Національний педагогічний університет імені М. П.
Драгоманова Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна
наукова праця на
правах рукопису

ГОВОРУН СЕРГІЙ МИКОЛАЙОВИЧ

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕКЛЕЗІОЛОГІЇ У ЇЇ ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

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.

_____Говорун С. М.

Науковий консультант: БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович, доктор філософських наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Говорун С.М. Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвитку. – Рукопис.

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, 2019.

У дисертації вперше у вітчизняному богослов'ї і релігієзнавстві здійснено богословський аналіз теоретичних засад православної еклезіології в її історичному розвитку. Виявлено особливості мета-еклезіології як наукової програми та методології, що вбирає у себе традиційні й постмодерні теорії. Встановлено, що мета-еклезіологія сьогодні є теологією, яка використовує феноменологію та аналітичну філософію для аналізу існуючих в теоретичній та практичній еклезіології уявлень про церкву, релігійну громаду та церковні структури, які слугують для єдності громад. Описано само-тлумачення Церкви в апостольські часи, розкрито динаміку розвитку ідей і практик симфонії та ієрархії в еклезіології часів пізньої античності й середньовіччя. Досліджено стратегії емансипації церковної соціальності в добу Модерну та виявлено вплив ідей Просвітництва і німецької класичної філософії на романтичну еклезіологію, яка наголошувала на соборноправності, рецепції віри з боку народа та відносинах любові як таких, що конституюють церкву в якості особливої соціальної реальності. Визначено передумови та особливості розвитку еклезіології у XX столітті, рисою якого став пошук нової емансипації для Церкви. Виявлено, що головними факторами розвитку православної еклезіології XX століття стали: діалог з протестантським та католицьким богослов'ям; екуменізм; персоналізм. Описано можливості методологічної програми євхаристійної еклезіології та персоналізму в православній теології XX – початку XXI століття. Простежено шляхи формування постмодерних

еклезіологій та визначено межі їх впливу на православну теологічну думку. Висвітлено історичні трансформації церковних структур та їх вплив на відносини Церкви з секулярним середовищем. Окреслено значення основних концепцій, пов'язаних у церковній свідомості з структурами Церкви. Дослідження відрізняє незмінне єство Церкви від її мінливих історичних структур, до складу яких, зокрема, зараховується церковна ієрархія, «канонічна територія», автокефалія, першість та чини служителів церкви. Такі структури є наче риштованням, яке оточує будівлю Церкви, але не є частиною цієї будівлі. Аналіз історичних структур церкви на прикладі східного християнства показує необхідність часткової деконструкції того у церковних надбудовах над громадою, що суперечить спільнотній природі Церкви.

Метою дослідження є критичний аналіз теоретичних засад православної еклезіології у їх історичному розвитку.

Об'єктом дослідження є православна еклезіологія у її діалозі з католицькими, протестантськими та світськими теоріями релігійної соціальності.

Предметом дослідження є теоретичні засади православної еклезіології в її історичному розвитку.

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, о в ньому вперше здійснений цілісний аналіз теоретичних засад православної еклезіології в її історичному розвитку та сформовано православну мета-еклезіологію як теологічну дисципліну.

У роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист.

Уперше:

- доведено, о принцип ієрархічності не закладений у сутності Церкви як можливість та не є частиною її природи як дійсність. Ця риса була запозичена з культурно-соціальних особливостей греко-римського світу, а

не з «небесних ієрархій». Хоча ієрархічність нерідко буває корисною для самоорганізації Церкви, вона може стати і «токсичною» для церковного організму, як о нею зловживати;

- виявлено, що ускладнення адміністративних структур, які регулюють відносини між громадами, призвело до закам'яніння цього самого ієрархізму і до збільшення дистанцій між кліром і народом, тобто до стратифікації всередині самої Церкви;
- продемонстровано, що чим більше внутрішніх перегородок та бар'єрів виникало в самій Церкві, тим вищими ставали стіни, які відгороджують її від світу;
- доведено, що уявлення про Церкву, які виникають за різних історичних обставин, змінюють церковні структури (але не саму природу Церкви). Функціонал структур залежить від того, наприклад, чи сприймається Церква як місце для всіх або тільки для обраних, чи бачимо ми її в чорно-білих тонах дихотомії «сакральне-профанне», або як палітру відтінків. Дуалістичність церковної свідомості безпосередньо впливає на рецепцію церковних структур її членами, а рецепція, в свою чергу, формує самі церковні структури. Чим радикальніша дуалістичність церковної свідомості, тим більше ризик, о структури віддаляться від природи Церкви та будуть суперечити їй;
- виявлено, що найглибший вододіл у сприйнятті Церкви проходить між Церквою віри і Церквою історичного (і навіть критичного) аналізу. Цей вододіл умоглядний, але призводить до конкретних конфліктів світоглядів всередині «церковної огорожі»;
- показано, що ігнорування відмінності між Церквою віри і історичною реальністю Церкви сприяє тому, що інститути церковного адміністрування ототожнюють себе з Церквою і як наслідок починають занепадати;
- обґрунтовано, що з самого початку формування великих адміністративних структур (як наприклад патріархати) встановилося правило: чим більше унифікувалося життя всередині цих структур, тим більше самі великі

структури відрізнялися одна від одної, що закладало передумови для розділень між ними;

- встановлено, що теорія територіального розмежування, яку прийняла Церква, безпосередньо визначала організацію церковних структур. Спочатку це була римська універсалістська філософія територій, а потім європейська філософія політичної суверенності. Основою сучасної церковної помісності стали принципи, закладені в Вестфальський мир. Це означає, що кожна Помісна Церква ґрунтується на суверенній території і охороняє цю суверенність усіма доступними канонічними й іншими методами. Канони стали засобом захисту територіального суверенітету Церков. До сьогодні Помісні Православні Церкви по суті живуть за вестфальськими принципами, хоча й не усвідомлюють цього;
- виявлено, що в сучасних умовах перший в євхаристії трансформувався у першого в адмініструванні. Таким чином, сучасна євхаристійна еклезіологія, за певних інтерпретацій, може перетворитися на інструмент онтологізації адміністративних структур у Церкві. Водночас, євхаристійна еклезіологія може бути засобом емансипації громад та особистостей від надмірного впливу ієрархії, традицій, кастовості;
- доведено, що першість не є частиною природи Церкви. Це не більше ніж зручний інструмент організації складних церковно-адміністративних систем, який був запозичений від зовнішніх соціально-політичних систем. Ідея про те, що першість закодовано в природі Церкви і вона відображає «небесні ієрархії», запозичена з неоплатонічної філософії, яка в цьому питанні вступає в конфлікт із християнським етосом;
- виявлено, що еклезіоцентризм є зловживанням ідеєю Церкви, яке відбувається тоді, коли Церква починає сприйматися як така, що володіє самодостатньою цінністю й автономією, що має власні цілі і завдання, які не завжди сумісні з євангельскими засадами служіння. Еклезіоцентричне відділення Церкви від Бога призводить також до її віддалення від життя власного народу. Церква тоді замість бути посередником утруднює

відносини між віруючими і Богом, а також між самими членами Церкви. Еклезіоцентрична Церква – це Церква, буквально «звернена на себе»; вона стає островом, ізольованим від людей і Бога. Церква може бути звільнена від еклезіоцентризму, тільки коли вона перестає бути зайнята собою, але повністю віддає себе Богові, Божому народу і Божому світу. Церква вірна своїй природі й цілі, коли вона кенотична. Церква вірна собі, коли вона прагне служити, а не чекає, об їй служили.

Уточнено:

- розуміння того, о перехід Церкви до митрополичої системи управління в III- V століттях (закріплений на Нікейському соборі у 325 році) був одним з найрадикальніших стрибків в еволюції адміністративних структур. Важливою рисою цього стрибка стало прийняття з римського світу територіального принципу організації церковних структур. В результаті громада перестала бути наріжним каменем Церкви і була витіснена єпархією.

Набуло подальшого розвитку:

- твердження, що монархія (в сенсі першопричини) обов'язково передбачає ієрархію. До Трійці ця логіка з нашого повсякденного досвіду не може бути застосована: там монархія Отця не призводить до ієрархії в Трійці, бо прийняття ієрархії означало б згоду з Арієм. Тому навіть якщо отранслювати троїчний догмат у церковні структури, церковна першість з нього не випливає.

Ключові слова: еклезіологія, мета-еклезіологія, православна теологія, екуменізм, постмодерна теологія, традиційна теологія, персоналізм, євхаристійна еклезіологія, структури церкви, ієрархія, деконструкція.

SUMMARY

Hovorun S. M. The Theoretical Foundations of Orthodox Ecclesiology in Its Historical Development. – Manuscript.

Thesis for the degree of Doctor of the philosophical sciences in the specialization 09.00.14 (Theology). – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019.

For the first time in the Ukrainian theology and religious studies, the research offers a theological analysis of the theoretical foundations for Orthodox ecclesiology in its historical development. The study constructs Meta-ecclesiology as an academic program and methodology, which puts together traditional and postmodern theories about the church. Meta-ecclesiology is presented here as a theology that uses phenomenology and analytical philosophy to elaborate on the concepts of the church, religious communities, and church structures. The thesis begins with the self-interpretations of the church in the apostolic era, and continues with the ideas and practices of symphony and hierarchy in the Late Antiquity and the Middle Ages. It focuses on the strategies of church emancipation in the Modern era. This includes the influence of the Enlightenment and German idealistic philosophy on what can be called "Romantic ecclesiology," which puts emphasis on congregations, the reception of faith by people, and the relations of love as constituting the church's reality. The research explores news ways of emancipation for the church in the twentieth century. Among the factors that exercised significant impact on the Orthodox ecclesiology became the dialogue with the Protestant and Catholic theologies, ecumenism, and personalism. The thesis critically approaches the Eucharistic ecclesiology and personalism. It also evaluates the influence of postmodern ecclesiology on the Orthodox theological thought. The study highlights the historical transformations of the church structures. It is based on the assumption that the unchangeable nature of the church should be distinguished from its changing historical structures. These structures include church hierarchy, the so-called "canonical territory," autocephaly, primacy, the ranks of church ministry etc. They

are presented as scaffolding surrounding the church buildings, which helps construction, but cannot be an intrinsic part of edifices. The analysis of the historical structures of the church that the study offers, demonstrates need for both construction and deconstruction of some church's supracommunal structures, especially when they come to conflict with the church's nature.

The aim of the study is a critical analysis of the theoretical foundations of Orthodox ecclesiology in their historical development.

The objective of the study is Orthodox ecclesiology in its dialogue with the Catholic, Protestant, and secular theories of religious sociality.

The subject of the study is the theoretical foundations of Orthodox ecclesiology in its historical development.

The scientific novelty of the obtained results from the research is that for the first time it accomplished a holistic analysis of the theoretical foundations of Orthodox ecclesiology in its historical development, and articulated the Orthodox Meta-ecclesiology as a theological discipline.

The thesis has articulated a number of points, which have been comprehended from new perspectives and suggested for defense.

For the first time:

• it has been proven that the principle of hierarchy is not embedded in the essence of the Church and is not a part of its nature. This feature has been adopted from the cultural and social settings of the Greco-Roman world, and not from any "heavenly hierarchies." Although hierarchy is often useful for the self- organization of the church, it can become "toxic" for the church body, and abusive;

• it has been found that the development of administrative structures, which manage relations between communities, have led to hardening its hierarchy and increasing the distance between the clergy and the people, that is to stratification within the church;

• it has been demonstrated that the more internal partitions and barriers arose in the church, the higher its external walls became;

• it has been proven that the concept of the church that arises in different historical circumstances changes the church structures (but not the nature of the church). For example, functional structures depend on whether the church is perceived as a place for all or only for the elect, whether we see it in the black and white, or as a palette of shades. The dualism of the church's consciousness directly influences the reception of the church structures by its members, and the reception, in turn, forms the church structures itself. The more radical dualism of ecclesiastical consciousness, the greater the risk that structures will turn against the nature of the church;

• it has been discovered that the deepest watershed in the church's perception takes place between the church of faith and the church of historical (and even critical) analysis. This watershed is speculative, but leads to concrete conflicts of worldviews within the "church's boundaries";

• it has been shown that ignoring this watershed contributes to the situation, when the institutions of the church administration identify themselves with the church proper and as a result begin to fall apart;

• it has been substantiated that from the very beginning of the formation of the large administrative structures (such as patriarchates) a rule has been established: the more uniformed is the life within these structures, the more the large structures differ from each other, which laid the preconditions for divisions between the latter;

• it has been established that the theory of territorial divisions adopted by the church directly reshaped the church structures. At first it was the Roman universalist philosophy of the territories, and then the European philosophy of political sovereignty. The basis of modern ecclesiastical alignments have been influenced by the Westphalian peace. This means that each local church is based on the idea of sovereign territory and protects this sovereignty with all available canonical and other methods. Canons became a means of protecting the territorial sovereignty of

the churches. Until today, the local Orthodox churches essentially live up to the Westphalian principles, although they do not realize it;

• it has been found that under the modern conditions, the first in celebrating the Eucharist was transformed into the first in administration. Thus, modern eucharistic ecclesiology, according to certain interpretations, can turn into an instrument of "ontologization" of administrative structures in the church. At the same time, eucharistic ecclesiology can be a means of emancipating communities and individuals from excessive influence of hierarchy;

• it has been proven that primacy is not a part of the nature of the church. It is in fact nothing more than a convenient tool for organizing complex church administrative systems, which was borrowed from external socio-political systems. The idea that primacy is encoded in the nature of the church and reflects the "heavenly hierarchy," was borrowed from the Neoplatonic philosophy, which in this matter conflicts with the Christian ethos;

• it has been discovered that ecclesiocentrism is an abuse of the idea of the church. It happens when the church begins to be perceived as possessing a self-sufficient value and autonomy, having its own goals and tasks that are not always compatible with the Gospel's principles of ministry. The ecclesiocentric separation of the church from God also leads to its remoteness from the life of its own people. The church, then, instead of mediating it, complicates the relationship between believers and God, as well as among the members of the church itself. The ecclesiocentric church becomes an island isolated from the people and God. The church can be freed from ecclesiocentrism only when it ceases to be occupied by itself, but completely devotes itself to God, God's people and God's world. The church is faithful to its nature and purpose when it is kenotic The church is faithful to itself when it seeks to serve, rather than waiting to be served.

What has been specified:

• The understanding that the transition of the church to the metropolitan system in the 3rd-4th centuries (adopted by the Council in Nicea in 325) was one of the most radical stages in the evolution of administrative structures. An important feature of this stage was the adoption from the Roman world of the territorial principle in the organization of the church structures. As a result, community ceased to be the cornerstone of the church and was overshadowed by diocese.

What has been developed further:

• The assertion that "monarchy" (in the sense of causality) necessarily incurs hierarchy. This logic from our daily experience cannot apply to the Trinity: there the monarchy of the Father does not lead to an hierarchy in the Trinity, because the acceptance of such hierarchy would lead to Arianism. Therefore, while translating the Trinitarian dogma to church structures, church's primacy cannot stem from it.

Keywords: ecclesiology, Meta-ecclesiology, Orthodox theology, ecumenism, postmodern theology, traditional theology, personalism, Eucharistic ecclesiology, church structures, hierarchy, deconstruction.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Індивідуальні монографії:

1. Говорун К. Риштування Церкви: вбік постструктуральної еклезіології / К. Говорун. – К.: Дух і Літера, 2018. – 312 с.

Hovorun C. Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology / C. Hovorun. – Eugene, OR: Cascade, 2017. – xii, 262 pp.

2. Говорун К. Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церква / К. Говорун. – К. : Дух і Літера. – 2018. – 326 с.

Hovorun C. Meta-Ecclesiology, Chronicles on Church Awareness / C. Hovorun. – New York: Palgrave Macmillan, 2015. – xiv, 242 pp.

3. Говорун К. Українська публічна теологія / К. Говорун. – К. : Дух і Літера. – 2017. – 139 с.

4. Hovorun C. Political Orthodoxies / C. Hovorun. – Minneapolis, MN: Fortress, 2018. – 224 pp.

Розділи у колективних наукових працях:

5. Hovorun C. Papstamt: Manöver zwischen Extremen / C. Hovorun // Stiftung Pro Oriente. Jahrbuch 2008, ed. by Stiftung Pro Oriente. Pro Oriente. – Wien: Phoibos Verlag Wien, 2009. – P. 166–171.

6. Hovorun C. Convergence between Theology and Science: Patterns from the Early Christian Era / C. Hovorun // The Spirit in Creation and New Creation. Edited by Michael Welker. – Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. – P. 111–119.

7. Hovorun C. Patristics after Neo-Patristics / C. Hovorun // A Celebration of Living Theology. Edited by Justin Mihoch and Leonard Aldea. London: Bloomsbury, 2014. – P. 205–213.

8. Hovorun C. Maximus, a Cautious Neo-Chalcedonian / C. Hovorun // Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Edited by Pauline Allen and Bronwen Neil. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2015. – P. 106–126.

9. Hovorun C. The Theological Hermeneutics of The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights / C. Hovorun // Christentum und Menschenrechte in Europa: Perspektiven und Debatten in Ost und West, edited by Vasilios N Makrides, Jennifer Wasmuth, and Stefan Kube. – Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016. – P. 45–48.

10. Говорун К. Фундаментализм в восточном христианстве / К. Говорун // Политическое богословие / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – Москва: Издательство ББИ, 2019. – С.92–113.

Статті у виданнях, що включені до наукометричних баз даних Scopus або Web of Science:

11. Hovorun C. Church-State Relations: Dilemmas of Human Freedom and Coercion / C. Hovorun // The Expository Times. – 2015. – № 10 (126). – P. 469–474.

12. Hovorun C. Churches in the Ukrainian Public Square / C. Hovorun // Toronto Journal of Theology. – 2015. – № 1 (31). – P. 3–14.

13. Hovorun C. Humanitarianism and the Churches in Ukraine / C. Hovorun // The Review of Faith & International Affairs. – 2016. – № 1 (14). – P. 43–50.

14. Hovorun C. Is the Byzantine 'Symphony' Possible in Our Days? / C. Hovorun // Journal of Church and State. – January 2016. – P. 280–296.

15. Hovorun C. Ecumenism: Rapprochement Through Co-Working to Reconciliation / C. Hovorun // Religions. – April 27, 2017. – № 5 (8). – P. 70–77.

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

16. Hovorun C. L'orthodoxie aujourd'hui: un espace pour la grâce / C. Hovorun // Irenikon. – 2009. – № 2. – P. 193–211 (Index Copernicus).

17. Hovorun C. Controversy on Energies and Wills in Christ: Between Politics and Theology / C. Hovorun // Studia Patristica. – 2010. – № 48. – P. 217–220.

18. Hovorun C. Два значења слободе у источно-светоотачком предању / C. Hovorun // Богословље. – 2011. – № 1. – P. 8–19 (ERIH PLUS European Reference Index).

19. Hovorun C. Recapitulatio (Ἀνακεφαλαίωσις) as an Aspect of the Christian Ecotheology / C. Hovorun // International Journal of Orthodox Theology. – 2012. – no. 3. – P. 61–68.

20. Hovorun C. Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language / C. Hovorun // Studia Patristica. – 2013. – № 58. – C. 13–18.

21. Hovorun C. Evolution of Church Governance: From the Diaspora-Model to Pentarchy / C. Hovorun // Iura Orientalia. – 2013. – № XI. – P. 91–99.

22. Hovorun C. De regionale en universele kerk in de huidige orthodox – katholieke dialog / C. Hovorun // Digitaal oecumenisch theologisch tijdschrift. – 2013. – № 20. – P. 28–33 (Pure, Scopus & Elsevier Fingerprint Engine)

23. Hovorun C. Factors of the Church Unity From the Orthodox Prospective / C.Hovorun // Orientalia et Occidentalia. – 2013. – № 13. – P. 95–102.

24. Hovorun C. Kyrkan och samhällets födelse / C. Hovorun // Nod, Örebro. – 2013. – № 4. – P. 36–41.

25. Hovorun C. Church and Nation: Looking through the Glasses of Post-Secularism / C. Hovorun // St. Vladimir's Theological Quarterly. – 2013. – № 57 (3-4). – P. 423–430.

26. Hovorun C. The Church in the Bloodlands / C. Hovorun // First Things. – 2014. – P. 41–44.

27. Hovorun C. Церковь и идеология: разделения и редукции / C. Hovorun // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – № 3 (32). – P. 225–246.

28. Hovorun C. Die Kirche auf dem Maidan: die Macht des gesellschaftlichen Wandels / C. Hovorun // Ökumenische Rundschau. – 2014. – № 3. – P. 383–404. (Index Copernicus).

29. Hovorun C. Die Kirche auf dem Maidan / C. Hovorun // Transit. Europäische Revue. – August 2014. – № 45. – P. 153–163 (Index Copernicus).

30. Hovorun C. ‚Politische Orthodoxie' als kirchliche Herausforderung / C. Hovorun // Religion und Gesellschaft in Ost und West. – 2015. – № 12. – P. 22–25.

31. Hovorun C. Waarheid en verzoening voor Oekraïne / C. Hovorun // Pokrof. – 2015. – № 3 (62). – P. 6–9.

32. Hovorun C. Was Eastern Christianity Always Orthodox? / C. Hovorun // The Wheel. – 2015. – № 1. – P. 2–8.

33. Hovorun C. Critique of the Church Through the Prism of the Panorthodox Council / C. Hovorun // Θεολογία. – 2016. – № 1 (87). – P. 63–71.

34. Hovorun C. Does Primacy Belong to the Nature of the Church? / C. Hovorun // Primacy in the Church: the Office of Primate and the Authority of Councils. Ed. John Chryssavgis. – Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press. – 2016. – P. 511–30.

35. Hovorun C. Община как природа Церкви / C. Hovorun // Вестник РХД Le Messager. – 2016. – № 205. – P. 45–65.

36. Hovorun C. Pan-Orthodox Council and Its Ecumenical Implications / C. Hovorun // MD. Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim. – 2016. – № 4 (67). – P. 69–70.

37. Hovorun C. Humanitarianism and the Churches in Ukraine / C. Hovorun // The Review of Faith & International Affairs. – 2016. – 14, no. 1 (March 24). – P. 43–50.

38. Hovorun C. Civil Religion in the Orthodox Milieu / C. Hovorun // Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions Ed. Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, and Aristotle Papanikolaou. – London: Continuum. – 2017. – 253–62.

39. Hovorun C. Conciliarity and the Holy and Great Council / C. Hovorun // Synodality: a Forgotten and Misapprehended Vision. Reflections on the Holy and Great Council 2016 Ed. Maksim Vasiljević, Andrej Jeftic., Alhambra, CA: Sebastian Press. – 2017. – P. 81–98.

40. Hovorun C. Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-Orthodox Council / C. Hovorun // The Wheel. – Winter 12, 2018. – P.62–67.

41. Hovorun C. Utilitarian Symphony: the Church-State Relationship in Russia / C. Hovorun // East-West Church Report. – 2018. – № 3 (26). – P. 14.

Стаття у науковому фаховому виданні України:

42. Говорун К. Загальне та окреме в Церкві / К. Говорун // Філософська Думка–Sententiae. – 2013. – Спецвипуск № IV. – С. 194–201.

Статті й тези в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій:

43. Hovorun C. L’orthodoxie aujourd’hui: un espace pour la grâce / C.Hovorun // Irénikon LXXXII. – 2009. – № 2–3. – P. 193–211.

44. Hovorun C. Christ’s Will and Freedom according to the Sixth Ecumenical Council / C.Hovorun // Lutheran Forum. – 2010. – 44.2. – P. 40–47.

45. Hovorun C. Apostolicity and Right to Appeal / C.Hovorun // Heiligkeit und Apostolizität der Kirche, edited by Theresia Hainthaler, Franz Mali, and Gregor Emmenegger. – Innsbruck: Tyrolia, 2010. – P. 241–245.

46. Говорун К. Несколько замечаний по поводу структуры Поместных Православных Церквей / К. Говорун // Труди Київської Духовної Академії. – 2010. – № 10. – Р. 275–283.

47. Говорун К. Дальнейшие пути реформирования духовного образования / К. Говорун // Церковь и время. – 2010. – № 2 (51). – С. 57–62.

48. Hovorun C. L’iniziazione alla communione ecclesiale oggi: dall’isolamento all’apertura transfigurante / C.Hovorun // Comunione e solitudine. – Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2010. – P. 291–301.

49. Hovorun C. De regionale en universele Kerk in de huidige orthodox-katholieke dialoog / C.Hovorun // Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift. – 2013. – № 20. – P. 28–33.

50. Hovorun C. Factors of the Church Unity From the Orthodox Prospective / C.Hovorun // Edited by Simon Marinčák and Anthony O’Mahony. Orientalia et Occidentalia. – 2013. – № 13. – P. 95–102.

51. Hovorun C. Borders of Salvation: Reading Fathers with Russian Theologians / C.Hovorun // Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West; Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, edited by Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger, and Mante Lenkaityte Ostermann. – Innsbruck: Tyrolia, 2014. – P. 313–322.

52. Hovorun C. Official Texts on Ecumenism – a Systematic Introduction / C. Hovorun // Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education, edited by Panteles Kalaitzides, Thomas E. FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Dietrich Werner, and Guy Liagre. – Oxford: Regnum, 2014. – P. 13–19.

53. Говорун К. Каноническая территория: векторы развития церковно-канонической категории / К. Говорун // Труди Київської Духовної Академії. – 2014. – № 20. – С. 349–58.

