стотт відкидає його простою заявою, що якби хрещення нічого не передавало тим, хто його отримує, то апостоли ніколи не надавали б якогось ефекту

хрещенню. Але вони говорили, наприклад: «Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів...» (Дії 2: 38) тощо. Отже, цей погляд також не відображає біблійної реальності.

3. Знак благодаті – розуміння, яке Стотт називає євангельським і дію якого він пояснює так: «Таїнство передає благодать, яку воно означає, але не механічним способом, а даючи нам право на неї і пробуджуючи всередині нас віру, щоб охопити її... Хрещення дає нам право і титул, який підтверджує це право, тому якщо ми справді віримо, то успадковуємо благословення, якими наділило нас хрещення»<sup>682</sup>. Далі Стотт пояснює, що оскільки в хрещенні ми отримуємо, передусім, право на Дар, і сам ритуал є тільки знаком, відбитком або в певному сенсі документом (сертифікатом), що підтверджує це право, то отримання дару і права на нього можуть бути не пов'язані в часі. Якщо кандидат на хрещення мав віру від щирого серця в момент хрещення і був дієздатним із правового погляду (міг нести відповідальність за свої дії), то в акті водного хрещення він отримує і право, і дар благодаті – самого Ісуса Христа. Якщо ж він не мав повноти віри в момент хрещення, але повірив по-справжньому після ритуалу і відкрив своє серце назустріч всепроникній благодаті, то він не перехрещується ще раз, а ніби вступає у володіння своїм правом. Тобто отримане раніше право володіти даром стає справжнім володінням тільки в момент віри і самовідданості Тому, Хто дарує її. Аналогічні міркування можна навести, якщо віра випереджає хрещення. Якщо реальна зустріч із Дарувальником у людини відбулася до прийняття водного хрещення, і вона вже віддала себе благодаті Божій, то вона стала фактичним власником дару ще до того, як отримала правовий документ на володіння цим скарбом. Титул на дар (як свідчення про право на цей дар), отриманий раніше, вона одержує пізніше і цим завершує цілісний процес.

Таке уявлення про хрещення як про матеріальний знак або слід благодаті, що фіксує правовий зміст і юридично закріплює взаємовідносини

---

<sup>682</sup> Там само: 55.

Дарувальника і того, хто одержує дар, пояснює ідею єдиного і неповторного хрещення навіть тоді, коли людина ображає благодать своєю гріховною поведінкою, відвертається від Дарувальника милості своїми словами і переступами. Єдність із Христом, підтверджена водним хрещенням, непорушна. Тому mainstream громад раннього християнства навіть відступників, які вчинили ідолопоклонство і покалися, приймав без перехрещення, хоча це і призвело до розколів і довголітніх дискусій.

Образ хрещення як легального юридичного акту, що знаменує духовну подію, часто використовували слов'янські баптисти радянського періоду. Зокрема, Микола Храпов пише: «Дія Нового Заповіту поширюється тільки тоді, коли ми до цього документа докладаємо свою печатку – хрещення. Наречений і наречена полюбили один одного, друзі і родичі приготували їм все для життя – і приміщення, і предмети сімейного побуту, – юридично вони оформили свій шлюб у відповідному місці, але в подружнє життя вступають тільки після шлюбу, коли свої обітничі закріплюють перед Богом і Церквою. Хрещення – це з певного погляду поєднання християнина з Тілом Христа – Церквою»<sup>683</sup>. Олександр Дудник ніби підхоплює думку, розвиваючи аналогію між хрещенням і заручинами: «Що ж дає право назвати Господа своїм «нареченим»? Відомо, що молодий чоловік може любити дівчину всім серцем і мати взаємність з її боку, а проте він не може назвати її своєю нареченою доти, доки не освідчиться їй і вона не дасть своєї згоди бути його дружиною. Такий акт ми називаємо заручинами... У хрещенні Церква, так само як і кожен її член зокрема, заручається із Христом як зі своїм Небесним Нареченим»<sup>684</sup>.

**Сильні і слабкі сторони розуміння хрещення як благодатного засобу з погляду практики і біблійного богослов'я.** Розгляд хрещення як знака благодаті дозволяє зосередитися на двох ключових поняттях у цій дії – благодать і слід.

---

<sup>683</sup> Николай Храпов, *Дом Божий и служение в нем* (Союз Церквей евангельских христиан-баптистов, 1972), <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>.

<sup>684</sup> Александр Дудник, *Начатки учения Христа*, т. 2 (Макеевка: Свет Воскресения, 1997):32-33.

Оскільки основні хрестильні тексти говорять про єднання з Церквою – Тілом Христовим і з самим Христом, то вказування на благодать як на дар дозволяє побачити самого Христа в цьому дарі. Всі милості і благословення для земного і вічного життя є тільки наслідком злиття з Христом, бо і життя і всі благословення тільки в Ньому, і поза Ним – немає життя. Отже, Дарувальник цього дару відкриває себе в самому дарі – у Христі. Це, безумовно, дуже сильна сторона – побачити дар і Дарувальника в єдності Сина Божого, який з'єднується з тим, хто увірував, а той з'єднується з Ним, ніби подвоюючи і посилюючи це єднання.

Поняття «слід благодаті» дозволяє зрозуміти і пояснити часовий розрив між вірою й актом хрещення. Якщо бачити хрещення як легалізацію одержання дарунка, тобто набуття своєрідного дарчого документа (титулу), то відкривається можливість обґрунтувати на богословському рівні одноразове і неповторюване хрещення, про яке апостол Павло пише в Еф. 4: 5. Хрещення дає право володіти даром, але вступити у володіння ним можливо тільки, дотримуючись всього комплексу умов і, передусім, маючи віру і внутрішню згоду з умовами заповіту. Тому тільки тоді, коли настає інтегральна повнота всіх умов, відбувається справжнє єднання з Христом.

Пояснення водного хрещення в категоріях знака або сліду благодаті має і певні слабкості. Головна з них – у можливості ілюзорного володіння благодаттю на підставі наявного знака. Інакше кажучи, з'являється можливість помилкового уявлення про завершеність процесу єднання з Христом, орієнтуючись тільки на звершене водне хрещення. Це створює фундамент для ідеї *ex opere operata*.

Ще однією слабкою стороною знакового розуміння благодаті в хрещенні є виключно інструментальне уявлення про благодать як про дієву силу, яка є лише знаряддям у руках Бога. За такого розуміння центральна подія, хрещення – енкаунтер з Христом – відсувається в тінь і забувається. Складається враження, що в хрещенні люди просто отримують щось від Бога і нехтують таємничою зустріччю з Ним.

#### 4.6. Проголошення Слова. Хрещення як визнання віри

Чарльз Сперджен у своїй знаменитій проповіді «Відродження через хрещення?», виголошеній 5 червня 1864 р. в Лондоні, де він різко критикував сакраменталізацію хрещення і його відокремлення від віри, заявляв: «Хрещення є визнанням віри; людина була воїном Христа, але тепер, у хрещенні, вона одягає мундир... Це – відкрите сповідання або визнання своєї віри»<sup>685</sup>. Перше лондонське сповідання віри 1644 р. статтею XXXIX констатує: «Хрещення – це постанова Нового Заповіту, дана Христом, що здійснюється тільки над людиною, яка проголошує віру. Інакше кажучи, над учнем, або над тим, хто навчений і хто через проголошення віри може охреститися»<sup>686</sup>. Сповідання віри, відкрите визнання – ці характеристики хрещення є практично стандартними в баптистському богослов'ї. Ентоні Кросс пише: «Розуміння хрещення як визнання віри – це найбільш поширений і твердо усталений баптистський погляд на хрещення, факт, підтверджений величезною кількістю посилань, зроблених у літературі з цього приводу»<sup>687</sup>. Відомий баптистський місіонер Яків Вінс 1924 р. видав популярну досі в слов'янському баптизмі брошуру «Наші баптистські принципи», в якій писав: «Хрещення є публічним визнанням Господа Ісуса Христа як особистого Спасителя й урочистим актом добровільного віддання себе на служіння Богу. Ці духовні переживання і досвід віруючої людини неможливо виявити жодною релігійною дією або обрядом, окрім старанного здійснення св. хрещення за вченням і прикладом Нового Заповіту»<sup>688</sup>.

Ці та інші такі ж заяви, безсумнівно, є ніби відлунням анабаптистських традицій, які підкреслюють у хрещенні, насамперед, значення публічного сповідання. Один із найвпливовіших теоретиків анабаптизму, Бальтазар Губмаєр, писав: «Водне хрещення... це зовнішнє і публічне свідчення внутрішнього хрещення Духом, явленого через воду. У ньому не тільки гріх

<sup>685</sup> Чарльз Хаддон Сперджен, *Возрождение через крещение?* (Одесса: Христианское просвещение, 1993): 21.

<sup>686</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959): 167.

<sup>687</sup> Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Wipf and Stock Publishers, 2017): 31.

<sup>688</sup> Яков Винс, *Наша баптистские принципы* (Харбин: Л.М. Абрамович, 1924): 28.

сповідається, але також віра, яка отримує прощення завдяки смерті і воскресінню нашого Господа Ісуса Христа, проголошується перед усіма людьми... Публічно й усно він присягає Богу силою Бога Отця, Сина і Святого Духа»<sup>689</sup>. Думка про те, що в хрещенні людина публічно визнає свій гріх і сповідує свою віру, є дуже важливою для баптистського прочитання Нового Заповіту, тому що вона спирається на заяву апостола Павла: «Бо коли ти устами своїми визнаватимеш Ісуса за Господа, і будеш вірувати в своїм серці, що Бог воскресив Його з мертвих, то спасешся» (Рим. 10: 9). Визнання віри передусім повинно мати індивідуальний особистісний характер, а також віра, з погляду баптистського вчення, повинна обов'язково проявитися в зовнішніх діях – словах і вчинках. Вона не може бути колективною дією і не може бути тільки переконанням, ментальним процесом або системою поглядів. Віра, не виявлена в зовнішньому матеріальному світі, взагалі не є вірою, не рахуючи, звичайно, виняткових екстремальних ситуацій. Однак, варто мати на увазі, що спочатку віра є внутрішнім, а не зовнішнім феноменом. Тобто віра спочатку народжується в духовному світі людини, але вона не може залишатися тільки в ньому. Баптисти категорично відкидають лютерівське уявлення про те, що зовнішні обряди можуть народжувати віру<sup>690</sup>, хоча і визнають, що зовнішнє сповідування, діла віри і церковні постанови зміцнюють віру, збагачують її і надають їй більше твердості і впевненості. Отже, незважаючи на цвінглівський вплив, що розмежовує зовнішній і внутрішній світ, щодо хрещення ці дві реальності виявляються міцно зв'язаними воедино. Віра і її сповідання повинні бути гармонійно поєднані і бути персональними для кожного охрещеного.

Тому в описі практики хрещення всіма авторитетними лідерами баптистського руху завжди підкреслюється необхідність здійснювати цей акт якомога публічнішим способом, у присутності громади або хоча б її

---

<sup>689</sup> Henry Clay Vedder, *Balthasar Hübmaier, the Leader of the Anabaptists* (GP Putnam's sons, 1905): 202.

<sup>690</sup> Про те, як народжується віра, в баптизмі ведуться постійні дискусії. Зазвичай, патрикулярні баптисти підкреслюють, що віра – це дар від Бога, загальні баптисти, переважно, вказують, що «віра від слухання, а слухання через Слово Христове» (Рим. 10: 17).

представників, якщо хрещення змушене відбуватися секретно і таємно. Вважається, що хрещення повинно бути свідченням перед суспільством і перед духовним світом. Я. Вінс цитує текст: «Добре визнання перед свідками багатьма» (1 Тим. 6: 12), описуючи процедуру хрещення як публічної церемонії. А. Дудник згадує своє хрещення: «В день мого хрещення береги річки були всіяні багатотисячним натовпом. Хор співав: «Всі ви в Христа хрестилися, у Христа зодягнулися!» Сонце світило яскраво, наче і воно раділо моїм заручинам зі Спасителем. А в безхмарному небі, здавалося, стояв сам Він і в супроводі безлічі святих, приймаючи священну обітницю, ласкаво дивився на мене»<sup>691</sup>. Ідея того, що хрещення – це сповідання не тільки перед людьми, але й перед духовним світом, також часто присутня в описі водного хрещення різними авторами.

Про що свідчить той, хто приймає хрещення? Так зване «Стандартне сповідання віри» у ХІ статті пояснює, що кандидатами на хрещення можуть бути: «Тільки ті, хто проголошує *покаяння перед Богом і віру в нашого Господа Ісуса Христа*»<sup>692</sup> (виділено в оригіналі – С.С.). Тобто хрещення як свідчення пов'язане з покаянням і з визнанням Ісуса Христа. Коротка форма публічного сповідання – «Ісус Христос є Господь і мій особистий Спаситель» – обов'язково підтверджується словом «Амінь», засвідчуючи тринітарне хрещення, у відповідь на фразу того, хто хрестить: «Хрещу тебе в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа». Хоча ранні баптисти під впливом культурного оточення й історичних обставин часто змушені були складати докладні й об'ємні сповідання віри, такі документи не завжди добре відображали головний стрижень баптистських поглядів з огляду на їхню деталізацію і багатослів'я. Чимало дослідників<sup>693</sup> визнає, що ідентифікація баптизму виникає не на основі письмових віровчень, що очевидно, характерно для реформатського богослов'я, а на основі визнання Христа.

---

<sup>691</sup> Александр Дудник, *Начатки учения Христа*, т. 2 (Макеевка: Свет Воскресения, 1997): 34.

<sup>692</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959): 228.

<sup>693</sup> Див. Walter Shurden, *The Baptist Identity: Four Fragile Freedoms* (Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 1993).

Пастор Фріман на першому конгресі баптистів у Лондоні 1905 р., представляючи основні принципи баптистського руху, проголошував, що головне кредо баптистів – це «сильне, живе і свідоме панування Христа, разом із твердим наміром досягти повного і вічного визнання над собою Його особистої, прямої, єдиної влади над людськими душами, яку Він нікому не передовіряє. Це для нас є головним фактом духовного досвіду, це, так би мовити, самий центр нервової системи баптистського народу; це хребет нашого богослов'я; це наріжний камінь нашої церковної організації; це головна рушійна сила нашої місіонерської діяльності; це якір нашої надії; вінець нашої радості»<sup>694</sup>. Тому водне хрещення у фокус визнання завжди поміщає Ісуса Христа і наполягає на обов'язковості проголошення цього кредо, пов'язуючи його, за словами апостола Павла (Рим. 10: 9), зі спасінням.

Історик Ентоні Кросс констатує, що в британському баптизмі з початку ХХ ст. акцент в описі хрещення змістився з визначення «жива (дієва) притча» (*acted parable*), що наочно демонструє смерть і воскресіння Ісуса і того, хто вірить у Нього, на «живе кредо» (*acted creed*). Як він стверджує<sup>695</sup>, в баптистських принципах і інших документах почало переважно фігурувати уявлення про хрещення як про віросповідне кредо. Він наводить слова Гілберта Лоуса: «Коли людина занурюється у воду, щоб бути похованою із Христом у хрещенні, і коли вона встає в силі нового життя, то це приголомшливе кредо, яке вона проголошує»<sup>696</sup>. Тобто сповіданням віри є не тільки слова того, хто приймає і надає хрещення, а й сам акт хрещення, хоча усне сповідання віри вважається головним і обов'язковим. Тому, на думку баптистів, правильніше говорити не про хрещення «за вірою», а про хрещення за *визнанням віри*. Фраза «хрещення за вірою» досить інклюзивна і теоретично охоплює майже всіх дітохрещенців. Лютерани, реформати,

---

<sup>694</sup> Василий Иванов и Дей Мазаев, *Всемирный конгресс баптистов в Лондоне в 1905 г.*, Издание русских баптистов, т. 1 (Ростов на Дону, 1907): 43.

<sup>695</sup> Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Wipf and Stock Publishers, 2017): 31-32. Кросс посилається на книгу Н Wheeler Robinson, *The Confessional Value of Baptism* (BT&F, 1904): 121 та ін.

<sup>696</sup> Там само.



католики і православні на богословському рівні не будуть заперечувати термінологію «хрещення за вірою». Їх відмінність із баптизмом буде проявлятися у визначенні часу і самого феномена віри, а не в понятті хрещення за вірою. Специфіка ж баптистського розуміння полягає саме в терміні «кредохрещення», тобто хрещення за публічним свідомим визнанням віри під час самого хрещення, чого ніхто з тих, хто сповідує дітохрещення, прийняти не може.

Важливою особливістю в розумінні кредохрещення є перформативний (показовий) характер мовних актів під час здійснення обряду. Тобто слова, вимовлені в контексті урочистої церемонії хрещення, мають дію самі собою, не залучаючи до цього іншого інструментарію. У старих сповіданнях віри нерідко фігурує поняття «видиме слово» або «видима мова». Наприклад, у 74-му Артикулі «Пропозицій та висновків щодо справжньої християнської релігії» (1612 – 1614 pp.), сказано, що «сакраменти мають таку ж дію, як і Слово; вони є видимим словом і вчать очі тих, хто здатний розуміти одночасно зі словом, яке вчить вуха тих, хто здатний почути»<sup>697</sup>. Поняття «видиме», тобто дієве слово, явно походить із праць Августина. Це поняття запозичили реформатори: Буцер і Булінгер цитують схоластичне визначення таїнства як видимого знака невидимого (*signa of rerum invisibilium*). Однак сам Августин, якого цитує Буцер і відлуння якого чують баптисти, мав на увазі під поняттям «видима мова» щось інше. У 19-й книзі «Проти Фавста-маніхея» Августин пише: «Бо матеріальні символи – це не що інше, як видима мова, яка хоча і священна, але мінлива і скороминуща. Бо, коли Бог вічний, вода хрещення і все, що є матеріальним у причасті, минуше: саме слово «Бог», яке повинно бути вимовлене під час консекрації (посвячення), – це звук, який зникає за мить. Дії і звуки зникають, але їхня ефективність залишається незмінною, і духовний дар, переданий у такий спосіб, є вічним»<sup>698</sup>. Тобто, на думку Августина, слова, як і інші атрибути сакраменту,

---

<sup>697</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959): 138.

<sup>698</sup> Saint Augustine, 'Contra Faustum' XIX:16, in *Trans. Peter Holmes. In The Nicene and Post-Nicene Fathers*,

швидкоплинні і зникають, як тільки були здійснені, але від них з'являється позачасовий результат або ефект. У цьому міркуванні для Августина був важливим не зв'язок видимого і невидимого, а ефект від дії невидимого слова, яке на його думку, фактично є перформативом – мовним актом, який виконує дію. Ця дія забезпечується не контекстом і наміром, які звичайно, важливі самі собою і дозволяють дії бути успішною (*felicity conditions*), але сила перформативу полягає в божественній присутності, яка забезпечує результативність Слова<sup>699</sup>.

Саме цей аспект августинівського міркування почули баптисти, які вважають, що слова, вимовлені під час обряду хрещення, мають таку ж дію, як і слова клятв, урочистих церемоній заручин, одруження або юридичних заяв. Недаремно Тертуліан, вводячи слово «сакрамент», мав на увазі військову присягу або клятву. Визнання віри через слова того, хто хрестить, і підтвердження їх гучним «Амінь», вводить того, хто приймає хрещення, в нову духовну реальність – того, хто законно поєднався з Христом або, за словами Сперджена, – офіційного воїна Христового. Важливо відзначити, що сказані слова мають бути почутими. Тому аргумент проти дітохрещення у сповіданні віри 1612–1614 рр. заявляє, що Слово «вчить вуха тих, хто здатний почути»<sup>700</sup>, але якщо немовлята не здатні почути Слово, то воно і не буде діяти на них. Справді, чи можна розглядати формулу хрещення – «Хрещу тебе в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» інакше як перформатив? Слова формули хрещення, які вимовляє служителю, є відлунням слів Христа: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів. І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця віку! Амінь» (Мт. 28: 19-20). Він – з народом своїм, як і обіцяв у кожному акті хрещення. Зовні відбувається занурення в

---

vol. 19, 35 vols, 2010, <http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm>.

<sup>699</sup> Саме на те, що у будь-яких сакральних перформативах їх ефект забезпечує віра у реальну присутність божественного начала, звертає увагу А. Карабиков у статті: Антон Владимирович Карабиков, «Система сакральних перформативов и их роль в культуре и жизни Рима I в. до н.э. – I в. н.э.», *Вестник Томского государственного университета. Филология*, вып. 3 (11) (2010 г.): 26–40.

<sup>700</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959): 138.

воду і вихід із води, але факт хрещення здійснюється перформативною промовою хрестителя, яка здійснює дію своїм проголошенням, якщо звичайно, контекст і наміри були правильними. У цьому разі між словом і дією немає медіатора, відсутня будь-яка посередницька функція. Слова виробляють дії не опосередковано, через якісь інструменти, а безпосередньо.

**Сильні і слабкі сторони хрещення як визнання віри з погляду практики і біблійного богослов'я.** Сильна сторона такого розуміння, перш за все, в тому, що воно передбачає покаяння як визнання гріховного способу життя і відмову від нього. Кандидат до хрещення усвідомлює, що треба розлучитися з колишнім способом життя, старими звичками, поведінкою, словами. Хрещення стає видимим знаком повороту (зміни – μετανοίας) від гріха до святості. «Метанойя» починається в покаянні і завершується в хрещенні. Звідси радикалізм хрещення і розуміння незворотності повороту. Якщо покаявшись і сповідавши свій гріх, людина може ще розлучитися не з усіма своїми гріховними звичками й елементами старого способу життя, то до хрещення вона підходить з усвідомленням безповоротності свого рішення. Повинна з'явитися тверда впевненість, що назад шляху немає. Можливо, саме таке розуміння існувало в донікейському християнстві, і саме воно спонукало кандидатів на хрещення до рішення відкладати цей важливий крок на невизначений час, іноді до самої смерті, як це демонструє класичний приклад імператора Костянтина. Самі громади також не поспішали з хрещенням неофітів, випробовуючи твердість їхніх намірів іноді довгі роки. Отже, акт хрещення ставав рубежем, межею, що відокремлює старе від нового. Таке розуміння перевіряє рішучість неофіта. Добре відомо, що суспільство оцінює перехід у християнство виключно за фактом хрещення. Особливо наочно це видно з навернення в християнство в ісламському контексті. Переслідування за навернення стають безповоротними саме після хрещення, а не після покаяння. І якщо кандидат на хрещення розуміє наслідки свого вчинку, то він повинен прийняти остаточне і мужнє рішення для здійснення хрещення.

Неофіт, визнаючи віру в хрещенні, бере на себе велику відповідальність. Він розуміє, що навколишнє суспільство і, можливо, духовний світ будуть уважно спостерігати за виконанням його обітниць мати чисту і чутливу совість. Він не може виправдовувати свої гріховні переступи, тому що їх видно оточенню і, якщо таке трапляється, він публічно просить прощення і кається, демонструючи свою рішучість іти від гріха.

Чітка, смілива і публічна заява про рішення охрещеного з'єднатися з Церквою і з Христом, безсумнівно, має важливий місіонерський вимір. Вона є свідченням найближчому оточенню неофіта про його радикальний розрив із минулим і про початок нового життя та слугує прикладом для тих, хто цікавиться християнством.

Ще однією дуже сильною стороною розуміння хрещення як визнання є зосередженість сповідального кредо на Христі і на основних істинах християнства. Це концентрує віру і визначає її правильний предмет, це вчить формулювати свою віру і бути готовим пояснити її суспільству, тобто дати «відповідь кожному, хто запитає рахунку про надію, що в нас» (1 Петр. 3: 15).

Слабкою стороною розуміння хрещення як визнання віри є небезпека замінити саму віру її визнанням. Справді, сповідування віри – це зовнішній вчинок, який можна зробити (навмисно чи ненавмисно) без достатніх на те духовних підстав. Отже, і суспільство, і церковну громаду можна ввести в оману, що іноді трапляється на практиці. Однак такі побоювання і можливі помилки не повинні применшувати значення визнання віри під час здійснення хрещення.

Іноді слабка віра не готова до відкритого сповідання і неофітові необхідний певний шлях духовного зміцнення. В цьому разі поспішне або передчасне визнання віри в акті хрещення може призвести до випробувань, які новоохрещений не зможе витримати. Тому хрещення як визнання має відбуватися під серйозним пасторським наглядом.

## 4.7. Смиренне прийняття. Хрещення як акт послуху

Більшість баптистських описів водного хрещення починається з заяви: «Хрещення – це постанова (заповідь) Христа»<sup>701</sup>. Сповідання 1651 р. «Віра і практика Тридцяти конгрегацій», у 49-й статті називає хрещення «Дією послуху» і заявляє: «Якщо людина відмовляється від нього, можна сказати, що вона відкидає від себе намір Божий»<sup>702</sup>. Також Манфред Розелер у книзі, яка розкриває основи біблійного вчення про хрещення, пише, що його «можна назвати кроком послуху»<sup>703</sup>. У баптистських церквах часто можна почути: «Ми приймаємо хрещення тому, що так звелів нам Ісус». Це найпростіше пояснення хрещення на буденному церковному рівні і цілком задовільна відповідь на питання про значення і необхідність хрещення. Розглядаючи таїнства ЄХБ, В. Шленкін пише: «Хрещення (гр. baptizo, «занурення, обмочування») – є заповіддю, постановою, встановленою Самим Ісусом Христом, головою Церкви»<sup>704</sup>. Визнання віри Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, прийняте 2006 р., починає розділ «Хрещення за вірою» зі слів: «Ми віримо, що хрещення – це заповідь Господа нашого Ісуса Христа»<sup>705</sup>. Практично цими ж словами починається відповідний розділ Віровчення ЄХБ 1985 р.<sup>706</sup>

Опис хрещення як виконання заповіді Господньої пояснює використання в баптизмі нейтрального терміна «постанова» (ordinance) замість поняття «таїнство» (sacrament), яке має явну конотацію з розумінням хрещення в католицтві, православ'ї і в магістерській реформації. Пояснення хрещення як акту послуху, по-перше, пов'язане із загальним розумінням баптистів необхідності суворо виконувати букву Нового Заповіту, а по-друге, з наслідуванням дій самого Христа. Ісус слухняно прийняв хрещення від

<sup>701</sup> Див. Перше лондонське сповідання 1644 р. ст. XXXIX; Друге лондонське сповідання 1677 р. ст. XXIX; Ортодоксальні кредо 1679 р. ст. XXVIII тощо.

<sup>702</sup> William Latane Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Judson Pr, 1959): 182.

<sup>703</sup> Манфред Розелер, *Новая жизнь с Иисусом*, Логос, т. 1–2 (Бишкек: Луч надежды, 1996): 230

<sup>704</sup> Виктор Шленкин, «Таинства Евангельских христиан-баптистов», *Русский баптист* (blog), просмотрено 20 грудня 2017 р., <http://www.rusbaptist.stunda.org/tainstva.htm>.

<sup>705</sup> *Визнання віри Євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння*, Учбова Рада (Київ: Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів, 2006): 16.

<sup>706</sup> Сергей Санников, ред., *История баптизма*, т. 1 (Одесса: Богомыслие, 1996): 467.

Івана, хоча не мав потреби в покаянні, тому й Іван не допускав Його до хрещення. Але фраза: «Так годиться нам виповнити усю правду» (Мт. 3: 15) є ключовою для наслідування цього дійства в усі часи. Тобто, приклад Ісуса заохочує просто виконати ритуал, не пояснюючи його мети, і ця простота наслідування у звершенні хрещення становить важливу частину баптистської практики. І хоча, на думку багатьох баптистських служителів, хрещення є далеко не найважливішою заповіддю із того, що залишив Ісус, все-таки її треба виконати буквально, тому що Він дав про це чітке повеління (Мт. 28: 19), а також у посланнях Петра і Павла можна зустріти чимало вказувань на водне хрещення.

Як відомо, дискусія про необхідність буквального виконання цієї заповіді була дуже гострою для закавказьких баптистів, які переважно, вийшли з молоканських громад. Н. Лопухін у журналі «Баптист» за 1909 р. емоційно писав на адресу молокан: «Напрочуд дивним є те, що ті, хто називають себе віруючими, ведуть відкрити, запеклу боротьбу проти хрещення; чого тільки вони не наводять на доказ своєї правоти: і марність хрещення, і скасування його подібно до обрізання, і те, що їм це ще не відкрито, й інший абсурд... Дух Святий спонукає вірних і заохочує до виконання і дотримання всієї волі Божої, всіх заповідей Христових, з яких перша – хрещення»<sup>707</sup>. Головним аргументом у цій дискусії майже завжди виступала необхідність прийняти хрещення тому, що це заповідь Господня. Заява, що це – «заповідь Господня», виглядає достатньою підставою того, що хрещення треба приймати навіть через багато років після свого навернення до Христа і тривалого досвіду християнського життя. Численні приклади такої позиції можна знайти в житті першого покоління євангельських християн Санкт-Петербурга, які почали приймати хрещення через десятки років після увірування. Багато з них охрестилися від Георга Мюллера, хрестильний досвід якого, безсумнівно, мав на них великий вплив. Мюллер, засновник сирітських будинків у Бристолі, в своєму особистому свідченні,

---

<sup>707</sup> Н. А. Лопухин, «Что препятствует мне креститься?», *Баптист*, 1909: 8

вміщеному в журналі «Баптист» 1909 р., писав, що після тривалих і серйозних досліджень необхідності хрещення не тільки сам прийняв хрещення, а й хрестив понад 1000 осіб<sup>708</sup>.

Смиренний послух у виконанні заповіді Христа на перших кроках духовного життя, можливо, цілком задовольняє християнина, але для сучасної людини не завжди є достатнім. Якщо в баптистсько-молоканській дискусії головним здавалося довести, що хрещення – це заповідь, яку постановив Христос нарівні з усіма іншими заповідями Нового Заповіту, й учні Ісуса не можуть не виконувати її, то для нових культурно-історичних умов цього явно мало. Потрібно пояснення суті цієї заповіді. Фактично, заява, що хрещення є заповіддю Божою, нічого не пояснює, хоча і відповідає на питання: «Навіщо приймати хрещення?» Якщо така заява не має змістовного продовження, вона взагалі не є відповіддю для покоління, яке навчилося ставити питання, а не тільки отримувати готові відповіді. Тому, зазвичай, у всіх баптистських сповідання віри, після означення хрещення як постанови Христа йдуть пояснення сутності цієї дії.

Ентоні Кросс вказує, що «якщо хрещення є актом послуху, то це означає, що воно є й актом присвячення. Його можна описати як «бедж» або знак християнського учнівства»<sup>709</sup>. Посилаючись на думку багатьох авторитетних богословів, він нагадує, що одним із найзначніших внесків баптистського руху в світову скарбницю християнства є наполегливе запровадження в життя ідеї учнівства. Учень відрізняється послухом у виконанні того, що звелів учитель, навіть без пояснень, чому це треба виконувати. Вважається, що за часів ранньої церкви послідовників Ісуса найчастіше називали словом «учень» («мафетес»). Хай там що, в Новому Заповіті цей термін і похідні від нього зустрічаються 262 рази. Учнівство передбачає взаємини типу «Вчитель – учень» і, як переконливо доводив Пітер Пеннер у своїй книзі «Навчіть всі народи», поняття, які означають

---

<sup>708</sup> Георг Мюллер, «О крещении», *Баптист*, вип. 4 (1909 г.): 8-9.

<sup>709</sup> Anthony R Cross, *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Wipf and Stock Publishers, 2017): 39.

«навчити, зробити учнем», передбачають не тільки передавання і засвоєння інформації, але також містять навчання правильного життя і виконання цього вчення<sup>710</sup>. Хрещення як частина заклику до учнівства чітко виявляється в самій заповіді хрещення. Матвій записав вказівку Ісуса: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів» (Мт. 28: 19-20). Ці слова нагадують, що Ісус є єдиним Учителем (пор. Мт. 23: 8), а Його послідовники – це учні в прямому значенні цього слова, які повинні знати його вчення і точно виконувати його. Власне, учнівство в юдейському і ранньохристиянському контексті й полягало, насамперед, у виконанні того, що наказував робити вчитель, а не у вивченні його текстів. Варто пам'ятати, що на відміну від сучасної гуттенбергівської цивілізації, античний світ не тільки спирався на усну традицію й особисті взаємини вчителя з учнем, але і дуже зневажливо ставився до писемної традиції<sup>711</sup>. Дотримування вказівок вчителя було святим обов'язком учня. Хрещення, відповідно до тексту Матвія, було частиною процесу прямування за Христом і набуття становища учня. Дітріх Бонгеффер говорить про хрещення: «Якщо Ісус закликав йти за Ним, то Він вимагав *видимого акту послуху*» (курсив в оригіналі – С.С.)<sup>712</sup>.

Текст Мт. 28: 19 дозволяє по-різному його інтерпретувати, що призводить до різних розумінь послідовності учнівства і хрещення. Даніель Уоллас, аналізуючи в поглибленому курсі граматики грецької мови дієприкметник у ролі супутньої обставини, наводить текст Великого доручення як спірний випадок використання такого дієприкметника. Він звертає увагу на те, що перша частина цієї фрази – «йдіть і навчіть» (зробіть учнями) є звичайною для Матвія (пор. 2: 8; 9: 13; 11: 4; 17: 27; 26: 6 тощо) і «щоразу дієприкметник від *πορευομεν* в аористі, за яким іде керівне дієслово в аористі (в дійсному або в наказовому способі), явно означає

---

<sup>710</sup> Петр Пеннер, *Научите все народы. Миссия богословского образования* (СПб: Библия для всех, 1999):45-46.

<sup>711</sup> Досить згадати другу частину Діалогу «Федр» Платона, у якому т демонструє обмеженість тексту в порівнянні з усним словом.

<sup>712</sup> Дітріх Бонхёффер, *Следуя Христу* (Slavic Gospel Press, 1992):174.



супутній елемент»<sup>713</sup>. Це, на його думку, не дозволяє приписати цьому дієприкметнику тільки тимчасове значення, а вказує на супутню дію – йти і цим робити всіх людей учнями. Друга непроста екзегетична проблема пов'язана з синтаксисом двох інших дієприкметників – *хрестячи і навчаючи*, об'єднаних із головним керівним дієсловом «*навчіть*» (*μαθητεύσατε* – зробіть учнями). Чи є ці дієприкметники непрямими, описуючи метод або спосіб формування учнів, чи вони координують імперативи «хрестячи і навчаючи» як такі, що за часом ідуть після дії «зробити учнями»? Уоллас стверджує, що обидва ці дієприкметники *βαπτίζοντες* – «хрестячи» і *διδάσκοντες* – «навчаючи» «не варто вважати такими, що описують супутні елементи. По-перше, вони не відповідають звичайній для таких дієприкметників структурі (вони стоять у теперішньому часі і йдуть після керівного дієслова). І по-друге, вони очевидно мають цілком розумне значення як дієприкметники засобу; тобто засіб, яким учні повинні творити учнів – це хрещення і потім навчання»<sup>714</sup>. Тобто, з погляду синтаксису цієї фрази, як його розуміє Уоллас, спосіб, яким людина стає учнем, – це спочатку хрещення, а потім – навчання її інших заповідей Ісуса.

Біслі-Мюррей підтримує цю ж думку з богословської позиції. Він ставить питання – як відбувається процес «творення учнів» і міркує: «Можна вважати само собою зрозумілим, що учні сформовані (зроблені такими) проповіддю Євангелія і, ставши учнями, вони потім охрещені, і хрещені приступають до навчання. Тоді два дієприкметники – «хрестячи і навчаючи» йдуть після дії головного дієслова. Але заперечення такого тлумачення полягає в тому, що новозаповітні послання не знають феномена нехрещених учнів. Як можна стати учнем, а потім хреститися? Церква уповноважена робити учнів, хрестячи людей і потім навчаючи їх»<sup>715</sup>. Стандартна баптистська практика нині інша: вона починається з 1) «ідіть», тобто

---

<sup>713</sup> Даниел Уоллас, *Углубленный курс грамматики греческого языка – Экзегетический синтаксис Нового Завета* (Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2007): 663.

<sup>714</sup> Там само.

<sup>715</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 88-89.

вирушайте на місію, не сидіть; потім 2) «робіть учнями» через проповідь про Ісуса і прийняття жертви Христа вірою; далі 3) «навчіть» через спеціальні курси і програми; 4) «хрестіть» водним хрещенням і 5) «вчіть дотримуватися» всіх настанов, заповідей і правил Нового Заповіту. Еверетт Фергюсон вважає, що така інтерпретація Великого доручення не впливає із стилю і тексту Матвія і не відповідає граматиці. Він пише про цю фразу: «Оскільки всі дієприкметники отримують імперативну силу від головного дієслова, перший дієприкметник узгоджується з головним дієсловом (йдіть і робіть учнями) і два дієприкметники, що йдуть після дієслова є непрямими, вони описують значення того, як робляться учнями – навчаючи і хрестячи»<sup>716</sup>. Інакше кажучи, Фергюсон вводить навчання і хрещення в процес формування (продукування) учнів. Однак, єдиного екзегетичного і богословського тлумачення цієї заповіді, яку часто називають Великим дорученням, немає, тому однозначне тлумачення послідовності дій, які треба зробити, щоб люди стали учнями Христа, також вибудувати неможливо. Безперечним є одне – хрещення входить обов'язковим компонентом у цей процес за будь-якої інтерпретації.

**Сильні і слабкі сторони розуміння хрещення як виконання заповіді Христа з погляду практики і біблійного богослов'я.** Найсильнішою стороною такого розуміння є слухняне, покірне і буквальне прийняття слів Христа, що свідчить про смирення розуму і серця кандидата до хрещення. Християнство завжди вважало лагідність і смиренність найвищими чеснотами, які допомагають прийняти вірою ті положення або норми, зміст яких частково або повністю прихований. Абсурдність і незбагненність багатьох доктрин християнства колись переконали Тертуліана в божественному походженні християнства. Він писав, що якби в християнстві не містилися важкозрозумілі істини, він би не повірив, що це вчення прийшло з гори. Бог за визначенням має бути Іншим, і якби Він відкрив Себе

---

<sup>716</sup> Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009: 136.

в якомусь вченні, яке було б до кінця зрозумілим, простим і збагненим, то таке вчення не могло б Його відобразити. Це було б суто людське творіння. Тобто раціональна незбагненність об'єктивно має бути присутня у вченні, якщо воно претендує на звання божественного. Тому смиренний послух і покірливе виконання заповіді хрещення є безперечною перевагою такого розуміння.

Іншою сильною стороною цього розуміння є з'єднання хрещення з учнівством. Цю ідею досить чітко висловив Христос (Мт. 28: 19), якою б не була послідовність навчання і хрещення. Християнин не може не бути учнем, а учень – це той, хто невпинно вчиться, поки залишається учнем. Припиняючи вчитися у великого Учителя, християнин втрачає своє високе звання послідовника Христа. Форми навчання можуть бути абсолютно різними. Це можуть бути як раціональні, так і поведінкові форми зростання в пізнанні Христа й уподібненні до Нього, це може бути освоєння емоційних і духовних навичок, але навчання для учня Ісуса є безумовним імперативом. Навчання передбачає обов'язковий контакт із учителем і участь тренера. Ставши учнем, християнин встановлює особистий контакт з Ісусом як Учителем і обов'язково шукає тренера, який допомагає зрозуміти і засвоїти урок. Отже, сприйняття хрещення як етапу та стадії учнівства сприяє правильному розумінню наступних заповідей і створює навик їхнього смиренного виконання.

Такий підхід також містить недолік, на який вже було вказано – бездумне виконання заповіді позбавляє ініціативності і фактично зупиняє духовне зростання. Учнівство може легко перетворитися в начотництво і цитатництво, яке полягає в бездумному повторенні штампів і шаблонів, як певних заклинань. Вивчення Біблії може перетворитися в механічне заучування текстів відповідно до підходу, який пропонує наставник, внаслідок чого людина може відтворити на пам'ять всі необхідні біблійні тексти, але не вміти правильно застосувати їх до реальних життєвих ситуацій, тому Біблія для таких людей залишається тільки книгою історії, а

не реального життя, а Христос – виключно історичною особистістю, а не живим Учителем, що діє в їхньому житті. Сучасні люди хочуть відчуття життя Христа і зрозуміти Його. Вони хочуть почути не тільки те, що робити, але і навіщо робити те, що треба робити. І людина має право на такі питання тому, що Христу потрібні не безмовні роботи, а мислячі особистості, які відчують і володіють навичкою духовного життя й готові до вільних і усвідомлених вчинків не за наказом Згори, а за власним, внутрішнім волевиявленням любові.

Іншою слабкістю такого розуміння є відсутність урочистості і високого емоційного переживання, що запам'ятовується на все життя. Якщо хрещення – це просто обов'язкове виконання заповіді, бо так сказав Господь і так вчить Новий Заповіт, то замість приголомшливого відчуття переходу від смерті до життя, замість духовного і душевного перевороту від з'єднання з Христом, хрещення стає лише першим із багатьох актів учнівства. Сенс драми відійшов, відчуття, що хрещення має реальний контакт із спасінням, зникло, і саме хрещення полягає в дії простого послуху. Справжня драма пов'язана виключно з покаяттям. Таке уявлення принижує хрещення та виводить його на периферію процесу навернення, змушує забути про ту ціну, яку платили перші охрещені за цей, здавалося б, такий простий акт занурення у воду. Напевно, варто згадати кров і попіл пожеж, тисячі смертей і страт вірних, які віддавали свої життя за те, що свідомо приймали водне хрещення. Кати XVI ст. страчували не за покаяття і не за внутрішні духовні переживання під час навернення до Христа, а саме за видиме і свідоме водне хрещення. Про драму хрещення нагадує емоційний вигук Губмаєра, який обстоював водне хрещення в листі до Еколампадія в січні 1525 р.: «Внутрішня робота Духа повинна, повинна, повинна супроводжуватися зовнішнім обмиванням»<sup>717</sup>.

#### 4.8. Узагальнення. Цілісна картина баптистського хрещення

Розглянувши сім образів, якими найчастіше описують водне хрещення

---

<sup>717</sup> Цит. за Jonathan H Rainbow, 'Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptists', *American Baptist Quarterly* 8, no. 4 (1989): 205-206.

в баптистській традиції, можна скласти цілісне уявлення про цю священнодію в широкому контексті становлення християнина. Важливо відзначити, що кожен із розглянутих образів хрещення є в певному сенсі правильним і біблійно обґрунтованим, кожен відображає уявлення про цей феномен, яке історично склалося у конкретній баптистській групі. І завдання цілісного сприйняття полягає не в тому, щоб критично розглянути кожен образ і вибрати єдино правильний і найкращий із них, а в тому, щоб укласти їх у цілісну картину. Критичний аналіз і вибір одного «правильного» розуміння хрещення передбачає 1) наявність об'єктивного критерію істинності і 2) володіння ним. Об'єктивний критерій, безумовно, існує, але ми не претендуємо на володіння ним. Наше завдання інше. Нам необхідно розглянути хрещення як цілісний феномен, погоджуючись із тим, що кожен із розглянутих образів хороший, кожен має сильні і слабкі сторони, але кожен подає хрещення однобоко. Головна помилка у побудові баптистського богослов'я хрещення, на наш погляд, полягає в тому, що одному з образів намагаються надати унікальне і єдино правильне значення. Надмірне акцентування будь-якої сторони хрещення руйнує цілісність Божого доморядництва Церкви, особистості і Царства.

Водне хрещення як священнодія виступає не тільки як якась система поглядів, образів, понять, але в онтологічному сенсі воно за своєю природою є цілісним. Це означає, що дослідник може розчленувати подію хрещення на складові тільки з гносеологічною метою, для опису і вивчення цього феномена. Але реальність хрещення-ініціації є цілісною, це – не система, а саме – ціле. Тобто образ кожної складової частини цієї реальності знаходиться в безшовній взаємодії з іншими образами, не зливаючись із ними і не відчужуючись від них. Будь-який із наведених семи образів холістично відображає цілісність хрещення, як крапля води віддзеркалює океан, і кожен із них має право голосу, і цілісність «чує» їх. Окремий образ зберігає всі властивості цілого, тому вивчення однієї «краплі океану» – вимагає вивчення цілого, а вивчення цілого відбувається через вивчення окремої його частини.

Це означає невідторгненість жодної частини цілого. Тому між образами хрещення не варто шукати компроміс, один «найправильніший» спосіб, а здійснити їх синтез в іншій, вищій площині, виявляючи органічність та цілісність феномена хрещення.

З іншого боку, водне хрещення саме є частиною вищої цілісності – акту спасіння, яке так само входить у ще вищу цілісність – доморядництво Церкви Христової, що входить у побудову Царства Божого, і зрештою – все повертається до Того, Хто дав цілісність кожній частині. Завершення цілісної спіралі Всесвіту здійснюється до абсолютної цілісності буття, як пише апостол Павло: «А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто все впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все» (1 Кор. 15: 28). Отже, зображаючи цілісний образ таїнства водного хрещення, необхідно постійно мати на увазі неможливість вивчати його ізольовано, як окремий богословський феномен. Воно живе в цілому, завжди позначене властивостями цілого, і зрозуміти його можна тільки якщо бачити загальну картину Божого доморядництва. Це ж можна сказати і щодо окремих властивостей самого хрещення. Занурюючись у його вивчення, розрізняючи окремі властивості, образи і прояви сутності або форми водного хрещення, необхідно бачити в кожному з них властивість сукупного феномена хрещення.

#### **4.8.1. Символ як елемент цілісного концепту хрещення**

Розуміння хрещення як символу, заперечуючи спасенний ефект самого акту хрещення, підкреслює, що акт хрещення зображує або метафорично змальовує реальну дію спасіння, що відбувається за вірою охрещеного. Символічне розуміння хрещення завжди відсилає учасників священнодії до минулого, до факту зустрічі з Христом, яка відбулася в охрещеного раніше (іноді значно раніше) самого хрещення. Енкаунтер передбачений в цьому образі, але він розділений із фактом і дією хрещення певним часом, і імпліцитно присутній як святкування того, що вже здійснилося. Шлях від

моменту увірування і покаяння до акту хрещення за такого підходу, розглядається як час від істинної події до виконання формальних процедур для її затвердження. З філософського погляду, поділ факту справжньої зустрічі з Христом та її символічного позначення сакраментом спирається на платонівське уявлення про несумісність світу ідей і світу речей або на гностичне бачення непрохідної прірви між зіпсованим матеріальним світом і чистим світом духовних істот. Такий підхід, безумовно, не сприяє цілісності, але на практиці прихильники символічного погляду анітрохи не применшують центральну точку цілісності хрещення – зустріч із Христом, хоча й атомізують процес спасіння. Вони дроблять процес спасіння на поняття, етапи, категорії, як-от покаяння, навернення, сповідання віри, саме хрещення тощо, які є певними блоками подій і знань про них. З цих блоків створюється ланцюг умовиводів, гіпотез, теорій, будується богословська система, але відсутність цілісності неминуче залишає поле для дискусії та незгоди щодо того, як «правильно» розставити окремі блоки спасіння, а проблема побудови цілісного образу в цьому разі не є актуальною.

Водночас, якщо не розділяти цілісний процес спасіння на частини і не бачити значення, роль і функції кожної частини, і зокрема хрещення, то взагалі неможливо побудувати богословську систему. Фактично розуміння частини як елемента системи, а не тільки як цілісності нижчого порядку, відкриває шлях для дуже продуктивного богословського осмислення. Тому символічний підхід у контексті цілісності має як недоліки, так і переваги. Він дає можливість богословського осмислення, і з практичного погляду дає час для самоперевірки віри та її ствердження. Але не можна не відзначити, що символізм хрещення слабо підтверджується біблійними текстами та вказівками Христа. У такому образі хрещення з'являється дуже багато «важких» текстів, які доводиться за допомогою екзегетичного мистецтва тлумачити так, щоб вони говорили щось інше, ніж буквально означають. Також виникають труднощі з практикою апостольського періоду, описаною в

книзі Дій, де факт становлення християнина не надто жорстко «прив'язаний» до акту водного хрещення. Найчастіше це становлення дійсно відбувається в момент водного хрещення, але іноді до, а іноді після нього. Така гнучкість погано узгоджується з символічним прочитанням, що подає хрещення завжди після реального енкаунтеру.

Найсильнішою стороною такого розуміння є серйозна протидія ідолатрії, тобто перетворення предметів або явищ в ідоли. Символічний підхід робить майже неможливим перетворення матеріальних знаків на подобу Бога або наділення їх духовною силою, що знаходиться в них самих. Відсутність спільних позицій між матеріальним і духовним створює дистанцію і перешкоджає можливості вдихнути життя в образ Бога, залишаючи свободу тільки для духовного єднання з Ним. Але з іншого боку, таке розуміння, допускаючи зустріч із Христом тільки в духовному світі, позбавляє людину точки опори в світі матеріальному. Як істота, яка живе не тільки в духовному, але і в матеріальному вимірі, людина хоче, і їй необхідно мати хоча б «пам'ятник» зустрічі, чим і виступає водне хрещення. Але зв'язок пам'ятника з пам'ятною подією виявляється нестійким.

Отже, подання хрещення як символу здебільшого акцентує увагу на духовних переживаннях зустрічі з Христом, концентруючись переважно на дискретних, системних елементах, які супроводжують цю зустріч.

#### **4.8.2. Ініціація в цілісній картині**

Розуміння водного хрещення як входу в нову, церковну, спільноту висвітлює його як соціально-культурний процес, звертаючи увагу, насамперед, на соціологічні аспекти. У цьому підході духовна складова мається на увазі, але не проголошується. Хрещення виступає як підготовчий процес для вступу в якусь таємницю, для залучення до нової субкультури, до нового, малозрозумілого для непосвячених, знання. Акт хрещення в цьому образі є дверима в Церкву. Після нього неофіт стає вже не прибульцем, а своїм для Церкви подорожніх, для локальної конгрегації, яка збирається в



одному просторово-часовому полі, і водночас він стає «своїм» для всіх громад, із якими у його помісної церкви і у нього особисто існує духовна єдність.

Приєднання до помісної церкви як до нової і, в певному сенсі, таємної (бо незрозумілої для більшості) спільноти, передбачає всі необхідні елементи ініціації – знайомство і входження в іншу субкультуру, випробування і перевірка знань, поведінки і здібностей неофіта, воно обов'язково супроводжується кульмінаційним актом самого хрещення-ініціації в присутності всієї громади або її найбільш впливових членів. Ініціація прямо не вказує на зустріч із Христом у хрещенні, але ясно має її на увазі, оскільки входження в помісну церкву логічно пов'язується з входженням до Вселенської, переможної церкви первістків. Якщо припустити, що людина стає членом Вселенської церкви за вірою в момент покаяння, то чи потрібна тоді помісна церква як особлива спільнота? З практичного погляду, звичайно, потрібна. Завжди корисно мати однодумців, але можна обійтися і без них. З погляду спасіння та категорій духовного світу за такого підходу бути членом місцевої громади зовсім не обов'язково. Розрив приєднання до помісної церкви з приєднанням до Вселенської, позбавляє помісну громаду будь-якої сакральності, духовного змісту і перетворює її просто в клуб однодумців, що слухняно виконує вказівки свого вчення, але позбавлений богословського обґрунтування. Тільки поєднання в одну подію прийняття неофіта до Вселенської і помісної церкви дає громаді вірних духовне осмислення. Те саме єднання вказує на зустріч із Христом, який є Головою Вселенської церкви і через поставленого ним служителя є головою й помісної церкви. Приєднання до Тіла означає зустріч із Головою. Це стає єдиним і одномоментним актом. Отже, енкаунтер у цьому образі має хоч і неявне, але важливе значення.

Напевно, варто вказати, що це, фактично, єдине розуміння, яке підкреслює корпоративне значення хрещення. На тлі дуже індивідуалістичних уявлень про хрещення як про акт, що встановлює

персональні стосунки охрещеного з Христом через образ смерті та воскресіння, через образ вступу в заповіт, через практику обітничі тощо, хрещення як прилучення до церкви вказує на горизонтальний вимір життя християнина. Вертикаль «Бог і людина» повинна обов'язково доповнюватися горизонталлю взаємин з іншими людьми, зі своїми одновірцями. Саме в цьому горизонтальному вимірі перевіряється реальність вертикального. Ставлення неофіта до людей показує, передусім, самому собі справжнє ставлення до Бога. Тому хрещення як ініціація є необхідною й обов'язковою умовою появи цілісності всього образу хрещення.

Ініціація передбачає теоретичну, богословську, соціально-культурну та духовну підготовку неофіта. Баптистська практика і пасторська душеопікунська діяльність завжди приділяли велику увагу підготовці, що передує хрещенню, хоча як вже зазначалося, текст Нового Заповіту не дає підстави для таких дій. На перший погляд здається, що катехизична практика католицької церкви, яка проводить навчання основ віри не до хрещення, а після нього, ближче до буквального копіювання новозаповітної оповіді, але досвід пасторської роботи доводить, що це не веде до кращих результатів воцерковлення, ніж дохрестильна підготовка. Також практика Реставраційних рухів, які намагаються буквально повторити досвід апостольського християнства, і хрестять відразу після покаяння, не може стати зразком у визначенні послідовності кроків «учнівство – хрещення». Відсутність чітких вказівок Ісуса щодо цього змушує погодитися, що перед- або післяхрестильна підготовка є ікономічною справою кожного церковного періоду, традиції і культури. Якщо баптистська традиція і субкультура прочитує Біблію так, що практикує обов'язкове дохрестильне учнівство, то це не можна вважати небіблійним підходом, так само як не можна вважати небіблійною практику католицької катехизації, або учнівства Церкви Христа, яке здійснюється після хрещення. У цьому випадку найважливішим і біблійно обґрунтованим є не послідовність, а сам факт учнівства і, можливо, найкращою і схваленою Ісусом практикою буде як дохрестильне, так і

післяхрестильне учнівство. Чимало баптистських церков пропонують саме таку модель.

#### **4.8.3. Обітниця в цілісній картині**

Образ хрещення як обітниці Богові концентрує увагу на відповіді людини на заклик і спасенну дію Бога. Це, імовірно, антропоцентричний, а не теоцентричний підхід, за якого головна увага приділяється «обітниці доброго сумління», яку дає людина актом хрещення. Хрещення як обітниця цілком природно випливає з заповітного уявлення. Бог пропонує людям заповіт із певними умовами, та згода на вступ у заповіт із прийняттям запропонованих Богом як домінуючою стороною умов цього заповіту-договору виявляється як у свідомій усній заяві: «Обіцяю», так і в самій дії хрещення. Цей образ є виключно важливим для баптистського розуміння, оскільки базується на 1 Петр. 3: 21 і найчастіше активно підкреслюється на практиці, хоча і слабо виражений у богослов'ї, а його сліди важко знайти в апостольському християнстві. Якщо практика і деякі баптистські сповідання віри<sup>718</sup> чітко формулюють вимогу під час акту хрещення дати Богу обітницю, тобто увійти в заповіт, то в донікейському християнстві ця думка виявлялася не дуже наполегливо.

Заповіт, що сприймається в певній аналогії з шлюбним контрактом або з заповітом, який набуває чинності після смерті заповідача, завжди є точкою перетину не тільки двох сторін, між якими з цього моменту встановлюються нові взаємини, а й подією, що відбувається в певному соціальному контексті. Дієвість заповіту визначається не тільки сторонами, але і суспільством, яке робить легітимним акт заповіту. Отже, образ хрещення як обітниці, хоча і вказує насамперед на людську сторону – відповідальність охрещеного, його зобов'язання, його рішучість і готовність діяти відповідно до прийнятого договору, водночас має на увазі зустріч з Іншим в особі Бога, який ініціював цей договір і в особі спільноти, що приймає охрещеного. Тому цілком

---

<sup>718</sup> Наприклад, Віровчення, прийняте на 43 з'їзді ЄХБ 1985 р.

зрозуміло, що і цей образ можна описувати мовою енкаунтеру.

Вказування на роль і відповідальність людини в заповітних стосунках із Богом, без сумніву, є сильною стороною такого опису хрещення. Без цього елемента хрещення легко перетворюється в магічну дію, результат якої залежить тільки від духовної сили і правильності священнодії. Але відповідальна згода того, хто приймає хрещення, робить його не безвольним об'єктом дії Вищої істоти, а активним співучасником спасіння.

Однак, відрив такого тлумачення хрещення від повноти інших образів, призводить до втрати цілісності розуміння цієї священнодії. Інтерпретація хрещення тільки як обітниці призводить до двох небажаних наслідків – по-перше, розгляду хрещення не в особистісній та онтологічній, а в юридичній площині, що звужує повноту біблійної оповіді. По-друге, роль, сила і дія Бога залишається ніби за межами розгляду. Безумовно, особистість Христа як хрестителя мається на увазі, але не описується. Отже, якщо заповітний опис у повному сенсі цього слова, збалансовано зображає роль Бога і людини в хрещенні, то картина хрещення як обітниці, що демонструє частину заповітних відносин, створює і відображає цілісність хрещення.

#### **4.8.4. Смерть і воскресіння в цілісній картині**

Уявлення про хрещення як співучасть охрещеного в смерті і воскресінні Ісуса Христа на противагу попереднім образам підкреслює духовну складову розуміння цієї священнодії. Саме тому баптистська інтуїція практично у всіх сповіданнях віри, кажучи про соціальну та юридичну сторону хрещення (входження в громаду, обітницю доброго сумління тощо), доповнює їх вказуванням на суто богословську і, в певному сенсі, містичну складову – проходження через смерть для гріха і співвоскресіння з Христом для нового життя святості і чистоти.

Хоча чимало баптистських богословів, як це було зазначено вище, підкреслюють символічність і метафоричність образу єднання з Христом через водне хрещення, традиційна інтенція слов'янського баптизму полягає в

додаванні цьому образу факту реальної зустрічі. Тут мається на увазі, що в мові опису використовується синекдоха, а не метафора, тобто фігура мови, що встановлює реальний, а не умовний зв'язок між позначуваним знаком і самим предметом. Якщо керуватися такою логікою, то образ єднання з Христом є центральним і найбільш значущим для опису спасіння і прямо вказує на енкаунтер і на воду хрещення, як на місце зустрічі Христа і людини. Єднання з Христом закликає до духовної досконалості і уподібнення до Нього, до осмислення помісної громади як відображення Тіла-Церкви, до бачення єдності духовного і фізичного хрещення. Таке уявлення вказує на цю священнодію як на невіддільний акт спасіння. Сучасне Віровчення Союзу ЄХБ в Республіці Білорусь у пункті 8.2.2. заявляє: «Хрещення є невіддільним актом спасенної віри, що підтверджує з'єднання того, хто увірував із Христом, його смерть для старого життя і воскресіння для нового життя»<sup>719</sup>. Все це, без сумніву, дуже сильні сторони такого підходу до хрещення, однак цілісний образ хрещення вимагає висвітлення додаткових вимірів.

Підкреслення факту з'єднання людини, що увірувала, в хрещенні зі смертю і воскресінням Христа, применшує значення поступального освячення і робить головний акцент на позиційному понятті святості, що в практичному житті нерідко призводить до самовиправдання і до дуже терпимого ставлення до гріха. З'єднавшись із Христом у хрещенні, людина прийняла повноту Його святості і перебуває перед Богом у праведності Христа. Це безумовний факт, але дехто сприймає перемогу Христа як стан, реалізований в його житті у всій повноті, який вже не потребує зусиль для боротьби з гріхом. Духовна боротьба обмежується зміцненням віри у факт особистої смерті для гріха в хрещенні, а на практиці процес зміцнення перетворюється в технологію повторення певних формул, що нагадують східні мантри. У такий спосіб реальність єднання з Христом може бути

---

<sup>719</sup> «Вероучение союза ЕХБ в республике Беларусь», в *Протокол № 64* (XI (внеочередной) Съезд Союза евангельских христиан баптистов в Республике Беларусь, Минск, 2003). Книга протоколов № 4, стр. 21.

замінена на її проголошення. Тому такий важливий образ хрещення, поданий апостолом Павлом у 6-му розділі Послання до римлян, необхідно доповнити іншими образами, щоб сформувавши цілісний концепт хрещення.

#### **4.8.5. Знак благодаті в цілісній картині**

Благодатна дія хрещення – ще одна з найважливіших сторін його цілісного образу. Як уже зазначалося, хрещення як інструмент або спосіб передавання благодаті визнає багато християнських груп. Загальноприйнятим «шкільним» визначенням хрещення є максима, яку приписують Августину: «видима дія невидимої благодаті», тобто хрещення передає благодать від Всевишнього до людини. Баптисти дуже обережно ставляться до цієї ідеї, вказуючи, що благодать, це не просто якийсь предмет, властивість або сила, а сам Христос, і описувати Його настільки інструментальним способом не зовсім благочестиво. Водночас заперечувати інструментальну дію хрещення теж неможливо. Очевидно, що це одна з граней, яка створює цілісне уявлення про таємничу зустріч Христа з людиною, що охрещується, під час якої вона потенційно знаходить усі благодатні дари і реально отримує можливість використовувати силу Христову.