54. Говорун К. Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна / К. Говорун // Предание и перевод. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 83–91.

55. Hovorun C. Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case / C. Hovorun // A Jubilee Collection: Essays in Honor of Professor Paul Robert Magocsi, edited by Valerii Padiak and Patricia Krafcik. – Prešov: Padiak, 2015. – P. 273–280.

56. Hovorun C. Songs of Unity – Early Syriac Reflections on the Church / C.Hovorun // Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart, edited by Claudia Rammelt, Cornelia Schlarb, and Egbert Schlarb. – Berlin: Lit, 2015. – P. 83–93.

57. Hovorun C. Two Meanings of Freedom in the Eastern Patristic Tradition / C.Hovorun // Quests for Freedom: Biblical – Historical – Contemporary, edited by Michael Welker, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 2015. – P. 133–144.

58. Hovorun C. Category of Values in Taxonomy of Secularly / C.Hovorun // International Philosophical Forum on Values. – Beijing, 2015. – P.280–297.

59. Hovorun C. Theological Languages of Ecumenical Convergences / C. Hovorun // Toward a History of the Desire for Christian Unity. Preliminary Research Papers. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (November 2014), edited by Luca Ferracci. – Zürich: Lit, 2015. – P. 45–55.

60. Hovorun C. „Politische Orthodoxie“ als kirchliche Herausforderung / C.Hovorun // Religion und Gesellschaft in Ost und West. – December 2015. – Vol. 43. – P. 22–25.

61. Hovorun C. Romantic Ecclesiology: Bridging the Churches in the Nineteenth Century / C.Hovorun // Ecclesiologica & Alia: Studia in Honorem Sven-Erik Brodd. – Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag, 2015. – P. 319–335.

62. Hovorun C. Foundations of Political Theology in Ukrainian Context / C. Hovorun // Religion, State, Society, and Identity in Transition. Ukraine. – WLP, 2015. – P. 281–298.

63. Hovorun C. Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case / C. Hovorun // A Jubilee Collection: Essays in Honor of Professor Paul Robert Magocsi. – Uzhhorod - Presov - New York: Valerii Padiak Publishers, 2015. – P. 273–280.

64. Говорун К. Экклезиология общения как общий язык церковных традиций / К. Говорун // Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения, ред. Константин Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 49–58

65. Hovorun C. The Issue of Wills and Energies in the Perspective of the Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox / C. Hovorun // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, edited by Christine Chaillot. – Volos: Volos Academy, 2016. – P. 134–146.

66. Hovorun C. Ideology and Religion / C. Hovorun // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. – 2016. – № 3. – P. 23–35.

67. Hovorun C. Interpreting the Russian World / C. Hovorun // Churches in the Ukrainian Crisis, edited by Andrii Krawchuk and Thomas Bremer. – New York: Palgrave Macmillan, 2016. – P. 163–171.

68. Говорун К. Автокефалія та її український варіант / К. Говорун // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції Волинської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату «Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії» // Eikon. – 2018. – С. 37–44.

ЗМІСТ

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ 23

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ 12

Індивідуальні монографії: 12
Розділи у колективних наукових працях: 12
Статті у виданнях, що включені до наукометричних баз даних Scopus або Web of Science: 13
Статті у зарубіжних фахових виданнях та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз: 14
Стаття у науковому фаховому виданні України: 16
Статті й тези в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій: 16

ВСТУП 24

Актуальність теми 24
Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами 24
Мета дослідження 25
Дослідницькі завдання 25
Об'єкт дослідження 26
Предмет дослідження 26
Теоретико-методологічні засади дослідження 26
Наукова новизна 26
Теоретичне значення дослідження 30
Практичне значення дисертації 30
Особистий внесок здобувача 30
Апробація результатів дослідження 31
Публікації 32
Структура і обсяг дисертації 32

РОЗДІЛ 1. МЕТА-ЕКЛЕЗІОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ТА СУЧАСНОЇ ТЕОЛОГІЇ 33

1.1 Мета-еклезіологія як засіб тлумачення християнської традиції 33
1.2. Іпостась і сутність Церкви 70
1.3. Мета-еклезіологія як постметафізична методологія 77
Висновки до першого розділу 92

РОЗДІЛ 2. ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ РОЗУМІННЯ ЦЕРКВИ 95

2.1. Образ Церкви в апостольські часи: учнівство та братство 95
2.2. Пізня античність і середньовіччя: симфонія та ієрархія 103
2.3. Часи Реформації: емансипація церковної соціальності від світської 152
2.4. Еклезіологія у добу Просвітництва: нове відкриття церковного «я» 167
2.5. Розвиток еклезіології у XX столітті 198
2.6. Транстрадиційні еклезіології 255

2.7. Постмодерні еклезіології 285
Висновки до другого розділу 303

РОЗДІЛ 3. ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦЕРКОВНИХ СТРУКТУР ТА ЇХ ВПЛИВ НА ВІДНОСИНИ ЦЕРКВИ ІЗ СЕКУЛЯРНИМ СЕРЕДОВИЩЕМ 308

3.1. Церковні розрізнення 308
3.2. Церковні територія й адміністрування 357
3.3. Церковний суверенітет 386
3.4. Церковна автокефалія 404
3.5. Церковна першість 454
3.6. Церковні служіння 475
3.7. Межі Церкви 497
3.8. Мета-еклезіологія на шляху від структуралізму до постструктуралізму 522
Висновки до третього розділу 543

ВИСНОВКИ 549

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 566

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ

Ілюстрація 1. Ужиток слова «церква» у грецьких текстах 105
Ілюстрація 2. Ужиток слова «церква» у латинських текстах 111
Ілюстрація 3. Порівняння ужитку слова «церква» на Сході та Заході ... 116
Ілюстрація 4. Згадування церкви за модерної доби 169
Ілюстрація 5: Сакральні зони в храмі Ірода 329
Ілюстрація 6. Устрій Усесвіту за Козьмою Індикопловим 345
Ілюстрація 7. План Дура-Європосу 364
Ілюстрація 8. План християнського помешкання в Дура-Європосі 365
Ілюстрація 9. Адміністративний устрій Римської імперії у четвертому столітті н.е. 377
Ілюстрація 10. Ієрархія та взаємозв'язок сущих за Проклом 467
Ілюстрація 11. Ієрархія першостей 473
Ілюстрація 12. Римські рубежі в Північній Африці за часів Кипріяна Карфагенського 521
Ілюстрація 13. Каузальність еклезіологічних гріхів 537

ВСТУП

Актуальність теми

Україна – болючий вузол глобального християнства. Через розкол між православними церквами та війну на південному сході держави, а також високу релігійність українців тут не знижується міжконфесійна напруженість. Водночас, це створює нові можливості для різних релігійних традицій. Православні, наприклад, мають нагоду відчути, що означає вийти з тіні імперій. Католики східного та західного обрядів опрацьовують нові моделі взаємин зі східним християнством. Протестанти наново осмислюють досвід Реформації, яка в Україні виявляється не чужою для всіх традицій. Представлене дослідження має на меті сприяти різним християнським традиціям в Україні виразніше усвідомити, що означає бути Церквою, і знаходити краще порозуміння із християнами інших традицій. Адже в центрі уваги нашого дисертаційного дослідження – феномен Церкви. Підхід до цього феномену є переважно епістемологічним. Розглядаючи потік церковної свідомості від апостольських часів до наших днів, автор намагається вловити в ньому константи та перемінні й окреслити лінію розмежування між суб'єктом та об'єктом церковного самопізнання.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами

Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних 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 богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Мета дослідження

Метою дослідження є критичний аналіз теоретичних засад православної еклезіології у їх історичному розвитку.

Дослідницькі завдання

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення наступних **дослідницьких завдань:**

- виявити особливості мета-еклезіології як наукової програми та методології, що вбирає у себе традиційні й постмодерні теорії;
- описати само-тлумачення Церкви в апостольські часи;
- розкрити динаміку розвитку ідей і практик симфонії та ієрархії в еклезіології часів пізньої античності й середньовіччя;
- дослідити стратегії емансипації церковної соціальності від світської в добу Модерну та виявити вплив ідей Просвітництва і німецької класичної філософії на романтичну еклезіологію;
- визначити передумови та особливості розвитку еклезіології XX століття в пошуках нової емансипації;
- визначити можливості методологічної програми євхаристійної еклезіології та персоналізму в православній теології XX – початку XXI століття;
- простежити шляхи формування постмодерних еклезіологій;
- висвітлити історичні трансформації церковних структур та їх вплив на відносини Церкви з секулярним середовищем;
- окреслити значення основних концепцій, пов’язаних у церковній свідомості з структурами Церкви.

Об’єкт дослідження

Об’єктом дослідження є православна еклезіологія у її діалозі з католицькими, протестантськими та світськими теоріями релігійної соціальності.

Предмет дослідження

Предметом дослідження є теоретичні засади православної еклезіології в її історичному розвитку.

Теоретико-методологічні засади дослідження

Загальним методологічним підґрунтям для дослідження стали праці Ганса Кюнґа та Авері Даллеса, що використовуються для аналізу розрізнення сутності Церкви та церковних структур і для дослідження історичної динаміки розвитку церковних структур. Методологією дослідження стали герменевтика, феноменологія та аналітична філософія у їх застосуванні до аналізу виявлення незмінної сутності та змінних структур Церкви. Велике значення для роботи також мав порівняльний аналіз.

Наукова новизна

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснений цілісний аналіз теоретичних засад православної еклезіології в її історичному розвитку та сформовано православну мета-еклезіологію як теологічну дисципліну.

У роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист.

Уперше:

- доведено, що принцип ієрархічності не закладений у сутності Церкви як можливість та не є частиною її природи як дійсність. Ця риса була запозичена з культурно-соціальних особливостей греко-римського світу, а не з «небесних ієрархій». Хоча ієрархічність нерідко буває корисною для самоорганізації Церкви, вона може

стати і «токсичною» для церковного організму, якщо нею зловживати;

- виявлено, що ускладнення адміністративних структур, які регулюють відносини між громадами, призвело до закам'яніння цього самого ієрархізму і до збільшення дистанцій між кліром і народом, тобто до стратифікації всередині самої Церкви;
- продемонстровано, що чим більше внутрішніх перегородок та бар'єрів виникало в самій Церкві, тим вищими ставали стіни, які відгороджують її від світу;
- доведено, що уявлення про Церкву, які виникають за різних історичних обставин, змінюють церковні структури (але не саму природу Церкви). Функціонал структур залежить від того, наприклад, чи сприймається Церква як місце для всіх або тільки для обраних, чи бачимо ми її в чорно-білих тонах дихотомії «сакральне-профанне», або як палітру відтінків. Дуалістичність церковної свідомості безпосередньо впливає на рецепцію церковних структур її членами, а рецепція, в свою чергу, формує самі церковні структури. Чим радикальніша дуалістичність церковної свідомості, тим більше ризик, що структури віддаляться від природи Церкви та будуть суперечити їй;
- виявлено, що найглибший вододіл у сприйнятті Церкви проходить між Церквою віри і Церквою історичного (і навіть критичного) аналізу. Цей вододіл умоглядний, але призводить до конкретних конфліктів світоглядів всередині «церковної огорожі»;
- показано, що ігнорування відмінності між Церквою віри і історичною реальністю Церкви сприяє тому, що інститути церковного адміністрування ототожнюють себе з Церквою і як наслідок починають занепадати;
- обґрунтовано, що з самого початку формування великих адміністративних структур (як наприклад патріархати)

встановилося правило: чим більше унифікувалося життя всередині цих структур, тим більше самі великі структури відрізнялися одна від одної, що закладало передумови для розділень між ними;

- встановлено, що теорія територіального розмежування, яку прийняла Церква, безпосередньо визначала організацію церковних структур. Спочатку це була римська універсалістська філософія територій, а потім європейська філософія політичної суверенності. Основою сучасної церковної помісності стали принципи, закладені в Вестфальський мир. Це означає, що кожна Помісна Церква ґрунтується на суверенній території і охороняє цю суверенність усіма доступними канонічними й іншими методами. Канони стали засобом захисту територіального суверенітету Церков. До сьогодні Помісні Православні Церкви по суті живуть за вестфальськими принципами, хоча й не усвідомлюють цього;
- виявлено, що в сучасних умовах перший в євхаристії трансформувався у першого в адмініструванні. Таким чином, сучасна євхаристійна еклезіологія, за певних інтерпретацій, може перетворитися на інструмент «онтологізації» адміністративних структур у Церкві. Водночас, євхаристійна еклезіологія може бути засобом емансипації громад та особистостей від надмірного впливу ієрархії, традицій, кастовості;
- доведено, що першість не є частиною природи Церкви. Це не більше ніж зручний інструмент організації складних церковно-адміністративних систем, який був запозичений від зовнішніх соціально-політичних систем. Ідея про те, що першість закодовано в природі Церкви і вона відображає «небесні ієрархії», запозичена з неоплатонічної філософії, яка в цьому питанні вступає в конфлікт із християнським етосом;
- виявлено, що еклезіоцентризм є зловживанням ідеєю Церкви, яке відбувається тоді, коли Церква починає сприйматися як така, що

володіє самодостатньою цінністю й автономією, що має власні цілі і завдання, які не завжди сумісні з євангельскими засадами служіння. Еклезіоцентричне відділення Церкви від Бога призводить також до її віддалення від життя власного народу. Церква тоді замість бути посередником утруднює відносини між віруючими і Богом, а також між самими членами Церкви. Еклезіоцентрична Церква – це Церква, буквально «звернена на себе»; вона стає островом, ізольованим від людей і Бога. Церква може бути звільнена від еклезіоцентризму, тільки коли вона перестає бути зайнята собою, але повністю віддає себе Богові, Божому народу і Божому світу. Церква вірна своїй природі й цілі, коли вона кенотична. Церква вірна собі, коли вона прагне служити, а не чекає, щоб їй служили.

***Уточнено*:**

- розуміння того, що перехід Церкви до митрополичої системи управління в III-IV століттях (закріплений на Нікейському соборі у 325 році) був одним з найрадикальніших стрибків в еволюції адміністративних структур. Важливою рисою цього стрибка стало прийняття з римського світу територіального принципу організації церковних структур. В результаті громада перестала бути наріжним каменем Церкви і була витіснена єпархією.

Набуло подальшого розвитку:

- твердження, що «монархія» (в сенсі першопричини) обов’язково передбачає ієрархію. До Трійці ця логіка з нашого повсякденного досвіду не може бути застосована: там монархія Отця не призводить до ієрархії в Трійці, бо прийняття ієрархії означало б згоду з Арієм. Тому навіть якщо транслювати троїчний догмат у церковні структури, церковна першість з нього не випливає.

Теоретичне значення дослідження

Автор вперше здійснив богословський аналіз історичних форм православної еклезіології. Отримані результати дозволяють по-новому осмислити сучасну православну еклезіологію. Висновки і теоретичні положення дисертаційного дослідження можуть бути застосовані при вирішенні актуальних проблем філософської і богословської соціальної теорії, пов'язаних із необхідністю нового концептуального, предметного і методологічного обґрунтування філософської і богословської теорії соціального та політичного у межах православної конфесійної традиції.

Практичне значення дисертації

Концептуальні перспективи православної еклезіології можуть стати підґрунтям для подальших досліджень, а також можуть використовуватися під час підготовки курсів лекцій з філософії та богослов'я, історії філософії та богослов'я, філософської та богословської антропології, політичної теології, християнської соціальної етики. Отримані в дисертаційній роботі результати можуть отримати подальше осмислення в дисертаційних дослідженнях і монографіях філософсько-антропологічної та богословської спрямованості. Розробка поставлених у дисертації проблем може сприяти формуванню українського міжконфесійного академічного богослов'я.

Особистий внесок здобувача

Вирішення комплексу поставлених завдань, оформлення їх відповідно до положень та висновків здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані в дисертації ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача. Дисертацію PhD на тему «Теологічна полеміка у сьомому столітті щодо діяльності та волі у Христі» (Theological Controversy in the Seventh Century concerning Activities and Wills in Christ) було захищено 2003 року в

Університеті Дарема, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дослідження

Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Результати дослідження викладено в доповідях на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: Oxford Patristic Conference (Оксфордський університет, серпень 2015 р.); International Conference on Jing Jiao (Університет Гонконга, червень 2015 р.); "The Churches in the Ukrainian Crisis" (Фрайзінг у Німеччині, листопад 2014 р.); «Historicizing Ecumenism» (Бозе у Італії, листопад 2014 р.); "Crisis in Ukraine: Putin, Religion, and Ukraine» (Фордамський університет у Н'ю-Йорку, листопад 2014 р.); «Polyphonic Theology of the Church Fathers» (Гейдельберґський університет у Німеччині, жовтень 2014 р.); «Eucharist in Contemporary Orthodox Theology» (Бухарест, жовтень 2014 р.); «Church in the modern society» (Університет Східної Карелії у Фінляндії, вересень 2014 р.); «Спілкування-койнонія: джерела, шляхи, розуміння» (Київ, вересень 2014); «Blessed are Peacemakers» (монастир Бозе в Італії, вересень 2014 р.); Ideologies: New Dividing Lines in the Church, Ukrainian Orthodoxy in the Global Family of Orthodox Churches (Університет Торонто, травень 2014 р.); «Political modernity and the responses by contemporary Orthodox theology" (Відень, січень 2014 р.); «The Orthodox and the Other» (Осло, грудень 2013 р.); Annual meeting of the North Americal Patristic Society (Чікаго, травень 2013 р.); «Church and Democracy» (Стокгольм, лютий 2013 р.); I concili ecumenici: aspetti storico-giuridici e canonistici (Східний понтифікальний інститут у Римі, грудень 2012 р.); «Canonical territory as a modern challenge» (Осло, грудень 2012 р.); Symposium on the involvement of the Russian Orthodox Church in ecumenical relations (Нідерланди, листопад 2012 р.); «The Science and Religion Dialogue: Past and Future» (Гейдельберґський університет у Німеччині, жовтень 2012 р.); Patristic Colloque "For us and for our

salvation" – Soteriology in East and West (Естерґом, Угорщина, жовтень 2012 р.); "Patristics After Neo-Patristics: A Celebration of Living Theology» (Даремьский університет у Великобританії, липень 2012 р.); Orientale Lumen (Католицький університет Австралії у Мельбурні, липень 2012 р.); «The future of theology in changing landscapes of universities in Europe and beyond" (Богословська школа Осло, червень 2012 р.); «The Primacy of the Pope in Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue" (Кошице у Словаччині, травень 2012); «Ecclesiology and Nationalism" (Волос у Греції, травень 2012 р.); Windsor Consultations on Ecclesiology (Салоніки, жовтень 2012 р.) та ін.

Публікації

За результатами дисертаційного дослідження опубліковано 68 наукових праць. Основні положення роботи опубліковано в 4 індивідуальних монографіях, 6 розділах у колективних монографіях, 5 статтях у наукових фахових виданнях, які включені до баз даних Scopus або Web of Science**,** 26 – в іноземних фахових наукових періодичних виданнях та українських фахових журналах, а також у 25 наукових працях, які додатково відображають наукові результати дисертації.

Структура і обсяг дисертації

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів (18 підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи налічує 623 сторінок, із них 565 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 731 найменування, з них 704 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. МЕТА-ЕКЛЕЗІОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ТА СУЧАСНОЇ ТЕОЛОГІЇ

1.1 Мета-еклезіологія як засіб тлумачення християнської традиції

Мета цього дослідження – показати, що колективне сприйняття сутності церкви її членами змінювалося в історії християнства. Предметом цього дослідження є не стільки церква як така, скільки еволюція її самоусвідомлення – те, що власне і можна назвати *мета-еклезіологією*.

Під «мета-еклезіологією» ми розуміємо аналіз наявних теорій церкви. Ця дисципліна вимірює коливання теорій церкви та описує їх як безперервний потік, який, по суті, є потоком «свідомості» церкви. Мета-еклезіологія відбиває динаміку самоусвідомлення церкви. Вона розкриває рухливість церкви там, де цього можна очікувати найменше. Водночас вона допомагає визначити обсяг незмінного «я» церкви й ту систему координат, у якій найкраще можна описати церкву.

Методою цього дослідження є огляд еволюції еклезіологічних теорій. Ці теорії є відбитком того, як за певної доби члени церкви розуміють, чим є церква, й у такий спосіб фіксують зміни у потоці свідомості церкви. Порівнявши їх і проаналізувавши їхню послідовність, можна виявити, як змінювалося самоусвідомлення церкви залежно від історичних обставин.

Це дослідження має на меті довести неповноту будь-якої концептуалізації церкви. Його засаднича гіпотеза полягає в тому, що всі еклезіологічні теорії завжди звужують феномен церкви, не вловлюючи у повному обсязі її незмінного «я». Це дослідження також не претендує вловити його, але простежує його риси в тому, як ті, хто вірив у церкву, відчували її «суб'єкт» і в цьому процесі, фактично, формували його.

Коли ми говоримо про «суб'єкт» церкви, ми не розуміємо цього буквально. Немає ні «матерії церкви», ні «особистості церкви». Ми не можемо доторкнутися до церкви, спілкуватися з нею або вклонятися їй, як ми

вклоняємося Богові. Коли ми говоримо про її суб'єкт, ми насправді висловлюємося тропом, який метафорично говорить про *реальних* суб'єктів: членів церкви, що осягають церкву, мають її досвід, завжди взаємодіючи між собою. Таким чином, самоусвідомлення церкви – це сума розуміння сутності церкви її членами. Самосвідомість церкви – це мозаїка, яка складається з роздумів окремих християн стосовно їхнього спільного життя як еклезійної спільноти. Під таким кутом зору церква – не «вона», а «воно».

У метафізичному плані церкву вважають константою: вона є істотно незмінною. Втім, вона виглядає змінною як історичний і соціальний феномен. Змінна природа церкви стосується не лише її історичних форм та інституцій, а й тих способів, у які вона постає перед собою й розуміє себе. Це дослідження стверджує, що самоусвідомлення церкви залежить від духовних, інтелектуальних, соціальних, політичних, економічних та інших історичних обставин. Отже, найбільш точним і детальним автопортретом церкви є не фотографія, а кінофільм. Однак будь-яке зображення церкви, стале чи динамічне, все одно буде меншим за церкву як таку. Церква завжди є більшою за будь-який її образ, хай би то був портрет чи автопортрет.

Церква сприймає себе у спосіб, схожий на той, завдяки якому сприймають себе окремі люди, хоча церква не є особою чи суб'єктом пізнання. Упродовж свого життя й за різних обставин індивіди осягають себе по-різному. Ми ідентифікуємо себе з нашою сім'єю, професією та соціальним оточенням. Ці ідентичності можуть змінюватися і часто змінюються. Та водночас ми осягаємо в собі незмінне «я». Подібно й церква упродовж своєї історії приставала на різне розуміння себе, але твердо вірила у власну наступність зі своїм минулим і майбутнім, зі своєю метою та місією. Знов-таки, ми говоримо про усвідомлення церквою себе та її віру у власну цілісність метафорично. Насправді це робили члени церкви, які вірили у свою безперервну належність до тієї самої церкви. Коли ми говоримо про церкву як суб'єкт у цій книзі, ми маємо на думці її членів як суб'єктів пізнання. Втім, ці останні осягають і усвідомлюють церкву не індивідуально, а як спільнота. Це важливий нюанс,

який дає нам змогу все ж таки говорити про «суб'єкт» церкви. Так само ми говоримо і про «суб'єктність» церкви, маючи на думці, що її члени усвідомлюють відмінність церкви від будь-якої іншої політичної чи соціальної групи.

Від самого початку церква приставала не лише на різні ідеї стосовно себе, а й на різні *форми* мислення про саму себе. Інколи вона застосовувала образи чи метафори, а інколи застосовувала поняття чи теорії. Образи/метафори в кількох словах *вказують* на те, чим є церква. Поняття/теорії аналітично *пояснюють*, чим є церква. Якщо теорії намагаються збагнути єство церкви в її змінних історичних проявах, метафори радше вказують на незмінну самість церкви. Більшість метафор можна знайти в Писаннях. Теорії, своєю чергою, розвиваються богословами, які щоразу адаптують їх до своєї доби та свого суспільного середовища.

Говорячи сама про себе, церква зазвичай віддає перевагу метафорам, а не теоріям. Тому навіть саме слово «церква» (грецьке ἐκκλησία) слід розглядати не як поняття, а як метафоричний символ нової реальності, яка постала з руху послідовників Ісуса. У ролі *поняття* це слово давало б нам хибну інформацію. Спершу грецьке ἐκκλησία означало зібрання громадян, які ухвалювали рішення з різних питань життя свого полісу. Отже, якщо зрозуміти церкву як ἐκκλησία в первинному значенні цього грецького слова, ми хибно побачимо в церкві політичну інституцію. Втім, як *метафора*, слово ἐκκλησία вказує на «поклик» та «обрання», оскільки буквально воно означає «поклик з…» (ἐκ καλέω [кликати з…]). Також це слово вказує на всесвітній статус церкви, оскільки грецька ἐκκλησία висловлювалася й ухвалювала рішення від імені всього поліса, а поліс, як показав Платон у «Законах», був для його мешканців образом цілого *космосу*. Так само й перші християни бачили свою спільноту як пов'язану із цілим світом. Для символіки ἐκκλησία істотним було значення зібрання індивідів заради чогось одного – ἐπὶ τὸ αὐτό (Дії 2:1, 1 Кор. 7:5). Це передбачає, що члени зібрання все мають спільним (Дії 2:44), поділяють харизматичні дари (1 Кор. 14:23), беруть участь у причасті (1 Кор. 11:20).

Рання церква вважала ці чинники важливими для підтримання цілісності будь-якої християнської громади.

Новонароджена християнська спільнота запозичила в грецького світу метафору ἐκκλησία для своєї самоідентифікації. Від юдейського світу вона запозичила образ «народу Божого» (*qahal Yahweh*)[1]. Ці два образи багато в чому схожі, і тому, власне, слово ἐκκλησία перекладає єврейське *qahal* у Септуагінті. Вони обидва наголошують, що церква – це насамперед зібрання. Втім за історичних обставин формування особливої ідентичності ранньої церкви за контрастом і навіть у протистоянні з юдаїзмом, церква віддала перевагу образу ἐκκλησία, а не *qahal*. Як і слово ἐκκλησία, образ «народу Божого» ясно вказує на загальний характер церкви на противагу етнічній особливості юдейського народу. Також цей образ наголошує на єдності церкви. Усе людство належить Богові. Людство як церква утворює одне ціле, не розділене етнічними, культурними чи будь-якими іншими відмінностями. З образом народу Божого пов'язана ціла низка інших новозавітних образів церкви: «Ізраїль»,[2] «вибраний рід»,[3] «святий народ»,[4] «Авраамове насіння»[5] та інші[6].

Набагато частіше за образи ἐκκλησία та *qahal* у Новому Завіті згадується образ «царства Божого». Зокрема, його неодноразово використовує сам Ісус[7].

---

[1] Вихід 19:5; Ісая 43:20–21; Осія 2:23. Див. Michael Baily, "The People of God in the Old Testament," *The Furrow* 9, no. 1 (1958): 3–13; Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 67–71.

[2] Гал. 6:16; див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 71–72.

[3] 1 Петра 2:9; див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 72–73.

[4] 1 Петра 2:9; див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 73.

[5] Гал. 3:29; див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 76–78.

[6] Біблія скрізь цитується за перекладом І. Огієнка.

[7] Матвій 12:28; 19:24; 21:31; 21:43; Марк 1:15; 4:11; 4:26; 4:30; 9:1; 9:47; 10:14; 10:15; 10:23–25; 12:34; 14:25; Лука 4:43; 6:20; 7:28; 8:10; 9:27; 9:60; 9:62; 10:9;

Пізніша герменевтика щільно пов'язувала образ «царства Божого» з церквою. *Дідахе*, наприклад, описує царство Боже як подію зібрання церкви, що стається тут і зараз: «Як цей хліб, що ламається, був розсіяний на пагорбах і будучи зібраним, став єдиним, так нехай збереться Церква Твоя від кінців землі в Царство Твоє»[8]. Водночас автор *Дідахе* розрізняє царство Боже і церкву. Згідно з його описом царство Боже вже готове прийняти в себе церкву, але церква увійде до царства Божого, коли очиститься від гріхів і стане досконалою: «Пам'ятай Господи Церкву Свою, збережи її від усякого зла і зроби її досконалою в любові Твоїй, і збери її від чотирьох вітрів, освячену, у Царство Твоє, яке Ти приготував їй. Бо Твоя є сила і слава повіки!»[9]. Сучасна герменевтика погоджується з таким подвійним тлумаченням царства Божого: воно одночасно збігається з церквою і перевершує церкву[10]. Хоча проголошене Христом царство Боже є есхатологічною категорією, воно вже наявне тут і зараз. Його земною основою є поєднання членів церкви з Богом та між собою. Образ царства Божого потужно свідчить про загальний і всеосяжний характер еклезійної єдності. Як виразно свідчать наведені цитати з *Дідахе*, церква-царство існуватиме до кінця світу, об'єднуючи різні елементи в єдине ціле. Церква не може обмежитися якимось конкретним часом чи місцем; вона наявна скрізь, оскільки Бог є всюдисущим. Церква є так само всесвітньою, як і Бог.

Царство Боже з'являється як нове Боже створіння[11]. Воно, як і створений Богом світ, є маніфестацією церкви. Павло прямо описує церкву як нове

10:11; 11:20; 13:18; 13:20; 13:28–29; 16:16; 17:20–21; 18:16; 18:17; 18:24–25; 21:31; 22:16; 22:18; Іван 3:3; 3:5.

[8] *Дідахе* 9.4.

[9] *Дідахе* 10.5.

[10] Див. Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967), 88–96.

[11] Див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 119.

створіння[12]: «Тому то, коли хто в Христі, той створіння нове [καινὴ κτίσις], стародавнє минуло, ото сталось нове!» (2 Кор. 5:17). Цей спосіб висловлювання відображає Павлове універсалістське розуміння церкви. На його погляд, церква становила нову реальність порівняно з усім, що було раніше, включно зі старим Ізраїлем. Слова Павла про «нове створіння» вказують на вселенський характер християнської спільноти. Павло наголошує на зв'язку між новим і вселенським у цьому фрагменті з Послання до Колоссян: «Не кажіть неправди один на одного, якщо скинули з себе людину стародавню з її вчинками, та зодягнулися в нову, що відновлюється для пізнання за образом Створителя її, де нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!» (Кол. 3:9-11). Образ «нової людини» корелює з образом «нового створіння» і так само акцентує вселенський характер церкви. Він долає бар'єри, які у стародавньому світі вважалися нездоланними: релігійні, етнічні та соціальні.

Новий Завіт містить низку інших образів, які є близькими до образності нового створіння. Зокрема, автор Послання Якова вживає поміркованіший і традиційніший вираз, говорячи у цьому ж сенсі про «первістки» (ἀπαρχή): «Захотівши, Він нас породив словом правди, щоб ми стали якимсь первопочином творів Його» (Якова 1:18).

Образ церкви як тіла Христового наявний лише в посланнях апостола Павла[13], де метафора тіла поєднується з образом народу Божого. Павло наголошував, що церква як тіло не є самодостатньою й потребує Христа як свого очільника. Водночас метафора тіла допомогла Павлові пояснити, як різноманітні дари та покликання можуть співіснувати в одній церкві, не шматуючи її (Рим. 12:4–8, 1 Кор. 12: 4–7). Хоча Писання говорить про церкву як про «тіло Христове» не так часто, як, приміром, про «царство Христове», у пізнішій богословській літературі саме перший вираз став найпопулярнішою метафорою. Це сталося

---

[12] Див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 111–116.

[13] Єфес. 1:22; 1:23; 3:10; 3:21; 5:23; 5:24; 5:25; 5:27; 5:29; 5:32; Колос. 1:18; 1:24.

за доби вселенських соборів, позаяк аріанські та христологічні суперечки спричинили появу еклезіології Воплочення. Василь Кесарійський, наприклад, звертався до метафори тіла, коли намагався зцілити розриви, завдані церкві аріанською суперечкою: «Адже той самий Господь, який відділив острови від материка морем, поєднав острівних християн із материковими християнами любов'ю. Ніщо, браття, не відокремлює нас одне від одного, крім лише зумисного відчуження. Ми маємо одного Господа, одну віру, одну надію… Руки потребують одна одної. Ноги надають стійкості одна одній. Очі отримують ясне бачення у спільній згоді»[14].

У плані символіки еклезійної єдності метафора тіла акцентує цілісність всієї церкви. Водночас вона значно чіткіше за інші метафори увиразнює межі церкви. Згідно з логікою цієї метафори простір церкви десь раптово обривається, і далі починається інший простір – без благодаті та спасіння. Отже, не дивно, що ця метафора стала особливо популярною за доби розбратів і конфесіоналізації церкви. Втім, було б анахронічним розуміти метафору тіла в редукціоністському сенсі скінченності церкви, оскільки первинно ця метафора виражала турботу ранньохристиянської спільноти про збереження своєї цілісності, а не про зміцнення своїх кордонів.

Інклюзивнішим образом церкви є Храм, хоча він також пов'язаний з образом тіла. Павло називає тіло вірних «храмом Духа Святого»[15]. Підставою цієї аналогії є те, що і єрусалимський Храм, який має на увазі Павло, і тіла християн є вмістилищем Божого Духа. За словами Павла, храмом є і місцева громада (1 Кор. 3:16–17), і всесвітня християнська спільнота (Ефес. 2:21). Образ єрусалимського Храму вживається у Новому Завіті насамперед через

---

[14] Послання 203 у: in Thomas P. Halton, *The Church* (Wilmington, DE.: M. Glazier, 1985), 53–54.

[15] 1 Кор. 6:19; див. Nijay K. Gupta, *Worship That Makes Sense to Paul: A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors* (Berlin: De Gruyter, 2010).

його зв'язок зі Святим Духом[16], щоб акцентувати пневматологічний аспект церкви. Коли Павло звертається до образності Храму, він завжди говорить про Дух. Отже, церква є храмом, позаяк вона є вмістилищем Святого Духа. Подальший розвиток ця новозавітна образність здобула в Іренея Ліонського. Церква для нього була посудиною, в якій містився Дух:

> …отримавши її [нашу віру] від Церкви, ми бережемо її; вона завжди від Духа Божого оновлюється, наче коштовна річ, віддана на зберігання в добрій посудині, й оновлює саму ту посудину, в якій вона зберігається. Адже Церкві ввірено Божий обов'язок, як натхнення надане творінню, щоб усі члени Церкви, сприйнявши його, животворилися; й у ній міститься засіб спілкування із Христом, себто Святий Дух як запорука безсмертя, і підтвердження нашої віри, і драбина сходження до Бога. «А інших», каже [апостол], «поставив Бог у Церкві по-перше апостолами, по-друге пророками, по-третє учителями»[17], і встановив всі інші діяння Духа, до яких не долучено тих, хто не сходиться в Церкві. Адже де Церква, там і Дух Божий, а де Дух Божий, там є Церква й усіляка благодать; Дух же є Істиною. Ось чому ті, хто не беруть участі в Дусі, не вигодовані й не отримали життя з грудей своєї матері; їх також не долучено до осяйного фонтану, який витікає з тіла Христового[18].

Варто зазначити, що Іреней, щільно пов'язуючи церкву зі Святим Духом, не обмежує Духа уявними межами церкви. Таким же було і значення біблійного образу церкви як Храму. Божественна *Шехіна*, яка позначає особливу присутність Бога у Храмі, не була замкнена в його стінах. Це робить образ Храму відкритішим за образ тіла. Церква, зображена як Храм, є інклюзивнішою і простягається за межі її видимих стін. Для Іренея Святий Дух дорівнює правді. Змальовуючи рівнобічний трикутник, вершини якого

---

[16] Див. Minear, *Images of the Church in the New Testament,* 97.

[17] 1 Кор. 12:28.

[18] *Adv. haer*. III.24 у Halton, *The Church,* 38–39. Пор. Іван 7:38.

позначено як «церква», «Дух» і «правда», він міг виходити з 1 Тим. 3:15, де йдеться про схожий трикутник: Божий дім, Церква Бога Живого, стовп і підвалина правди. Останній образ, ототожнюючи церкву з правдою[19], є важливим для подальшого розвитку еклезіології, де визнання цієї православної доктрини стало важливим критерієм належності до церкви. Незгодних з ортодоксією вважали відступниками від церкви.

Новий Завіт і ранньохристиянська література розвинули чимало жіночих образів церкви. Старозавітні та новозавітні жіночі постаті були одними з найпоширеніших образів для опису церкви. У Старому Завіті символіку церкви розпізнавали у постатях Єви[20], Сусанни[21] та інших. У Новому Завіті Іван уперше назвав Месію «молодим» (Іван 3:29[22]), явно вважаючи месіанську спільноту нареченою[23]. Павло говорив про це відвертіше, описуючи коринфську місцеву громаду як Христову наречену: «Бо пильную про вас пильністю Божою, заручив бо я вас одному чоловікові, щоб Христові привести вас чистою дівою» (2 Кор. 11:2). Одкровення Івана застосовує метафору нареченої, описуючи церкву в її всесвітньому вимірі: «І я, Іван, бачив місто святе, Новий Єрусалим, що сходив із неба від Бога, що був приготований, як невіста, прикрашена для чоловіка свого» (Одкр. 21:2). Деякі інтерпретатори, спираючись на цей образ, стверджували, в дусі платонізму, що церква існувала від початку світу. Ориген, наприклад, коментував це так: «Не вірте, що

---

[19] У контексті цих міркувань, перекладених з урахуванням перекладу Святого Письма І. Огієнка, слова «правда» та «істина» слід сприймати як контекстуальні синоніми.

[20] Див. Augustine, Enarr. in ps. 40.10, у Halton, *The Church,* 25.

[21] Іполіт у своєму коментарі на Книгу Даниїла стверджує, що епізод із Сусанною, яка прогулюється садом, коли за нею стежать двоє хтивих старих (Дан. 13:1–64), символізує церкву. Див. Halton, *The Church,* 22.

[22] Тобто, нареченим.

[23] Див. Minear, *Images of the Church in the New Testament,* 55.

Наречена, тобто Церква, існувала лише від Воплочення Спасителя. Вона існувала від початку людського роду і навіть від створення світу»[24].

Метафора церкви як нареченої надихала багатьох поетів. Є чимало пишномовних віршів сирійською мовою, присвячених саме цьому образові церкви. Наприклад:

Моя Церква – донька світла,
що має велич царів.
Її вигляд чарівний і привабливий,
світлий і прикрашений усілякими добрими справами.
Її вбрання – наче квіти
з ароматним і солодким запахом.
На її чолі перебуває Цар,
він годує своїх підданих унизу.
На її чолі лежить правда,
радість рушить у її ногах.
Її вуста привітно відхилені,
ними вона промовляє всіляку хвалу.
Дванадцятеро Апостолів Сина
і Сімдесят двоє відлунюють у ній.
Її язик – завіса,
яку підносить священик, заходячи.
Її шия – сходи,
побудовані першим Будівничим.
Її дві руки проголошують місце життя,
а її десять пальців відчинили небесну браму.
Її світлиця нареченої роз'яснена
і сповнена пахощів спасіння.
У неї всередині приготовано кадильницю,

[24] In Cant. 11.8 у Halton, *The Church,* 35.

любов, віра та надія тішать усіх.
У її стійкості всі смиренні,
її браму прикрашено правдою.
Її дружки оточують її,
всіх їх вона запросила,
а її чисті подружки
йдуть перед нею, проголошуючи хвалу.
Живі служать перед нею
і чекають на прихід їхнього Нареченого,
і вони засяють його славою,
і будуть із ним у царстві,
яке ніколи не мине[25].

«Пастир Герми»[26], який створювався на зламі I та II століть, розвинув свій високо алегоричний наратив навколо образу нареченої як відображення морального життя членів церкви. У низці одкровень Герма бачить церкву спершу як літню жінку, слабку й безпорадну через гріхи її вірних; потім як

[25] Acts of Judas Thomas у Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom = Razâ smayyanâ malkutâ: A Study in Early Syriac Tradition* (London: T&T Clark, 2004), 133–134.

[26] Lage Pernveden, "The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas" (Lunds Universitet (Sweden), 1966); Martha Montague Smith, "Feminine Images in the Shepherd of Hermas" (Duke University, 1979); William Jardine, *Shepherd of Hermas: The Gentle Apocalypse* (Redwood City, CA.: Proteus, 1992); Robert Van de Weyer, *The Shepherd of Hermas: An Apocalypse* (Evesham, UK: Arthur James, 1995); Edith McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1995); Carolyn Osiek and Helmut Koester, *Shepherd of Hermas: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

молодшу жінку – завдяки покаянню вірних, але досі зморшкувату й сиву; потім як молоду, але й далі сиву; після цього, нарешті, церква являє себе у своїй справжній славі як наречена.

Книга Одкровення дала ще один жіночий образ на позначення церкви: «матір Месії»:[27] «І з'явилась на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір. І вона мала в утробі, і кричала від болю та муки терпіла від породу» (Одкр. 12:1–2). Пізніша герменевтична література перетворила цю апокаліптичну мову на «неапокаліптичний»[28] образ Марії. Іполіт одним із перших встановив цей зв'язок у своєму творі «Про Христа й Антихриста»: «Церква безперервно народжує Логос. "І дитину вродила вона чоловічої статі, що всі народи має пасти", каже текст: ця досконала людина – Христос, дитя Боже, Бог і людина. І Церква народжує цього Христа, коли навчає всі народи»[29]. У сирійській літературі також відлунює образ апокаліптичної жінки, як-от у такому поетичному гімні:

Ось він показав нам таємницю
  про його Церкву та його матір.
На початку його приходу на землю
  діва мала першою прийняти його,
а коли він повставав з могили,
  жінці він явив своє воскресіння.
На його початку і на його завершенні
  ім'я його матері лунає й присутнє.
Марія отримала його зачаттям
  і бачила янгола перед собою;
і Марія прийняла його у житті

[27] Див. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 53–54.

[28] Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 54.

[29] Коментар до *De antichr*. 6 у Halton, *The Church*, 17.

й бачила янголів біля його могили.
На місці Церкви Марія бачила його.
Благословенним буде той, хто втішить Церкву й Марію!
Називаймо саму Церкву «Марією»,
бо їй личить мати два імені.
Бо по Симона, Основу,
спершу побігла Марія,
і, як Церква, принесла йому добру звістку
та повідомила йому, що бачила,
як наш Господь воскрес і вознісся.
Доречно вона прийшла до Симона
і принесла йому добру звістку, що Син воскрес,
бо він був Каменем і Підвалиною
Церкви неєвреїв, обраних[30].

Отже, рання патристична герменевтика вважала Марію матір'ю всіх християн. Її материнство перенесли на церкву. Образ церкви як матері поширився християнською ойкуменою, особливо у Північній Африці[31]. В Александрії, наприклад, Климент вітав церкву як матір, посилаючись на Ісаю: «"і на руках вас носитимуть, і бавитимуть на колінах", каже [Писання]; "Як когось його ненька втішає, так вас Я потішу, і ви втішені будете Єрусалимом" (Ісая 66:12–13). Матір пригортає до себе своїх дітей, ми ж шукаємо нашої матері, Церкви»[32].

Жіноча образність церкви, і насамперед образ матері, набули популярності у християнському світі як реакція на його розбрати: як матір вгамовує суперечки

---

[30] Мемра на Святий Тиждень, складена в колах, близьких до Єфрема, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 147.

[31] Див. Bradley M. Peper, The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology," *ProQuest Dissertations and Theses* (Vanderbilt University, 2011).

[32] *Paedagogus* 1.5, 21, у Halton, *The Church*, 46.

своїх дітей, так церква охоплює всі громади, незгодні одна з одною. Ті, хто відкидає церкву, по суті, ставлять під загрозу власне спасіння; Кипріян Карфагенський висловив це у своїй відомій формулі: «Хто не має Церкву за свою матір, не може мати Бога за свого Отця»[33]. Таким чином, жіноча образність стала потужним інструментом захисту церковної єдності. Водночас ця образність сприяла осягненню церкви як самостійної цінності, відмінної від Христа, що було ознакою тяжіння до еклезіоцентризму.

Перелік метафор на позначення церкви не є вичерпним, його завжди можна розширити. Нікейський собор (325 рік) істотно доповнив цей перелік, назвавши, серед інших догматів правовірної доктрини, чотири «ознаки» церкви: єдина, свята, кафолічна й апостольська. Нікейські ознаки церкви є так само стислими й так само значущими, як і біблійні метафори. Подібно до цих останніх, вони були визнані незмінними складовими ідентичності християнської церкви. Втім, відмінність між цими ознаками та біблійними метафорами полягає в тому, що перші є менш іконічними й більш концептуальними. Вони відображають не біблійну образність, а практичні клопоти ранньої церкви, яка намагалася винайти стисле самовизначення. Вони є виразом боротьби церкви за свою єдність та цілісність. Ці ознаки підсумовують метафори й відкривають шлях до витонченіших концепцій церкви. Подібно до метафор, вони є достатньо широкими, щоб охопити велику низку ідей щодо церкви. Водночас їх було запроваджено як конкретні критерії судження про те, де церква є, а де її немає. Вони визначають або *позначають* наявність церкви, але їхнім призначенням було попереджати про те, де вона відсутня. У цьому плані вони були властивим винаходом свого часу, коли церква побачила, що деякі спільноти називають себе «церквою», але не належать до всесвітньої Божої церкви. Отже, нікейські ознаки церкви зумовлено особливим історичним контекстом. Нікейський символ віри відбив ситуацію першої чверті IV століття не лише у своїх тринітарних чи

[33] *De unitate* 6.

христологічних формулах, а й у своєму еклезіологічному стандарті. Він підсумував самоусвідомлення християнських спільнот напередодні їхнього входження до структур Римської імперії.

Спільним лейтмотивом чотирьох ознак, як і розглянутих раніше метафор, є ідея єдності церкви, хоча кожна з них описує цю єдність у власний спосіб. Дві ознаки, «єдина» й «кафолічна», відповідають динаміці експансії церкви та якнайкраще виражають її всесвітній характер. «Єдина» (μία) означає не просто числову єдність і унікальність церкви, а й також її цілісність і всеосяжність. Ще більше на цій властивості церкви наголошує ознака «кафолічна». Кирило Єрусалимський у своїй «Катехезі» пояснював:

> Кафолічною ж [загальною] ми насправді називаємо [Церкву] через те, що вона поширилася в усій ойкумені, від краю до краю; також через те, що вона навчає кафолічно [загально] і без пропусків всіх догм [учень], знання яких людям слід дійти щодо речей видимих і невидимих, небесних та земних; також через те, що вона підпорядковує побожності весь людський рід, проводирів і підданих, вчених і пересічних; також через те, що вона кафолічно [загально] лікує й виліковує всілякі гріхи, що з'являються в душі та тілі, маючи в собі всі чесноти, які тільки можна назвати, у справах, і словах, і всіляких духовних дарах[34].

У ситуації початку IV століття «кафолічний» означало «не сектантський». Кафолічні громади вважали за важливе для себе триматися гуртом, попри їхні незгоди та розбіжності. Вони поділяли принаймні ментальність належності до єдиної всесвітньої громади. Ця ментальність була відкритою до визнання розмаїття інших спільнот. Протилежною до неї була ментальність ізоляції та партикуляризму. Оптат Мілевітський красномовно пояснив відмінність цих двох ментальностей на прикладі донатистського розколу:

> Ти, брате Парменіане, сказав, що [церква] лише з вами. Чи раптом не тому, що від зарозумілості ти заявив претензію на вашу особливу

[34] Catechesis 18.23 у Halton, *The Church*, 84.

> святість, так що де бажаєте, там і буде церква, і не буде, де не бажаєте? Отже, щоб вона могла бути у частині Африці, у невеликому куточку біля вас, чи слід їй не бути біля нас в іншій частині? Чи слід їй не бути в Іспанії, Галлії, Італії, де вас немає? Якщо волієш, щоб вона була лише біля вас, чи слід їй не бути у племенах Панноніі, у Дакії, Мезії, Фракії, Ахеї, Македонії та всій Греції, де вас немає? Щоб вона могла бути біля вас, чи слід їй не бути у Понті, Галатії, Каппадокії, Памфілії, Фрігії, Кілікії, трьох Сиріях, двох Вірменіях, всьому Єгипті та всій Месопотамії, де вас немає? І не бути на всіх незліченних островах та інших провінціях, що їх неможливо перелічити, де вас немає? Де ж тоді має бути ім'я властивості «кафолічна» – адже її [Церкву] тому називають кафолічною, що вона розумна [згідна з розумом] і розлита повсюдно? Справді, якщо так, за вашою волею, стиснеш Церкву у вузькому просторі, якщо вилучиш з неї цілі народи, де буде те, що заслужив Син Божий? Де буде те, що охоче і щедро проголосив Отець у другому псалмі, сказавши: «і дам Я народи Тобі, як спадщину Твою, володіння ж Твоє аж по кінці землі!» (Пс. 2:8)?[35]

Дві інші ознаки церкви, «свята» й «апостольська», описують *якість* еклезійної єдності та універсальності. Вони врівноважують динаміку зростання церкви *ad extra*[36], зосереджуючись на цілісності християнської спільноти, яка поділяє одну віру й долучається до єдиного Духа. Якість святості означає, що церква є чимось значно більшим за організацію чи суспільну групу. Вона намагається наслідувати Бога в його святості, як писав Григорій Ніський: «Неможливо Христу бути, не будучи справедливістю, чистотою, істиною та відстороненням від всякого зла; так само неможливо й бути християнином (себто, справжнім християнином), не являючи собою долучення до цих імен[37]. Отже, якщо можна

---

[35] Contra Parmenianum 2.1 у Halton, *The Church,* 86 152.

[36] Назовні (лат.).

[37] Себто, цих щойно названих чеснот: справедливості, чистоти, істини та відсторонення від усякого зла

пояснити розуміння меж християнства[38], скажемо, що християнство є уподібленням Божій природі»[39]. Долучаючись до Божої святості, церква також долучається до Божої єдності. Святість робить церкву єдиною й кафолічною, зберігає її від розділів, узгоджує з її єдністю всі розбіжності, сумісні зі святістю.

Нікейський символ віри вказує на апостольство як чинник збереження цілісності еклезійної спільноти. У перші століття християнства апостольство служило головним критерієм єдності з очевидної причини: різні громади християн сполучалися одна з одною через апостолів, які заснували ці громади самі або через своїх учнів. Важливим було не лише апостольство віри та доктринальних традицій, а й, насамперед, апостольство походження. Втім, із плином часу апостольство походження поступово перетворилося на апостольство віри та єпископальної наступності. Хоча ця зміна звужувала первинну ідею апостольства, вона перетворилася на важливий практичний інструмент забезпечення єдності церкви: єпископів, які були висвячені без належної апостольської наступності, виключали з еклезійної єдності разом із їхніми громадами. Це забезпечувало здорові стосунки між громадами й зберігало єдність церкви у великих масштабах.