Обережне ставлення баптистського богослов'я до опису хрещення як інструменту, що передає благодать від Бога до людини, пов'язане, ймовірно, з історичними спотвореннями у теорії та практиці хрещення в історичних церквах. Як відомо, офіційне богослов'я католицизму і православ'я багато у чому розглядало цей процес суто механічно – його дійсність не залежала від згоди чи віри одержувача. Баптистське розуміння благодаті як дару, в якому Дарувальник віддає Себе повністю і без залишку, легко приймає ідею хрещення як засобу в разі активної згоди одержувача Дару. Оскільки в хрещенні охрещуваний отримує Дар – самого Христа, тому що занурюється у Нього, то хрещення виявляється єдиним і неповторюваним. У богословському сенсі це пояснюється тим, що хрещення як засіб благодаті

легалізує Дар на основі божественної дії, що актуалізується людською згодою. З позачасової, божественної перспективи засіб благодаті в хрещенні є абсолютно ефективним. Тобто людина в хрещенні переживає і дію благодаті й одночасно отримує результат цієї дії – саму благодать. Але реальністю для людини, що знаходиться в часі, цей божественний знак стає лише за умови його цілковитого визнання вірою. Це означає, що знак, який залишився від дії благодаті під час свідомого його прийняття, є незгладимим до тих пір, поки людина духовно жива. Ніщо і ніхто не може стерти цей знак, але це не означає абсолютну безпеку християнина. Він може «відпасти від віри» (1 Тим. 1: 19) і померти духовно (стати двічі померлим – Юда 1: 12), тоді знак благодаті помре з ним, хоча дія благодаті може припинитися набагато раніше. Знак благодаті як юридичне засвідчення дається людині в хрещенні, але у володіння отриманим Даром людина може вступити пізніше або раніше отримання юридичного засвідчення. Вона може навіть втратити Дар, але засвідчення Дару, якого вона вже позбавлена, залишиться.

Таке уявлення допомагає зрозуміти випадки духовного оновлення (а можливо, і відродження), які іноді відбуваються з людьми, що прийняли хрещення багато років тому, і тлумачаться як додаткове переживання, неправильно зване хрещенням Духом і силою. Насправді в таких випадках відбувається тільки актуалізація того Дару, який людина отримала в хрещенні, але не користалася ним довгий час і, найімовірніше, навіть не знала, яке багатство благодаті вона має в собі. Ця актуалізація відбувається як екзистенційний стрибок віри, і в сучасній православній термінології часто називається не дуже вдалим терміном «воцерковлення». У протилежній ситуації, коли людина пережила дію благодаті до прийняття легального знака водного хрещення і стала реальним володарем Дару, хрещення дає юридичне підтвердження, і тільки з цього моменту власник Дару стане таким законно.

Якщо хрещення як засіб дієвої благодаті розуміти не як інструмент, а як дар, в якому Дарувальник дарує себе охрещуваному, то в такому образі явно проступає енкаунтер божественного і людського. Тоді засіб і знак

благодаті чітко укладаються в загальну картину хрещення, доповнюючи і віддзеркалюючи цілісність. Головна складність, що виникає в такому розумінні, полягає в поділі Дару і Дарувальника. Концепт благодаті, поданої у вигляді інструмента, який знаходиться в руках Виконавця священнодії, звичайно, мало схожа на свій біблійний образ і тому законно піддається критиці, але концепт благодаті, що в хрещенні є самим Христом і вручає ніби юридичне підтвердження законності своєї присутності в видимому матеріальному акті, є цілком обґрунтованою.

#### **4.8.6. Визнання віри в цілісній картині**

Баптистський рух немислимий без місіонерської складової. Оскільки одним із найважливіших баптистських принципів є ідея загального священства, то вважається, що кожен член церкви повинен бути місіонером. Це впливає з розуміння природи Церкви як спільноти учнів Христа, яка розширюється і в якій всі і кожен несуть не тільки відповідальність за всіх і за кожного зокрема, але й така ж відповідальність покладена на віруючих за всіх і за кожного поза Церквою. Якщо Церква є Тілом, через яке Христос діє в світі, то вона повинна виконувати Його бажання спасати загинувший світ. Саме сотеріологічна інтенція робить місію осмисленою. Місія полягає, передусім, у сповіданні віри, а не в переконанні опонентів: «Моїми ви свідками будете» (Дії 1: 8), а не адвокатами або захисниками, говорив Христос. Визнання віри передбачає її наявність, і в цьому сенсі водне хрещення – кульмінаційний момент, в якому новий учень Христа сміливо і публічно заявляє про свої внутрішні переконання, сформовані на основі його віри. Віра як певна внутрішня пристрасть, за словами К'єркегора, і її сповідування – повинні складати єдине ціле. Вона не може існувати без прояву у вигляді справ або слів, тобто без втілення в матеріальному світі, залишаючи сліди або знаки. Фактично віра – це таїнство, що відбувається на межі матеріального і духовного світів. Таїнство – тому що пояснити її неможливо, але вона очевидна своєю невидимістю. Найперше, очевидність



віри виявляється в слові охрещуваного. Тому в літургійній практиці під час здійснення водного хрещення обов'язково звучать слова: «Вірую, що Ісус Христос є Господь і Спаситель» або інший аналог цієї фрази<sup>720</sup>.

Хрещення за визнанням віри (кредохрещення), як точніше формулювання того, що часто називають хрещенням за вірою, є важливою частиною цілісного концепту хрещення. Передусім, воно відтіняє знакову сторону зустрічі двох люблячих сердець. Зустріч такого роду завжди супроводжується розмовою. Неможливо уявити собі побачення, або навіть звичайну людську зустріч, під час якої не було б обміну думками або просто словесного вияву почуттів. Безмовні зустрічі позбавлені життя. Вони можливі тільки як механічне виконання заздалегідь запланованого рішення. Хрещення, хоча і відбувається за зовні строго запланованим сценарієм, внутрішньо – вічно нова зустріч Бога з конкретною особистістю, з якою у Нього індивідуальна і неповторна розмова. Молитовний стан і молитовні слова під час хрещення, а також усне проголошення Христа Господом свого життя є не просто звичним ритуалом, а живим спілкуванням. Саме тому воно є не просто елементом цілісної події хрещення, а частиною, що цілком відображає ціле.

Крім усного визнання Христа Господом життя під час здійснення хрещення, сам акт хрещення також є публічною заявою про зустріч новонаверненого з Ісусом. Якщо особиста артикуляція свого символу віри є особливою рисою, яка виокремлює кредохрещенців з історичної християнської традиції, хоча і ріднить їх із апостольським християнством, то безмовне свідчення самої священнодії об'єднує і вводить цю групу в загальнохристиянську церковну традицію, розширюючи цю дію.

Також уявлення про перформативний характер хрестильної церемонії добре вплітається в цілісне розуміння хрещення. Перформативність слів того, хто здійснює хрещення, і відповідей охрещуваного, робить дію в духовному світі такою, що є безпосередньою, а не здійснюваною через додаткові

---

<sup>720</sup> Див. Володимир Матвіїв, *Священнодії пастора* (Луцьк: Християнське життя, 2004): 90.

інструменти або посередників-виконавців. У цьому сенсі велика роль належить не лише біблійній і культурній традиції, що створює контекст для перформативності, але і свідкам, яких у давньохристиянській традиції називали поручителями-спонсорами. Вони не були «хрещеними батьками», в особі яких хрещеного наче приймали до церкви, як це почало розумітися пізніше. Поручителі-спонсори були органічною частиною контексту, який реалізовував перформативність із людського боку. Свідки визнання віри в хрещенні підтверджували готовність охрещеного до зміни життя і початок процесу цієї трансформації. Саме це стає вирішальним фактором, що перетворює слова хрестильного формулювання в перформатив.

Якщо місіонерська орієнтація хрещення як визнання віри демонструє його сильну сторону, то небезпека впасти в оману і самообман змушує поставитися до такого розуміння обережно. Справді, віра в усне слово в ХХІ ст. значно знизилася, особливо на пострадянському просторі після тривалого періоду комуністичної пропаганди. Багато людей не дуже відповідально ставляться до своїх слів, а з іншого боку, слухачам не достатньо довіри до усного слова. Крім того, багато хто здатен обманюватися щодо своєї віри і сповідувати те, що не цілком відображає його рівень віри. Але слабкості цього способу, звичайно, не перекреслюють його значущості, головна з яких – в усвідомленості віри і в бажанні її сповідувати, навіть якщо її рівень не сягає віри «із повного серця» (Дії 8: 37). Саме цей образ хрестильного визнання віри підкреслює значимість хрещення дорослих, а не дітей, які не можуть відповідати за свої слова і за свої дії. Хрещення немовлят вилучає цю частину хрещення з цілісного образу і відокремлює хрещення від ранньохристиянської традиції.

#### **4.8.7. Послух у цілісній картині**

Смиренний послух будь-якому слову вчителя, безперечно, є найвищою чеснотою учня, і Христос чекає від своїх послідовників саме такого послуху. Однак, знамените мотто єзуїтів про слухняність: «Perinde ac cadaver» (наче

труп) не відповідає суті вчення Ісуса. Покора або смиренний послух є тільки першим, але не єдиним і не остаточним кроком у цьому християнському учнівстві. Христос говорив: «Я вже більше не буду рабами вас звати, бо не відає раб, що пан його чинить. А вас назвав друзями Я, бо Я вам об'явив усе те, що почув від Мого Отця» (Ів. 15: 15). Хрещення як послух дозволяє зайняти становище друзів Ісуса. Приймаючи хрещення, людина стає не просто елементом у величезному механізмі, званому Церквою, і не просто слухняним солдатом у загоні Христа, хоча ці образи цілком мають право на існування. Однак вони повинні бути доповнені образом Церкви як Тіла, що складається з живих членів, які мають свободу, але при цьому добровільно і свідомо виконують волю Голови.

Церква повинна стати Нареченою і Дружиною, яка добровільно визнає владу Небесного Нареченого і радісно кориться Йому, розуміючи Його задум, Його бажання і рішення, а не Рабиною (навіть із великої літери). Це ж стосується й кожного члена Церкви. Добровільність підпорядкування проявляється не тільки в тому, щоб виконати наказ, не розуміючи його значення чи навіть внутрішньо опираючись йому, похмуро підпорядковуючи свою волю Найсильнішому, розуміючи Його силу. Істинний послух – радісний, тому що наповнений сенсом, він є цінним своєю цілісністю, в якій зовнішня дія послуху гармонійно зливається з внутрішньою душевною прихильністю. При справжньому послухові вірний виконує волю Ісуса з любові, а не зі страху, не як труп, а як син, який любить Отця, хоча його перші кроки можуть бути абсолютно несвідомими. Тому образ хрещення як виконання заповіді Христа органічно вплітається в цілісне уявлення хрещення-ініціації, яке починається з нерозуміючого, але смиренного послуху, а до своєї кульмінації доходить із повним усвідомленням мети, змісту і значення акту хрещення як таїнства зустрічі.

У цілісній картині хрещення обмеженість його образу як слухняного виконання заповіді Христа приховується, і виявляється його сильна сторона, яка підкреслює хрещення як подію, що формує учня. Хоча дебати з приводу

правильної темпоральності в інтерпретації Великого доручення Христа «навчіть хрестячи» не завершені і навряд чи беззастережно завершаться, важливо відзначити, що хрещення органічно пов'язане з навчанням. Хтось ставить навчання перед хрещенням, хтось – після нього, когось акт хрещення вводить в офіційний статус учня, який пройшов підготовчий курс і продовжить основний курс навчання після офіційної посвяти в учні, але в будь-якому випадку, хрещення як виконання заповіді вказує на зустріч з Учителем. Енкаунтер як властивість, що формує цілісність, проглядається і в цьому образі хрещення.

#### **4.8.8. Узагальнення: енкаунтер як інтегральна цілісність концепту хрещення**

Розглянувши загальне уявлення про хрещення як про явище в античному світі (див. 3.3); проаналізувавши основні випадки його використання на сторінках Євангелій, книги Дій, в посланнях апостолів (див. 3.2); вивчивши розуміння цієї священної богословами церкви донікейського періоду (додаток 1); уважно порівнявши підходи до інтерпретації хрещення у різних християнських традиціях (додаток 2) і баптистського розуміння (п.п. 4.1 – 4.7), можна вибудувати цілісний образ хрещення, який є інтеграцією сторін нерозривного цілого, що взаємно визначають і доповнюють одна одну.

Окремі образи, про які говорилося вище, відокремлюючись і одночасно взаємно перетинаючись, посилюючи і відтіняючи один одного, не переплітаючись, зливаються в концепті енкаунтеру – зустрічі, призначеній Богом і прийнятій людиною, яка свідомо і добровільно почула Боже покликання.

Хрещення як символ і як ініціація, як обітниця і як єднання зі смертю і воскресінням Христа, як благодатний засіб, як визнання віри і послух є подією, що має темпоральний вимір. Це не факт, хоча воно і є фактом, а подія. Воно здійснюється, відбувається, і тому має часову складову. Це

зустріч, яку можна уявити як факт, лише дивлячись із майбутнього в минуле і пригадуючи слова, почуття і переживання того, що відбулося. Тому цілісність хрещення містить всі образи, «зшиваючи» їх так, що неможливо знайти швів і меж кожного образу як за модального, так і за темпорального, динамічного розгляду.

Розглянута семигранна цілісність хрещення не означає закритості числа її граней. Використовуючи інші контексти і застосовуючи нові лінзи, можна побачити не тільки зазначені сім, але й набагато більше складових. Їх можна дробити чи множити, але цілісність анітрохи не постраждає, тому що вона виявляється в події зустрічі духовного і матеріального, а образи, що змальовують цю зустріч – це тільки відблиски і межі таємничого і незбагненого до кінця факту і події. Всі вони взаємопов'язані в енкаунтері, і водночас – кожен з них по-своєму відображає органічну цілісність, яка виникає як реонтологізація хрещення, коли йому як системі різних образів надається цілепокладання і життя, буттєве існування. А це з'являється тільки тоді, коли крізь призму кожного образу проступає центральна подія хрещення – зустріч Бога і людини в присутності церкви як спільноти вірних. Ця зустріч оживляє всі образи хрещення і стає їхнім центром, надає хрещенню онтологічної форми існування і укладається у подієву цілісність інших феноменів життя Церкви, стаючи особливою віхою на шляху християнина до Царства Божого. Енкаунтер – це точка в просторі і часі, де відбувається зустріч Бога з людиною, яка не має ані просторового, ані часового виміру, і тому перетворює хрещення в подію, що змінює життя. Хрещення як зустріч дає можливість цілісного «скріплювання» її складових і опису їх правильними, схоластично точними, але як іноді здається, занадто раціональними знаками. Як вказано в підсумковому документі баптистсько-католицького діалогу (§85) «Сакрамент / постанова – це переживання зустрічі (енкаунтеру) з Христом, яка змінює життя того, хто переживає ці

моменти богослужіння присутністю і силою Святого Духа»<sup>721</sup>. Тобто сакрамент хрещення – це телеологічно організоване ціле, що передбачає у всіх частинах установку на головну мету – зміну життя отримувача під час його зустрічі з Богом у контексті спільноти.

Розглядаючи цілісність хрещення, що складається із семи (або більше) частин-образів, важливо бачити хрещення в цілісній картині вищого рівня, тобто місце хрещення в загальному акті (драмі) спасіння. Як уже зазначалося, найчастіше дискусії з приводу хрещення розгоряються не через розуміння його сутності або складових, а саме через розміщення хрещення як елемента в ширшому процесі навернення у християнство або в становленні християнина. Богословські суперечки з приводу того, в якій послідовності розмістити елементи спасіння, виникають саме через системний, а не цілісний підхід до спасіння. Системність спасіння передбачає впорядкованість та ієрархічну підпорядкованість окремих елементів, тоді як цілісність не концентрує увагу на порядку і передбачає певну гнучкість, розглядаючи спасіння феноменологічно.

Саме про єдність і феноменологічну цілісність процесу навернення у християнство нині говорить багато баптистських богословів. Зокрема, професор Південної баптистської богословської семінарії, Роберт Штейн наполягає на тому, що «в Новому Заповіті навернення складається з п'яти пов'язаних воєдино компонентів або аспектів, які являють себе в один і той самий час, зазвичай, у той самий день. Це зокрема покаяння, віра, індивідуальне визнання, відродження або отримання Святого Духа від Бога і хрещення, здійснене представником християнської спільноти»<sup>722</sup>. Дослідник показує, що згідно з новозаповітним текстом ці п'ять різних компонентів чинять один і той самий результат – спасіння і виправдання, і в свідомості людей першого століття вони найчастіше репрезентували різні мови опису

---

<sup>721</sup> Commission on Doctrine and Christian Unity BWA, 'The Word of God in the Life of the Church. A Report of International Conversation between The Catholic Church and the Baptist World Alliance 2006-2010' (Baptist World Alliance, 2013): §85, <http://bwanet.org/images/pdf/baptist-catholic-dialogue.pdf>.

<sup>722</sup> Robert H Stein, «Baptism and Becoming a Christian in the New Testament», *Southern Baptist Journal of Theology* 2 (1998 г.): 6.

одного і того ж процесу навернення у християнство. Штейн пропонує читачам уявне інтерв'ю з Ісаком із Антіохії, гіпотетичним віруючим I ст. У різний час і в різних обставинах Ісак розповідає про своє навернення у християнство і щоразу говорить про різні переживання. Одного разу він говорить про свій прихід у християнство словами: «Я покався і став християнином», іншого разу він говорить, що став християнином, коли почав сповідувати Ісуса Господом, третього разу, розповідаючи історію свого навернення, Ісак стверджує, що повірив у Христа і так став християнином. Іноді в своїй розповіді він пов'язує прихід у християнство з хрещенням, іноді він розповідає про прийняття християнства в той момент, коли Дух Святий вилився на нього. І коли інтерв'юер запитує Ісака – яка ж із версій його навернення правильна – той не розуміє його питання. Всі версії правильні, але розказані з різних перспектив. Навернення в християнство передбачає, як висловлюється Роберт Штейн, переживання «повного пакету», а не одного з цих п'яти компонентів.

Для ілюстрації уявлення про цілісність християнського навернення, Штейн наводить аналогію з подружжям. Ця аналогія цілком обґрунтована в самому біблійному тексті. Церкву часто зображують як Наречену Христа (Об. 21: 9), а кожного християнина – як члена Тіла Христа (1 Кор. 12: 27), яке є дружиною Агнця. Тому Штейн ставить законні питання щодо звичайного земного шлюбу: коли (в який момент) людина стає одруженою? Коли майбутня дружина відповіла «Так»? Або коли було поставлено підпис у шлюбному документі? Або коли пастор урочисто оголосив нареченого і наречену чоловіком і дружиною? Або після першої шлюбної ночі? Або після першого випробування нової сім'ї на міцність? Розглядаючи шлюб не як формальне раціонально-суб'єктивне явище, а як цілісний феномен, варто визнати, що весь комплекс цих дій неподільний і весь цілком є шлюбом. Неможливо ізолювати один компонент цього процесу від інших і будувати богослов'я тільки на одиничному прояві. Ця аналогія демонструє цілісність феномена життя у Христі і незадовільність абсолютизації одного з проявів

цього життя.

Таку ж цілісність у розумінні спасіння демонструє один із перших кавказьких баптистів, провідний діяч баптистського союзу в кінці ХІХ – початку ХХ ст., Василь Іванов-Клишніков. У журналі «Баптист» за 1911 р. він писав: «Тепер подивимося, які існують умови, щоб отримати спасіння і всі благословення Божі через Христа Спасителя?

1) «Хто увірує й охреститься, – буде спасений, а хто не ввірує, – засуджений буде» (Мр. 16: 16).

2) «Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів, – і дара Духа Святого ви приймете!» (Дії 2: 38).

Хто з цього не бачить трьох постановлених Господом неодмінних умов – віра, покаяння і хрещення, без виконання яких немислиме спасіння, прощення гріхів і отримання Духа Святого?»<sup>723</sup>.

Іванов-Клишніков виділяє триєдині умови спасіння – віра, покаяння і хрещення. Штейн виділяє п'ять компонентів, один із яких – водне хрещення, а інші – покаяння, віра, сповідування гріхів, отримання Духа Святого. Строго кажучи, кількість складових цілісного феномена спасіння може бути різною. Вона залежить від раціонально-суб'єктивного підходу дослідника. Спосіб виділення з досліджуваного предмета окремих його характеристик привносить у дослідження сам дослідник, що залежить від його передрозуміння, від його ідеологічних настанов і конфесійних уподобань. Причому залежність досліджуваного богословського явища від дослідника настільки сильна, що від неї не можна повністю позбутися, хоча можна максимально мінімізувати.

Наприклад, вітчизняний баптистський богослов В. Дегтярьов у своїй книзі «Основи християнської теології» виділяє чотири складових навернення у християнство: віра, покаяння, відродження, освячення<sup>724</sup>. Водне хрещення взагалі відсутнє в цьому списку. У книзі «Азбука християнина» М. Іванов

<sup>723</sup> Василь Іванов-Клишніков, «О покаянні», *Баптист*, вип. 45 (1911 г.): 7.

<sup>724</sup> Владимир Дегтярев, *Основи християнського богослов'я* (Днепропетровск: Лира, 2016): 249-253.



називає процес навернення у християнство «початком духовного життя», стверджуючи, що воно складається з 12 проявів: покаяння, народження згори, віри, виправдання, усиновлення, хрещення Духом Святим, плодів покаяння, життя за заповідями, свідчення про Христа, виправлення помилок минулого, бажання приєднатися до церкви (куди входить і водне хрещення), засвоєння початкових навичок духовного життя<sup>725</sup>.

Провідний дослідник баптистської сакраментології Ентоні Кросс зазначає, що з середини ХХ ст. баптистські богослови почали відходити від дискусій з приводу місця водного хрещення в процесі навернення, котрі фактично відокремлювали хрещення від інших елементів християнського життя, і підкреслювати, що «в Новому Заповіті віра, водне хрещення і дар Святого Духа (духовне хрещення) формують один єдиний досвід»<sup>726</sup>. Він підкреслює сучасну тенденцію (принаймні в британському союзі баптистів) зміни мови опису християнського життя. Замість дискретних раціонально-суб'єктивних характеристик, які описують не сам феномен християнського життя, а факти, осмислені авторами окремих наративів (виправдання, віра, усиновлення тощо), нині богослови намагаються запропонувати більш цілісне, холістичне сприйняття широких богословських категорій. Наприклад, Реджинальд Вайт пише: «Повний ритуал християнської ініціації, показаний Лукою, містить слухання Євангелія, покаяння, прийняття Слова Божого, хрещення, зіслання Святого Духа, вхід до церкви і в нову еру есхатологічного виконання»<sup>727</sup>. Біслі-Мюррей пише: «Не можливо говорити про Бога, Хто дарує свої благословення за вірою, поза контекстом хрещення так само, як не можливо і описати те, що Бог дарує нам у день хрещення, не згадуючи про віру. Дар спасіння не в вірі як такій, і хрещення саме собою також не здатне витворити цей дар. Його давець – Бог, який приводить

---

<sup>725</sup> Михаил Иванов, *Азбука христианина* (М.: Отдел богословия и катехизации РСХБ, 2012): 4-7.

<sup>726</sup> Anthony R Cross, 'One Baptism' (Ephesians 4.5): A Challenge to the Church', *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 174-175. Зауважте, що тут Кросс виділяє тільки три елементи єдиного досвіду навернення.

<sup>727</sup> Reginald Ernest Oscar White, *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960): 199-200.

людину до віри і хрещення»<sup>728</sup>. Таке цілісне уявлення є, ймовірно, найточнішим відображенням новозаповітних описів, хоча в реальному житті цілісний процес навернення завжди розпадається на окремі тимчасові фази-стани. Втім, треба постійно пам'ятати, що спасіння має подвійну природу, будучи і станом, і процесом. Тому процес становлення справжнього християнина треба розглядати, передусім, у феноменологічному, а не онтологічному ракурсі.

Спасіння – це цілісний феномен, в якому можна розрізнити окремі частини і складові, але їх не можна однозначно розташувати темпорально, у часі. Всі підручники систематичного богослов'я намагаються розмістити компоненти спасіння в певному порядку і запекло дискутують щодо цього порядку. Дехто каже, що християнство починається з покаяння, за яким ідуть віра і хрещення, інші на перше місце ставлять Божий таємний декрет, а потім віру і покаяння. В історичних церквах головне місце займає хрещення, після чого йде віра і послух. Але головна думка сучасної баптистської сакраментології полягає в тому, щоб не намагатися побудувати порядок складових спасіння, а сприймати його цілком. Звичайно, на практиці завжди є послідовність подій, але вона не є жорстко фіксованою. В декого, як у самарян, може бути раніше хрещення, а потім сходження Духа, а в декого, як у Корнилія, раніше сходження Духа, а потім хрещення, у когось може бути тільки віра взагалі без хрещення, як у розбійника, розп'ятого з Христом. Спасіння з перспективи людини, полягає в переживанні всіх основних компонентів цього акту (драми) і цілісність не руйнується, якщо одну з частин пропущено з об'єктивних причин. Найважливішим є факт енкаунтеру.

#### **4.9. Хрещення в христологічній і антропологічній перспективі**

Хрещення займає важливе місце у виконанні грандіозного задуму влаштування Всесвіту або, кажучи біблійною мовою, доморядництва Царства

---

<sup>728</sup> George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973): 37.

Божого. Апостол Павло мав чітке розуміння про центральну та основоположну доміную цього процесу, в будь-якому разі в тій частині, яка відбувається в «цьому віці», тобто в тому бутті, яке доступне сучасному людству. Він відкриває цю найважливішу складову Божого плану, тобто робить широко відомим «зарядження таємниці, яка від віків захована в Бозі» (Еф. 3: 9). Ця таємниця полягає в простій фразі «Христос у вас». Павло пояснює: «Яке багатство слави цієї таємниці між поганями, а вона – Христос у вас, надія слави!» (Кол. 1: 27). Очевидно, це є найважливішою стратегією в улаштуванні Дому Божого. По суті, це означає, що людина стає не просто мовчазною цеглинкою в цьому будівництві, а живим каменем (1 Петр. 2: 5) або «індивідуальним сакраментом», як це докладніше пояснено в 2.2.4.1. Як це відбувається в контексті доморядництва Царства і яке місце в цьому процесі відведено водному хрещенню?

Щоб визначити роль хрещення в антропологічній перспективі потрібно спочатку показати христологічний дискурс відкуплення і спасіння людини. Епістемологічним джерелом, нормою і константою цих побудов є Богом відкрите свідчення, виражене у старо- і новозаповітних текстах, прочитаних крізь призму пророчої звістки про Ісуса Христа. Цей підхід аналогічний класичним християнським богословським поглядам. Наприклад, Ганс Кюнг описує початковий принцип своєї системи так: «Основоположною нормою критичної екуменічної теології є християнська звістка, що сходить до юдейської традиції, *Євангеліє Ісуса Христа*»<sup>729</sup> (курсив у оригіналі – С.С.).

Грунтуючись на доступних фрагментах богоодкровенних істин можна вказати на кілька аспектів Божого доморядництва в христологічному аспекті. Божа любов розширила перихорестичне спілкування в Трійці, створивши (за допомогою Логоса) буття, тобто духовний і матеріальний світ і людину як вершину всього творіння для спілкування в славі. «Бо все з Нього, через Нього і для Нього» (Рим. 11: 36). Факт і процес творення був початковим етапом Божого доморядництва і, як з'ясовано в 2.2.1., Христос вже на цій

---

<sup>729</sup> Ганс Кюнг, *Великие христианские мыслители* (СПб: Алетейя, 2000): 383.

стадії став медіатором між Над-сущим і буттям: «Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього» (Ів. 1: 3). Отже, весь світ (Всесвіт, космос) був і залишається домом Отця, в якому Ісус є Сином і спадкоємцем (Євр. 3: 6) і який передано в управління людині (1 М. 1: 28), створеній за образом і подобою Божою. Біблійна оповідь стверджує, що внаслідок легковажної недовіри Божому слову і непослуху Його заповіді сталася космічна катастрофа – гріхопадіння (1 М. 3: 6). Зло увійшло в людину<sup>730</sup>, а через неї і в світ, який було їй вручено, в результаті чого Богу, який по суті своїй святий і непричетний до зла, довелося відкинути пропаше творіння, тому що Божа святість має онтологічну, а не етичну природу. Спілкування Бога, людини і світу було зруйноване, хоча благодать і милість Божа і далі опікувалися спотвореним гріхом людством і світом, який опинився у владі законів ентропії. Не дивлячись на те, що Божа любов продовжувала медіативне спілкування з людьми, що є переважно предметом вивчення природного богослов'я, люди втратили можливість безпосередньої комунікації з Творцем.

Гріхопадіння, яке спотворило первинний образ Божий в людині і в підвладному їй світі, було відоме Над-сущому до початку буття (Об. 13: 8; Еф. 1: 4) і допущене, як вважає багато богословів, з інструментальною метою. Тому, коли настала повнота часів і народи землі перебували в найбільш підготовленому стані, предвічний Логос – Христос втілювався в людське тіло, щоб почати наступний етап Божого доморядництва – відкуплення і примирення людської істоти та матерії зі Святим Творцем. Для богословського опису цієї місії часто використовують поняття відкуплення, хоча це лише частина служіння, яке здійснив Христос. Насправді Його служіння полягало не тільки у відновленні зруйнованої, але в творенні нової людини за образом самого Ісуса і формуванні нової спільності людей за зразком перихорестичного спілкування всередині самої Трійці, в

---

<sup>730</sup> Вжита тут біблійний мова має на увазі під словом «людина» людську істоту, а іноді, залежно від контексту, весь рід людський.

демонстрації принципів і законів Царства для світської спільноти, а також у перетворенні всієї матерії, яка нині тільки чекає відкуплення (Рим. 8: 21-23).

Отже, з погляду доморядництва Царства Божого земне життя і голгофський подвиг Ісуса Христа повинні були стати не тільки жертвою відкуплення, не тільки способом обоження людської істоти, але й усуненням дихотомії між матеріальним і духовним. Його служіння полягало у формуванні на принципах Царства нової спільноти людей, які є Церквою-Тілом Його; маніфестацією для суспільства, ураженого гріхом і самолюбством, а можливо і для світу духовних істот, принципів «мішпат» – справедливого устрою будь-якої спільноти, і «шалом» – загальної гармонії і процвітання. Тобто життя і смерть Христа – це не тільки справа відновлення цілісного Всесвіту, на чолі з людиною, але і підняття його на новий рівень тринітарного буття в перихорестичному спілкуванні. З цієї перспективи різні теорії відкуплення видаються локальними і потребують доповнення одна одною, особливо в частині, де пояснюються причини і необхідність відкуплення. Як відомо, Оріген бачив відкуплення як викуп людства у сатани, а жертву Христа – як плату за нього. Ансельм пояснював необхідність відкуплення задоволенням Божої справедливості через зневаження Його честі і гідності внаслідок гріхопадіння – Божа любов викупує людство не у сатани, а у Божої справедливості. Кальвін вважав, що Христос приніс сатисфакцію Богу, оскільки людство знехтувало Його законом.

Популярний у сучасному православ'ї погляд на відкуплення як на відновлення образу Божого в людині також неповно відображає земне служіння Ісуса Христа. Зокрема, прот. Діонісій Толстов, аналізуючи поняття відкуплення, вважає цей термін невлучним і замінює його на повернення або відновлення втраченого образу. Він пише: «Для свідомості святих отців характерною є думка про відновлення і повернення до початкового витoku, з якого все-таки повинен здійснитися не виконаний Адамом шлях, як кінцева мета Творця... Мета Відкуплення – це відновлення образу в дарі

синівства»<sup>731</sup>. Навряд чи Боже доморядництво можна обмежити відновленням людини навіть у дарі синівства. Святе Письмо подає цей задум ширше, ніж створення нового творіння: «Щоб з обох збудувати Собою одного нового чоловіка (Еф. 2: 15) «що відновлюється для пізнання за образом Створителя її» (Кол. 3: 10). Нова людина повинна генетично, морально і сутнісно належати божественній природі, а не тільки бути Божим творінням, тобто мати інше, нехай і безгрішне єство.

Найбільш повно, на наш погляд, місія Христа на цьому етапі доморядництва відображається в теорії ототожнення, яку пропонує православний філософ Віктор Несмелов, розвиває баптистський богослов Пол Фіддес і реформатор Леонард Вандер Зі. Вона підкреслює, що Христос помер не замість нас (людей), а з нами. Весь людський рід, що жив, живе і що може жити на землі від Адама до останньої майбутньої людини, таємниче і незбагнено зібрався у Христі. Дехто пояснює це ототожнення, або зібраність у Христі генетично<sup>732</sup>: так само, як генофонд перших людей став основою для безлічі генотипних комбінацій для кожної наступної людської істоти, так і новий генофонд, властивий Христу в його іпостасності, яка поєднує дві природи – божественну і людську, став основою для появи всіх християн, народжених від Нього (Ів. 1: 13). Таке уявлення виглядає сучасною інтерпретацією тексту – «Як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть» (1 Кор. 15: 22), але має на увазі певну самостійність і дистанцію між тим, хто народив, і народженим у поведінці, діях, етиці тощо. Біблійний погляд вказує на глибшу спільність, тому частіше пропонується метафізичне пояснення народження від Бога через іпостасність Христа. Це означає, що відкуплення і спасіння, здійснене Христом, пояснюється термінами тринітарного богослов'я і христології.

Втіленням Христа божественна і людська сутність поєдналися незлитно і неподільно в одну особу або в одну іпостась Боголюдини.

---

<sup>731</sup> прот. Дионисий Толстов, «Догмат искупления в святоотеческом наследии», Богослов.ru (blog), 18 октябрь 2012 г., <http://www.bogoslov.ru/text/print/2894303.html>.

<sup>732</sup> Carl H. Stevens, 'Re-Gened', GGWO (blog), 25 July 2017: <http://ggwo.org/?s=Re-gened>.

Володимир Лоський, згідно з Максимом Сповідником, пише: «В такий спосіб вся реальність пропашої природи, включно із самою смертю, всі екзистенційні умови, що були наслідком гріха, а тому мали характер скорботи, покарання, прокляття, були обернені Хрестом Христовим на умови спасіння. «Місце страждань стає раєм»<sup>733</sup>. Ця реальність воіпостазованої людської природи означає, що Христос прийняв на себе не тільки персональну індивідуальність і особистісність як конкретна людина, що жила в Палестині майже 2000 років тому, але і загальну людську природу – людськість як усю (природну сутність або єство). Цим іпостасним втіленням у людське тіло він долучив до себе весь рід людський в його усійній сутності. Юрій Чорноморець пояснює: «Людська природа як універсалія не існує поза конкретними іпостасями, і те, що відбувається з людською природою, воіпостазованою в одній іпостасі, не переходить автоматично на людську природу, воіпостазовану іншими іпостасями»<sup>734</sup>. Однак сутність людини, яку неможливо вловити поза іпостасністю, сакраментально набув Христос і оскільки кожна людина – це не тільки конкретна іпостась, але й носій єдиної людської усійності, то Христос увібрав у себе не якусь окрему людську особистість, а цілковиту природу людини. Саме в цьому сенсі він зміг ототожнитися з людьми не збираючи в себе всіх конкретних людей, а прибираючи на себе загальну людську природу. У цьому сенсі Він взяв на Себе гріхи людей (1 Петр. 2: 24) і перетворився в останнього Адама (1 Кор. 15: 45), родоначальника нового народу Божого.

Мета цього воіпостазування була не тільки в смерті на Хресті, де Христос помер абсолютно реально, чим убив і назавжди поховав грішну людську природу, людську усійність уражену гріхом, але мета була і в воскресінні. Як абсолютно реальна смерть могла завершитися воскресінням? Відповідь знаходиться в таїнстві незлитності і неподільності другої Іпостасі божественної Трійці. Єдина іпостась Христа увібрала в себе не тільки

---

<sup>733</sup> Володимир Николаевич Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной церкви», *Богословские труды*, вип. 8 (1972 г.): 82.

<sup>734</sup> Юрий Павлович Черноморец, «Метафизика греческой патристики» (2016 г.): 179.

людську усю, але й божественну, і в такий спосіб обожила людськість. Завдяки непоєднуваному поєднанню людська природа як така обожилася, і не лише людська природа, а й сутність матерії обожилася. Природа самої природи стала іншою, тому що Христос набув не просто людської сутності, а й матеріальності як такої. У кенозисі Він став матеріально зримий, не позбуваючись своєї божественності. Як писав Максим Сповідник: «Той, хто пізнає таємницю хреста і гробу, пізнає також сутнісний зміст всіх речей. Нарешті, той, хто проникне ще глибше і буде посвячений у таємницю Воскресіння, пізнає кінцеву мету, заради якої Бог створив всі речі споконвіку»<sup>735</sup>.

Таємниця хреста і гробу – це таємниця відкуплення людського єства і сутності матерії через ототожнення божественного з людським, але таємниця воскресіння – це таємниця нового життя завдяки гармонійному збереженню божественної суті у воіпостазованому Христі. Людське не відкинуло божественне в Ісусі завдяки тому, що Він був народжений непорочно, без спадкового гріха й не скоїв жодного особистого гріха сам. Але відсутність гріха взагалі не дала б можливості йому померти на хресті, тому що смерть – не більше ніж виконавиця Божої заповіді – «за гріх – смерть» (Рим. 6: 23). Особиста безгрішність Христа перешкоджала його смерті на хресті, але воіпостазованість грішної людської природи зробила Христа сукупним гріхом всього людства. Як пише апостол Павло: «Бо не знавши гріха, Він став для нас гріхом, щоб ми в Ньому стали праведними перед Богом» (буквальне прочитання 2 Кор. 5: 21). Це дало можливість смерті виконати свою роботу, але вона не могла «тримати» (Дії 2: 24) Христа у гробі, саме тому що у нього не було ні особистого, ні спадкового гріха. Тому Бог воскресив Його з мертвих. Прилучаючись до воскреслого Ісуса, людина отримує не тільки відкуплення від минулого гріха завдяки очищеній і оновленій людській природі, а й отримує дар вічного життя, яке полягає в

---

<sup>735</sup> Цит. за Владимир Николаевич Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной церкви», *Богословские труды*, вип. 8 (1972 г.): 74.



перебуванні у Христі (Рим. 6: 23), житті за духом (Рим. 8: 5), набутті нової божественної сутності (2 Петр. 1: 4), в дарі синівства (1 Ів. 3: 2) і може виражатися іншими образами і метафорами.

Якщо католицьке і реформатського богослов'я підкреслює юридичні та моральні аспекти відкуплення, то православна традиція в центр спасенного доморядництва ставить ідею обоження. Діонісій Ареопагіт, тексти якого найчастіше наводять для виправдання цих поглядів, пише: «Але його (спасіння) не можна інакше здійснити, ніж через обоження тих, хто спасається. Обоження ж – це уподібнення в міру сил Богові та єднання з Ним»<sup>736</sup>. Володимир Лоський пояснює: «Те, що має бути обоженим у нас, – це вся наша природа, що належить нашій особистості, яка повинна поєднатися з Богом, стати створеною особистістю з двома природами: природою людською, обоженою, і природою, чи точніше, енергією божественною – тою, що обожує»<sup>737</sup>. Фактично ідея обоження або теозису, яка, як довело багато дослідників, сягає корінням платонізму та язичницького світорозуміння, добре відповідає біблійному одкровенню і іншою мовою описує уявлення про ототожнення з Христом і освячення, тобто ідею позиційної і прогресуючої святості у Христі.

Однак, між традиційно баптистським і православним розумінням є серйозна відмінність, яка полягає в енергійності божественних дій. Протестантизм загалом, і баптизм зокрема, не визнає енергійного розуміння божества, насамперед, у зв'язку з класичним середньовічним аргументом божественної простоти, що говорить про суверенного і самодостатнього Бога, який зовсім не залежить від своїх атрибутів. Тому вводити додаткову медіативну сутність у вигляді нестворених енергій між божественною іпостасю і творінням, є зайвим. Крім того апостол Петро виразно написав про можливість кожному віруючому «стати учасником Божої істоти» (θεΐας

---

<sup>736</sup> Дионисий Ареопагит, «О церковной иерархии», в Корпус сочинений с толкованиями Максима Исповедника (М.: Директ-медиа, 2014):126.

<sup>737</sup> Владимир Николаевич Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной церкви», *Богословские труды*, вип. 8 (1972 г.): 82.

κοινωνοὶ φύσεως) (2 Петр. 1: 4), тобто θεΐας (природи), без будь-яких коригувальних додавань. Лоський наводить аргументацію Григорія Палами щодо цього тексту, вказуючи на його антиномічність, але ні екзегетика, ні герменевтика цього уривка не дозволяє зробити такого висновку, ні Палама, ні Лоський не наводять інших текстів, які б суперечили або унеможливили буквальну інтерпретацію слів Петра. Тому логічніше розуміти цей вислів як прилучення до природи, а не до енергій. Ще менш переконливим виглядає аргумент Лоського про неможливість розширення меж Трійці в усійному сенсі, тому що це зробило б Бога не потрійним, а «тисячоіпостасним»<sup>738</sup>. Усія, як і будь-яка універсалія, передбачає принципову можливість воіпостаситися в будь-якій кількості осіб. Отже, богословське уявлення про теозис, яке в інших висловлюваннях визнають різні християнські традиції, не потребує додаткового вчення про нестворені божественні енергії<sup>739</sup>. Саме поняття обоження або богоуподібнення, відповідно до протестантського уявлення, має єдиного посередника – Ісуса Христа, а не енергії, що пронизують собою створений світ. Христос незбагненним способом дав можливість всім і кожному стати дитиною Божою онтологічно, як би абсурдно це не звучало, але як це відбувається з конкретною людиною в конкретний момент часу? У цьому пункті між баптизмом та історичними церквами також існує глибока відмінність.

Як і весь протестантизм, баптизм наполягає на особистісному, індивідуалістичному підході до актуалізації плодів жертви відкуплення Христа і набуття дару синівства. Тобто стати дитиною Божою, а не творивом можливо через синергійну дію Бога і людини. Але на цьому шляху виникає непереборна перешкода спадкової й особистої гріховності людини. Об'єктивно відкуплення вже відбулося, гріховна людська природа померла, нова божественна природа воіпостасилась, відкрилася для людини і чекає її,

---

<sup>738</sup> Там само: 40.

<sup>739</sup> Детальну і переконливу критику вчення В. Лоського про енергії подав Євгеній Зайцев у книзі: Евгений Владимирович Зайцев, Учение В. Лосского о теозисе (М.: Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007).

але стара природа сковує розум, емоції і, головне, волю людини. Звичайна людина без Христа духовно мертва, вона залишається рабом гріха, хоча мандат про її звільнення вже підписано і теоретично вона вільна, але у неї немає сил скинути кайдани рабства. Богословський опис того, як особистісно актуалізується вже здійснене спасіння, має багато варіантів. Ми представимо кілька найбільш актуальних для нашого контексту.

Для православної і католицької свідомості роль хрещення, з метафізичного погляду, полягає в тому, що воно переміщує людину зі старого, гріховного способу буття в новий онтологічний стан. Юрій Черноморець, посилаючись на розробки Сергія Заріна, пише: «У хрещенні «людська особистість, переставши існувати у колишньому способі буття, починає життя справжнє, духовне, божественне»<sup>740</sup> і тільки в такому стані людська особистість стає здатною приймати відповідальні і самостійні рішення. Тому хрещення стає вихідним пунктом відродження, моментом, у якому людина знаходить свободу від кайданів гріха і починає життя у Христі. «Людина залишається тією ж самою іпостассю і природою, але змінює спосіб існування іпостасі і природи. Тому її можна називати «новою людиною»<sup>741</sup>. З цього стає зрозуміло, що хрещення не є актом вільного волевиявлення людини і це стосується не тільки дитячого, а й дорослого хрещення. Ні немовля, ні зріла особистість з огляду на свій природний гріховний стан не здатні прийняти рішення про хрещення. Сергій Зарін пояснює, що «як фізичне буття не може початися мимовільно (живе тільки від живого), так і життя духовне саме собою людина не може розпочати, здійснити його власними силами і засобами – духовне життя повинно початися від Духа Святого, вилитися зі сфери божественної в сферу людського життя»<sup>742</sup>. Ідея про неможливість самовільного відродження і здобуття нової природи у Христі в православно-католицькому і

---

<sup>740</sup> Юрій Павлович Черноморець, «Метафізика греческой патристики» (2016 г.): 179.

<sup>741</sup> Там само.

<sup>742</sup> Сергей Зарин, *Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование*, т. 1 кн.2 (СПб, 1907): 49.

протестантських уявленнях повністю збігаються. Відмінності з'являються в способі дії благодаті і ролі віри в цьому процесі.

О. Шмеман підкреслює, що без віри хрещення не діє: «Віра, виражена бажанням, робить таїнство можливим, оскільки без віри воно мало б магічний характер – було б зовнішнім і довільним актом, що порушує людську свободу»<sup>743</sup>, але на питання «чия віра» повинна проявитися в хрещенні, він однозначно заявляє: «Христова віра, дана нам, що стає нашою вірою і нашим бажанням»<sup>744</sup>. Тобто віра є даром, який знаходиться в хрещенні і в такий спосіб повертається те, що Шмеман намагається заперечувати: хрещення відбувається без попередньої особистої участі людини, що робить таїнство, за твердженням Шмемана, магічним актом, тому що тільки після хрещення, а не до нього людина знаходить віру.

Богослов'я протестантизму цілком згодне з тим, що самотійно набути нову сутність або природу Воскреслого, неможливо, і це здійснюється лише дією Божої благодаті через Духа Святого. Але партикулярні і загальні баптисти по-різному описують цей процес зміни. Кальвіністичне крило вважає, що Бог діє непереможною благодаттю і переводить у такий спосіб людину зі старого, гріховного стану в новий, відроджений. Цей процес супроводжується даром віри. У богословському сенсі така позиція практично повністю збігається з православно-католицьким поглядом, з тією тільки різницею, що непереможна благодать діє не під час хрещення, а в будь-який довільний, обраний Богом момент часу (кайрос) і видимо це фіксується знаком покаяння. Хрещення в такому разі є ствердженням і зовнішньою фіксацією народження нового ества, яке відбулося раніше. У цій моделі, як і в попередній, роль людської свободи рівнозначна нулю, через абсолютну нездатності гріховної натури самотійно приймати рішення і з тієї ж причини неможливість вірити.

Армініанське богослов'я критично оцінює таке уявлення, посиляючись

---

<sup>743</sup> Александр Шмеман, «Водою и Духом», в *Водою и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар, ун-т, 2004): 84.

<sup>744</sup> Там само: 85.

на велику кількість біблійних текстів, які закликають людину особисто навернутися до Бога і прийняти Дар вічного життя. Наприклад, апостол Іван вказує на відповідальність людей за прийняття чи не прийняття Христа: «До свого Воно прибуло, – та свої відцурались Його. А всім, що Його прийняли, їм владу дало дітьми Божими стати, тим, що вірять у ймення Його» (Ів. 1: 11-12) і ін. Пояснюючи набуття іншого онтологічного стану і перехід від старого стану до нового, загальні баптисти інструментальним засобом пропонують не таїнство хрещення і не дію непереможної благодаті, а ідею випереджувальної благодаті. Це означає, що Бог за своєю волею і молитвами Церкви в певні моменти часу (кайрос) дає кожній людині випереджувальну благодать, яка не пригнічує волю людини, а лише врівноважує дію гріховної натури і в такий спосіб робить людину вільною і здатною прийняти рішення, за яке вона буде відповідати самостійно. У попередній моделі, як у православно-католицькому варіанті, так і в кальвіністичному, особиста відповідальність людини за прийняття жертви Христа виключається.

Уявлення про випереджувальну або застережну, але не гнітючу благодать дозволяє узгодити свободу людини та її особисту відповідальність з Божою любов'ю і бажанням спасти її. Хрещення в такому разі є кінцевою крапкою на шляху дії благодаті і вільних вольових і емоційних актів людини. Благодать підводить людину до покаяння і якщо вона, в момент зрівноважної дії Духа Святого вирішує прийняти життя у Христі, то шлях до Небес починається. Якщо вона відмовляється, то Господь за своєю ласкою дає їй ще декілька шансів, кількість яких знає тільки Христос. Почавши з покаяння шлях до Вічності, людина зростає у вірі і в благодаті, поєднуючи свою волю і бажання з волею Христа, і якщо віра досягає стану «віри із повного серця» (Дії 8: 37), людина готова прийняти водне хрещення, під час якого ставиться остання крапка навернення. Шлях від покаяння до хрещення може бути дуже коротким – кілька годин, або досить довгим – кілька років, але хрещення в цьому разі не переміщує людину в нову природу Христа, а тільки завершує цей процес переміщення.

Знайшовшись у Христі покаянням і утвердившись у Ньому хрещенням, людина отримує нову онтологічну сутність, яку надбав для неї Христос своєю воіпостазованістю, смертю і воскресінням. Людина знаходиться у Христі і Христос знаходиться в ній. Онтологічно це означає, що в людині відроджується померлий в Адамі дух і завдяки цьому в ній з'являється нова божественна природа. Завдяки цьому вона стає учасником Божої істоти, як це пояснює апостол Петро (1 Петр. 1: 4). Така модель не потребує додаткових божественних енергій для пояснення теозису і не обмежує відродження перетворенням старої природи, а вказує на появу принципово нової усійності в людині, яка залишається тією ж іпостасю зі збереженням до часу старої природи. Отже, після відродження в християнині вживається дві природи – нова, Христова, і стара, Адамова, і весь до переходу в Вічність шлях християнина супроводжується боротьбою цих двох сутностей. Зарін пише про те, що на основі людської особистості після відродження виникає новий, незрівнянно вищий спосіб буття, але він відносить це до таїнства хрещення, яке здійснює онтологічну зміну в особистості хрещеного. Однак практика православного дитячого хрещення свідчить про некоректність такої заяви і її контингентний характер. Хрещення без особистої участі людини не здатне передати їй нове духовне життя, але в разі реальної віри, про яку так чудово писав Шмеман<sup>745</sup>, цей новий спосіб буття стає актуальним і здатним практично реалізуватися, оскільки його творить нова народжена Згори людська сутність.

Набуття дару вічного життя в часі під час покаяння і хрещення не є останньою, кінцевою крапкою в доморядництві Божому. Це не кінцева, а тільки проміжна мета. Перебуваючи у Христі, знайшовшись у Ньому, людина тільки починає шлях у Царство, хоча есхатологічно вона вже в цьому Царстві. Починається шлях освячення, як кажуть баптисти, який у православній традиції називають шляхом обоження, в католицькій –

---

<sup>745</sup> Шмеман писав про віру: «Вірити у Христа означає і завжди означало не лише визнавати Його, не лише отримувати від Нього, але найперше, віддатися Йому». Александр Шмеман, «Водою и Духом», в *Водою и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар, ун-т, 2004): 82.

наслідуванням Христа.

Отже, баптистське богословське обґрунтування хрещення поміщає його в христологічний контекст і описує онтологічно і персоналістично. Але прийнятий у нашому дослідженні підхід до відкуплення і спасіння, заснований більше на особистісному сприйнятті Бога, ніж на іпостасно-сутнісному, дозволяє також помістити хрещення в дискурс зустрічі вільних особистостей і їхнього спілкування, а не в метафізичну перспективу буттєвості. Бог як сутність виявляє себе в особистості. Таке поняття повніше описує медіативну присутність Христа, ніж поняття іпостасності. У такому разі процес спасіння виявляється не теозисом, а шляхом перетворювальних зустрічей, які відкривають рух людини до Царства. Це переміщує богослов'я хрещення на новий горизонт, відкритий до діалогу різних традицій і уявлень, які доповнюють і збагачують одне одного.

#### **4.10. Висновки до 4 розділу**

Незважаючи на те, що окремі сторони богослов'я хрещення, які притаманні більшості баптистів, різноманітні баптистські групи розуміють по-різному, висвітлено сім найпоширеніших поглядів на хрещення, що складають цілісний концепт баптистського богослов'я хрещення. Ці моделі узагальнюються в концепті енкаунтеру Бога з людиною, який виступає інтегральною трансцендентальною цілісністю (трансценденталією) сакраменту хрещення.

– *Хрещення як умовний символ*, яке не несе жодного духовного навантаження і не пов'язане з позначуваною реальністю. Тобто це уявлення про реальну відсутність Христа в священнодії. Підґрунтям такого уявлення є бажання створити епістемологічну дистанцію з Богом і вберегти вірян від ідолатрії. Символічне розуміння хрещення також виявляє здебільшого духовний і демократичний стиль мислення. Фіксоване церковне членство у такому разі стає необов'язковим, контроль громади слабшає, що призводить до зменшення проявів легалізму і сектантства. Відсутність стійкого зв'язку

хрещення і спасіння дозволяє залучати до спасіння (і в такий спосіб до спілкування) ширше коло людей, про хрещення яких немає точної інформації, або християнство яких можна довести тільки моральною поведінкою. Але символічна модель хрещення недостатньо обґрунтована біблійними текстами та біблійним богослов'ям, вона надмірно спіритуалізована, розриває єдність світу і робить Бога фактично господарем і володарем тільки духовних сфер. Матерія і фізичний світ зіпсовані гріхом, віддані на відкуп злу, а сам Бог мешкає тільки в чистому і світлому світі духів і втручається в справи матеріального світу тільки в «екстренних» випадках, хоча і контролює світ, але ніби ззовні.

– *Хрещення як процес ініціації*, тобто входження до церкви, що передбачає тривалий і часто дуже важкий процес підготовки неофіта, його випробування й урочистий кульмінаційний момент ритуального приєднання до громади в присутності всієї або частини спільноти. Тобто хрещення стає фінальною точкою процесу навернення і складається із широкого комплексу попереднього оволодіння богослов'ям, поведінкою і церковною культурою. Кандидат до хрещення має засвоїти «материнську мову Церкви» і певним ритуальним актом засвідчити це. З цього моменту радикально змінюється його екзистенційний статус, він не тільки приєднується до нової спільноти обраних і посвячених, але і відокремлюється від всього навколишнього світу непосвячених. Ця модель робить акцент на колективному, а не індивідуалістичному осмисленні цього акту. Також обов'язковою вважається практика підготовки до хрещення і проведення випробування перед ним і ініціація призводить до моральних зобов'язань найсвятішого життя у Христі, тому щодо хрещення часто використовують фразу «моральний сакрамент».

Таке розуміння дозволяє легко розмежувати церкву і нецеркву, побудувати стійку інституціоналізовану форму існування церкви, надати організму Церкви оболонку організації, без якої духовний організм у матеріальному світі довго існувати не може. Завдяки такій очевидній ознаці формується стійка помісна церква як громада вірних, що має фіксоване



членство. Таке розуміння ексклюзивне, а не інклюзивне. Воно не зараховує до церкви тих, хто ще перебуває на шляху до віри, або тих, хто довго веде праведне християнське життя, але не хрестився чи хрестився в іншій деномінації.

– *Ідея заповіту і розуміння хрещення як обітниці* взяти на себе його умови. Для східноєвропейського баптизму це найпоширеніша, хоча і найбільш дискусійна в останні десятиліття, модель хрещення. У літургійній практиці ідея обітниці доброго сумління є ключовою, хоч в офіційних догматичних текстах як англійські, так і східноєвропейські баптисти такого трактування ретельно уникають у зв'язку з протистоянням з богослов'ям дітохрещення, в якому основним богословським аргументом вважається розуміння хрещення як знака заповіту з християнином.

Хрещення як знак заповіту Христа з Церквою відіграє роль печаті, яка підтверджує істинність заповіту щодо конкретного індивідуума. Такий образ фактично вказує на хрещення як на офіційний енкаунтер Бога і людини, як територію зустрічі, видиме місце і церемонію підписання вічного і нерозривного договору між вільними, але абсолютно нерівнозначними партнерами в присутності численних свідків. Заповітне уявлення допомагає помістити християнське хрещення в ширшу картину світу, зрозуміти його внутрішній зміст і практичну доцільність, демонструє внутрішню єдність Божих дій у всі часи. Воно вказує на приєднання до величного заповіту Христа з Церквою, підкреслює відповідальність охрещеного: щоб заповіт став чинним, треба не тільки виконати ритуал, але і взяти на себе обітницю коритися умовам заповіту, зокрема обіцяти Богу добре сумління.

– *Сповідання віри*, тобто відкрите визнання себе християнином. Віра в баптистському розумінні повинна мати свідомий і особистісний характер, вона не може бути колективною вірою або вірою інших. Тому, з баптистської перспективи, правильніше говорити не про «хрещення на підставі віри», а про хрещення на підставі «сповідання віри».

Важливою особливістю в розумінні кредохрещення є перформативний

характер мовних актів під час здійснення обряду. Тобто слова, вимовлені в контексті урочистої церемонії хрещення, мають дію самі собою, не залучаючи до цього іншого інструментарію і сила перформативу полягає в божественній присутності, яка забезпечує результативність Слова. Тому слова, вимовлені під час обряду хрещення, мають таку ж дію, як і слова клятв, урочистих церемоній заручин, одруження або юридичних заяв. Це свідчить про радикальний характер хрещення як незворотного повороту в житті особистості. Кандидат до хрещення усвідомлює, що треба розлучитися з колишнім способом життя, старими звичками, поведінкою, словами. Хрещення стає видимим знаком повороту від гріха до святості. Метаноїя починається в покайнні і завершується в хрещенні. Чітка, смілива і публічна заява про рішення охрещеного з'єднатися з Церквою і з Христом, безсумнівно, має важливий місіонерський вимір. Утім, у цьому підході є небезпека замінити саму віру її визнанням, тому що сповідання віри – це зовнішній вчинок, який можна зробити (навмисно чи ненавмисно) без достатніх на те духовних підстав.

– *Хрещення як знак благодаті* вказує на приєднання до благодаті, але баптисти не пов'язують водне хрещення з інструментом передавання благодаті та уникають мови, яка використовує вислови, як-от «передавати благодать», «отримувати» тощо. Бо благодать – це не даність, яка існує окремо від Давця, а дар, в якому Дарувальник виявляє себе. Благодать з'являється через Христа, виявляє його і є ним. А Христос не може бути даністю, якою можна володіти або якось розпоряджатися – передавати, отримувати. Він є Даром, в якому розпізнається Дарувальник.

Оскільки благодать завжди перебуває в дихотомії «наявності-відсутності», вона володіє людиною, підкорює її, панує над нею. Тому жодні ритуали й обряди, навіть найправильніші, не здатні її утримати. Водночас вона обіцяє себе у деяких матеріальних діях, не будучи зв'язана ними, але вільно погоджуючись бути присутньою через них. І в цьому сенсі хрещення є певним знаком благодаті, її ознакою та її слідом, подібним до відбитку

печатки на воску. Хрещення є знаком благодаті, який дає право і засвідчує його, і якщо є справжня віра, то людина під час хрещення вступає у володіння даром. Але отримання дару і права на нього можуть бути не пов'язані в часі, якщо на момент хрещення людина не мала віри, але якщо віра з'явилася пізніше, сертифікат на право бути у Христі актуалізується і минуле хрещення стає дійсним. Це пояснює ідею єдиного і неповторного хрещення.

– *Хрещення як єднання з Христом.* Смерть із Христом для гріха і світу зла, спільне з ним воскресіння для нового, святого життя – це те, що відбувається під час здійснення водного хрещення. Однак для багатьох єднання з Христом, перебування в ньому – це тільки метафора, але як було доведено в дослідженні, новозаповітний текст вживає вислів «у Христі» не як метафору, а як синекдоху, яка виявляє реальний зв'язок літературного образу з дійсністю. Отже, єднання з Христом Біблія подає не як союз окремих особистостей, а як набагато реальнішу, органічну єдність.

В баптистському богослов'ї XIX – на початку XX ст. співвідношення в часі духовних процесів і видимих, ритуальних дій як взаємозв'язку водного хрещення і хрещення Духом Святим часто розривалися, що спричинило появу розуміння «хрещення Духом Святим» як другого переживання після водного хрещення. Така інтерпретація була однією з причин розвитку п'ятидесятницького руху. Але з 1990-х років усталилося уявлення, що духовне хрещення збігається не тільки з наверненням, але і з прийняттям до Церкви, а це значить – з водним хрещенням. Отже, водне хрещення за умови правильного перебігу всіх духовних процесів має відображати і фокусувати духовне хрещення, хоча в реальному житті можливі численні варіації.

Розглядаючи водне хрещення як кінцеву точку на шляху людини до Бога, який завершується зануренням у Христа і повстанням до нового життя, християни знаходять у водному хрещенні зовнішній знак, який підтверджує духовний процес. Але не треба надмірно акцентувати на водному хрещенні, тому що констатуємо, що духовне хрещення підтверджується водним, треба

постійно пам'ятати, що зворотного стверджувати не можна. Інакше кажучи, водне хрещення не обов'язково підтверджує духовне.

– *Хрещення як знак послуху*, що безумовно викликає повагу, тому що смиренність – одна з вищих християнських чеснот, однак відмова від намагання пояснити суть процесів, що відбуваються в хрещенні, зупиняє богословський пошук і збіднює віру охрещуваних. Утім, без смиренного послуху неможливо почати учнівство, в якому беруть участь наставник і учень.

Розуміння необхідності виконання заповіді тільки тому, що це є заповідь, свідчить про слухняне, покірне і буквальне прийняття слів Христа, але бездумне виконання заповіді фактично зупиняє духовне зростання. Учніство може легко перетворитися в начотництво і цитатництво, у бездумне повторення штампів і шаблонів, як певних заклинань. Також слабкістю такого розуміння є відсутність урочистості і високого емоційного переживання. Якщо хрещення – це просто обов'язкове виконання заповіді, бо так сказав Господь, то замість приголомшливого відчуття переходу від смерті до життя, замість духовного і душевного перевороту від з'єднання з Христом, хрещення стає лише першим із багатьох актів учнівства. Сенс драми втрачається, відчуття хрещення, що має реальний контакт із спасінням, зникає, і хрещення обмежується дією простого послуху.