Хоча метафори й ознаки церкви вживалися в Писанні й підтверджувалися вселенськими соборами, богослови не вважали, що їх достатньо для пояснення сутності церкви. Іоанн Золотоуст із цього приводу писав:

> Бачимо ж, що та сама Церква, про яку говоримо, інколи є нареченою, інколи донькою, інколи дівою, інколи невільницею, інколи царицею, інколи незайманою, інколи горою, інколи садом, інколи плодючою, інколи лілією, інколи джерелом; вона є всім. Тож, коли чуєте таке, не розумійте це тілесно (…) Гора не є дівою, діва не є нареченою, цариця не

[38] Себто надати визначення християнства.

[39] *De professione Christiana*, у Halton, *The Church,* 152.

> є невільницею, а Церква є всім. Чому так? Тому що вона є цим не тілом, а душею; в тілі ж бо все обмежене, а в душі багато злите як в океані[40].

Хай би як сповнені смислом, біблійні метафори й соборні ознаки мали свої обмеження у поясненні сутності церкви. Із розвитком самоусвідомлення церкви виникла потреба в докладніших еклезіологічних поясненнях. Такі пояснення постали з історичних та екзегетичних наративів, які запропонували перші концептуалізації церкви. Історія самоусвідомлення церкви – це, по суті, історія еклезіологічних понять, які були різними залежно від історичного контексту. Наша дослідження покликане систематично проаналізувати такі поняття.

Ранньохристиянські тексти містять не лише метафори церкви, а й наративи, які можна тлумачити як перші спроби дати визначення церкви. Первинним поняттям церкви було поняття учнівства. Ця ідея виникла вже в перших текстах, у яких містилася саморефлексія церкви: синоптичних Євангеліях. Учнівство означало глибоку відданість особі вчителя. Первинна церковна спільнота була виразно христоцентричною. Вона була зосереджена на Христі, а не на самій собі.

У наступному поколінні можна помітити нову тенденцію: тяжіння до автаркізації еклезійного самоусвідомлення. Особливо виразно воно проявилося у текстах апостола Івана, який поширив ідею учнівства на наступні покоління за межами апостольської доби. Тексти Івана перетворюють *учнівство* тих, хто особисто був із Христом, на *братство* тих, хто не бачив Христа, але повірив у нього. Відповідно, еклезіологія Івана відображає поворот від ідеї церкви як учнівства до ідеї церкви як братства. Це також означало поворот від виразного христоцентризму апостольської спільноти до новонародженого еклезіоцентризму післяапостольських часів. Це не означає, що церква облишила апостольський христоцентризм, або що спільнота учнів перетворилася на самодостатню інституцію. Це лише означає, що церква

---

[40] *In Eutropium*, у Halton, *The Church,* 14 152.

пристосувалася до нових умов життя без фізичної присутності Ісуса. Для самотлумачення ранньохристиянської спільноти були вже недостатніми особисті розповіді про Ісуса його перших учнів. Тому до апостольських наративів про Ісуса додалася ідея віри, яка актуалізує присутність Христа серед тих, хто його ніколи не бачив. Церква стала братством людей, що поділяють одну віру.

Віра стала центральним чинником ідентичності церкви. Вона актуалізувала присутність Христа у спільноті, а також надавала спільноті учнів Христа основу для подальшого спільного існування та зростання. Отже, церква почала тлумачити своє життя крізь призму віри. Одночасно церква почала перетлумачувати віру. Відповідно до цих нових тлумачень, віру почали розуміти радше як доктрину та дисципліну, ніж як широко зрозумілі взаємини людини з Богом. Це було звужене тлумачення, але воно виявилося корисним. Розтлумачивши віру в такий спосіб, церква відповідала на загрози власній цілісності. З одного боку, це були хибні тлумачення Воплочення, насамперед з боку гностичних груп. З іншого боку, переслідування християн і дедалі більша кількість відступників порушили питання про повторне прийняття людей до церкви. Іреней Ліонський, полемізуючи з гностиками, зробив істотний внесок у переосмислення віри як доктрини. Тертуліан, звертаючись до проблеми відступників, докладно аналізував віру як моральну категорію. Під впливом насамперед цих двох богословів церква почала осягати себе в термінах єдності доктрини та дисципліни, що врешті-решт стало головним критерієм цілісності християнського братства.

Доктринальні суперечки, які почалися у IV столітті й тривали аж до VIII століття, істотно змінили самоусвідомлення церкви. Ці суперечки точилися довкола трьох питань: (1) *Ким* є Христос? (2) *Чим* є божественне та людське в ньому? (3) *Як* те і те поєднане в ньому? Християнська доктрина зосередилася на тлумаченні Воплочення. Відповідно, ця проблематика вплинула й на еклезіологію. Афанасій Александрійський, каппадокійці, Іоанн Золотоуст і особливо Кирило Александрійський зробили істотні внески у формування

самоусвідомлення церкви крізь призму Воплочення. Кирило Александрійський, найвпливовіша постать у східній христології, тлумачив Воплочення в суто моністичних термінах. Він наголошував на єдності Христа. Хоча він чітко розрізняв божественне і людське у Христі, для нього те й те не було окремими сущими, а становило єдину реальність Христа. В еклезіологічних термінах це означало, що члени церкви як тіла Христового не робили чіткого розрізнення між своєю еклезійною, соціальною та політичною ідентичностями. Ці ідентичності зливалися у спільному самоусвідомленні церкви та держави. Ні церква, ні держава не мислили свою суб'єктність окремо одна від одної; вважалося, що вони існують лише у взаємозв'язку. На Сході це спільне самоусвідомлення виражали терміном «симфонія» (συμφωνία); на Заході його позначали як «християнський світ» (англ. *Christendom*). Це змішане теополітичне самоусвідомлення[41] можна проілюструвати тим, що у той період про церкву розмірковували переважно не в богословських трактатах, а у правових документах, які регулювали церковно-державні взаємини, та в історичних наративах, які зачіпали життя церкви у зв'язку з політичними процесами. Фундатором цієї моделі еклезіологічного мислення був Євсевій Кесарійський. У своїх історичних творах він наголошував на переслідуваннях християн, але ігнорував чимало інших важливих аспектів церковного життя. Його історії мучеників мали увиразнити тріумф навернення

[41] Таке самосприйняття церкви обговорювалося на екуменічному британсько-німецькому дослідницькому коллоквіумі «Церква як політея: політичне саморозуміння християнства», який відбувся в Оксфорді у вересні 2000 року. Матеріали коллоквіуму було опубліковано у збірці: Christoph Stumpf and Holger Zaborowski, eds., *Church as Politeia: the Political Self-Understanding of Christianity* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004).

Костянтина[42]. У наративі Євсевія мученики прокладали шлях тріумфальній політичній теорії симфонії.

Євсевієва манера осягнення церкви глибоко вплинула на самоусвідомлення церкви періоду пізньої античності та середньовіччя. Церква вважала себе невід'ємною складовою симфонічних стосунків, а не суб'єктом, відмінним від держави. Показовим у цьому плані було те, що навіть найтяжчі церковні кризи (як-от розкол V століття між, з одного боку, римською та константинопольською, а з іншого, александрійською й антиохійською церквами) не спричинився до жодних істотних еклезіологічних роздумів. Натомість кризи у стосунках між церквою та державою спричиняли фундаментальні еклезіологічні рефлексії. Корисним доказом цього є праці Августина. Його головний еклезіологічний твір, «Місто Боже», було написано під враженням від руйнування церковно-державних взаємин внаслідок захоплення й розграбування Риму вестготами.

Крім моністичного еклезіологічного сприйняття, яке стало панівним на Сході й було визнане на Заході, Августин у своїх роздумах про церкву покладався також на дихотомічний спосіб мислення (не всупереч, а на додачу до цього монізму). Августин зробив роздуми над парами протилежних категорій важливим засобом еклезіологічного мислення. Під його впливом у наступні століття церква часто тлумачила себе за допомоги таких парних категорій, як видиме/невидиме, войовнича/переможна, ієрархічне/мирське, тощо. Августин не був винахідником такого роду еклезіологічної дихотомії. Наприклад, автор *Дідахе* вже на початку II століття протиставляв незаплямоване царство Боже церкві, яку треба врятувати від зла[43]. Проте саме Августин вивів цей патерн на новий рівень і зробив його властивою складовою еклезіологічного мислення.

---

[42] Див. Candida Moss, *Myth of Martyrdom: How Early Christians Invented a Story of Persecution* (New York: HarperOne, 2013), 18.

[43] Див. *Дідахе*, 10.5.

Моністичне еклезіологічне мислення та симфонічна модель церковно-державних взаємин панували й на християнському Сході, й на християнському Заході впродовж більш як тисяча років. Дотримуючись цієї моделі, Схід і Захід не надто відрізнялися одне від одного. На Заході після падіння Риму церква певний час існувала самотужки. Це зробило західну церкву незалежнішою від держави. Втім, коли після періоду політичної роздрібненості Заходу Каролінги почали створювати імперію, вони у своїх стосунках із церквою дотримувалися східного патерну симфонії. Як і на Сході, симфонія Каролінгів зрештою призвела до підпорядкування церкви державі.

Втім, на відміну від ситуації на Сході західна церква почала опиратися цьому неприємному наслідку симфонії. Щоб переважити дедалі більшу політичну владу франкських королів, західна церква посилила еклезійну та політичну вагу свого очільника – єпископа Риму. Еклезіологічний дуалізм Августина у значно посиленому вигляді надав богословських аргументів для цього прагнення західної церкви, яка ухвалила теорію «двох мечів» та задля її підтримки підробила «Костянтинів дар». Проте це не означало, що відтак церква емансипувалася від держави, а лише те, що церква намагалася вийти на перший план у моністичній ієрархії християнського світу та відігравати в ній провідну роль. Церква боролася за свій якнайширший політичний вплив на правителів європейських держав. Внаслідок цього, церква почала тлумачити себе крізь призму римської першості.

Східна церква не погодилася з таким тлумаченням. Її незгоду із заявами західної церкви висловив високопоставлений візантійський державний діяч Фотій, який став константинопольським патріархом. Вплив Фотія на східну еклезіологію можна порівняти хіба з Августиновим впливом на Заході. Еклезіологія Фотія сформувалася в контексті його полеміки проти західної церкви. Її можна підсумувати у трьох принципах, які стали визначальними для пізнішого самоусвідомлення східної церкви: першість, доктрина та ритуал.

Питання першості за часів Фотія було пов’язане з проблемою церковно-державних взаємин. З одного боку, Фотій критикував першість у її західному

розумінні. Тут він серед іншого висловлював незгоду із союзом між Римом та Каролінгами. З іншого боку, Фотій намагався у власний спосіб забезпечити більшу автономію для східної церкви в її стосунках з державою. Втім, він не цілком виразно висловлювався стосовно того, яке саме партнерство з державою і яка сама першість були би доречними для східної церкви. Від часів Фотія східні церкви так і не змогли дійти єдиного загальновизнаного розуміння першості. Єдине, щодо чого вони погодилися – це що першість має бути несхожою на римське папство.

Попри незгоду щодо питання першості, східна та західна церкви поділяли одну центральну ідею, яка стала визначальною для церкви часів середньовіччя. Йдеться про ієрархію. Обидві церкви розвинулися у виразно ієрархічні структури. У контексті цього дослідження ще важливішим є те, що вони насамперед ідентифікували себе саме із цими структурами. Це сталося під впливом їхніх партнерів у симфонії. Справді, впродовж доби середньовіччя ідею держави звели до особи монарха й аристократії. Нижчі класи не пов'язували з державою. Щось схоже сталося і з церквою, яку почали асоціювати з предстоятелем, ієрархами та кліром; що ж до мирян, то вони були практично виключені з того, що вважалося церквою. Ієрархи та клір перетворилися зі служителів на господарів, а пересічні віряни – з братів і сестер на слуг ієрархічної будови.

І на Сході, і на Заході консолідація та централізація еклезійних структур допомогли церквам впоратися з різними нагальними проблемами того часу. Та водночас це істотно звузило їхнє розуміння сутності церкви. На Заході церкву почали асоціювати з авторитетом пап. Після П'ятого Латеранського собору (1512–1517) західна церква вже не тлумачила себе в категоріях соборів. На Сході, коли розвинулася система патріархатів, церква також ідентифікувала себе з патріаршою владою. Втім, Східна церква, як і раніше, покладалася на собори, хоча тут соборність також виявилася під загрозою через спробу замінити собори системою пентархії. Розв'язавши чимало тактичних проблем, консолідація влади та централізація церковного управління спричинили деякі

серйозні стратегічні виклики. По-перше, ця зміна стала однією з причин великої схизми між східною та західною церквами в XI столітті. Позаяк кожна церква дедалі більше ідентифікувала себе з власними ієрархічними структурами та відповідною політичною владою, будь-яке зіткнення інтересів цих структур чи влад сприймали як легітимну підставу для розриву стосунків. Якби церкви ідентифікували себе зі громадами та вірними, конфлікти ієрархів не вплинули б на всю церкву в такий спосіб. По-друге, самоідентифікація церкви з ієрархією сприяла відчуженню мирян від ієрархічних структур і навіть від власне церкви; наслідки цього ми досі відчуваємо у церковному житті й на Заході, й на Сході у вигляді секуляризації.

Процеси відчуження та стратифікації всередині церкви, спричинені пануванням цього ієрархічного розуміння, зрештою викликали виправні хвилі емансипації. Емансипація сталася в усіх частинах християнського світу майже одночасно, хоча й за різних обставин і в різні способи. Втім, її повсюдною ознакою було те, що церкви виявилися неспроможними самі ініціювати процеси емансипації. Натомість ці процеси були зумовлені зовнішніми чинниками, до того ж завжди примусовими.

Процес емансипації від суто ієрархічного самоусвідомлення церкви почався на Сході, випередивши західну емансипацію більш як на півстоліття. Східна церква була змушена деклерикалізувати своє життя через завоювання та знищення турками Візантійської імперії. Після встановлення в Константинополі османського правління церква втратила підтримку держави. Щоб вижити, вона мала покладатися на власні громади, а відтак наново відкрила для себе громади як складову церковного життя. Як наслідок, роль мирян і громад у церкві значно посилилася. Це, своєю чергою, спричинило ширше й адекватніше самоусвідомлення церкви. На жаль, ця зміна не відбилася в тогочасному православному богослов'ї церкви – переважно через те, що загальний занепад освіти в Османській імперії послабив будь-яку богословську рефлексію. Для богослов'я в колишньому візантійському світі цей час не був плідним.

На Заході одним із перших провісників емансипації від клерикалізму став Тома Аквінський, який обстоював відкритішу й інклюзивнішу порівняно з ієрархічними патернами свого часу еклезіологію. Віддавши очікувану данину (вертикальній) ієрархії та папству, він також обережно підтримував (горизонтальний) конгрегаційний вимір церкви. Втім, м'яких горизонтальних рефлексій Томи було недостатньо, щоб змінити панівний вертикальний клерикалізм тогочасної церкви. Його було також не досить для запобігання неконтрольованим хвилям емансипації, які впродовж наступних століть піднялися, наче річкова вода над греблею, й ринули далі водоспадом у період Реформації. Вільям Окам, Марсілій Падуанський, Джон Вікліф і Ян Гус дедалі наполегливіше вимагали такого розуміння життя церкви, яке б охоплювало конгрегації та простолюд. Проте їхні голоси також не було почуто, що зробило Реформацію неминучою.

Реформація була еклезіологічною революцією. Вона змінила саму основу мислення про церкву. Нова основа передбачала, що церква посідає центральне місце в богословських роздумах і стає їхнім самодостатнім об'єктом. Центральне місце церкви в богослов'ї Реформації відбилося у разючому збільшенні кількості трактатів, присвячених саме церкві. На відміну від східної церкви, яка під османською владою втратила здатність до богословської творчості, а тому виявилася неспроможною в належний спосіб розвивати еклезіологію, західна церква відреагувала на власні зміни різноманітними та змістовними розвідками. Втім, як і слід було очікувати від складного поєднання обставин і культур у тогочасній Європі, Реформація не породила єдиного богослов'я церкви. Мартін Лютер, Жан Кальвін та Ричард Хукер сформували різні, інколи суперечливі, еклезіології, які лягли в основу, відповідно, лютеранської, кальвіністської та англіканської традиції.

Проект емансипації Лютера полягав у руйнуванні трьох стін: між кліром та мирянами, між секулярною та церковною владою, між мирянами та Писанням. Унікальним внеском Кальвіна була ідея суверенітету Бога над церквою, відповідно до якої належність до справжнього Божого товариства визначалася

не вибором людини, а лише Божим рішенням. Тому прагнення розділити чи підірвати це товариство було блюзнірством. Розвиваючи цю логіку, Кальвін наголошував на суверенітеті церкви над державою. Хукер мав балансувати між емансипаторською програмою континентальної Реформації та відносинами між церквою та короною. Він наново запровадив у контекст Реформації поняття ієрархії, припустивши, що обидва ієрархічних устрої, політичний і церковний, мають спільним корінням божественний порядок.

Під тиском Реформації Римо-Католицька Церква також мала дозволити певну емансипацію свого ієрархічного розуміння церкви. Тридентський собор (1545–1563) ухвалив те, що стало відомим як «католицька Реформація». У своїх роздумах про церкву Рим значною мірою дотримувався еклезіологічної проблематики Реформації. Наприклад, у відповідь на реформаційне розрізнення видимої та невидимої церкви Тридентський собор запровадив альтернативне розрізнення між войовничою та переможною церквою. Втім, собор наголосив, що ці два аспекти церкви не є двома церквами, а становлять єдине ціле. Відгукуючись на реформаційні процеси зближення кліру та мирян, собор розширив самоусвідомлення церкви, відновивши мирян як складову поняття церкви.

Реформація спричинила процеси емансипації всередині еклезійних структур у кількох вимірах: помісна церква та Рим, миряни та клір, особистий досвід божественного й учительний авторитет проводирів церкви, тощо. Водночас Реформація не започаткувала важливого процесу емансипації церкви від держави. Лютер, Кальвін, і, ще більшою мірою, Хукер і далі розуміли свої еклезійні структури в термінах християнського світу (Christendom). Лютер наважився на розрив із папством, але підтримував симфонію церкви з німецькими князями. Кальвін не виводив церкву за межі її стосунків із державою; навпаки, він виводив ці стосунки на перший план. Англійські реформатори Тюдорської доби поєднали церкву та державу настільки щільно, що це можна було порівняти з найрадикальнішими проявами візантійської симфонічної практики.

Східна церква, навіть перебуваючи під владою мусульман, зберегла стільки візантійських патернів церковно-державних взаємин, скільки спромоглася зберегти. Паралельно з переорієнтацією на громади християн ієрархи східної церкви під владою Османів намагалися встановити з Високою Портою такі стосунки, неначе це був двір візантійських імператорів. По суті, константинопольські патріархи отримали від султанів більше політичної влади над своїми вірними, ніж вони мали у Візантії. Зокрема, вони отримали право судити православних і збирати з них податки. Патріарх став духовним і політичним лідером як *millet başı*[44]. Водночас так звані *фанаріоти* – греки-миряни, які служили при султанському дворі – відігравали провідну роль у житті константинопольської церкви. Ця замкнена група привілейованих мирян встановила контроль за обранням митрополитів і патріархів, а також керувала іншими напрямами церковної діяльності. Їхній вплив на церкву був ознакою відходу від первинного імпульсу емансипації, який східна церква отримала після завоювання турками Константинополя.

Церква емансипувалася від держави лише за часів Просвітництва. Це не було вільним вибором церкви: до політичного відокремлення її примусили процеси секуляризації. Держава вже не сприймається як священна інституція. Відтак джерелом політичної влади тепер вважали не Бога, а народ. Нове самоусвідомлення держави змусило церкву також вдатися до переосмислення своєї сутності. Зокрема, радикальна емансипація держави від церкви допомогла цій останній зрозуміти себе саме як церкву, а не як складову теополітичної єдності, втіленнями якої були візантійська симфонія чи західний «християнський світ». Для церкви це був болісний процес. Втім, зрештою церква скористалася з його плодів, особливо із самого факту відокремлення від держави.

Просвітництво створило «секулярний» простір, заповнений філософіями та ідеологіями. Вони істотно вплинули на еклезіологію та великою мірою

[44] Очільник релігійної громади.

розширили її обрії. Ба більше, виникнення такого позацерковного й позабогословського простору допомогло церкві осмислити себе у доречніший богословський спосіб. Церква отримала нові «секулярні» інструменти для осягнення себе, що спричинило істотне збільшення еклезіологічних студій.

Найвпливовішою секулярною системою думки для модерної еклезіології став німецький ідеалізм. Іммануїл Кант, Фрідріх Шляєрмахер та Ґеорґ Вільгельм Фрідріх Геґель сприяли докорінним змінам в еклезіології й на Заході, й на Сході. На Заході німецький католицький богослов-мирянин Йоганн Адам Мьолер, а на Сході російський православний богослов-мирянин Олексій Хомяков змінили спрямування своїх еклезіологічних традицій. Мьолер вважав осерддям богослов'я церкви громаду – трансцендентну, сакраментальну, органічну й засновану на досвіді. Хомяков вніс ці ідеї Мьолера та його Тюбінгенської школи у православний контекст, розвинувши на цій основі поняття *соборності*.

У вікторіанській Британії на переосмислення еклезіології вплинули, з одного боку, континентальний ідеалізм, а з іншого – спроби реорганізувати ієрархію Англіканської церкви, особливо в Ірландії. Вікторіанська еклезіологія складалася зусиллями двох рухів, асоційованих, відповідно, з Кембриджем та Оксфордом. Представники першого тлумачили церкву через архітектуру та естетику, а другого – через інтелектуальне оновлення, засноване на відновленні патристичного богослов'я та новому зверненні до схоластики. Саме Кембриджський рух винайшов термін «еклезіологія», який спершу означав вивчення архітектури середньовічних церков.

У XIX столітті процеси політичної емансипації, розпочаті Просвітництвом і додатково підсилені Великою Французькою революцією та американським республіканством, зумовили перерозподіл влади від монархії до народу. Це спричинило схожі процеси у церквах – не останньою чергою тому, що церква мала багатовікову традицію чутливості до носіїв політичної влади. У країнах, де встановилася представницька республіка, церква переосмислила своє партнерство з політичними інституціями, більшою мірою асоціюючи себе з

народом як новим центром влади. Цю зміну самоусвідомлення церкви у XIX столітті полегшила її «інституційна пам'ять» про те, що у віддаленому минулому перших століть християнства церкву визначав весь її народ (λαός). Внаслідок цього виникло своєрідне еклезійне «республіканство», яке відобразилося у «народних» чи навіть «популістських» еклезіологіях. Найпомітнішим воно було у східних церквах, особливо тих, які були наново сформовані в новоутворених балканських державах. Наголос тут робили на більш безпосередній участі мирян в ухваленні рішень стосовно церкви на спільних конгресах мирян та кліру. У XIX столітті такі конгреси стали поширеним явищем. Вони змінили фокус церковного самоусвідомлення, перевівши його з церковної ієрархії на стосунки між кліром та вірними. Таке зосередження на нових центрах влади продовжило процес емансипації еклезійних громад, який почався після краху Візантійської імперії, та було суголосним із політичними процесами в новоутворених республіканських державах.

Процес переходу від суто монархічних до демократичніших соціальних структур як нового носія політичної влади допоміг церквам не лише самим перейти на республікансько-соборну форму управління, а й асоціювати себе з національною ідентичністю своїх народів. Східні церкви щільно пов'язали себе з національністю, тож націоналізм став новою формою традиційного партнерства церкви з носіями політичної влади. На християнському Сході ця форма партнерства з нацією як новим центром політичної влади перетворилася на істотну ідентичність місцевих церков. Навіть сьогодні більшість східних церков осягають себе у термінах національної ідентичності. Ця сама тенденція торкнулася також і західної церкви. Деякі її структури, подібно до східних церков, підпали під вплив з боку республіканства та націоналізму. Втім, невдовзі цим процесам почав опиратися Рим, вважаючи їх загрозою традиційному авторитетові пап і вселенському характеру римської церкви. Західний еклезійний націоналізм Католицька Церква засуджувала як «ґаліканізм» (у Франції) та «фебронianізм» (у Німеччині). Для нейтралізації

цих національно-орієнтованих рухів Рим заохотив рух на підтримку пап, який став відомим як «ультрамонтанство». Римська церква також посилювала роль папства і наділяла пап авторитетом, якого вони не мали раніше, що спричинило істотне оновлення папоцентричної еклезіології.

Цю оновлену еклезіологію схвалив Перший Ватиканський собор (1869–1870), скликаний після трьохсотлітньої перерви. Хоча собор прагнув посилити монархію всередині церкви, самий той факт, що римська церква вирішила робити це у соборний спосіб, був даниною духові епохи, коли суворі політичні кризи часто намагалися розв'язати скликанням конференцій. З одного боку, Перший Ватиканський собор ще більше звузив ієрархічний образ церкви й посилив зв'язок церкви з папським престолом. З іншого боку, собор тлумачив церкву як соціальну реальність, паралельну до секулярного суспільства й навіть альтернативну стосовно нього. Церква була цією соціальною реальністю як містичне тіло Христове.

Таке тлумачення церкви виникло у полеміці Католицької Церкви проти модернізму. Ідентичність римської церкви впродовж десятиліть визначали антимодерністська риторика й антимодерністські дії. Це відбилося в її новому естетичному стилі та новій ідеології. Цим стилем була неоготика, а ідеологія стала консервативною й навіть реакційною. У богословській царині цей стилістичний та ідеологічний редукціонізм Католицької Церкви втілився насамперед у русі неосхоластики.

Один із головних клопотів Католицької церкви щодо модерності стосувався критичного підходу «модерністів» до усталених богословських теорій і доктрин. Історична та біблійна критика й нова дисципліна – соціологія – пропонували погляд на церкву, який Рим ще не був готовий прийняти. Тут церква поставала насамперед як суспільна інституція, як об'єкт, а не завжди суб'єкт, історичного процесу, що зазнає впливів з боку політичних і соціальних обставин кожної нової епохи.

Попри опір Католицької Церкви тому, що вона зневажливо називала «модернізмом», цей спосіб мислення істотно вплинув на еклезіологію XX

століття. Ба більше, він сприяв тому, що це століття стало справжнім століттям еклезіології. Ніколи раніше за такий проміжок часу не виникало стільки різноманітних доктрин і тлумачень церкви. Історична критика й методи соціологічного аналізу, пов'язані з «модернізмом», виявили величезний розрив між історичною реальністю та сучасними теоріями церкви. Цей розрив став головним викликом для еклезіології XX століття та рушійною силою розвитку сучасного богослов'я церкви.

Два головних напрямки аналізу церкви у XX столітті можна визначити як засадничий (foundational) та емпіричний (evidential). Кожен пропонує власний розв'язок проблеми зазначеного еклезіологічного розриву. Засадничість тлумачить історичні та соціальні дані крізь призму теоретичного мислення, ігноруючи ті факти, які неможливо узгодити з теоретичними засадами еклезіології. Цей підхід близький до засадничої епістемології (foundational epistemology), яка стверджує, що наші переконання обґрунтовано певним набором засадничих принципів, які не потребують доказів[45]. Засадничий підхід до еклезіології не лише вимагає безумовної віри у церкву, а й припускає наявність еклезіологічних понять, які важать більше за всі історичні дані, що можуть їм суперечити. Емпіричний підхід, навпаки, починає з даних, і вже на їхній підставі вибудовує свої теорії, змінюючи їх так, щоб вони не суперечили наявним фактам. Цей підхід є спорідненим із теорією евіденціалізму (evidentialism), якою її розвинули Ерл Коні та Ричард Фельдман[46]. Їхня теорія ґрунтується на тому, що визнання якогось твердження істинним вважається епістемічно виправданим лише на підставі емпіричних даних (evidence). У

---

[45] Див., наприклад: Robert Audi, "Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism," *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 407–42.

[46] Earl Conee and Richard Feldman, *Evidentialism: Essays in Epistemology* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2004); див. також вдосконалену версію цієї теорії у: Trent Dougherty, ed., *Evidentialism and Its Discontents* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

застосуванні до еклезіології ця теорія не означає, що ми маємо вірити в церкву на підставі емпіричних даних, але вона стверджує, що історичні прояви життя церкви мають виправляти наші еклезіологічні теорії.

Обидва підходи мають свої переваги та недоліки. Засадничість наголошує на відмінності церкви від інших соціальних груп та акцентує її божественну природу. Та водночас вона часто виявляється неспроможною осягнути церкву в її повноті, включно з її соціальним виміром. Вона тлумачить феномен церкви в манері редукціоністської метафізики. Емпіричний підхід визнає той розрив між теоріями та реальністю церкви, який засадничість часто ігнорує. Тому емпіричний підхід робить теорії церкви більш слушними та відкритими для критичної перевірки. Проте він часто недооцінює трансцендентальний вимір церкви, який відрізняє її від політичних організацій та суспільних груп.

Засадничий підхід став особливою ознакою православної еклезіології, втілившись у софіологічних роздумах про церкву Володимира Соловйова, Павла Флоренського та Сергія Булгакова. Ці автори ототожнювали церкву з Божою Мудрістю, наділяючи її власною субстанційністю. Суто ідеалістичне сприйняття церкви лягло в підґрунтя вишуканої православної еклезіології, яка фактично проголосила автономію церкви від Христа. Якщо в Росії автономізацію церкви від Христа обґрунтовувала еклезіологічна засадничість, у Німеччині до тієї ж автономізації підштовхував еклезіологічний евіденціалізм у своїх ранніх формах історичної критики та позитивізму. Результати обох еклезіоцентризмів були схожими: церква перетворилася на політичний інструмент і в радянській та пострадянській Росії, й у Другому та Третьому Рейху.

У Німеччині таке зловмисне поводження з церквою спровокувало поворот до еклезіологічної засадничості, який зробив Христа центром і основою всієї еклезіології. Те, що софіологічна еклезіологія підносила як славу церкви, Карл Барт, Рудольф Бультман і Дітріх Бонгеффер вважали небезпечною тенденцією, яка протиставляє церкву Христу. Розроблена ними еклезіологія опиралася автономізації церкви від Христа, яку, на їхній погляд, спричинили

богословський лібералізм і надмірна історична критика. Усупереч цьому вони спробували, кожен у власний спосіб, виробити систематичну еклезіологію, яка б, з одного боку, оновила богословську традицію Реформації, а з іншого, була б інклюзивнішою до інших традицій. Цей напрям здобув подальший розвиток у творах Пауля Тілліха, Юрґена Мольтмана та, нещодавно, Мирослава Вольфа, які спробували побудувати свої еклезіології на засадах Трійці, Святого Духа й есхатону.

Були спроби розв'язати дилему емпіричного та засадничого підходів до церкви завдяки різноманітним синтезам. Одна з найуспішніших спроб була пов'язана з так званою «новою теологією» (*nouvelle théologie*)[47], яка виникла у 1930-ті роки й розвивалася до 1960-років. Її розробники мали на меті замінити неосхоластику як богослов'я Католицької Церкви. Спершу «новою теологією» нехтували, але потім її реабілітували, а Другий Ватиканський собор визнав її головною методою католицького богослов'я. Напрацьована нею доктрина церкви стала, ймовірно, однією з найплідніших за все століття еклезіології. Ів Конґар, Анрі де Любак, Карл Ранер і Ганс Урс фон Балтазар зробили найважливіший внесок у те, що можна назвати «новою еклезіологією» (*nouvelle ecclésiologie*). Ці богослови спробували серйозно поставитися до емпіричних даних про церкву, залишаючись при цьому вірними принципам римської еклезіології. Напевно, найскладнішою проблемою для цієї спроби нової есхатологічної синтези було папство. Історична критика показала, що доктрина першості, як її тлумачив Перший Ватиканський собор, була несумісною з більш ранніми тлумаченнями ролі римського єпископа та його місця у житті ранньої церкви. Аби впоратися з цією проблемою, більшість «нових теологів» прийняли таку методу герменевтики папства, яка залишала офіційні формули першості недоторканими. Вони спробували наново

[47] У цьому перекладі терміни «богослов'я» і «теологія» вживаються як синоніми; перший використовується як основний, другий інколи додається зі стилістичних міркувань.

узгодити ідею папства із сучасними неієрархічними соціальними структурами та методами мислення. Однак основою «нової еклезіології» залишилася папська першість, якою її офіційно обстоює Римо-Католицька Церква.

Цей підхід розкритикували ті римо-католицькі богослови, які наполягали на неможливості компромісу з історичними фактами. Вони наполягали, що ці факти потрібно ввести в еклезіологічні теорії, не пристосовуючи їх до будь-яких попередньо визнаних концепцій. Якщо теорію неможливо узгодити з даними, її необхідно змінити. Прибічники цього підходу обстоювали реформи у Католицькій Церкві, зокрема щодо її ієрархічних структур і папства. Серед провідних представників цієї течії можна назвати Ганса Кюнґа, Едварда Схіллебекса і Роджера Хайта.

Обидві ці групи, пропонуючи, з одного боку, герменевтику, а з іншого – реформи як альтернативні способи примирити історичні дані з еклезіологічною теорією, зробили найважливіший внесок у роботу Другого Ватиканського собору. Цей собор спробував збалансувати традиційне сприйняття церкви з його неосхоластичним корінням і новий підхід, що його обстоювала «нова теологія». Подвійна мова собору продовжилася у боротьбі інтерпретацій сутності церкви після собору. На роль спадкоємців собору претендували, знов-таки, дві партії, ліберальна та консервативна. Провідним захисником ліберального тлумачення рішень собору виступив Ганс Кюнґ, головним же прибічником консервативного розуміння є нинішній папа у відставці Бенедикт XVI (Йозеф Ратцинґер).

Та група всередині Католицької Церкви, яка відновила ідеологічний консерватизм після того, як він був маргіналізований на Другому Ватиканському соборі, шукала підтримку своїх прагнень у патристичних студіях. Йозеф Ратцинґер і Жан Даніелу звернулися до Отців Церкви, щоб повернути католицьку еклезіологію у консервативне русло. Щось подібне відбулося й у річищі православного богослов'я. Неопатристична синтеза, обстоювана Георгієм Флоровським, мала протистояти «ліберальному» (як вважали) богослов'ю Сергія Булгакова. Отці Церкви стали основою

неопатристичної еклезіології. Втім, ця версія еклезіології не змогла виробити систематичного погляду на церкву з позиції Отців. Вона обмежила розгляд церкви лише тими питаннями, які визнає консервативна течія, як-от проблема церковних кордонів.

Успішнішими у дослідженні церкви є ті еклезіології, які змогли виглянути за межі своїх конфесійних традицій. Провідну роль з-поміж них відіграє євхаристійна еклезіологія, центральна ідея якої полягає в тому, що євхаристія утворює церкву, а не навпаки. Із цього погляду, євхаристійні громади є базовими клітинами тіла церкви, а головування у звершенні євхаристії визначає адміністративні та ієрархічні структури церкви. На відміну від ситуації середньовіччя, коли сакраменталізація церкви спричинила її редукцію до священицької ієрархії, у XX столітті євхаристійна еклезіологія розширила розуміння церкви. Вона стала містком між католицькою, православною, англіканською і навіть деякими протестантськими теологіями. Євхаристійна еклезіологія допомогла церквам відповісти на проблему розділеного християнства. Хоча ця еклезіологія не запропонувала розв'язку зазначеної проблеми, вона дала церквам спільну мову для його обговорення.

Основи євхаристійної еклезіології заклав католик Анрі де Любак, а її найпопулярнішу версію розробили православні богослови. Серед православних прибічників такого погляду на церкву можна назвати Миколу Афанасьєва, Іоанна Романідіса та Іоанна Зізіуласа. Цей останній також широко застосовує персоналістичний підхід до церкви, який започаткував католик Геріберт Мюлен. Персоналізм став ще одним містком між різними еклезіологічними традиціями. Крім того, християнські конфесії зробили слово «спілкування» (κοινωνία, англ. communion) центральним терміном своїх еклезіологічних систем. Хоча тут ми говоримо про євхаристійну еклезіологію, персоналістичну еклезіологію та еклезіологію спілкування (communion ecclesiology), це не еклезіології у власному сенсі, а радше трансконфесійні еклезіологічні мови, якими різні конфесії висловлюють свої відмінні вірування стосовно церкви. Застосовуючи ці еклезіологічні linguae francae, вони, з одного

боку, стають ближчими одна одній, а з іншого боку, зберігають свої відмінні розуміння церкви. Ось чому, коли православні, римо-католицькі чи лютеранські богослови говорять про євхаристійну еклезіологію, вони мають на думці трохи різні речі.

Трансконфесійні еклезіологічні мови допомогли формуванню надконфесійної екуменічної еклезіології. Така еклезіологія відрізняється від еклезіологічних мов, спільних для різних церков. Ці останні відкрито *висловлюють* традиційні еклезіологічні системи церков; натомість трансконфесійна еклезіологія є новою повноцінною еклезіологічною системою. Вона розвинулася насамперед під егідою Всесвітньої ради церков та її Комісії віри та церковного устрою. Хоча цю еклезіологію побудовано на ідеях конфесійних богословів, її розробники спробували винайти еклезіологічну систему, яка б не мала особливих зв'язків із жодною наявною традицією. Така еклезіологія висловлює себе специфічною мовою, яку можна назвати «еклезіологічним есперанто»: вона вживає елементи різних мов, якими спілкуються різні народи, але жоден народ не використовує цю мову як ціле. Така мова відрізняється від мов євхаристійної, персоналістичної еклезіології та еклезіології спілкування, більшою мірою вкорінених у різні конфесійні традиції.

Еклезіологічне есперанто стикається з тими самими труднощами, що й власне мова есперанто: те й те не отримало належної рецепції. Проблема рецепції церквами екуменічних заяв стала сумнозвісною. Есперанто може бути вишуканим засобом спілкування, але люди не хочуть спілкуватися на есперанто: вони радше вживають рідні мови та вивчають іноземні. Те саме стосується й екуменічної еклезіології, яка ширяє над конфесійними еклезіологіями. Схоже, що церкви радше схильні розуміти й висловлювати себе власними еклезіологіями, одночасно з цим вивчаючи інші еклезіологічні мови. Вони навіть готові сприймати елементи інших еклезіологічних мов, якщо ці елементи узгоджуються з їхнім власним розумінням природи та місії церкви.

Постмодерністське мислення зробило помітний внесок у переорієнтацію самоусвідомлення церкви з ієрархії на «низовий» рівень. Постмодерними можна назвати широку низку еклезіологій, серед них – богослов'я визволення, феміністські, пацифістські та постліберальні теорії, рух радикальної ортодоксії, а також інші теології, в межах яких виникли окремі еклезіологічні дискурси. Попри таку різноманітність спільною рисою постмодерних еклезіологій є їхня відкритість до розмаїття сучасного суспільства. Осягнення цього розмаїття є одним із завдань цих постмодерних доктрин церкви.

Це завдання не є легким. Церква часто схиляється до того, щоб ігнорувати або відкидати зміни у суспільстві, в якому вона існує. Це трапляється, коли церква не визнає власних змін, яких вона зазнала впродовж своєї тривалої та складної історії. Коли ж церква визнає ці зміни у власному житті, вона краще спроможна осягнути розмаїття світу навколо себе. Одним зі способів творчої реакції церкви на розмаїття довколишнього суспільства є визнання широкого розмаїття в собі самій. Це розмаїття можна побачити не лише у формах церковного життя та ритуалів, а й у самоусвідомленні церкви, яке є предметом цього дослідження. Це дослідження показує, що еклезіологія, як спосіб саморефлексії церкви, ніколи не була сталою. Вона постійно змінювалася за різних історичних обставин. Визнання цього факту може допомогти церкві повніше осягнути своє плинне середовище та ефективніше виконувати свою місію. Це дослідження також засвідчує, що чимало змін у самоусвідомленні церкви не були випадковими, а структурувалися відповідно до незмінної «самості» церкви.

На нашу думку мета-еклезіологія дозволяє здійснити експериментальний синтез, який виходить за межі огляду еклезіологій. Цей синтез подає висновки дослідження історії церковного самоусвідомлення у термінах двох найпотужніших сучасних філософських рухів: феноменології та аналітичної філософії. Хоча еклезіологію неможливо вповні узгодити з цими філософськими течіями, деякі її елементи можна краще зрозуміти, висловивши їх цими філософськими мовами – особливо в разі звернення до

аудиторії, не обізнаної у власне богословських мовах. Феноменологію і аналітичну філософію зазвичай вважають взаємно несумісними[48]. Втім, еклезіологію можна тлумачити засобами обох цих течій. Це вказує на можливість сходження феноменології та аналітичної філософії, про що віднедавна заговорили дослідники.

1.2. Іпостась і сутність Церкви

Від апостольських часів церква виробила запаморочливе розмаїття саморефлексій і виражала себе різними способами: через євангельські наративи й апостольські послання, поеми та трактати, канони й закони, хроніки та соборні декрети. Церква розробила численні теорії та мови самоопису. Та разюча розмаїтість, яку ми називаємо мета-еклезіологією, відповідає багатству історичних форм церковного життя і невичерпній глибині її самосвідомості. Вона показує, що церква є розмаїтою за самою своєю суттю. Втім, парадоксально, але церква не завжди визнавала свою вроджену розмаїтість і повноту. Її члени часто ігнорували, а інколи й досі ігнорують багатство та різноманітність того, чим церква є насправді; вони схильні зводити все це до єдиної константи чи єдиної теорії. Те, що церква є константою, – правда; але це є лише частиною правди. Метою нашого дослідження було показати, що природу й самоусвідомлення церкви слід сприймати не як сталу картину, а як динамічну реальність. Стала картина

---

[48] Автори збірки під редакцією Девіда Сміта й Амі Томассон обстоюють можливість поєднання феноменологічного й аналітичного методів аналізу пізнання. Див. David Woodruff Smith and Amie Thomasson, eds., *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2006). Норвезька дослідниця Айсле Ейкрем нещодавно спробувала зблизити ці два методи у застосуванні до релігії: Asle Eikrem, *Being in Religion: A Journey in Ontology From Pragmatics Through Hermeneutics to Metaphysics* (Tübingen: Mohr Siebeck 2013).

церкви, перетворившись на догму, навіює нечутливість до множинності навколишнього світу й неспроможність осягнути його багатство. Єдиний кінець цього шляху – ґеттоїзація церкви. Ось чому для церкви так важливо усвідомлювати динаміку власного самоусвідомлення: в такому разі члени церкви краще осягають розмаїтість і динамізм світу, внаслідок чого церква та її члени можуть більше дати цьому світові. Тому визнання й осягнення церквою власної змінності є ключем до її успішної взаємодії із сучасним життям – а саме цього прагнули й далі прагнуть еклезіології всіх часів.

Взаємодія із сучасним життям і визнання та сприйняття розмаїття в церкві не є й ніколи не були хаотичними. У церкві розмаїття структуровано за певними критеріями. Дослідження з історії самоусвідомлення церкви істотно допомагають уточнити ці критерії. У самовідчутті церкви є осердя, яке ніколи не змінювалося. Воно становить незмінне церковне «я». Це «я» колективного «розуму» церкви визначає критерії структурування розмаїття й забезпечує цілісність і нерозривність церкви крізь століття. Втім, церква не має зосереджуватися лише на власному «я», щоб не впасти у своєрідний еклезіологічний «аутизм», який зводить стіни між церквою та світом, або навіть в еклезіологічну «параною», коли церква сприймає себе фортецею в облозі. Проте коли церква втрачає своє «я», змішуючись зі світом без належного виокремлення себе, вона страждає від своєрідної церковної «шизофренії»: її свідомість стає розділеною, внаслідок чого церква втрачає спроможність належно сприймати і себе, і світ, якому вона покликана служити.

«Я» церкви можна розташувати в системі координат, які допомагають простежити й оцінити траєкторії її самоусвідомлення. Вісі цієї системи – це єдність та відносини, а точка відліку – сам Христос. Міркування, викладені у цій книзі, доводять, що Христос має перебувати у центрі церковного «я» – відповідно до поради Павла розділеним коринтянам (1 Кор. 2:16). Втім, історія еклезіології показує, що церква часто осягала себе автономно від Христа чи навіть у протиставленні Христу – не своєю риторикою, а своїми діями. Це,

зокрема, траплялося, коли церква плутала свою ідентичність або з політичною ідентичністю держави, або з колективною ідентичністю нації чи секулярного суспільства. У таких ситуаціях церква втрачала своє «я». Автономізація церкви від Христа робила її вразливою до різних маніпуляцій і зловживань. Церкви, що відійшли від христоцентризму та дійшли еклезіоцентризму, часто компрометували власну доктрину та етику. Вони підтримували підлі режими, благословляли й легітимізували політичні слова та вчинки, несумісні з християнством.

Одну з осей христоцентричної еклезіологічної системи координат становить єдність. Усі без винятку еклезіологічні метафори та поняття згадують про єдність церкви. Ідея церкви та ідея єдності учнів Христа народжені одночасно, як близнюки. Обидві мають коріння в Новому Завіті. Приблизно тоді ж, коли Христос сказав Петрові: «ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою» (Мт. 16:18), він молився Отцю, щоб його учні «були всі одно» (Ін. 17:21). Єдність і церква – синоніми, про що свідчить Іоанн Золотоуст: «Церква ж є не ім'ям відокремлення, а ім'ям поєднання і злагоди»[4950]. Кипріян Карфагенський, суголосно із Золотоустом, назвав єдність церкви «таїнством»[51].

Єдність церкви є парадоксальною: адже попри те, що єдність є категоричним імперативом та основою справжньої ідентичності церкви, християнська спільнота розділена, у тому числі через другорядні або фальшиві ідентичності. Усю історію церкви можна легко розглянути як послідовність незгод, які

---

[49] В оригіналі: Τὸ γὰρ τῆς ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ, ἀλλὰ ἑνώσεώς ἐστι καὶ συμφωνίας ὄνομα. Вочевидь, йдеться про те, що основне значення грецьке ἐκκλησία – «зібрання» (буквально, «скликання»).

[50] Коментар до 1 Кор. 1:1; див.: Thomas P. Halton, *The Church* (Wilmington, DE: M. Glazier, 1985), 56.

[51] *De unitate* 7, у Eric George Jay, *The Church: Its Changing Image through Twenty Centuries* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1980), 73–74.

відчужували християн одне від одного. У христоцентричній системі координат це роздрібнення християнської спільноти пояснюється віддаленістю від Христа. Що більше спільнота віддаляється від центру цієї системи координат, то роздрібненішою вона стає. Протилежне також є правдою: що роздрібненішою стає спільнота, то далі вона відсувається від свого центру в Христі.

Розбіжні тлумачення того, чим є церковна єдність, також відіграють важливу роль у роздрібненні християнської спільноти. Для деяких єдність означає цілісність наявної спільноти та збереження її традицій. Це – якісна єдність. Для інших єдність – це всеосяжність церкви та її готовність поширюватися, долаючи будь-які межі. Це – кількісна єдність. Обидва ці тлумачення єдності є завузькими. Узяті окремо одне від одного, вони применшують те, чим є церква і що означає її єдність. Зокрема, цілковита зосередженість на цілісності наявної спільноти часто загрожує стосункам між спільнотами й може спричинити чи зміцнити розколи. Так само наївний ентузіазм стосовно долання розбіжностей між християнами без уваги до богословських та етичних (себто якісних) критеріїв піддає наявні спільноти ризику дезінтеграції. Ці два типи єдності можуть працювати лише разом. Втім, формулу сполуки між ними знайти непросто.

Кількісна та якісна єдність – одна з діалектичних пар тез та антитез, які можна побачити в усій історії самоусвідомлення церкви. Серед інших пар назвемо, зокрема, пророче –інституційне, небеснеземне, вічне та есхатологічне – (тим)часове, невидиме – видиме, спільнотне – ієрархічне, всесвітнє – місцеве, вертикальне – горизонтальне, ліберальне – консервативне, ненасильницьке – насильницьке, богословське – політичне, відкрите – закрите, тощо. Деякі тлумачили цю низку діалектичних роздумів про церкву як дуалістичну, відтак намагаючись видалити з кожної пари один з її елементів. Втім, на думку інших, розбіжності між тезами та антитезами цих діалектичних пар є менш радикальними й більш стерпними, ба навіть корисними. Вони намагалися примирити тезу й антитезу в синтезі. Це дослідження переконує, що церква

може зберегти свою справжню єдність лише у збалансованій синтезі таких позірних парадоксів.

Другу з осей христоцентричної еклезіологічної системи координат становлять відносини. Одним із намірів нашого дослідження було показати, що церква є не річчю чи предметом, а відносинами. Навіть громада і євхаристія, які можна вважати «речами» церкви, насправді є відносинами: адже те й те може відбутися, лише коли люди збираються разом. Природа церкви як відносини охоплює і горизонтальні стосунки між її членами, і їхні вертикальні стосунки з Богом. Відносини є неможливими без вільного вибору та зусилля людських істот. Будь-яка справжня відданість спирається на вибір, а свобода є доконечною умовою будь-яких значущих стосунків, включно зі стосунками у церкві. Ось чому церква не може існувати без людської свободи: адже церква є церквою лише зі згоди її членів. Особа свідомо обирає відносини з Богом та іншими людськими істотами й у такий спосіб стає членом церковної громади. Без цього вільного визнання особою церковних відносин членство у громаді було б неможливим або є фальшивим. Якщо відносини у спільноті не базуються на вільному визнанні, це не церква, а секта. Відповідно, що менше церква у своїй пастирській і місіонерській праці покладається на людську свободу, і що більше вона вдається до будь-яких форм примусу, то далі вона відсувається від Христа на осі відносин.

Людська воля може бути слабкою; її можна ввести в оману; людські рішення можуть бути хибними. І все ж вони роблять церкву реальною, оскільки взаємини можливі лише за наявності ризику помилок і невдач. Можливість людських помилок і невдач робить церкву стовпом і підвалиною правди (1 Тим. 3:15). І навпаки, зведення нанівець людської свободи в житті церкви робить церкву вразливою до помилок. Це один із приголомшливих парадоксів церкви. Водночас людська свобода має служити церкві, а не бути самоціллю. Коли члени церкви ставлять свою свободу вище за відносини та єдність, вони демонструють нерозуміння церковної природи та сенсу свого перебування в церкві. Коли свободу сприймають як самодостатню цінність, це шкодить

стосункам та єдності церкви і стає загрозою для церкви. Порівняти цю загрозу можна хіба з відсутністю свободи в церкві. Свобода як індивідуальний фетиш і відсутність свободи є однаково загрозливими для церкви.