Ці сім понять про хрещення виступають елементами цілісного концепту хрещення як енкаунтеру. Загалом концепт хрещення-енкаунтеру відіграє роль трансценденталії, а описані різні теорії хрещення висвітлюють різні елементи цілісної реальності хрещення. Отже, енкаунтер у дискурсі сакраментального богослов'я постає плідним полем глибшого осмислення літургійних процесів, а також плацдармом для взаємного збагачення і діалогу різних християнських традицій.

## ВИСНОВКИ

Здійснений у дисертаційній роботі діахронний та біблійно-богословський аналіз феномена водного хрещення у контексті сучасної баптистської сакраментології дає підстави для таких узагальнень та висновків:

1. Відбувається не тільки теологізація багатьох філософських і світоглядних проблем, але й зростає загальнобогословський інтерес до сакраментального інструментарію і мови, тому сакраментальне богослов'я стає популярною частиною богословського знання, яка швидко розвивається.

2. Розглянувши широке поле проблем, піднятих сучасним сакраментальним богослов'ям, доведено, що таїнство божественної присутності простіше і найкраще описувати не мовою передавання чогось (благодаті, влади, сили тощо) комусь, а мовою комунікації і зустрічі. У найширшому сенсі слова сакрамент – це подія зустрічі, тобто енкаунтер (побачення, randevu) вільних особистостей. Фактично, сакрамент стає найбільш доступною для людини реальністю присутності «відсутнього» Бога, тобто Бога, присутність якого засліплює своєю очевидністю і тому робить людину нездатною бачити його, хоча можливе й інше – коли Бог відсутній просто тому, що людина не хоче помічати його.

3. На основі цілісного аналізу доведено, що сакраментальна подія завжди особистісна, тому її необхідно виокремити з пансакраменталізму, який розглядає загальну божественну присутність і її проникнення у все створене буття. Як було виявлено на основі цілісного богословського аналізу, сакрамент, на відміну від інших феноменів буття, характеризується специфічними ознаками, а саме: медіативністю, матеріальністю, обітованістю і змінюваністю реципієнта.

- *Медіативність* означає, що зустріч відбувається не просто в душі, а завжди фокусується в якомусь матеріально-інформаційному об'єкті. Ним може бути церковна проповідь або музичний гімн, читання Біблії або вода

хрещення, участь у Вечері Господній або слова молитви тощо.

- *Обітованість* вказує, що знаки, за допомогою яких може відбутися енкаунтер, різні, але їх об'єднує обітниця Бога. Тобто таїнства не випадкові і не спонтанні події, а обітовані божественним Словом, хоча вони не є «в'язницею» для Бога, який може зустріти людину не лише в церковних стінах. Але він призначив побачення людині в певному місці і в певній формі й очікує її, за своєю вірною обітницею, саме там.

- *Зміна* – це мета будь-якої сакраментальної зустрічі. Дотикання сакрального і профанного неминує змінює реципієнта. З огляду на те, що саме людина, а не будь-яке твориво взагалі, перебуває у фокусі божественної уваги, енкаунтер наповнений змістом і має вектор своїх дій –цілеспрямовані і сутнісні зміни.

4. Результат богословського аналізу доводить, що сакраментальна зустріч екзистенційна, і це проявляється, насамперед, у тому, що реальний енкаунтер виводить людину зі звичної рівноваги, ніби «струшує» її, ставить перед дзеркалом Іншого і закликає до відповіді. Така зустріч ніби «вривається» в повсякдення і стає антецедентом найнесподіваніших наслідків. Момент сакраментальної зустрічі – це не хронос, а кайрос, це апокаліптична «зараз-мить», це вже звершена і водночас контингентна подія, що переміщує людину в трансцендентне божественне, не руйнуючи зовнішнього іманентного буття. Така зустріч веде або до таємних висот освячення і богоуподібнення, або призводить до хворобливих потрясінь, можливо потрібних реципієнту, щоб повернути його на шлях обоження.

5. У результаті дослідження виявлено умови енкаунтеру. Він можливий лише за умови, якщо зустріч двох суб'єктів відбулася реально, а не в уяві і не в комеморації. Саме в цьому сенсі сакрамент контингентний, оскільки не будь-яка зустріч і не кожна участь у таїнстві може стати енкаунтером і мати бажаний (або небажаний) консеквент. Доведено, що священнодія як таїнство для конкретного реципієнта може не відбутися, тому що сакрамент, на відміну від магізму, може бути непоміченим і нерозгаданим. Той, хто

прийшов, може бути невпізнаним. Сакраментальна зустріч може бути призначена, божественна присутність обіцяна, але людина, навіть прийшовши у призначений час у потрібне місце, може піти, не знайшовши Того, хто чекає на неї. Фактично, зустріч була, але енкаунтеру не відбулося. Була атрибутика побачення, були присутні обидві сторони, але дар, приготовлений для людини так і залишився нерозпізнаним, тому що вона не помітила Дарувальника. Реальність зустрічі, тобто факт, що вона відбулася, визначається не тільки обітницею божественної присутності, а й вірою людини, яка розкриває свої очі на Дарувальника. Без віри як акту довіри, який відкриває людину для духовного світу і створює сакраментальний простір зустрічі, енкаунтер не відбудеться.

6. Здійснений аналіз дозволяє розрізняти таїнства різного рівня і роду. Базовим сакраментом є таїнство Христа. Він як друга іпостась Божества є первісним або квінтесенційним сакраментом. Через нього почалося все суще, тому він став посередником за фактом творіння, а також медіатором-посередником за фактом втілення і навіть більше, він став посередником за фактом відкуплення. У ньому в певний історичний момент поєдналася позачасова реальність всього людства від Адама до останнього грішника, який ще буде жити на землі. У Христі весь без винятку людський рід помер і воскрес, хоча в історичному часі цю подію для себе особисто актуалізують не всі. У ньому кожен християнин, який зробив своє перебування у Христі реальним, стає живим сакраментом, тому що через нього духовне начало діє в матеріальному світі і цей стан – «Христос у вас» – залишається великою таємницею. Отже, Христос як первісний сакрамент робить Христових вторинними, індивідуальними сакраментами, в яких розпізнають медіаторів Христа, коли через їхню молитву Він змінює світ, коли через їхні свідчення виконується місія самого Бога (*Missio Dei*), коли їхнє пророче сповіщення докоряє і спрямовує до миру й справедливості світський уряд.

7. Доведено, що іншим дуже важливим сакраментом є Церква як Тіло Христове, яке виявляє присутність божественного в матеріальному. Самим

фактом свого існування Церква вказує на таємницю. Передусім, тому що в ній незбагнено здатні вміститися і примиритися непоєднані групи людей, а також вона стає ще більш таємничою від непізнаваності Церкви як з'явленого, динамічного, а не статичного феномену. Церква не існує в світі поза зібраними разом людьми. Вона виявляє себе тільки тоді, коли група відроджених християн збирається разом, маючи структуру і місію та відокремлюючи себе інакшістю від навколишнього суспільства. Тільки за цих умов і через таку групу діє Христос, а значить виникає церква як сакрамент. Не маючи цих ознак, група, як би вона зовні не виглядала і не називалася, перетворюється на звичайне, світське релігійне товариство. Церква як Тіло Христове є медіатором, що створює простір зустрічі Бога з людьми і забезпечує цю зустріч мовою своєї традиції, своїх жестів, практик, свого естетичного простору, своєї проповіді, музики тощо.

8. У дослідженні з'ясовано, що для баптистської свідомості дуже важливими сакраментами є Біблія та людина як індивідуальний сакрамент. У біблійному тексті об'єктивно міститься сила, здатна змінити людину, відродити її. Але ця сила не в букві, а в Дусі, не в академічній екзегезі, а в перетворювальній проповіді. Вивільнити цю силу і дати їй можливість перетворювати, а з іншого боку, вільно погодитися прийняти цю силу і довіритися їй, - такі умови перетворення Слова Божого в суб'єктивно дієвий сакрамент.

У Новому Заповіті кожен член Тіла-Церкви стає індивідуальним сакраментом-медіатором, провідником особистісної духовної Присутності. Благодать діє в людині як в індивідуальному сакраменті, насамперед, для її духовного зростання, піднесення до рівня самого Христа, а також для того, щоб через неї діяти в навколишньому світі. Сила, яка перетворює християнина, таємнича і невимовна, вона постає не лише як зовнішня вимога та приклад, який спонукає людину діяти імітаційно, а проявляє себе здебільшого функціонально і субстанціонально, перетворюючи плотського християнина в духовного, коли він довіряється цій силі. Субстанціональна



зміна власної природи, характеру і системи цінностей відбувається незбагнено таємниче не тільки для аутсайдерів, але і для самого християнина.

9. Дослідження з'ясувало місце церковної сакраментології в дискурсі загальної, яка постає теоретичною основою. Отже, церковна сакраментологія може переосмислити себе і переекзаменувати свою літургійну практику і всі церковні священнодії. Будь-які церковні дії мають сакраментальний характер, якщо вони визначені Словом, першоапостольською практикою і спільотною герменевтикою. У такому разі є зрозумілою неможливість кількісного визначення церковних священнодій. Також при інтерпретації сакраменту мовою зустрічі божественного і людського, відпадає необхідність говорити про дійсність священнодії, але з'являється необхідність говорити про реальність її як енкаунтеру, який може відбутися або не відбутися. Такий підхід створює добру платформу для міжконфесійного діалогу та богословського взаємозбагачення.

10. Завдяки аналізу феномена баптистського хрещення в контексті широкого сакраментологічного бачення можна дійти кількох важливих висновків. По-перше, це - складний феномен, який найчастіше розглядається в баптистській традиції односторонньо й ізольовано від контексту і від інших, споріднених проявів духовного життя. Його розуміння занадто часто обмежується апологетичним протистоянням з дітохрещенням і боязню автоматичного ефекту під час його здійснення, тому слово сакрамент, яке асоціюється з магізмом, сприймається важко, хоча саме це слово, як було доведено, не несе магічних конотацій. По-друге, водне хрещення постає в новозаповітній практиці як інша мова загального процесу становлення християнина. В апостольський період воно було обов'язковою і негайною складовою навернення, котра фіксувала його як матеріальний та історичний знак. Аналіз донікейської ранньохристиянської традиції демонструє історичне зміщення богословського центру в розумінні хрещення зі знака вступу в завіт через поєднання зі смертю і воскресінням Христа до знака

прощення гріхів. Розуміння хрещення як прощення гріхів призвело на поч. III ст. до практики дитячого хрещення в екстремальних або загрозливих обставинах, яка з урахуванням тлумачення хрещення як аналога старозаповітного обрізання до кінця цього періоду стала досить поширеною, хоча і не стандартною.

11. У результаті застосування холістичної методології доведено, що баптисти розвивають своє богослов'я хрещення у різних траєкторіях. Їх узагальнено як сім основних напрямів:

– *Хрещення як умовний символ*, яке не несе жодного духовного навантаження і не пов'язане з позначуваною реальністю. Тобто це уявлення про реальну відсутність Христа в священнодії. Підґрунтям такого уявлення є бажання створити епістемологічну дистанцію з Богом і вберегти вірян від ідолатрії.

– *Хрещення як процес ініціації*, тобто входження до церкви, що передбачає тривалий і часто дуже важкий процес підготовки неофіта, його випробування й урочистий кульмінаційний момент ритуального приєднання до громади в присутності всієї або частини спільноти.

– *Ідея заповіту і розуміння хрещення як обітниці* взяти на себе його умови. Для східноєвропейського баптизму це найпоширеніша, хоча і найбільш дискусійна в останні десятиліття, модель хрещення. У літургійній практиці ідея обітниці доброго сумління є ключовою.

– *Сповідання віри*, тобто відкрите визнання себе християнином. Віра в баптистському розумінні повинна мати свідомий і особистісний характер, вона не може бути колективною вірою або вірою інших. Тому, з баптистської перспективи, правильніше говорити не про «хрещення на підставі віри», а про хрещення на підставі «сповідання віри».

– *Хрещення як знак благодаті* вказує на приєднання до благодаті, але баптисти не пов'язують водне хрещення з інструментом передавання благодаті та уникають мови, яка використовує вислови, як-от «передавати благодать», «отримувати» тощо. Бо благодать – це не даність, яка існує

окремо від Давця, а дар, в якому Дарувальник виявляє себе. Благодать з'являється через Христа, виявляє його і є ним. А Христос не може бути даністю, якою можна володіти або якось розпоряджатися – передавати, отримувати. Він є Даром, в якому розпізнається Дарувальник.

– *Хрещення як єднання з Христом.* Смерть із Христом для гріха і світу зла, спільне з ним воскресіння для нового, святого життя – це те, що відбувається під час здійснення водного хрещення. Однак для багатьох єднання з Христом, перебування в ньому – це тільки метафора, але як було доведено в дослідженні, новозаповітний текст вживає вислів «у Христі» не як метафору, а як синекдоху, яка виявляє реальний зв'язок літературного образу з дійсністю. Отже, єднання з Христом Біблія подає не як союз окремих особистостей, а як набагато реальнішу, органічну єдність.

– *Хрещення як знак послуху,* що безумовно викликає повагу, тому що смиренність – одна з вищих християнських чеснот, однак відмова від намагання пояснити суть процесів, що відбуваються в хрещенні, зупиняє богословський пошук і збіднює віру охрещуваних. Утім, без смиренного послуху неможливо почати учнівство, в якому беруть участь наставник і учень.

Ці сім понять про хрещення виступають елементами цілісного концепту хрещення як енкаунтеру. Загалом концепт хрещення-енкаунтеру відіграє роль трансценденталії, а описані різні теорії хрещення висвітлюють різні елементи цілісної реальності хрещення.

12. Отже, енкаунтер у дискурсі сакраментального богослов'я постає плідним полем глибшого осмислення літургійних процесів, а також плацдармом для взаємного збагачення і діалогу різних християнських традицій.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин, Блаженный. *Христианская наука, или основания Священной герменевтики и церковного красноречия*. Киев: Типография Киево-печерской лавры, 1835.
2. Адамс, Джей. *Значение и способ крещения*. Одесса: Содействие, 2000.
3. Аквинский, Фома. *Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60-90*. Київ: Ника-Центр, 2015.
4. Аквитанская, Этерия. «Подготовка к водному крещению в IV веке. Из „Писем полонницы IV в.“» *Богомыслие*, вып. 13 (2013 г.).
5. Александрийский, Афанасий. «Слово о Вочеловечении Слова и явлении Его к нам в теле». В *Творения*, 1:103–55. М.: Сибирская Благовонница, 2015.
6. Александрийский, Климент. *Педагог. Творение учителя Церкви Климента Александрийского*. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.
7. *Антология. Ранние отцы церкви*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
8. Антоний (Амфитеатров), архиеп. *Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви*. СПб, 1862.
9. Анфимов, Николай. *Изложение догматовъ и молитвенникъ истинныхъ духовныхъ христіанъ (секты именуемой «старо-постоянными молоканами»)*. Тифлис: Я. П. Бурцова и И. Я. Томилина, 1912.
10. Ареопагит, Дионисий. «О церковной иерархии». В *Корпус сочинений с толкованиями Максима Исповедника*, 196. М.: Директ-медиа, 2014.
11. Арранц, Михаил. *Избранные сочинения по литургике. Введение в таинства Византийской традиции*. Т. 5. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
12. Асмус, Валентин. «Пастырь Ерма». В *Писания мужей апостольских*, 198–285. Рига: Латвийское библейское общество, 1994.
13. ———. «Первое послание св. Климента, епископа римского к

- Коринфянам». В *Писания мужей апостольских*, 111–18. Рига: Латвийское библейское общество, 1994.
14. ———. «Послание Апостола Варнавы». В *Писания мужей апостольских*, 63–91. Рига: Латвийское библейское общество, 1994.
  15. ———. «Учение 12 апостолов». В *Писания мужей апостольских*, 17–37. Рига: Латвийское библейское общество, 1994.
  16. Аткинсон, Уильям. *Крещение Духом. Дискуссия с Джеймсом Данном*. Черкассы: Коллоквиум, 2017.
  17. Афанасьев, Николай. «Вступление к церкви». В *Водю и Духом. Вступление в Церковь*, 197–446. М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар, ун-т, 2004.
  18. ———. «Таинства и таинодействия (Sacramenta et Sacramentalia)». *Православная мысль*, вып. 8 (1951 г.): 17–34.
  19. ———. *Трапеза Господня*. М.: QUO VADIS, 2011.
  20. Бакулина, Маргарита. «Системный и комплексный подходы: сходство и различие». *Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. ВП Астафьева*, вып. 2 (2011 г.): 168–73.
  21. Бальтазар, Ганс Урс фон. *Теология. I. Истина мира*. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2013.
  22. Баркли, Уильям. *Толкование посланий Иакова и Петра*. ВСБ, 1985.
  23. Барсов, Николай. «Духоборцы». *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. СПб, 1907 1890 г.
  24. Баумейстер, Андрій. *Тома Аквінський – вступ до мислення: Бог, буття і пізнання*. Дух і Літера, 2012.
  25. Беженцева, Алла. *Страна Духобория*. Тбилиси: Русский клуб, 2007.
  26. Бендер, Гарольд. «Анабаптистское виденье». В *Менно Симонс и анабаптисты*, под редакцией Сергей Санников. Штайнхаген: Самеркон, 2012.
  27. Беркоф, Луис. *Христианская доктрина*. Минск: Высшая Школа,

- 1995.
28. Белов, Олексій. «Взаємозв'язок американського руху Реставрації та слов'янського євангельського руху: історичний та богословський аспекти». *Українське релігієзнавство*, вип. 59 (2011 г.).
  29. Бокова, Ольга Анатольевна. «Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков». Санкт-Петербургский государственный университет, 2011.
  30. Бонхёффер, Дитрих. *Следуя Христу*. Slavic Gospel Press, 1992.
  31. Бонч-Бруевич, Владимир. *Животная книга духоборцев*. СПб, 1909.
  32. Брайант, Рис. *Крещение: что ты медлишь?* Симферополь: Teaching Ministry International, 2003.
  33. Брюховецька, Юлія. «Дійсність і дієвість таїнств у церковній культовій традиції православного християнства». *Світогляд-Філософія-Релігія*, вип. 1 (2011 г.).
  34. Бузина, Татьяна. «Обожение в философской и богословской традициях». *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*, вып. 12 (2009 г.): 168–83.
  35. Булгаков, митр. Макарий. *Православно-догматическое богословие*. Т. 2. 2 тт. М.: Полонник, 1999.
  36. Булгаков, Сергей. *Невеста Агнца. О Богочеловечестве*. Т. 3. 3 тт. Париж: YMCA Press, 1945.
  37. ———. *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*. Сергиев Посад: Типография Иванова, 1917.
  38. Булгаков, Сергей. *Лествица Иаковля. Об ангелах*. Париж: Сергеевское подворье, 1929.
  39. ———. *Лествица Иаковля. Об Ангелах*. Париж: Сергеевское подворье, 1929.
  40. Буянов, Евгений. «Вероучение и течения духовных христиан молокан». *Религиоведение*, вып. 4 (2014 г.): 3–15.
  41. Бычков, Алексей, и Артур Мицкевич. *Догматика*. М.: ЗБК ВСЕХБ,

- 1970.
42. Ванхузер, Кевин Дж. *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*. Черкассы: Коллоквиум, 2007.
  43. Вассилиадис, Петрос. «Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии». Москва: Синодальная богословская комиссия, 2005.  
<http://theolcom.ru/doc/day2.sect2.01.Vasiliadis.pdf>
  44. «Вероучение союза ЕХБ в республике Беларусь». В *Протокол № 64*. Минск, 2003.
  45. Веспетал, Томас. *Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан. План Бога*. Под редакцией Сергей Поднюк. Т. 4, 2013.
  46. *Визнання віри Євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння*. Учбова Рада. Київ: Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів, 2006.
  47. Винс, Яков. *Наши баптистские принципы*. Харбин: Л.М. Абрамович, 1924.
  48. Випулис, Ирина. «Христианское крещение и архаическая инициация». *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*, вып. 2 (2008 г.): 83–86.
  49. Витгенштейн, Людвиг. *Логико-философский трактат*. ОЛМА Медиа Групп, 2007.
  50. Гаврилюк, Павел. *История катехизации в древней Церкви*. Москва: Московская высшая православно-христианская школа, 2001.
  51. Гараджа, Виктор. *Социология религии*. М.: Наука, 1995.
  52. Георгий, Архиепископ Нижегородский И Арзамасский. «Богословские аспекты таинств Крещения и Миропомазания». *Труды Нижегородской духовной семинарии*, вып. 6 (2008 г.).

53. Гзгзян, Д.М. «Особенности святоотеческой катехизации (цель, значение, критерии оценки качества) и ее продолжение в современной жизни». *Материалы международной научно-богословской конференции : Москва, 17–19 мая 2010*, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011 г., 11–28.
54. Гнида, Иван. «Церковные установления». В *Сияющий Христос*. СПб: Библия для всех, 2003.
55. Головащенко, Сергей, ред. *История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы*. Одесса: Богомыслие, 1998.
56. Голубович, Инна Владимировна. «Путь, начавшийся в Одессе (Фрагменты интеллектуальной биографии)». Под редакцией Эдуард Иванович Мартынюк. *Актуальні питання творчої спадщини Г.В. Флоровського*, 2009 г., 25–34.
57. Готц, Роберт. *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
58. Грищенко, Ирина. «Святые места глазами Этерии Аквитанской», *Богомыслие*, вып. 13 (2013 г.): 170–78.
59. Гуртаев, Александр. «Необходимо ли водное крещение для спасения? Обзор трудных текстов». альманах *«Кафедра»*, вып. 3 (2010 г.): 13–46.
60. Давыденков, Олег. *Догматическое богословие. Курс лекций*. Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. 2 тт. М., 1997.
61. Данн, Джеймс. *Крещение Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения*. Черкассы: Коллоквиум, 2017.
62. Дегтярев, Владимир. *Основы христианского богословия*. Днепропетровск: Лира, 2016.



63. Денисенко, Анатолий. «Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса». *Філософська думка. Sententiae. Спецвыпуск: Християнська теологія і сучасна філософія*, вып. 3 (2012 г.): 41–60.
64. Деррида, Жак. «Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации.» В *Деконструкция: тексты и интерпретация*, 141–216. Минск: Экономпресс, 2001.
65. ———. «Отобиографии. I. Декларации независимости». *Ad Marginem*, 1994 г., 174–85.
66. Дехтяров, Владимир, ред. *Священнодействия церкви: Таинства*. Т. 8. Новосибирск, 2008.
67. Джексон, Пол. *Доктрины и устройство баптистских церквей*. Одесса: Христианское просвещение, 1993.
68. Д.И.М. «Крещение - новозаветное или ветхозаветное?» *Баптист*, вып. №19 (1909 г.): 3.
69. *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі*. Львів: Свічадо, 2014.
70. Дудник, Александр. *Начатки учения Христа*. Т. 2. Макеевка: Свет Воскресения, 1997.
71. Дуздаль, Гарри. *Крещение по вере*. Gummershach, 2007.
72. Дюркгейм, Эмиль. «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии». В *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология*, 2:175–231. М.: Канон+, 1998.
73. Жаботинский, Евгений. «Прошение Ивана Рябошапки». *Богомыслие*, вып. 19 (2016 г.).
74. Жидков, Михаил. «Водное крещение и вечеря Господня». *Братский вестник*, 1975 г.
75. Зайцев, Алексей. «Евхаристическое преложение», *Церковь и время*, 4, вып. 29 (2004 г.): 208–27.

76. ———. «Таинства Церкви: Введение в изучение». В *Богословско-исторический сборник*, 4:9–16. Калуга: Калужская духовная семинария, 2009.
77. Зайцев, Евгений Владимирович. *Учение В. Лосского о теозисе*. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007.
78. Зарин, Сергей. *Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование*. Т. 1 кн.2. СПб, 1907.
79. Зеленый, Игорь. «Применение восточной объективной сотериологии в евангельском богословии». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 14 (2013 г.): 91–116.
80. Зозуляк, Ян. *Катехетическая миссия Церкви*. Киев: Пролог, 2008.
81. Иванов, Василий, и Дей Мазаев. *Всемирный конгресс баптистов в Лондоне в 1905 г.* Издание русских баптистов. Т. 1. Ростов на Дону, 1907.
82. Иванов, Михаил. «Автономность церкви и баптистские принципы». В *Автономия поместной церкви. Материалы симпозиума.*, под редакцией Сергей Санников, 19–25. Одесса, 2009.
83. ———. *Азбука христианина*. М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2012.
84. ———. ВЕРУЕМ. Катехизис для церквей евангельских христиан-баптистов. М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2010.
85. ———. *На основании Писания*. М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2008.
86. ———, ред. *Настольная книга пресвитера*. Москва: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2010.
87. ———, ред. *Пособие для подготовки к водному крещению*. М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2005.
88. Иванов-Клышников, Василий. *Избранные статьи и проповеди*. М.: Отдел богословия и катехизации РС ЕХБ, 2017.
89. ———. «О покаянии». *Баптист*, вып. 45 (1911 г.): 6–7.

90. Ивлиев, Дмитрий. «Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени». В *Музей и Церковь в контексте сохранения национального наследия*, 99–105. Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013.
91. Иероним Стридонский, Блаженный. «Толкование на послание к Галатам». В *Толкование апостольских посланий*. Минск: Лучи Софии, 2013.
92. «Из жизни поместных церквей». *Братский вестник*, вып. 6 (1978 г.): 60–74.
93. «Из жизни поместных церквей». *Братский вестник*, вып. 1 (1988 г.): 73–95.
94. Иларион (Алфеев), Игумен. *Таинство веры: введение в православное догматическое богословие*. Христианская жизнь, 2004.
95. Иларион (Алфеев), митр. *Православие*. Т. 1. 2 тт. М.: Сретенский монастырь, 2012.
96. ———. *Церковь. Небо на земле*. М.: Эксмо, 2014.
97. Иларион (Алфеев), Митрополит, Протоиерей Олег Корытко, и Протоиерей Валентин Васечко. *История религий*. М.: ИД «Познание», 2018.
98. Иннокентий (Павлов), Игумен. «Искушение в свете библейского богословия». В *Искушение. Материалы второго международного симпозиума христианских философов*, под редакцией Владимир Василик, 165–70. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
99. Ипполит римский. «Апостольское предание». Переведено Петр Бубуруза. *Богословские труды* 5 (1970 г.): 283–96.
100. Иринеи Лионский. *Против ересей. Доказательства апостольской проповеди*. Переведено М. Сагарда и П. Преображенский. СПб: Издательство Олега Абышко, 2008.
101. Иустин, (Попович). *Догматика Православной Церкви*:

*Экклесиология*. М.: Издательский Совет РПЦ, 2005.

102. Ишутин, Александр. «Некоторые теоретические аспекты холизма как философской позиции». *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*, вып. 4 (2017 г.).
103. Кавасила, Николай. *Семь слов о жизни во Христе*. Храм мч. Татьяны при МГУ, 2002.
104. ———. *Христос, Церковь, Богородица*. М.: Храм мч. Татьяны при МГУ, 2002.
105. Каган, Моисей. «Системность и целостность». *Вече*, вып. 6 (1996 г.): 175–82.
106. Кальвин, Жан. *Наставления в христианской вере*. Т. 4. М.: РГГУ, 1999.
107. ———. *Толкование на Евангелие от Иоанна*. Минск: УП МФЦП, 2007.
108. Карабыков, Антон Владимирович. «Система сакральных перформативов и их роль в культуре и жизни Рима I в. до н.э. - I в. н.э.» *Вестник Томского государственного университета. Филология*, вып. 3 (11) (2010 г.): 26–40.
109. Каргель, Иван. *Краткое и изложение вероучения евангельских христиан*. СПб: 2-я С-Петербургская община евангельских христианъ, 1913.
110. ———. *Свет из тени будущих благ*. Керен Ахва мешихит, 2000.
111. Карсон, Дональд. *Новый библейский комментарий*. 4 тт. Мирт, 2001.
112. Карташев, Антон. *Вселенские соборы*. М.: Республика, 1994.
113. Карфагенский, Киприан. «Книга о единстве церкви». В *Отцы и учителя церкви III века*, под редакцией иероманаха Илариона (Алфеев), 2:295–308. М.: Либрис, 1996.
114. Катанский, Александр. *Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до*

- оригена включительно: историко-догматическое изльдование*. СПб: Тип. ОГ Елеонскаго, 1877.
115. (Керн), архим., Киприан. «Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы», *Вестник русского христианского движения*, вып. 151 (1987 г.): 43–63.
116. Керн, Константин (арх. Киприан). *Патрология*. Т. 1. М.-Париж: Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, 1996.
117. Киприан Карфагенский. *Творения*. Переведено Д. Подгурский. Репринт 1891 г. М.: Полонник, 1999.
118. Кирило (Говорун), Архімандрит. *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви*. Київ: Дух і Літера, 2018.
119. Кирсберг, Игорь. *Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане*. М.: Ин-т философии РАН, 2004.
120. Кирсберг, Игорь Викторович. «Как возможна научная" религиоведческая феноменология"?» В *Научные и богословские эпистемологические парадигмы. Историческая динамика и универсальные основания*, 201–6. Издательство Библиейско-богословского института св. апостола Андрея, 2009.
121. Козловский, Игорь Анатольевич. *Церковь Христа в США и в Украине: история и современность*. Т. 4. Библиотека «Религии мира». Донецк: Норд-Пресс ДООО «Центр Дискавери», 2010.
122. Колесников, Николай. «Поспешим к совершенству». *Братский вестник*, 1979 г.
123. ———. «Церковные священнодействия евангельских христиан-баптистов». Русский баптист. Просмотрено 17 сентябрь 2017 г. <http://rusbaptist.stunda.org/svdejstv.htm>.
124. Коломийцев, Алексей. «Цель и значение водного крещения». Слово благодати, 22 декабрь 2014 г. <https://www.slovo.org/ru/resursyi/blog/tse-i-znachenie-vodnogo->

[kreshchenia](#).

125. Комлев, Н. Г. «Сакрамент». *Словарь иностранных слов*. М.: Эксмо-пресс, 2000 г.
126. Кондратьев, Юрий. «Литературный подход к изучению послания к Галатам Апостола Павла: история и современное состояние». *Вектор науки Тольяттинского государственного университета*, вып. 3-2 (33-2) (2015 г.): 204–11.
127. Корзо, М. А. «Православное исповедание веры Петра Могилы: К вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в.» В *Сравнительная история: методы, задачи, перспективы*, 33–56, 2003.
128. Королев, Александр. «Вера и таинства в Православной Церкви». Богослов.ru, 12 февраль 2016 г.  
<http://www.bogoslov.ru/text/4850097.html>.
129. Кочетков, Георгий. *Таинственное введение в православную катехетику: пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним*. Свято-Филаретовская Московская Высшая Православно-Христианская Школа, 1998.
130. Красиков, В.И. *В экстриме: междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов радикального сознания*. Direct-media, 2015.
131. Красникова, Юлия. «Религиозное течение духовных христиан (молокан) в среде российского крестьянства XIX века». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, спецвыпуск (2015 г.).
132. *Краткое вероучение христиан евангельского исповедания, приемлющих водное крещение по вере, (именуемых иногда баптистами)*. Севастополь: П.А. Ковалев, 1909.
133. Кудинов, Николай. *Столетие молоканства в России. 1805-1905*.

- Баку, 1905.
134. Кудрявцев, Андрей. «Божественная икономия и действенность Таинств». Богослов.ru. Просмотрено 10 ноябрь 2017 г.  
<http://www.bogoslov.ru/text/5571137.html>.
135. Кырлежев, Александр. «Что такое богословие?» *Континент*, вып. 140 (2009 г.). <http://magazines.russ.ru/continent/2009/140/ky17.html>.
136. Кью, Клиффорд. *Еще больше причаститься Христу. Таинства в Писании и традиции*. Армия Спасения., 2010.  
[http://web.salvationarmy.org/eet/www\\_eetr.nsf/0/BF5AC03A5FE0F6B98025791100474721/\\$file/еще\\_больше\\_причаститься\\_христу.pdf](http://web.salvationarmy.org/eet/www_eetr.nsf/0/BF5AC03A5FE0F6B98025791100474721/$file/еще_больше_причаститься_христу.pdf).
137. Кюнг, Ганс. *Великие христианские мыслители*. СПб: Алетейя, 2000.
138. Лайтман, Михаэль. *Богоизбранность*. Т. 1. Laitman Kabbalah Publishers, 2003.
139. Левинданто, Николай. «О крещении Духом Святым и Его дарах». *Бантист*, вып. 3–4 (1926 г.): 11–14.
140. Леон-Дюфур, Ксавье. «Тайна». *Словарь библейского богословия*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1974 г.
141. Лешан, Володимир. *Основи релігієзнавства*. Чернівці: Рута, 2005.
142. Ливанов, Федор. *Раскольники и острожники*. 4 тт. СПб: Типография М.Хана, 1868.
143. Лиринский, Преподобный Викентий. «Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков». В *О Священном Предании Церкви*, 14–112. СПб: Свиток, 2000.
144. Лодж, Дэвид. *Мир тесен*. М.: Независимая газета, 2004.
145. Лопухин, Н.А. «Что препятствует мне креститься?» *Бантист*, 1909 г.
146. Лосский, Владимир Николаевич. «Боговидение». В *Боговидение*, 311–452. М.: АСТ, 2003.
147. ———. «Очерк мистического богословия Восточной церкви». *Богословские труды*, вып. 8 (1972 г.): 9–128.

148. Лурье, Вадим. «Модальная онтология Дионисия Ареопагита». *EINAI: Проблемы философии и теологии* 4, вып. 1–2 (2015 г.): 490–511.
149. Лютер, Мартин. *Большой Катехизис: Книга Согласия*. Переведено Комаров. Минск, 1996.
150. Ляху, Виктор. «Богослужение как созерцание и уединенная молитва». В *Церковь вчера, сегодня и завтра*, 55–66. Черкассы: Коллоквиум, 2014.
151. ———. «К вопросу о взаимодействии теологии богослужения и теологии культуры в литургическом опыте неопротестантизма». В *Богословие и богословское образование в современном обществе. Актуальные вопросы теории и практики*, 44–69. Одесса: ЕААА, 2002.
152. ———. «К вопросу о протестантском богослужении: дискурс Слова или литургия Духа». В *Заокские чтения*, 1:37–54. Заокский: Заокская духовная академия, 2002.
153. Макарий, Митрополит. *Православно-догматическое богословие*. Т. 2. 2 тт. СПб, 1883.
154. Мак-Артур, Джон. *Толкование книг Нового Завета. 1 Петра*. Минск: Славянское евангельское общество, 2013.
155. МакГрат, Алистер. *Богословская мысль реформации*. Одесса: Богомыслие, 1994.
156. ———. *Введение в христианское богословие*. Одесса: Богомыслие, 1998.
157. Маккин, Кип. *Основы учения (Первые принципы)*, 2009.
158. Мальков, Петр. *Введение в литургическое предание. Таинства Православной Церкви: курс лекций*. М.: ПСТГУ, 2008.
159. Марион, Жан-Люк. «Метафизика и феноменология—на смену теологии». *Философско-литературный журнал Логос*, вып. 3 (2011 г.): 124–43.
160. Маркелов, Д. М. *Протестантские таинства: история, теология,*



- семиотика*. Тверь: ГЕРС, 1999.
161. Матвійів, Володимир. *Священнодії пастора*. Луцьк: Християнське життя, 2004.
  162. Махлак, Константин. «На путях неопатристики. Экклезиология прот. Г. Флоровского». *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14, вып. 2 (2013 г.).
  163. Медведев, Михаил. «Крещение Духом Святым. Изучение библейских текстов». *Богомыслие*, 1998 г.
  164. Мейендорф, Иоанн. *Введение в святоотеческое богословие*. Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002.
  165. Меланхтон, Филипп. «Аугсбургское исповедание». В *Лютер М. 95 тезисов*, 2002.
  166. Митрохин, Лев Николаевич. *Бaptизм: история и современность: Философско-социологические очерки*. Изд-Во Русского Христианского Гуманитарного Института, 1997.
  167. Михайлов, Борис. *Мелитополь: природа, археология, история*. Запорожье: Дикое поле, 2002.
  168. Михайлов, Петр. «Место и значение мистогогии в огласительной практике древней Церкви», *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: 167–72*. Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010.
  169. Могила, Петр. «Православное исповедание веры кафолическия и апостольския церкви восточныя для младых детей», 1802 г.
  170. Мокієнко, Михайло. «Вітчизняний п'ятидесятницький рух на перехресті: місіональний чи єпископальний?» *Українське Релігієзнавство* 60, вып. 2 (2016 г.): 99–108.
  171. Музычко, Иван. «Водное крещение как завет с Господом». Блог Русского Баптиста, 2015 г.

<https://rusbaptist.livejournal.com/132011.html>.

172. ———. Живое христианство и тайна беззакония. 3-е изд. Благовест, 2003.
173. Мюллер, Георг. «О крещении». *Баптист*, вып. 4 (1909 г.): 8–9.
174. Набока, Елена. «О роли тропов во фразеологизации евангельских речений (на материале Евангелия от Матфея)». *Записки з романо-германської філології*, вып. 18 (2007 г.): 99–106.
175. Негров, Александр, и Геннадий Савин. «К вопросу о крещении: обещание или вопрошение?» *105 лет легализации русского баптизма. Материалы международной научно-практической конференции*, 2011 г., 35–39.
176. Недзельська, Ю.К. «Таїнства в православ'ї та католицизмі: спільні та відмінні риси». *Українське релігієзнавство*, вып. 59 (2011 г.): 146–54.
177. Несмелов, Виктор. Наука о человеке. Метафизика жизни и христианское откровение. Т. 2. Казань, 1906.
178. Нестеренко, Максим. *Институциональное пленение Церкви*. Харьков: Импресс, 2017.
179. Нефедов, Геннадий, прот. *Таинства и обряды Православной Церкви*. М.: Полонникъ, 2002.
180. «О крещении Духом Святым». *Баптист*, вып. 6 (1929 г.).
181. «Обряд вхождения в церковь: крещение». Церковь Новогиреево. Просмотрено 26 ноябрь 2017 г.  
[https://www.novogireevo.org/\\_service/18388/download/id/19659/](https://www.novogireevo.org/_service/18388/download/id/19659/).
182. Омархали, Ханна, Татьяна Чумакова, Михаил Стецкевич, Марианна Шахнович, Сергей Фирсов, Татьяна Стецкевич, Сергей Пахомов, Владимир Емельянов, Татьяна Лузина, и Всеволод Вихнович. *Религиоведение 3-е изд., пер. и доп. Учебник для академического бакалавриата*. Под редакцией Марианна Шахнович. Юрайт, 2018.
183. Ориген. «Комментарии на Послание к Римлянам». Экзегетъ. Библия и толкование. Просмотрено 6 январь 2018 г.

[https://ekzeget.ru/glava\\_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED](https://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED).

184. ———. «Против Цельса». Азбука веры. Просмотрено 6 декабрь 2017 г. [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv\\_celsa/3](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/3).
185. Осипов, Алексей. «Лекция по апологетике. Таинства в Церкви». Святоотеческое наследие. Просмотрено 22 декабрь 2017 г. [http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/kurs\\_2/txt10.html](http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/kurs_2/txt10.html).
186. Отто, Рудольф. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб: Санкт-петербургский университет, 2008.
187. Павлов, Василий. «Краткое вероучение баптистов», *Баптист*, вып. 6 (1907 г.).
188. Панков, Георгий Дмитриевич. *Философская апологетика религии. Из истории православно-академической мысли XIX–нач. XX столетия: Опыт философско-теологического обоснования религии*. Харьков, 2005.
189. Пашков, Дмитрий. «О Евхаристическом пресуществлении», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, вып. 13 (2005 г.): 381–91.
190. Пеннер, Петр. *Научите все народы. Миссия богословского образования*. СПб: Библия для всех, 1999.
191. *Песнь Возрождения 2800*. Библия для всех, 2009.
192. Петров, Петр. «Вероучение Духовных Христиан». Духовные Христиане Молокане. Просмотрено 12 декабрь 2017 г. [http://molokan.narod.ru/kn/pdf/PetrovPA\\_VerouchenieDH\\_PDF.pdf](http://molokan.narod.ru/kn/pdf/PetrovPA_VerouchenieDH_PDF.pdf).
193. Петров, Сергей. «Духовные христиане молокане. Краткая информация». Духовные христиане молокане. Просмотрено 3 декабрь 2017 г. <http://molokanin.ru/main/>.
194. Пешков, А.А. «Значение практики оглашения: история и современность». Православная энциклопедия «Азбука Веры».

Просмотрено 20 декабрь 2017 г.

<https://azbyka.ru/katehizacija/znachenie-praktiki-oglasheniya-istoriya-i-sovremennost.shtml>.

195. Платон. «Федр». В *Собрание сочинений*, под редакцией А.Ф. Лосев, 2:135–91. М.: Мысль, 1993.
196. Помяловский, И.В., пер. «Паломничество по святым местам конца IV века». *Православный Палестинский сборник*, вып. 20 (1889 г.): 1–172.
197. Пономарев, Вячеслав. Справочник православного человека. Часть 2. *Таинства православной церкви*. М.: Даниловский благовестник, 2007.
198. «Послание патриархов восточно-кафолической церкви о православной вере (1723 г.)». Православная энциклопедия «Азбука Веры», 10 декабрь 2017 г. <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/1723/>.
199. Поснов, Михаил. *Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете*. М.: Рипол Классик, 2014.
200. Прилуцкий, Александр. «Теофания в мире и в дискурсе». *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 15, вып. 2 (2014 г.): 11–17.
201. Прохоров, Константин. «О некоторых особенностях понимания крещения в русском баптизме». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 8 (2007 г.).
202. ———. *Русский баптизм и православие*. ББИ. М., 2017.
203. ———. «„Семь таинств“ русских баптистов». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 15 (2014 г.): 142–60.
204. Пушков, Игумен Феогност. «Православное богословие таинств». *Церковь и время* 2, вып. 55 (2011 г.).
205. Ратцингер, Йозеф. *Богословие литургии*. М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017.
206. Резелер, Манфред. *Новая жизнь с Иисусом*. Логос. Т. 1–2. Бишкек:

- Луч надежды, 1996.
207. Рикер, Поль. *Путь признания. Три очерка*. Переведено Блауберг и Вдовина. М.: РОССПЭН, 2010.
208. Робертсон, Палмер. *Христос Божьих заветов*. Одесса: Тюльпан, 2008.
209. Ролингс, Гарольд. *Основы баптистского вероисповедания*. Ровно: 21st Century Press, 2010.
210. Романюк, Иван Миколайович. *Церковне служіння*. Рівне: Дятлик М., 2017.
211. Санников, Сергей Викторович. «Перформативные свойства сакраментального языка. Протестантский подход». *Актуальні проблеми філософії та соціології*, вып. 21 (2018 г.): 95–99.
212. Санников, Сергей Викторович, ред. *Автономия поместной церкви: Материалы симпозиума*. Одесса, 2009.
213. ———. «Амбивалентность феномена крещения у духовных христиан». *Гілея: науковий вісник* 133, вып. 6 (2018 г.): 189–93.
214. ———. *Двадцать веков христианства*. Т. 1. 2 тт. СПб: Библия для всех, 2002.
215. ———. «Диахронный взгляд на локальные реформационные процессы в сакраментальном дискурсе». *Власть и общество* 44, вып. 4 (2017 г.): 132–46.
216. ———. «Жизнь во Христе. Крещение Духом Святым и дары духовные». *Христианское просвещение*, 2005 г.
217. ———. «Забытое еклесиологическое измерение: Святость как главный признак церкви в радикальной Реформации». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. Спецвыпуск (2014 г.): 81–104.
218. ———. «Имплементация *Semper Reformanda* во временных и культурных контекстах Восточной и Западной Европы». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*,

- вып. Спецвыпуск: Реформация: прошлое и настоящее (2015 г.): 9–25.
219. ———. «Интерпретация эпиклесиса в сакраментальном дискурсе основных христианских традиций». *Філософія і політологія в контексті сучасної культури* 4, вып. 19 (2017 г.): 29–37.
220. ———, ред. *История баптизма*. Т. 1. Одесса: Богомыслие, 1996.
221. ———. «Категория ответственности как решение антиномизма взглядов евангельских христиан-баптистов в дискуссии о предопределении и свободной воле». *Практична філософія*, вып. 4 (2016 г.): 159–70.
222. ———. *Крещение Духом и дары духовные*. М.: Библейская лига, 2013.
223. ———. «Крещение Духом Святым». В *Славянский библейский комментарий*, ЕААА., 1390–91. Киев: ЕААА, Книгоноша, 2016.
224. ———. «Лютер или Ленин: два Октября. Компаративный анализ духовных основ и морально-этических установок Реформации и Революции.» *Практична філософія*, вып. 2 (2017 г.): 104–21.
225. ———, ред. *Менно Симонс и анабаптисты*. Штайнхаген: Samen Korn, 2012.
226. ———. «Мифологемы об антисакраментальных взглядах Яна Гуса на евхаристию». *Гілея: науковий вісник*, вып. 126 (2017 г.): 221–28.
227. ———. «Предание как сакраментальная преемственность веры в восточном и западном христианстве». *Практична філософія* 66, вып. 4 (2017 г.): 122–30.
228. ———. «Пять пунктов Ремонстрации и TULIP. История и восприятие». В *Пути славянского богословия арминианской традиции. Материалы конференции*, 1:18–32. Львов: УБТС, 2009.
229. ———. «Рефлексия Sola Scriptura магистерской и радикальной Реформацией в западноевропейском и восточноевропейском контекстах». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 19 (2017 г.): 24–36.

230. ———. «Рецепция катехизаторских традиций III-IV века в сохранении экклезиологических признаков общины». *Нова парадигма*, вып. 129 (2016 г.): 126–44.
231. ———. «Сакраментальный поворот в баптистском богословии XX ст .» *Modern Science – Moderní věda*, вып. 2 (2017 г.): 92–104.
232. ———, ред. Славянский библейский комментарий. Современная евангельская перспектива. ЕААА. Киев: ЕААА, Книгоноша, 2016.
233. ———. «Таинства в сакраментологическом дискурсе православия, католицизма и баптизма». *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія*, вып. 15 (2018 г.): 76–83.
234. ———. *Фундамент*. М.: Библейская лига, 2013.
235. ———. «Экзистенциальный выбор. Эссе о трех африканцах.» *Антропологічні виміри філософських досліджень*, вып. 12 (2017 г.): 50–61.
236. ———. «Ex opere operato или дух и вера? К дискуссии о действительности и действительности церковных священнодействий». *Практична філософія*, вып. 1 (2018 г.): 170–78.
237. Санніков, Сергій Вікторович. «5 sola Реформації. Богословські принципи гетерогенного протестантизму». *Схід* 149, вып. 3 (2017 г.): 83–93.
238. ———. «Анти-ритуальна сакраментальність у містичних групах радикальної реформації». *Практична філософія* 68, вып. 2 (2018 г.): 144–51.
239. ———. «Баптизм. Богословський портрет». В *Реформація в Україні. Поширення раннього протестантизму і становлення баптизму*, под редакцией А.М. Колодний и П.Л. Яроцький, 221–60. Київ: Саміт-Книга, 2017.
240. ———. «Історія та практика біблійного коментування у слов'янському контексті». *Українське релігієзнавство*, вып. 80 (2016

- г.): 80–93.
241. ———. «Сакраментальність Біблії у католицькій традиції: від Тридентського до II Ватиканського соборів». *Схід* 146, вып. 6 (2016 г.): 110–15.
242. ———. «Сучасне богословське осмислення сакраментального виміру місіонерської діяльності». *Схід*, вып. 5 (151) (2017 г.): 97–101.
243. ———. «Сучасні принципи та герменевтичні підходи до біблійного коментування (досвід Слов'янського біблійного коментаря)». *Філософія і Політологія в контексті сучасної культури* 21, вып. 6 (2017 г.): 92–99.
244. ———. «Фактори і процес формування дитячого хрещення у християнстві III століття ( за працями Орігена, Іполита Римського, Тертуліана, Кіпріяна)». *Українське релігіознавство*, вып. 86 (2018 г.): 20–41.
245. Сарычев, Василий. *Конспект лекций по догматическому богословию*. Московская Духовная Академия. М., б. Д
246. Саух, Петро Юрійович. *Феноменологія релігії*. Рівне: РВ МАУП, 2000.
247. Сахаров, П., и О. Карпова, пер. *Катехизис католической церкви. Компендиум*. М.: Духовная библиотека, 2007.
248. Сварат, Уве. «Поместные церкви и расширенные церковные структуры в перспективе эклесиологии Реформации». В *Автономия поместной церкви. Материалы симпозиума*, под редакцией Сергей Санников, 26–41. Одесса, 2009.
249. Свенцицкая, Ирина. *Первые христиане и Римская империя*. М.: Вече, 2003.
250. Семилетов, Иван. «О крещении Духом Святым». *Вестник духовных христиан-молокан*, вып. 1 (1954 г.): 25–34.
251. Сидоров, Владимир. «Таинства Церкви». *Православие и мир*. Просмотрено 22 декабрь 2017 г. <http://www.pravmir.ru/tainstva-cerkvi/>.



252. Сипко, Александр. *Держись образца здорового учения*. Spokane: National Color Graphics Inc., 2010.
253. Соловій, Роман. *Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі*. Київ: Дух і Літера, 2016.
254. Соловьев, Владимир. «О подделках». *Вопросы философии и психологии* 8 (1891 г.): 149–63.
255. Солонин, Юрий. «Проблема единства знания: между системностью и целостностью». *Вече*, вып. 6 (1996 г.): 166–74.
256. Солоха, Сергей. «1 Петра 3: 21: Крещение–обещание или вопрошание доброй совести?» *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. спецвыпуск (2013 г.).
257. Сосси, Марк. «Крещение как контрольный пример в вопросах природы и ограничений национального богословия». *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*, вып. 8 (2007 г.).
258. Сперджен, Чарльз Хаддон. *Возрождение через крещение?* Одесса: Христианское просвещение, 1993.
259. Станкевич, Леонид Павлович, Ирина Павловна Полякова, и Андрей Александрович Линченко. «О понимании целостности в западной и восточной философии». *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*, вып. 6 (178) (2013 г.).
260. Страхова, Ирина. «Учение о действительности и действенности таинств в протестантизме». В *Евангелие в контексте современной культуры*, 101–5. Белгород: БелГУ, 2013.
261. Сушкова, Юлия. «Секта духоборов: история возникновения, идеология». *Российский научный мир*, вып. 1 (2013 г.): 12–23.
262. Тарнапольская, Галина Михайловна. «Значение сакральности символа в становлении личностного бытия». Томский государственный университет, 2005.

263. Таушев, Аверкий (архиепископ). *Литургика*. Джорданвилл, США: Типография преп. Иова Почаевского. Св.-Троицкий Монастырь., 2000.
264. Тертуллиан, Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*. Под редакцией А. Столяров. М.: Прогресс, 1994.
265. Теста, Бенедетто. *Таинства в католической церкви*. М.: Христианская Россия, 2000.
266. Ткаченко, Ростислав. «Писание, Предание и богословие: Определения и принципы взаимодействия согласно учению одного отца церкви. Анализ произведения Викентия Лиринского “Commonitorium”». Esxatos. Просмотрено 15 декабрь 2017 г. <http://esxatos.com/articles/pisanie-predanie-i-bogoslovie>.
267. Толстов, прот. Дионисий. «Догмат искупления в святоотеческом наследии». Богослов.ru, 18 октябрь 2012 г. <http://www.bogoslov.ru/text/print/2894303.html>.
268. Триль, Юлия. «Ритуал в традиционной культуре». *Известия Российского государственного педагогического университета им. АИ Герцена*, вып. 61 (2008 г.): 263–68.
269. Тульпе, И. А. «Русское религиозное разномыслие. Христианское сектантство». *Курс лекций для студентов-религиоведов кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ*. СПб, 2001 г.
270. Тэрнер, Виктор. *Символ и ритуал*. М.: Наука, 1983.
271. Уоллас, Даниел. *Углубленный курс грамматики греческого языка - Экзегетический синтаксис Нового Завета*. Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2007.
272. Урсин, Захарий, и Каспар Олевиан. *Гейдельбергский Катехизис*, 1563. <http://www.reformed.org.ua/2/22/Caspar>.
273. Учбова Рада ВСО ЄХБ. *Визнання віри євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння*. Київ: ВСО ЄХБ, 2000.

274. Уэйнрайт, У. Дж. «Геология и тайна». В *Оксфордское руководство по философской теологии*, 134–69. М.: Языки славянской культуры, 2013.
275. Феогност (Пушков), Иегумен. «Православное богословие таинств». *Церковь и время*, вып. 2 (55) (2011 г.): 169–248.
276. Феофилакт Болгарский. «Толкование на Евангелие от Иоанна». *Азбука веры*, 30 ноябрь 2017 г.  
[https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt\\_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/3](https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/3).
277. Фиддес, Пол. «Искупление, прощение и природа Бога». В *Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов*, под редакцией Владимир Василик, 198–211. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
278. Филарет (Дроздов), Митрополит. *Пространный христианский катехизис*. Сибирская Благовонница, 2012.
279. *Философская энциклопедия*. Советская энциклопедия. Т. 1. 5 тт. М., 1960.
280. Флоровский, Георгий. «Западные влияния в русском богословии». В *Избранные богословские статьи*. М., 2000.
281. ———. *Христианство и цивилизация: избранные труды по богословию и философии*. Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2005.
282. Фокин, А.Р. «Викентий Леринский». *Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла*.  
Просмотрено 16 ноябрь 2017 г.  
<http://www.pravenc.ru/text/158480.html>.
283. Хадсон, Хад. «Всеприсутствие». В *Оксфордское руководство по философской теологии*, 307–31. М.: Языки славянской культуры, 2013.
284. Хаффнер, Пол. *Тайна таинств*. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007.

285. Хейз, Майкл А, и Лайам Джирон, ред. *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. М: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007.
286. Хеллер, Дагмар. *Во Христа крестившиеся: путеводитель по межцерковной дискуссии о крещении*. Київ: Дух І Літера, 2015.
287. ———. «Сакраментология в герменевтической перспективе». *Церковь и время* 46, вып. 1 (2009 г.): 67–84.
288. Хемниц, Мартин. *Служение, Слово и Таинства: Энхиридион*. Concordia Publishing House. Фонд Лютеранское наследие, 1981.
289. Холлоуэй, Г, и ДА Форстер. «Обновление божьего народа». *Краткая история Церквей Христа*. СПб, 2005 г.
290. Храпов, Николай. *Дом Божий и служение в нем*. Союз Церквей евангельских христиан-баптистов, 1972.  
<http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>.
291. Цвингли, Ульрих. *Богословские труды*. Переведено Бадри Шарвадзе. Тбилиси, 1999.
292. Церкви, Катехизис Католической. «Компендиум». М.: Духовная библиотека, 2007 г.
293. Цолин, Дмитрий. «Теофания в Ветхом Завете и ее интерпретация в арамейских переводах (Концепция Божественного Слова в таргумах)». *Українське Релігієзнавство*, вып. 43 (2007 г.): 27–38.
294. Черноморец, Юрий Павлович.  
«Метафизика греческой патристики». Київ, 2016 г.
295. Черноморець, Юрій, и Геннадій Христокін. «Методологія православної теології: джерела, розвиток, сучасність». Релігія в Україні. Просмотрено 12 декабрь 2017 г.  
<https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5884-metodologiya-pravoslavnoyi-teologiyi-dzherela-rozvitok-suchasnist.html>.
296. Шафф, Филип. *История христианской церкви. Современное христианство. Реформация в Швейцарии*. Т. VIII. Библия для всех,

- 2012.
297. Шленкин, Виктор. «Таинства Евангельских христиан-баптистов». Русский баптист. Просмотрено 20 декабрь 2017 г.  
<http://www.rusbaptist.stunda.org/tainstva.htm>.
298. Шмеман, Александр. *Введение в литургическое богословие*. УМСА-Press, 1961.
299. ———. «Водою и Духом». В *Водою и Духом. Вступление в Церковь*, 7–194. М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар, ун-т, 2004.
300. ———. *Евхаристия. Таинство царства*. Париж: УМСА-Press, 1988.
301. ———. *За жизнь мира*. Religious Books for Russia, 1983.
302. ———. «Мир как таинство». В *Собрание статей 1947—1983*, 26–33. М.: Русский путь, 2009.
303. ———. *Церковь, мир, миссия: мысли о православии на Западе*. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996.
304. Экхарт, Мейстер. «О страдании». В *Духовные проповеди и рассуждения*, 37–40. Киев: Ника- Центр, 1998.
305. Элвелл, Уолтер, ред. «Таинство». *Теологический энциклопедический словарь*. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003 г.
306. Элиаде, Мирча. *Священное и мирское*. М.: МГУ, 1994.
307. ———. *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*. Переведено Г.А. Гельфанд. СПб: Университетская книга, 1999.
308. Эрикссон, Джон. «Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология». Богослов.ru, 10 март 2010 г.  
<http://www.bogoslov.ru/text/print/637866.html>.
309. Эрикссон, Миллард. *Христианское богословие*. СПб: Библия для всех, 1999.
310. Эстеп, Уильям Р. *История анабаптизма - Радикальная реформация XVI века*. Киев: Книгоноша, 2017.
311. Ярошевская, Ольга. «Направления христианского научения в I веке н. э. в их соотношении со вторым этапом катехизации

- святоотеческого периода (на основании новозаветных источников)». *Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-филаретовского православно-христианского института*, вып. 15 (2015 г.): 99–107.
312. Ясевич-Бородаевская, Варвара Ивановна. *Борьба за вѣру: историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии; с приложением статей закона и высочайших указов*. Санкт-Петербург: Государственная Типографія, 1912.
313. Aland, Kurt. *Did the Early Church Baptize Infants?* London: SCM Press, 1963.
314. Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. Edited by Anton Pegis. Translated by Charles O'Neil. Vol. 4. 4 vols. London: University of Notre Dame Press, 1975.
315. Armour, Rollin S. *Anabaptist Baptism: A Representative Study*. Studies in Anabaptist and Mennonite History. Wipf & Stock Publishers, 1998.
316. Armstrong, John H, and Paul E Engle. *Understanding Four Views on Baptism*. Zondervan, 2007.
317. Augustine, Saint. 'Contra Faustum'. In *Trans. Peter Holmes. In The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 19, 2010.
318. ———. 'On the Merits and Remission of Sins and on the Baptism of Infants'. In *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 14. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Pub, 2010.
319. Barth, Karl. *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4*. Bloomsbury Publishing, 1969.
320. ———. *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006.
321. Barth, Markus. *Ephesians*. Vol. 2. Anchor Bible, 1974.
322. Beasley-Murray, George R. 'Baptism in the Epistles of Paul'. In *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, 128–49. Lutterworth Press, 1959.

323. Beasley-Murray, George Raymond. 'Baptism and the Sacramental View'. 11 February 1960, The Baptist Times edition.
324. ———. *Baptism in the New Testament*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1973.
325. ———. 'The Spirit Is There'. 10 December 1959, The Baptist Times edition, sec. 8.
326. Bebbington, David William. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London and New York: Routledge, 2005.
327. Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, 1992.
328. Benoît, Jean-Daniel, and Edwin Hudson. *Liturgical Renewal: Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent*. London: SCM Press, 1958.
329. Best, Ernest. *Ephesians*. Bloomsbury Publishing, 2004.
330. Boersma, Hans. *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.
331. ———. *Sacramental Preaching: Sermons on the Hidden Presence of Christ*. Baker Academic, 2016.
332. ———. *Seeing God : The Beatific Vision in Christian Tradition*, 2018.
333. Boersma, Hans, and Matthew Levering. *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. OUP Oxford, 2015.
334. ———. *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. OUP Oxford, 2015.
335. Boeve, Lieven. 'Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context: A Playground for Theological Renewal'. In *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, 3–35. Leuven: Leuven University Press, 2001.
336. Boeve, Lieven, and Lambert Leijssen. *Sacramental Presence in a Postmodern Context*. Vol. 160. Peeters Publishers, 2001.
337. Boff, Leonardo. *Sacraments of Life: Life of the Sacraments*. Pastoral Press, 1987.