Те, як церковне «я» виражає себе і спілкується зі світом, схоже на використання людиною мови. Мова церкви функціонує приблизно так, як і будь-які інші мови. Ми вивчаємо мову поступово, переходячи від простих складів до складних граматичних структур, а потім використовуємо цю мову для самовираження, для розуміння світу та спілкування з іншими. Так само церква використовує власну мову, щоб виражати себе та спілкуватися зі світом. Мова церкви змінюється, а її розвиток пов'язаний з історичним розвитком самоусвідомлення церкви. Еклезіологічні мови краще за еклезіологічні теорії вловлюють і динаміку церкви, і її незмінне «я».

Політичний, культурний та інтелектуальний клімат кожної епохи здійснює глибокий вплив на цю мову церкви. Наприклад, політичні структури Римської імперії, поєднані з неоплатонічними ідеями, спричинили радикальні зміни еклезіологічної мови. Церква прийняла і засвоїла такі нові слова, як *юрисдикція*, *метрополія*, *ієрархія*. Еклезіологічна мова стала більшою мірою юридичною й політичною, меншою мірою біблійною. Ці зміни вживаної церквою мови збіглися зі зміною самоусвідомлення церкви, яка почала менше сприймати себе як царство Боже і товариство всіх вірних, натомість більше – як партнера у симфонії та як *ordo clericorum*[52].

На цю зміну вказує вже саме рішення церкви виражати себе в ієрархічних термінах неоплатонізму, а не в логічних категоріях Аристотеля. Засадничі категорії тринітарної та христологічної доктрини – іпостась (ὑπόστᾰσις) і сутність/природа (οὐσία/φύσις)[53] – базувалися на Аристотелевому розрізненні «перших» і «вторинних» сутностей, які, відповідно, позначають окремі сущі

[52] «Чин кліриків» (лат).

[53] Термін οὐσία найбільше використовували у тринітарному богослов'ї, а φύσις у христології.

та їхні спільні властивості[54]. Втім, церква віддала перевагу самовираженню неоплатонічною мовою, яка краще пасувала до ієрархічних трансформацій церкви та її союзу з державою. Це доводить нашу тезу, що церква переключилася на таке самоусвідомлення, яке радше відображало її теополітичну симфонію з імперією, ніж її ідентичність як царства Божого.

Уявімо собі, втім, як би описували церкву у IV столітті, якби її сприймали у суто богословських термінах. Це лише наша гіпотеза; насправді цього не відбувалося. У термінах Аристотелевої діалектики громади як конкретні церковні утворення були би «першими сутностями» чи «іпостасями» церкви. Вони становили би конкретні та реальні втілення церкви. Вони складалися з людей, які збиралися разом для молитви, причастя, спільної віри та взаємної підтримки. Реальність цієї громади базується на відносинах між її членами. Коли ми говоримо про громаду як іпостась, нам не слід плутати це з особистісністю – помилка, якої припустилися чимало сучасних богословів, що знаходилися під впливом персоналізму. Це дослідження виступає категорично проти такої плутанини. Громада в жодному сенсі не є особою. У своєму первинному Аристотелевому значенні іпостась означає будь-яку конкретну річ, яка поділяє з іншими речами спільну природу. Громада – це ось така церковна «річ». Спільні ознаки християнських громад роблять ці громади церковними «іпостасями», що беруть участь у «природі» церкви, яку відповідно можна визначити як «всесвітню церкву». 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. У кожній громаді «спільна природа» церкви присутня в особливий спосіб.

[54] Див.: «Категорії» 2a.11–19.

1.3. Мета-еклезіологія як постметафізична методологія

Про церкву можна висловлюватися не лише класичними філософськими мовами, зокрема мовою аристотелізму. До церкви можна застосувати також і сучасні філософські мови.

Зокрема, коли йдеться про аналіз самоусвідомлення церкви, ймовірно, найдоречнішою серед усіх філософських мов є мова феноменології. Феноменологія доречна в еклезіології, тому що обидві ці дисципліни є епістемологічними: обидві досліджують структури сприйняття, розглядаючи самосвідомість суб'єктів пізнання. Філософська феноменологія досліджує способи розуміння особою себе у світі; так само еклезіологія досліджує розуміння церквою себе як колективного «суб'єкта». І феноменологія, й еклезіологія користуються інтроспективним поглядом ізсередини власної свідомості. Це погляд під кутом зору не третьої, а першої особи[55].

Втім, між феноменологією та еклезіологією є непримиренні розбіжності. Одна з них та, що церква, на відміну від особи, не є власне суб'єктом пізнання. Вона є квазі-суб'єктом, сукупністю суб'єктів пізнання, які поділяють досвід своєї спільності як членів церкви. Крім того, гадана синтеза феноменології та еклезіології не означає, що феномен церкви можна «вмістити» в рамки Гуссерлевого психологізму чи розтлумачити крізь призму Гайдеґґерового феноменологічного онтологізму. Насправді така синтеза означала би лише, що сучасний феноменологічний рух, який не має єдиної доктрини, може посприяти, аби зробити церкву зрозумілішою для тих, хто підходить до неї з позицій сучасної філософії. Попри всі ці обмеження, феноменологія справді спроможна зробити еклезіологічні пояснення чіткішими та зрозумілішими.

---

[55] Див.: David Woodruff Smith and Amie Thomasson, eds., *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005), 1: «Феноменологія – це дослідження свідомого досвіду, яким він проживається й відчувається під кутом зору першої особи».

Були спроби розробити синтезу феноменології та богослов'я[56]. Втім, ці спроби було визнано незадовільними[57]. Водночас деякі дослідники вбачають витоки феноменологічного підходу до божественного ще у неоплатонізмі та в Августина[58]. Були також спроби поєднати еклезіологію з феноменологією непрямо, зокрема через «філософію життя» (*Lebensphilosophie*). У 1927 році Едмунд Гуссерль охарактеризував свої феноменологічні розвідки як наукову філософію життя й далі розглядав їх у цьому світлі впродовж 1930-х років[59]. Одночасно такі богослови, як Романо Ґвардіні та Карл Борромео Адам, намагалися описати церкву в схожих термінах. Однак попри близькість цих галузей наразі немає успішних синтез еклезіології та феноменології. Це дослідження також не прагне створити таку синтезу. Вона лише показує, що така синтеза можлива.

По-перше, феноменологія може заохотити еклезіологію уникати спекулятивного мислення. Вчення про церкву мало би бути радше описовим, ніж заснованим на безумовних концепціях. У цьому воно сходиться з епістемологічним підходом феноменології, який, за свідченням авторитетного французького феноменолога Моріса Мерло-Понті, «є справою опису, а не

---

[56] Див.: Steven W. Laycock and James G. Hart, eds., *Essays in Phenomenological Theology* (Albany, NY: State University of New York Press, 1986); Neal DeRoo and John Panteleimon Manoussakis, eds., *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (Farnham, UK: Ashgate, 2009).

[57] Див.: Thomas O'Meara, "Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life-World of the Church," *Theological Studies* 48, no. 4 (2007): 744–747.

[58] Див.: O'Meara, "Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life-World of the Church", 745.

[59] Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise* (London: Routledge, 2009), 127.

пояснення чи аналізу»[60]. Феноменологія віддає пріоритет речам, якими вони постають у свідомості особи – а не тому, що особа може зволіти подумати про самі речі. Феноменологія «оживлює наш життєвий контакт із реальністю»[61]. Ця ознака феноменології важлива для еклезіології, яка має віддавати пріоритет церкві, якою та здається її членам. Це означає, що церкву слід сприймати такою, як вона є, а не такою, якою вона може виглядати зі спекулятивного погляду. Водночас ця ознака не виключає, а навпаки, заохочує висування теорій про церкву. Втім, еклезіологічні теорії постають не зі спекулятивного мислення, а з того, як церква сприймає власну життєву реальність.

По-друге, еклезіологія у своїх міркуваннях про те, чим є церква, мала б уникати редукціонізму. У цьому вона також сумісна з феноменологією. Феноменологія вважає редукцію однією зі своїх головних метод. Гуссерль, якому належить честь винайдення цієї методи, використовував її для встановлення структур суб'єктивності[62]. Втім, це не означає, що феноменологія страждає на редукціонізм. Навпаки, вона виступає проти редукціонізму[63] і прагне розширення всіх різновидів сприйняття. Іншими словами, метода редукції у феноменології допомагає боротися із редукціонізмом. У застосуванні до еклезіології це означає, що церква має осягати себе не в редукціоністських термінах. Її самоусвідомлення не слід зводити до якоїсь одної теорії чи структури церкви. Еклезіологія, розтлумачена у феноменологічних термінах, не зводить феномен церкви до

---

[60] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 2005), ix.

[61] Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2000), 5.

[62] Див.: Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, eds., *A Companion to Phenomenology and Existentialism* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 105–114.

[63] Див.: Christopher S. Hill, *The Philosophy of Hilary Putnam* (Fayetteville, AR: The University of Arkansas Press, 1992), 86.

самої лише ієрархії, чи мирян, чи євхаристії, чи громади, чи будь-якого іншого аспекту церкви, хай би яким важливим був кожний із цих елементів.

Інша засаднича ознака феноменології, застосовна до еклезіології – це поняття інтенціональності[64]. Це ключ до мислення фундаторів феноменології Франца Брентано й Едмунда Гуссерля. Поняття інтенціональності зародилося у середньовічній схоластиці. У розумінні феноменологів воно означає, що акт сприйняття передбачає «прощосність»[65] нашої свідомості стосовно об'єкта нашого пізнання: завдяки цьому наша свідомість торкається об'єкта понад суб'єктно-об'єктне розділення. Кожен акт рефлексії з приводу об'єкта рефлектується також у нашій свідомості. Застосувавши цей принцип до еклезіології, ми можемо тлумачити інтенціональність у тому сенсі, що досвід церкви не є чимось, що її члени визнають як щось чуже для себе. Досвід церкви вже існує в нашій колективній свідомості як наш власний досвід, просочений Духом. Це означає, що коли особа отримує дар Духа, вона також приймає в себе церкву, і що досвід церкви можливий лише тоді, коли він дається Духом і з Духом. Інтенціональність означає, що адекватне сприйняття церкви можливе лише зсередини церкви. Ось чому феноменологічна інтенціональність є критично важливою для коректної рефлексії про церкву.

Феноменологія як філософська метода уславилася подоланням неокантіанської дилеми «суб'єкт-об'єкт»[66]. Ця метода допомагає й церкві уникнути пастки суб'єктно-об'єктної подвійності, позаяк самоусвідомлення церкви не слід розуміти в термінах суб'єкта та об'єкта. З одного боку, церква водночас є суб'єктом і об'єктом пізнання. З іншого боку, вона не є ні суб'єктом, ні об'єктом, оскільки церква не існує як суб'єкт чи об'єкт окремо від її членів.

---

[64] Див.: Dreyfus and Wrathall, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, 69–76.

[65] Англ. *aboutness*.

[66] Див.: Moran, *Introduction to Phenomenology*, 13.

Замість опозиції «суб'єкт-об'єкт», Гуссерль запровадив поняття трансцендентальної суб'єктивності[67]. Він протиставив цю суб'єктивність і світові, й нашій власній людській свідомості[68]. Для Гуссерля «я» є чимось більшим, ніж самосвідомість особи. Ці міркування дотичні до вивчення самосвідомості церкви. Церква є більшою за те, що вона думає про себе. Самосвідомість членів церкви як членів церкви не може вичерпати колективне «я» церкви, яке лишається трансцендентним церковному «я» всіх людських істот, що вважають себе членами церкви. Це засаднича гіпотеза цього дослідження, суголосна феноменологічному поняттю трансцендентальної суб'єктивності.

Будучи трансцендентним, церковне «я» все ж таки не є відокремленим від його історичного контексту. Гуссерліанський трансцендентальний суб'єкт «міг включати втілення, соціальність та історичність»[69]. Те саме стосується церковного «суб'єкта», який теж можна охарактеризувати як втілений, соціальний та історичний. Еклезіологія «знизу» підтримує ці аспекти суб'єктності церкви. Церковне «я» втілюється в історичній реальності громади й у кожному члені церкви. Відповідно до феноменологічного підходу знаком

---

[67] Це поняття стало ключовим для нього на наступній стадії його філософської кар'єри, коли він вважав себе "Мойсеєм, що веде свій народ у нову землю трансцендентальної суб'єктивності» (Moran, *Introduction to Phenomenology*, 2). Багато хто критикував «трансцендентальний поворот» Гуссерля як зраду його первинному прагненню подолати неокантіанство. Втім, сам Гуссерль вважав цей вид трансценденталізму сумісним із науковим підходом (див. Moran, *Introduction to Phenomenology*, 136).

[68] Див.: Moran, *Introduction to Phenomenology*, 169. Це поняття вплинуло на працю Сартра «Трансцендентність Ego» (останнє англійське видання: Jean-Paul Sartre, *Transcendence of the Ego: A Sketch for a Phenomenological Description* [London: Routledge, 2014]).

[69] Dreyfus and Wrathall, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, 28.

втілення трансцендентального суб'єкта є те, що «відчуваючи світ на дотик, він водночас відчуває себе, що відчуває»[70]. Інакше кажучи, самий той факт, що суб'єкт усвідомлює свою суб'єктивність як окрему від світу, вказує на те, що він належить цьому світові. Те саме справедливо стосовно церкви, яка реалізує свою «церковність» та своє окреме церковне «я» лише через взаємодію зі світом. Без цієї взаємодії церква навряд чи могла б рефлектувати з приводу власної самосвідомості. Церква підтримує своє окреме «я», коли вона, з одного боку, підтримує свої трансцендентальні відносини з державою та суспільством, а з іншого, втілюється в житті спільноти вірних та соціально-історичних процесах. Цей аспект церкви можна описати Гуссерлевим терміном «життєсвіт» (*Lebenswelt*)[71]. Цей термін позначає весь той контекст, у якому трансцендентний суб'єкт розуміє себе і який впливає на його самоусвідомлення. Через своє втілення у «життєсвіті» суб'єкт пізнання доходить знання про інших суб'єктів. Разом вони повніше сприймають світ і самих себе. Це – принцип інтерсуб'єктивності, який вперше висловив Гуссерль і який згодом розвинули далі наступні покоління феноменологів[72]. Цей принцип є важливим і для еклезіології, де колективне «я» церкви можна осягнути лише колективно, у спільнотах.

Відносини суб'єкта сприйняття з іншими суб'єктами через інтерсуб'єктивність неможливі без свободи. Хоча категорія свободи не є центральною для феноменологів, вона й не цілком відсутня в їхніх роздумах. Зокрема, Моріс Мерло-Понті розглядав свободу як засадничу для суб'єкта пізнання в його взаємодії зі світом. Насправді свобода є єдиним способом повнозначних взаємин суб'єкта зі світом:

---

[70] Dreyfus and Wrathall, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, 26.

[71] Див. Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 146–48.

[72] Див.: Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, 150–155.

> Я є психологічною та історичною структурою, і разом з існуванням отримав спосіб існування, стиль. Усі мої дії та думки перебувають у відносинах із цією структурою, і навіть думка філософа – це просто спосіб оприявнити його володіння світом і тим, чим він є. Факт полягає в тому, що я є вільним не всупереч цим мотиваціям, і не з їхнього ближчого боку, а через них. Адже ця значуща лінія, ця певна значущість природи та історії, якою я є, не обмежує мій доступ до світу, а навпаки, є моїм засобом входження в комунікацію з ним[73].

Навіть коли свобода зникає внаслідок тиску з боку світу, продовжує Мерло-Понті, це не підриває світ і його важливість для здійснення свободи: «Свобода насправді розгортає навіть те, що називають перешкодами для неї. Нездоланна скельна стіна, велика чи мала, вертикальна чи похила скеля – ці речі не мають сенсу для того, хто не має наміру здолати їх»[74]. Така заява відповідає засадничій ідеї цього дослідження, що свобода утворює церкву, а церква є неможливою без свободи її членів. Навіть коли члени церкви зловживають своєю свободою, це лише доводить необхідність свободи в церкві.

Феноменологічні розвідки та епістемологія перетинаються в багатьох пунктах. Втім, феноменологію неможливо вважати єдиною сучасною філософією, застосовною до епістемології. Її суперниця, аналітична філософія, також може бути корисною у тлумаченні феномену церкви, але в іншому плані, ніж феноменологія. Аналітичний підхід уславився своїм міждисциплінарним розмахом і застосовністю у багатьох галузях. Нещодавно було здійснено спроби застосувати його також і до богослов'я. Зокрема, Джон Ґолдейн на початку 1990-х спробував синтезувати «аналітичний томізм»[75]. Згодом були й

---

[73] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 529.

[74] Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 507.

[75] John Haldane, *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical* (London: Routledge, 2004); Craig Paterson and Matthew Pugh, eds., *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue* (Aldershot, UK: Ashgate, 2006).

інші спроби розширити царину богослов'я, залучивши до неї аналітичну філософію[76]. Проте як не було спроб створити «феноменологічну еклезіологію», так не було і спроби синтезувати «аналітичну еклезіологію».

Поворот від феноменологічної до аналітичної філософії в історії філософської думки, по суті, означав «заміну епістемології логікою»[77]. Цей поворот змінює кут зору зі знання першої особи на знання третьої особи[78], що пов'язано із вродженим антисуб'єктивізмом аналітичної філософії[79]. Втім, цей антисуб'єктивізм аналітичної філософії не слід тлумачити як відсутність інтересу до «я», хоча від початку вона засуджувала психологізм і «ставлення любові-ненависті до я»[80], притаманні феноменології. Як зазначає Аврум

---

[76] Див.: Gijsbert van den Brink and Marcel Sarot, eds., *Understanding the Attributes of God* (Frankfurt: Peter Lang, 1999); Oliver Crisp and Michael C. Rea, *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

[77] P. M. S. Hacker y Anat Biletzki and Anat Matar, eds., *The Story of Analytic Philosophy* (London: Routledge, 2002), 8.

[78] Див.: Aloysius Martinich and David Sosa, eds., *A Companion to Analytic Philosophy* (Malden, MA: Blackwell, 2001), 87; Danièle Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 205; Antonella Corradini, Sergio Galvan, and E. J. Lowe, eds., *Analytic Philosophy without Naturalism* (London: Routledge, 2006), 65; Mark Textor, ed., *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (London: Routledge, 2006), 114; David Woodruff Smith and Amie Thomasson, eds., *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2006), 115–139; Paul Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 13–14.

[79] Див.: Hans-Johann Glock, *What Is Analytic Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 27.

[80] Glock, *What Is Analytic Philosophy?* 147.

Стролл, «упродовж останньої чверті XX століття серед аналітичних філософів відбулася глибока зміна інтересу: від питань значення та референції до проблем людського розуму»[81]. Аналітична версія феноменологічного дослідження «я» стала відомою як «філософія ума»[82].

Славнозвісний «лінгвістичний поворот», який став основою аналітичної філософії[83] аж настільки, що німецькі філософи називають її *der sprachanalytische Philosophie*[84], може бути особливо корисним в аналізі церковного «я». Людвіґ Вітґенштайн, якого визнають фундатором «лінгвістичного повороту», зробив революційну заяву, що мова віддзеркалює реальність[85]. У застосуванні до церкви це може означати, що еклезіологія як корпус текстів, що містять саморефлексію церкви, представляє те, чим, власне, є церква. Використовуючи вислів Джона Скорупського, який описав аналітичну філософію формулою «значення як застосування»[86], можна сказати, що застосування понять та метафор церкви розкриває значення церкви. По суті, це і є засадничою ідеєю цього дослідження й основою нашого аналізу самоусвідомлення церкви.

У Вітґенштайнових дослідженнях мови засадничою категорією є граматика. Ньютон Гарвер перефразував афоризм Вітґенштайна 1913 року «Філософія складається з логіки та метафізики; логіка – її основа»[87] у такому вигляді:

---

[81] Avrum Stroll, *Twentieth-Century Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2000), 255.

[82] Див.: Smith and Thomasson, *Phenomenology and Philosophy of Mind*, 1.

[83] Див.: Hans D. Sluga, *Gottlob Frege* (London: Routledge, 1980), 2.

[84] Див.: P. M. S. Hacker у Biletzki and Matar, *The Story of Analytic Philosophy*, 9.

[85] Див.: Newton Garver in Hans Sluga and David Stern, eds., *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 141.

[86] У: Hans-Johann Glock, ed., *Rise of Analytic Philosophy* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1999), 77.

[87] Ludwig Wittgenstein, *Notes on Logic* (Cambridge, 1913), 106.

«Філософія складається з граматики та метафізики; граматика – її основа»[88]. Джордж Ліндбек, явно під впливом цієї ідеї, розвинув метафору релігії як мови з окремим словником і власною граматикою. Релігійний словник, на його думку, складається із символів, понять, ритуалів та розповідей, а роль граматики виконує доктрина[89]. Проект Ліндбека сумісний з аналітичним богослов'ям[90], і цей підхід можна поширити й на еклезіологію.

Як вже зазначалося, 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. Мова церкви є доксологічною. Вона дає змогу людям спілкуватися з Богом через молитви та гімни. Вона також уможливлює спілкування членів церкви між собою через спільний досвід, милосердні справи та богослов'я. Мова церкви передає не лише інформацію, а й благодать. Вона є так само потужною, як слова Христа, який словом зцілював хворих, оживляв мертвих і відпускав гріхи. Церква отримала ту саму силу: «і горі оцій скажете: Перейди звідси туди, то й перейде вона» (Мт. 17:20). Церкву можна ототожнити зі словами «це тіло Моє» і «це кров Моя» (Мт. 26:27–28; Мк. 14:22–24; Лк. 22:19–20).

Спосіб функціонування церкви уподібнюється до Писання. Святе Письмо складається з низки текстів, написаних за конкретних історичних обставин різними авторами, які мали власну міру спроможності та представляли різні групи вірних. Це людські тексти, натхненні Духом. Писання у певному сенсі є

---

[88] У: Sluga and Stern, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, 142.

[89] George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984), 73–79.

[90] Див.: Crisp and Rea, "Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology," 48.

водночас «людським» і «божественним». Воно розповідає історію Месії та доносить його слова так, щоб охопити всіх. Те саме є справедливим стосовно церкви, яка також розповідає історію Христа й робить її доступною для всіх людей і культур. Діяльність церкви у світі – це сукупність зусиль усіх її членів, на яких лежить благодать Духа. Голос одної людини у церкві є слабким, історично обумовленим, навіть хибним. Усі ж разом члени церкви проголошують істину. Слабкі людські голоси, стаючи голосом церкви, перетворюються на пророчі та доречні для будь-якої доби, хай навіть вони промовляють ізсередини власного часу. Вони утворюють словник церкви. Ми знаємо ці голоси як голос святоотецької та соборної традиції.

Окрім того, церква має власну граматику: церковні структури, які розвивалися протягом століть. Єпископи, патріархи, юрисдикції, канонічні території тощо – все це елементи церковної граматики. Граматика будь-якої мови завжди еволюціонує; те саме можна сказати про структури церкви. Це – не божественні утворення, надані Богом в їхній теперішній формі одразу й навіки. Вони розвивалися історично у відповідь на внутрішні та зовнішні виклики, з вільної згоди людей і через натхнення Духом. Інколи вони відходили від свого первинного значення та своєї початкової ролі, перетворюючись на некорисні й навіть шкідливі для церкви. Проте, як мова не може функціонувати без граматики, так і церква не може виконати власну місію без своїх структур.

Мова – й інструмент, і метафора, через яку церква може тлумачити себе. Як ми вже зазначали, метафори та ознаки церкви є найпростішими складовими еклезіологічної мови, яка допомагає церкві реконструювати мозаїку власного значення. Еклезіологічні метафори та нікейські ознаки легко уподібнюються до «елементарних тверджень»[91] Вітґенштайна: «Первинними складовими таких тверджень є неаналізовані "імена" (найпростіші компоненти мови). Ці

[91] Англ. *elementary propositions*.

імена мають своїм значенням – тобто, представляють – незнищувані "об'єкти" (найпростіші компоненти реальності)»[92].

Спосіб, у який ці «елементарні твердження» еклезіології допомагають нам зрозуміти[93] загальну картину церкви, є осердям аналітичної методи. Це – спосіб аналізу. Як висловився Пітер Хакер, «аналітична філософія займається аналізом комплексів, який розкладає їх на складові»[94]. У межах цього підходу завданням аналітичної еклезіології було би проаналізувати елементи, з яких складається ціле церкви. Це дослідження стверджує, що засадничими складовими церкви є її громади – клітини церковного тіла. Такий висновок, спираючись на аналіз самоусвідомлення церкви, допомагає нам розв'язати чимало нагальних проблем церкви, як-от клерикалізм, еклезіоцентризм та індивідуалізм. Він також, на моє переконання, підказує нам ефективнішу методу екуменічного діалогу з найбільшим наголосом на взаємодію спільнот (як реальних структур церкви), а не представників ієрархій (як віртуальних структур церкви).

Аналіз церкви аж до засадничих клітин її тіла допомагає виявити й виправити її недоліки. Власне, саме цим і займається аналітичний філософ, який, за словами Олівера Кріспа, «радше нагадує механіка, який вирішує розібрати весь двигун, щоб зрозуміти, чому він так дивно торохтить. Він аналізує частини двигуна, вичищає їх, а потім збирає двигун, переконавшись у тому, що впорався з проблемою, тож наново зібраний двигун працюватиме як

---

[92] Glock, *What Is Analytic Philosophy?* 35.

[93] Вітґенштайн наголошував, що найважливішим здобутком аналітичної філософії є не знання, а розуміння. Див.: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (New York; London: Harcourt, Brace & Company; K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1922), 4.112.

[94] У: Biletzki and Matar, *The Story of Analytic Philosophy,* 5.

годиться»[95]. Ідея аналітичного підходу полягає в тому, щоб «почати з чогось даного (відповідно, з поняття, що підлягає аналізу, або твердження, що підлягає доведенню) і визначити щось засадничіше (складові аналізованого чи аксіоми, з яких виводиться теорема), звідки можна вивести те, що потрібно (визначене чи доведене)»[96]. Ця метода чудово працює в еклезіології, принаймні у цій книзі. Дослідження церкви має починатися з церкви як даності – і як богословської аксіоми, і як емпіричної реальності – а потім переходити до аналізу того, якими є засадничі елементи цієї даності. Наш висновок полягає в тому, що цими елементами є громади.

Аналітична діяльність є нейтральною щодо метафізики, і це радше добре, ніж погано – і для богослов'я загалом, і для еклезіології зокрема. У цьому полягає позитивний аспект аналітичної методи, попри її вроджену антипатію до метафізики і навіть до релігії[97]. Метафізична нейтральність аналітичної методи робить її схожою на Аристотелеву діалектику[98], принаймні з християнського погляду. На відміну від платонізму аристотелізм не привносив

---

[95] Crisp and Rea, "Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology," 36.

[96] Glock, *What Is Analytic Philosophy?* 22.

[97] Див.: P. M. S. Hacker in Biletzki and Matar, *The Story of Analytic Philosophy*, 3; Glock, *What Is Analytic Philosophy?* 117–118. Особливо уславилися своїми антирелігійними поглядами ранні аналітичні філософи Віденського кола. Вони називали себе «антиметафізичними штурмовиками». Див.: Philipp Frank, "Die Prager Vorkonferenz," *Erkenntnis* 5, no. 1 (1935): 3–5, in Glock, *What Is Analytic Philosophy?* 118.

[98] Деякі вчені зазначили схожість аналітичної філософії та аристотелізму також і в інших аспектах. Див.: Tom Sorell and Graham Alan John Rogers, eds., *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1; J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 79–115.

у богослов'я власної метафізики. Ось чому християни перших століть віддавали перевагу радше тій частині аристотелізму, де йшлося про логічні категорії, ніж украй метафізичному платонізму. Суто аналітичний підхід аристотелізму не загрожував християнському богослов'ю домішкою нехристиянської метафізики. Така ж метафізична стерильність аналітичної філософії може бути корисною для еклезіології – ймовірно, навіть більше за феноменологію, яка обстоює власну метафізику[99].

Аналітична філософія від самого початку була антизасадничою і великою мірою залишається такою. Втім, перенесена в царину богослов'я, вона зосереджується на засадах богословського знання. Расті Рено, визначаючи принципи аналітичного богослов'я, наголосив на його корисності для утвердження засад богословської істини[100]. Досліджуючи потенціал аналітичної методи щодо підтримки максим віри, Майкл Реа запропонував розрізняти «доксастичну[101] засадничість і те, що можна назвати джерельною засадничістю. Доксастична засадничість – це (якщо не загальновизнаний, то цілком ужитковий) погляд, згідно з яким деякі з наших переконань є власне засадничими. Засадничі переконання – це ті, які не засновані на інших переконаннях». Натомість джерельна засадничість – це «погляд, згідно з яким деякі з джерел наших даних є привілейованими в тому сенсі, що (а) їм можна раціонально довіряти за відсутності доказів їхньої надійності, і (б)

---

[99] На думку Пассмора, «франко-німецько-італійська» філософія була «здебільшого зосереджена на питаннях, якими опікувалося богослов'я», натомість «англо-американська філософія» присвятила «свою увагу епістемології, розуму та мові» (John Arthur Passmore, *Recent Philosophers* [LaSalle, IL: Open Court, 1985], 11).

[100] Див.: Rusty Reno, "Continental Captivity," *First Things*: http://goo.gl/rMmgyK (дата доступу – 20 лютого 2015).

[101] Англ. *doxastic* – тобто, такий, що спирається на погляди чи постулати (від гр. δόξα – «думка, гадка, погляд»).

ірраціонально покладатися на інші джерела даних, якщо ті не мають якогось підтвердження з боку привілейованих джерел»[102]. У застосуванні до еклезіології цю доксастичну засадничість можна розтлумачити як наголошування на божественній стороні церковної реальності, тоді як джерельною засадничістю можна вважати вказування на нормативну роль Писання в розумінні того, чим є церква.

Втім, аналітичною засадничістю можна й зловживати. Це може статися, якщо сплутати доксастичні чи джерельні засади церкви з будь-якою її інституцією – хай би то були ієрархічні чини, папство чи навіть євхаристія. У такому разі аналітична метода може привести до хибних висновків. Крім цієї потенційної небезпеки, аналітичній методі властива ще одна слабкість, яка може бути шкідливою для еклезіологічної розвідки. Ганс-Йоганн Ґлок назвав цю слабкість «історіофобія»[103]. Загальновизнано, що вадою аналітичної методи, зокрема порівняно з феноменологією, є брак історичної перспективи. Том Сорелл у вступі до видання, спеціально присвяченого цій проблемі, пише:

> У Франції та Німеччині, а також в інших країнах, що входять до їхньої культурної орбіти, філософські позиції, розвинуті у XXI столітті, регулярно розгортаються як коментар до філософів чи філософських поглядів минулого. У цій традиції рідко трапляється, щоб філософ не мав докладних тлумачень Ґеґеля, Ніцше чи Гайдеґґера, які, своєю чергою, свідомо реагували на своїх попередників або перетлумачували їх. Ця традиція є чужою більшості філософів англомовного світу. Філософія, написана англійською – це надзвичайно аналітична філософія, а техніки та вподобання аналітичної філософії є не лише неісторичними, а й антиісторичними, а також ворожі до коментування текстів[104].

---

[102] У: Crisp and Rea, “Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology,” 12–13.

[103] Glock, *What Is Analytic Philosophy?* 90.

[104] Sorell and Rogers, *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, 1.

Однак у цьому ми намагаємося довести, що між аналітичним та історичним підходами немає несумісності, зокрема в плані аналізу церкви. Ба більше, історичний підхід має критичне значення в аналізі мета-еклезіології – історії самоусвідомлення церкви.

Обмеження й феноменологічного, й аналітичного підходів до еклезіології показують, що жоден із цих підходів не може надати остаточного розв'язання проблем церкви, надто в її відносинах із сучасністю. Ці підходи можуть лише допомогти сучасному мислителю краще зрозуміти природу та призначення церкви. Водночас вони можуть допомогти членам церкви чіткіше осягнути ціле, членами якого вони є. Отже, ці підходи є корисними для розуміння церкви з позицій і першої, і третьої особи. І феноменологічний, і аналітичний «повороти» в еклезіології, якщо вони справді можуть статися, можуть становити важливу фазу в подальшій історії саморефлексії церкви.

Висновки до першого розділу

В результаті систематичного аналізу першоджерел та критичної літератури, доведено, що церковна самосвідомість постає сьогодні як сума уявлень її членів про себе самих як членів Церкви. Об'єктивним виразом цієї самосвідомості є богословська дисципліна, іменована еклезіологією. Вона розглядає різні теорії про Церкву, які відображають те, як церковна громада мислить себе в кожну окрему епоху. Ці теорії постійно змінювалися, разом з акцентами на тому чи іншому аспекті життя Церкви в кожну окрему епоху. Така мінливість церковної самосвідомості, відображена в свідоцтвах різних епох, є предметом нашого дослідження. Вивчаючи динаміку еклезіології, ми пропонуємо те, що можна назвати «мета-еклезіологією» – теорією про мінливість теорій Церкви. Ця теорія припускає, що будь-який образ Церкви, будь-яка її метафора або концепція не можуть повною мірою її вичерпати. Церква завжди буде більше будь-якої еклезіологічної системи, буде уникати будь-якої спроби обмежити її будь-якими рамками. Однак ця апофатичність Церкви зовсім не передбачає еклезіологічний агностицизм. Навпаки, ми

намагаємося визначити, що саме можна вважати незмінним ядром Церкви, її природою – тобто сутністю, що виявлена у всій множині історичних форм існування Церкви як її основа. В результаті попереднього епістемологічного аналізу церковної самосвідомості та огляду основних теологічних концепцій Церкви, приходимо до гіпотези, що цю природу становить насамперед церковна громада.

Виявлено, що у термінах Аристотелевої діалектики, традиційної для православної теології, громади як конкретні церковні утворення були би «першими сутностями» чи «іпостасями» Церкви. Вони становили би конкретні та реальні втілення Церкви. Реальність такої громади базується на відносинах між її членами. Коли ми говоримо про громаду як іпостась, нам не слід плутати це з особистісністю. Громада в жодному сенсі не є особою, наприклад «корпоративною особистістю». У своєму первинному Аристотелевому значенні іпостась означає будь-яку конкретну річ, яка поділяє з іншими речами спільну природу. Громада – це ось така церковна «річ». Спільні ознаки християнських громад роблять їх церковними «іпостасями», що беруть участь у «природі» Церкви, яку відповідно можна визначити як «всесвітню церкву». 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. У кожній громаді «спільна природа» Церкви присутня в особливий спосіб.

Оприявлено, що про Церкву можна висловлюватися не лише класичними філософськими мовами, зокрема мовою аристотелізму. До Церкви можна застосувати також і сучасні філософські мови. Коли йдеться про аналіз самоусвідомлення Церкви, то найдоречнішою серед усіх філософських мов є мова феноменології. Феноменологія доречна в еклезіології, тому що обидві ці дисципліни є епістемологічними: обидві досліджують структури сприйняття, розглядаючи самосвідомість суб’єктів пізнання. Філософська феноменологія досліджує способи розуміння особою себе у світі; так само еклезіологія

досліджує розуміння Церквою себе як колективного «суб'єкта». І феноменологія, й еклезіологія користуються інтроспективним поглядом ізсередини власної свідомості. Це погляд під кутом зору не третьої, а першої особи.

В результаті аналізу меж застосування феноменології як методології мета-еклезіології доведено, що вона має бути доповнена «філософією свідомості» сучасної аналітичної традиції. Застосування аналітичної методології до історичних форм церковної самосвідомості покликане повернути еклезіології загальну об'єктивність, однак, це застосування має певні межі, оскільки Церква є таємницею як мова, на якій Бог спілкується із своїм народом. Обмеженості й феноменологічного, й аналітичного підходів до еклезіології показують, що жоден із цих підходів не може надати остаточного розв'язання проблем Церкви, надто в її відносинах із сучасністю. Ці підходи можуть лише допомогти сучасному мислителю краще зрозуміти природу та призначення Церкви. Водночас, вони можуть допомогти членам Церкви чіткіше осягнути ціле, членами якого вони є. Отже, ці підходи є корисними для розуміння Церкви з позицій і першої, і третьої особи.

РОЗДІЛ 2. ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ РОЗУМІННЯ ЦЕРКВИ

2.1. Образ Церкви в апостольські часи: учнівство та братство

Якщо розглядати Новий Завіт окремо від подальшого церковного розвитку, можна помітити, що він не містить одного всеосяжного опису церкви. Історик церкви й сумлінний дослідник текстів Писання не можуть говорити, що історичні форми церкви, якими вони розвинулися в наступні століття, було наперед встановлено в Біблії. Радше можна стверджувати, що церква мала багато варіантів для розвитку своїх інституцій, включно з ієрархічними. Її вибір того чи іншого з наявних варіантів великою мірою було зумовлено історичними обставинами, а не тим, що говорить Біблія. Сказане в Біблії й те, що випливає зі сказаного, припускало багато варіантів розвитку церкви. Писання не пропонує систематичного вчення про церкву. Там є кілька висловлювань Ісуса, деякі епізодичні напучення апостолів своїм сучасникам, низка образів, які можна тлумачити як дотичні до церкви, й кілька поодиноких замальовок життя ранньохристиянської спільноти. Втім, все це не дає нам змоги реконструювати єдиний біблійний образ церкви. Ми можемо здобути лише деякі фрагменти розмаїтої й часто суперечливої мозаїки самоусвідомлення ранньохристиянської спільноти.

Синоптичні Євангелії послідовно відображають ситуацію в християнських громадах у вже розвиненому вигляді, якого вони досягли у період від кінця шістдесятих до дев'яностих років. У цей період церква відкрилася язичницькому світові й водночас мала переосмислити свої взаємини з юдейським світом. У цих стосунках церкви з двома світами сформувалася окрема християнська ідентичність – як ідентичність учнівства, обмежена рамками окремої громади. Синоптична еклезіологічна традиція таким чином намагалася розв'язати питання учнівства, спільноти та ідентичності.

Еклезіологія Марка розвинулася навколо спільноти учнів Христа. Він чітко розрізняє учнів та юдеїв, що прийшли послухати Христа. Він часто

протиставляє учнів решті юдеїв (Марко 4:34; 6:7,30). Для Марка бути учнем – це визнавати «заклик до цілковитої відданості Христу, з якою треба жити у спільноті»[105]. Спільнота складалася з учнів, які визнавали Ісуса Христом (Марко 1:1; 8:31) і Сином Божим (Марко 1:1, 11, 12–13; 8:27–32; 14:61–64; 15:39). Христос відкрив цій спільноті істини, недоступні для тих, хто лишається поза нею (Марко 4:34; 6:31; 9:28). Ця спільнота учнів очікувала, що Христос як Син людський незабаром повернеться (Марко 13:28–30, 35–37), хоча вони не знали, коли саме це могло статися (Марко 13:32).

Марко описує окремих членів першої апостольської спільноти як таких, що мають духовні та моральні обмеження. Вони не можуть збагнути вчення Христа (Марко 4:34; 6:51–2: 7:18; 8:17–18), страшаться (Марко 4:40; 9:5–6), відганяють від себе інших (Марко 9:38–40), тягнуться до заможності та влади (Марко 10:28–31), неспроможні осягнути суть Христового служіння та власного учнівства (Марко 8:31; 9:31; 10:33–34). Втім, Марко вважає, що ці особисті вади не заважають їм прийняти колективну ідентичність учнівства. Згуртованість перетворює учнів на «есхатологічну родину»[106] і дає їм змогу подолати їхнє особисте беззаконння. Як спільнота, вони наче вівці у Божій отарі (Марко 6:34; 14:27), мають частку в новому винограднику (Марко 12:1–11), є народом нового завіту (Марко 14:24).

Матвій є унікальним серед євангелістів, бо він називає церкву ἐκκλησία і вкладає це слово у вуста Христа: 16:18 та 18:17. Перша цитата стосується церкви загалом: «І кажу Я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою». У другому тексті Христос говорить про конкретну громаду: «А коли [брат, що згрішив] не послухає їх, скажи Церкві». Вчені сумніваюся, чи вірно Матвій передав слова Христа. Можливо, він приписав Христу лексикон, який увійшов до обігу пізніше, коли писалася ця Євангелія.

---

[105] Kevin Giles, *What on Earth Is the Church?: an Exploration in New Testament Theology,* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 48.

[106] Giles, *What on Earth Is the Church?*, 49; див. Марко 3:20; 3:31–35; 10:28–31.

Матвій наголошує на важливості учнівства більше, ніж це роблять інші синоптисти. Христос кілька разів обіцяє своїм учням, що залишиться з ними (Мт. 18:20; 28:20). Інший приклад важливості учнівства для Матвія – його згадка про силу прощати гріхи. У Марка й Луки Христос говорить про власну силу, натомість у Матвія він покладає її на своїх учнів: «Що тільки зв’яжете на землі, зв'язане буде на небі, і що тільки розв’яжете на землі, розв’язане буде на небі» (Мт. 18:18; див. також Мт. 6:15; 9:8; 16:19).

Матвій писав свою Євангелію для консервативної юдейської спільноти Єрусалиму. Він приділяв значну увагу наступності християнської церкви стосовно Ізраїлю. Він особливо наголошував на тому, що Христос втілює месіанські сподівання Ізраїлю. Водночас Матвій намагався відкрити єрусалимську спільноту довколишньому світові. Він розповідає історію про зцілення Христом слуги язичницького сотника (Мт. 8:5–13) і доньки хананеянки (Мт. 15:21–28). Згідно з розповіддю Матвія, останньою заповіддю Христа було «ідіть, і навчіть всі народи, христячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів» (Мт. 28:19–20).

Лука надає опис ще пізнішої церкви. Обидві його книги, Євангелія та Дії, містять чимало свідчень про ранньохристиянську спільноту й відображають зростання її самоусвідомлення. Центральна подія в описі церкви у Луки – це П’ятдесятниця і сповнення апостолів Святим Духом. Дії згадують Святого Духа частіше за будь-яку іншу книгу Нового Завіту – 68 разів. Лука також найчастіше вживає слово ἐκκλησία – 23 рази. Цей збіг показує, що для Луки Святий Дух і церква були внутрішньо пов’язані між собою. Як зазначає Раймонд Браун, «Прикметна риса еклезіології Луки – це повсюдна присутність Святого Духа»[107].

Лука наголошує на цілковито новому характері спільноти учнів після того, як вони сповнилися Духом. Він називає їх багатьма способами. Генрі Кедбюрі

[107] Raymond Edward Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, (New York: Paulist Press, 1984), 65.

нарахував дев’ятнадцять таких назв.[108] Серед них: «ті, хто прийняв його слово» (Дії 2:41); «віруючі» або «такі, що ввірували» (Дії 2:44; 4:32; 15:5; 16:34; 18:27; 19:18; 21:20; 21:25; 22:19); «ті, що спасалися» (Дії 2:47); ті, «хто кличе» або «визнає» Ім'я (Дії 9:14; 9:21; 22:16); належні до Господньої «дороги» (Дії 9:2; 19:9; 19:23; 24:22); «учні»[109]; «брати»[110]; «спасенні» (Лука 13:23); «святі» (Дії 9:13; 9:32; 9:41); і, нарешті, «церква»[111]. Дії містять унікальний опис деяких аспектів церковного життя в середині апостольського століття, зокрема хрещення, причастя[112], проповідування, навчання, висвячення, лідерства тощо.

Традиція, пов’язана з ім’ям апостола Івана, була найпізнішою традицією новозавітної доби. Вона пропонує інший підхід до церкви, ніж у синоптичних Євангеліях. Як і синоптисти, Іван багато говорить про учнівство. Водночас він явно поширює учнівство на всю церкву всіх часів. Показові у цьому плані слова Христа на молитві в Гефсиманії: «Та не тільки за них Я благаю, а й за тих, що ради їхнього слова ввірують у Мене» (Іван 17:20). Розповідь про Хому Іван завершує уроком всім на майбутнє: «Блаженні, що не бачили й увірували!» (Іван 20:29). У своїй Євангелії Іван описує учнів Христа як моделі для наслідування наступними поколіннями християн. Учнівство для Івана базувалося на особистій вірі та визнанні того, що Ісус Христос – Син Божий (Іван 1:49; 6:69; 11:27). Учень – це той, хто йде за Христом (Іван 8:12; 8:31).

---

[108] Henry J. Cadbury, “Names for Christians and Christianity in Acts”, in F.J. Foakes–Jackson, Kirsopp Lake, and Henry J. Cadbury, *Beginnings of Christianity*, (London: Macmillan and Co, 1933), v.5, 375–392.

[109] Це слово вживається 35 разів у Євангелії від Луки і 28 разів у Діях.

[110] Це слово вживається 22 рази в Євангелії від Луки і 57 разів у Діях.

[111] Це слово вживається 23 рази у Діях.

[112] Терміни «євхаристія» та «причастя» у цьому перекладі вживаються як синоніми, що відрізняються лише стилістично.

Втім, учнівство не буває без братства, якого можна досягти лише у спільноті (Іван 10:1–18; 10:26–29; 6:37; 6:39; 17:6–11). Іван потужно наголошує на христологічному вимірі спільноти учнів. У центрі їхнього братства завжди Христос. Для ілюстрації цього Іван використовує низку образів: зокрема, пастир та його вівці (Іван 10:1–16), виноградар і виноградина (Іван 15:1–17). Говорячи про своїх учнів, Христос у Євангелії Івана часто називає їх «своїми» (Іван 10:3; 10:12; 10:14; 13:1; 17:6; 17:10). Христос також молиться за єдність учнів (Іван 17:21). Отже, для Івана єдність була істотною ознакою спільноти послідовників Христа.

Центральне місце у цій спільноті Іван віддає Святому Духові. Дух, як παράκλητος[113] посідає місце Христа для його учнів (Іван 14:16). Завдання Духа у церкві – забезпечити присутність Христа у спільноті (Іван 14:18–20), навчати учнів і нагадувати їм про слова Ісуса (Іван 14:26), вести учнів до всякої істини, до засудження світу гріха, до праведності та суду (Іван 16:8). Дух також є найвищим авторитетом у церкві. В Іванових громадах провідники не мали стільки влади, як, наприклад, у громадах Павла. У разі конфліктів вони мали визначити, чого хоче Дух, і діяти відповідно. За тлумаченням Едварда Схіллебекса,

> Іванів пресвітер не може виправляти своїх опонентів *завдяки авторитету своєї посади*. У термінах Івана, пресвітер може лише посилатися на внутрішній провід Святого Духа (1 Івана 2:20): «ви всі знаєте»[114] (див. також Іван 2:27, пор. Іван 14:26). Авторитет пресвітера полягає в тому, що він також належить до цього «ми», яке є знаряддям

[113] Захисник, заступник, утішитель (гр.).

[114] У грецькому тексті οἴδατε πάντες, що автор цитованого коментаря тлумачить як «ви всі маєте знання» (you all have knowledge), а не «ви… знаєте все», як у перекладі І. Огієнка («А ви маєте помазання від Святого, і знаєте все»). Грецький текст насправді припускає обидва прочитання; пор. в рос. перекладі «Радостная весть»: «все вы обладаете знанием».

> Духа: вони ж, розкольники, зруйнували цю спільноту. Тому цей пресвітер може лише шукати випробовування від Святого Духа, щоб побачити, на чиєму боці тут правда і хто є хибними пророками (1 Івана 4:1–3). Критерієм тут є «Ісус Христос», що «прийшов був у тілі» (1 Івана 4:2; пор. 1 Івана 4:6)[115].

В еклезіологічній традиції Івана церква – це не лише окремі громади, а й усі громади як єдине ціле. Хоча книга Одкровення звертається до семи конкретних церков у Малій Азії (Одкр. 1:4; 1:11), число сім означає весь обсяг християнського братства[116]. Церква як ціле була представлена Іваном в есхатологічній перспективі як Новий Єрусалим, що сходить від Бога, і наречена[117], прикрашена для свого жениха (Одкр. 21:2). Через цю образність автор Одкровення представляє те, «чим є церква у Божих очах зараз», і «якою її побачать всі у близькому майбутньому»[118].

Послання, приписувані Павлу і включені до новозавітного канону, є найважливішим джерелом біблійної еклезіології, хоча вони не писалися з цією метою. Це було листування між Павлом та Павловими громадами задля розв'язання їхніх поточних проблем. Листи були в обігу між громадами, заснованими Павлом, і здебільшого відображають процеси всередині цієї мережі. Хоча мережа була досить великою, це була лише частина всього тогочасного християнського братства. Тому Павлова еклезіологія лише частково представляє самоусвідомлення церкви I століття.

Більшість дослідників погоджуються з думкою, що Павло був автором лише частини листів, які тепер носять його ім'я. Деякі листи цього корпусу було

---

[115] Edward Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: a New and Expanded Theology of Ministry*, (New York: Crossroad, 1985), 97.

[116] Див. Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation,* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), 16.

[117] У перекладі І. Огієнка – «невіста».

[118] Giles, *What on Earth Is the Church?*, 178.

написано від його імені тими, хто ідентифікував себе з пауліанською традицією й був членом його мережі громад. Ці листи можна поділити на три категорії: ранні (до Римлян, 1 і 2 до Коринтян, до Галатів, до Филип, 1 і 2 до Солунян, до Филимона), середні (до Ефесян і до Колоссян) та пізні (1 і 2 до Тимофія, до Тита). Вони представляють різні стадії розвитку Павлових громад під час і після його життя. Марґарет Макдональд так визначила ці стадії, які відповідають трьом названим групам павлових листів: (1) «інституціоналізація *розбудови* спільноти», (2) «інституціоналізація *стабілізації* спільноти», (3) «інституціоналізація *захисту* спільноти»[119].

У період ранніх листів Павло сприяв формуванню окремої християнської ідентичності. Для нього церква послідовників Ісуса відрізнялася від «церкви» і юдеїв, і еллінів (1 Кор. 10:32; 15:9; Гал. 1:13; Филип 3:6). За висловом Дональда Хаґнера, це був «есхатологічний двійник Ізраїлю»[120]. Ранні листи особливо зосереджені на взаєминах християнської спільноти з іншими спільнотами, які в листах часто називаються ἐκκλησία[121]. У 1 Кор. Павло наголошує на спільнотному характері ἐκκλησία (11:18). Він зазначає, що церква слугує для зборів і богослужіння[122]. Павло першим серед новозавітних авторів почав говорити про структурування християнських спільнот[123]. Він кілька разів застосував слово ἐκκλησία на позначення всієї церкви[124], маючи на

---

[119] Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches: a Socio–Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero–Pauline Writings*, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988).