338. Botte, Bernard. *La Tradition Apostolique*. Éditions du Cerf, 1946.
339. Bradshaw, Paul F, Maxwell E Johnson, L Edward Phillips, and Harold W Attridge. *The Apostolic Tradition: A Commentary*. Augsburg Fortress Publishers, 2002.
340. Brewer, Brian C. “Signs of the Covenant”: The Development of Sacramental Thought in Baptist Circles’. *Perspectives in Religious Studies* 36, no. 4 (2009): 407–20.
341. Bridge, Donald, and David Phipers. *The Water That Divides: The Baptism Debate*. IVP Books, 1977.
342. Brunner, Emil. *The Divine-Human Encounter*. Philadelphia: Westminster Press, 1943.
343. Brunner, Emil, Amanda. Loos, and David. Carns. *Truth as encounter*. London: S.C.M. Press, 1964.
344. Bryant, Rees. *Baptism, Why Wait?: Faith’s Response in Conversion*. College Press, 1999.
345. Buse, S. I. ‘Baptism in the Acts of the Apostles’. In *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, edited by Alec Gilmore. London: Lutterworth Press, 1959.
346. Butler, Rex. ‘Sacramentum: Baptismal Practice and Theology of Tertullian and Cyprian’. *The Journal for Baptist Theology and Ministry* 1, no. 6 (2009): 9–25.
347. Butlin, Claude Charles Jack. *The Thirty-Nine Articles of Religion of the Church of England: A Simple Handbook of Their History and Meaning Together with Scriptural Proofs, Quotations from Authorities, and List of Books for Further Reading*, 1985.
348. Campbell, Alexander. *Christian Baptism: With Its Antecedents and Consequents*. A. Hall, Virtue and Company, 1853.
349. Caneday, Ardel B. ‘Baptism in the Stone-Campbell Restoration Movement’. *Believer’s Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006, 285–328.



350. Carr, Warren. *Baptism: Conscience and Clue for the Church*. Holt, 1964.
351. Carter, David, and Paul Fiddes. 'Baptist Ecclesiology'. *Ecclesiology* 1, no. 3 (2005): 87–100.
352. Casey, Anthony. 'The Use and Limitations of the Oral Tradition in the New Testament and Implications for Ministry in Oral Cultures Today'. Chicago: Moody Bible Institute, 2012.
353. Castelein, John D. 'A Christian Churches/Churches of Christ Response'. In *Understanding Four Views on Baptism*, 222. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
354. Chauvet, Louis Marie. *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Liturgical Press, 1995.
355. ———. *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*. Liturgical Press, 2001.
356. 'Christian Initiation. General Introduction'. Liturgy Office England & Wales. Accessed 15 December 2017.  
<http://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/CIGI.pdf>.
357. Clark, Neville. *An Approach to the Theology of the Sacraments*. London: SCM Press, 1956.
358. ———. *Call to Worship*. Studies in Ministry and Worship. London: SCM Press, 1960.
359. ———. 'The Theology of Baptism'. In *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, edited by Alec Gilmore. Lutterworth Press, 1959.
360. Collins, Adela Yarbro. 'The Origin of Christian Baptism'. *Studia Liturgica* 19, no. 1 (1989): 28–46.
361. Colwell, John. 'Baptism, Conscience and the Resurrection: A Reappraisal of 1 Peter 3.21'. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 210–27.
362. ———. *Promise and Presence: An Exploration in Sacramental Theology*. Wipf and Stock Publishers, 2011.

363. ———. ‘The Church as Sacrament: A Mediating Presence’. In *Baptist Sacramentalism 2*, edited by Anthony R Cross and Philip E Thompson, Vol. 25. Wipf and Stock Publishers, 2009.
364. Commission on Doctrine and Christian Unity BWA. ‘The Word of God in the Life of the Church. A Report of International Conversation between The Catholic Church and the Baptist World Alliance 2006-2010’. Baptist World Alliance, 2013. <http://bwanet.org/images/pdf/baptist-catholic-dialogue.pdf>.
365. Cooper, Wilmer Albert. *A Living Faith: An Historical Study of Quaker Beliefs*. Friends United Press, 1990.
366. Cottrell, Jack. *Baptism: A Biblical Study*. College Press, 1989.
367. Creasey, Maurice A. ‘Quakers and the Sacraments’. *Quaker Religious Thought* 9, no. 1 (1963): 2.
368. Criswell, Wallie A. *The Baptism, Filling & Gifts of the Holy Spirit*. Zondervan Publishing House, 1973.
369. Cross, Anthony R. ‘Baptism among Baptists’. In *Baptism : Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, Vol. 4. Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2011.
370. Cross, Anthony R. *Baptism and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain*. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2017.
371. ———. ‘One Baptism’(Ephesians 4.5): A Challenge to the Church’. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 173–209.
372. ———. *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum*. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2012.
373. ———. ‘Spirit-and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13’. *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, 2002, 120–48.
374. ———. ‘The Adoption of Believer’s Baptism and Baptist Beginnings’. In *Exploring Baptist Origins*, edited by Anthony R Cross and Nicholas J. Wood, 1–32. Oxford: Regent’s Park College, 2010.

375. Cross, Anthony R, and Philip E Thompson, eds. *Baptist Sacramentalism*. Vol. 5. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006.
376. ———. *Baptist Sacramentalism 2*. Vol. 25. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2009.
377. Crouzel, Henri. *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*. Translated by A. S. Worrall. London: Bloomsbury T & T Clark, 1989.
378. Dalton, Andrea M. ‘A Sacramental Believers Church: Pilgram Marpeck and the (Un) Mediated Presence of God’. *New Perspectives in Believers Church Ecclesiology*, n.d., 223–36.
379. Daniels, Harold M. ‘Baptism: A Basic Bond of Unity’. *Reformed Liturgy & Music* 29, no. 2 (1995): 88–90.
380. Diehl, Ernst, Jacques Moreau, and Henri Irénée Marrou. *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Vol. 1. apud Weidmannos, 1967.  
<http://drc.ohiolink.edu/handle/2374.OX/170465>.
381. Dix, Gregory, and Henry Chadwick. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*. Routledge, 1968.
382. Dueck, Irma Fast. ‘It’s Only Water: The Ritual of Baptism and the Formation of Christian Identity’. *Vision (Winnipeg, Man.)* 12, no. 2 (2011): 21–27.
383. Dukinfield Astley, Hugh John. ‘Primitive Sacramentalism’. *Modern Churchman* 16, no. 6–8 (1926): 282–95.
384. Dunn, James DG. ‘‘Baptized’ as Metaphor’. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 294–310.
385. Dyck, Cornelius J. *Hermeneutics and Discipleship*. HD Tjeenk Willink, 1978.
386. Eason, Andrew. ‘The Salvation Army and the Sacraments in Victorian Britain: Retracing the Steps to Non-Observance’. *Fides et Historia* 41, no. 2 (2009): 51–71.
387. Ellis, Christopher J. ‘Embodied Grace: Exploring the Sacraments and

- Sacramentality'. *Baptist Sacramentalism* 2 (2008).
388. Evans, Ernest. *Tertullian's Homily on Baptism: The Text Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*. Wipf and Stock Publishers, 2016.
389. Faith and Order, Лимская декларация. *Крещение, Евхаристия, Священство*. Женева: ВСЦ, 1982.
390. Feckes, Carl. *Das Mysterium Der Göttlichen Mutterschaft: Ein Dogmatisches Marienbild*. Ferdinand Schöningh, 1937.
391. Ferguson, Everett. 'Baptism According to Origen'. *The Evangelical Quarterly* 78, no. 2 (2006): 117–35.
392. ———. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
393. ———. 'Spiritual Circumcision in Early Christianity'. *Scottish Journal of Theology* 41, no. 4 (1988): 485–97.
394. Fesko, JV. *Word, Water, and Spirit: A Reformed Perspective on Baptism*. Reformation Heritage Books, 2013.
395. Fiddes, Paul. 'Ex Opere Operato: Rethinking a Historic Baptist Rejection'. In *Baptist Sacramentalism*, 2:219–38, 2008.
396. ———. 'Baptism and Creation'. In *Reflections on the Water. Understanding God and the World through the Baptism of Believers*. Oxford: Regent's Park College, 1996.
397. ———. 'Baptism and the Process of Christian Initiation'. *The Ecumenical Review* 54, no. 1 (2002): 48–65.
398. ———. *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*. London: Darton, Longman and Todd, 2000.
399. ———. *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers*. Regent's Park College, 1996.
400. ———. *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology*. Vol. 13. Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2007.

401. Finger, Thomas N. *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*. InterVarsity Press, 2010.
402. Finn, Thomas M. ‘Baptismal Death and Resurrection: A Study in Fourth Century Eastern Baptismal Theology’. *Worship* 43, no. 3 (1969): 175–89.
403. Flemington, William. *The New Testament Doctrine of Baptism*. S.P.C.K., 1964.
404. Fletcher, David L. ‘A Re-Evaluation of the Sacramental Idea from a Study of the Concepts Sacramentum and Mysterion [Romanized]’, 1961.
405. Foster, Douglas A. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement: Christian Church (Disciples of Christ), Christian Churches/Churches of Christ/Churches of Christ*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 2012.
406. Fowler, Stanley. *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*. Vol. 2. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2007.
407. ———. ‘Is ‘Baptist Sacramentalism’ an Oxymoron?: Reactions in Britain to Christian Baptism (1959).’’. In *Baptist Sacramentalism*, 1:129–50, 2006.
408. ———. *Rethinking Baptism: Some Baptist Reflections*. Wipf and Stock Publishers, 2015.
409. ———. ‘Baptism as a Sacrament in 20th-Century British Baptist Theology’. Wycliffe College and the University of Toronto, 1998.
410. Francis, Pope. ‘Message for the 48th World Communications Day’, 1 June 2014.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco\\_20140124\\_messaggio-comunicazioni-sociali.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html).
411. Freeman, Curtis W, James Wm McClendon Jr, and C Rosalee Velloso da Silva. ‘To Feed Upon by Faith’: Nourishment from the Lord’s Table.’’. *Baptist Sacramentalism*, 2003, 194–210.
412. Friedmann, Robert. *The Theology of Anabaptism: An Interpretation*. Wipf

- and Stock Publishers, 1999.
413. Garrett Jr, James Leo. *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical*. 2 vols, 2001.
  414. Gatiss, Lee. 'The Anglican Doctrine of Baptism'. *Foundations*, no. 63 (November 2012): 65–89.
  415. Gay, David H.J. *Baptist Sacramentalism. A Warning to Baptists*. BRACHUS., 2011.
  416. George, Timothy. 'The Sacramentality of the Church: An Evangelical Baptist Perspective'. *Pro Ecclesia* 12, no. 3 (2003): 309–23.
  417. Gilmore, Alec, ed. *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*. London: Lutterworth Press, 1959.
  418. Goncharenko, Simon V. *Wounds That Heal: The Importance of Church Discipline within Balthasar Hubmaier's Theology*. Eugene, Or: Pickwick Pubns; Wipf & Stock, 2012.
  419. Gordon, Adoniram Judson. *The Ministry of the Spirit*. American Baptist publication society, 1894.
  420. Grass, Tim, and Ian Rendall. 'C.H. Spurgeon on the Sacrament'. In *Baptist Sacramentalism*, Wipf & Stock Publishers. Vol. 1. Eugene, Or: Wipf & Stock Publishers, 2003.
  421. Green, Joel B. 'She and Her Household Were Baptized'(Acts 16, 15): Household Baptism in the Acts of the Apostles'. *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, 2002, 72–90.
  422. Green, Roger J. *The Life and Ministry of William Booth*. Nashville, Tenn.: Abingdon, 2005.
  423. Guthrie, Donald. *New Testament Theology*. Leicester: Apollos, 1981.
  424. Hahn, Scott. 'The Sacramentality of Scripture: "Dei Verbum" and the Biblical Insights of Joseph Ratzinger'. *America Media*, 2014.  
<https://www.americamagazine.org/faith/2014/09/09/sacramentality-scripture-dei-verbum-and-biblical-insights-joseph-ratzinger>.

425. Harsch, Lloyd. 'Were the First Baptists Sacramentalists?' *Journal for Baptist Theology and Ministry* 6, no. 1 (2009): 25–44.
426. Hartman, Lars. *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church*. A&C Black, 1997.
427. Hartwell, Herbert. 'Karl Barth on Baptism'. *Scottish Journal of Theology* 22, no. 1 (1969): 10–29.
428. Hayden, Roger, ed. 'Baptist Union Documents 1948-1977'. *Baptist Historical Society*, 1980.
429. Hayes, Alan L. 'Baptism in the Anglican Communion'. In *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, 4:111–35. Wipf and Stock Publication, 2011.
430. Haymes, Brian, Ruth Gouldbourne, and Anthony R Cross. *On Being the Church: Revisioning Baptist Identity*. Vol. 21. Wipf and Stock Publishers, 2009.
431. Heath, Gordon L, and James D Dvorak, eds. *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*. Vol. 4. Wipf and Stock Publishers, 2011.
432. Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics*. Wipf and Stock Publishers, 2008.
433. Hicks, John Mark. 'Ordinance or Sacrament: Both/And Rather Than Either/Or'. *Leaven* 22, no. 4 (2014): 204–8.
434. Hubmaier, Balthasar. *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*. Translated by H. Wayne Pipkin and John Howard Yoder. Vol. 5. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1989.
435. Hudson, Winthrop Still. *Baptists in Transition: Individualism and Christian Responsibility*. Judson Press, 1979.
436. Hughes, Philip Edgcumbe. 'Grace'. In *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter Elwell. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2001.
437. *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Berolini: Apud Weidmannos, 1961.

<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000273393&site=ehost-live>.

438. Jeremias, Joachim. *Infant Baptism in the First Four Centuries*. London: SCM Press, 1960.
439. ———. *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2004.
440. Johnson, Dru. *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology*. University Park, PA: Eisenbrauns, 2016.
441. Johnson, Maxwell E. *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. Liturgical Press, 2007.
442. Jones, Brandon C. *Waters of Promise: Finding Meaning in Believer Baptism*. Wipf and Stock Publishers, 2012.
443. Keach, Benjamin. *The Baptist Catechism*. Philadelphia: B. Franklin and D. Hall, 1748.
444. Kelly, Gerard. 'Baptism in the Roman Catholic Church'. In *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, 4:26, 2011.
445. Klaassen, Walter, and William Klassen. *Marpeck: A Life of Dissent and Conformity*. Herald Press (VA), 2008.
446. Klassen, Walter. 'Anabaptist Baptism: A Representative Study'. *The Mennonite Quarterly Review* 41, no. 2 (1967): 176–81.
447. Klem, Herbert V. 'The Bible as Oral Literature in Oral Societies'. *International Review of Mission* 67, no. 268 (1978): 479–86.
448. Knox, Wilfred Lawrence. *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*. Published for the British Academy by H. Milford, 1944.
449. Kolp, Alan. 'Friends, Sacraments, and Sacramental Living'. *Quaker Religious Thought* 57, no. 1 (1984): 5.
450. Kunz, Joseph. *The Self-Revelation of God*. Philadelphia: Westminster P, 1967.
451. La Sor, William Sanford. 'Discovering What Jewish Miqva'ot Can Tell Us about Christian Baptism'. *Biblical Archaeology Review* 13, no. 1



- (1987): 52–59.
452. Larson-Miller, Lizette. *Sacramentality Renewed: Contemporary Conversations in Sacramental Theology*. Liturgical Press, 2016.
453. Lawler, Michael. *Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology*. Creighton University Press, 1996.
454. Leininger, Austin. ‘Holy Baptism, Holy Eucharist, Holy Sex: A Sacramental Approach to Sexual Ethics’. Graduate Theological Union, 2015.
455. Leith, John H. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1963.
456. Loder, Allan Thomas. ‘An Examination of the Classical Pentecostal Doctrine of the Baptism in the Holy Spirit in Light of the Pentecostal Position on the Sources of Theology’, 2000.  
<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ46226.pdf>.
457. Lumpkin, William Latane. *Baptist Confessions of Faith*. Valley Forge, PA: Judson Pr, 1959.
458. Luther, Martin. *Reformation Writings of Martin Luther*. Edited by Bertram Lee Woolf. Cambridge: James Clarke, 2002.
459. Macy, Howard R. ‘Baptism and Quakers’. In *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, 4:156–73, 2011.
460. Madathummuriyil, Sebastian. *Sacrament as Gift: A Pneumatological and Phenomenological Approach*. Textes et Études Liturgiques. Leuven: Peeters, 2012.
461. Manson, Thomas W. ‘Entry into Membership of the Early Church’. *The Journal of Theological Studies* 48, no. 189/190 (1947): 25–33.
462. Marshall, I Howard. ‘The Meaning of the Verb “Baptize”’. *Evangelical Quarterly* 45 (1973): 130–40.
463. McClendon Jr, James. ‘Baptism as a Performative Sign’. *Theology Today* 23, no. 3 (1966): 403–16.
464. ———. *Ethics: Systematic Theology*. Vol. 1. Abingdon Press, 2011.

465. McIntyre, Luther. 'Baptism and Forgiveness in Acts 2: 38'. *Bibliotheca Sacra-Dallas*- 153 (1996): 53–62.
466. McKinion, Steve. *Life and Practice in the Early Church: A Documentary Reader*. NYU Press, 2001.
467. McKinion, Steven. 'Baptism in the Patristic Writings'. *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006, 169–70.
468. Melancthon, Philipp. *Apology of the Augsburg Confession*. S.l.: BLURB, 2017.
469. Metso, Sarianna. 'The Use of Old Testament Quotations in the Qumran Community Rule'. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1998, 217–31.
470. Metzger, Marcel. 'La Théologie Des Constitutions Apostoliques Par Clément'. *Revue Des Sciences Religieuses* 57, no. 1 (1983): 29–49.
471. Milavec, Aaron. *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Liturgical Press, 2016.
472. Moody, Christopher Bryan. 'American Baptismal Sacramentalism?' A Dissertation Presented to the Faculty of the School of Theology Southwestern Baptist Theological Seminary, 2006.
473. Murray, John. *Christian Baptism*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1962.
474. ———. 'The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes.' *New International Commentary on the New Testament* 1–2 (1959).
475. Murray, Stuart. *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Pandora Press, 2000.
476. ———. *The Naked Anabaptist: The Bare Essentials of a Radical Faith*. Herald Press, 2010.
477. ———. 'Biblical Interpretation among the Anabaptist Reformers'. In *A History of Biblical Interpretation, Vol. 2: The Medieval Through the Reformation Periods*, edited by Alan J Hauser and Duane F Watson,

- 2:403–23. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
478. Nettles, Thomas. ‘Baptism as a Symbol of Christ’s Saving Work’. In *Understanding Four Views on Baptism*. Zondervan, 2009.
479. Niccum, Curt. ‘Baptism in the Restoration Movement’. In *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, 4:174–200. Wipf and Stock Publishers, 2011.
480. Null, Ashley. *Thomas Cranmer’s Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*. Oxford University Press, 2000.
481. Odeberg, Hugo. *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*. John Benjamins Publishing, 1929.
482. O’Donnell, Matthew Brook. ‘Two Opposing Views on Baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12.13: Can Grammatical Investigation Bring Clarity?’ *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 1999, 311–36.
483. Origen. *Homilies on Luke*. Edited by Joseph Lienhard. The Fathers of the Church Series. Catholic University of America Press, 1996.
484. Papa Pío XII. ‘Mediator Dei’, 1947. [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html).
485. Parratt, John. *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge University Press, 2004.
486. Pearson, Brook WR. ‘Baptism and Initiation in the Cult of Isis and Sarapis’. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1999, 42–62.
487. Petersen, Anders Klostergaard. ‘Rituals of Purification, Rituals of Initiation: Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections’. In *Beiheft Zur Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 3–40. Walter de Gruyter, 2011.
488. Pierce, Claude Anthony. *Conscience in the New Testament: A Study of*

*Syneidesis in the New Testament; in the Light of Its Sources, and with Particular Reference to St. Paul: With Some Observations Regarding Its Pastoral Relevance Today.* AR Allenson, 1955.

489. Pinnock, Clark. 'The Physical Side of Being Spiritual: God's Sacramental Presence'. In *Baptist Sacramentalism*, 8–20. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006.
490. Plummer, Alfred. *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. E. Stock, 1910.
491. Pobe, John S. 'Oral Theology and Christian Oral Tradition Challenge to Our Traditional Archival Concept'. *Mission Studies* 6, no. 1 (1989): 87–93.
492. Pope Benedict, XVI. 'Verbum Domini'. Post-Synodal Apostolic Exhortation on the Word of God in the Life and Mission of the Church, no. 27 (2010).
493. Pope John Paul II. *Catechism of the Catholic Church*. Geoffrey Chapman, 1994.
494. Porter, Stanley E. 'Baptism in Acts: The Sacramental Dimension'. In *Baptist Sacramentalism*, 117–28. Eugene, Or: Wipf and Stock Publishers, 2006.
495. Porter, Stanley E, and Anthony R Cross. *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*. Vol. 234. Bloomsbury Publishing, 2002.
496. Prokhorov, Constantine. *Russian Baptists and Orthodoxy: 1960-1990: A Comparative Study of Theology; Liturgy; and Traditions*. Langham Monographs, 2014.
497. Quarles, Charles L. 'Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the Ordinances Truly Biblical?' *Journal for Baptist Theology and Ministry* 1, no. 1 (2003): 47–57.
498. Rahner, Karl. *Kirche Und Sakramente*, Freiburg I. Freiburg, 1960.
499. Rainbow, Jonathan H. 'Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptists'. *American Baptist Quarterly* 8, no. 4 (1989): 276–90.

500. Ramsey, D Patrick. 'Sola Fide Compromised?: Martin Luther and the Doctrine of Baptism'. *Themelios* 34, no. 2 (2009): 179–93.
501. Reardon, Captain Rob. 'Baptism, Eucharist, and Ministry'. *Journal Of Aggressive Christianity*, no. 81 (2012): 13–20.
502. Rempel, John D. 'Sacraments in the Radical Reformation'. In *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, 298–312. OUP Oxford, 2015.
503. Richardson, Robert. *Memoirs of Alexander Campbell*. Standard Publishing Company, 1897.
504. Riggs, John Wheelan. *Baptism in the Reformed Tradition: A Historical and Practical Theology*. Westminster John Knox Press, 2002.
505. Rightmire, R David. *Sacraments and the Salvation Army: Pneumatological Foundations*. Vol. 10. Studies in Evangelicalism, 1990.
506. Robinson, Peter. 'Baptism in Ritual Perspective: Myth, Symbol and Metaphor as Anthropological Foundations for a Baptismal Theology'. Durham University, 1997.
507. Robinson, Wheeler. 'The Place of Baptism in Baptist Churches of To-Day'. *Baptist Quarterly* 1, no. 5 (1923): 209–18.
508. Robinson, William. 'The Nature and Character of Christian Sacramental Theory and Practice'. *Baptist Quarterly* 10, no. 8 (1941): 411–20.
509. Rodes Jr, Robert E. 'On Validity and Invalidity of Sacraments'. *Theological Studies* 42, no. 4 (1981): 580–600.
510. Roo, William van. 'The Christian Sacrament'. *Analecta Gregoriana* 262 (1992).
511. Rordorf, Willy, and André Tuilier. 'La Doctrine Des Douze Apôtres (Didaché): Introduction, Texte, Traduction, Notes, Appendice et Index'. *Sources Chrétiennes*. Paris: Cerf, 1978.
512. Ross, JM. 'The Theology of Baptism in Baptist History'. *Baptist Quarterly* 15, no. 3 (1953): 100–112.
513. Rushbrooke, James. *Protestant of the Protestants; the Baptist Churches, Their Progress and Their Spiritual Principle*. Address Delivered at the

- Annual Assembly of the Baptist Union of Great Britain and Ireland at Leeds, on Monday, 3rd May, 1926. London: Kingsgate Press, 1926.
514. Salvation Army. *Salvationist Handbook of Doctrine*. Salvation Army International Headquarters, 1998.
515. Sannikov, Sergiy. ‘Menno Simons’ and Martin Luther’s Interpretative Approaches in the Protestant Hermeneutical Horizon’. *Sententiae* XXXVII, no. 1 (2018): 87–109.
516. ———. ‘Trinity and Worship: Trinitarian View of Worship from Slavic Baptists Prospective’. *European Philosophical and Historical Discourse*, no. 1 (2018): 14–25.
517. ———. ‘Writing Slavic Bible Commentary: History and Approach.’ *European Journal of Theology* 26, no. 2 (2017): 144–53.
518. Schaff, Philip. *Creeds of Christendom*. Vol. 3. Harper & Brothers, 1877.
519. Scheck, Thomas P. ‘Origen: Commentary on the Epistle to the Romans’. *Fathers of the Church*, 2000, 103–4.
520. Scheffczyk, Leo. ‘The Church as the Universal Sacrament of Jesus Christ’. *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, no. 1 (2010): 18–45.
521. Schillebeeckx, Edward. *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. Sheed and Ward. New York, 1963.
522. Schnackenburg, Rudolf. *Baptism in the Thought of St. Paul: "A Study in Pauline Theology"*. New York: Herder and Herder, 1964.
523. Schreiner, Thomas R. ‘Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers’. *Believer’s Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006, 67–96.
524. Sheppy, Paul. ‘Penance’. In *Baptist Sacramentalism 2*, edited by Anthony R Cross and Philip Thompson, 25:117–34. Wipf and Stock Publishers, 2009.
525. Shurden, Walter. *The Baptist Identity: Four Fragile Freedoms*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 1993.

526. Siegrist, Anthony G. *Participating Witness: An Anabaptist Theology of Baptism and the Sacramental Character of the Church*. Vol. 199. Wipf and Stock Publishers, 2013.
527. Simons, Menno. *The Complete Writings of Menno Simons*. Edited by John Christian Wenger. Translated by Leonard Verduin. Herald Press, 1986.
528. Smuts, Jan Christiaan. *Holism and Evolution*. New York: The Macmillan Company, 1926.
529. Society of Friends. A Declaration of Some of the Fundamental Principles of Christian Truth, as Held by the Religious Society of Friends: Adopted by Friends Conference Held in Richmond, Indiana, U.S.A., 1887. Richmond, Ind.: Nicholson, 1887. <http://quakers.ru/декларация-веры-1887/>.
530. Stein, Robert H. 'Baptism and Becoming a Christian in the New Testament'. *Southern Baptist Journal of Theology* 2 (1998): 6.
531. Stevens, Carl H. 'Re-Gened'. GGWO, 25 July 2017. <http://ggwo.org/?s=Re-gened>.
532. Stjerna, Kirsi. 'Baptism in Martin Luther's Theology'. *Oxford Research Encyclopedia. Religion*, 2017. <https://doi.org/DOI:10.1093/acrefore/9780199340378.013.360>.
533. Stott, John R W. 'The Evangelical Doctrine of Baptism'. *Churchman* 112, no. 1 (1998): 47–59.
534. Studebaker, Steve. 'Baptism among Pentecostals'. In *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, 4:201, 2011.
535. Taylor, Joan E. *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
536. Temple, William. *Nature, Man and God*. Vol. 366. Macmillan London, 1934.
537. 'The Baptist Doctrine of the Church. A Statement Approved by the Council of the Baptist Union of Great Britain and Ireland, March, 1948.'

- Baptist Quarterly* 12, no. 12 (1948): 440–48.
538. Thompson, Philip E. ‘Re-Envisioning Baptist Identity: Historical, Theological, and Liturgical Analysis’. *Perspectives in Religious Studies* 27, no. 3 (2000): 287–302.
539. ———. ‘Sacraments and Religious Liberty: From Critical Practice to Rejected Infringement.’. In *Baptist Sacramentalism*, 36–54. Wipf and Stock Publishers, 2006.
540. Trigg, Jonathan D. *Baptism in the Theology of Martin Luther*. Enskede: TPB, 2003.
541. Trimp, Cornelis. *Woord, Water En Wijn: Gedachten over Prediking, Doop En Avondmaal*. Kok, 1985.
542. Tuck, William Powell. *Our Baptist Tradition*. Smyth & Helwys Publishing, 1993.
543. Vander Zee, Leonard J. *Christ, Baptism and the Lord’s Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship*. InterVarsity Press, 2004.
544. Vedder, Henry Clay. *Balthasar Hübmaier, the Leader of the Anabaptists*. GP Putnam’s sons, 1905.
545. Vissers, John. ‘Baptism in the Reformed Tradition’. In *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, McMster Divinity College Press., 4:76–135. Wipf and Stock Publication, 2011.
546. Vorgrimler, Herbert. *Sacramental Theology*. Liturgical Press, 1992.
547. Wall, William. ‘The History of Infant Baptism. 2 Vols’. *London: For R. Bonwick et Al* 1720 (1819).
548. Wellum, Stephen J. ‘Baptism and the Relationship between the Covenants’. *Believer’s Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006, 97–161.
549. ‘What Is Holistic Theology?’ The American Institute of Holistic Theology. Accessed 12 December 2017.  
<https://aihtedublog.wordpress.com/2012/12/28/what-is-holistic-theology/>.



550. Whitaker, E. C. *Documents of the Baptismal Liturgy*. New edition edition. London: SPCK Publishing, 1970.
551. White, Reginald Ernest Oscar. *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of REO White*. Vol. 171. Bloomsbury Publishing, 1999.
552. ———. *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960.
553. Williams, George Huntston. *Baptismal Theology and Practice in Rome as Reflected in Justin Martyr*. Moulton, 1973.
554. Winter, Sean. ‘Ambiguous Genitives, Pauline Baptism and Roman Insulae: Resources from Romans to Support Pushing the Boundaries of Unity’. In *Baptist Sacramentalism 2*, edited by Anthony R Cross and Philip E Thompson, 25:77–91. Wipf and Stock Publishers, 2009.
555. Wiseman, Karyn L. ‘A Virtual Space for Grace: Are There Boundaries for Worship in a Digital Age?’ *Liturgy* 30, no. 2 (2015): 52–60.
556. Witherington, Ben. ‘The Waters of Birth: John 3. 5 and 1 John 5. 6–8’. *New Testament Studies* 35, no. 1 (1989): 155–60.
557. Wright, David F. ‘The Origins of Infant Baptism—Child Believers’ Baptism?’ *Scottish Journal of Theology* 40, no. 1 (1987): 1–23.
558. Wright, Stephen I. *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables*. Wipf and Stock Publishers, 2007.
559. Yoder, John H. ‘Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture’. *Theology Today* 48, no. 1 (1991): 33–44.
560. Yoder, John Howard. *Body Politics*. Princeton Theological Seminary, 1979.
561. Zsupan-Jerome, Daniella. ‘Virtual Presence as Real Presence?: Sacramental Theology and Digital Culture in Dialogue’. *Worship* 89, no. 6 (2015): 526–42.

# ДОДАТОК 1

## ХРЕЩЕННЯ В ДОНІКЕЙСЬКИЙ ПЕРІОД

### 1.1. Хрещення у період мужів апостольських

#### 1.1.1. Дідахе

Найбільш рання згадка про хрещення в післяапостольський період знаходиться у Дідахе («Вчення Господа народам через 12 апостолів»). Це дуже важливе, але дискусійне джерело, написане, ймовірно, наприкінці I – у першій половині II ст., яке явно зазнавало редакцій та інтерполяцій. Впродовж декількох перших століть християнства багато громад шанувало цей текст нарівні або майже нарівні з канонам, але в IV ст. Євсевій Кесарійський зарахував Дідахе до підроблених книг. Пізніше Дідахе поступово перестали переписувати, текст було забуто і знову відкрито лише в XIX ст. Існує багато перекладів Дідахе різними мовами і є досить велика кількість досліджень патрологів, які вивчають цей документ, йому присвячено чимало дисертацій<sup>746</sup>.

Документ становить великий інтерес для вивчення церковного життя ранньої церкви. За змістом він є своєрідним літургійним керівництвом і мало торкається богослов'я. Хрещенню присвячено сьомий розділ Дідахе. Вказівки щодо процедури проведення хрещення ідуть одразу після загальної настанови, яка називається «Два шляхи». З контексту цілком очевидно випливає, що ці настанови є катехизичним вченням, яке необхідно здійснювати перед проведенням водного хрещення. Вчення про два шляхи (шлях світла і шлях темряви) пов'язане із вказівками про спосіб і правила проведення хрещення словами: «Що ж стосується хрещення, хрестіть так:

---

<sup>746</sup> Найвідоміші видання Дідахе з коментарями редакторів і перекладачів Willy Rordorf and André Tuilier, 'La Doctrine Des Douze Apôtres (Didaché): Introduction, Texte, Traduction, Notes, Appendice et Index', *Sources Chrétiennes*. Paris: Cerf, 1978; Aaron Milavec, *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary* (Liturgical Press, 2016); Валентин Асмус, «Учение 12 апостолов», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994), 17–37; також у баптистській традиції переклад зробив син І.С. Проханова – Ярослав і опублікував у журналі «Христианин» (№5, 1924), а 1990 р. в 1 випуску альманаху «Богомыслие» було опубліковано 3 переклади Дідахе з порівняльним аналізом В. Л. Парфененка.

сказавши попередньо все це, хрестить в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа в живій воді»<sup>747</sup>. Передусім, можна відзначити, що в практиці, рекомендованій Дідахе, хрещення здійснювали на підставі віри в свідомому віці, після процесу підготовки охрещуваних, яка полягала в ознайомленні з основами християнської віри і практики життя.

Документ явно натякає на присутність свідків під час хрещення, котрі за можливістю повинні також постити із самим охрещуваним і хрестителем. Отже, в цей період перед хрещенням передбачалася не лише дидактична підготовка на раціонально-інформаційному рівні, а й духовна підготовка, яка полягала у пості й молитві. Як зразок молитви в тексті запропоновано молитву Господню – Отче наш. Формула хрещення повторює вказівку Христа у Мт. 28:19 – «в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа», а не палестинську практику, відображену в книзі Дій апостолів (в ім'я Ісуса Христа), яка є скороченим варіантом цієї ж формули і також згадується в Дідахе (9: 5). Способом хрещення вказано занурення, але допускається обливання, але не скроплення. Немає натяків, що хрещення проводилося триразовим зануренням. Текст скоріше вказує на одноразове занурення. Звертається увага на якість води – перевага віддається холодній проточній (живій) воді, але допускається і тепла.

Все це свідчить про серйозну увагу, яку приділяли акту хрещення, натякаючи на глибоку символіку: холодна проточна вода повинна була вказувати на протверезливе скінчення життя; занурення і вихід із води символічно зв'язували зі словами апостола Павла про поховання для гріха і повстання для нового життя з Христом (Рим. 6: 3-7). На перший погляд, може здатися дивною широка варіативність способів хрещення. Вказуючи на переваги, текст не накладає зобов'язань на певну форму ритуалу. З богословського погляду це означає, що підкреслюючи обов'язковість самого акту хрещення, глибокого змісту надавали йому самому, а не формі його

---

<sup>747</sup> Валентин Асмус, «Учение 12 апостолов», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): 27.

проведення. Після хрещення відбувалася євхаристія, яка найімовірніше проходила під час спільної вечері (Агапи). Така практика (спільний піст, Вечеря 1 Агапа) вказує на розуміння хрещення як спільнотного, а не індивідуального акту.

### 1.1.2. Климент Римський, Ігнатій Антіохійський, Варнава

У посланнях мужів апостольських (учнів апостолів) прямих вказівок або інструкцій, аналогічно тому, як це пропонується в Дідахе, немає, але є алюзії і згадки про водне хрещення, зроблені ніби мимохідь. Ми зупинимося на деяких із них.

**Климент** був третім (офіційно четвертим) єпископ Риму, якого переказ наполегливо представляє як учня і послідовника Петра. Деякі знаходять натяк на хрещення в його оповіді з Першого послання до коринфської церкви, що розповідає про те, як апостоли виконували наказ Христа. Вони проповідували Євангеліє у різних містах і країнах, а «первістків із віруючих, після духовного випробування настановляли в єпископи і диякони для майбутніх віруючих»<sup>748</sup> (42:4). У латинській версії цього тексту, як стверджує Еверетт Фергюсон, є вставка: *eos qui obaudiebant voluntati dei baptizantes* – «тих, хто підкорився волі Божій, хрестили»<sup>749</sup>. Така інтерполяція виглядає цілком виправдано, з огляду на контекст і загальний богословський підхід Климента. Тобто в єпископи<sup>750</sup> настановляли, за свідченням Климента, тих, хто покався, прийняв водне хрещення і витримав випробування.

У посланні іншого відомого ранньохристиянського служителя, учня Івана Богослова, мученика **Ігнатія Антіохійського**, в найбільш цитованому розділі, присвяченому покорі єпископам, є вказівка: «Не дозволено без єпископа ні хрестити, ні здійснювати вечерю любові; навпаки, що схвалить він, то й Богу приємно, щоб будь-яка справа була непохитною і

<sup>748</sup> Валентин Асмус, «Первое послание св. Климента, епископа римского к Коринфянам», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): 100

<sup>749</sup> Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009): 206.

<sup>750</sup> Мається на увазі служіння взагалі (і єпископи, і пресвітери), тому що в іншому місці Климент говорить про цих же служителів як про пресвітерів.

безсумнівною»<sup>751</sup>. На відміну від свободи, що явно відчувається в Дідахе, яке спонукає до хрещення незалежно від способу, Ігнатій не допускає жодної самостійності і наполягає на суворому контролі єпископа, але мотив, який спонукає його до такої централізації, полягає не в бажанні влади, а в прагненні зберегти єдність церкви і не допустити у громади лжевчителів. Тобто Ігнатій бачить хрещення як захисну броню, яка захищає істинне християнство.

Про водне хрещення говорить ще один текст цього періоду, підписаний ім'ям **Варнава**. Це послання, яке по суті анонімне, хоча традиція приписує його Варнаві<sup>752</sup>, супутнику Павла, присвячене юдеохристиянському протистоянню. Автор, який судячи з усього, не особливо добре знає юдейську традицію, бореться проти буквального розуміння Старого Заповіту, відкидаючи весь юдаїзм і сприймаючи старозаповітні історії суто символічно. У цьому ж герменевтичному ключі написано 11-й розділ цього послання, в якому виявляється контраст між юдейською релігійною традицією і християнським хрещенням. Основна ідея цього розділу, яка називається «Про воду благодатну і про хрест», відразу зосереджує увагу не стільки на самому водному хрещенні, скільки на зв'язку хрещення з хресною смертю Христа і, як наслідок, на прощенні гріхів. Робиться цей акцент на матеріалі протиставлення християн і Ізраїля, який, за словами послання, залишив Бога як «живу воду», і тому народ ізраїльський «не прийме того хрещення, яке дає відпущення гріхів»<sup>753</sup>. Водночас автор намагається текстами з пророків, які він дуже вільно цитує із Септуагінти, показати, що всі обітниці і справжнє прощення гріхів тепер належить лише «нам» (християнам). Текст проголошує: «Ми сходимо в воду, сповнені гріхів і нечистоти, а виходимо з неї з надбанням – зі страхом у серці, і з надією на

---

<sup>751</sup> Валентин Асмус, «Учение 12 апостолов», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): 305.

<sup>752</sup> Про Варнаву див. Киприан (Керн), архим., «Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы», *Вестник русского христианского движения*, вып. 151 (1987 г.): 43–63.

<sup>753</sup> Валентин Асмус, «Послание Апостола Варнавы», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): 79.

Ісуса в душі»<sup>754</sup>.

Залишивши без уваги екзегетичне і герменевтичне мистецтво автора цього послання, зосередимося на його розумінні християнського хрещення. Оскільки багато істориків, зокрема й Кипріян (Керн), датують написання цього послання «між 117 і 130 роками»<sup>755</sup>, погляди, відображені в цьому тексті, можуть розкрити богослов'я певної досить впливової групи в християнстві цього періоду.

Зауважимо, що з цього послання можна зробити набагато більше богословських висновків, ніж із попередніх текстів, і найперше, варто вказати на чітко виражений зв'язок хрестильної води із прощенням гріхів. У цьому розділі двічі підкреслюється цей зв'язок: один раз негативно – щодо Ізраїля і вдруге позитивно – щодо християн. Це говорить про те, що до цього часу вже встановився досить міцний зв'язок прощення гріхів із водним хрещенням і, очевидно, цей зв'язок ґрунтується на свідченні апостола Павла (Дії 22: 16), що доводить безсумнівну належність автора цього послання до адептів павлівської спільноти, яка змагалася з юдейськими вчителями Закону.

Також важливо відзначити результат хрещення, який описують як страх у серці і надію на Ісуса. Це явно свідчить про sacramентальне розуміння акту хрещення з акцентом переважно на дії Бога, а не охрещуваного. Також у тексті можна побачити натяк на спосіб хрещення. Автор каже, що охрещувані сходять у воду і виходять із неї, що вказує на повне або часткове занурення і підняття. У цьому знову простежується та ж символіка, що і в Дідахе, яка вказує на слова Павла в шостому розділі Послання до римлян.

Також у четвертому розділі послання Варнави міститься явний натяк на вступ у заповіт з Ісусом як накладення печаті на серце віруючого: «І кинув Мойсей скрижалі кам'яні з рук своїх: так заповіт їх розтروщений для того,

---

<sup>754</sup> Там само: 80.

<sup>755</sup> Киприан (Керн), архим., «Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы», Вестник русского христианского движения, вып. 151 (1987 г.): 45.

щоб любов до Ісуса закарбувалася в серцях ваших і надією вашою стала віра у нього»<sup>756</sup>. У цьому тексті чути відлуння ідеї апостола Петра, який розуміє хрещення як вступ у заповіт через прохання і обіцянку (епіротема) доброго сумління (1 Петр. 3: 21). Ще важливо відзначити, читаючи дев'ятий розділ цього послання, де автор протиставляє зовнішнє юдейське обрізання духовному обрізанню серця як скиданню гріховної «грубості серця», що він не пов'язує духовне обрізання з хрещенням. Фергюсон зауважує з цього приводу: «Схоже, що Варнава належить до лінії ранньохристиянської думки, яка пов'язує християнський еквівалент обрізання не з хрещенням, а з Божою роботою в серці (через Святого Духа)»<sup>757</sup>.

### 1.1.3. «Пастир» Герми

Водне хрещення досить виразно подано у популярній пам'ятці II ст. «Пастир» Герми. Відомий патролог Кипріян (Керн) відносить час написання цього твору приблизно до середини II ст.<sup>758</sup>. Він є типовим зразком апокаліптичної літератури, з дуже вираженим дидактичним та пастирським елементом. Головне призначення тексту – зупинити відступлення церкви від початкових основ, надоумити тих, хто ухилився в розкіш і багатство, викрити служителів, які сваряться між собою, а також віровідступників. Тема покаяння є центральною ідеєю всіх одкровень, описаних автором. Книга «Пастир» Герми була дуже популярною в ранньому християнстві і користувалася повагою в деяких регіонах нарівні з канонічними книгами<sup>759</sup>, але Євсевій у «Церковній історії», знаючи про авторитет цієї книги, зараховує її до підроблених (нофа). Хоча за богословським підходом ця книга не дуже сильна, але з погляду церковної історії та свідчення про звичаї і громадське життя свого періоду, вона відіграє визначну роль.

---

<sup>756</sup> Валентин Асмус, «Послание Апостола Варнавы», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): 67.

<sup>757</sup> Everett Ferguson, 'Spiritual Circumcision in Early Christianity', *Scottish Journal of Theology* 41, no. 4 (1988): 490.

<sup>758</sup> Киприан (Керн), архим., «Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы», *Вестник русского христианского движения*, вып. 151 (1987 г.): 52.

<sup>759</sup> Синайський кодекс зараховує «Пастиря» до канонічних книг. Так само робить Тертуліан до свого монтаністського періоду.

Роль хрещення в цій книзі змальовано досить яскраво. У III Видінні, яке переказує Герма, він бачить вежу, що символізує Церкву, будівництво якої ще не завершено. Камені, з яких будували цю вежу, діставали з води і сама вежа була побудована на воді. Герма запитує у стариці, яка показала йому ці образи: «Пані, чому вежа побудована на воді? Вона відповіла: ...Слухай же, чому вежа будується на воді; бо життя ваше через воду спасенне і спасеться. А вежа заснована словом всемогутнього і преславного імені, і тримається невидимою силою Господа»<sup>760</sup>. Також він бачить інші камені, які не використовувалися в будівництві і просить пояснити їх алегоричне значення: «Кого ж означають камені, які падали біля води і не могли скотитися в воду? Тих, хто чув Слово і бажає хреститися в ім'я Господа, але потім, коли вони згадують про святість істини, ухиляються і знову керуються своїми ганебними бажаннями»<sup>761</sup>.

Ці описи показують роль хрещення в першій половині II ст. Очевидно, що воно є вирішальним елементом прилучення до Церкви. Через нього і завдяки йому розкаяний грішник стає частиною великого доморядництва, яке як підкреслює видіння, засноване на слові і силі Господа. Шлях до хрещення починається зі слухання Слова (очевидно через проповідь) і появи бажання охреститися. Але саме хрещення представлено тут як абсолютно свідомий акт, як рішення покінчити з гріховним життям і почати життя на «святості правди», на що зважуються, звичайно, далеко не всі. Отже, цей текст виражає ранньохристиянський ригоризм, який бачить Церкву як ідеальну спільноту і не бажає йти на поступки світові, і не погоджується з ослабленням високого морально-етичного рівня, запропонованого Христом і апостолами. Крім свідомого хрещення за вірою, в «Пастирі» помітно простежується уявлення про спільнотний характер церковного життя і хрещення постає дією, яка прилучає до громади послідовників Христа.

Третій уривок, який виявляє роль хрещення, знаходиться Подобі 9.

---

<sup>760</sup> Видение 3.3 Валентин Асмус, «Пастьрь Ерма», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): 207.

<sup>761</sup> Видение 3.7 Там само: 210.



Пастир, який показує Гермі будівництво Церкви, говорить про камені, покладені у споруду вежі: «Їм було необхідно, каже, пройти через воду, щоб оживитися; не могли вони інакше увійти в Царство Боже, як відкласти мертвість колишнього життя. Тому ці покійні отримали печать Сина Божого, і увійшли в Царство Боже. Бо людина до прийняття імені Божого є мертвою, але коли отримає цю печать, вона відкладає мертвість і приймає життя. Печаттю ж цією є вода, в неї входять люди мертвими, а виходять із неї живими; тому для них і проповідано цю печать, і вони скористалися нею, для того, щоб увійти в Царство Боже»<sup>762</sup>. Не торкаючись богослов'я цього уривка, в контексті нашого дослідження важливо відзначити історичну рефлексію на акт хрещення, яка явно вказує на шостий розділ Послання апостола Павла до римлян. Водне хрещення подано як смерть із Христом і поховання «мертвості» старого гріховного життя, а повстання з води – як воскресіння і оживлення для того, щоб увійти в Царство Боже. Ця аналогія натякає на відродження, пов'язане з водним хрещенням, а також вказує на свідому дію входження в воду і виходу з неї. Також важливо відзначити розуміння хрещення як печаті Сина Божого, що корелює з уявленням про нього як про заповіт.

Узагальнюючи розуміння хрещення в книзі «Пастир» Герми, можна навести висновок Еверетта Фергюсона, який відзначає, що хрещення в цьому творі відіграє визначальну роль для прилучення до Церкви, воно починається зі слухання Слова, з віри і покаяння, відбувається в ім'я Сина Божого і зображується як печать його власності і захисту<sup>763</sup>.

**Висновки:** Судячи зі збережених ранньохристиянських документів, водне хрещення відігравало важливу роль у період апостольських учнів. Хрещення становило обов'язкову частину навернення. Його надавали за вірою, після покаяння, зміни життя (тим, хто підкоряється волі Божій) і певної катехизаційної підготовки. Дідахе, судячи з тексту, було керівництвом

---

<sup>762</sup> Подобие 9.16 Там само: 273-274.

<sup>763</sup> Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009): 220.

для повчання охрещених і описом порядку самого хрещення.

Хрещення є не індивідуальним актом, а громадським, який відбувається в присутності громади або її представників, з подальшою євхаристією або агапою (вечерею любові). Ймовірно, хрещення в цьому контексті відіграло роль фільтра або захисної загорожі.

Людей, які прийняли хрещення зображено святими і праведними, які стали храмом Божим і новим творінням, сповненим надії, радості і плодів Духа, як це особливо підкреслено в посланні Варнави. У цей період не зустрічається жодних згадок про хрещення немовлят або людей, які не пройшли ретельної духовної підготовки. Але і саму підготовку описано не дуже виразно.

## **1.2. Хрещення у період апологетів**

Після епохи апостольських учнів в історії християнського богослов'я розрізняють час апологетів, який фактично починається з другої чверті II ст. У цей період відбулося ще одне значне зміщення християнського світогляду, пов'язане, насамперед, із географічним і кількісним зростанням, а також із приєднанням до громад людей високої культури та інтелектуальної підготовки. Вони почали обґрунтовувати християнське вчення, використовуючи апарат і прийоми філософської думки, логіки і юриспруденції, а також захищати і обстоювати свої нові переконання перед освіченим греко-римським суспільством. Так з'явився новий пласт християнської літератури – апології. Це листи і трактати, написані, щоб показати державним службовцям і суспільству правду про християнство і зупинити несправедливі і незаслужені переслідування громад. Досягти своєї мети вони не могли в принципі, тому що гоніння на християн відбувалися не внаслідок релігійної нетерпимості римського свідомості, а навпаки, внаслідок її плюралізму і нетерпимості до ексклюзивності християнства.

Апології, на відміну від листів і послань апостолів або їхніх учнів, були призначені передусім не для церковної спільноти, а для світської. Це

означало використання іншої мови, термінології та методології викладу. Отже, апології дають хороший матеріал, що дозволяє зрозуміти традиції, богословські принципи і культ християнства II ст.

### 1.2.1. Юстин

Одним із найяскравіших, вагомих, хоча і не перших апологетів був Юстин, який увійшов в історію з іменами Філософ (як назвав його Тертуліан) і Мученик. Він навернувся у християнство приблизно в 30-ті роки II ст. після розчарування в філософії, яка не могла дати йому відповіді на головні життєві питання. Приблизно в середині II ст., як вважає Кипріян (Керн)<sup>764</sup> він написав свою першу Апологію, звернену до імператорів Антоніна Пія і Марка Аврелія. У ній він описує погляди і життя християнських громад у Римі і залежних від нього територій. Практика і погляди громад в Африці або в Палестині могли дуже відрізнитися<sup>765</sup>.

Опис хрещення у Юстина займає значний обсяг – весь 61-й розділ його Першої апології. Він починає розповідь із того, що пояснює, як «ми (християни) присвячуємо себе Богові, обновились через Христа... Хто переконається і повірить, що це вчення і слова наші істинні, і обіцяє, що може жити згідно з ним, тих вчать, щоб вони з молитвою і постом просили у Бога відпущення колишніх гріхів, і ми молимося і постимо з ними. Потім ми приводимо їх туди, де є вода, і вони відроджуються так само, як самі ми віродилися, тобто обмиваються тоді водою в ім'я Бога Отця і Владики всього, і Спасителя нашого Ісуса Христа, і Духа Святого»<sup>766</sup>.

Юстин жодного разу не вживає слово «хрещення» у своїй Апології, ймовірно через те, що пише язичникам, які не знайомі з християнською термінологією, але процес хрещення в широкому сенсі слова він ототожнює зі наверненням до Бога. Сам акт хрещення як занурення в воду і вихід із води

---

<sup>764</sup> Константин (арх. Киприан) Керн, *Патрология*, т. 1 (М.-Париж: Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, 1996): 83.

<sup>765</sup> Детальніше див. George Huntston Williams, *Baptismal Theology and Practice in Rome as Reflected in Justin Martyr* (Moulton, 1973).

<sup>766</sup> *Антология. Ранние отцы церкви* (Брюссель: Жизнь с Богом, 1988): 332.

в своїй оповіді він подає як кульмінаційний момент посвячення людини Богові і оновлення через Христа. Тобто, за Юстином, духовний шлях до Бога проходить через Христа, а в матеріальному світі це виражається актом водного хрещення. Першим кроком до хрещення Юстин вважає віру – «хто переконався і повірив християнському вченню», наступним щаблем до хрещення – навчання. Юстин вказує на катехизаційний процес – «тих вчать». Він не зупиняється детально на тривалості навчання, на темах і інших питаннях, і для нього, найімовірніше, очевидно, що навчання повинно передувати акту хрещення. Здається, він вважав за найважливіше показати язичникам загальну картину ініціації в християнство. Після навчання настає третій етап – час самого хрещення, безпосередньо перед яким іде духовна підготовка, тобто піст і молитва, в якій беруть участь деякі інші члени громади (а можливо і всі). Таке трепетне ставлення до хрещення явно вказує на його сакраментальний характер.

Важливо також зауважити розуміння, з яким, на думку Юстина, охрещувані приступають до води. Перший елемент цього розуміння полягає в тому, що від хрещення очікується «відпущення колишніх гріхів» (порівняй з Дії 22: 16: «Уставай й охрестися, і обмиє гріхи свої, прикликавши Ймення Його!»), а другий – обітниця «жити згідно» з викладеним вченням. У цій обітниці (υποσχέσεις)<sup>767</sup> відчувається тісний зв'язок із традиційним розумінням слів апостола Петра про значення водного хрещення (1 Петр. 3: 21), де слово епіротема (ἐπερώτημα) сприймається як «обітниця» доброго сумління, а не як благання або молитва з проханням про добре сумління.

Далі Юстин говорить: «І ми отримали від апостолів таку підставу для дії. Оскільки ми не знаємо першого свого народження і з потреби народилися з вологого сімені через взаємне злягання батьків і вирости в лихих звичаях і поганому способі життя, то, щоб не залишатися нам чадами потреби і невідання, але бути чадами свободи і знання, і щоб отримати нам відпущення

---

<sup>767</sup> Грецький текст 1 Апології  
[http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103\\_migne\\_gm/0100-0160,\\_Iustinus,\\_Apologia\\_Prima\\_\(MPG\\_006\\_0327\\_0440\),\\_GM.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103_migne_gm/0100-0160,_Iustinus,_Apologia_Prima_(MPG_006_0327_0440),_GM.pdf)

колишніх гріхів, – у воді називається на тому, хто прагне, відродитися і розкаятися в гріхах ім'я Отця всього і Владики Бога<sup>768</sup>». Тут Юстин підкреслює, що обряд хрещення-ініціації християни перейняли від апостолів. Наскільки збігається богословська інтерпретація хрещення Юстина з апостольською, сказати складно, але беззаперечною є спадкоємність самого факту і основного сенсу хрещення. В цьому уривку також наполегливо підкреслюється зв'язок хрещення з відпущенням гріхів, але зв'язок цей не прямолінійний. Хрещення, за Юстином, саме собою не дає відпущення гріхів, але воно виступає заключним акордом процесу очищення, тому що попередньо у людини повинно бути бажання прийняти християнство і покаятися в гріхах. У хрещенні ім'я Бога-Отця нарікається не на будь-якій людині, а тільки на «тій, що прагне відродитися і розкаятися в гріхах», так цілком однозначно говорить текст Апології. Це означає, що за часів Юстина хрещення йшло після каяття в гріхах, яке підтверджувалося зміною життя неофіта, а не тільки після попереднього навчання і випробування.

Також Юстин зазначає, що це обмивання, на відміну від язичницьких ритуалів, називається просвітленням, «тому що просвічується розум тих, які пізнають це». Очевидно це одне з найбільш ранніх вживань терміна «просвітлення» щодо водного хрещення, етимологічно пов'язаного з поняттям світла, котре наголошує на діях Господа, Який просвітлює темряву людини (Пс. 17: 29; Ів.1: 9), також має глибоку підставу в Новому Заповіті. Автор Послання до євреїв пише, що «не можна бо тих, що раз просвітилися були, і скуштували небесного дару...» в разі зневаження Сина Божого, відновляти покаєнням (Євр.6: 4). У Юстина просвітлення ототожнюється не з самим актом хрещення, а з широким поняттям хрещення-ініціації, що складається з віри, покаєння, навчання, обітниці і безпосереднього занурення-повстання з води. Все це відбувається не тільки з ім'ям Бога-Отця, а й з ім'ям Ісуса Христа і Святого Духа, тому можна не сумніватися у використанні тринітарної формули хрещення в традиції римської церкви.

---

<sup>768</sup> Антологія. Ранні отці церкви (Брюссель: Жизнь с Богом, 1988): 332-333.

Після хрещення, як далі описує Юстин, новонавернених приводять до громади, де над ними відбуваються молитви, а потім починається євхаристія (1 Апол. 66). Це ще раз говорить про хрещення-ініціацію як про спосіб прилучення до Церкви і приєднання до громади.

Отже, водне хрещення до середини II ст. розглядалося не просто як безпосередній акт обмивання, а як широкий і цілісний процес прилучення до спільноти святих, який починається з прийняття Слова, увірування, навчання основних засад християнської віри і життя, обітниці зберігати ці принципи в особистому житті, і після молитви і посту закінчується зануренням у воду і виходом із неї, а також урочистим євхаристичним спілкуванням. Всі етапи цього процесу за замовчуванням передбачають свідому участь неофіта і не дають історичних підстав для дітохрещення.

### 1.2.2. Іриней

Інший відомий апологет, який писав не для язичників, а для християн, захищаючи їх від «неправдивого знання», єпископ Ліонський Іриней, що жив, за припущеннями патрологів, у другій половині II ст., спеціальної уваги хрещенню не надавав. Однак, в його книзі «Доказ апостольської проповіді» є невелике зауваження на цю тему. Він пише про віру: «Перш за все вона (віра) навчає нас згадувати, що ми отримали хрещення на відпущення гріхів в ім'я Бога Отця і в ім'я Ісуса Христа, втіленого і померлого, і воскреслого Сина Божого, і в Святого Духа Божого; і що це хрещення є печаттю вічного життя і відродження в Бозі, щоб ми були дітьми не померлих людей, а вічного і незмінного Бога»<sup>769</sup> (Доказ 3). У цьому уривку чітко наголошено на тринітарній формулі хрещення, підсиленій такими словами Іриней: «І тому хрещення нашого відродження відбувається за допомогою цих трьох тверджень, коли Бог Отець дарує нам благодать для відродження за допомогою Свого Сина через Святого Духа»<sup>770</sup> (Доказ 7). Також наявна

---

<sup>769</sup> Іриней Ліонський, *Против ересей. Доказательства апостольской проповеди*, пер. М. Сагарда и П. Преображенский (СПб: Издательство Олега Абышко, 2008): 579.

<sup>770</sup> Там само: 580.

думка яка, очевидно, стала традиційною і стандартною до того часу, що хрещення відбувається на відпущення гріхів і сприймається автором як печать вічного життя. Воно пов'язане з відродженням і переходом людей із мертвого стану в стан дітей Божих. Стислість цих згадок про хрещення не дозволяє з'ясувати – чи відносить Іринеї відпущення гріхів і відродження тільки до акту хрещення, чи сприймає хрещення більш широко, як процес навернення. Проте, зі згадування про віру, з якого починається оповідь про хрещення, а також із загального контексту книги можна зробити висновок, що в цей період хрещення ще не відокремлювали від віри і свідомого навернення. Однак, підстави для такого розриву вже були закладені досить міцно.

### **1.3. Хрещення у період вчителів**

В останній чверті II ст. у різних регіонах римського світу починають з'являтися більш-менш постійні інституції з підготовки до хрещення. У східній термінології їх прийнято називати огласительними школами<sup>771</sup>. Особливого розвитку такі школи набули в Александрії, колиці еллінізму, де було високе інтелектуальне середовище, а в християнську громаду цього міста входило багато освічених людей. Тому саме тут з'явилося багато видатних дидакалів, які практично професійно займалися навчанням катехуменів, готуючи їх до прийняття водного хрещення. Саме вони багато в чому сформували богослов'я наступної після апологетів епохи. Цей період, куди часто відносять все III ст., багато хто вважає часом вчителів-катехитів.

#### **1.3.1. Климент Александрійський**

Одним із найяскравіших ранніх представників цієї епохи вважається Тит Флавій Климент (150 – 215?), який був другим після Пантена ректором александрійської катехитичної школи. Він увійшов в історію з ім'ям Климент Александрійський. Своім головним завданням, судячи з усього, він вважав

---

<sup>771</sup> Иоанн Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие* (Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002):78.

зробити християнство зрозумілим для елліністичного світу, тому він активно користувався мовою і термінологією грецької філософії. У своїй книзі «Педагог» Климент досить багато говорить про хрещення, але часто трактує його у звичному йому алегоричному і духовному сенсі. Намагаючись показати перевагу християнського вчення над усіма іншими світоглядними системами, Климент надає хрещенню як засобу прилучення до християнства надто ідеалізоване значення. Спростовуючи уявлення про те, що слова «діти Божі» «немовлята» «ягнята» і ін., які Святе Письмо застосовує до вірних, принижують їх та виявляють малоцінність християнства, Климент запевняє, що водне хрещення відразу робить християн досконалими. «Хрещенням ми надаємо світло в душу, зі світлом отримуємо право на синівство, з синівством – досконалість, з досконалістю – безсмертя. «Я сказав», мовляв, «ви – боги, і сини Всевишнього – всі ви» (Пс. 81: 6). Цей акт іменується по-різному: благодаттю, просвітленням, досконалістю, обмиванням. Обмиванням називається він тому, що в хрещенні обмиваються наші гріхи; благодаттю – тому, що в ньому звільняємося ми від покарання за гріхи; просвітленням – тому, що в ньому ми бачимо ми небесне спасенне світло, тобто пізнаємо Бога»<sup>772</sup> (Педаг. 1: 6).

Майже весь шостий розділ Першої книги «Педагог» пов'язаний з темою водного хрещення. Для Климента – це поворотний пункт до пізнання Бога. Він вважає, що в хрещенні людина обмиває гріхи і звільняється від покарання за них, тільки після цього для неї відкривається спасенне небесне світло і починається богопізнання. Хочеться відзначити, що незважаючи на те, що деякі вислови Климента написано явно в полемічному запалі і створюють романтичне й утопічне уявлення про сам факт хрещення, більш контекстне прочитання всього тексту дозволяє зрозуміти, що для Климента хрещення-обмивання є не єдиною, а завершальною точкою ланцюга духовного просвітлення. Він каже: «Через хрещення ми очищуємося і

---

<sup>772</sup> Александрийский Климент, *Педагог. Творение учителя Церкви Климента Александрийского* (М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996): 45-46.



повертаємося до світла, як чада наближаємося до Отця, попередньо розкаявшись у гріхах і клятвено відрікшись від їх повторення»<sup>773</sup>. Зрозуміло, що не саме собою хрещення очищує і відроджує, а хрещення-ініціація як фінальна стадія шляху від гріха до святості. Климент підкреслює, що перед хрещенням людина кається у гріхах і залишає їх. «Попередньо розкаявшись» – важливе поняття в богослов'ї Климента. З покаанням він пов'язує уявлення про «клятвене зречення». Це слово, як і в Іринія Ліонського, відсилає читача до образу хрещення як обіцянки або вступу в заповіт.

Шлях до досконалості у Климента починається з віри і завершується дією благодаті зі звільнення від кайданів гріха. Він каже: «Кайдани ці швидко розбиваються вірою людини і Божественною благодаттю, яка в хрещенні в Логос, наче якоюсь пеонійською травою, від гріхів нас зцілює. Всі наші гріхи в хрещенні обмиваються, і негайно ж ми перестаємо ходити шляхами зла. Виходить, благодатна дія просвітлення полягає в тому, що ми залишаємо після обмивання колишні звичай»<sup>774</sup>. Отже, хрещення для Климента – рубікон, після якого гріха у житті християнина немає. Також важливо відзначити зв'язок водного хрещення й дії Духа, показаний у цьому розділі, як щось єдине і нероздільне. «(М)и, за допомогою Духа Святого омивши в хрещенні затягнуте туманом і закрите темрявою гріха око свого духа, після того маємо його чистим, здоровим і світлим. Бога пізнаємо ми тому тільки, що (в хрещенні) виливається на нас із неба Дух Святий. Пробивається в наше око небесний промінь, який дає йому здатність бачити небесне світло»<sup>775</sup>. Саме Дух, на думку Климента, дає можливість християнину залишитися в досконалому стані.

Климент надає великого значення підготовчому етапу, який веде до хрещення, вважаючи навіть, що катехизація формує віру: «Бо оглашення веде до віри, віру ж разом із хрещенням виховує Святий Дух»<sup>776</sup>. Він багато

---

<sup>773</sup> Там само: 51.

<sup>774</sup> Там само: 49-50

<sup>775</sup> Там само: 47.

<sup>776</sup> Переклад Олександра Катанського з книги: Александр Катанский, Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших Отцов и писателей Церкви до Оригена включительно:

говорить про духовну їжу і молоко, під образами яких розуміє настанову проповіддю і катехитичне навчання.

Загалом вчення Климента Александрійського про хрещення пройняте вільним алегоричним тлумаченням, матеріал для якого він майстерно добуває з численних текстів апостола Павла і євангельських оповідей, а також із пророчих настанов. Хрещення для нього однозначно виглядає як сакрамент, що пов'язує матеріальну дію обмивання з духовними змінами, які відбуваються в людині. Однак, в його розумінні хрещення не відривається від духовної мандрівки, якою благодать Божа веде людину. Цей шлях починається з покаяння і проходить вірою через навчання і катехизацію. І тільки остаточно і клятвено зрікшись гріха, людина приступає до хрещення як до найпомітнішої і критичної віхи на шляху до небесної досконалості, де Дух Святий підтверджує людині свою дію дарами духовними.

### **1.3.2. Оріген**

Оріген (бл. 185 – бл. 254) безсумнівно був найвидатнішим представником Александрійської катехитичної школи і «засновником християнського богослов'я», як називає його Іван Мейєндорф. Незважаючи на офіційне невизнання та засудження церквою його вчення, вплив ідей Орігена визначив весь хід розвитку східнохристиянської богословської думки. Його посвячене життя, енциклопедичні знання й оригінальність мислення зробили Орігена одним із найвпливовіших грецьких письменників. На відміну від всіх попередніх письменників, які реагували в основному на нагальні проблеми церковного життя, Оріген став першим християнським філософом, що осмислював християнство в категоріях еллінської думки. Довгий час він був керівником катехитичної школи в Александрії після Климента, а пізніше очолив таку ж школу в Кесарії.

З приводу хрещення Оріген не залишив жодного спеціального трактату, але у його творах можна знайти багато цінних зауважень про те, як

розуміли хрещення до середини III ст. Дослідники його богослов'я вказують, що стосовно священнодій Оріген займав позицію, що базується на його загальному герменевтичному підході. Як відомо, він бачив світ потрійним, подібним до людини, що складається з тіла, душі і духа. Світ щільних реальних предметів, що існує в просторі й часі – матеріальний світ; світ душевних почуттів і переживань; та світ духовний – вічного буття й ідей. З цієї потрійної перспективи він дивився і на сакраменти. Як вказує один із найвідоміших дослідників творчості філософа, Генрі Кроузер, Оріген розглядав Іванове хрещення і всі алюзії на хрещення в Старому Заповіті як тінь і символ, а християнське водне хрещення як реальність, на яку вказували образи Старого Заповіту, хоча за Орігеном воно саме є образом прийдешньої, есхатологічної реальності хрещення вогнем. Справжнє таїнство (mysterion) Оріген відносить до духовної, космічної, есхатологічної реальності<sup>777</sup>.

Як пише Еверетт Фергюсон<sup>778</sup>, за часів Орігена зв'язок хрещення і прощення гріхів уже був традиційним і настільки стійким, що не піддавався сумніву. Тому Оріген, ніби мимохідь, але завжди дуже виразно говорить про хрещення як про прощення гріхів, а з прощенням гріхів у нього пов'язана ідея очищення, отримання Святого Духа і поняття «благодать хрещення», яке філософ часто вживає в своїх працях. Він пов'язує водне хрещення з старозаповітним обрізанням: «Якщо кому-небудь у церкві, обрізаному через благодать хрещення трапиться бути порушником закону Христа, його хрестильне обрізання буде вважатися для нього необрізаним невір'ям. Ми можемо сказати, що катехумени – це ті, хто все ще необрізани, або все ще язичники, а ті, хто вірує, за допомогою благодаті хрещення – обрізани»<sup>779</sup>. Тобто хрещення в Орігена явно виступає як містичне таїнство, але в той же час він твердо вчить про смерть для гріха, яка передує хрещенню, що для нього по суті є еквівалентом покаяння. Це беззаперечна умова, яку необхідно

---

<sup>777</sup> Henri Crouzel, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. Worrall (London: Bloomsbury T & T Clark, 1989): 223.

<sup>778</sup> Everett Ferguson, 'Baptism According to Origen', *The Evangelical Quarterly* 78, no. 2 (2006): 117–35.

<sup>779</sup> Thomas P. Scheck, 'Origen: Commentary on the Epistle to the Romans', *Fathers of the Church*, 2000: 143.

виконати до того, як людина приступить до самого хрещення.

Коментуючи 6-й розділ Послання до римлян, Оріген пише з приводу твердження апостола Павла про те, що ті, хто хрестився в Христа Ісуса, у смерть Його хрестилися: «Цими словами апостол дає зрозуміти, що, якщо хто раніше помер для гріха, той за потребою був похований разом із Христом у хрещенні. Якщо ж людина попередньо не померла для гріха, то вона не може бути похована разом із Христом. А якщо вона не похована разом із Христом, то не приймає і належного хрещення»<sup>780</sup>. Інакше кажучи, «належне» хрещення розглядається як останній крок на шляху воскресіння з Христом. Таке уявлення про хрещення доводить, що Оріген розумів цей акт не як ізольований і сам собою магичний у дії, а як певний знак, важливий момент на дорозі мандрівника, що йде до небесної Вітчизни. До цього знакового моменту треба було прийти, тому Оріген надає великого значення випробуванням перед хрещенням, як він пише про це у своїй книзі «Проти Цельса». Ці випробування повинні були засвідчити віру і твердість намірів тих, хто готується до хрещення. Вони проходили кілька своєрідних фільтрів, які «перешкоджають вступити в громаду таким людям, які заплямували себе поганими діяннями і далі ведуть ганебне життя, але радо приймають людей іншого напрямку, яких і готують поступово, щоб привести до ще більшої досконалості»<sup>781</sup>. Таке серйозне ставлення до хрещення доводить, що його можуть прийняти тільки люди, які свідомо прийняли це рішення, і здається, його не повинні надавати малим дітям або немовлятам. І справді, за часів Орігена свідоме хрещення було нормою церковного життя, що добре видно зі значення, яке надає Оріген підготовці до цього акту і перфекціоністичного погляду на наслідки хрещення. Однак, як не дивно, Оріген став одним із перших ранньохристиянських письменників, який обґрунтовував вчення про дитяче хрещення.

---

<sup>780</sup> Оріген, «Комментарии на Послание к Римлянам», Экзегетъ. Библия и толкование, accessed 06, Січень 2018, [https://ekzeget.ru/glava\\_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED](https://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED).

<sup>781</sup> Оріген, «Против Цельса», Азбука веры, accessed 06, Грудень 2017, [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv\\_celsa/3...](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/3...)

Розуміння дитячого хрещення в ту епоху значно відрізнялося від сучасного уявлення про цю дію, яку з V ст. почали розглядати як стандартну процедуру прилучення до церкви за аналогією з приєднанням до старозаповітного народу Божого через обрізання. У ранньохристиянський період це було не так. Хрещення розуміли як акт, який свідчить про безповоротні зміни життя, тому багато людей зволікали з прийняттям хрещення, хоча вважали себе наближеними до християнства або навіть християнами. Але в хвилини смертельної небезпеки, в разі тяжкої хвороби або в інших екстремальних ситуаціях катехумени поспішали охреститися, орієнтуючись на загальноприйняту думку, що хрещення обмиває всі гріхи. Саме цими екстремальними ситуаціями, здебільшого, і пояснюється практика появи дитячого хрещення.

Це можна легко простежити за появою надгробних написів-присвят (епітафій) на християнських похованнях. Одна з найбільш ранніх епітафій, що стосується дитячого хрещення перед смертю, знаходиться в катакомбах св. Калліста в Римі і датується 268 р. У ній написано: «Пастор, Тиціана, Марціана і Хреста – Марціану, своєму достойному синові в Господі Христі. Він прожив дванадцять років, два місяці і ... днів, отримав благодать на 20 вересня, у друге консульство Маріанна і Патерна, і віддав (душу) 21 вересня. Живи серед святих у вічності (ILCV 3315)»<sup>782</sup>. З цього напису видно, що дитина не була хрещена в дитинстві, але їй дали хрещення за день до смерті. Аналогічні написи зустрічаються в катакомбах Прискилли: «Немовля Тихея прожило один рік, десять місяців і п'ятнадцять днів. Отримало благодать на восьмий день перед календами. Віддало свою душу в той же день» (ILCV 1531), «Ірина, прожила зі своїми батьками десять місяців і шість днів, знайшла благодать за сім днів до квітневих ід і віддала душу в квітневі іди (ICLV 1:1 532)»<sup>783</sup>.

---

<sup>782</sup> Ernst Diehl, Jacques Moreau, and Henri Irénée Marrou, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, vol. 1 (apud Weidmannos, 1967).

<sup>783</sup> Там само.

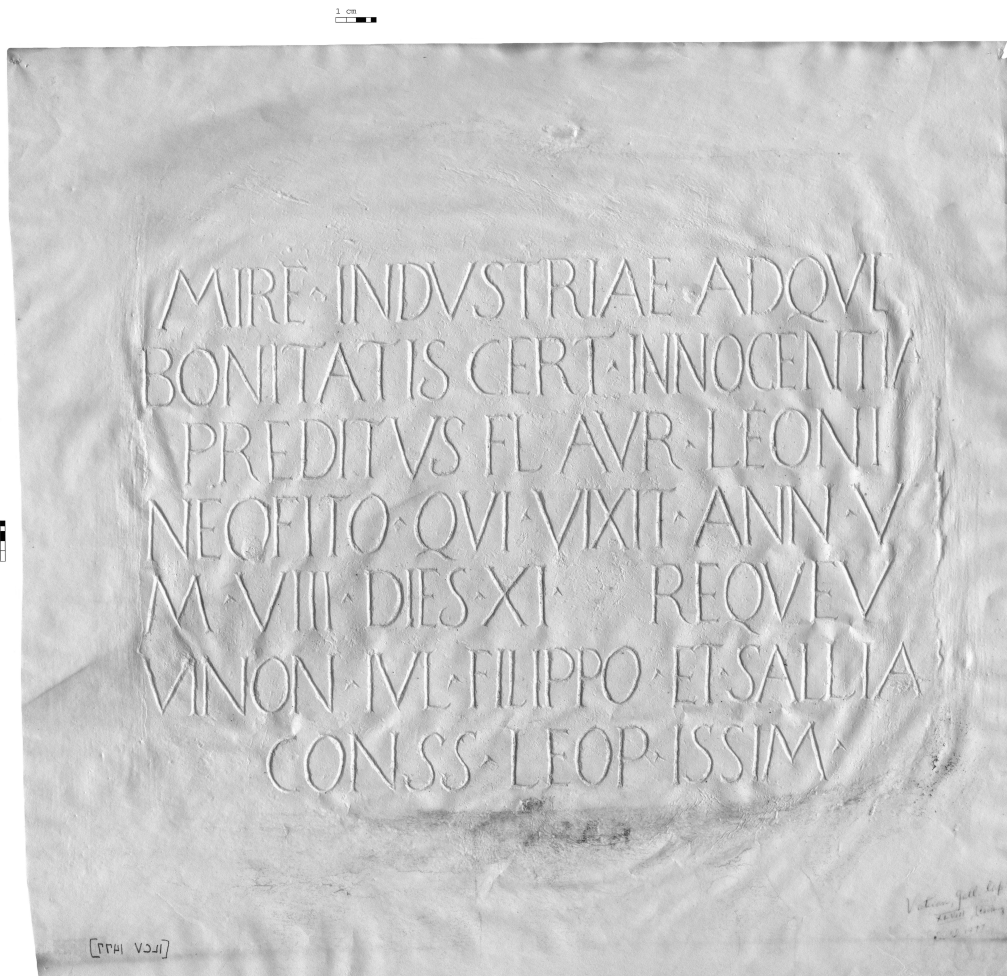


Рис. 1. "ILCV 1477, St. Agnes Outside the Walls, Rome, A.D. 348"

Текст напису: «Флавій Аврелій, син Лева, надзвичайно обдарований простою щедрої доброти і старанності, який жив шість років, вісім місяців, одинадцять днів. Неофіт, він спочив (в мирі) 2 липня в консульстві Юліуса Філіпа і Салліаса».

Ці факти дозволяють зробити висновок, що дитяче хрещення було відоме і поширене порівняно рано, можливо навіть із кінця II ст., хоча дитячі християнські епітафії з'являються тільки в першій половині III ст. Однак Ориген визнає таку практику безперечною, вважаючи, що «церква засвоїла від апостолів традицію хрестити немовлят»<sup>784</sup> і наводить аргументи на її виправдання. Водночас цілком очевидно, що він має на увазі практику екстремального дітохрещення, а не обов'язкову загальну практику, яка прийнята сьогодні в історичних церквах. Він не пояснює специфіку застосування дітохрещення свого часу тільки тому, що хрещення в звичайних

<sup>784</sup> Ориген, «Против Цельса», Азбука веры, accessed 06, Грудень 2017, [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv\\_celsa/3](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/3). Варто зазначити, що Ориген нічим не підтверджує свою заяву про хрещення немовлят як апостольську практику.

умовах надавалося лише за вірою і після складної процедури подвійного випробування неофітів. Екстремальне хрещення обґрунтовувалося загальним розумінням богословського зв'язку хрещення з прощенням (обмиванням) гріха, чого безумовно дотримувався Оріген. Тому його богословська увага була зосереджена не на самому факті дитячого хрещення, а на спробі зрозуміти і обґрунтувати випадки його застосування.

Якщо брати за основу уявлення, що хрещення обмиває або прощає гріх, то навіщо, запитує Оріген, хрестити немовлят? З погляду орігенівського богослов'я, у немовлят немає гріха, який треба було б прощати. Оріген, особливо в коментарі на Євангеліє від Матвія (Мт. 18: 2-4) показує малих дітей як чистих, спокійних та незлобивих, здатних миттєво змінюватися і сміятися з тими, хто їх образив і налякав. У Орігена мова не йде про первородний гріх як про певну зіпсованість, що передається у спадок від Адама всім людям. Таке уявлення з'явилося значно пізніше і в основному на латиномовному Заході<sup>785</sup>. А проте, у вченні Орігена міститься зародження цієї концепції. Він впроваджує нове, незвичне уявлення про «плями гріха», яке пов'язане з перебуванням у людському тілі.

Він базує цю ідею на церемоніальних діях, описаних у Старому Заповіті, які вимагали обмивання і ритуального очищення, особливо пов'язаних із пологами, і доводить, що навіть хрещення Ісуса було обмиванням для позбуття «плям гріха», які з'являються не від самого факту гріха, а від того, що дух входить у нечисте матеріальне тіло. Цей чіткий платонічний поділ грішного тіла та безгрішного Духа, на наш погляд, був пов'язаний з його ідеєю про передіснування духів і їх входження в матерію або, як вважає Д. Ф. Райт, з орігенівським уявленням про докосмічний гріх кожної душі. У будь-якому разі, Оріген пояснює: «...Закон велить приносити в жертву за новонароджену дитини горлицю або двох молодих голубів: одного – за гріх, іншого – в жертву цілопалення (3 М. 12: 8). За який же гріх приносять у жертву першого голуба? Хіба могло згрішити немовля, яке

---

<sup>785</sup> Вважається, що першим докрину первородного гріха чітко сформулював Августин у V ст.

щойно вийшло з утроби? А втім, у нього є гріх, за який приносять приношення, і через який заперечується, що хтось є чистим, навіть якщо його життя буде тривати один день (Йов. 14: 4-5)»<sup>786</sup>. Далі Ориген пояснює, що «ті, кому було довірено божественні таємниці»<sup>787</sup>, знали, що всі несуть на собі справжні плями гріха, які необхідно змити водою і Духом. Тому і тіло називається тілом гріха. Не тому, що душа, вміщена в інше тіло, згрішила (як вважає дехто з тих, хто вірить у переселення душ з одних тіл в інші), але з тій ж причини, що вона створена в гріховному, смертному, але й смиренному тілі»<sup>788</sup>.

Крім водного хрещення Ориген надає великого значення хрещенню Духом і хрещенню вогнем. Взагалі, хрещення вогнем, яке Ориген бачить в есхатологічній перспективі, цікавить його, напевно, більше ніж будь-яке інше хрещення. У коментарях євангельських текстів його висловлювання про зв'язок різних хрещень між собою не особливо стійкі. З одного боку, він вважає, що навіть вірні повинні пройти есхатологічне хрещення вогнем: «Якщо хтось захоче перейти в рай після відходу з цього життя, і він потребує очищення, Христос хрестить його в цій річці [вогнем] і відправить його туди, куди він жадає. Але той, хто не має знака більш ранніх хрещень, не буде хрещений Христом у вогненній купелі. Адже варто хреститися спочатку у «воді і Дусі». Потім, коли він підійде до вогненної річки, він може показати, що зберіг хрещення у воді і Дусі» (Гомілія на Луку 24:2)<sup>789</sup>. Але з іншого боку, Ориген вказує: «Якщо ти святий, ти будеш хрещений Святим Духом. Якщо ти грішник, ти будеш занурений у вогонь. Одне і те ж хрещення перетвориться в осуд і вогонь для недостойних і для грішників; але для тих, хто святий і навернувся до Господа з повною вірою, буде даровано благодать

---

<sup>786</sup> Thomas P Scheck, 'Origen: Commentary on the Epistle to the Romans', *Fathers of the Church*, 2000:367, Rom. 6:1-5.

<sup>787</sup> Мова йде про апостолів.

<sup>788</sup> Ориген, «Комментарии на Послание к Римлянам», Экзегетъ. Библия и толкование, accessed 06, Січень 2018, [https://ekzeget.ru/glava\\_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED](https://ekzeget.ru/glava_tolk.php?kn=rим&gl=6&tolk=%CE%F0%E8%E3%E5%ED).

<sup>789</sup> Origen, *Homilies on Luke*, ed. Joseph Lienhard, *Fathers of the Church Series* (Catholic University of America Press, 1996):103-4.



Святого Духа і спасіння» (Гомілія на Луку 26:3)<sup>790</sup>.

Отже, Оріген абсолютно однозначно сприймає хрещення в сакраментальній перспективі, пов'язуючи його з очищенням від гріха, але для нього хрещення несе спасенну дію, якщо неофіт попередньо відмовився від гріха, покаючись і готовий зодягнутися в Христа. Це дуже схоже на розуміння хрещення як фінальної точки християнської ініціації. Однак, можливо, Оріген перший, хто намагається з богословського погляду осмислити можливість дитячого хрещення як вже наявної практики екстремального хрещення, вводячи поняття «плями гріха». При цьому зрозуміло, що дитяче хрещення не є для нього нормою церковного життя, а лише можливим винятком.

### 1.3.3. Іполит Римський і «Апостольський переказ»

Велике значення для розуміння хрещення в ранній церкві має документ «Апостольський переказ», який як вважають деякі фахівці<sup>791</sup>, належить перу Іполита Римського, одного з римських пресвітерів або єпископів III ст., життя якого закінчилося мучеництвом<sup>792</sup>. Його критичну реконструкцію зробили Грегорі Дікс і Бернард Ботте<sup>793</sup>. Багато сучасних дослідників заперечує авторство Іполита і вважає Апостольський переказ зібранням різних текстів, написаних у середині II ст. – на початку IV ст.<sup>794</sup>. Для нашого дослідження важливо, що це документ, який відображає ситуацію, пов'язану з хрещенням, що належить переважно до другої половини III ст.

Текст Апостольського переказу не є богословським документом. У ньому в основному описано процедурні питання, пов'язані з церковними обрядами, тому його можна назвати мануалом із церковної сакраментології в

---

<sup>790</sup> Там само: 110.

<sup>791</sup> Ипполит римский, «Апостольское предание», пер. Петр Бубуруза, *Богословские труды* 5 (1970 г.):280

<sup>792</sup> Православна енциклопедія зазначає: «Оригінальний текст А. п. невідомий. Пошуки твору, який називався б «А. п. », почалися з часу виявлення у 1551 р в Римі при ц. св. Лаврентія на Тибуртинському шляху статуї якогось єпископа, на основі якої було вигравійовано великодні таблиці і назви творів, що належать свщмч. Іполиту Римському(† 235[1?])» <http://www.pravenc.ru/text/75758.html>.

<sup>793</sup> Bernard Botte, *La Tradition Apostolique* (Éditions du Cerf, 1946); Gregory Dix and Henry Chadwick, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr* (Routledge, 1968).

<sup>794</sup> Детальніше дискусію щодо авторства и датування Апостольського переказу див. у 4 параграфі «Новые подходы» в Paul F Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition: A Commentary* (Augsburg Fortress Publishers, 2002).

контексті літургії. Водному хрещенню в ньому приділяється досить багато уваги (15-21 розділи) і дається докладна настанова про підготовку до хрещення (15-20 розділи). Великий 21 розділ присвячено процедурі самого хрещення.

Підготовка до хрещення вражає своєю обережністю і ретельністю. Вона могла тривати до 3-х років і полягала не тільки в лекційній формі передавання інформації з основних доктрин і норм християнського вчення та життя, а й вимагала випробування серйозності намірів катехумена та своєрідного іспиту. Текст рекомендує досліджувати життя кожного, хто готується до хрещення: «...Чи жили вони чесно, поки були катехуменами, чи шанували вдів, чи відвідували вони хворих, чи здійснювали добрі справи? І коли ті, які привели їх, засвідчать про кожного: «Він робив саме так», то нехай слухають Євангеліє»<sup>795</sup>. Хрещення потрібно було здійснювати в неділю, але підготовка до нього починалася заздалегідь: у п'ятницю катехумени обмивалися, а в суботу збиралися разом і проводили в пості та молитві з єпископом увесь день і всю ніч проти неділі, читаючи і навчаючись зі Святого Письма. Саме хрещення відбувалося раннім недільним ранком (зі співом перших півнів).

Текст докладно описує всі процедури екзорцизму, зречення сатани і помазання елеєм, які повинні були здійснювати служителі під час хрещення, зосереджує увагу на якості води, рекомендуючи використовувати (як і в «Дідахе») проточну воду, але допускає будь-яку іншу, а також вказує, що хреститель повинен зануритися у воду разом із охрещуваним. Всі ці правила однозначно свідчать про суворі фільтри, які повинні були не допустити до християнської громади недостатньо посвячених людей або тих, хто хотів приєднатися з меркантильних міркувань або випадково і несвідомо. Та водночас у 21 розділі є вказування, яке на перший погляд, суперечить такій суворій практиці і безперечно вказує на хрещення в дитячому віці. В Апостольському переказі сказано: «Зодягніться в одяг і найперше хрестіть

---

<sup>795</sup> Ипполит Римский, «Апостольское предание», пер. Петр Бубуруза, *Богословские труды* 5 (1970 г.): 288.

дітей. Всі ті, які можуть говорити про себе, нехай говорять. За тих же, які не можуть говорити про себе, нехай говорять їхні батьки або хто-небудь із їхніх родичів. Потім хрестить чоловіків, і, нарешті, жінок, після того, як всі вони розплетуть своє волосся та знімуть золоті і срібні прикраси, наявні на них, і нехай ніхто, входячи у воду, не бере з собою сторонньої речі»<sup>796</sup>.

Вказування на хрещення дітей навряд чи може суперечити загальним суворим правилам вступу до громади. Діти, звичайно, не могли пройти весь трирічний курс катехизації, кілька випробувань і продемонструвати знання догматики. Як же в такому разі пояснити згадку про можливість дитячого хрещення у цьому тексті? Чому для них робиться виняток із такої суворої практики, навіть якщо це діти віруючих батьків, які можуть отримати катехизаційну підготовку пізніше? Якщо прийняття у місцеву громаду відбувається через хрещення, то чи можуть діти стати членами настільки перфекціоністичної і сепаратистської спільноти? Стівен Маккініон<sup>797</sup> допускає, що це пізніша вставка, яка з'явилася у другій половині IV ст. Це, на наш погляд, цілком можливо з огляду на опис хрестильного символу віри, явно пізнішого періоду. Девід Ф. Райт припускає, що хрещення дітей згодом поширювалося на ще молодший вік, що і призвело, на його думку, до хрещення немовлят<sup>798</sup>. Дітьми зазвичай вважали осіб до підліткового віку (12-13 років), тому цілком ймовірно, що тут ідеться про хрещення дітей (можливо, їхні батьки були віруючими), здатних відповідати за свої вчинки і які вже вийшли з дитячого або молодшого дитячого віку. Однак, правдоподібнішим виглядає інше пояснення, яке обстоює Еверетт Фергюсон. Він вважає, що дитяче хрещення, про яке тут іде мова, сформувалося з екстремального хрещення в передсмертних ситуаціях. Якщо опиратися на цю думку, то зауваження в Апостольському переказі про хрещення дітей, які не можуть говорити за себе, вказує на ті випадки, коли до хрещення допускали

---

<sup>796</sup> Ипполит римский, «Апостольское предание», пер. Петр Бубуруза, *Богословские труды* 5 (1970 г.):288–9.

<sup>797</sup> Steven A McKinion, 'Baptism in the Patristic Writings', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006, 169–70.

<sup>798</sup> David F Wright, 'The Origins of Infant Baptism—Child Believers' Baptism?', *Scottish Journal of Theology* 40, no. 1 (1987): 1–23.

дітей, які перебувають у небезпечній хворобі з загрозою смерті, як це видно з епітафій на дитячих надгробках цього періоду.

Про богослов'я хрещення в Апостольському переказі говорити важко, але все-таки можна відзначити кілька важливих моментів. По-перше, як майже у всіх творах II–III ст., у досліджуваному документі водне хрещення асоціюється з обмиванням гріха. Це впливає з зауваження щодо тих катехуменів, яких могли схопити і замучити за сповідання християнства. «Якщо ж йому було заподіяно насильство і його замучили, коли його гріхи не були ще відпущені, то він буде виправданий. Бо він прийняв хрещення своєю кров'ю»<sup>799</sup>. З цього тексту випливає розуміння того, що до прийняття хрещення гріхи наведеному ще не прощені. Також важливо відзначити поєднання водного хрещення з хрещенням Духом Святим, що впливає з молитви єпископа над тими, хто вийшов із води: «Єпископ же, покладаючи руку на них, нехай виголошує, кажучи: «Господи Боже, що вчинив цих гідними відпущення гріхів через обмивання відродження (зроби їх гідними натхнення) Духа Святого, зішли на них Свою благодать, щоб вони служили Тобі за Твоєю волею»»<sup>800</sup>.

По-друге, у тексті виразно прослідковується поєднання віри охрещуваного з самим актом хрещення. Це видно з опису процедури його занурення у воду. «Коли охрещуваний увійде у воду, то той, хто здійснює хрещення, нехай покладе на нього руку, кажучи так: «Чи віруєш ти в Бога Отця Всемогутнього?»

І той, хто хреститься, нехай каже: «Вірую».

І в той же час той, що має руку на голові його, нехай занурює його один раз. І після цього нехай він говорить:

«Чи віруєш ти в Ісуса Христа, Сина Божого, народженого від Духа Святого і від Діви Марії, що був розіп'ятий за Понтія Пілата і помер (і похований), і воскрес у третій день живим із мертвих, і вознісся на небеса, і

---

<sup>799</sup> Там само: 288

<sup>800</sup> Там само: 289.

сидить праворуч Отця, і знову прийде судити живих і мертвих?»

І коли він відповість: «Вірую», то нехай занурює його вдруге.

І нехай знову скаже: «Чи віруєш ти в Духа Святого і у Святу Церкву і у воскресіння тіла?»

І охрещуваний нехай говорить: «Вірую». І тоді нехай занурює його втретє»<sup>801</sup>.

З тексту зрозуміло, що від охрещуваного очікується усвідомлене сповідання віри і це сповідання відбувається безпосередньо в момент водного хрещення, що вказує на тісний зв'язок між цими двома поняттями. Така процедура ще раз підкреслює усвідомлення хрещення і його розуміння, як сповідання віри в Ісуса Христа, тобто здійснення в ім'я Христа. Однак, зміст символу віри, який виголошується під час хрещення, чітко вказує на пізній характер Апостольського переказу. Він побудований на тринітарному богослов'ї і безсумнівно відображає дискусії про Трійцю, які були характерні для кінця III – початку IV ст. Цікаво також відзначити паралельність, іноді навіть дослівність тексту порівняно з константинопольським (Нікейсько-царгородським) символом віри, який офіційно з'явився тільки 381 р., хоча, безумовно, його окремі формулювання були відомі й раніше. Хрестильний текст Апостольського переказу не збігається з Нікейським символом, прийнятим 325 р. на Першому вселенському соборі, що підтримує версію Марсела Метзгера<sup>802</sup> про відсутність єдиного автора цього документа і формування його з усного переказу (*living literature*). У такому разі зрозуміло, чому в цей документ внесено пізні фрагменти, що з'явилися у середині IV ст. Про це ж говорить триразове занурення охрещуваного у воду, про яке немає згадок у перші два століття.

Отже, пов'язаний з ім'ям Іполита Римського Апостольський переказ виглядає як компіляція поглядів III – початку IV ст. і виразно показує розуміння водного хрещення в цей період. Як і в інших авторів цього часу, у

---

<sup>801</sup> Там само: 289.

<sup>802</sup> Marcel Metzger, 'La Théologie Des Constitutions Apostoliques Par Clément', *Revue Des Sciences Religieuses* 57, no. 1 (1983): 29–49.

Іполита чітко простежується зв'язок водного хрещення з прощенням гріхів, та водночас підкреслюється важливість нерозривного процесу перетворення грішника в християнина. Це проявляється у вимозі покаяння з демонстрацією його плодів у вигляді оновленого життя і відмови від гріховних проявів, що перевіряється в ході тривалої і ретельної катехизаційної підготовки. Це видно з процесу формування віри як світоглядного переконання в ході катехизаційних бесід і випробувань та сповідання символу віри у момент хрещення. Водночас текст говорить про можливість хрещення дітей, що можна розтлумачити як екстремальне хрещення, а не регулярну практику.

#### 1.3.4. Тертуліан

Квінта Септимія Флоренса Тертуліана (бл. 155 – після 220) прийнято називати засновником латинського богослов'я в тому ж сенсі, що й Орігена – грецького. Він дійсно систематизував і сформулював західне богослов'я, хоча, як і Оріген, офіційно є богословом, вилученим із церковної спільноти. Його трактати мали визначальний вплив на християнство у цій частині світу. Перу Тертуліана належить досить багато творів, з яких збереглося понад 30.

Його погляди на хрещення систематично викладено у найважливішому для нашої теми трактаті *De baptismo* (Про хрещення)<sup>803</sup>, написаному, вочевидь, на початку III ст. Як і більшість праць Тертуліана, «Про хрещення» є по суті апологетичним твором, спрямованим, як вказує автор у вступі, переважно, проти каїнітів<sup>804</sup> для ствердження новонавернених. Головна мета Тертуліана – довести, що водне хрещення має духовний зміст, незважаючи на видиму простоту і матеріальну оболонку, та веде до спасенного результату. Свої докази він будує на підставі численних образів у Святому Письмі, які показують воду й обмивання як видимий знак духовної реальності: «...Будь-яка вода, завдяки перевазі свого походження, отримує таїнство освячення, як тільки прикликають Бога» (Про хрещення, 4). А про

---

<sup>803</sup> Усі наступні посилання на текст трактату «Про хрещення» наводяться за Квинт Септимий Флорент Тертуліан, *Избранные сочинения*, под ред. А. Столяров (М.: Прогресс, 1994).

<sup>804</sup> За свідченням Іринія Ліонського «Каїнова ересь» про яку пише Тертуліан – це гностична група, близька до вчення валентиніанців. Вони заперечували необхідність водного хрещення, сприймаючи його духовно.

воду хрещення він заявляє у першому рядку свого трактату: «Життєдайне таїнство нашої води (De Sacramento aquae nostrae) бо, змивши нею гріхи вчорашньої сліпоти, ми звільняємося для життя вічного!» (Про хрещення, 1). Тобто «таїнство» (сакрамент) – перше та центральне слово, з якого починається його твір.

Головна теза, яку захищає Тертуліан, – водне хрещення це дія, необхідна для очищення від гріха. Він пише: «...Бо ми занурюємося у воду, але результат – духовний, тому що ми звільняємося від гріхів» (Про хрещення, 7). Ця ідея проходить крізь увесь текст трактату. Тертуліан у звичній для нього різкій формі відкидає всі інші уявлення, посилаючись на свою інтерпретацію слів Ісуса як на єдино правильну. «Але оскільки визначено, що нікому не досягти спасіння без хрещення (найбільшою мірою це виявляється з вислову Господа, який говорить: Якщо хто не народиться з води, не матиме життя (пор. Ів. 3: 5), – то з'являються дріб'язкові, взагалі легковажні міркування» (Про хрещення, 12). Особливо яскраво показує Тертуліан хрещення як печать, яка свідчить про спасіння, про відпущення гріхів і звільнення від смерті в критиці маркіонівського бога в його іншому творі «Проти Маркіона»<sup>805</sup>.

Говорячи про процедурні питання, зокрема про день хрещення, Тертуліан, насамперед, підкреслює зв'язок хрещення з двома головними святами раннього християнства – Великоднем і П'ятидесятницею. Він не просто вказує бажані дні хрещення, хоча допускає хрещення в будь-який день, але дає богословське обґрунтування великоднього хрещення, яке пов'язане зі смертю і воскресінням Христа, або хрещення в день зішестя Святого Духа, в який «було оголошено благодать Святого Духа, і закладено надію на пришествя Господа» (Про хрещення, 19). Тертуліан вважає, що дієвість хрещення закладено Христовими «...стражданнями і воскресінням. Бо ні смерть наша не могла бути знищена нічим, крім страждання Господа, ні

---

<sup>805</sup> Див. трактат Тертуліана «Проти Маркіона» Книга 1 (28:3) <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-markiona-v-pjati-knigakh/1>

життя не відновлене без Його Воскресіння» (Про хрещення, 11). Отже, в свідомості Тертуліана постійно присутня рефлексія на слова Павла з 6 розділу Послання до римлян, що пов'язують смерть і воскресіння Христа зі смертю для гріха у християн та повстанням до нового життя, яке знаменується хрещенням.

Для Тертуліана дуже важливим є свідоме ставлення до хрещення. Вважаючи хрещення сакраментом, він, проте, не надає йому магичної дії *ex opere operato*. Тому весь 18 розділ свого трактату він присвятив темі неквапливості в допущенні до хрещення і ретельної підготовки до нього. Розуміння сакраментальності води хрещення не означає, що потрібний результат станеться автоматично, тільки від правильного здійснення самої дії. Інакше кажучи, розуміння сутності і дії самого сакраменту у Тертуліана абсолютно відрізняється від того, як сприймають цю дію сьогодні, найчастіше не пов'язуючи її з підготовкою, з вірою і покаєнням учасника. Тертуліан включає в підготовку кандидата до хрещення духовні приготування: «Тим, хто збирається хреститися, потрібно до цього приготуватися частими молитвами, постом, колінопреклонінням, пильнуванням і сповіданням всіх минулих своїх гріхів» (Про хрещення, 20). Також перед хрещенням Тертуліан вважає обов'язковим свідоме зречення сатани і його справ, як це докладно описано і в Апостольському переказі. Попри зовнішній сакраменталізм, який підкреслював у Тертуліана ще Адольф Гарнак, він все-таки наполягає на свідомому хрещенні (кредохрещення), а не на хрещенні за вірою батьків або хрещених батьків (дітохрещення).

Дискутуючи з тими, хто стверджує, що для спасіння достатньо лише віри, а хрещення необов'язкове<sup>806</sup>, африканський апологет підкреслював, що на відміну від Авраама, за часів Нового Заповіту «...як тільки віра зросла, виявившись у Його Різді, Стражданнях і Воскресінні, то і таїнство отримало поширення – печать хрещення, свого роду одяг для віри, яка до того була

---

<sup>806</sup> Можливо, з представниками каїнової ересі, про яку Тертуліан згадує на початку свого трактату.



голою, а тепер вже не може існувати без виконання закону. Адже закон хрещення було дано і його форму призначено» (Про хрещення, 13). Тобто для нього віра і хрещення за часів Нового Заповіту існують нероздільно, що свідчить про його повне відкидання автоматизму щодо дії хрестильної води. Тертуліан вживає щодо хрещення дуже яскравий образ: «Хрещення – це одяг для віри». Це означає, що ефект від хрещення з'являється не сам собою, від правильності дії, а від віри охрещуваного. Тому він продовжує: «Отже, з тих пір всі віруючі почали хреститися. Тоді і Павло, як тільки увірував, охрестився. Ось це і наказав йому Господь, караючи осліпленням: Повстань і йди в Дамаск, там тобі буде явлено, що тобі потрібно буде зробити (пор. Дії 9: 6), – тобто хреститися. Тільки цього одного йому не вистачало. Всього іншого він уже навчився і вірив, що Назарянин – Господь, Син Божий» (Про хрещення, 13). Тертуліан наводить приклад апостола Павла як зразок того, що спочатку повинна бути віра, а потім вона ніби зодягається, виявляється в хрещенні. Віра у Тертуліана пов'язана також із покаяттям. Як сказано в 11 розділі його трактату, покаяття, яке проповідував Іван Хреститель і яке він підтверджував хрещенням, було попереднім кроком «до відпущення гріхів і освячення у Христі... Адже якщо покаяття передує, то відпущення йде за ним» (Про хрещення, 11).

Такий тісний зв'язок покаяття, віри і хрещення для відпущення гріхів, робить зрозумілим хід сакраментального мислення Тертуліана. Він обстоював важливість хрещення і робив такий великий акцент на ньому не тому, що виділяв його з цілісного феномена спасіння, а для того, щоб ствердити його, дискутуючи з тими, хто взагалі відкидав хрещення або мінімізував його значення. Саме цілісність сприйняття процесу спасіння пояснює, чому Тертуліан критикує дитяче хрещення та рекомендує відкладати його до часу повного усвідомлення. У цьому ж світлі стають зрозумілими його рекомендації незаміжнім або тим, хто не визначився у житті, не поспішати з хрещенням.

За Тертуліаном, хрещення повинно бути абсолютно зрілим і свідомим

рішенням. З приводу хрещення тих, хто ще не може прийняти свідоме рішення, він пише: «Тому з огляду на особливості, характер і навіть вік кожної особистості корисніше не поспішати з хрещенням, особливо маленьких дітей. Навіщо ж, якщо в цьому немає такої вже потреби, наражати на небезпеку хрещених батьків (sponsors)<sup>807</sup>, які і самі можуть не виконати своїх обіцянок, будучи смертними, або можуть бути обмануті проявом поганих схильностей своїх хресних батьків?» (Про хрещення, 18). Іntenція його настанови абсолютно зрозуміла. Тертуліан знає про випадки хрещення неповнолітніх, але не схвалює цю практику через свою богословську позицію, яка вважає хрещення повним і абсолютним розривом зі старим життям і початком нового, святого життя. Він вважає, що віра перед хрещенням повинна зміцнитися і змужніти, тому не рекомендує надавати хрещення не лише малолітнім дітям, а й «неодруженим, схильним до спокус» і молодим вдовам. «Якби усвідомили всю вагомість хрещення, то найімовірніше, побоювалися б поспішності, а не зволікання: непорочна віра не тривожиться за своє спасіння» (Про хрещення, 18).

Його слова про те, що віра не тривожиться про спасіння, явно вказують на поширене в перші століття християнства розуміння, що спасіння можливе і без водного хрещення. Особливо це підкреслювалося в так званому «хрещенні кров'ю». Тертуліан навіть присвятив невеликий розділ свого трактату цьому хрещенню, називаючи його другим хрещенням, але не в сенсі додаткового, а в сенсі такого, що замінює водне хрещення: «Це і є хрещення, яке замінює навіть не прийняту купіль і повертає втрачену» (Про хрещення, 16). Отже, сакраментальне розуміння хрещення не приводило Тертуліана до розуміння абсолютної його необхідності.

Також треба відзначити, що важливість хрещення призводила до ригористичних уявлень Тертуліана про життя після хрещення. Він був настільки вимогливим до святості нового життя у Христі, що стикнувся з

---

<sup>807</sup> В латинському тексті немає вказівок про хрещених батьків. Там стоїть слово «спонсор» (si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri). Це поняття може вказувати на свідків, які підтверджують праведне життя кандидата на хрещення, як про це пише Етерія Аквітанська й Іполит Римський.

серйозною богословською проблемою: якщо хрещення обмиває гріхи і вводить у святе життя, то як бути з тими, хто згрішив після хрещення? Вирішуючи це питання в домонтаністський період, Тертуліан написав трактат «De poenitentia» (Про покаяння). Він з'явився практично в той же час, що і трактат «De baptismo». Немов би продовжуючи міркувати про життя після хрещення, у творі «Про покаяння» він допустив можливість повторного очищення гріхів, але через спеціальну процедуру. «Ця дія, що частіше виражається і позначається грецьким словом, є публічним сповіданням (exomologesis), в якому ми сповідуємо Богу свої гріхи, – сповідуємо не тому, що Він їх не знає, але тому що сповіданням готується прощення, зі сповідання народжується покаяння, а покаянням умилюється Бог» (Про покаяння 9)<sup>808</sup>. «Ексомологесис» (публічна сповідь) передбачала розповідь про свої злочини і молитву про прощення перед пресвітерами церкви у вереті, з попелом на голові, забруднивши тіло нечистотами, в строгому, тривалому пості і в безперервній молитві печалі. Але приблизно через 10 років він написав трактат «De Pudicitia» (Про скромність), де змінив свою думку і в цьому трактаті він засуджував не тільки римського первосвященика (можливо, папу римського) за прощення грішника після хрещення, а й різко критикував «Пастиря» Герми за його визнання можливості другого покаяння. До такого повного відкидання можливості обмивання гріха, вчиненого після хрещення, повинна була неминуче призвести перфекціоністична доктрина про входження в справжнє святе життя дією водного хрещення.

Отже, погляди Тертуліана на водне хрещення, хоча і не є типовими для III ст., і без сумніву, більш ригористичні, ніж погляди більшості, все-таки відображають ситуацію, яка існувала в певній частині раннього християнства. Важливо підкреслити два, здавалося б протилежних розуміння хрещення, що впливають з аналізу творчості африканського апологета. З одного боку, безсумнівною є його сакраменталістична інтерпретація водного

---

<sup>808</sup> Див. [http://www.tertullian.org/russian/de\\_poenitentia\\_rus.htm](http://www.tertullian.org/russian/de_poenitentia_rus.htm)

хрещення. Вода має живильну силу, якщо через неї діє Бог. Без присутності цієї духовної сили вода сама собою такою дією не володіє. З іншого боку, сакрамент хрещення, за Тертуліаном, має силу лише за умови, якщо кандидат має віру, покаюся і всебічно підготувався до водного хрещення. Отже, хрещення в творчості Тертуліана – це те, що сучасні богослови називають «хрещення-ініціація» – цілісний процес спасіння. Воно вказує на зв'язок духовної і матеріальної субстанції.

### **1.3.5. Кипріян**

Тасцій Цецилій Кипріян (бл. 200 – 258), який став карфагенським єпископом приблизно через 50 років після написання тертуліанівського трактату «Про хрещення», був духовним спадкоємцем Тертуліана і, за свідченням Єроніма, щодня читав твори свого наставника. Він не був богословом у повному сенсі цього слова, а писав про хрещення з церковно-пасторських позицій. Переважно він боровся з церковними розколами свого часу і тому користувався не мовою філософії, зверненої до язичників або гностиків, а церковною мовою, зрозумілою для служителів його часу. Але за простими і практичними висловлюваннями, безсумнівно, стояла певна богословська система, тим більше, що за освітою він був юристом.

Головна проблема, з якою стикнувся Кипріян після обрання на єпископську кафедру, була пов'язана з гонінням Деція (250 р.), під час якого з'явилося багато відступників, що вчинили язичницьке жертвоприношення. Після закінчення гоніння вони поверталися до церкви, але питання їхнього прийняття викликало серйозні розходження: хто може приймати рішення про прийняття і як це робити? Друге серйозне церковно-політичне питання було пов'язане з прийняттям у громади тих християн, які охрестилися у єретиків або розкольників. З цього приводу у Кипріяна почався серйозний конфлікт із папою римським Стефаном (бл. 257 р.), який вважав дійсним хрещення у так званих «єретиків». Кипріян категорично це заперечував.

Це, здавалося б суто практичне, питання торкалося розуміння самої

суті хрещення. У листі №57<sup>809</sup> до Януарія та інших римських служителів Кипріяна, що головував на зборах карфагенських єпископів, пише: «...ніхто не може бути хрещений на стороні, поза Церквою, тому що в святій Церкві встановлено одне хрещення... погоджуватися на те, що у єретиків і розкольників є хрещення, значить схвалювати їхнє хрещення, так що тут не може бути одна частина незначна, а інша сильна. Хто міг хрестити, той міг дати і Святого Духа. Якщо ж не може дати Святого Духа, тому що, перебуваючи поза Церквою, не перебуває з Духом Святим, то не може і хрестити того, хто приходить» (Лист 57 до Януарія). У цій дискусії можна побачити два рівні міркувань. Перший передбачає, що хрещення очищає гріх, дає життя, прощення і Духа Святого. Другий – все це можливо тільки в істинній кафолічній церкві. Головний предмет дискусії пов'язаний, звичайно, з другим аспектом. «Коли ми говоримо: «Чи віриш у життя вічне і відпущення гріхів через святу Церкву?», то розуміємо, що відпущення гріхів може бути дароване лише в Церкві і що гріхи не можуть бути залишені (прощені) у єретиків, у яких немає Церкви» (Лист 57 до Януарія). Тобто для Кипріяна важливим є не сам факт, що хрещення пов'язане з відпущенням гріхів, на чому так сильно наполягав Тертуліан, але новий, дуже вагомий акцент – всі благословення від хрещення можуть відбуватися тільки в Церкві. Саме тому він наполягає на перехрещенні всіх, хто приходить до церкви, не визнаючи минулого хрещення, а приймаючи своє як єдино правильне. «Ми, єпископи Африки і Нумідії, в числі сімдесяти одного, загальною думкою нашою затвердили знову, те ж саме постановляючи, що хрещення є одне, яке встановлено в кафолічній Церкві, і що через це ми повинні не перехрещувати, а хрестити всякого, хто приходить омитися від підробленої і нечестивої води й освятитися істинною спасенною водою» (Лист 60 до Юбаяна).

Однак, проблема в тому, що Кипріяна не наводить ніяких богословсько-

---

<sup>809</sup> Всі цитати з текстів Кипріяна наведено за виданням Киприана Карфагенский, *Творения*, (М.: Полонник, 1999), яке є репринтом вид. Жизнь и творения священномученика Киприана. Пер. Д. А. Подгурского. Части 1, 2. Киев. 1891

логічних аргументів, щоб визначити, де межі Церкви, хто належить до Церкви, а хто поза нею. Навіть той аргумент, який зазвичай наводять в історичних церквах, що спадкоємність апостольського рукопокладення визначає істинність церкви, не завжди виявляється ефективним. Супротивник Кипріяна – Новаціан був правильно рукопокладений єпископами, які мали апостольську спадкоємність, і свою групу Новаціан вважав єдиною істинною церквою. Аргумент «більшості» також не витримує критики, тому що в період аріанських суперечок більшість єпископів дотримувалися аріанства, що пізніше було визнано єрессю. Як пише Іван Мейєндорф, і імператор Костянтин був хрещений аріанином Євсевієм Нікомідійським, і «отців-каппадокійців хрестили і висвячували єпископи, які формально визнавали аріанські або напіваріанські символи віри»<sup>810</sup>. Тому рішення собору карфагенських єпископів на чолі з Кипріяном про перехрещення єретиків і розкольників у майбутньому не було прийнято Церквою і застосовується тільки як ікономічне рішення (таке, що залежить від обставин і від контексту).

Обстоюючи дієвість хрещення тільки в своїй церковній групі, Кипріян зробив серйозний крок у наближенні поняття сакраменту до інструментально-магічного сприйняття. У листі до Доната він згадує: «...Коли відроджувальні води обмили плями колишнього мого життя і в очищене і виправдане серце пролилося небесне світло; коли прийнявши Духа небесного, зробився я у другому народженні новою людиною, тоді дивним чином сумніви розв'язалися в упевненість» (Лист 1 до Доната). Думка про те, що сама вода має сакраментальномагічну дію простежується у багатьох посланнях Кипріяна. «Отже, вода повинна бути перш за все очищена і освячена священиком, щоб під час хрещення вона могла обмити гріхи охрещеного» (Лист 57 до Януарія). Прощення, освячення, дари Святого Духа і прилучення до церкви – все це можливе завдяки хрещенню. Однак,

---

<sup>810</sup> Иоанн Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие* (Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002): 74.

підкреслюючи глибоко інструментальну дію хрещення, Кипріян розумів взаємозв'язок віри і хрещення та цілком усвідомлює, що не вода, а Божа благодать очищає людину. «Інакше омивається серце віруючого, інакше очищується розум людини через заслугу віри. У спасенних Таїнствах у разі крайньої необхідності за щедрістю Божою дарується від Господа вірним усе» (Лист 62 до Магну). Це Кипріян пише про тих, хто охрестився в хворобі або перед смертю, хто не міг здійснити повного занурення, прийнявши обливання або окроплення. Кипріян пише, що «омивається серце», «очищається розум», і все це відбувається «через заслугу віри» за «щедрістю Божою». Власне все християнське життя за Кипріяном починається після хрещення: «...ми просимо і молимо, щоб, освячені в хрещенні, ми і пробували такими, якими бути почали» (Книга про молитву Господню 6: 12). Для Кипріяна необхідність хрещення заради спасіння визначає його ставлення до екстремального хрещення і до хрещення дітей.

З рішення карфагенського собору (ймовірно, 252 р.), в якому брало участь 66 єпископів, видно, що хрещення немовлят у середині III ст. стало звичною практикою, яка не викликала запитань і сумнівів. Хоча водночас Кипріян, кажучи про хрещення в своїх листах, згадує віру катехумена, катехизаційну підготовку, говорить про «хрещення кров'ю» тих, хто не встиг охреститися. Тобто в цей час широко практикувалося хрещення дорослих і було відоме хрещення немовлят. Чи була практика хрещення немовлят звичною для християнських сімей? Відповісти непросто, але все-таки таки можна сказати, що вона була, імовірно, винятком, а не правилом. Одним із аргументів на користь цього твердження є те, що практично всі видатні отці Церкви, що народилися в християнських родинах (Августин, Василій Великий, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст та ін.), хрестилися у свідомому віці. Як доводять археологічні свідчення, практику дітохрещення і хрещення немовлят застосовували переважно у критичних ситуаціях.

У листі до Фіда, який писав, що хрещення немовлят не можна здійснювати раніше восьмого дня і пов'язував хрещення з старозаповітним

обрізанням, що за законом треба було здійснювати на 8-ий день, Кипріян і всі учасники собору твердо висловили протест проти такої думки. Вони не протестували проти можливості хрестити немовлят, але підкреслювали, по-перше, відсутність прямого взаємозв'язку між обрізанням і хрещенням: «А що при юдейському тілесному обрізанні був восьмий день, то це є таїнство, подане раніше в тіні і в образі і потім виконане самою справою з приходом Христовим... але цей образ скасовано, коли потім прийшла істина і нам даровано обрізання духовне» (Лист 48 до Фіда). Ідея Кипріяна і його єпископів полягала у тому, що хрестити можна в будь-який день, навіть у перший або другий після народження. «Кожнісінька людина має бути допущена до благодаті Христової... тим більше не варто забороняти це немовляті, яке ледь народившись, ні в чому не згрішило, а тільки, маючи походження за тілом від Адама, отримало заразу древньої смерті через саме народження і яке тим зручніше приступає до прийняття відпущення гріхів, що йому прощатимете не власні, а чужі гріхи» (Лист 48 до Фіда). По-друге, не пов'язуючи хрещення зі старозаповітним обрізанням, учасники собору ясно висловили своє сакраментально-інструментальне розуміння хрещення, яке здатне очистити гріх без віри охрещуваного. При цьому, щоб пояснити, про який гріх ідеться, їм довелося наслідувати ідею Орігена про «пляму гріха», яка з'являється в людини вже у результаті її народження у матерії, в якій об'єктивно живе «зараза древньої смерті».. Так вони ще поглибили цю думку і наблизили її до концепції первородного гріха, коли вирішили, що немовляті відпускаються «не власні, а чужі гріхи».

Застосовувалося дитяче хрещення широко або тільки в критичних чи в екстремальних ситуаціях, сьогодні сказати непросто. Оскільки цілком очевидно, що Фід не хотів надавати хрещення дитині раніше 8-го дня, а карфагенські служителі наполягали на такій можливості, то виникає питання – чому з'явилася необхідність хрестити немовля в перших кілька днів? Найбільш очевидно є відповідь, що виникла критична ситуація зі здоров'ям новонародженого, і батьки хотіли бути впевненими, що їхня дитина успадкує



Царство Боже. З огляду на дуже високу дитячу смертність у той час, така ситуація повинна була бути типовою. Зрозуміло також, що не всі діти, які отримали екстремальне хрещення, йшли з життя. Деякі справді помирали, а інші залишалися живими і так у громадах з'являлися діти, на яких поширювалися всі права і обов'язки членів Церкви. Зокрема, такі діти могли брати участь у євхаристії і бути покараними за участь у ідолослужінні, навіть якщо це відбувалося за наказом батьків. Кипріян побіжно згадує про такі випадки, суворо викриваючи відступників, які брали участь в язичницьких бенкетах: «Притому для досконалої повноти злочину навіть немовлята, принесені або залучені руками батьків, – малолітки, – і вони втратили те, що отримали незабаром після свого народження. Чи не скажуть вони, коли настане День Суду: «Ми не зробили нічого поганого, залишивши їжу і чашу Господню, ми не поспішали добровільно на язичницький бенкет» (Про пропащих 4:9). Сучасному досліднику важко відмовитися від середньовічної історичної практики і власної конфесійної позиції, оцінюючи свідчення Кипріяна про дитяче хрещення й участь дітей в євхаристії, але з богословського погляду можна зробити однозначний висновок: до середини III ст. на всій території Римської імперії (і на Сході, і на Заході) в християнських громадах утвердилося уявлення про те, що хрещення обмиває (або прощає) гріхи, що з неминучістю призводило до все ширшого розповсюдження дитячого хрещення.

Сучасний дослідник вчення Кипріяна, Рекс Батлер, робить такі висновки щодо його поглядів на хрещення: «Наполегливе підкреслення того, що благодать спасіння дарується таїнством, відсунуло сотеріологічний фокус з віри новонаверненого на супровідні ритуали і зрештою, як у випадку з Кипріяном, на церковну організацію. Він наполягав на тому, що «церква одна» (Лист 69; 2. 1) і тому тільки ті, хто хрещені в цій кафолічній церкві, можуть отримати життя і освячення від води хрещення»<sup>811</sup>.

---

<sup>811</sup> Rex Butler, 'Sacramentum: Baptismal Practice and Theology of Tertullian and Cyprian', *The Journal for Baptist Theology and Ministry* 1, no. 6 (2009): 23.

**Висновки:** Богослов'я хрещення в перші три століття проходить кілька етапів свого становлення. На відміну від єрусалимського християнства апостольського часу, поява громад у греко-римському суспільстві в період апостольських учнів поставила керівництво церков перед необхідністю широкої і ретельної підготовки колишніх язичників до прийняття християнства. Також атмосфера частих гонінь і богословського сепаратизму змушувала проявляти обережність, приймаючи нових членів. Ці та низка інших факторів вели до поділу цілісного процесу навернення у християнство на його елементи, кожен з яких отримав відносно самостійне життя.

Особливо велика трансформація відбулася з водним хрещенням як видимим знаком процесу ініціації. Зазвичай, проголошення Євангелія і прийняття його вірою спочатку змінювало серця людей. Вони каюлися і проявляли щире бажання стати послідовниками Ісуса, але ввійти в маргінальну і досить закриту громаду християн, в якій часто відчувався ще досить потужний вплив юдаїзму, було непросто. Для взаємної адаптації як неофітів, так і самих членів церковної спільноти, був потрібен час. Можливо, це теж було значним чинником, що призводив до того, що хрещення, яке повинно було, за вказівкою Ісуса, стати нерозривною частиною процесу навчання, поступово відсувалося в часі від покаяння і прийняття Христа вірою. Тому хрещення, яке в апостольський період було хрещенням-ініціацією, і яке зовні відображало процес істинного навернення, почали надавати зі значним зволіканням.

Очевидно, розвиток катехизаційної практики відбувався у II ст. Ця практика охоплювала і навчання неофітів, і перевірку святості їхнього життя, яку проводили за суто зовнішніми критеріями, зокрема за відсутністю грубих форм гріха. Хрещення в такому разі ставало точкою приєднання до громади і за аналогією з язичницькими містерійними практиками, які приховано і несвідомо приходили з новонаверненими, набувало значення таїнства, що очищає гріх і підтверджує початок нового життя у Христі.

Трактати Юстина Філософа та Іринія Ліонського свідчать, що водне

хрещення сприймалося в широкому сенсі як хрещення-ініціація, але саме з хрещенням пов'язували відпущення гріхів. Філософське обґрунтування хрещення, яке запропонували грецькі вчителі катехизаційних шкіл, ще більше розшарувало процес спасіння. І хоча в кінці II – на початку III ст. Климент Александрійський, а пізніше Ориген не відокремлювали хрещення від віри і покаяння, проте зосереджували свою увагу на хрещенні саме як на способі позбавлення гріхів. Це вело до ще більшої сакраменталізації акту хрещення, тим більше, що в III ст. християнство значно зросло кількісно, чому сприяли також досить тривалі періоди спокійного життя між гоніннями (по 20-40 років). Це дозволило сформувати стійку структуру, традицію життя і початки богослов'я. Йшов процес активної інституалізації християнства, одним із найяскравіших проявів чого було зростання монархічного єпископату.

До середини III ст. такі шановані латинські богослови, як Тертуліан, Кипріяні і, можливо, Іполит Римський, вже зовсім однозначно говорили про розроблену процедуру підготовки до хрещення, і про саме хрещення як про спосіб позбутися гріха. І хоча в «Апостольському переказі» та в роботах Тертуліана хрещення нерозривно пов'язане з вірою і покаянням, однак вже зустрічаються вказівки на випадки дитячого хрещення, яке вочевидь, відбувалося тільки в критичних ситуаціях, пов'язаних із хворобою або передсмертним станом. Про це також свідчать надгробні християнські епітафії цього періоду.

Перехід богословських поглядів від Тертуліана до Кипріяна демонструє богословський зсув у розумінні водного хрещення. Як зазначає Стівен Маккінїон: «Тоді як Тертуліан підкреслював значення хрещення щодо минулих гріхів і менше говорив про майбутнє, Кипріяні були цілком зосереджені на майбутньому житті віруючого, яке починається з хрещення. За Тертуліаном, хрещення надавалося тому, хто кається в минулих гріхах; за Кипріяном, хрещення відкриває переваги майбутнього життя, тому його

можна надавати і немовляті»<sup>812</sup>.

Тоді, як освічені лідери богослов'я досліджуваного нами періоду продовжували розглядати хрещення в його широкому плані як хрещення-ініціацію та бачили його як важливий елемент, що пов'язує віру і покаяння, в широких масах та в осередку служителів середньої ланки затвердилася думка про сакральну-інструментальну дію хрещення *per se*, що і призвело до формування ідеї «*ex opere operato*» (ефект від самої дії). Все це призводило до поширення хрещення немовлят, але як саме цей процес перейшов від екстремального хрещення до загальної практики дитячого хрещення, ще необхідно вивчити.

#### 1.4. Підготовка до хрещення в ранній церкві

Не всі дослідники однаково оцінюють час і причини появи катехизації в ранній церкві. Ян Зозуляк у своїй книзі «Катехитична місія Церкви»<sup>813</sup> вказує, що вся навчально-просвітницька діяльність єрусалимського християнства першої половини I ст. була катехизаційною або як він називає «катехичною», а не благовісницькою. Він пише: «Апостол Павло радить: «А хто слова навчається, нехай ділиться всяким добром із навчаючим» (Гал. 6: 6). Оскільки він вважав своїм першочерговим обов'язком навчати істин Євангелія, він говорить: «Христос не послав мене, щоб христити, а звіщати Євангелію» (1 Кор. 1: 17), тобто звіщати християнське вчення катехуменам, які готуються до прийняття Святого Хрещення (Див. 1 Кор. 14: 19; Дії. 18: 25 тощо)»<sup>814</sup>. Тобто Зозуляк тлумачить зазначені вище тексти як свідчення катехизації або навчання, яке спрямовувалося на тих, хто вже прилучився до церкви, а не як проповідь безбожним грішникам. Такої ж думки дотримується Ольга Ярошевська, вважаючи, що проповіді або особисті бесіди, описані в Новому Заповіті носять катехизаційне значення. Вона пише що «висновок про відсутність будь-якої підготовки до хрещення, зроблений

<sup>812</sup> Steven McKinion, 'Baptism in the Patristic Writings', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006: 179.

<sup>813</sup> Ян Зозуляк, *Катехитическая миссия Церкви* (Київ: Пролог, 2008): 156.

<sup>814</sup> Там само: 42.

на підставі свідчень книг Нового Заповіту, був би не зовсім коректним, оскільки «Дії апостолів» не можна розглядати в повному розумінні слова як історичне джерело<sup>815</sup>».

З такою інтерпретацією важко погодитися. Контекст всіх цих текстів доводить, що апостольська керигма спрямовувалася на юдеїв або язичників, сповіщаючи спасіння в силі Духа Святого для перетворення їхнього життя, ставлячи їх перед вибором шляху, тобто вона мала сотеріологічний сенс, а не катехизаційний. Біблійна оповідь зображає єрусалимське християнство першої половини I ст. як активний місіонерський рух, що використовує будь-яку можливість для проголошення звістки про Месію-Спасителя. Для прикладу можна навести поведінку Петра та Івана під час зустрічі з кульгавим, що сидів біля Червоних воріт храму (Дії 3). З огляду на відсутність прямого документального підтвердження катехизаційної діяльності в точному значенні цього слова, можна впевнено сказати, що до виходу християнства в середовище греко-римського світу цілеспрямованої підготовки до хрещення не проводили, хоча вивченню Святого Письма і його тлумаченню надавали дуже великого значення. «Перебування в навчанні» для членів громади в Єрусалимі було однією з найважливіших практик. Автор Дій апостолів пише, що всі члени громади «перебували в науці апостольській, та в спільноті братерській, і в ламанні хліба, та в молитвах» (Дії 2: 42). Таке розуміння відповідає думці Миколи Афанасьєва, який писав: «В апостольські часи хрещення йшло одразу за сповіданням віри в Христа без попередньої підготовки»<sup>816</sup>. Також Давид Гзгзян, наполягає на необхідності чіткого розмежування місії і катехизації<sup>817</sup>.

Афанасьєв каже: «Коли минули унікальні в історії Церкви часи

---

<sup>815</sup> Ольга Ярошевская, «Направления христианского научения в I веке н. э. в их соотношении со вторым этапом катехизации святоотеческого периода (на основании новозаветных источников)», *Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*, вып. 15 (2015 г.): 99.

<sup>816</sup> Николай Афанасьев, «Вступление к церковь», в *Водой и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т, 2004): 289

<sup>817</sup> Д.М. Гзгзян, «Особенности святоотеческой катехизации (цель, значение, критерии оценки качества) и ее продолжение в современной жизни», *Материалы международной научно-богословской конференции: Москва, 17–19 мая 2010*, Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011 г., 11–28.

апостольської проповіді, від охочих вступити до Церкви почали вимагати попереднього навчання. Це навчання мало на меті не тільки навчити охочих вступити до Церкви основним істинам віри, але і переконатися в щирості їхньої віри і в правдивості їхнього покаяння»<sup>818</sup>. Останнє є дуже важливим спостереженням, яке не обмежує розуміння катехизації тільки передаванням певної інформації (знанням основ віри), але і свідчить про практику випробування неофітів на відповідність їхнього життя нормам, визаним у громаді, що було необхідною умовою святості громади.

Членом християнської громади вважалася людина, яка не просто регулярно відвідувала християнські зібрання або робила якісь пожертви, а тільки та, яка приймала водне хрещення і жила за нормами Євангелія. Поки християнство розвивалося як месіанська група в юдаїзмі, значного часового проміжку між покаянням і хрещенням практично не було, але з його виходом з вузької юдейської резервації ситуація змінилася. Якщо в юдаїзмі існувала серйозна і всеохопна практика вивчення Святого Письма і тих, хто приходив у месіанські громади I ст., не потрібно було навчати основних істин монотеїзму, то в греко-римському середовищі неофіта варто було глибоко і всебічно підготувати. Ця підготовка складалася з навчання і перевірки усвідомленого рішення визнати християнство способом життя. Це також стало одним із факторів відокремлення хрещення від загального процесу навернення у християнство.

Очевидно найбільш рання згадка про таку практику стосується II ст. і належить Юстину Філософу, натяк на покаянну практику перед хрещенням можна побачити в книзі «Пастир» Гермi<sup>819</sup>, а в трактаті Тертуліана «Про прескрипції» вже є чітке вказування на катехизацію з використанням слова *catechumenus*. Він пише про спосіб життя еретиків, критикуючи їх: «Перш за все, не зрозуміло, хто тут оглашений (*catechumenus*), хто вірний...»<sup>820</sup>.

---

<sup>818</sup> Николай Афанасьев, «Вступление к церковь», в *Водою и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т, 2004): 289.

<sup>819</sup> Валентин Асмус, «Пастырь Ерма», в *Писания мужей апостольских* (Рига: Латвийское библейское общество, 1994): ч.4, 8:3.

<sup>820</sup> Квинт Септимий Флорент Тертуллиан, «О прескрипции и [против] еретиков»: ст. 41. в *Избранные*

Тобто можна цілком впевнено сказати, що катехизація, іноді досить тривала, до 3-х років, стала звичною практикою християнських громад із першої половини II ст.

Чому громади цього періоду надавали такого великого значення навчанню і випробуванню новонавернених? Навряд чи це можна пояснити тільки необхідністю дати язичникам основи християнського світогляду, або скрупульозністю у виконанні заповіді Вчителя: «Тож, ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів» (Мт. 28: 19-20)? Очевидно, що для навчання немає необхідності в такому тривалому періоді з заключним іспитом. Одну з можливих відповідей можна знайти в сфері еклезиології. Розуміння церкви як громади святих, відокремлених від світу, змушувало єпископів і все церковне керівництво шукати інструментарій, що дозволяв би реалізувати святість як ознаку церковності. В апостольський період святість членів церкви виявлялася без будь-яких спеціальних інституалізованих процедур. Книга Дій свідчить, що ніхто зі сторонніх не смів пристати до учнів (Дії 5: 13), а фальшива святість засуджувалася на місці, як це демонструє випадок із Ананією і Сапфірою (Дії 5: 1-10). Тобто святість як духовний стан відокремлення від світу і посвячення Богу єрусалимська громада розпізнавала на духовному рівні, без формалізованих ознак. Після Юдейської війни і масштабного поширення християнства у всій Римській імперії, в зв'язку зі значним кількісним зростанням громад і зміною їхнього соціального і демографічного статусу, в ході ідеологічного протистояння з юдаїзмом і гностицизмом розпізнавати святість членів церкви виключно духовно ставало все важче і важче. Таким є неминучий процес інституалізації будь-якої релігійної системи. Тому виникла необхідність у пошуку формального інструменту для визначення святості. Інститут катехизації в широкому сенсі цього слова і став саме тим інструментом, який дозволяв на практиці провести ретельний відбір охочих приєднатися до

громади віри і підготувати їх до норм і правил життя в громаді. Як вказує О. Пешков: «...Інститут оглашення виступає як захисний простір між світом, пронизаним брехнею язичництва, і громадою. Це еклезіологічне почуття не сприймає в Церкві нічого, що в світі, і вимагає відкинути «стару людину» (Еф. 4: 22)»<sup>821</sup>.

Цю тезу можна виразно побачити, аналізуючи катехизаційну практику Римської церкви, детально описану в так званому «Апостольському переказі», що належить, на думку багатьох фахівців, Іполиту Римському, який очевидно, був один із римських пресвітерів або єпископів III століття<sup>822</sup>. Чітко структурований текст Апостольського переказу свідчить про високу вимогливість громади до нових членів. Зокрема, Іполит наставляє: «Ті, хто вперше слухають Слово, нехай роблять це спочатку в присутності вчителів, перш ніж увійде весь народ, і нехай запитають їх про причину їхнього навернення до віри. І ті, хто їх привів, нехай засвідчать, що люди, яких вони привели готові слухати Слово. Нехай запитають про їхній спосіб життя: «Чи одружений, чи раб?» І, якщо він раб якогось християнина і пан його дозволяє йому, нехай слухає Слово. Якщо ж пан не засвідчить, що він гідний, його відсторонюють»<sup>823</sup>. Описи Іполита свідчать, що процес прийняття в громаду складався в латиномовних церквах із двох етапів: тривалої попередньої підготовки (прекатехуменат) і безпосередньої підготовки, яка починалася з допуску до хрещення. Тільки після цього кандидати, які до цих пір іменувалися «слухачами» (*audientes*), ставали обраними (*electi*).

Іполит рекомендує дуже ретельно контролювати спосіб життя неофітів, тобто їхнього сімейного і суспільного становища та професійних занять. Він вказує на низку професій, заняття якими несумісні з християнськими нормами життя і поведінки. «Варто цікавитися справами і заняттями тих,

---

<sup>821</sup> А.А. Пешков, «Значение практики оглашения: история и современность», Православная энциклопедия «Азбука Веры», accessed 20, Грудень 2017, <https://azbyka.ru/katehizacija/znachenie-praktiki-oglasheniya-istoriya-i-sovremennost.shtml>.

<sup>822</sup> Дискусії про авторство цього документа див. вище.

<sup>823</sup> Ипполит римский, «Апостольское предание», пер. Петр Бубуруза, *Богословские труды* 5 (1970 г.): 286-287.



кого приводять, щоб наставляти, в чому вони повинні перебувати. Якщо хтось має будинок розпустити чи утримує блудницю, то нехай припинить це, інакше його буде відкинено. Якщо хтось є скульптором або художником, то нехай наставлять його, щоб не робив ідолів: нехай припинить це або його буде відкинено. Якщо хтось є актором у театрі або дає вистави в театрі, або нехай припинить це, або його буде відкинено. Якщо хтось вчить дітей, то добре, якщо припинить це, якщо ж він не має ремесла, то нехай буде дозволено йому»<sup>824</sup>. Перелік професій досить довгий і автор Апостольського переказу не закриває його, а завершує ніби трьома крапками: «Якщо ми щонебудь пропустили, то справи самі навчать вас. Бо всі ми маємо Дух Божий»<sup>825</sup>. Читаючи ці вимоги, можна зробити висновок, що підхід до тих, хто приєднувався до громади був строго індивідуальним, було заборонено професії, які можна згрупувати відповідно до рішень апостольського собору в Єрусалимі, описаного в книзі Дій апостолів (15 розділ). Це заборона на ідоложертовне (ідолослужіння), кров (убивство) і блуд.

Про ретельність у відборі кандидатів також свідчить тривалість катехизаційної підготовки. Текст Апостольського переказу радить: «Оглашені нехай слухають Слово впродовж трьох років. Якщо ж хто старанний і робить добрі справи, то треба брати до уваги не час, а поведінку, яку тільки й потрібно обговорювати». І веде далі: «Коли визначаться ті, хто хоче охреститися, необхідно дослідити їхнє життя: чи жили вони чесно, доки були оглашеними, чи шанували вдів, чи відвідували вони хворих, чи здійснювали добрі справи? І коли ті, які привели їх, засвідчать про кожного: «Він робив саме так», то нехай слухають Євангеліє»<sup>826</sup>. Процес катехизації закінчувався своєрідним іспитом-випробуванням, який складали далеко не всі. Микола Афанасьєв вказує: «Це випробування життя відбувалося на підставі свідчень тих, хто їх приводив до Церкви. У Римі воно відбувалося за

---

<sup>824</sup> Там само: 287.

<sup>825</sup> Там само.

<sup>826</sup> Там само.

три тижні до Великодня, а в інших місцях за шість або сім тижнів»<sup>827</sup>. Здається, що в латиномовних церквах (Рим, Карфаген) у порівнянні зі Сходом (Єрусалим, Александрія) до прийняття в громаду ставилися суворіше навіть на рівні простої присутності на зібраннях тих, хто прийшов.

Грекомовний Схід підходив до прийняття в громади трохи вільніше, хоча принципи навчання і випробування протягом перших чотирьох століть християнства залишалися ті ж. Найбільш повне відоме сучасній науці свідчення про підготовку до водного хрещення на Сході відомо з так званих «Листів паломниці IV століття». Цей документ, судячи з тексту, описує подорож Палестиною високопоставленої жінки-християнки. Рукопис було виявлено 1884 р. Він складається з 22 аркушів, в яких відсутні початок і кінець і є пропуски в середині. У цьому документі мандрівниця (звати, ймовірно, Етерія Аквітанська<sup>828</sup>) розповідає про підготовку до хрещення в єрусалимській церкві й описує практику прийняття в цю громаду.

Опис, який вона наводить, свідчить передусім про ретельність відбору в групу катехуменів (оглашених). Вона пише своїм сестрам, найімовірніше, в Аквітанію: «І про те мала я написати, як повчають тих, хто має охреститися на Великдень. Заявник свого імені робить це до дня чотиридесятниці, імена всіх записує пресвітер: це буває за вісім тижнів, упродовж яких, як я сказала, триває чотиридесятниця. Коли пресвітер запише імена всіх, наступного дня чотиридесятниці, тобто з якого починаються вісім тижнів, ставлять для єпископа кафедру посеред великої церкви, тобто в Мартиріумі: по обидва боки сідають на кафедри пресвітери і стають всі клірики; потім приводять тих, хто прагне хрещення. Якщо це мужі, то приходять зі своїми батьками, якщо жінки – то зі своїми матерями. Потім єпископ поодиноці розпитує сусідів того, хто прийшов, кажучи: чи доброго він життя, чи шанує батьків, чи не п'яниця і хвалько, і розпитує про всі ще тяжчі пороки в людині. І коли

---

<sup>827</sup> Николай Афанасьев, «Вступление к церковь», в *Водою и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т, 2004): 292

<sup>828</sup> Гіпотези про авторство і опис цього документа див. Ирина Грищенко, «Святые места глазами Этерии Аквитанской», *Богомыслие*, вып. 13 (2013 г.): 170–178.

він переконується, що той бездоганний у всьому, про що питає єпископ у присутності свідків, то він власноручно записує його ім'я. Якщо ж того в чомусь звинуватять, то єпископ велить йому вийти, кажучи: нехай він виправиться, і коли виправиться, нехай приступає до купелі. Так він каже, розпитуючи про мужів, і про жінок. Якщо ж хто чужинець, то він не так легко приступає до хрещення, якщо тільки не надасть свідчення тих, хто його знає»<sup>829</sup>.

Текст свідчить, наскільки серйозно ставилися до допуску в школу катехизації в давній церкві, чекаючи від тих, хто прийшов, насамперед, покаяння в євангельському сенсі слова як повороту від колишнього життя до нового і залишення хоча б грубих і видимих форм гріха. Привертає увагу те, що єпископом після особистої співбесіди в присутності всього церковного керівництва (пресвітерів та інших служителів) власноруч записував імена неофітів у катехумени, хоча попередній запис імен усіх охочих здійснював пресвітер напередодні співбесіди. Також важливо відзначити, що відбір в оглашені з усіх відвідувачів здійснювали не на основі їхнього усного свідчення про прийняття християнського світогляду або на основі їхнього бажання бути християнами, а виключно на основі факту зміненого життя. Як пише Етерія, якщо єпископ на підставі свідчень свідків не переконувався в щирості покаяння, він не записував заявника в катехумени, а відправляв його для виправлення. Тільки після достовірного свідчення про покаяння неофіта починався процес катехизації, який проводив єпископ особисто і який тривав сім тижнів по 3 години щодня (в цілому не менше 20 годин) і виглядав так: «Отож, починаючи від Буття, впродовж цих сорока днів він (єпископ) проходить все Святе Письмо, спершу викладаючи тілесно, і потім розв'язуючи його духовно. Так само в ці дні їх вчать і про воскресіння і про все, що стосується віри, і це зветься оглашенням. І коли виповниться п'ять

---

<sup>829</sup> И.В. Помяловский, пер., «Паломничество по святым местам конца IV века», *Православный Палестинский сборник*, вып. 20 (1889 г.): 1–172; Те саме Богомыслие. 2013. № 13. С. 179–187.

тижнів від початку навчання, тоді вони отримують символ<sup>830</sup>: сенс цього символу в його окремих словах єпископ пояснює їм так само, як і сенс усього Святого Письма, спершу тілесно, потім духовно: так він пояснює і символ. І буває так, що в цих же місцях все вірні стежать за Письмом, коли його читають у церкві, оскільки всі навчаються в ці сорок днів, починаючи від першої і до третьої години, тому що оглашення триває три години»<sup>831</sup>. Тобто катехумени вивчали Святе Письмо, доктрини і символ віри, після чого складали іспит, або як тоді говорили «віддавали символ». Це означало, що в кінці навчання вони повинні були або напам'ять або своїми словами розповісти перед єпископом символ віри, який вивчали. «І тоді приходить єпископ вранці в велику церкву, в Мартиріумі; позаду вівтаря в абсиді ставлять для єпископа кафедру, і там підходять поодинці – чоловік зі своїм батьком, дружина – зі своєю матір'ю, і відповідають символ єпископу»<sup>832</sup>. На цьому навчання не закінчувалося, але після хрещення єпископ проводив так звані тайнознавчі бесіди. П. Гаврилюк пише: «Пояснення сенсу обряду зречення сатани, тайнств хрещення і євхаристії, а також молитви «Отче наш» до IV ст. в деяких церквах, зокрема і в єрусалимській, стало предметом особливого тайнознавчого катехизису для неофітів у Світлий тиждень»<sup>833</sup>.

Настільки ретельний відбір неофітів, серйозність і глибина їхнього навчання свідчать про бажання раннього християнства формувати і зберігати громаду святих, які відрізняються від навколишнього світу поведінкою, словами і справами. Причини такого підходу мають, безсумнівно, еклезіологічний характер. Вони походять від розуміння парикії або місцевої церкви як групи людей, які екзистенційно пережили християнство і демонструють плоди нового життя як на рівні розуміння і сповідання віри (ортодоксії), так і на рівні практичного життя (ортопраксії). Таке розуміння

---

<sup>830</sup> Навчаються символу віри. Можливо, Нікейському, можливо Нікео-Царгородському, якщо Єтерія відвідала Єрусалим після 381 р., але можливо, місцевому, єрусалимському символу віри.

<sup>831</sup> Этерия Аквитанская, «Подготовка к водному крещению в IV веке. Из „Писем полонницы IV в.“», *Богомыслие*, вып. 13 (2013 г.): 180.

<sup>832</sup> Там само: 181.

<sup>833</sup> Павел Гаврилюк, *История катехизации в древней Церкви* (Москва: Московская высшая православно-христианская школа, 2001): 31.

церкви, що має видимий атрибут святості, було повсюдним у I–IV ст. Александрійська традиція, як її описав Оріген, цілком підтверджує цей погляд.

У відповідь на звинувачення Цельса, Оріген протиставляє практику прийняття в язичницькі філософські школи і в християнські, підкреслюючи вибірковість християнських громад: «Філософи, які публічно ведуть свої бесіди, навіть і не розбирають своїх слухачів; про них – стій і слухай всякий, хто тільки хоче. Християни ж, навпаки, перш за все намагаються, наскільки можливо, проникнути в саму душу охочих вступити до лав їхніх учнів: вони спочатку наодинці піддають їх попередньому випробуванню і тільки після того, як слухачі – ще до свого вступу в громаду (εἰς τό κοινόν [публічно]) – виявлять свою щирю готовність до життя чесного (καλώς βιούν), їх, нарешті, приймають сюди (τό τηνικάδε εἰσάγουσιν), піддаючи ще особливому випробуванню: абсолютно особливу групу складають початківці і тільки що допущені (τόν ἀρτί ἀρχο μένων καί εἰσαγομένων), які не встигли ще прийняти символу очищення (τό σύμβολον τοῦ ἀλοεκαθάρθαι), на другому ж (вищому) щаблі стоять ті, хто за можливістю довели свій твердий намір бажати тільки того, що згідно з вимогами християнського життя<sup>834</sup>». Це свідчення яскраво доводить як християнські громади III ст. дорожили своєю інакшістю і відмінністю від пересічних громадян свого часу.

Отже, дивлячись на катехизаційну практику ранньопатристичного періоду (до 380 р., коли Феодосій зробив християнство офіційною релігією імперії) можна впевнено сказати, що їй надавалося першорядне значення в формуванні громади віри. Головний сенс підготовки до хрещення в цей час полягав не стільки в навчанні християнських істин, скільки в підготовці до свідомого, особистісного та індивідуального рішення стати християнином. Це рішення повинно було підтвердитися глибоким покаяттям, зміною життя, повною довірою Христу і на завершення – святом водного хрещення.

---

<sup>834</sup> Оріген, «Против Цельса», Азбука веры, просмотрено 6 декабрь 2017 г., [http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv\\_celsa/3](http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/3).

## ДОДАТОК 2

### УЯВЛЕННЯ ПРО ХРЕЩЕННЯ В ІНШИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ

Оскільки наказ здійснювати хрещення записано в Євангеліях, посилаючись на авторитет самого Христа, і про практику його здійснення свідчать Дії і листи апостолів, то ця священнодія є у всіх християнських конфесіях і навіть у тих, де його не практикують фізично<sup>835</sup>. Джонатан Ренбоу зазначає, що «незгода між християнськими деномінаціями щодо хрещення стосується чотирьох питань: хрестити або не хрестити, як хрестити (зануренням, обливанням або скропленням), кого хрестити (дітей або повнолітніх), який ефект від процесу хрещення (ex opere operato, – тобто відбувається реальне передавання благодаті, відпущення гріхів чи просто символ)»<sup>836</sup>. Для побудови баптистського богослов'я хрещення також дуже важливим є питання: що означає водне хрещення в богословському сенсі. Богословські відповіді на ці питання в основних християнських конфесіях, безумовно, відрізняються одна від одної. Передусім, зважаючи на богословську, а не апологетичну перспективу, треба зрозуміти логіку кожної відповіді і спробувати побачити біблійне і богословське обґрунтування, на яких кожна традиція будує свою відповідь. Це допоможе побачити позитивні і негативні сторони кожної богословської позиції.

Для саморефлексії щодо доктрини хрещення нами було обрано основні християнські групи, що репрезентують дітохрещення, і дві групи кредохрещенців. Варто мати на увазі, що як дітохрещенці, так і кредохрещенці не є монолітними і єдиними з богословського погляду групами, тому важливо побачити різноманітність кожного погляду.

---

<sup>835</sup> Наприклад, у молоканстві, у «сухих» баптистів і ін.

<sup>836</sup> Jonathan H Rainbow, 'Confessor Baptism: The Baptismal Doctrine of the Early Anabaptists', *American Baptist Quarterly* 8, no. 4 (1989): 276–90.

## 2.1. Розуміння хрещення в історичних церквах

Історичними церквами зазвичай вважають церкви, які мають багатовікову послідовну та безперервну історію. Для баптистського контексту важливо розглянути дві основні групи – католицьку традицію, куди входить широкий спектр церков, об'єднаних навколо папи римського, хоча їхня практика і навіть деякі доктрини можуть відрізнятися одна від одної, і православну традицію, куди також входить досить велика сім'я церков, які не мають єдиного керівництва і навіть не завжди визнають одна одну, але вони об'єднані спільною східно-візантійською традицією.

Ці обидві християнські групи визнають, що результативність хрещення залежить від самого акту хрещення і правильності здійснення цього обряду.

### 2.1.1. Хрещення у католицькій традиції

Уявлення про хрещення в католицькій традиції пройшло тривалий процес розвитку і змін. Тед Гьюзі в статті «Від символу до таїнства»<sup>837</sup> показав, як від раннього християнства через Августина і середньовічну схоластику розвивалося богослов'я хрещення в католицтві. Основне розуміння цієї священної, сформульоване Томою Аквінським і офіційно підтверджене Тридентським собором, до другої половини ХХ ст. практично не піддавалося сумніву, незважаючи на незадовільні з богословського погляду канони цього собору. Гьюзі пише: «Декрети про таїнства, затверджені на різних сесіях собору, надовго розведених у часі (1545 – 1563), здебільшого були присвячені практичним питанням про зловживання, а не виробленню богословських зв'язків»<sup>838</sup>. У ХХ ст. Жан-Люк Маріон і особливо Луї-Марі Шове та Едвард Скіллібекс<sup>839</sup> зробили значний прорив у переосмисленні таїнств, намагаючись вивести їх зі сфери суто

---

<sup>837</sup> Майкл А. Хейз и Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (М: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007): 498-510.

<sup>838</sup> Там само: 504.

<sup>839</sup> Louis Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (Liturgical Press, 1995). Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God, Trans.*, New York: Sheed and Ward, 1963.

інструментальної дії і каузального розуміння.

Сьогодні хрещення розуміють, насамперед, як ініціацію, тобто процес залучення до нової спільноти. Саме так, у широкому сенсі, трактується початок християнського життя в офіційному документі цієї церкви, який називається «Загальний вступ до християнської ініціації» і базується на рішеннях і формулюваннях Другого ватиканського собору. Він починається зі слів: «У таїнствах християнського посвячення ми звільняємося від влади темряви і приєднуємося до смерті Христа, поховання і воскресіння. Ми приймаємо Дух усиновлення та стаємо частиною народу Божого»<sup>840</sup>. Важливо підкреслити, що сенс хрещення сприймається в трьох аспектах: по-перше, як звільнення від гріха і старого життя (від влади темряви); по-друге, як приєднання до смерті, поховання та воскресіння Христа; і по-третє, як усиновлення Богові та приєднання до народу Божого. Як далі пояснює цей текст: «Хрещення – це двері до життя і до Царства Божого... Хрещення, очищаючи водою завдяки силі живого слова, змиває всі плями гріха, первородні і особисті..., хрещення здійснює свої дії силою таємниці страждання і воскресіння Господа»<sup>841</sup>. Ці заяви супроводжуються посиланнями на класичні біблійні тексти, що пов'язані з хрещенням, передусім, на Рим. 6: 4-5 і Еф. 2: 5-6. Фактично, богословська інтерпретація цих двох послань Павла стала основою для обґрунтування хрещення як очищення від гріха і приєднання до церкви і до Христа.

З часів Августина сакраменти почали розуміти як «видимі знаки невидимої благодаті». До XII – XIII ст. виробилося складне, але всебічно обґрунтоване схоластичне уявлення про таїнство як про спосіб зв'язування знамення з реальністю і, як пише Джозеф Мартос, про печать таїнства «як якусь реальну надприродну здібність, що дозволяє людині співпрацювати з Божою благодаттю. Цю печать не можна втратити або знищити, тому що вона є здатністю людської душі, яка нематеріальна, і, згідно з католицьким

---

<sup>840</sup> 'Christian Initiation. General Introduction', n.d., <http://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/CIGI.pdf>. №1

<sup>841</sup> Там само: №3,5,6.



вченням, безсмертна. Печать або здатність – невидима, однак пізнавана через обряд таїнства, в якому її даровано; отже, ми маємо право називати її знаменням чи *sacramentum*»<sup>842</sup>. Пізніше, застосовуючи аристотелівську термінологію, Тома Аквінський удосконалив опис процесів, що звершуються в таїнствах, звертаючи основну увагу на поняття причинності і перенісши акценти в аналізі сакраментів із поняття знак на поняття причини благодаті. Як пише Бенедетто Теста: «Починаючи з Тридентського собору (хоча й не на підставі його тверджень), сила і властивість таїнств розглядаються як інструментальні причини (у власному розумінні слова), а не просто як умова або можливість роздавання благодаті за якимось договором або Божою допомогою... А втім, саме Тридентський собор заявив, що хрещення є інструментальною причиною виправдання»<sup>843</sup>.

Головним у таїнстві стало інструментальне поняття причинності, а тому постало питання щодо його дійсності. На підставі уявлення про те, що Бог є причиною будь-якої духовної реальності, було зроблено висновок, що «таємнича дія правильно здійсненого обряду проявляється *ex opere operato*, тобто завдяки належному здійсненню обряду; таїнство стає причиною того, що воно і знаменує»<sup>844</sup>. Це уявлення пізніше обробили і сформулювали так, що реальність (дійсність) таїнства відбувається завжди завдяки Божій обітниці і Його силі, якщо таїнство виконати правильно і якщо намір виконавця здійснити таїнство і намір особи, що приймає його, є правильними. Бенедетто Теста підсумовує: «Дієвість таїнства не залежить ні від віри і святості того, хто здійснює священнодію чи того, над ким її здійснюють, ані від їхньої невіри чи гріховності. Ступінь святості не є необхідною умовою для дієвості таїнства»<sup>845</sup>. Тут варто зауважити, що хоча, на думку схоластів, реальність сакраменту не залежить ані від того, хто

---

<sup>842</sup> Майкл А. Хейз и Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007): 536.

<sup>843</sup> Бенедетто Теста, *Таинства в католической церкви* (М.: Христианская Россия, 2000): 87

<sup>844</sup> Майкл А. Хейз и Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007): 546.

<sup>845</sup> Бенедетто Теста, *Таинства в католической церкви* (М.: Христианская Россия, 2000): 112

приймає, ані від того, хто його звершує, все-таки вони розглядали випадки, коли один монах вчить іншого і показує процедуру надання хрещення або коли діти під час гри поливають один одного водою і вимовляють установні слова таїнства. Богослови дійшли висновку, що в таких випадках реальність таїнства залежить як від правильності самої священнодії, так і від правильності намірів. Щодо хрещення дітей ідея правильного наміру призводить до певного утруднення, яке посилюється через те, що католицьке богослов'я хрещення, яким би дивним це не здавалося на перший погляд, дуже тісно пов'язує хрещення і віру охрещуваного.

Конституція про святу літургію Другого Ватиканського собору чітко заявляє, що таїнства «не тільки припускають віру, але словами і діями також живлять її, зміцнюють і виявляють: тому вони і називаються таїнствами віри»<sup>846</sup>. Герард Келлі, викладач систематичного богослов'я в католицькому інституті Сіднея, описуючи хрещення в римо-католицькій церкві, заявляє: «Коли римо-католики говорять про необхідність хрещення для спасіння, вони розуміють це в контексті необхідності віри для спасіння і як наслідок, проголошення Євангелія»<sup>847</sup>. Отже, католицьке богослов'я здавна стояло перед проблемою поєднання дитячого хрещення і вимогою віри для його прийняття. Зрозуміло, що немовля не може проявити віру самостійно. Тоді богослови вдалися до концепту «*fides aliena*» (віра іншого). Очевидно, першим, хто запровадив це поняття, був Августин, причому під «вірою іншого» він розумів віру батьків (і поручителів – спонсорів, пізніше – хрещених батьків). У трактаті «Про заслуги і прощення гріхів і про хрещення немовлят» він пише про немовлят: «Але якщо їх правом називають вірними, тому що вони в певному сенсі сповідують віру словами своїх батьків, чому вони перед цим не повинні також покаятися, коли їм показують, що вони знову відмовляються від диявола і цього світу за сповіданням тих же

---

<sup>846</sup> *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі* (Львів: Свічадо, 2014): Конституція про Святу Літургію (*Sacrosanctum Concilium*) 3:59.

<sup>847</sup> Gerard Kelly, 'Baptism in the Roman Catholic Church', *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives* 4 (2011): 26.

батьків?»<sup>848</sup>.

Пізніше, схоластичне богослов'я почало ставити формулі *fides aliena* важкі питання. Наприклад, чи буде дійсним хрещення немовляти, якщо його батьки (або хрещені батьки) не мали віри, або жили в таємному боговідступництві? Відповіді на такі питання змістили акцент *fides aliena* з розуміння віри людей на уявлення про віру церкви. Тому в католицькому богослов'ї особливо підкреслюється роль спільноти віри, яка забезпечує і заповнює відсутню віру немовлят. Сучасне католицьке керівництво з хрещення, кажучи про хрещення словами Августина, що це «сакрамент віри», заявляє: «Ось чому Церква вважає, що її основний і необхідний обов'язок – надихати всіх, оглашених, батьків дітей, які ще мають охреститися, і хрещених батьків на цю справжню і живу віру, за допомогою якої вони міцно тримаються Христа і вступають або підтверджують свою відданість Новому Заповіту. Щоб оживити таку віру, Церква впроваджує пастирське повчання оглашених, підготовку батьків дітей, проголошення Божого слова і сповідання віри під час здійснення хрещення»<sup>849</sup>. Інакше кажучи, віра матері-церкви, за словами Августина, робить те, чого не можуть зробити своїми устами ті, хто потребує спасіння. Але і це положення випробовувалося схоластами, які запитували: «А якщо і церковна спільнота помиляється і має неправильну віру – чи буде хрещення дієвим, чи треба перехрещувати немовля?»). І хоча деякі намагалися пояснити, що віра істинної, Переможної церкви, яка ніколи не помиляється, захищується немовлятам, але це було малопереконливим, тому що Переможній церкві віра взагалі не потрібна, бо вона, за визначенням, уже в Небесах. Саме з цих міркувань середньовічне богослов'я змушене було пояснити сакрамент не тільки як інструмент, який передає таємничу реальність (*sacramentum et res*) завжди і незалежно ні від чого, але і як засіб, що передає невидиму благодать (*res tantum*), яку людина може вільно приймати чи не приймати (або

---

<sup>848</sup> Saint Augustine, 'On the Merits and Remission of Sins and on the Baptism of Infants', in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 14 (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Pub, 2010). 1:25.

<sup>849</sup> Christian Initiation. General Introduction, n.d., <http://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/CIGI.pdf>. №3

приймати пізніше). Такий поділ увів у таїнство поняття віри як дару Божого в таємничій реальності (*sacramentum et res*) і можливості вільного виявлення віри, приймаючи чи не приймаючи благодать (*res tantum*). Тому, стало можливим друге пояснення віри немовлят – вона з'являється як дар Божий у момент звершення священнодії. Якщо початкове августинівське пояснення зараховувало віру до здійснення таїнства, то середньовічне інструментальне уявлення вказувало на віру в момент здійснення таїнства.

Енцикліка папи Пія XII «*Mediator Dei*», видана 1947 р., каже: «Ефективність, коли мова йде про євхаристичну жертву і таїнства, відбувається передусім і здебільшого від самого акту (*ex opere operato*)... Але якщо мова йде про «сакраменталії» та інші обряди, встановлені ієрархією церкви, то їхня ефективність зумовлена, імовірно, дією церкви (*ex opere operantis Ecclesiae*), оскільки вона є святою і діє завжди у найближчому союзі з її Головою»<sup>850</sup>. Роберто Мазі у книзі «Христос, Церква і таїнства» пояснює це так: «...Оскільки саме Церква в її повноті здійснює таїнство, вона і відтворюється в таїнстві; у таїнстві збудовуються члени Церкви і встановлюється єдність цих членів із Церквою. Отже, метою таїнств є збудування Церкви: її зміцнення, збереження, розширення, зростання»<sup>851</sup>. Тобто спільна скарбниця віри церкви надолужує нестачу віри і у дітей, і у дорослих, які цього потребують, і в самому таїнстві хрещення віра передається і може бути реалізована охрещуваними.

Ще одним важливим аспектом католицького богослов'я хрещення є узгодження есхатологічного виміру хрещення, яке вже вводить у нове, святе і досконале життя Христа охрещеного з недосконалим реальним життям. Келлі пише: «Сакраментально хрещені вже живуть майбутнім життям, обіцям Богом; екзистенційно – вони учасники реальності світу, що поступово розгортається... Хрещення не вивело їх зі світу, а орієнтувало на

---

<sup>850</sup> Папа Pío XII, 'Mediator Dei', 1947, [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html).

<sup>851</sup> Цит. за Бенедетто Теста, *Таїнства в католицькій церкві* (М.: Християнська Росія, 2000): 95

шлях життя в світі і зобов'язало до нього»<sup>852</sup>. Хрещення в розумінні католицького богослов'я зобов'язує і дає можливість охрещеному жити за принципами християнської етики. Тобто оновлене життя, що прагне до особистої святості, має розпочатися в охрещених після прийняття священнодії, а не до неї, як це заведено у баптистських громадах.

Звичайно, розуміння хрещення, описане в матеріалах провідних католицьких мислителів, випереджує уявлення про це таїнство як у більшості парафіян, так і у багатьох церковних служителів. Джозеф Мартос у статті «Розвиток католицьких таїнств», кажучи про глибину богословського аналізу схоластів епохи Середньовіччя, з глибоким жалем відгукується про занепад сакраментального богослов'я в епоху пізньої схоластики і фактичного обмеження його канонічним правом. А з приводу практичної реалізації сакраментології він пише: «Практику таїнств чекала найгірша доля: вона стала таємничою магією. Принцип *ex opere operato* означав, що обряди працюють автоматично. Священик поливав воду на голову дитини, вимовляючи потрібні слова, і дитина так спасалася від пекла. Єпископ здійснював помазання кандидата до конфірмації, – і душа того запечатувалася вічною печаттю. Подружжя зачитувало свої шлюбні обітниці, – і шлюбні зв'язки пов'язували їх на все життя... Католицька духовна влада ніколи офіційно не санкціонувала цих практик. Ніщо з перерахованого навіть не входило у посібники зі священного богослов'я і не було затверджене канонічним правом. Однак у народі ці практики поширилися, і клір їх терпів»<sup>853</sup>. Отже, між складним, витонченим і глибоко продуманим богословським поясненням прилучення до Христа і перебування у Ньому завдяки водному хрещенню і реальною церковною практикою утворилася стіна, яка викликала революційні питання і бунт, без намагання зрозуміти причини такого розшарування теорії і практики.

---

<sup>852</sup> Gerard Kelly, 'Baptism in the Roman Catholic Church', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4, 2011: 26.

<sup>853</sup> Майкл А. Хейз и Лайам Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия* (М: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007):555-6.

Літургійні та практичні особливості водного хрещення у контексті життя місцевої громади католицької традиції в релігієзнавчій літературі описано досить докладно<sup>854</sup>, тому ми їх не розглядаємо.

Отже, католицьке богослов'я хрещення трактує цю дію як таїнство, під час якого незбагненим способом Бог перетворює людину, прощаючи гріхи, відроджуючи до нового життя, та прилучає до Церкви і Христа. Дійсність сакраменту не залежить від того, хто приймає чи здійснює, але тільки від Бога, який вчиняє цю дію, якщо її виконують правильно і з гідними намірами.

Хрещення називається таїнством віри, і воно нерозривно пов'язане з вірою того, хто приймає, але оскільки той, хто приймає (особливо немовля) не має власної віри, її замінює віра батьків або хрещених батьків і віра церкви, а також віра передається в таїнстві. До того ж важливо зазначити, що в літургійному житті цієї церкви після Другого ватиканського собору відбулися (і далі відбуваються) серйозні богословські зміни. Хрещення почало займати важливішу роль у житті громад, зросла роль катехизації та розуміння його не як індивідуальної, а як загальноцерковної священнодії.

### **2.1.2. Хрещення в православній традиції**

Православні церкви, на відміну від церков католицької традиції, не намагалися розвивати раціонально обґрунтоване богослов'я водного хрещення. Олексій Зайцев у своїй популярній статті про таїнства церкви наводить приклад звернення лютеранських богословів XVI ст. до патріарха Константинопольського Єремії II з проханням дати їм чітке визначення таїнств у православному розумінні, а той у відповідь послав їм тільки виклад і коротке тлумачення божественної літургії. Зайцев оцінює це як «вірність традиційному святоотцівському апофатизму в православній свідомості»<sup>855</sup>, але з іншого боку це означало, що православна свідомість після Іоана

---

<sup>854</sup> Ю.К. Недзельська, «Таїнства в православ'ї та католицизмі: Спільні та відмінні риси», *Українське релігієзнавство*, вип. 59 (2011 р): 146-54.

<sup>855</sup> Алексей Зайцев, «Таинства Церкви: Введение в изучение», в *Богословско-исторический сборник*, т. 4 (Калуга: Калужская духовная семинария, 2009): 9.

Дамаскіна довгий час не намагалася навіть поставити питання про осмислення таїнств і, передусім, водного хрещення. Виняток, безумовно, становить Микола Кавасила, який в своїй найвідомішій праці про життя у Христі<sup>856</sup> виявляв значення хрещення та інших таїнств не в літургійному, а в богословсько-містичному дискурсі. Але тільки після початку екуменічного руху і виникнення західноєвропейського крила православного богослов'я (О. Шмеман, І. Мейєндорф, М. Афанасьєв, Юстин (Попович) та ін.) з'явилися дуже глибокі у богословському сенсі, незвичайні як для східної, так і для західної свідомості тексти, що пояснюють феномен хрещення.

Нині ситуація в православній сакраментології виглядає дещо двозначно. Офіційні підручники з сакраментології, рекомендовані для підготовки служителів, і основна маса популярної літератури з цієї теми використовують стандартну формулу семи таїнств із посиланням на Сповідання віри Петра Могили 1642–1645 рр.<sup>857</sup> і Послання патріархів про православну віру 1723 р.<sup>858</sup> Саме ці два документи залишаються основою офіційної православної сакраментології, незважаючи на численну критику їхнього явно схоластичного і полемічного характеру. Справді, їх було складено в дискусії з протестантськими поглядами на таїнства і, як відзначають практично всі дослідники, під впливом католицької традиції<sup>859</sup>. Але вони, як і раніше, залишаються основними джерелами так званого «шкільного» сакраментального богослов'я. Водночас, завдяки впливу богословів Свято-Сергіївського богословського інституту в Парижі (А. Карташова, Касіяна (Безобразова), Кипріяна (Керна), М. Афанасьєва, В. Ільїна та ін.), а також впливу Свято-Володимирської духовної семінарії в

---

<sup>856</sup> Николай Кавасила, *Христос, Церковь, Богородица* (М.: Храм мч. Татьяны при МГУ, 2002).

<sup>857</sup> Петр Могила, «Православное исповедание веры кафолическия и апостольския церкви восточныя для младых детей», 1802 г., [https://azbyka.ru/otechnik/Petr\\_Mogila/pravoslavnoe-ispovedanie-kafolicheskoy-i-apostolskoj-tserkvi-vostochnoj/1\\_13](https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Mogila/pravoslavnoe-ispovedanie-kafolicheskoy-i-apostolskoj-tserkvi-vostochnoj/1_13).

<sup>858</sup> «Послание патриархов восточно-кафолической церкви о православной вере (1723 г.)», *Православная энциклопедия «Азбука Веры»* (blog), 10 грудня 2017 р., <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/1723/>.

<sup>859</sup> Див. наприклад, Георгій Флоровський, «Западные влияния в русском богословии», в *Избранные богословские статьи* (М., 2000); М. А. Корзо, «Православное исповедание веры Петра Могилы: К вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в.», в *Сравнительная история: методы, задачи, перспективы*, 2003, 33–56. та ін.

Крествуді (Нью-Йорк), де викладали відомі мислителі, а саме Г. Флоровський, О. Шмеман, І. Мейєндорф та ін., православна сакраментологія набула ніби нового спрямування. Відбувся розвиток не вузько літургійного, а богословського начала в цій дисципліні, яка розвиває ідеї Миколи Кавасили про сакраменти як життя у Христі.

Офіційна православна сакраментологія заявляє, що водне хрещення – це «Таїнство, в якому вірний під час триразового занурення тіла у воду з призиванням Бога Отця, і Сина, і Святого Духа вмирає для життя тілесного, гріховного і відроджується Духом Святим у життя духовне, святе»<sup>860</sup>. Тобто прощення гріхів, набуття спасіння і вічного життя відбувається за умови правильного здійснення водного хрещення. Як підкреслюють підручники з догматичного богослов'я, його дійсність, як і будь-якого іншого таїнства, має місце незалежно від жодних інших умов, за винятком правильності обряду, але його вплив (дієвість) як і в католицькій традиції, залежить від віри того, хто його приймає. Викладач Московської духовної академії Василь Саричев у своїх лекціях вказує, що «справжнє таїнство є водночас і дієвим таїнством, тобто під час цього завжди діє Благодать. Отже, дія Благодаті відбувається незалежно від релігійно-морального стану того, хто приймає таїнство. Тож дійсність і дієвість таїнств збігаються»<sup>861</sup>. Однак, він вводить поняття, аналогічне дієвості, яке називає «спасенність», і його пояснення спасенності збігаються з традиційним поняттям дієвості, тому що віра того, хто приймає таїнство, і є умовою спасенності. Інший дослідник, Андрій Кудрявцев, розділяючи дійсність і дієвість, погоджується, що дієвість залежить від віри, але: «видимі критерії, за якими можна констатувати дієвість таїнства, визначити неможливо»<sup>862</sup>. Отже, загальноприйнятим поглядом залишається уявлення про силу і реальність здійсненого таїнства хрещення, що

---

<sup>860</sup> Митрополит Филарет (Дроздов), Митрополит. *Пространный христианский катехизис*. Сибирская Благовонница, 2012: 25

<sup>861</sup> Василий Сарычев, *Конспект лекций по догматическому богословию*, Московская Духовная Академия (М., б. д.), <http://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/126/42.html>.

<sup>862</sup> Андрей Кудрявцев, «Божественная икономия и действенность Таинств», Богослов.ru, просмотрено 10 ноябрь 2017 г., <http://www.bogoslov.ru/text/5571137.html>



ґрунтуються на правильності самого обряду, яким прощаються всі попередні гріхи. Це є традиційно інструментальний підхід, який з богословських позицій інтерпретується як передавання Божої благодаті під час священнодії, що відбувається з волі і сили Всевишнього. За такої умови роль людей (як того, хто здійснює таїнство, так і того, хто приймає його) у священнодії мінімізується або взагалі заперечується, тому Кудрявцев активно критикує це класичне розуміння, висловлене о. Сергієм Булгаковим<sup>863</sup>.

З іншого боку, сучасне православне богослов'я в цей момент переходить до іншого уявлення про водне хрещення, підкреслюючи не інструментальне, а його еклезіологічне і сотеріологічне розуміння. Сучасні автори акцентують не на обряді, а на богословському змісті, який складається з кількох основних елементів. Передусім, підкреслюється факт прилучення під час хрещення до Христа і Його Церкви, що надає хрещенню еклезіологічного сенсу. Особливо докладно і яскраво про це почав писати впливовий сербський єпископ Юстин (Попович), який багато в чому змінив уявлення про суть сакраментології в своєму систематичному богослов'ї: «Стаючи через Святе Хрещення членом Церкви, кожен християнин робиться складовою, органічною частиною «повноти Того, що наповнює все в усьому», сам наповнюючись цієї Божою повнотою (див. Еф. 3: 19), завдяки чому він знаходить найповнішу повноту свого людського буття, своєї людської особистості. Відповідно до своєї віри і свого благодатного життя у Церкві кожен християнин досягає цієї повноти через святі таїнства і святі чесноти»<sup>864</sup>. У цьому Юстин (Попович) вторить ідеям Миколи Кавасили, який завжди підкреслював, що хреститися, це означає народитися у Христі.

Саме прилучення до Христа (а значить і до Церкви) через водне хрещення стає домінуючою ідеєю у сучасних православних богословів. Пояснюючи бачення водного хрещення єкуменічній спільноті в американському контексті, православний богослов ієромонах Іриней

---

<sup>863</sup> Там само.

<sup>864</sup> (Попович) Иустин, *Догматика Православной Церкви: Эклесиология* (М.: Издательский Совет РПЦ, 2005).

(Стенберг) пише: «Християнське життя – це життя хрещеного... Хрещення це приєднання людської істоти до життя, страждань, смерті і воскресіння Господа».<sup>865</sup> Архієпископ Георгій, відкриваючи у 2007 р. дискусію щодо водного хрещення під час V Міжнародної богословської конференції «Православне вчення про церковні таїнства», виголосив програмну доповідь, підготовлену за участю Синодальної богословської комісії, яка показала новий, цілісний і з богословського погляду обґрунтований підхід до таїнства хрещення. У ній, насамперед, підкреслено тринітарний і христологічний аспекти таїнства як співучасті охрещуваного в смерті і воскресінні Христа, звернено увагу не на символічний характер цієї дії, а на сутнісну зміну, яка тоді відбувається. «Таїнство Хрещення – це не просто обряд або зовнішній знак духовно-моральної зміни, що відбулася в людині, але дієве дарування плодів спокутної жертви Христа, онтологічне з'єднання з Ним»<sup>866</sup>.

Архієп. Георгій підкреслює, що в результаті священнодії в серце охрещуваного сходить Дух Святий, і він отримує дар від нього. Правда, автор тут же відмежовується від екстраординарних дарів, вважаючи, що дар – це лише сила для освячення. Також він багато уваги приділяє сотеріологічним аспектам хрещення, вказуючи на нерозробленість і дискусійність уявлення – які саме гріхи обмиває хрещення, тобто чи звільняє воно від первородного гріха і чи правомірне взагалі поняття первородного гріха. Хоча класичне православне богослов'я явно вказує на первородний гріх і на дію хрещення, як змиває і первородний, і всі інші гріхи, архієп. Георгій доводить, що оскільки людина продовжує грішити, і вся православна аскетика спрямована саме на боротьбу з гріхом, хрещення позбавляє людину не самого гріха, а тільки від тиранії гріха, який «немов би виривається з серцевини людського духа і знаходить своє місце на периферії успадкованого від Адама тіла»<sup>867</sup>. Він вважає, що православне богослов'я описує

---

<sup>865</sup> Gordon L Heath and James D Dvorak, *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4 (Wipf and Stock Publishers, 2011):1-2.

<sup>866</sup> Архієпископ Нижегородский и Арзамасский Георгий, «Богословские аспекты таинств Крещения и Миропомазания», *Труды Нижегородской духовной семинарии*, вып. 6 (2008 г.): 210.

<sup>867</sup> Там само: 224

«відпущення гріхів» у хрещенні як «драматичне зіткнення і стосунки особистостей, як боротьбу Бога і диявола за душу людини»<sup>868</sup>, а не як повне і остаточне їх прощення. На думку автора, вчення про те, що хрещення знищує первородний гріх, не узгоджується з православним вченням. У цій доповіді, як у багатьох інших, виголошених на цій конференції, явно видно нове осмислення хрещення. Але ні архієпископ Георгій, ані інші доповідачі не наважилися глибше розглянути питання віри того, хто приймає таїнства, і тому всі їхні правильні і глибоко обґрунтовані Біблією міркування не заважають повертатися до ідеї *ex opere operato* – «автоматичної» дії на охрещуваного.

Водночас велика група сучасних православних богословів підкреслює роль віри в хрещенні. Петро Малков у підручнику з літургійного богослов'я вказує: «Для прийняття Хрещення кожному, хто приймає це Таїнство, необхідні дві найважливіших якості, почуття, стани душі: віра і покаяння... Тому без покаяння, а тільки з одним щиросердим поривом «до чогось піднесеного, небесного і прекрасного» хреститися не можна»<sup>869</sup>. О. Шмеман про водне хрещення пише: «Саме ж таїнство точно полягає в такому: вирішальний акт віри і Божественний відгук на нього, виконання одного іншим. Віра, яка виявляється у бажанні, робить таїнство можливим, оскільки без віри воно мало б магичний характер – було б зовнішнім і довільним актом, що порушує людську свободу. Але тільки Бог, відповідаючи на віру, реалізує цю можливість, робить її саме тим, чого бажає віра: смертю і воскресінням із Христом»<sup>870</sup>. Шмеман запитує: «Чия віра потрібна для здійснення таїнства?» – і доходить висновку, що достатньо віри Церкви. «Саме за вірою Церкви хрещення стає тим, чим воно є – «гробом» та «матір'ю»<sup>871</sup>. Тобто за чужою, а не особистою вірою людина помирає

---

<sup>868</sup> Там само: 225.

<sup>869</sup> Петр Малков, *Введение в литургическое предание. Таинства Православной Церкви: курс лекций* (М.: ПСТГУ, 2008), <https://azbyka.ru/vvedenie-v-liturgicheskoe-predanie-tainstva-pravoslavnoj-cerkvi>

<sup>870</sup> Александр Шмеман, «Водою и Духом», в *Водою и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар, ун-т, 2004): 84

<sup>871</sup> Там само.

(метафора гробу за Кирилом Єрусалимським) і народжується (метафора матері) у хрещенні. Водночас вважається, що Церква передає віру охрещеному через християнських батьків або хресних батьків, і це згодом допоможе йому сформуванню особистої віри. Але недостатня увага до реальної й особистої віри охрещеного на практиці руйнує всі прекрасні богословські конструкції цієї доктрини хрещення, що довів сплеск атеїзму і революційних руйнувань початку ХХ ст. в Росії, вчинених правильно хрещеними православними християнами. Всі революціонери-атеїсти кінця ХІХ – початку ХХ ст. були хрещені законним і правильним способом, вони могли опертися на віру Церкви, але це не відродило в них особистої віри, а на жаль, призвело до богоборства. Аналогічна картина склалася і в ХХІ ст., звідки і постало уявлення про «воцерковлення» вже хрещених православних християн. Це призвело до досить потужного катехизичного руху<sup>872</sup> в православ'ї (Преображенське братство), яскравим представником якого є о. Георгій Кочетков і керований ним ще з радянських часів (з 1988 р.) Свято-Філаретівський православно-християнський інститут.

Отже, у церквах східної православної традиції богословська інтерпретація водного хрещення практично не відрізняється від її сприйняття в католицизмі. Якщо до середини ХХ ст. в цій богословській системі (як і в католицтві) основний акцент робився на таємничому передаванні в хрещенні благодаті, яка змивала будь-який гріх, навіть первородний, то сучасне богослов'я підкреслює здебільшого еклезіологічний вимір таїнства. Хрещення тлумачиться як подія прилучення до Христа і Церкви, яка полягає в смерті, похованні та воскресінні охрещеного з Христом. Після хрещення починається нове духовне життя, наповнене світлом і правдою. Дійсність цієї події визначається правильністю самого обряду і, схоже, що з цим ніхто не сперечається, хоча робиться спроба відокремити дійсність від дієвості або

---

<sup>872</sup> Див. Дисертацію, яку захистив о. Георгій Кочетков 1993 р. в Свято-Сергіївському православному богословському інституті в Парижі: Георгій Кочетков, *Таинственное введение в православную катехетику: пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним* (Свято-Филаретовская Московская Высшая Православно-Христианская Школа, 1998).

спасенності хрещення, але зв'язок цих категорій з вірою або невір'ям отримувача хрещення на богословському рівні є непослідовним. Такий зв'язок руйнує уявлення про дійсність самого акту хрещення, роблячи результати цього акту залежними від рішення людини і від її майбутньої або справжньої віри (або невір'я), тоді як головний вихідний постулат всього православного богослов'я хрещення полягає в тому, що ця священнодія залежить виключно від Бога і абсолютно не залежить від людини, яка її приймає.

Водночас у сучасному православ'ї формується потужний рух, який вказує на необхідність катехизації, та віддає перевагу кредохрещенню, в якому роль особистої віри і покаяння як залишення гріхів вважається визначальною.

## **2.2. Розуміння хрещення в магістерській реформації**

Церкви класичної Реформації – це протестантизм магістерського напрямку, який виник у XVI ст. як намагання відновити біблійне християнство, заснований на запереченні багатовікової традиції католицької церкви. Це велика група церков лютеранської традиції, кальвіністично-реформаторської та англіканської. Їх відрізняє уявлення про Церкву, яка охоплює все суспільство і змінює його задля встановлення Царства Божого. Ця богословська інтенція, заснована на аміленаризмі і ковенантному богослов'ї, призводить до уявлення про державну церкву і про дітохрещення. Однак, якщо прийнятність дитячого хрещення однакова для всіх церков Реформаторської реформації, то розуміння богословської сутності і природи водного хрещення у них значно відрізняються.

### **2.2.1. Лютеранське розуміння хрещення**

Представляючи лютеранське богослов'я хрещення в межах симпозиуму «Чотири погляди в розумінні хрещення»<sup>873</sup>, відомий лютеранський богослов,

---

<sup>873</sup> John H. Armstrong and Paul E. Engle, *Understanding Four Views on Baptism* (Zondervan, 2007): 91-110

професор систематичного богослов'я з Богословської семінарії Конкордія (Сент-Луїс, Міссурі) Роберт Колб, назвав свою доповідь: «Божий акт хрещення як відродження». Його досить незвичний головний акцент на тому, що «хрещення спасає», сприйняли досить критично, оскільки сакраментологію в лютеранстві зазвичай протиставляли католицькому розумінню таїнств, які передають благодать і цим спасають. Ідею хрещення в сенсі спасенної і відроджувальної дії, яка, безумовно, є в лютеранському богослов'ї від початку і чітко задекларована ще в Аугсбурзькому сповіданні 1530 р., багато дослідників переміщало на периферію й історично не підкреслювало настільки чітко, як у цей час. Зазвичай вказувалося, що таїнства в лютеранстві – це «божественний відгук на людські слабкості», як пише Алістер Макграт. «Оскільки нам важко сприймати і відповідати на Божі обітниці, Слово Боже було доповнено видимими і відчутними знаками милостивого благовоління... У своїй праці «Твердження про месу» (1521 р.) Меланхтон наголошував, що таїнство – передусім, милостиве божественне пристосування до людських слабкостей»<sup>874</sup>. Взагалі, на думку Макграта, сакраменти в лютеранстві мають, імовірно, психологічне, а не сотеріологічне значення.

Лютеранське таїнство хрещення, відповідно до загального підходу Лютера до богослов'я, завжди тлумачилося як дія Слова Божого. У своєму Великому катехизисі Лютер писав про хрещення: «Звідси воно [хрещення] також і ту сутність свою має, що воно таїнством називається, як вчив і Св. Августин: «Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum»; тобто, коли слово до елемента або природної сутності приєднується, то з цього таїнство виходить, то є свята, божественна річ і знак»<sup>875</sup>. Зв'язок Слова і таїнства Меланхтон підкреслює також у своєму «Захисті аугсбурзького віросповідання», категорично заявляючи: «Царство Боже існує тільки в Слові

---

<sup>874</sup> Алістер Мак-Грат, *Введение в христианское богословие* (Одесса: Богомыслие, 1998): 441.

<sup>875</sup> Мартин Лютер, *Большой Катехизис: Книга Согласия*, пер. Комаров (Минск, 1996). Ч.4:18.

і сакраменті»<sup>876</sup>. Інакше кажучи, з погляду традиційного лютеранства, хрещення є таїнством, тому що в ньому незбагненим способом поєднуються Слово і хрестильна вода.

Розуміння таїнства як знака, успадковане з августинівської традиції, не було визначальним, але також завжди було присутнім у лютеранстві. Аналізуючи погляди Лютера на доктрину хрещення, доктор богослов'я Кірсі Ст'ерна вважає, що він розумів хрещення як **знак віри** на відміну від традиційного католицького розуміння хрещення як **знака благодаті**. Також для Лютера хрещення було причиною прощення гріхів і трансформації або ініціації для прилучення до християнської спільноти. Останнє, на думку дослідниці, стосується хрещення дітей, хоча вона підкреслює зміни поглядів, які відбувалися згодом в уявленнях Лютера про водне хрещення<sup>877</sup>.

Роберт Колб вказує на сучасні тенденції в лютеранській теології, згідно із якими богослови дивляться на хрещення як на Божу роботу зі створення нового творіння у Христі. Хрещення створює громаду і формує служіння. Центральним пунктом лютеранства залишається суверенність Бога і Його об'єктивна робота під час хрещення. Бог очищає охрещеного через Слово і через воду хрещення та відроджує його до нового життя з власної волі. Таке піднесення суверенності Божої, як вказували деякі критики Колба, хоча і потрібне йому, щоб забезпечити богословський фундамент для хрещення дітей, але суперечить загальнобіблійним уявленням про взаємодію Бога і людини. Томас Нетлес, критикуючи Колбову абсолютизацію Божих дій, вказує, що божественний «суверенний вибір не може зробити наш гріховний бунт матеріалом нашого виправдання... без нашої рефлексії»<sup>878</sup>.

Підкреслення суверенності Бога, на чому особливо наполягав Лютер, створює певну напругу з центральним пунктом лютерівського богослов'я *sola fide* – тільки вірою. Фактично, всі доктрини лютеранства побудовані на

---

<sup>876</sup> Philipp Melancthon, *Apology of the Augsburg Confession*. (S.l.: BLURB, 2017):Part12,Article IX.

<sup>877</sup> Kirsi Stjerna, 'Baptism in Martin Luther's Theology', *Oxford Research Encyclopedia. Religion*, 2017, <https://doi.org/DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.360>.

<sup>878</sup> John H Armstrong and Paul E Engle, *Understanding Four Views on Baptism* (Zondervan, 2007):113.

ідеї, що людина вірою сприймає спасіння, благодать, життя, самого Христа тощо. Все відбувається тільки вірою, а не якимись людськими діями. Лютер у своїй знаменитій праці «Про вавилонський полон церкви» писав: «Якщо ти бажаєш бути спасеним, ти повинен почати з віри в сакраменти, що передують будь-якому ділу. Діла йдуть за вірою, якщо, звичайно, віра не ослабне. Фактично, віра є найпрекраснішою і найважчою з усіх «діл»<sup>879</sup>. Знаменитий лютеранський богослов XVI ст. Мартін Хемніц, один з авторів Формули згоди, про якого часто говорять як про «другого Мартіна, без якого не було б першого», писав щодо водного хрещення: «Що стосується суті Таїнств, то віра чи невіра тих, хто надає або приймає Таїнства, нічого не додає до них і нічого у них не забирає, оскільки вони є Божими діяннями, заснованими на Його Слові. Адже не наша віра, але Слово, постанова, припис і сила Бога творять Таїнство»<sup>880</sup>. Але щоб узгодити цю заяву з принципом *sola fide*, Хемніцу доводиться запровадити поняття дієвості хрещення.

Фактично лютеранство змушене або дублювати католицький і православний поділ дійсності і дієвості (спасенності) таїнства, або залишити нерозв'язану таємницю в цій доктрині. Хемніц веде далі: «Але коли питається, як і кому Таїнства приносять користь, щоб ми могли приймати не тільки їх матеріальний елемент, але також і плід, користь і дієвість на спасіння, тоді абсолютно необхідна наша віра. Вона отримує, приймає і додає до себе благодать, запропоновану в Таїнствах так само, як і в Слові»<sup>881</sup>. Спроба поєднати першу і другу частину цього твердження неминуче викличе логічну суперечність. Якщо за суттю своєю таїнства не залежать від віри і завжди здійснюють свої дії (в разі хрещення вони обов'язково здійснять відродження, а значить, і спасіння), – то навіщо необхідна віра, яка «приймає і додає до себе благодать»? Якщо суверенний Бог не зважає на людську віру в таїнстві, то навіщо вона потрібна?

---

<sup>879</sup> Luther, *The Pagan Servitude of the Church* In Martin Luther, *Reformation Writings of Martin Luther*, ed. Bertram Lee Woolf (Cambridge: James Clarke, 2002): 296.

<sup>880</sup> Мартин Хемніц, *Служение, Слово и Таинства: Энхиридион*, Concordia Publishing House (Фонд Лютеранское наследие, 1981): §217.

<sup>881</sup> Там само.



Цей парадокс, як пише Йонатан Трігг в своєму дослідженні місця хрещення в богослов'ї Лютера, найчастіше замовчують або якимось ігнорують. Але цей дослідник уводить поняття «Looseness of thought» «нещільності» або прозір думки Лютера. Він вказує, що на відміну від інших протестантських мислителів XVI ст. «Лютер радикально ізольований. Він сам у своїй відмові розв'язати напруженість, що знаходяться в його розумінні хрещення»<sup>882</sup>. Трігг зображує Лютера таким, який ненавмисно займав проміжне місце в дебатах Реформації про хрещення не тому, що намагався піти на компроміс або показати поміркованість, а тому що його вчення з цього питання справді містило послідовні парадокси і, що дуже важливо, Лютер не намагався їх вирішити. Якщо богослови наступного покоління, і особливо Кальвін, робили спроби побудувати несуперечливу схоластичну систему сакраментології, то Лютер підпорядковувався Богу, який не відповідав на всі питання і ховався ніби «за масками». На думку Трігга, Лютер мав сміливість опиратися на Божі обітниці, та водночас мав скромність, щоб поважати недоторканність Бога там, де він відмовився відкрити щось. Тобто Лютер був готовий жити з більшою невизначеністю, ніж багато керівників Реформації.

Невизначеність у розумінні таїнства хрещення виникає, найперше, у зв'язку з твердим переконанням лютеранського богослов'я у необхідності хрещення немовлят. IX артикул Аугсбурзького віросповідання 1530 р. однозначно заявляв: «Немовлят необхідно хрестити, оскільки їх, посвячених [піднесених] Богу за допомогою Хрещення, Бог прийме у свою благодать»<sup>883</sup>. До 1521 р. Лютер вважав, що немовлята спасаються вірою «спонсорів», тобто хрещених батьків, але 1522 р. він відкинув таку думку і відтоді стверджував, що немовлята мають віру, навіть якщо ми не можемо її побачити, і вони не можуть її проявити. Більше того, Лютер вважав, що немовлята є кращими кандидатами на хрещення, ніж дорослі, тому що мають чисту і справжню віру на відміну від дорослих, віра яких затьмарена гріхами і сумнівами. Він

---

<sup>882</sup> Jonathan D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther* (Enskede: TPB, 2003): 222.

<sup>883</sup> Филипп Меланхтон, «Аугсбургское исповедание», в *Лютер М. 95 тезисов*, 2002.

заявляв: «У кого менше причин, той ближче до віри»<sup>884</sup>.

Карл Барт дуже критично поставився до цієї ідеї, вказуючи, що фактично вона повертає Лютера до *ex opere operato*, а також створює невизначеність: «Ми приносимо дитину у вірі й надії, що вона вірує, і потім пропонується нова можливість – ми молимося, щоб Бог дав їй віру. Чи хрестимо ми цю дитину за вірою, яка таємно присутня в ній, чи бачимо майбутню віру?»<sup>885</sup>. Попри всю оригінальність і внутрішню строгість лютерівського аргументу прихованої віри, в ньому також є серйозний недолік із погляду людської відповіді на Боже покликання. Індивідуальна відповідь за такого підходу цілком заперечується. Навіть якщо вважати, що у немовлят є особиста віра як надприродний дар Божий, то все одно не охрещуваний особисто, а хтось за нього відповідає на заклик Божий про активізацію цієї віри в покаянні і за нього приймає відповідальне рішення, щоб охрещуваний став учнем Христа. Це призводить до того, що неможливо поставити відповідальність за дію, яку суб'єкт свідомо не вчинив. Отже, охрещуваний, за якого інші прийняли рішення стати християнином, не несе персональної відповідальності за своє майбутнє прийняття або відкинення християнського життя. Відповідальність за дію виникає тільки за умови вільного і свідомого вибору. Людина не відповідає за те, що їй було нав'язано поза її волею, крім або навіть всупереч її вільного вибору. Саме це положення є найслабшим місцем лютерівського уявлення про дитячу віру, тоді як щодо дорослих зв'язок хрещення з вірою є обґрунтованим і продуманим у лютеранстві досить глибоко, хоча і тут підкреслюється Божа суверенність, яка, по суті, не потребує віри суб'єкта таїнства.

Іншою стороною цієї проблеми є напруження між лютеранським уявленням, що хрещення знаменує і завершує повне і остаточне виправдання, і нерідкими випадками відступництва охрещеного. Відступництво породжує

---

<sup>884</sup> Цит. за John D. Castelein, 'A Christian Churches/Churches of Christ Response', in *Understanding Four Views on Baptism* (Grand Rapids: Zondervan, 2007): 124.

<sup>885</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969): 172.

дилему: або саме хрещення не спасає, або виправдання не є завершеним у хрещенні. Обидві відповіді для Лютера неприйнятні, хоча деякі лютеранські богослови допускають можливість втрати віри, а відтак, і виправдання.

Отже, водне хрещення в лютеранстві не тільки називається, але й є сакраментом, передусім тому що сакраментом вважається постанова, що складається з обітниць з приєднаним до неї знаком<sup>886</sup>, за допомогою якого новонавернений (незалежно від віку) прилучається до Церкви, приєднується до Христа, відроджується, воскресає з мертвих, отримує віру, прикрашається святістю, праведністю і мудрістю, отримує прощення, виправдання, освячення і спасіння від гріха, смерті і диявола. «Хрещення – це місце, де відбувається «Радісний обмін «між Христом і грішником»<sup>887</sup>.

### **2.2.2. Реформатське розуміння хрещення**

Доктрина хрещення в реформатській традиції, яка об'єднує кілька конфесій, багато в чому схожа з лютеранським уявленням. Як і лютеранство, реформатське богослов'я підкреслює, що водне хрещення – це сакрамент. Алістер Макграт звертає увагу, що Жан Кальвін, Ульріх Цвінглі, як і Лютер, відкидали середньовічну сакраментальну систему не тому, що вони не погоджувалися з богословським розумінням суверенної дії Бога в сакраменті, а тому, що всі реформатори активно виступали проти посередницької ролі церкви. Вони намагалися уникнути сакердоталізму (sacerdotalism), що надає занадто велику роль священикам. Також реформати, як і лютерани, наполягають на хрещенні немовлят, але незважаючи на схожість результатів у розумінні хрещення, місце в богословській системі, яке займає хрещення і спосіб його осмислення, в лютеранстві і реформатській традиції значно відрізняються.

Варто зробити кілька важливих зауважень перш, ніж описувати доктрину хрещення в цій традиції. Багато хто вважає, що розуміння

---

<sup>886</sup> Martin Luther, *Reformation Writings of Martin Luther*, ed. Bertram Lee Woolf (Cambridge: James Clarke, 2002): 357.

<sup>887</sup> D. Patrick Ramsey, 'Sola Fide Compromised?: Martin Luther and the Doctrine of Baptism', *Themelios* 34, no. 2 (2009): 184.

хрещення в реформатському богослов'ї і в богослов'ї самого Кальвіна ідентичні. Як зазначає Дж. Віссерс, президент Реформатського коледжу в Монреалі, це не зовсім так. Він вказує, що реформатське богослов'я було засновано на роботах Ульріха Цвінглі, Мартіна Буцера й ін. богословів, а пізніше активно розвивалося в постреформаційний період у численних сповіданнях віри, працях Ф. Шлейєрмахера, К. Барта та ін. І хоча Кальвін, безумовно, зробив у нього значний внесок<sup>888</sup>, все-таки початковий напрям цього богослов'я задав У. Цвінглі.

На противагу середньовічним уявленням *ex opere operato* У. Цвінглі підкреслював у хрещенні роль віри і Духа Святого, але на відміну від М. Лютера, він поміщав хрещення в дискурс ковенантного богослов'я. Відповідно до свого загального розуміння ідеї таїнства, У. Цвінглі тлумачив хрещення, з одного боку, в дискусії з католицькими поглядами як суб'єктивне явище – як запоруку, зобов'язання віруючого, а з іншого боку, в критиці анабаптистського розуміння він підкреслював об'єктивний характер хрещення, що залежить виключно від Бога. У. Цвінглі в «Коментарі до істинної і помилкової релігії» писав: «Отже, таїнства – нехай не ображаються на мої слова всі старі і нові теологи! – суть знаки або обряди, якими людина запевняє церкву в тому, що вона або кандидат, або солдат Христа, таїнства переконують церкву в цілому в твоїй вірі набагато більше, ніж тебе самого»<sup>889</sup>. У. Цвінглі явно складно знайти середній шлях між католиками й анабаптистами, симпатизуючи і відкидаючи обидві ці сторони. Оскільки цвінгліанське розуміння хрещення формувалося в умовах жорсткої конфронтації з протилежними богословськими течіями, У. Цвінглі та його друзі-послідовники знайшли унікальну можливість пояснювати хрещення з погляду постійного заповіту Бога з людьми. Саме активне підкреслення ковенантного характеру хрещення стало найважливішою особливістю, що виокремлює реформатське богослов'я хрещення.

---

<sup>888</sup> John Vissers, 'Baptism in the Reformed Tradition', *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, n.d.:79.

<sup>889</sup> Ульріх Цвінглі. *Богословские труды*. Переведено Бадри Шарвадзе. Тбілісі, 1999: 307.

Власне, апіорне надання переваги одній з богословських позицій – ковенантності або диспенсціоналізму, визначає не тільки герменевтику будь-якого дослідника біблійного тексту, а й його богословську інтерпретацію найважливіших доктрин. Ковенантне богослов'я активно розвивало перше покоління реформаторів. У найстислішій формі воно сформульоване в VII розділі Вестмінстерського сповідання віри 1648 р., яке говорить про поблажливість Бога до творіння у формі заповіту з огляду на величезну дистанцію між ними. Перший заповіт було укладено з людиною на основі її послуху (заповіт праці), але через гріхопадіння Адама він зруйнувався, і Бог уклав із людьми другий заповіт «зазвичай іменованій заповітом благодаті, в якому Він дарує грішникам життя і спасіння через Ісуса Христа, вимагаючи від них віри в Нього, щоб вони могли бути спасенні»<sup>890</sup>. Сповідання віри пояснює, що в дохристиянські часи цей заповіт діяв інакше, ніж після приходу Христа, але що особливо важливо, в тексті стверджується, що «немає двох заповітів благодаті, що відрізняються за своєю суттю, але є один у різному здійсненні»<sup>891</sup>.

Отже, стверджується незмінність Божих дій у старозаповітні та новозаповітні часи, і самі старозаповітні дії стають не просто прообразами, що вказують на новозаповітну реальність, як в диспенсціоналістичній теорії, а й незмінними сутностями, які втім, мають іншу форму. Цей погляд веде до утвердження єдності та спадкоємності історії народу Божого. Народ стародавнього Ізраїлю стає не унікальним прообразом Церкви, а частиною того ж народу Божого, тобто, кажучи мовою Вестмінстерського віросповідання, «неповнолітньою Церквою»<sup>892</sup>. На цьому постулаті ґрунтується наступний логічний крок про спадкоємність знаків заповіту – обрізання як знака заповіту в Ізраїлі і хрещення як знака заповіту в християнстві. Диспенсціоналісти і східне богослов'я найчастіше не

---

<sup>890</sup> The Westminster Confession of Faith:VII:3 In John H Leith, *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1963): 202. Також див. Вестмінстерское исповедание веры 1648 г. в анонимном переводе <http://calvinism.ru/west.htm>

<sup>891</sup> Там само: VII:6.

<sup>892</sup> Там само: XIX:3.

погоджуються з таким підходом<sup>893</sup>, але саме ковенантність визначила інтерпретацію реформатського богослов'я хрещення, яка обґрунтовується не тільки новозаповітною оповіддю, але має глибоке коріння в Старому Заповіті. Вестмінстерське сповідання проводить чітку паралель, говорячи, що в стародавні часи заповіт здійснювали через жертви, обрізання та інші церемоніальні приписи, а в новозаповітний час цей же заповіт проявляється через «проповідь Слова Божого і здійснення Таїнств Хрещення і Вечері Господньої»<sup>894</sup>. Персональна, особистісна участь у заповіті не згадується в цих формулюваннях. Основний акцент зроблено на корпоративній участі і на божественній дії. Для другого покоління реформаторів було важливо підкреслити суверенність Божих дій, а людські слова, дії і вчинки знаходили сенс тільки в світлі божественних обітниць. Ні У. Цвінглі, ні Ж. Кальвін не надавали вірі того значення, як М. Лютер. Вони підкреслювали, що хрещення ґрунтується на божественній дії, а не на людській відповіді.

Саме хрещення в цій традиції трактується як «сакрамент Нового Заповіту, встановлений Ісусом Христом, який не тільки урочисто приєднував охрещеного до видимої Церкви, але також був для нього знаком і печаттю заповіту благодаті, його прищеплення до Христа, відродження, відпущення гріхів, вручення його Богу через Ісуса Христа для ходіння в оновленому житті»<sup>895</sup>. У цьому формулюванні відображається дуже важливе уявлення реформаторського богослов'я про хрещення як про печать і знак заповіту. Саме це уявлення вводить водне хрещення в простір ковенантного богослов'я. Кальвін казав, що хрещення, це «печать нашого християнства. Воно є знаком того, що ми прилучаємося до спільноти Церкви і, з'єднавшись в одне тіло з Христом, можемо бути захищені до дітей Божих».<sup>896</sup> Хрещення, на його думку, очищає від всіх гріхів (минулих, нинішніх і майбутніх), оскільки його здійснює досконалий Христос, жертва якого

---

<sup>893</sup> Див. критику ковенантного богослов'я в його застосуванні до хрещення Stephen J. Wellum, 'Baptism and the Relationship between the Covenants', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006, 97–161.

<sup>894</sup> The Westminster Confession of Faith: VII:6.

<sup>895</sup> Там само: XVIII:1.

<sup>896</sup> Жан Кальвін, *Наставлення в християнській вері*, т. 4 (М.: РГГУ, 1999): 293, 4:15:1.

поширюється на всі часи, а також воно звільняє від первородного гріха<sup>897</sup>.

Уявлення про знак і печать заповіту, які ставить Бог на охрещуваному, призводить до дуже складного питання про взаємозв'язки цього погляду з доктриною обрання, яка почала відігравати в кальвіністському богослов'ї роль системотворного фактору. Саме ідея суверенного і нічим не детермінованого, крім таємного Божого декрету, приречення одних людей до спасіння, а інших до відкинення, стала стрижнем, навколо якого вибудовується все реформатське богослов'я. Якщо виходити з ідеї абсолютного подвійного приречення, то що означає хрещення для відкинутих? Адже служителі церкви хрестять всіх, хто приходить, не знаючи – хто обраний, а хто відкинутий Богом. Зрозуміло, що для обраних хрещення знаменує прощення гріхів, входження у Христа і дає всі благодатні дари, а для відкинутих, яким було надано хрещення, це таїнство виявляється порожнім ритуалом. Ця ж проблема виникає під час обговорення практики хрещення немовлят. Безперечно, що не всі хрещені немовлята (судячи з їхнього дорослого життя і їхньої смерті) обрані Богом. В такому разі виникає питання, чи можливі порожні, безблагодатні ритуали в церкві? Більше того, послідовне застосування доктрини обрання до таїнства хрещення призводить до логічної суперечності. Якщо хрещення є сакраментом, що вказує на прищеплення до Христа, то в разі хрещення відкинутого (неважливо – дорослого чи немовляти), ніякого таїнства не відбувається: віра не передається, входження у Церкву й у Христа не відбувається, і тому таїнство перестає бути таїнством, і його богословський зміст, вказаний Вестмінстерським сповіданням віри, Кальвіном і всіма ранніми реформаторами, треба змінити. Чесний погляд на богослов'я повинен відмовитися або від доктрини про подвійне приречення, або від розуміння хрещення як таїнства, що має духовну дію, або оголосити, що логічні силогізми в богослов'ї недоречні, і відмовитися взагалі від раціонального систематичного богослов'я.

---

<sup>897</sup> Там само: 4:15:10.

Фактично доктрина абсолютного обрання призводить до того, що хрещення треба трактувати тільки як знак входження в видиму церкву, печать – тільки перед людським суспільством, але не перед Богом. Саме на таке розуміння натякав Цвінглі, кажучи: «Так і обряди суть зовнішні знаки, які доводять іншим людям, що той, хто приймає ці знаки, зобов'язується жити по-новому і хоче визнавати Христа аж до смерті»<sup>898</sup>. Але Кальвін ніколи не погоджувався з тим поглядом, що розглядає таїнство тільки як символічну дію для людей. Він заявляв: «Тому ті, хто бере на себе сміливість писати, ніби хрещення – всього лише знак, яким ми оголошуємо своє сповідання перед людьми (на зразок того, як солдати і офіцери носять форму, встановлену їхнім государем, засвідчуючи, що знаходяться у нього на службі), – ці люди втрачають найголовніше в хрещенні. А саме: ми повинні приймати хрещення разом із обітницею, що всі ті, хто повірили і хрестилися, будуть спасенні (Мр. 16: 16)»<sup>899</sup>. Отже, Кальвін однозначно вказує на сакраментальну природу хрещення, маючи на увазі, що під час здійснення обряду хрещення відбувається таїнство, а не просто свідчення перед людьми. Цвінглі більш обережний у цьому питанні і, фактично, його поділ таїнства на духовний процес, який відбувається на підставі віри (або на підставі обрання), і матеріальне здійснення ритуалу, яке свідчить про процес, що стався раніше, стало основою для пізніших баптистських формулювань хрещення як символу спасіння.

Для самого Кальвіна поєднання доктрини обрання і сакраментальності хрещення виявилось справою дуже складною і, як зауважують деякі дослідники, він дещо «затемнив» відповідь, використовуючи метафору насіння, щоб пояснити сакраментальну природу хрещення хоча б немовлят<sup>900</sup>. На його думку, насіння майбутнього покаяння і віри в дітях, обраних Богом, приховане Духом Святим і пізніше проросте чудовою

---

<sup>898</sup> Ульрих Цвінглі. *Богословские труды*. Переведено Бадри Шарвадзе. Тбілісі, 1999: 314.

<sup>899</sup> Кальвін, Жан. *Наставления в христианской вере*. Т. 4. М.: РГГУ, 1999: 293, 4:15:1.

<sup>900</sup> John Wheelan Riggs, *Baptism in the Reformed Tradition: A Historical and Practical Theology* (Westminster John Knox Press, 2002): 69-70.



квіткою. Це був гарний образ, аналогічний поняттю «прихованої віри» у М. Лютера, який пізніше використовувало багато реформатських служителів. Перше Гельветське сповідання віри, складене в Базелі 1536 р. Генріхом Буллінгером, намагається дати пасторське рішення складного питання хрещення дітей, які можуть виявитися не обраними. У Статті XXII (за латинською версією) про хрещення сказано: «У цій священній воді ми хрестимо наших дітей, тому що було б необґрунтованим позбавляти їх, народжених від нас, народу Божого, спілкування з народом Божим, яке їм судилося за божественним словом. З огляду на цю дію варто припустити, що вони були обрані Богом»<sup>901</sup>. Інакше кажучи, сам факт хрещення немовлят, що народилися в християнських родинах, і рішення батьків хрестити своїх дітей вже говорить про їхнє обрання і свідчить про їхнє приєднання до народу Божого.

Однак, багато реформатських богословів не заглиблюються в узгодження цих двох доктрин і звертають більше уваги на Божу дію щодо прилучення охрещеного до заповіту. Розвиваючи тему заповіту, вони, мабуть, намагаються пом'якшити жорсткість доктрини подвійного приречення і часто вказують на факт, що сакрамент хрещення показує поділ між тими, хто належить до церкви, і тими, хто ще знаходиться поза нею, в світі.

Водночас, починаючи від Кальвіна і закінчуючи Карлом Бартом, у реформатському богослов'ї існує виразна лінія, що підкреслює роль віри охрещеного. Кальвін пише про силу хрещення: «Наскільки Бог діє через зовнішні засоби, настільки істина і дійсність з'єднані зі знаком. Але ми отримуємо від цього тільки те, що приймаємо в вірі. Якщо у нас немає віри, тоді таїнство стає свідченням нашої невдячності і звинувачує нас перед Богом у невірстві в дану Ним обітницю»<sup>902</sup>. Однак, віра в контексті обрання розумілася не як вільне волевиявлення людини, а як дар Божий, який він дає

---

<sup>901</sup> The First Helvetic Confession: 22:2 In Philip Schaff, *Creeeds of Christendom*, vol. 3 (Harper & Brothers, 1877).

<sup>902</sup> Кальвін, Жан. *Наставлення в християнської вере*. Т. 4. М.: РГГУ, 1999: 4:15:15.

найчастіше в хрещенні, як стверджує чимало реформатських богословів. Отже, коло божественного передобрання замикається саме на собі.

У ХХ ст., особливо після публікації 1943 р. книги К. Барта «Вчення церкви щодо хрещення»<sup>903</sup>, знову розгорілися суперечки з приводу хрещення немовлят у реформаторській церкві. К. Барт категорично виступив не тільки проти необхідності хрещення немовлят, а й навіть проти можливості робити це, хоча в реформатській літургійній формі хрещення немовлят є твердження, що «їх необхідно хрестити». Обґрунтуванням обов'язковості хрещення слугує заповітна постанова Бога Аврааму, яка з огляду на ковенантне богослов'я поширюється і на християн. Корнеліс Трімп пише: «Обов'язок здійснювати обряд обрізання над немовлятами чоловічої статі був *тим актом*, який Авраам був покликаний здійснювати в контексті заповіту. Відмовитися від цього акту означало порушити заповіт. У світлі вищесказаного, обов'язок батьків знову підтверджувати свою віру в Бога, коли вони підносять дитину до хрестильної чаші, не може бути просто питанням бажання»<sup>904</sup>. Таке трактування отримує дедалі більше критики як з боку інших традицій<sup>905</sup>, так і серед реформатських богословів. Карл Барт у своїй «Церковній догматиці» (IV:4) відкинув Кальвінове sacramентальне розуміння хрещення, як суперечливе з богословського погляду, і не визнав можливість хрещення дітей, яке Кальвін захищав так: «Народжені від християн немовлята отримують хрещення не для того, щоб стати дітьми Божими (немов раніше вони не належали Богу і були чужими для Церкви), а для того, щоб цей урочистий акт засвідчував приналежність до Тіла Церкви тих, хто до неї вже належить»<sup>906</sup>. Справді, якщо діти батьків-християн і так належать Церкві, то навіщо говорити про sacramентальний характер

---

<sup>903</sup> Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (Wipf and Stock Publishers, 2006).

<sup>904</sup> Cornelis Trimp, *Woord, Water En Wijn: Gedachten over Prediking, Doop En Avondmaal* (Kok, 1985). Chapter *The Sacrament of Baptism* available in translation by Nelson D. Kloosterman at <http://www.midamerica.edu/uploads/files/pdf/journal/11-trimp.pdf>

<sup>905</sup> У Декларації комісії віри і порядку, присвяченій хрещенню, взагалі немає згадки про заповітну постанову в аналізі феномена хрещення, незважаючи на участь у підготовці цього документа реформатських богословів.

<sup>906</sup> Кальвін, Жан. *Наставлення в християнській вері*. Т. 4. М.: РГГУ, 1999: 4:15:22

хрещення, надаючи йому таємничого значення занурення у Христа? Барт ставив питання: «Хіба замість віри батьків, спонсорів (хрещених батьків), громади або цілої Церкви може вважатися вірою хрещеного немовляти?»<sup>907</sup> Він доводив, що хоча люди мають «віру іншого», але вона не може бути особистою і такою, що спасає і встановлює персональні стосунки із Христом. К. Барт розрізняв хрещення водою і хрещення Духом, з огляду на ідею повного Божого суверенітету і неможливість маніпулювати Божими діями. З іншого боку, він свідчив, що водне хрещення є вільним людським актом, аналогічним, і таким, що корелює та відповідає на вільний Божий акт хрещення Святим Духом. Саме в цьому люди отримують повну свободу і справжнє існування щодо Бога. «Вони дозволяють Богу бути Богом, але вони дозволяють Богу бути їхнім Богом, хто може кликати їх і до кого вони можуть звернутися у відповідь, хто слухає їх і чує, так само як і вони можуть слухати і чути його в покорі»<sup>908</sup>.

Отже, хрещення в реформатській традиції має широкий спектр поглядів, проте зберігає певне коло ортодоксії, засноване на ідеї єдиної заповітної постанови як в старозаповітні, так і в новозаповітні часи. Ковенантне розуміння дає можливість обґрунтувати необхідність хрещення немовлят і не відповідати на важкі запитання узгодження абсолютного подвійного передобрання з особистою відповідальністю за віру або невіру.

Загалом, хрещення розуміється як таїнство, що прилучає до Христа і його Церкви, що дарує відродження, віру і всі благодатні наслідки життя в Тілі Христа, ідентифікує людину як християнина і робить її справжньою, повноцінною особистістю. Нині, на думку Джона Віссерса, «реформаторська традиція вчиться думати і говорити про хрещення в термінах участі і спілкування... Хрещення відкриває реальність благодаті в людській екзистенції»<sup>909</sup>. Це означає, що реформатське богослов'я зміщує акцент у

---

<sup>907</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume 4-The Doctrine of Reconciliation Part 4* (Bloomsbury Publishing, 1969):186.

<sup>908</sup> Там само: 210.

<sup>909</sup> John Vissers, 'Baptism in the Reformed Tradition', *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, n.d., 108.

богослов'ї хрещення з інструментального на комунікаційний аспект водного хрещення.

### 2.2.3. Розуміння хрещення в англіканській традиції

Англіканська церква нині є великою родиною, що складається з 44 національних і регіональних церков, історично пов'язаних із Церквою Англії. Хоча самі англіканці ведуть свою історію з початку VII ст., проте реально, як протестантська група, вони сформувалися у 30-ті роки XVI ст. Попри те, що існують загальні для всіх англіканських груп доктринальні книги, як зазначає Алан Хейз<sup>910</sup>, автор багатьох праць з англіканства, з 60-х років XX ст. в англіканстві з'явилися найрізноманітніші богословські розуміння, і Генеральний синод церкви Англії заохочує альтернативні погляди і літургійні зміни, не скасовуючи старих книг і постанов.

Богослов'я хрещення в англіканській церкві дуже близьке до цього розділу богослов'я лютеранської і реформатської (імовірно, кальвіністичної, а не цвінгліанської) традицій і офіційно ґрунтується на двох головних джерелах – Книзі загальних молитов 1662 р. і 39 статтях (*39 Articles of Religion*), написаних переважно Томасом Кранмером (1489 – 1556). Статті 25-31 описують розуміння таїнств, а стаття 27 присвячена доктрині хрещення. Ці статті виразно свідчать про sacramentalний характер церковних постанов, підкреслюючи, що Бог реально здійснює щось у тих, хто приймає таїнства. 25 стаття стверджує, що таїнства «не просто зовнішні вияви або образи християнського віросповідання, але явні свідчення і дієві знаки милості і благовоління Божого до нас, якими він невидимо діє в нас і не тільки оживляє, а й підкріплює і підтверджує нашу віру в нього»<sup>911</sup>. Проте далі стаття підкреслює, що результативність (або дієвість) таїнств буде залежати від сторони, яка приймає. «Гідне їх прийняття сприяє корисному

---

<sup>910</sup> Alan L. Hayes, 'Baptism in the Anglican Communion', *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives* 4 (2011): 111.

<sup>911</sup> Butlin, Claude Charles Jack. *The Thirty-Nine Articles of Religion of the Church of England: A Simple Handbook of Their History and Meaning Together with Scriptural Proofs, Quotations from Authorities, and List of Books for Further Reading*, 1985: Art.25.

ефекту або дії, але якщо їх приймають негідно, вони призводять до прокляття, як святий Павло і сказав»<sup>912</sup>. Тобто таїнства (мова тут іде і про хрещення і євхаристію) будуть дійсні завжди, але їхня дієвість буде визначатися вірою учасників. Лі Гатісс, кажучи про розуміння хрещення в англіканській церкві, вказує на це положення як на вчення про високу відповідальність за прийняття таїнства: «Якщо ми зловживаємо своїм хрещенням, не приймаючи його правильно (не додаючи до зовнішнього знака внутрішньої віри), нам доведеться дорого заплатити за це. Ми стаємо подвійно винними не тільки за невіру або за якийсь «релігійний забобон», а за осквернення нашого хрещення, за відкидання благословення, зазначеного і запечатаного для нас у хрещенні»<sup>913</sup>.

Отже, поняття ефективності таїнств принципово не відрізняється від поглядів інших дітохрещенців, проте в англіканській традиції відповідальність за негідне прийняття активно підкреслюють, і це призводить до того, що за останні кілька десятиліть кількість хрещень дорослих зросла у десятки разів. Лі Гатісс, аналізуючи статистику хрещень, заявляє: «Англіканці захоплені кредохрещенням. Церква Англії хрестить у три рази більше дорослих, ніж англійський союз баптистів»<sup>914</sup>. Варто звернути увагу, що на відміну від реформатської церкви, яка наполягає на хрещенні немовлят, хоча і допускає хрещення дорослих, в англіканстві заохочується свідоме хрещення.

Доктрина хрещення, описана в 27-й статті, підкреслює, що хрещення відокремлює християн від інших людей і є «видимим знаком і печаттю» відродження, відпущення гріхів, Божого усиновлення тощо. Тобто використовується звична інструментальна августинівська мова, що подає хрещення як видимий знак невидимої благодаті. Текст вказує, що в хрещенні «віра підтверджується, благодать зростає через праведну молитву до Бога»<sup>915</sup>.

---

<sup>912</sup> Там само.

<sup>913</sup> Gatiss, Lee. 'The Anglican Doctrine of Baptism'. *Foundations*, no. 63 (November 2012): 71.

<sup>914</sup> Там само: 65.

<sup>915</sup> The Thirty-Nine Articles. Art.27.

Роль сповідання, віри і молитви особливо помітні в аналізі літургійних дій під час здійснення хрещення за Книгою спільних молитов. Однак, центральна фраза літургії, що явно вказує на відроджувальну дію хрещення немовлят, викликає нині багато дебатів. Здійснивши сам акт хрещення, служитель говорить: «Бачиш тепер, дорогоцінний і улюблений брате, що це дитя відроджується і прилучається до Тіла церкви Ісуса Христа»<sup>916</sup>. Як пояснює цей вислів Ешлі Налл: «Кранмер вважав, що ефект від дитячого хрещення обов'язково буде тільки для обраних»<sup>917</sup>. Ця позиція часто артикулюється в англіканській церкві, яка вважає, що дитяче хрещення дійсне і дієве тільки для обраних, і викликає богословські питання щодо відкинутих. Як і у випадку з реформатським дітохрещенням – чи можна вважати таїнство сакраментом, який щось здійснює, якщо воно не чинить своєї дії на певну групу людей? Чи можливе відродження без відповідної згоди людини? Карл Барт переконливо показав у своїй критиці дітохрещення, що така позиція не має достатнього біблійного обґрунтування<sup>918</sup>.

Говорячи про сучасний стан англіканського богослов'я хрещення, Лі Гатісс підкреслює потужний вплив на нього зростаючої групи євангеліків (Anglican Evangelical) на чолі з такими впливовими лідерами, як Джон Стотт і Алек Мотьер. Він бачить це не тільки в значному зростанні дорослого хрещення, але також у богословських тенденціях недовірливого ставлення до дитячого хрещення. Можливо, впливом євангельської традиції, яка завжди була активною у Великобританії, пояснюється відсутність слова «Заповіт» у доктринальних книгах англіканської церкви. Ні у 39 статтях, ані в Книзі спільних молитов, ані в Канонах жодного разу не зустрічається посилення на ковенантне богослов'я. Лі Гатісс пояснює це не тим, що в цій традиції не приділяють уваги ковенантному богослов'ю. Більш того, на його думку,

---

<sup>916</sup> Gatiss, Lee. 'The Anglican Doctrine of Baptism'. *Foundations*, no. 63 (November 2012): 80.

<sup>917</sup> Null, Ashley. *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*. Oxford University Press, 2000:230.

<sup>918</sup> Karl Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (Wipf and Stock Publishers, 2006).

пояснити хрещення дітей без цього богословського підходу неможливо, але відсутність прямого вказування на заповітні стосунки пояснюється тим, що основоположники англiканства вважали ковенантність самоочевидним явищем<sup>919</sup>. Однак, можливо це не зовсім так. Імовірноше, що ковенантне богослов'я не відіграло значної ролі в цій традиції, хоча вплив континентального кальвінізму на британське богослов'я був дуже сильним, та він врівноважувався євангельським і баптистським впливами.

Отже, характерною рисою сучасної англiканської традиції в розумінні хрещення є її плюралістична різноманітність або *comprehensiveness*, тобто в цій Церкві допускають співіснування досить широкого спектру богословських думок і практик, хоча не скасовують і традиційного уявлення.

Історично в англiканстві встановилася загальнопротестантська парадигма сакраментологічного розуміння, в якій хрещення займає місце первісного таїнства поділу на тих, хто належить до Церкви, і тих, хто не належить до неї, та передавання всього багатства благодаті тому, кого хрестять. Однак, як вказує Алан Хейз, зараз в англiканстві все частіше хрещення пояснюють з погляду процесу, а не стану, тобто «хрещення необхідно сприймати як те, що веде людей у новому напрямку, а не призводить до завершеності»<sup>920</sup>. У такий спосіб мова шляху і процесу стає домінуючою над статичною ідеєю завершеності у Христі.

**Висновки.** Хрещення практично у всіх напрямках магістерської реформації сприймається як таїнство, під час якого відбувається дія невидимої благодаті. Найчастіше водне хрещення описують словами «знак» і «печать», які стверджують і наочно демонструють Божі дії. Часто визначення водного хрещення спрямовані проти «автоматизму», який реформатори бачили в католицькій традиції, а з іншого боку – проти радикалізму і спіритуалізму анабаптистських поглядів.

Практично скрізь, особливо в лютеранстві, хрещення тісно пов'язане з

---

<sup>919</sup> Gatiss, Lee. 'The Anglican Doctrine of Baptism'. *Foundations*, no. 63 (November 2012): 86-87.

<sup>920</sup> Alan L. Hayes, 'Baptism in the Anglican Communion', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4 (Wipf and Stock Publication, 2011):134.

вірою, але необхідність залишити дитяче хрещення, зберігши державну церкву, змушувало шукати різні богословські пояснення для нього. Лютер посилив таємничу силу сакраменту, надаючи йому здатність передавати віру або діяти за вірою, яка прихована і ніяк не може проявитися у дитячому віці. Кальвін слідом за швейцарськими реформаторами помістив хрещення в ковенантну площину, поєднуючи Старий і Новий Заповіти, тому хрещення як аналог обрізання, стало не просто правом, а й обов'язком батьків хрестити своїх дітей якомога раніше. Елемент віри за таких обставин відійшов на задній план і обговорювався мало, розуміючи, що вона має проявитися пізніше.

Індивідуальні рішення замінювало корпоративне уявлення, яке накладалося на доктрину обрання, різною мірою характерну для всіх цих груп. Обов'язкове хрещення немовлят, з погляду обрання, дає ефект тільки для призначених до спасіння, і іноді, для втіхи батьків, пропонується пасторське пояснення, що діти, які народилися у християнській родині, вже стали обраними до спасіння, що надихає на ще активніше хрещення немовлят.

Англіканська традиція, зазнавши впливу євангеліків і баптизму, почала допускати дуже широкий спектр думок у богослов'ї хрещення – від поглядів, майже тотожних католицизму, до сучасних євангельсько-харизматичних уявлень.

Загалом, важливо відзначити дві характерні ознаки богословського розуміння водного хрещення в магістерській формі протестантизму: домінування ковенантного богослов'я і сакраменталістичне уявлення, що не допускає, однак, *ex opere operato* (дієвість, яка обов'язково здійсниться самим актом хрещення), а наполягає на наявності віри охрещеного, яка в їхньому розумінні, часто виникає під час самого хрещення, тобто повертаючи в цю доктрину *ex opere operato*. Також практично завжди в цій широкій традиції підкреслюється суверенна дія Бога, яка є первинною щодо зовнішнього акту самого хрещення.



## **2.3. Розуміння хрещення в радикальній реформації**

Радикальна реформація є надзвичайно широким, гетерогенним явищем, що охоплює фанатиків-містиків, наприклад, мюнстерських хіліастів, які силою готували прихід Христа і намагалися побудувати Царство Боже в одному, окремо взятому місті у Вестфалії, і їхню протилежність – раціоналістів-социніан, що впроваджували в малій Польщі євангельські принципи в суспільне життя. До цієї групи належать і спіритуалісти, що орієнтуються на внутрішнє осяяння, і розважливі вчені, котрі все перевіряють логікою і наукою. Настільки різні представники об'єднані декількома ознаками, передусім – розумінням, що релігія є не колективним, а персональним, особистісним, суб'єктивним переживанням зустрічі з Божеством. Це переконання впливало з визнання біблійного тексту єдиною і достатньою підставою віри і практики та спроби зрозуміти його крізь герменевтичні лінзи здорового глузду. З персоналізму як фундаментальної основи впливало те, що церква не може бути державною структурою, а має формуватися тільки з людей, які вільно прийняли рішення бути послідовниками Христа. Зазвичай зовнішньою ознакою вільного рішення індивідуума було хрещення. Водночас на рівні буденної свідомості найчастіше вважається, що всі радикали практикують свідоме водне хрещення (кредохрещення), однак це не зовсім так, тому що в цій групі є значна кількість радикалів, які розуміють хрещення духовно і відкидають акт водного хрещення, втім, всіх їх об'єднує ідея персональної відповідальності перед Богом.

Для аналізу підходів до богослов'я хрещення ми обрали історично стійкі і сформовані групи в радикальній реформації, які мають несхожі, часом протилежні погляди на хрещення і сакраментологію, і використовують різні герменевтичні системи для обґрунтування своїх поглядів.

### **2.3.1. Хрещення в Релігійному товаристві друзів**

Квакери (англ. Quaker, буквально «тремтливий» перед Богом) є рухом

не особливо численним<sup>921</sup>, але досить відомим своєю благодійною та філантропічною діяльністю в багатьох куточках світу, що складається з низки різних релігійних організацій. З'явився цей рух у середині XVII ст. в Англії в середовищі нонконформістського радикального протестантизму завдяки активній проповіді Джорджа Фокса, який у пошуках істинного богошанування мав одкровення, що тільки особистий містичний досвід зустрічі з Христом створює справжнє християнство. Головний сенс проповіді Фокса і його послідовників полягав у тому, що ні священники, ні церковні структури чи ритуали, а особисто Христос вчить і збирає свій народ. Тому квакери наполягають на персональному містичному досвіді і тому відкидають всі зовнішні форми обрядовості і релігійності. Перше покоління квакерів відрізнялося крайнім пацифізмом, простотою, відмовою від алкоголю і активними виступами проти рабства і всіх форм соціальної несправедливості. Нині переважна більшість квакерів належить до євангельського руху, і тільки дуже невелика група і далі практикує мовчазні збори зі спонтанним виступом учасників під дією Духа, без заздалегідь складеної програми.

Головна богословська особливість Друзів полягає в уявленні про безперервне божественне одкровення, котре часто формулюють словами Фокса: «Христос прийшов Сам вчити свій народ», і Він вчить через особисті одкровення, хоча вищий авторитет Біблії абсолютно не заперечується, особливо в євангельському крилі Друзів. Звідси впливає ідея загального священства і заперечення будь-яких церковних інституцій. Хоча історично квакери неохоче формували сповідання віри, вважаючи наративи особистого осяяння або дуже популярні у них щоденники кращими за систематичне богослов'я, втім, після розколів XIX ст. і приєднання більшості квакерів до євангельського руху пробудження ситуація змінилася. 1887 р. П'ятирічні збори ухвалили Річмондську декларацію віри, почали з'являтися книги, які системно висвітлювали богослов'я квакерів. Наприкінці XIX ст. в Орегоні

---

<sup>921</sup> Товариство друзів налічує менше півмільйона послідовників у всьому світі.

з'явилася приватна квакерська школа, яка нині стала загальнонавчальним університетом Джорджа Фокса, який є другим за чисельністю студентів приватним університетом штату Орегон із високоякісною академічною програмою.

Як і всіх радикалів, які надають першорядного значення суб'єктивному фактору особистої віри, квакерів описують у всіх підручниках як «духовних» християни, які повністю заперечують будь-яку сакраментальність і не визнають таїнств. Однак, це дещо спрощений погляд. Ховард Мейсі, професор університету Джорджа Фокса, в статті «Хрещення і квакери» наводить слова зі звіту Лондонських річних зборів Друзів: «Це неправда, як ми іноді чуємо від людей, що Друзі не вірять у хрещення і Вечерю Господню. Ми насправді віримо і в те, і в інше – в духовне хрещення і в духовну Вечерю... Хрещення для нас означає силу Святого Духа, яка відома і виливається в наші серця, що дозволяє нам жити в постійній залежності від Його допомоги і керівництва»<sup>922</sup>. Тобто квакери не відкидають постанови Христа як такі, але поміщають їх в духовну площину. Вілмер Купер пояснює: «У що вони (квакери) справді не вірять – так це в те, що для звершення цих священних обрядів мають значення певні зовнішні атрибути – хліб, вино і вода. Богословська доктрина, розроблена Друзями, зосереджена не на цих зовнішніх елементах таїнства, а на суті – «живій Присутності» в самому процесі богослужіння. Щоб заперечити цю доктрину, варто було б, мабуть, довести, що вся сутність таїнства полягає в матеріальних його компонентах»<sup>923</sup>.

Хоча квакери розуміють хрещення як подію духовного досвіду і переживання, вони анітрохи не відкидають новозаповітне вчення про таїнства, але тлумачать його інакше, ніж це заведено в інших традиціях. На

---

<sup>922</sup> Howard R. Macy, 'Baptism and Quakers', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4, 2011: 157.

<sup>923</sup> Wilmer Albert Cooper, *A Living Faith: An Historical Study of Quaker Beliefs* (Friends United Press, 1990): 111. Переклад російською мовою «Живая вера. Сравнительно-историческое исследование квакерского вероучения» на сайті quakers.ru (режим доступа <http://quakers.ru/wp-content/uploads/2014/10/Уилмер-Купер.-Живая-вера.pdf>).

чому ґрунтується духовне тлумачення хрещення? Мейсі зазначає, що Друзі в своїх проповідях часто звертають увагу на контраст між Івановим хрещенням і хрещенням Ісуса Христа. Попри те, що обидва ці хрещення згадуються взаємопов'язано, Святе Письмо і сам Іван підкреслюють величезну різницю між ними. Тоді як Іван хрестив водою, хрещення, яке надавав Ісус, здійснювалося Духом і вогнем. Інакше кажучи, новозаповітне хрещення, яке чинить Христос, не пов'язане з зануренням у воду, а попереднє Іванове хрещення трансформоване в духовне хрещення. Це обґрунтовується також визнанням ними суворим диспенсціоналістичним поділом між Старим і Новим Заповітами. Обрядовість, яку Павло жорстко критикує в Кол. 2: 10-12 і 16-17, звинувачуючи християн, що вони повертаються до порожніх ритуалів (стихій світу), квакери оголошують поверненням до юдейської практики Старого Заповіту. Тому для духовного новозаповітного служіння вона є абсолютно неприйнятною. Квакери кажуть, що Реформація виправдано відкинула укорінену в старозаповітному законі обрядовість, але чомусь зберегла два ритуали – Хрещення і Вечерю.

Хоча Ісус був хрещений, але Він Сам нікого не охрестив і не давав вказівок про хрещення своїм послідовникам, а Велике доручення в Мт. 28: 19 вказує на Трійцю, а не на хрещення, що підтверджується тим, що в практиці ранньої церкви немає згадок про хрещення в ім'я Трійці. Апостоли в день П'ятидесятниці були хрещені Духом і вогнем з видимими ознаками вогненних язиків, але не приймали водного хрещення. Найбільше труднощів для квакерського погляду на хрещення викликає книга Дій, в якій описано реальну практику водного хрещення. Але Мейсі в своїй статті<sup>924</sup> аналізує ці тексти, доводячи, що хрещення Духом далеко не завжди пов'язане з водним хрещенням. Воно може статися і до нього (випадок із домом Корнилія), і після нього (випадок із самарянами і віруючими в Ефесі), і під час нього.

Водночас Мейсі посилається на думку Джеймса Данна, який як і

---

<sup>924</sup> Howard R. Macy, 'Baptism and Quakers', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4, 2011:165-169.

квакери, вважає: «Як ритуальна дія не обов'язково несе духовні зміни, так і метафора хрещення, що означає духовне оновлення, не обов'язково повинна містити сам ритуал»<sup>925</sup>. З цього випливає, що духовне хрещення важливіше за ритуал, і взагалі, ритуал водного хрещення було встановлено ранньою церквою, а не Христом. У цій теорії квакери погоджуються з думкою відомого реформатського богослова Луїса Беркофа, який наполягає, що обряд хрещення церква почала використовувати тільки з початку II ст. Він пише: «Христос спочатку не допускав встановлення будь-якого ритуалу для акту хрещення. Пізніше, коли церква відчула необхідність у цьому, вона не змогла знайти нічого кращого, ніж те, що сказано про хрещення самим Христом»<sup>926</sup>. Павлові послання також переконують квакерів у тому, що хрещення не було пріоритетом у його богослов'ї, тому що, на їхню думку, Павло говорить про духовне хрещення, а не водне. Наприклад, із тексту Еф. 4: 4-6, де Павло заявляє, що є тільки одне хрещення, Друзі роблять висновок, що мова, звичайно, йде про хрещення Духом Святим і вогнем, яке здійснює Сам Ісус.

Однак, як не дивно, відкидаючи зовнішні ритуали, сучасні квакери знаходять місце для сакраменту і розвивають надзвичайно цікавий напрям сакраментального богослов'я. Воно впливає із сучасних уявлень про таїнство, на які вказують Едвард Скіллібекс і Олександр Шмеман. Ці автори, як уже згадувалося раніше, пропонують найширше розуміння таїнства як теофанії<sup>927</sup> – події і стану богоявлення, за якого Дух стикається з матеріальним світом. Скіллібекс визначає таїнство як знак, в якому Невідомий Бог відкривається через видимі засоби. Спираючись на це уявлення про таїнство, квакерський теолог Купер відзначає: «Якщо справжнє таїнство – там, де присутній Бог, то священним таїнством повинен стати сам

---

<sup>925</sup> Джеймс Данн, *Крещення Духом Святым. Современное пятидесятничество в свете новозаветного учения* (Черкасы: Коллоквиум, 2017): 112.

<sup>926</sup> Луис Беркоф, *Христианская доктрина* (Минск: Высшая Школа, 1995): 242.

<sup>927</sup> Див. Александр Шмеман, «Водю и Духом», в *Водю и Духом. Вступление в Церковь* (М.: Православ. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т, 2004), 7–194.

акт богослужіння, в якому Бога переживають на власному досвіді»<sup>928</sup>. Інакше кажучи, сакраментом для квакерів стає не ритуал, а саме богослужіння, якому вони надають надзвичайно великого значення як моменту особливої присутності Бога, який кожен із тих, хто бере в ньому участь, повинен пережити особистісно. Вони категорично відкидають ідею богослужіння як якоїсь сценічної дії з фіксованими ритуалами, які стримують віяння Духа; або богослужіння як концерту, що тішить слух тих, хто прийшли на нього; або богослужіння як якогось жертвовного приношення Богу з боку зібрання. Богослужіння в їхньому розумінні відбувається тільки тоді, коли кожен присутній переживає живлющу благодать Христову і Його перетворювальну любов. Так вони доходять ідеї сакраменту як зустрічі з Богом. Це саме те, що стверджує Скіллібекс, кажучи, що Христос є «споконвічним таїнством» і сакрамент – це не те, що матеріалізується, а те, що зустрічається.

Моріс Крейсі, піонер сакраментального богослов'я в квакерському русі, ще в 60-ті роки ХХ століття опублікував статтю «Квакери і сакраменти», де показав історичні зміни, які відбулися в квакерському русі, який почав з ідеї «необов'язковості сакраментів», але непомітно змінив своє розуміння на «обов'язковість несакраментів». Саме він поставив перед квакерською спільнотою складні питання про сакраментальне богослов'я і показав, що в житті цього руху є місце сакраменталізму. Він писав про «сакраментальну природу життя», що є однією з найважливіших характеристик світогляду цього руху. Друзі намагаються жити в іманентній присутності Христа, і тому їхньою характерною рисою стає заява «все життя – сакрамент»<sup>929</sup>. Алан Колп пише: «До тих пір, поки сакраменталістична дискусія стосувалася води, хліба і вина, квакери були позбавлені участі або можливості зробити певний внесок в екуменічне розуміння їхнього значення»<sup>930</sup>. Але тепер ситуація змінилася, і Колп, розвиваючи ідеї Скіллібекса, вважає, що сакрамент: «Це зустріч з Владикою неба і землі, з

---

<sup>928</sup> Wilmer Albert Cooper, *A Living Faith: An Historical Study of Quaker Beliefs* (Friends United Press, 1990): 112.

<sup>929</sup> Maurice A Creasey, 'Quakers and the Sacraments', *Quaker Religious Thought* 9, no. 1 (1963): 20.

<sup>930</sup> Alan Kolp, 'Friends, Sacraments, and Sacramental Living', *Quaker Religious Thought* 57, no. 1 (1984): 36.

божественною реальністю, яка є сакраментальною. Вона вабить нас у практичний контекст сакраментального богослов'я. Сакраментальний випадок – це той момент, коли людина переживає божественний прояв»<sup>931</sup>. Інакше кажучи, Колп вказує, що у квакерській свідомості сакраменти – це не матеріальні субстанції, а якісь знаки чи сигнали, які допомагають християнину пережити акт віри, що поєднує його з Христом. Якщо, за Скіллібексом, сам Христос є «споконвічним таїнством», то як вважає Колп: «Покликання християнина полягає не в тому, щоб брати участь у таїнствах, але у тому, щоб перетворити своє життя у таїнство... Ми і є, мої друзі, божественними сакраментами»<sup>932</sup>, – так закінчує він своє дослідження. Тобто коли Сам Христос як таїнство живе у людях, вони стають живими таїнствами.

Отже, відкидаючи матеріальні знаки і не здійснюючи водне хрещення видимим способом, квакери переносять його в духовну сферу, ототожнюючи з хрещенням Духом і вогнем, витлумачуючи це як безпосереднє входження божественного в людську душу. Це переживання кожен повинен мати індивідуально, і тоді сакраментальне переміщується з еклезіологічного простору в містичну площину персонального досвіду і практики. Сакрамент сприймається не як опосередковане і ритуальне явище, а як безпосереднє відчуття життя Христа в душі і вчинках. Тому в Декларації віри квакерів, ухваленій Річмондською конференцією 1887 р., про хрещення сказано: «Це не простий обряд хрещення водою – це духовна подія. «Не тілесної нечистоти позбуття» (1 Петр. 3: 21), а внутрішнє дійство, яке змінюючи серце людини і налаштовуючи її душу на Христа, дарує нам належну свідомість і ставлення до Бога й воскресіння Ісуса Христа через Його любов і силу як до воскреслого і піднесеного Спасителя»<sup>933</sup>.

---

<sup>931</sup> Там само: 43.

<sup>932</sup> Там само: 51.

<sup>933</sup> Society of Friends, *A Declaration of Some of the Fundamental Principles of Christian Truth, as Held by the Religious Society of Friends: Adopted by Friends Conference Held in Richmond, Indiana, U.S.A., 1887.* (Richmond, Ind.: Nicholson, 1887). Текст російською мовою доступний на <http://quakers.ru/декларация-веры-1887/>

### 2.3.2. Хрещення у розумінні Армії спасіння

Якщо квакери були одним із крайніх містичних напрямів радикальної реформації, то Армія спасіння – найбільш *соціально* орієтованим рухом. Послідовники Армії спасіння, як і квакери, відкидаючи ритуальність богослужінь і матеріальні знаки, все-таки головний акцент роблять не на переживанні Христа, а на Його прояві через особисте життя християнина в суспільстві. Домінантою цього руху є проголошення Євангелія і соціальна активність. Тому заклик Христа: «Люби ближнього свого, і в цьому проявиться любов до Бога», послідовники Армії спасіння сприймають як головну заповідь і сенс життя. Для них найперше важливі плоди спасіння, які вони бачать у конкретній благодійній та філантропічній активності.

Армія спасіння виникла як одна з гілок руху ривайвелізму в Англії в середині XIX ст. завдяки діяльності одного з методистських проповідників Вільяма Бута (1829–1912). Захоплений ідеєю благовістя і спасіння тих душ, що гинуть, він почав активну соціальну роботу з допомоги бездомним, приниженим, злочинцям тощо. Його глибока посвята євангелізації дуже вплинула на інших людей і допомогла організувати християнську місію, яка пізніше стала однією з християнських деномінацій – Армією спасіння. Організаційно цей рух побудовано за армійським зразком із поділом на дивізії, в ньому є чини, форма, церемонії та оркестри, проте в його доктрині чітко записано, що «Армія спасіння є повноцінною церковною спільнотою, яка відповідає істині, знаходиться в колі інших християнських деномінацій... будучи євангельською гілкою християнської церкви»<sup>934</sup>. Члени Армії найчастіше називають себе «спасенцями» (іноді їх називають «салютистами») і вказують, що вони мають спільне підґрунтя з усією Вселенською церквою, та водночас зберігають певні особливості.

Частина особливостей є суто зовнішньою: військова форма,

---

<sup>934</sup> Salvation Army, *Salvationist Handbook of Doctrine* (Salvation Army International Headquarters, 1998):260  
Російський варіант доступний на офіційному сайті Армії Спасіння в Росії  
[http://web.salvationarmy.org/eet/wwwetr.nsf/0/0ADEE02B81F8DBAE80257B1E003787FE/\\$file/doctrinebook.pdf](http://web.salvationarmy.org/eet/wwwetr.nsf/0/0ADEE02B81F8DBAE80257B1E003787FE/$file/doctrinebook.pdf)



термінологія, структура, що трактується як відображення війни з духовним світом зла для спасіння тих, хто гине. Інші відмінності стосуються духовної і доктринальної сфери. Це, зокрема, активна місіонерська позиція, яку самі спасенці часто описують як агресивне християнство<sup>935</sup>. Тобто це не тільки тихе свідчення через присутність, але гучне, видиме, з оркестрами, маршами міськими вулицями тощо. Іншою важливою особливістю є підкреслений зв'язок Армії з рухом святості (весліанським рухом), з якого, власне, і вийшла ця група. Багато хто вважає, що їхнє глибоке вкорінення в русі святості призвело до того, що Армія спасіння відмовилася від церковних ритуалів, замінивши їх суто світською, а пізніше – армійською риторикою.

Різні дослідники намагалися зрозуміти – чому перші спасенці відмовилися від церковної обрядовості, й насамперед від водного хрещення та євхаристії. Дружина Вільяма Бута – Катерина, писала про побоювання, що вірні можуть більше покладатися на зовнішні ритуали, ніж на внутрішнє відродження і святість серця. Девід Райтмер у докторському дослідженні і монографії, присвячених цій темі, дійшов такого ж висновку: ранні спасенці відмовилися від Вечері Господньої і хрещення, щоб підкреслити верховенство і привілей відродження й освячення щодо літургійних форм і церковних структур. Відомий богослов Армії спасіння, Роджер Грін, розвиває цю думку, вважаючи, що доведення доктрини освячення до логічного кінця неминуче призведе до заперечення будь-якої обрядовості. «Якщо все життя святе і якщо все життя це видимий знак невидимої благодаті, то будь-який конкретний обряд стає непотрібним»<sup>936</sup>. Однак, Ендрю Ісон не погоджується з цією думкою і вважає, що самі соціальні умови й обставини, в яких почав своє служіння Вільям Бут, навернули його на думку про відмову від загальноприйнятих церковних традицій<sup>937</sup>. Він звертає увагу на те, що почавши своє служіння, Бут не думав про організацію

---

<sup>935</sup> Армія Спасіння видає журнал «Journal of Aggressive Christianity», названий за ім'ям трактату Катерини Бут «Агресивне християнство» <http://www.armybarmy.com/jac.html>

<sup>936</sup> Roger J. Green, 'The Life and Ministry of William Booth', *Nashville, Tenn.: Abingdon*, 2005:149.

<sup>937</sup> Andrew Eason, 'The Salvation Army and the Sacraments in Victorian Britain: Retracing the Steps to Non-Observance', *Fides et Historia* 41, no. 2 (2009): 51–71.

нової конфесії, а лише хотів допомогти біднякам і бездомним вийти з важкого становища, навернутися до Христа і приєднатися до наявних церков. Першу частину своєї програми йому вдалося виконати досить добре, але друга половина виявилася нездійсненою. Як пояснював пізніше сам Бут: «Бідні не пішли до церкви і церкви не були готові прийняти їх»<sup>938</sup>. Ці обставини спонукали Бута уважніше вивчити доктрину хрещення і витлумачити її в тому сенсі, що для спасіння необхідно тільки одне хрещення – це хрещення Духом Святим, хоча водне хрещення допускалося, і допускається донині, якщо в цьому є потреба. У цьому спасенці з самого початку відрізнялися від квакерів, які дуже критично ставилися до тих, хто хотів прийняти хрещення і Вечерю.

Кліффорд Кью в книзі «Ще більше причаститися до Христа. Таїнства у Святому Письмі і традиції» пише: «Армія спасіння ніколи не заявляла, що брати участь у таїнствах неправильно. Не заперечує вона і того, що інші християни приймають благодать від Бога, використовуючи допоміжні засоби для поклоніння і християнського життя. Але вона наполягає на тому, що таїнства можуть бути корисні тільки до тих пір, поки ті, хто в них бере участь, не почнуть покладатися на дотримання церемонії замість того, щоб покладатися на Святого Духа»<sup>939</sup>. Далі в своїй книзі він дає розгорнуте біблійне обґрунтування, критикуючи сакраментальне розуміння всіх віршів Нового Заповіту, що стосуються хрещення і Вечері Господньої. Цю критику продовжує Роб Реардон у відповідь на Лімську декларацію ВРЦ 1982 р. У своїй статті він фактично повторює всі біблійно-богословські аргументи квакерів. З приводу хрещення він пише, протиставляючи Іванове хрещення і хрещення Ісуса: «Отже, хрещення Святим Духом – це те, що важливо, і в Святому Письмі чітко показано, що ніде хрещення водою не означає хрещення Святим Духом. Навпаки, ми бачимо, що апостоли в день

---

<sup>938</sup> Цит. за Eason 2009:53.

<sup>939</sup> Кліффорд Кью, *Еще Больше Причаститься Христу. Таинства в Писании и Традиции*, Армия Спасения, 2010. [http://web.salvationarmy.org/eet/wwwweetr.nsf/0/BF5AC03A5FE0F6B98025791100474721/\\$file/ещебольшепричаститьсяхристу.pdf](http://web.salvationarmy.org/eet/wwwweetr.nsf/0/BF5AC03A5FE0F6B98025791100474721/$file/ещебольшепричаститьсяхристу.pdf).

П'ятидесятниці були наповнені Святим Духом без будь-якої попередньої фізичної дії (Дії 1: 4, 2:1)»<sup>940</sup>. Таке обґрунтування необхідне, щоб пояснити непотрібність зовнішніх обрядів.

Однак, як і у випадку з квакерським рухом, загальноприйняте уявлення, що спасенці – не сакраменталісти, виявляється занадто поверховим. Вони не відкидають хрещення, але визнають сакраментом тільки духовне хрещення, хоча на відміну від квакерів анітрохи не перешкоджають (а іноді навіть заохочують) своїм членам хреститися в близьких конфесійних групах.

Водночас, як і рух Друзів, спасенці, особливо з другої половини ХХ ст., почали робити чималий акцент на таїнствах і розвивати сакраментальне богослов'я, спираючись на ідею того, що Христос є первісним і головним таїнством. Посібник з доктрини спасенців заявляє: «Ми з радістю стверджуємо, що в нашому суспільстві знаходиться єдине справжнє первісне Таїнство – Ісус Христос. І ми знаємо, що пережите нами є реальним»<sup>941</sup>. Це стало підставою для активної участі Армії спасіння в екуменічному русі. Осмислюючи таїнства в суто духовній площині, спасенці сформулювали сакрамент як «подію, за якої істина віри переходить у щось, що виходить за межі богословських визначень і людського розуміння... Таїнства належать до сфери надприродного, це «внутрішня і духовна благодать», і їх приймають через звичайні або «зовнішні і видимі ознаки»<sup>942</sup>.

У цьому формулюванні виразно артикулюється бажання подати таїнство не в інструментальному, а в комунікативному дискурсі, заявляючи про сакрамент як про подію, у ході якої відбувається зустріч внутрішнього (духовного) і зовнішнього (видимого). Фактично і в цьому русі чітко видно зрушення в бік сакраментальності, але спасенці залишаються вірними своєму історичному минулому і далі пояснюють, що «до надприродного належать такі речі, як Божа спасенна жертва, Його спільнота, що приймає всіх, Його

<sup>940</sup> Captain Rob Reardon, 'Baptism, Eucharist, and Ministry', *Journal Of Aggressive Christianity*, no. 81 (2012): 16.

<sup>941</sup> Salvation Army, *Salvationist Handbook of Doctrine* (Salvation Army International Headquarters, 1998): 266.

<sup>942</sup> Там само: 264.

заклик до учнівства, Його родина, яка прощає. До звичайних речей належать такі моменти, як розділяння їжі з тими, про кого ми піклуємося, або з незнайомими людьми, вода для обмивання, прапор, під яким стоять, з'єднання рук»<sup>943</sup>. Інакше кажучи, «зовнішнім і видимим» є не церковні знаки, а повсякденна матеріальна реальність. У такому разі, все життя стає сакраментом. І тоді стає цілком зрозумілою підсумкова заява комісії, яка працювала над доктринами Армії спасіння: «Армія дотримується думки про те, що все життя – це таїнство, і все ґрунтується на поклонінні»<sup>944</sup>. На практиці це означає, що взяття присяги у солдата Армії спасіння осмислюється як знак духовного хрещення, спільні армійські або навіть сімейні обіди сприймаються як Вечері любові. Думка про те, що Христос є єдиним і головним таїнством і що сакраментальне життя проявляється в тому, що Христос, який живе у вірних, проявляється і діє через них, – центральна істина, яка проходить буквально крізь усі розділи офіційного Посібника з доктрин Армії спасіння.

Отже, Армія спасіння є рухом соціально активних християн, які прагнуть врятувати і звільнити грішників, що гинуть, особливо з нижчих прошарків суспільства, від тиранії диявола, щоб прилучити їх до святого і непорочного життя у Христі. В галузі практичного богослов'я вони надають великого значення освяченню, не роблячи наголосу на розвитку містичного життя. Завдяки соціально орієнтованій парадигмі мислення вони підкреслюють перевагу внутрішнього життя над зовнішньою обрядовістю, яка хоч і не повністю заперечує ритуальність, але бажаючи спростити життя новонавернених, пропонує їм побачити сакраментальність у повсякденному житті.

Не практикуючи церковного обряду хрещення, спасенці вбачають його аналог у присязі, відмовляючись від спеціальних богослужінь із хліболаманням, вони згадують смерть Христа під час звичайних обідів і

---

<sup>943</sup> Там само.

<sup>944</sup> Там само: 268.

святкових бенкетів. Сучасне покоління богословів цього руху активно використовує sacramентальну мову в описі своїх зустрічей і повсякденного досвіду, у такий спосіб зближуючись із новою sacramентологією, яка звертає головну увагу на первинний sacramент – самого Христа і на Його епіфанічну присутність у Церкві, в суспільстві, в самій людині і навіть у природі. В такому розумінні sacramентологія Армії спасіння не тільки наближається до sacramентології інших християнських традицій, а й здатна збагатити їх і внести в загальну скарбницю Вселенської церкви досвід sacramентального розуміння в повсякденному і, здавалося б, абсолютно нецерковному соціальному служінні.

### **2.3.3. Розуміння водного хрещення у духовних християн**

Група, відома як духовні християни, – це великий напрям релігійного дисидентства, що виник у Східній Європі (на території Російської імперії) ще у XVIII ст., й отримав особливий розвиток у другій половині XIX – на початку XX ст. Ця група зазнала жорстоких як ідеологічних, так і фізичних гонінь. Її особливістю було бажання суворо дотримуватися заповідей Божих і практикувати особистісні стосунки з Богом, відкидаючи офіційні церковні обряди. Зазвичай, це були самобутні богошукачі, деякі з яких пізніше знаходили своїх зарубіжних однодумців. До цієї групи зараховували велику кількість так званих «сект», як презирливо їх називали в православному оточенні, вважаючи їх еретиками, що відкололися від істинної церкви. Ірина Тульпе пише, що «сектантство як релігійний феномен було альтернативою (опозицією) архаїчним, міфологічним елементам і структурам, які існували в церкві і в повсякденній «синкретичній» релігійності», тому до духовних християн часто зараховували всі альтернативні православ'ю духовні утворення, що з богословського та релігієзнавчого погляду було не завжди вдало»<sup>945</sup>. Від інших течій релігійного різномудства духовні християни

---

<sup>945</sup> И. А. Тульпе, «Русское религиозное разномыслие. Христианское сектантство», Курс лекций для студентов-религиоведов кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ (СПб, 2001 г.), <http://molokanin.ru/old/o/tulpe01.pdf>.

відрізнялися повним запереченням будь-якої зовнішньої обрядовості і фундаменталізмом у тлумаченні Святого Письма і практичному житті. Найтипівішими представниками цієї групи в Східній Європі, безсумнівно, є духоборці (духобори)<sup>946</sup> та молокани.

### *2.3.3.1. Духоборці*

Духоборців М. І. Барсов<sup>947</sup>, як і всі православні сектознавці, зараховує до «сект раціоналістичного напрямку», хоча їх, очевидно, варто вважати містиками. Він гадає, що вони з'явилися завдяки діяльності невідомого квакера, який відвідував Харківську губернію в середині XVIII ст. Однак, достовірних даних про ранні зв'язки духоборців із квакерами немає а, як вказує Ю. М. Сушкова<sup>948</sup>, початок цього руху пов'язаний із самобутнім богошуканням Силуана Колесникова, що жив у Катеринославській губернії у XVIII ст. Головною ідеєю Силуана та його послідовників була боротьба за одухотворення омертвілої віри, яку вони бачили в офіційній церкві. Себе вони подавали як борців за Дух і вважали, що оскільки Бог є Дух, то він, перебуваючи в кожній людині персонально, перетворює її життя. Попри зовнішню схожість із квакерами (орієнтація на дух, пацифізм), вони значно відрізнялися від них за богословськими поглядами, найперше в тому, що вважали біблійний текст мало авторитетним і значно пошкодженим, а спиралися здебільшого на просвітлення та одкровення від Духа. Можливо, це пов'язано з тим, що перші покоління духоборців були малограмотними і не визнавали письмової традиції, спираючись на усний переказ. В. Бонч-Бруєвич, який прожив чимало часу з духоборцями, записав на їхнє прохання значну частину їхніх переказів, і видав 1909 р. так звану «Животну книгу духоборців», хоча на думку самих духоборців, ця книга перебуває тільки в серці і на устах, та ніхто з людей не може її знати повністю, вона

---

<sup>946</sup> Раніше цей рух називали «духоборці», зараз почали використовувати термін «духобори», але адепти цього руху вважають нове найменування образливим, тому що вони борються за духовність – «борці за Дух», а не «борці з Духом».

<sup>947</sup> Николай Барсов, «Духоборцы», *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона* (СПб, 1907 1890 г.).

<sup>948</sup> Юлия Сушкова, «Секта духоборов: история возникновения, идеология», *Российский научный мир*, вып. 1 (2013 г.): 12–23.

розпорошена у душах досконалих.

На початку свого видання Бонч-Бруєвич зробив аналіз поглядів духоборців, вказуючи, що за їхнім розумінням, Бог «знаходиться в людині, знаходиться тут на землі, серед нас, у кожному з нас, бо «всі ми родіхомши всі ми божественні»... все походить від людини, людиною кінчається – людина «є дивовижним, дивним творінням Божим», творивом усього життя, – «гідні ми їй – живій людині – вклонитися»<sup>949</sup>. Тобто центральне уявлення про Бога у духоборців типово пантеїстичне – Бог іманентно присутній в усьому творінні і не має особистісного характеру. Напевно, тому Г. Сковорода, який симпатизував таким поглядам, активно допомагав цій групі і склав для них «Визнання віри духоборців Катеринославських». У цьому визнанні сказано: «Не потрібні для чад Божих ані царі, ні влади, ні які б то не були людські закони... Праведникам жодного закону не треба». Ні Писання, ні таїнства, ні обряди не обов'язкові, вони суть тільки «знаки» і «образи», «картини» і «фігури». Підкоритися їм – значить лицемірити»<sup>950</sup>.

Христос, за їхніми поглядами, просто один із людей, але він більше за всіх інших був просвітлений божественним світлом, і в ньому Бог перебував по-особливому, тому він одночасно і Бог, і людина. Уявлення про душу у духоборців близьке до орігенівського – душа людська існувала перед заснуванням світу, вона безсмертна, вічна, як сам Бог. «Вона вічна в бутті, спадкоємна і спадкова в людстві, переходячи від одного до іншого, особливо зберігаючись і перебуваючи з усією своєю силою в «справжніх людях»<sup>951</sup>. Далі Бонч-Бруєвич пояснює, що душа «справжньої людини» (тобто духоборця, як вважають послідовники цього руху), переходить від одного з них до іншого, зберігаючи в такий спосіб колективну мудрість, а душа тих духоборців, хто «впав» або «похитнувся», переходить після смерті будь-кому з недухоборців. Інакше кажучи, духоборці сповідують певну теорію реінкарнації як переселення душ. Оскільки церква складається тільки з тих, у

---

<sup>949</sup> Владимир Бонч-Бруевич, *Животная Книга Духоборцев* (СПб, 1909): XVII.

<sup>950</sup> Цит. за Алла Беженцева, *Страна Духобория* (Тбилиси: Русский клуб, 2007): 27.

<sup>951</sup> Владимир Бонч-Бруевич, *Животная Книга Духоборцев* (СПб, 1909): XIX.

кому живе Бог, то до складу церкви вони зараховують не тільки християн, але і представників інших релігійних (і нерелігійних) груп, якщо хтось із них був просвітлений. Це розуміння зробило Л. Толстого близьким другом духоборців.

Ніяких зовнішніх ритуалів духоборці не визнають. Хрещення у них розуміється лише в духовному сенсі. А. Беженцева на підставі свідчень старців цього руху пише: «Переселення душі в людині-духоборці відбувається приблизно від 6 до 15-річного віку, коли духоборець вивчає кілька псалмів «Животної книги»; до того ж часу кожен духоборець має не душу, а тільки дух, який є простим диханням, що не має буття»<sup>952</sup>. Це і є хрещення словом Божим, внутрішнім просвітленням. Інша форма хрещення – це страждання. Всілякі таїнства духоборці розуміють тільки духовно, а матеріальні знаки, які їх супроводжують, відкидають як непотрібні і некорисні. У «Животній книзі» написано: «Хрещення водою не корисне для душі нашої; для душі нашої хрещення – це коли хто приймає слово Боже в себе; хрестимося від Христа Святим Духом»<sup>953</sup>. «Сотворить між собою правду і любов» – це буде справжнє хрещення не тільки водою, а духом» – передає Бонч-Бруевич слова духоборців.

Духоборці жили закритими громадами, цілком відкинені православним оточенням, на що відповідали йому взаємністю, тому їх цілком справедливо класифікують як етноконфесійну групу. Містично налаштований цар Олександр I 1802 р. прихильно поставився до духоборців і дозволив їм переселитися в неосвоєну тоді Таврійську губернію на досить пільгових умовах<sup>954</sup>, але за Миколи I їх знову переселили в глухі місця Кавказу, де вони створили в певному сенсі власну країну «Духоборію». На Кавказі частина духоборців під керівництвом Петра Веригіна прийняла толстовську версію

---

<sup>952</sup> Алла Беженцева, *Страна Духоборія* (Тбилиси: Русский клуб, 2007):20.

<sup>953</sup> Владимир Бонч-Бруевич, *Животная Книга Духоборцев* (СПб, 1909):18.

<sup>954</sup> Тоді, як звичайні православні селяни, фактично, були позбавлені землі, переселенці, як пише Б. Михайлов, «отримали значні суми грошей (100 рублів на сім'ю), по 15 десятин землі на душу, і вміли швидко облаштуватися і завести господарство». Борис Михайлов, *Мелитополь: Природа, Археология, История* (Запорожье: Дикое поле, 2002).



пацифізму і, у відповідь на закон про обов'язкову військову повинність 1887 р., вони демонстративно спалили зброю влітку 1895 р. на очах у турків. Мирний протест духоборців було придушено розбоєм козацьких загонів, насильством і пограбуванням майна, відмовників заслали на каторгу до Сибіру в дисциплінарні роти, більшість із них додому не повернулася. Завдяки втручання і фінансовій допомозі Л. Толстого близько 8000 духоборців отримало можливість емігрувати в Канаду.

Нині духоборці Східної Європи, на відміну від своїх канадських одновірців, є необ'єднаними і нечисленними<sup>955</sup>, незважаючи на створене 1991 р. в Ростові-на-Дону «Релігійне об'єднання духоборців Росії», яке втім, було ліквідоване 2008 р. Богослов'я духоборців залишається досить невизначеним, зі слабкою письмовою фіксацією, але основні його напрями не змінилися. На відміну від квакерів, Армії спасіння та інших груп на Заході, які протягом ХХ ст. значно наблизилися до євангеліків, духоборців, як і раніше, важко вважати частиною суто християнського руху, але їх уявлення про єднання з Ісусом у духовному хрещенні, хоча й має пантеїстичний характер, все-таки знаходиться в руслі загальної сакраменталістичної традиції, яка проголошує таємницю «Христос у нас». У напутті «бабусі» з Дманісі, як кажуть духоборці, яке переписують від руки і зберігають у своїх громадах, про цю таємницю сказано: «Відроджувальна сила, невидима людському оку, дає початок нового життя. Вона творить нову людину за образом Бога. Дух Святий діє тихо і непомітно, але плоди Його роботи очевидні. Якщо серце людини оновлене Духом Божим, це обов'язково виявиться у житті»<sup>956</sup>.

### **2.3.3.2. Молокани**

Молокани в порівнянні з духоборцями є набагато стійкішою групою, яка динамічно розвивалася в духовному християнстві. Можливо, одна з головних причин такого стану полягає у твердій опорі цього руху на Святе

<sup>955</sup> А. Беженцева вказує цифру близько 100 тис. духоборців у всьому світі наприкінці ХХ ст.

<sup>956</sup> Цит. за Алла Беженцева, *Страна Духоборія* (Тбілісі: Русский клуб, 2007):141.

Письмо, хоча для його тлумачення використовують, здебільшого, алегоричну і типологічну герменевтику. Однак чітка біблійна основа і послідовне використання апріорно обраної герменевтичної системи дозволяє цьому руху зберегти свою ідентичність.

Самі молокани вважають себе частиною «духовного християнства» тому що заперечують зовнішні обряди і постанови, прийняті іншими християнськими церквами, і все тлумачать духовно. П. Суворов<sup>957</sup> зазначає, що назва «молокани» спочатку не була самоназвою цієї групи, її було присвоєно їм Тамбовською консисторією Російської православної церкви 1765 р., але на початку ХІХ ст. вони взяли це найменування як додаткове до терміна «духовні християни». Також як і історія духоборців, історія молокан сповнена найтрагічнішими переживаннями, фізичними і моральними переслідуваннями і постійними переселеннями. Самі молокани ведуть свою офіційну історію з 1805 р. Як пише один із найавторитетніших істориків із молокан Микола Кудінов: «1805 року влада визнала Семена Матвійовича Уклеїна засновником вчення молокан... Він перший порушив питання подати на Найвище ім'я прохання про дарування молоканам свободи віросповідання»<sup>958</sup>. Далі він наводить повний текст прохання, яке подавали повірені молокан Лосєв, Мотильов і Журавцов царю Олександру І. Текст Прохання шанобливо і докладно описує основні погляди молокан і ті утиски, яких вони зазнають, і закінчується проханням релігійної свободи. Кудінов описує засідання Ради за участю царя, переказує розмови присутніх там і завершує розповідь імператорським указом від 22 липня 1805 р. з рішенням не перешкоджати здійснювати служіння за молоканським обрядом. Після короткого часу свободи молокани знову почали зазнавати переслідувань, і їх, як і духоборців, переселили з річки Молочної (Мелітопольського повіту) на Кавказ.

Як вважав один із колишніх лідерів молокан, який перейшов у баптизм,

---

<sup>957</sup> Цит. за Юлія Красникова, 'Религиозное течение духовных (молокан) в среде российского крестьянства XIX века', *Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия*. спецвыпуск (2015): 65.

<sup>958</sup> Николай Кудин, *Столетие молоканства в России. 1805-1905* (Баку, 1905): 14.

В. В. Іванов-Клишніков, богослов'я кавказької групи почало будуватися переважно на запереченні православних принципів, а не на біблійному тексті. Він пише, що в молоканстві утворилося багато догматичних напрямів: «Усі вони багато в чому не згодні між собою, але в загальному мають один напрям і одну мету - у всьому суперечити православному. Тому що як самі православні, так і їхнє віровчення стали гидкими і навіть ненависними для молокан»<sup>959</sup>. Один із керівників сучасного молоканського руху Сергій Петров (м. Тамбов) вважає, що найбільш впливовими у цьому русі нині залишаються чотири напрями: «Постійні, чи Старопостійні; Духовні (стрибуни); Максимісти; Євангельські (сухі баптисти)... також у молоканстві існували й існують дві «школи»: духовного спрямування і буквального. Представники духовного спрямування більш схильні до алегоричного тлумачення вчення і явищ Біблії. Буквальні – ближчі до православних і євангельських»<sup>960</sup>.

Незважаючи на відмінності, усі молоканські напрями<sup>961</sup> єдині в розумінні сакраментів і обрядів. Щодо водного хрещення один із керівників старопостійних молокан М. Анфімов, викладаючи їхні догмати, писав: «Єдиним істинним новозаповітним хрещенням сповідуємо хрещення Духом Святим. Хрещення це полягає у зануренні в смерть Ісуса Христа, тобто, розп'яття з Христом плоті своєї з пристрастями і пожадливостями, щоб нам бути мертвими для гріха шляхом скасування гріховного тіла, і так бути розп'ятими із Христом. Умертвляючи земні члени наші: блуд, нечистоту і всяку пожадливість, ми в цьому хрещенні вмираємо з Христом подобою Його смерті»<sup>962</sup>. У цьому ж напрямі розвиває доктрину хрещення пресвітер Воронезької громади ДХМ (Духовних християн молокан) П. О. Петров у своїй неопублікованій праці «Віровчення духовних християн». Він пояснює:

---

<sup>959</sup> Васильий Иванов-Клышников, *Избранные Статьи и Проповеди*, (М. 2017): 11.

<sup>960</sup> Петр Петров, «Вероучение Духовных Христиан», *Духовные Христиане Молокане*, просмотрено 12 декабрь 2017 г., [http://molokan.narod.ru/kn/pdf/PetrovPA\\_VerouchenieDH\\_PDF.pdf](http://molokan.narod.ru/kn/pdf/PetrovPA_VerouchenieDH_PDF.pdf).

<sup>961</sup> Детально і яскраво початкову стадію формування молоканських течій з описом їхніх поглядів подано у 4-томнику Федора Васильовича Ліванова (Федор Ливанов, *Раскольники и Острожники*, 4 vols (СПб: Типография М.Хана, 1868-1873).

<sup>962</sup> Николай Анфимов, *Изложение догматовъ и молитвенникъ истинныхъ духовныхъ христіанъ (Секты Именуемой «старо-Постоянными Молоканами») (Тифлис: Я. П. Бурцова и И. Я. Томила, 1912): 125*

«Ісус Христос, даючи одинадцятьом апостолам повеління хрестити, мав на увазі не воду, а саме ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, і дав їм дар, за яким через покладання рук апостолів ті, хто увірували, хрестилися Духом Святим. Дар цей не передавався ні у спадок, ні за вірою, ні за гроші, і після смерті Апостолів залишився Один Єдиний Хреститель – воскреслий і вічно живий Господь Ісус Христос»<sup>963</sup>. Практично у кожному випуску досить численних періодичних видань молокан<sup>964</sup> можна знайти статтю, яка доводить, що хрещення – це тільки духовний акт, який не потребує жодних зовнішніх обрядів.

Важливо зауважити, що витлумачуючи хрещення виключно як духовний процес, молоканські старійшини неминуче стикаються з проблемою зовнішнього знака того духовного явища, яке відбулося чи не відбулося в людині, яка знаходиться в їхній громаді. Не маючи зовнішньої точки відліку для входу в громаду, навіть щодо тих, хто виріс у молоканських сім'ях, вони змушені звернутися у пошуку такого критерію до вчинків віри, які не завжди оцінюються однозначно. Це призводить до формування певних правил і власних, молоканських, традицій. Старійшини, керівники громади змушені дуже твердо і послідовно триматися всіх своїх звичаїв, щоб зберегти ідентичність своєї спільноти. Такий стан викликає безліч конфліктів і розколів, які здебільшого відбуваються через традиції, а не через тлумачення Біблії чи догматів. Про це постійно дискутують молоканські автори на всіх своїх зустрічах і в друкованих виданнях. Зрештою вони доходять того, що єдиним загальним знаменником, який об'єднує віруючих і свідчить про факт їхнього хрещення, є любов до Бога і до ближнього як знамення занурення у Христа. Кудінов розповідав про суперечку, свідком якої він був у одній з громад: «Громада розділяється на дві: одні тримаються сторони Єгора Єлізаровича, а інші сторони Павла

---

<sup>963</sup> Петр Петров, «Вероучение Духовных Христиан», Духовные Христиане Молокане, просмотрено 12 декабрь 2017 г., [http://molokan.narod.ru/kn/pdf/PetrovPA\\_VerouchenieDH\\_PDF.pdf](http://molokan.narod.ru/kn/pdf/PetrovPA_VerouchenieDH_PDF.pdf)

<sup>964</sup> Див. обширну бібліографію на молоканському сайті Ветроград <http://molokans.info/bibliography/periodicals#molokans>

Гавриловича... Раптом виступає старий і каже: Братики, стривайте..., якщо вони сперечаються між собою, хто з них більше знає, то значить, вони обидва нічого не знають. Давайте зробимо краще ось як: хто дочекався Христа, той нехай живе з Христом і буде з Ним робити добро і жити благочестиво»<sup>965</sup>. Після цього, як розповідав Кудінов, суперечка вщухла, і присутні почали питати один одного, хто в чому має потребу, і намагалися одразу ж надати допомогу нужденному, щоб довести свою приналежність Христу і його заповідям. Інакше кажучи, критерієм хрещення в Христа виступає любов до ближнього, але, щоб ця якість проявлялася, про неї доводиться постійно нагадувати. Та при цьому легко обманутися, як вважає багато молочан, коли зовнішні справи любові робляться лицемірно. Тобто відсутність зовнішнього знака належності до громади стає практичними труднощами в житті громад.

Отже, духовне християнство Східної Європи послідовно стоїть на принципах заперечення будь-якої зовнішньої обрядовості і, через довголітню самоізоляцію та відторгнення з боку ворожого оточення мало сприйняло духовні й богословські імпульси, що з'явилися у світовій християнській спільноті. Відкидаючи зовнішню сакраментальність і відриваючи духовне життя від його матеріальних проявів, духобори і молочани непомітно для себе сформували численні знаки невидимої присутності Божества.

Фактично традиційна обрядовість, якої так ретельно дотримуються і намагаються передати нащадкам духовні християни, є індикатором їхньої сакраментальності. Зокрема, у духоборців обов'язковими матеріальними знаками, які стоять на столі під час богослужіння, є хліб, сіль і глечик із водою. Без цих знаків спільне читання псалмів не почнеться<sup>966</sup>. Або певний порядок богослужіння, за яким кожен із присутніх повинен прочитати напам'ять один із псалмів «Животної книги» без повторення вже прочитаного, незалежно від кількості присутніх. У молочан були свої матеріальні знаки божественної присутності, наприклад, обряди вставання і

---

<sup>965</sup> Николай Кудин, *Столетие молочанства в России. 1805-1905* (Баку, 1905): 36-37

<sup>966</sup> Алла Беженцева, *Страна Духобория* (Тбилиси: Русский клуб, 2007): 23.

поклоніння на початку богослужіння, обряд підстилання соломки або пізніше килимка перед уклінною молитвою. Є. Буянов пише, що нащадки перших молокан «почали освячувати ці обряди і вважати їх встановленими Духом Святим»<sup>967</sup>. Заперечуючи таїнства, молокани використовують sacramентальну мову, коли пов'язують хрещення Духом Святим із проповіддю як видимим знаком того, що відбувається у духовному світі. І. Семілетов пояснює це так: «Хрещення Духом здійснювали апостоли через проповідь. Наочним прикладом слугувала для апостолів перша церква, покликана з язичників, коли апостол Петро почав говорити їм промову, під час його проповіді зійшов на них Дух Святий, так само як і на апостолів у день П'ятидесятниці»<sup>968</sup>. Отже, хоча цей рух не дійшов до мови зустрічі в описі дотиканню матеріального і духовного, і хоча духовні християни формально відкидають будь-які таємниці, на практиці вони сформували sacramентальність буденної релігійності.

#### **2.3.4. Хрещення в Реставраційному русі**

Якщо квакери, Армія спасіння і різні групи духовних християн зміщують всю sacramентологію виключно у сферу духу і тому не визнають матеріальних знаків і обрядів, то представники Реставраційного руху є протилежною групою в спектрі радикальної реформації і не тільки надають фізичному акту хрещення спасенної й обов'язкової сили, але й наполягають на його негайному виконанні практично одночасно з покайням.

Поняття «Реставраційний рух» зазвичай використовується для опису тих груп у християнстві, які вважають, що сучасний їм стан християнства не відповідає задуму його засновника, і тому вони намагаються реставрувати церковне життя, взявши за зразок Церкву апостольського періоду. У широкому сенсі слова це поняття стосується всіх протестних рухів, починаючи з патристичного періоду до наших днів. Ідея відновити

---

<sup>967</sup> Евгений Буянов, 'Вероучение и течения духовных христиан молокан', *Религиоведение*, Вып. 4 (2014): 14.

<sup>968</sup> Иван Семілетов, «О крещении Духом Святым», *Вестник духовных христиан-молокан*, вып. 1 (1954 г.): 27.

«справжнє» християнство рухала павликіянами, лолардами, катарами, гуситами і майже всіма іншими середньовічними релігійними дисидентами. За аксіому брали ідею, що християнство I ст., а іноді – християнство донікейського періоду (до Першого вселенського собору) було ідеальним, тому варто відновити практику, богослов'я, етику і, за можливістю, всі інші аспекти життя і світогляду первозданної<sup>969</sup> Церкви. Реформація XVI – XVII ст. в певному сенсі теж була Реставраційним рухом, ідеологічно орієнтованим на повернення назад – Ad Fontes. Однак магістерська реформація, проголошуючи гасло «Назад до джерел», насправді використовувала Святе Письмо і патристичну традицію як еталон для руху вперед. Вона не намагалася копіювати апостольський вік, а виділяла основні богословські принципи і вірила в прогресивний розвиток Церкви, намагаючись виправити її помилки<sup>970</sup>.

Інтенція радикальної реформації була простішою і послідовнішою. Її представники хотіли відновити не тільки богослов'я, а й церковне життя і навіть етику апостольського християнства. Це були різноманітні анабаптистські спільноти, групи суботників, лендмакістські групи баптистів тощо. Дуглас Фостер, один із провідних авторів, що описують Реставраційний рух, вказує на чотири напрями, в яких він розвивався: еклезіологічна модель ранньої церкви, її етична модель, її досвід та її богослов'я<sup>971</sup>.

Фостер підкреслює, що ці моделі, на які орієнтувалися відновники християнства, не існують у чистому вигляді, а завжди перетинаються і переплітаються між собою, ці ж описи пропонуються, щоб показати домінуючу спрямованість певного руху.

Відновити еклезіологічну модель і церковні практики апостольського

---

<sup>969</sup> В англомовній літературі для опису цього руху використовується термін «примітивна церква» (primitive church), проте в слов'янському контексті дослівний переклад недоброзвучний.

<sup>970</sup> Лютер пише свій твір «Проти вавилонського полону Церкви», пропонуючи її звільнення, а не реставрацію зруйнованої Церкви.

<sup>971</sup> Douglas A Foster, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement: Christian Church (Disciples of Christ), Christian Churches/Churches of Christ/Churches of Christ* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 2012): 635.

віку намагалися, передусім, пуритани, церква Христа та ін. На повторення етичної моделі поведінки ранньої церкви були орієнтовані переважно меноніти і близькі до них групи; практикувати досвід ранньої церкви намагаються п'ятидесятники та харизматичні групи; відновленням правильного ранньохристиянського богослов'я були особливо стурбовані лютерани і баптисти-фундаменталісти. Отже, Реставраційний рух, по суті, охоплює дуже широкий спектр протестантських груп, проте це поняття нині найчастіше використовують як технічний термін для позначення американського стоун-кемпбеллівського руху (American Stone–Campbell Restoration Movement)<sup>972</sup>.

Головні ідеї цього напрямку полягали в тому, щоб повернутися до чистоти і простоти апостольського християнства. Оскільки цей рух розпочався в групах методистів, пресвітеріан, баптистів та інших строгих протестантів, то він спирався на вже реформоване християнство, де богословські, етичні і, багато в чому, еклезіологічні принципи вже було відновлено. Тому увагу перших лідерів реставраціонізму було зосереджено переважно на буквальному виконанні біблійних постанов і на знищенні деномінаційних бар'єрів зі специфічно конфесійними доктринами, сповіданнями віри тощо.

Виник цей рух у результаті Другого великого пробудження в Америці кінця XVIII – початку XIX ст. Його лідери – Бартон Стоун (1772–1844) і Олександр Кемпбелл (1788 – 1866) були активними проповідниками покаєння, акцентуючи увагу на реальній зміні життя послідовників Христа, а не на доктринах. Бачачи дії Духа Святого, який сприяє відновленню християнської ідентичності людей незалежно від їх деномінаційної приналежності, вони почали приділяти увагу простому (примітивному) сприйняттю біблійного тексту і безумовній покорі йому, а також руху за об'єднання всіх християн на основі тільки Біблії, без будь-яких сповідань віри, систематичних доктрин і церковних постанов. Цей рух, що знаходився

---

<sup>972</sup> Ми також будемо використовувати його саме в цьому значенні.



під впливом Американської (1765–1783) і Французької (1789–1799) революцій та філософських ідей епохи Просвітництва (передусім Джона Локка), набув значних масштабів. Унаслідок великих зібрань (до 30 тис. осіб) виникли групи, які згодом сформувалися як Церква Христа, Церква Християн, Учні Христа та ін. З огляду на відсутність єдиної догматики і спільного керівного центру, ці групи страждали від внутрішніх незгод, розділень і зовнішньої критики. Багато з них, виступаючи за екуменізм і борючись із сектантською обмеженістю, самі впадали в сектантство і виходили з кола християнської ортодоксії. Прагнучи зруйнувати перепони між християнами шляхом повернення до практики апостольського християнства, реставраціонізм ввів нові поділи. Виявилося, що «простоту і примітивність», до яких повертався реставраціонізм, різні люди розуміли по-різному. І це цілком зрозуміло, тому що кожен, хто читає новозаповітний текст, має свої особисті упередження, як свідчив Гадамер, і використовує власні герменевтичні лінзи і тому доходить різних результатів розуміння. Тобто з філософського погляду мотив повернення в примітивність і простоту не може об'єднати людей в принципі, а навпаки, здатний розділяти, що довела історія Реставраційного руху, який розпався на безмежне число груп.

Наступниця стоун-кемпбеллівського Реставраційного руху – Бостонська церква Христа<sup>973</sup>, заявляючи про свою орієнтацію тільки на Біблію і про повну відсутність будь-яких доктринальних постанов, усе ж має рамковий документ, названий «Перші принципи», в якому вказано, що «для спасіння необхідно мати особисту віру в Христа, покаятися і хреститися (зануритися) для прощення гріхів і отримання Святого Духа»<sup>974</sup>. У цьому документі фактично представлено загальнопротестантські богословські принципи з акцентом на особливій ролі водного хрещення. Також у «Перших принципах» сказано: «Хрещення – момент, коли людина стає християнином,

---

<sup>973</sup> На території Східної Європи існують різні групи Церкви Христа, які мало пов'язані між собою і мають дещо відмінні назви, але з богословського погляду вони практично ідентичні. Бостонська церква Христа є найпоширенішою через агресивну евангелізацію на пострадянському просторі.

<sup>974</sup> Кип Маккин, *Основы Учения (Первые Принципы)*, 2009:23 <http://www.moscowicc.org/wp-content/uploads/2013/02/FirstPrinciplesRus2009.pdf>.

дитиною Бога, і одночасно – членом Церкви, сім'ї Бога»<sup>975</sup>. Саме доктрина водного хрещення стала найбільш характерною ознакою Реставраційного руху, що цілком відповідало інтенції Олександра Кемпбелла.

Кемпбелл, будучи шотландським пресвітеріанином і читаючи Біблію в дискурсі шотландської філософії здорового глузду, приїхавши в Америку 1809 р., прийняв за основу принцип свого батька – Томаса: «Мовчати, коли Біблія говорить, і говорити, коли Біблія мовчить»<sup>976</sup>. Це означало слухняне виконання всіх чітких біблійних приписів, як він їх прочитав і зрозумів, і можливість розвивати практику або розуміння там, де цих вказівок немає. Вивчаючи Святе Письмо, Кемпбелл зрозумів, що спасіння завжди нерозривно пов'язане з вірою, покайням і хрещенням, і перейшов із пресвітеріанства до баптистської церкви, часто беручи участь у дебатах із пресвітеріанами з приводу дитячого хрещення. Однак незабаром він почав встановлювати занадто тісний зв'язок між хрещенням і прощенням гріхів. Він стверджував, що «прощення гріхів і спасіння дається тільки смертю Ісуса Христа на підставі віри в Нього, тому кожен отримує «фактичне» прощення гріхів незалежно від хрещення, але «формальне підтвердження» відпущення гріхів відбувається в акті хрещення»<sup>977</sup>. Таке провокаційне уявлення про хрещення, яке на перший погляд, було дуже близьким до католицької тези «ex opere operato», викликало конфлікт із баптистським рухом. 1830 р. він залишив баптизм, і з ним пішло близько 9000 його послідовників.

Кемпбелл і далі розвивав свої погляди на хрещення в об'ємній книзі «Християнське хрещення»<sup>978</sup>, де дав глибокий історичний, лінгвістичний та текстуально-біблійний аналіз витоків хрещення, значення і використання цього поняття, всіх описаних у Біблії випадків хрещення, його богословського значення і завершив виклад детальною аргументацією

---

<sup>975</sup> Там само: 22.

<sup>976</sup> Robert Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell* (2 vols.; Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1868–70; repr., Indianapolis: Religious Book Service, n.d.) 1:235–38. Цит. за Ardel B. Caneday, 'Baptism in the Stone-Campbell Restoration Movement', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006:288.

<sup>977</sup> Там само: 297.

<sup>978</sup> Alexander Campbell, *Christian Baptism: With Its Antecedents and Consequents* (A. Hall, Virtue and Company, 1853).

поглядів, спрямованих проти богословів, котрі намагалися відстояти дитяче хрещення. Його висновок полягає в тому, що без правильного хрещення (під яким він розуміє тільки занурення), неможливо стати християнином, і хрещення не можна відокремлювати від віри й покаяння часовим інтервалом. Цей висновок став головною ознакою нового руху і привів до відокремлення від основних напрямів євангельського християнства. Але в другій половині ХХ ст. доктрина хрещення, отримавши новий імпульс розвитку, набула уточнень і в стоун-кемпбеллівському русі. Один із сучасних богословів цього напрямку, Ардель Канедей, вказує, звертаючись насамперед до своїх одновірців, що багато хто плутає інструментальну причину спасіння, і його ефективну причину. Хрещення, на його думку, є лише інструментом спасіння, тоді як віра є причиною, яка робить Божу роботу зі спасіння ефективною<sup>979</sup>. Також він зазначає, що бажання виправити вчення Кемпбелла, яке багато хто сприймав як хибне уявлення про «відродження через хрещення», призвело до протилежної помилки – «відродження через рішення». Так Канедей називає визнане сучасним рухом масової євангелізації уявлення, що людина отримує спасіння, коли приймає рішення «впустити Христа в своє серце» – тобто вийти до покаяння на заклик євангеліста. Він рішуче критикує таке уявлення в сучасному євангелізмі як таке, що не має достатнього біблійного обґрунтування. Інший сучасний богослов цього руху, Курт Ніккум додає, що хрещення – це ідентифікаційний маркер приєднання до народу Божого і одночасно, як друга сторона медалі, – це вказування на єдність народу Божого. Говорячи про єдність, він зауважує, що мова йде не тільки про єдність із місцевою громадою, а й про єднання з усією Церквою, що відбувається завдяки хрещенню. «Хрещення (занурення) об'єднує нас із стражданнями самого Христа і Божим народом минулого, зберігає нас в істинній ідентичності нині і єднає нас із майбутнім»<sup>980</sup>. Водночас він

---

<sup>979</sup> Ardel B Caneday, 'Baptism in the Stone-Campbell Restoration Movement', *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*, 2006:324-325.

<sup>980</sup> Curt Niccum, 'Baptism in the Restoration Movement', in *Baptism: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, vol. 4 (Wipf and Stock Publishers, 2011):197.

попереджає, щоб не надавали самому акту хрещення якогось магічного сенсу. Тобто сучасне осмислення акту хрещення у стоун-кемпбеллівському русі намагається урівноважити крайнощі минулих століть і повернутися у загальносвітовий євангельський рух. Варто сказати, що богослови саме цієї традиції користуються особливою повагою в академічній науці за глибоке вивчення археології раннього християнства, його побуту і культури. Досить згадати ім'я Еверетта Фергюсона, світового авторитету з проблематики, пов'язаної з водним хрещенням.

Отже, Церква Христа як найвпливовіша частина Реставраційного руху, поставила в центр своєї богословської конструкції водне хрещення, бажаючи врівноважити брак уваги до нього в пресвітеріансько-баптистському середовищі. Однак у практичному житті цієї церкви тісний зв'язок водного хрещення зі спасінням почав часто призводити до уявлення про відродження через хрещення, тому нині відбувається тенденція, пов'язуючи хрещення з вірою, відновити цілісне уявлення про цю священнодію.

Ідеї Реставраційного руху справили великий вплив на євангельське пробудження XIX ст. в Санкт-Петербурзі через служіння лорда Гренвіла Редстока. Як свідчив Олексій Белов<sup>981</sup>, редстоківські ідеї єдності на основі простоти широко пропагували О. Пашков, М. Корф та інші лідери петербурзького пробудження, але саме розуміння хрещення виявилось головною проблемою, що не дозволила досягти взаєморозуміння.

### **2.3.6. Хрещення в традиції біблійних анабаптистів**

Ця група, яку нині репрезентують переважно меноніти, займає проміжне місце в спектрі богословських інтерпретацій водного хрещення між духовним розумінням «відродження без хрещення» і буквальним розумінням «відродження через хрещення».

Біблійними анабаптистами зазвичай вважають швейцарських братів і їхніх численних послідовників, які з'явилися в Цюріху під час реформ

---

<sup>981</sup> Олексій Белов, «Взаємозв'язок американського руху Реставрації та слов'янського євангельського руху: історичний та богословський аспекти», *Українське релігієзнавство*, вип. 59 (2011 г.).

Ульріха Цвінґлі. Менонітська традиція вказує на Конрада Гребеля (1498 – 1526) як на родоначальника цього руху і на Менно Сімонса (1496 – 1561) як на лідера, який інституалізував і сформував цю групу як цілісний рух. Гребель був особистим другом і соратником Цвінґлі до 1523 р., коли під час Першого і Другого цюріхських диспутів стала зрозумілою прагматична позиція Цвінґлі не йти на повний розрив із суспільством і міськими структурами, а спробувати тільки максимально їх реформувати. Прийнято вважати, що остаточний розрив між цими двома реформаторами відбувся після диспуту 1525 р., на якому обговорювалося питання правомочності хрещення немовлят і цюріхська рада ухвалила рішення про обов'язкове дитяче хрещення. Однак, головна причина розколу цюріхської реформації була не в самому хрещенні, а в еклезіології, у різному розумінні природи церкви. М. Г. Василевський у статті про анабаптистів енциклопедичного словника Ф. А. Брокгауза та І. А. Ефрона, підкреслюючи протестний характер цієї групи, вказує, насамперед, на перехрещення. Це відповідає загальноприйнятій думці, за якою головною ознакою цього руху вважають свідоме доросле хрещення. Але насправді це лише зовнішній знак глибших розбіжностей з іншими групами християн. Вільям Естеп пише: «До 1525 р. рух протесту охоплював набагато більше питань, ніж просто питання про месу або хрещення немовлят – йшлося про саму природу церкви. На місце церкви широких мас стала церква відданих вірних. Ця церква, як і церква апостольська, повинна складатися з тих, хто сповідує Христа Господом, що супроводжується хрещенням, а не просто з тих, хто народився в цій парафії»<sup>982</sup>. Еклезіологічна система анабаптизму будувалася на діалектично єдиній, але зовні суперечливій передумові, – це персоналізм і спільнотність. Персональна віра і персональна святість у поєднанні зі спільнотним життям стала найважливішою світоглядною підставою анабаптизму. На відміну від корпоративного розуміння віри і загальноцерковної святості в історичних церквах і церквах магістерської реформації анабаптисти сповідували не

---

<sup>982</sup> Уильям Р. Эстеп, *История анабаптизма - Радикальная реформация XVI века* (Киев: Книгоноша, 2017).

просто індивідуалізм, а особистісність. Це поняття передбачає унікальність і персоналізм у прийнятті рішень, у відповідальності за свої вчинки і водночас активну взаємодію із навколишнім соціумом, з громадою. Тобто віра має свідомий, персональний характер, але християнське життя реалізується в спільноті і супроводжується зобов'язанням відповідати за свої вчинки перед громадою, яка підтримує віру, допомагає в її зростанні й обов'язково контролює індивідуальну віру.

Громада в анабаптистському підході набуває властивості емерджентності, якості, відмінної від характеристик її членів так само, як ціле завжди більше й інакше, ніж сукупність його окремих елементів. Громада перетворюється на відображення Тіла Христового і в місце Його реальної присутності, і тому вона контролює і має право дисциплінувати кожного члена, що дуже важливо в анабаптистському підході до природи Церкви.

Церква за такої умови розуміється як вільна, на відміну від загальноприйнятого уявлення про державну або міську церкву. Як вказує А. Макграт, прилучаючись до церкви через хрещення, людина за часів Середньовіччя ставала частиною міської (сільської) громади, і неможливо було уявити собі людини, яка не входила б до церкви, але була частиною середньовічного суспільства. Індивідуальне життя поза громадою в ті часи було практично неможливим, тому вигнання з міста для будь-якого громадянина або сім'ї було гіршим за смертну кару<sup>983</sup>. Ф. Шафф звертає увагу, що Цвінглі був не просто капеланом, але й самовідданим патріотом Цюріха, і ковенантне богослов'я дозволяло йому бачити церкву і суспільство в нероздільній єдності. Себе і служителів церкви він сприймав в образі старозаповітних пророків, які сповіщали Божу волю обраному народові. Ф. Шафф пише, що на відміну від Цвінглі, «радикали вели мову про повну перебудову церкви і громадського порядку. Це означало революцію»<sup>984</sup>.

---

<sup>983</sup> Алістер МакГрат, *Богословская мысль реформации* (Одесса: Богомыслие, 1994): 101

<sup>984</sup> Филип Шафф, *История христианской церкви. Современное христианство. Реформация в Швейцарии*, т.

Цвінґлі не міг прийняти бачення радикалів, тому що це призвело б до розриву з державними структурами і з більшістю народу. Розуміючи утопічність такого завдання, він закликав до поміркованості і терпимості. Для Цвінґлі, як і для Лютера і Кальвіна, було достатньо здійснити розрив із папством, виправивши помилки, але зберігши наступність з історичною церквою. Анабаптисти хотіли більшого – відсторонитися від усього, що було гріховним, відкинувши всю історію християнства, і повернутися до простоти апостольської епохи. Шафф продовжує: «Вимога повторного хрещення, по суті, робила нехрещеним і нехристиянським увесь християнський світ, і довершила розрив з історичною церквою. Вона перерізала останній зв'язок між минулим і сьогоденням»<sup>985</sup>.

Побудова церкви святих, відокремлених від світу, передбачала поперше, видимий розрив зі світом гріха, і по-друге, постійне збереження цього розриву. Це призводило до центральної, системотворчої ідеї анабаптистської еклезіології і сакраментології – доказу свого християнства святим життям. Один із найавторитетніших дослідників анабаптизму, Гарольд Бендер, пише: «Анабаптисти не визнавали християнство, в якому відродження, святість і любов були присутні здебільшого тільки на рівні розуму, особистих внутрішніх переживань або богословських догм, але не в зміненому житті. Для них обов'язковим був зовнішній прояв внутрішніх змін. Покаяння необхідно було підтвердити оновленим життям. «Доказ» – ось головне слово, що звучало в проповідях і свідченнях ранніх швейцарських братів»<sup>986</sup>.

Ідея учнівства і доказу віри істинними християнськими вчинками, неминуче вела до двох дій: до вимоги свідомого хрещення як зовнішнього знака переходу від гріха до святості і до застосування церковної дисципліни для хрещених. Ця ідея виражалася у формулі двох ключів, яку розвинув Бальтазар Губмаєр, один із перших анабаптистів, які описали богослов'я

---

VIII (Библия для всех, 2012): 55

<sup>985</sup> Там само: 58.

<sup>986</sup> Гарольд Бендер, «Анабаптистское виденье», в *Менно Симонс и анабаптисты*, под ред. Сергей Санников (Штайнхаген: Самеркон, 2012): 180.

хрещення в цій традиції. Як стверджував Семен Гончаренко у своїй докторській дисертації<sup>987</sup>, Бальтазар Губмаєр вважав, що ключі від Царства Небесного (Мт. 16: 19) в особі Петра було дано не священству, а Церкві від самого Христа як чоловіка, а помісна церква як дочка матері-Вселенської Церкви має владу на землі ними оперувати: зв'язувати і розв'язувати. У катехизисі Бальтазара Губмаєра вказано, що першим ключем є ключ прощення, або відчинення дверей, коли Церква відкриває двері Небес для грішника, що кається і приймає його в спільноту святих. Другий ключ, даний Христом, – це ключ дисципліни, який діє через євхаристію. Від Вечері можуть бути відсторонені негідні віруючі, а також до них можуть бути застосовані й суворіші заходи дисциплінарного впливу, а саме братське умовляння, зауваження або навіть відлучення від церкви. Отже, у Б. Губмаєра хрещення виступає не просто як знак приєднання до громади і згоди на покору її дисципліні, а й як дія, що має певний сакраментальний сенс – матеріальна вода виявляється пов'язаною з духовною реальністю прилучення до містичного Тіла Вселенської Церкви. Роллін Армор в об'ємній монографії, присвяченій анабаптистському богослов'ю хрещення, наводить слова Б. Губмаєра: «Не те, щоб прощення гріхів приписувалося воді, а скоріше – силі ключів, які Христос силою свого слова дав своїй ... нареченій, християнській церкві»<sup>988</sup>. Автор робить висновок, що «таїнство у такий спосіб піднято з рівня простого сповідування віри до рівня викупної необхідності, за винятком випадків надзвичайної ситуації»<sup>989</sup>. Б. Губмаєр завжди підкреслював, що справжнє хрещення ґрунтується лише на проповіді і на вірі, а без цього внутрішнього духовного чинника він вважав водне хрещення не більше ніж лицемірством. У відповідь на памфлет Цвінглі «*Про хрещення, анабаптизм і хрещення немовлят*» Б. Губмаєр написав трактат «*Християнське хрещення вірних*» (Vom Christlichen Tauf der Glaubigen) в

---

<sup>987</sup> Simon V Goncharenko, *Wounds That Heal: The Importance of Church Discipline within Balhasar Hubmaier's Theology* (Eugene, Or: Pickwick Pubns; Wipf & Stock, 2012).

<sup>988</sup> Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, Studies in Anabaptist and Mennonite History (Wipf & Stock Publishers, 1998): 4

<sup>989</sup> Там само.



якому вказав: «Водне хрещення – не те саме, що очищення душі, але «так», промовлене добрим сумлінням Богу, дане силою внутрішньої віри. Ось чому водне хрещення називається хрещенням *in Remissionem Peccatorum* (Дії 2), тобто «на відпущення гріхів». Не тому, що самим цим хрещенням прощаються гріхи, але через це внутрішнє «так» нашого серця зовнішнім способом засвідчується зануренням у воду хрещення, сповіданням віри і впевненістю сердечною, що Христос простив його гріхи»<sup>990</sup>. У наведеному уривку важливо підкреслити семіотичне і частково містичне розуміння водного хрещення. З одного боку, Б. Губмаєр дуже виразно вказує на попередню віру, з якою людина приступає до хрещення, але з іншого боку, він підкреслює значення хрестильної води як знака, який свідчить про віру і який засвідчує прощення гріхів і в такий спосіб поєднує матеріальне і духовне. Цю лінію особливо чітко і повно продовжив інший впливовий анабаптистський богослов Пілграм Марпек (1490–1556). Як вважає Роллін Армюр, він об'єднав внутрішнє і зовнішнє хрещення і до того ж – внутрішнє і зовнішнє прощення. Принцип Марпека полягав у тому, що всюди, де внутрішня і зовнішня реальності об'єднуються, «знаки перестають бути знаками, порожніми і мізерними, але є справжньою реальністю у Христі, бо в них діє Дух Божий»<sup>991</sup>. Вальтер Классен і Вільям Классен, аналізуючи трактат Пілграма Марпека і Леопольда Шаншлагера «Умовляння» (*Vermanung*), вказують, що для цих авторів хрещення – це більше ніж знак. «Це істотний союз зовнішнього і внутрішнього, це портал входу в святу спільноту..., і ретельне навчання християнської віри має передувати хрещенню, щоб гарантувати, що хрещений повністю усвідомлює серйозність свого кроку»<sup>992</sup>. Марпек, як і інші анабаптистські автори, часто наголошує на ідеї входження в заповіт під час хрещення і взяття зобов'язань померти для

---

<sup>990</sup> Цит. За Эстеп, Уильям Р. История анабаптизма - Радикальная реформация XVI века. Киев: Книгоноша, 2017: 88

<sup>991</sup> Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, Studies in Anabaptist and Mennonite History (Wipf & Stock Publishers, 1998):123.

<sup>992</sup> Walter Klaassen and William Klassen, *Marpeck: A Life of Dissent and Conformity* (Herald Press (VA), 2008): 206.

гріха і воскреснути для нового життя. Роберт Фрідман зауважує, що текст 1 Петр. 3: 21, який вказує на концепцію заповіту, є найбільш цитованим текстом в анабаптистському богослов'ї хрещення<sup>993</sup>. Чимало лідерів анабаптистів вказували не тільки на ідею заповіту-обітниці, але і на інші аспекти свідомого хрещення. Наприклад, Мельхіор Гофман, а слідом за ним і Ганс Хут, підкреслювали есхатологічний вимір цього акту, звертаючи увагу передусім на те, що наближається суд Божий, і спасенні будуть тільки ті, хто прийняв хрещення за вірою. Інакше кажучи, анабаптистські автори XVI ст. розглядали хрещення як дію, яка не може випереджати віру, але має відбуватися за вірою, і бути більше ніж знаком. Це – свідок віри. Оскільки хрещення прилучає до духовного Тіла-Церкви, воно з необхідністю має sacramентальні ознаки, що вказують на прощення гріхів. Менно Сімонс пов'язує віру, хрещення і прощення гріхів у нероздільну єдність: «Ті, хто вірять, отримують прощення гріхів не через хрещення, але в хрещенні... Вони приймають святе хрещення як знак послуху, який ґрунтується на вірі, як доказ перед Богом і Його Церквою, що вони твердо вірять у прощення своїх гріхів через Ісуса Христа, як це проповідувалося, і як вони навчилися із Слова Божого. Тому вони отримують прощення своїх гріхів у хрещенні»<sup>994</sup>.

Однак згодом цвингліанська концепція поділу духовного і матеріального світу та практика обережного надання хрещення після тривалого випробування значно віддалили в часі віру від акту хрещення, що безсумнівно, позначилося і на богословському розумінні. Пізніше хрещення почали сприймати як символ того, що відбулося набагато раніше, руйнуючи в такий спосіб єдність віри і хрестильного акту. Хоча Роллін Армор вважає, що спочатку було не так, і твердження про те, що хрещення не є знаком або символом (*Zeichen*), а свідченням (*Zeugnis*), з'являється вже в працях Б. Губмаєра<sup>995</sup>.

---

<sup>993</sup> Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism: An Interpretation* (Wipf and Stock Publishers, 1999): 37.

<sup>994</sup> Менно Сімонс, *The Complete Writings of Menno Simons*, ed. John Christian Wenger, trans. Leonard Verduin (Herald Press, 1986): 244-245.

<sup>995</sup> Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, *Studies in Anabaptist and Mennonite History* (Wipf & Stock Publishers, 1998): 31.

Часове розмежування появи віри і здійснення хрещення як свідчення віри призвело до того, що водне хрещення в сучасних анабаптистських церквах не вважається абсолютно необхідним. Ірма Дюк відзначає слабкий інтерес у сучасного молодого покоління до водного хрещення. Вона пише: «Мене, викладача Канадського менонітського університету, вразив той факт, що багато студентів вважає себе християнами, прагне йти шляхом Христа і активно бере участь у своїх церквах, але не охрещено»<sup>996</sup>. Такий стан речей викликав у ХХ ст. відповідний рух анабаптистського богослов'я в бік сакраменталізму і глибшого вивчення богослов'я хрещення. Наприклад, Ірма Дюк в своїх працях підкреслює, що хрестильна вода – це тільки вода і не більше ніж вода, а проте використовує для опису хрещення явно сакраментальну риторіку. Вона пише: «У хрещенні, як і у всіх постановах, є таємниця... Для декого хрещення – це таємниця, яку потрібно розкрити, щоб зрозуміти, як вона працює; але розвіяти таємницю – це значить проминути сам дар хрещення, який нагадує нам, що ми не знаємо, і не будемо повністю зрозуміти – як Бог працює в світі... Вмирання в хрещенні і далі нас оточує, коли ми дізнаємося, що означає жити як Тіло Христове, як нове творіння. Так, це тільки вода, але вона вводить нас в образ життя»<sup>997</sup>. Андреа Долтон (Сенер), аналізуючи спадщину Пілграма Марпека, навіть запитує про можливе повернення терміна «сакрамент» в анабаптистську традицію<sup>998</sup>, а Ентоні Зіґріст концентрує увагу на хрещенні, як на спільному свідченні, в якому бере участь Бог, Церква й охрещуваний. Використовуючи сучасне уявлення про сакрамент як про епіфанію божественного, він описує хрещення як чуйну реакцію Церкви, через яку Бог робить свою дію. Спираючись на образ Церкви як Нареченої Христа, яка своїм вільним рішенням дає згоду на шлюб, і вказуючи на одруження як на публічну дію, Зіґріст змальовує акт хрещення як зв'язок суверенної дії Бога з вільною

---

<sup>996</sup> Irma Fast Dueck, 'It's Only Water: The Ritual of Baptism and the Formation of Christian Identity', *Vision (Winnipeg, Man.)* 12, no. 2 (2011): 23.

<sup>997</sup> Там само: 24-27.

<sup>998</sup> Andrea M Dalton, 'A Sacramental Believers Church: Pilgram Marpeck and the (Un) Mediated Presence of God', *New Perspectives in Believers Church Ecclesiology*, n.d., 223-36.

згодою охрещеного спільно з обітницею Церкви прийняти нового члена в сім'ю Божу. І, за його словами, все це не богословська фантазія, а «реально і ефективно»<sup>999</sup>. Охрещуваний бере участь у смерті і воскресінні Христа, в обмиванні й очищенні від гріха, і хрещення – свідок всього цього. «Як частина посередницької роботи Церкви, хрещення – це публічне свідчення Духа в ефективності Божого відкуплення»<sup>1000</sup>, це єдність ініціативи індивідуума і роботи Тіла Христового. Тому і свою книгу Зіґріст назвав: «Свідчення участі. Анабаптистське богослов'я хрещення і сакраментальний характер Церкви».

Отже, анабаптистська традиція, яка поставила віру як свідоме рішення жити з Христом необхідною умовою для входження в місцеву громаду, наполегливо вказує на хрещення як на видимий знак віри, як на момент переходу від світського життя до святості у Христі. Хрещення в такому разі стає зовнішнім індикатором внутрішніх духовних процесів і без внутрішньої віри, яка змінює життя людини, водне хрещення перетворюється в лицемірство. Тому для анабаптистів не менш важливим, ніж саме хрещення, був доказ життям, що віра – це не догматична система поглядів, а вчинки любові і відокремлення людини від гріха.

Пошуки доказу щирості віри ново наверненого неминуче призвели анабаптистські громади до розмежування в часі покаяння і акту водного хрещення. Ця цілком логічна дія відокремила віру і хрещення в богословському осмисленні, що неминуче призвело до втрати престижності водного хрещення. Якщо віра – головний елемент і безумовна підстава спасіння, а хрещення – додаткова вимога, без якої іноді взагалі можна обійтися, то чи варто прагнути хрещення? До того ж, хрещення як прилучення до громади накладає чималі зобов'язання, які сучасна людина не охоче бере на себе. Така ментальність, притаманна багатьом людям, вихованим на ідеях сучасного вільного суспільства, що відкидає контроль

---

<sup>999</sup> Anthony G Siegrist, *Participating Witness: An Anabaptist Theology of Baptism and the Sacramental Character of the Church*, vol. 199 (Wipf and Stock Publishers, 2013):155-156.

<sup>1000</sup> Там само: 158.

приватного життя, неминуче створює тенденції, на які вказують сучасні дослідники, – збільшення числа «нехрещених християн». Можливо, це стало однією з причин зростання інтересу до sacramентального богослов'я у вільних церквах і до переосмислення історичної спадщини раннього анабаптизму.

Традиційне для цієї християнської групи поєднання персональної віри і громадського контролю дало новий імпульс у sacramентології: хрещення стає свідченням участі в таємничому духовному процесі самого охрещеного, помісної церкви в особі служителів і всіх її членів, Христа, що здійснює цей акт, і Духа Святого як дієвого агента цієї події. Отже, відбувається зустріч не тільки людини з Богом у матеріальному акті, на що вказують і Скіллібекс, і Шмеман, а й зустріч із спільнотою. Саме зустріч із громадою, яка радо приймає новохрещених не просто як спільнота, а як мати, яка піклується про їжу, виховання і навіть про дисциплінування неофіта, вирізняє сучасну анабаптистську sacramентологію і вносить новий, важливий елемент у загальнохристиянське вивчення таїнств.