[120] Daniel M. Gurtner and John Nolland, *Built Upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 173.

[121] Це слово вживається 30 разів у 1 і 2 Кор.; 6 разів у Рим.; 4 рази у Гал.; 2 рази у Филип.; 4 рази у 1 і 2 Сол.; 1 раз у Филим.

[122] 1 Кор. 14:19; 14:23; 14:28; 14:33; 14:34; 14:35; також Филим. 1:2.

[123] 1 Кор. 12:28; 14:4; 14:5; 14:12; 14:26.

[124] Рим. 16:23; 1 Кор. 12:28; Кол. 1:25.

думці мережу місцевих громад як єдине ціле. Втім, він не уточнював, який характер має це ціле. Він намагався поєднати місцевий і всесвітній виміри церкви. Зокрема, він звертається до коринтської громади як «Божої Церкви, що в Коринті» (1 Кор. 1:2; див. також 2 Кор. 1:1). Він схилявся до синтези двох ідей церкви: як місцевої громади та як усієї сукупності вірних. Даніель Боярин назвав це «партикуляристським універсалізмом» Павла[125].

Пізніше послання до Ефесян пропонує докладніший образ єдності церкви як цілого, порівняно з ранніми листами: «Отож, благаю вас я… щоб ви поводилися гідно покликання… пильнуючи зберігати єдність духа в союзі миру. Одне тіло, один дух, як і були ви покликані в одній надії вашого покликання. Один Господь, одна віра, одне хрищення, один Бог і Отець усіх, що Він над усіма, і через усіх, і в усіх» (Ефес. 4:1–6). Щоб наголосити на єдності, автор послання застосовує новаторські образи Христового тіла (Ефес. 4:12; 4:16), Христової повноти (Ефес. 4:13), нового людства (Ефес. 4:13). Ці образи відбивають турботу пізнішої церкви про збереження єдності дедалі численніших громад.

Задля розв’язання проблеми єдності всередині та зовні громади, автор послання у цьому ж розділі називає низку церковних обов’язків: апостоли, пророки, благовісники, пастирі та вчителі (Ефес. 4:11). Ці види служіння допомагають у «збудуванні тіла Христового» (Ефес. 4:12), з метою досягти «з'єднання віри й пізнання Сина Божого» (Ефес. 4:13). У пізніших пастирських посланнях ці служіння виглядають розвиненішими й акцентованішими, ніж у ранніх та середніх листах. Ці пастирські послання відбивають ситуацію, в якій ми не знаходимо

> дискусій про стосунки між Ізраїлем і християнами зі складу язичників; християнська спільнота – це народ Божий; церква схожа на єдину будівлю; динамічна метафора тіла зовсім зникає; всією церквою керують

[125] Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), 12.

> призначені провідники з окремими титулами; немає згадки про харизматичне служіння кожного члена церкви; жінки мають визнати авторитет чоловіків і не вчити у церкві; скасовуються свободи, надані жінкам у ранніх пауліністських посланнях; «правильне вчення» та збереження вже даної істини є відповідальністю церковних провідників[126].

Такою була ситуація на межі I та II століть, яка принесла із собою зміну життя й організації церкви. Церква стала менш христоцентричною та харизматичною, більш автаркічною та ієрархічною. У ній відбулася низка звужень, зокрема звуження дарів та можливостей активної участі всіх учнів у житті їхніх громад, а також звуження різноманітності форм життя та богослужіння громади. Почалася нова ера, коли церква сприймала себе більшою мірою організованою та інституціалізованою.

2.2. Пізня античність і середньовіччя: симфонія та ієрархія

В епоху, що настала по завершенні новозавітного періоду, розгорнулося чимало можливостей, схованих у ядрі апостольської церкви. Багато інших можливостей залишилися в цьому ядрі й поступово згасли. Церква могла обирати серед багатьох варіантів свого подальшого розвитку; вона віддавала перевагу одним і відхиляла інші. Причини її вибору були різними, великою мірою суспільними та політичними. У наступні століття церква й далі здійснювала вибір. Цей вибір не завжди був найкращим, але, обираючи, церква завжди пам’ятала про своє головне завдання: забезпечувати єдність своїх членів із Богом і одне з одним.

Розвиток еклезіології післяапостольського періоду можна проілюструвати через дослідження частоти вживання слова «церква» (ἐκκλησία, ecclesia) та його похідних у грецькій та латинській літературі від I століття до кінця середніх віків. Пошук у грецьких текстах здійснювався за допомогою

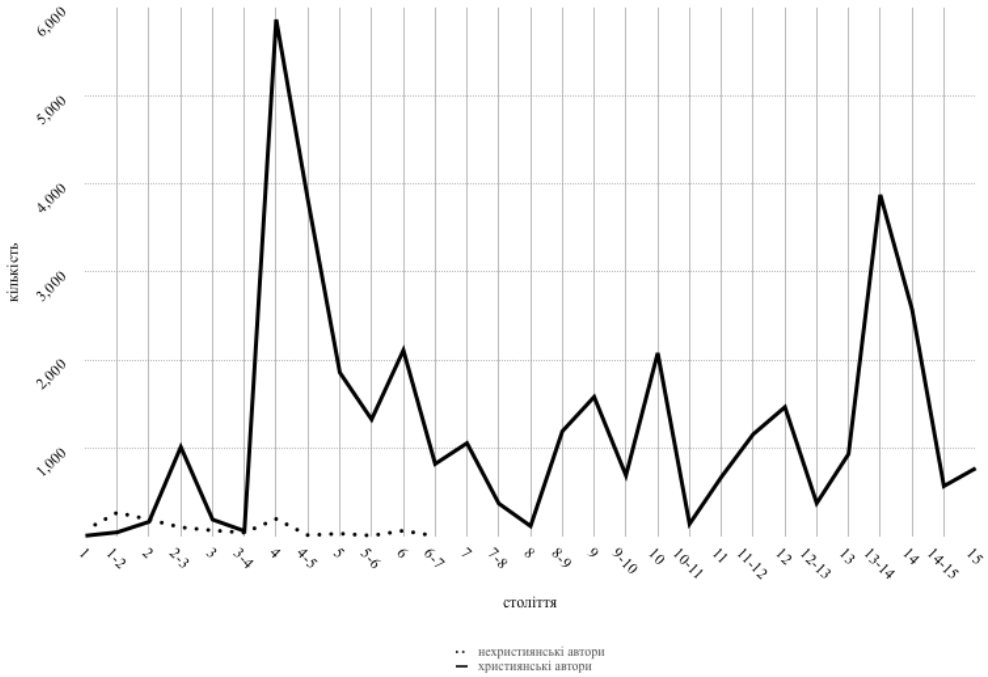
---

[126] Giles, *What on Earth Is the Church?*, 147.

онлайнової бази даних *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG),[127] яка містить майже всі опубліковані грецькі тексти від ранньої до пізньої античності, а також більшу частину корпусу пізньовізантійських текстів. На момент пошуку, в лютому 2013 року, ця база даних виявила близько 45 тисяч результатів на корінь εκκλησ- в літературі від післяновозавітного періоду до середини XV століття – коли східну Римську імперію було завойовано Османами.

Цей аналіз не враховує підроблені твори (*spuria*), а також твори, атрибутація яких охоплює часовий проміжок, більший за два століття. Твори сумнівного авторства (*dubia*) включено до аналізу й атрибутовано найімовірнішим авторам. Авторів, які жили й працювали в межах одного століття, атрибутовано цілим століттям – тобто, першим, другим тощо. Авторів, які працювали на межі століть, атрибутовано I-II століттям, II-III століттям тощо.

[127] Веб-адреса: http://stephanus.tlg.uci.edu/



століття	нехристиянські автори	християнські автори
1	68	4
1-2	267	43
2	187	162
2-3	99	1011
3	64	187
3-4	39	58
4	194	5864
4-5	9	3810
5	28	1857
5-6	5	1324
6	61	2109
6-7	0	819
7		1055
7-8		370
8		113
8-9		1190
9		1580
9-10		688
10		2078
10-11		138
11		670
11-12		1155
12		1464
12-13		373
13		931
13-14		3874
14		2571
14-15		567
15		770

Ілюстрація 1. Ужиток слова «церква» у грецьких текстах

Одразу після новозавітного часу слово ἐκκλησία не мало ширшого вжитку в новонародженій християнській літературі. В автентичному посланні Климента Римського це слово вживається лише чотири рази. Грецькі автори того ж часу й далі використовували це слово в його класичному значенні «народне зібрання». Наприкінці століття до піку цього вжитку долучився Плутарх (161 приклад уживання цього слова). Після Плутарха вживання слова ἐκκλησία у традиційному значенні поступово пішло на спад. Уживання цього слова у християнському розумінні, навпаки, зростало. Вирішальний внесок у це зростання зробили такі автори, як Ігнатій (39 [надалі в дужках позначатиметься кількість прикладів уживання відповідним автором слова «церква»]), Іреней (87), Климент Александрійський (149) та Іполіт (154). Різке зростання показників наприкінці II – на початку III століття завдячує Оригену: його масштабне (822) вживання цього слова становить один із найвищих показників в усьому корпусі християнської літератури.

Справжній бум уживання слова «церква» (5864) стався у IV столітті. Серед богословів того часу найвищі показники мають Афанасій Александрійський (911), Василій Кесарійський (715), Епіфаній Саламінський (544), Григорій Ниський (483), Дідим Сліпий (465) та Григорій Назіанзін (251). Чемпіоном з уживання цього слова у IV столітті був Євсевій Кесарійський (1467). Ця статистика показує, що IV століття було періодом інтенсивної саморефлексії та самоусвідомлення церкви. Легалізація церкви, докорінні зміни її структури, а також аріанська криза – ось основні чинники, які зумовили щойно наведені разючі цифри. Той факт, що Євсевій набагато випереджає всіх своїх сучасників, означає, що обстоювана ним нова парадигма церковно-державних взаємин була значним внеском у формування нового розуміння церкви. Церву почали асоціювати з єдиним теополітичним утворенням, яке охоплювало політичні структури Римської імперії та всесвітню християнську спільноту.

Бум саморефлексії церкви тривав у V столітті. Абсолютний рекорд уживання слова «церква» в усій грецькій патристичній літературі (1797) належить Іоанну Золотоусту. Навіть Ориген не згадував слово «церква» так часто, як Золотоуст.

Наступний за ним – Кирило Александрійський (1085 прикладів уживання слова «церква»). Обидва отці здебільшого згадують церкву у своїх екзегетичних творах.

Наступне покоління християнських авторів у V столітті вже не так часто вживало слово «церква». Найбільший внесок належить Созомену, який у своїй «Церковній історії» вживає це слово 771 раз. Інший важливий внесок робить імператор Юстиніан (618): він згадує церкву здебільшого у своїх «Новелах», які легально затвердили нову парадигму церковно-державних взаємин. Також церкву часто пригадує Прокопій Газький (375), здебільшого у своїх екзегетичних працях. Як свідчать цифри, у цей період поняття церкви стає менш популярним, ніж це було у IV столітті. Воно розвивалося під впливом переформування церковної структури та еволюції симфонічної моделі церковно-державних взаємин.

У VI та VII століттях цифри лишаються приблизно на тому ж рівні. У цей період слово «церква» вживають переважно в екзегетичній, житійній та правничій літературі. Більшість прикладів можна знайти в *катенах*[128] (685), екзегетичних творах Григорія Агрігендумського (271), Оліміодора (134), Андрія Кесарійського (102) та Екуменія Трикського (97). Значний сегмент уживання слова «церква» тепер припадає на житія святих та благочестиві розповіді (802). Як і раніше, важливими чинниками формування еклезіологічних концепцій цього часу були історія церкви та канонічне право. Зокрема, 144 прикладів уживання містить «Церковна історія» Євагрія Схоластика; 224 – «Пасхальна хроніка», 388 сукупно – «Синагога у п’ятидесяти титулах», «Новели» Юстиніана та *Epitome syntagmatos*. Богословські трактати цього періоду нечасто згадують церкву, за винятком

[128] Біблійні коментарі, які писалися послідовно до кожного рядку Біблії у вигляді цитат з попередніх коментаторів. Латинське слово *catena* означає «ланцюг».

Максима Сповідника (118) та Анастасія Синайського (з разючими 550), які обстоювали автономію церкви від держави.

Брак богословських роздумів про церкву від початку VI століття призвів до різкого зниження еклезіологічних посилань також і в інших жанрах. Схоже, що найбільше церквою як темою роздумів нехтували у VIII столітті. Новий підйом інтересу до церкви збігся із суперечками про вшанування ікон. Ця суперечка також ознаменувалася серйозною кризою в стосунках між церквою та державою. Серед чільних захисників вшанування ікон Іоанн Дамаскін згадує слово «церква» 239 разів, Федір Студит – 396 разів, Никифор Константинопольський – 389 разів.

Кризи в стосунках між церквами Сходу та Заходу, а також між патріархами та імператорами, спричинили новий сплеск інтересу до еклезіології у IX–X століттях. Центральну роль в еклезіологічному ренесансі цього періоду відіграв Фотій Константинопольський, який уживає слово «церква» 657 разів. Приклади вживання цього слова містяться також у різних кодексах законів, описах ритуалів, житій святих, мови, тощо. Імператор Костянтин VII Багрянородний у *De legationibus* згадує церкву 416 разів, тоді як Епанагога[129] містить 135 згадок. «Типікон»[130] (кодекс ритуалів) містить 253 згадки; «Синаксарь»[131] – 339 згадок; «Лексикон Суда»[132] – 488 згадок.

Після різкого падіння в середині X століття, спостерігаємо підйом інтересу до питань церкви від другої половини X до XII століття. Цей підйом був пов’язаний із такими провідними богословами того часу, як Симеон Новий

---

[129] Гр. Ἐπαναγωγή («підйом»), інша назва Εἰσαγωγή («вступ») – візантійська збірка законів, датована 886 роком.

[130] Гр. Τυπικόν (буквально «сформований за зразком») – книга зразків церковних відправ.

[131] Гр. Συναξάριον (буквально «збірка» чи «зібрання», від гр. συνάγειν «збирати, скликати») – збірка житій святих.

[132] Гр. Σοῦδα («твердиня») – візантійський словник X століття.

Богослов (78) та Микита Стефат (130). Михайло Пселл у своїх еклезіологічних роздумах вживає слово «церква» 168 разів. Феофілакт Охридський (156), Євстафій Солунський (142), Іоанн Апокавк (119), Михайло Хоніат (105) та Неофіт Кіпрський (249) також долучилися до цієї хвилі інтересу до еклезіологічних питань. Наприкінці XII століття інтерес до еклезіології знов пішов на спад.

Четвертий хрестовий похід, захоплення західними арміями Константинополя в 1204 році та спроби поєднання церков Сходу та Заходу зумовили такий сплеск інтересу до питань церкви, що його можна порівняти хіба з IV століттям. Візантійське суспільство, включно з його інтелектуалами та богословами, розкололося на дві партії: прозахідну й антизахідну. Перша шукала порятунку Візантійської держави у політичних союзах із західними державами та єднанні з Римською церквою. Друга, критикуючи західне богослов'я, латинські практики та папську політику, твердо опиралася такому єднанню. Антизахідна партія сформувала власну богословську теорію з метою довести неможливість примирення із західною церквою як єретичною. Ключовим представником цієї партії був Григорій Палама. Суперечки між прозахідною й антизахідною партіями тривали у Візантії аж до її завоювання Османами. Цей процес збігся з послабленням і розпадом Візантійської держави, внаслідок чого зазнала краху традиційна модель церковно-державних взаємин. Усе це спричинило появу численних творів, які обговорювали проблеми єднання з Римом, відмінності східного християнства від західного, відмінності церкви від держави. Такі дискусії істотно підвищили показники вживання слова «церква». Зокрема, з прозахідного табору в TLG виявилося 432 приклади вживання слова «церква» у творах Іоанна Бекка[133],

[133] Ἰωάννης ΙΑ΄ Βέκκος – візантійський патріарх у 1275–1328 р.р.

222 у Георгія Метохіта[134], 332 у Григорія Акіндіна, 350 у Федора Дексіоса[135] і 117 в Ісідора Київського. З протилежного табору Феоліпт Філадельфійський уживає слово «церква» 302 рази, Григорій Палама – 157 разів, Філофей Коккін 577 разів, Йосип Калофет[136] 171 раз, Марко Ефеський 107 разів, Геннадій Сколарій 77 разів, Федір Агалліан[137] 180 разів.

Ще одним чинником різкого збільшення згадок про церкву в цей період стала поява великих історичних компендіумів. Деякі візантійські інтелектуали зрозуміли, що їхня цивілізація не має майбутнього, і звернулися натомість до її славетного минулого. У цей період було написано величезні історичні праці з численними згадками про церковні справи. Серед них «Історичний компендіум» Георгія Кедрина (313), «Історичний синопсис» Іоанна Скіліци (123), «Стисла історія»[138] Іоанна Зонари (248), анонімна «Історія імператорів» (126), «Хроніка» Михайла Гліки (128), «Римська історія»[139] Никифора Григори (391), а також «Історії» Іоанна VI Кантакузіна (222) та Сильвестра Сиропула (333). Найбільше згадок про церкву містять «Писемні історії» (Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι) Георгія Пахімера (846) та «Церковна історія» Никифора Ксанфопула (1752).

---

[134] Γεώργιος Μετοχίτης – константинопольський архідиякон у 1270–1280 р.р.

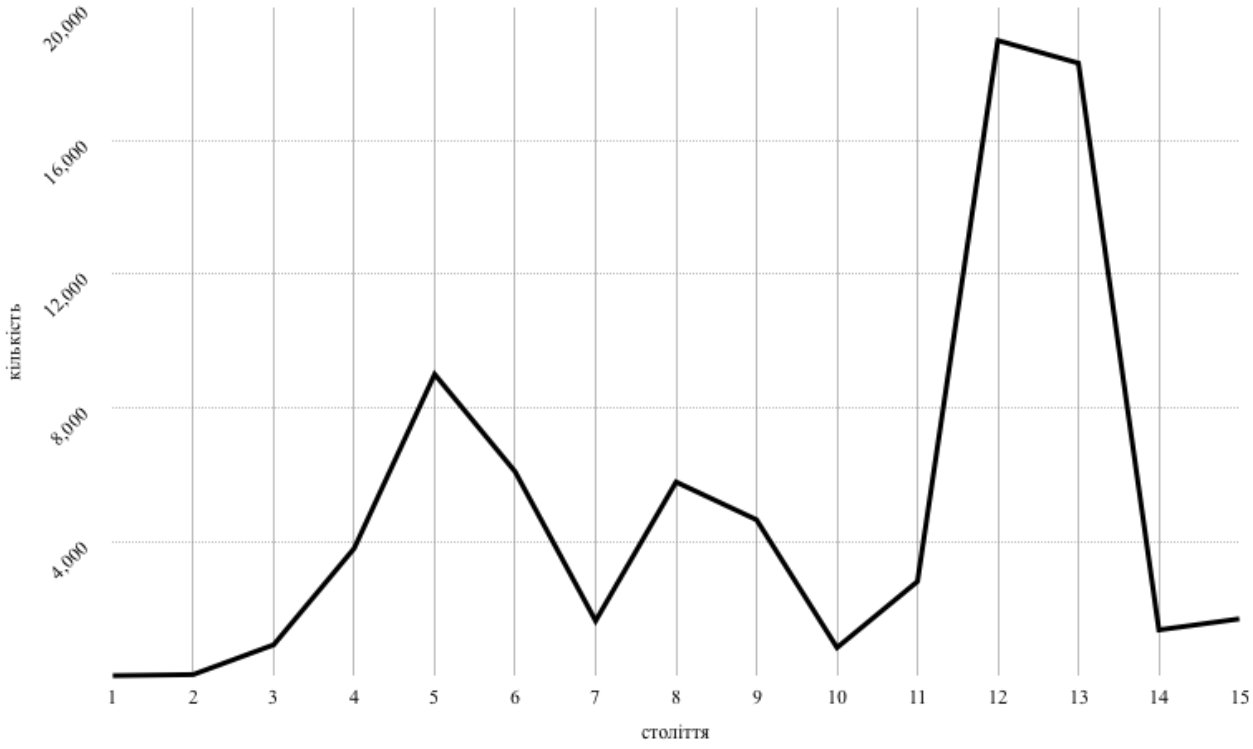
[135] Θεόδωρος Δεξιός – візантійський богослов середини XIV століття, учасник собору 1351 року.

[136] Ἰωσήφ Καλόθετος – візантійський чернець, сучасник Григорія Палами.

[137] Θεόδωρος Ἀγαλλιανός – візантійський богослов XV століття.

[138] Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν.

[139] Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία – цю назву можна перекладати як «Римська історія» або «Історія ромеїв».



століття	кількість вживання слів із коренем *eccles-*
1	0
2	35
3	925
4	3808
5	9011
6	6099
7	1640
8	5791
9	4662
10	840
11	2818
12	18988
13	18312
14	1369
15	1699

Ілюстрація 2. Ужиток слова «церква» у латинських текстах

Корпус латинських текстів із церковних питань виявився ширшим за грецький, оскільки багато грецьких текстів було перекладено латиною. Пошук виявив близько 85 тисяч слів із коренем *eccles*-. Пошук здійснювався за базою Library of Latin Texts (серії A та B), яку зробило доступною онлайн видавництво Brepols Publishers на своєму порталі Brepolis[140]. Це найточніше й найповніше зібрання текстів за всю історію латинської літератури[141].

Латинське слово *ecclesia*, яке було транслітерацією грецького ἐκκλησία, рідко вживали в нехристиянському контексті. Першим латинським автором, який вдався до широкого вживання цього слова, був Тертуліан (254 згадки слова «церква» у зазначеному зібранні тексті). У наступному поколінні це слово ще активніше вживав Кипріян Карфагенський (457 разів).

У IV столітті вживання слова *ecclesia* істотно зросло – з тих самих причин, що й у грецькій літературі. Головний внесок у це зростання зробили Гай Марій Вікторин (93), Люцифер Калабрійський (103), Амбросіастер (198), Оптат Мілевітанський (109), Іларій Піктавійський[142] (245) та Григорій Ельвірський (197). Найчастіше згадує церкву Амвросій Медіоланський (1223). Усі ці згадки про церкву було зроблено в контексті екзегетичних та полемічних творів проти аріанства, а також у відповідь на формування нових церковних інституцій та їхніх стосунків із державою.

Ця тематика збереглася й у V столітті, на яке припадає пік обговорення церковних питань. На початку цього століття головний внесок у досягнення цього піку зробили Руфін[143] (222), Хроматій Аквілейський (247), Максим Туринський (107) та Іоанн Касіян (129). Втім, усіх латинських і грецьких авторів набагато перевищує Августин, який згадує церкву 6402 рази. Цей показник у 3,5 рази перевершує найвищий показник серед грецьких отців (в

---

[140] Веб-адреса: http://clt.brepolis.net/llta/Default.aspx

[141] Див.: http://goo.gl/AZLGM3 [дата доступу – 20 лютого 2015].

[142] Також відомий як «Іларій з Пуатьє».

[143] Єпископ Сарсінський.

Іоанна Золотоуста) і робить Августина провідним богословом церкви. Ієронім Стридонський згадує слово «церква» 2482 рази – менше за Августина, але більше за Золотоуста.

На одне чи два покоління пізніше, у тому ж V столітті, церкву досить часто обговорювали такі богослови та екзегети: Аппоній[144] (333), Петро Хрисолог (146), Арнобій Молодший (192), Проспер Тірон[145] (165) і папа Лев I Великий (134). На цій стадії церква стала предметом риторичних текстів та проповідей. Ідея церкви й далі інтенсивно формувалася під впливом догматичних суперечок, цього разу стосовно божественної благодаті та людської волі, а також стосовно христології. Падіння Риму й нова політична ситуація, в якій опинилася західна церква, також спонукали богословів того часу звертатися до еклезіологічних питань.

Наприкінці V й далі у VI столітті спостерігаємо зниження інтересу до питань, пов'язаних із церквою. Найважливішими авторами з цієї тематики у зазначений період були Фульгенцій Руспійський (283), Цезарій Арльський (743), Факунд Герміанський (545) і Примасій Гадруметський (373), які обговорювали церкву у своїх богословських та екзегетичних працях. Григорій Турський (116) і Кассіодор (1547) долучилися до подальшого розвитку еклезіологічних понять у своїх творах з історії церкви.

Показники VII століття не вражають, але саме тоді у західній церкві зародилися нові еклезіологічні тенденції, пов'язані з ідеєю першості римського престолу. Головний внесок у ці тенденції на початковій стадії їхнього розвитку зробили папа Григорій I (2517) та Ісидор Севільський (564).

Збільшення кількості згадок про церкву в текстах VIII століття було пов'язане з екзегетичними та історичними працями Беди Превелебного (2976), а також

---

[144] Автор коментаря до «Пісні пісень»; точні дати життя невідомі; приблизне датування V століттям ґрунтується на тому, яких авторів цитує він та які пізніші автори цитують його.

[145] Також відомий як «Проспер Аквітанський».

інших екзегетів, як-от Беат Лієбанський (1023) й Амвросій Аутперт (1229). Це зростання збіглося в часі із союзом між західною церквою та Каролінґами, який став одним із чинників (поряд із погіршенням стосунків зі східною церквою), які пожвавили рефлексії з приводу церкви.

Значно потужніший поштовх до саморефлексії західна церква отримала внаслідок григоріанських реформ у X та XI століттях, які істотно змінили церковні структури та церковно-державні взаємини. Ці реформи зміцнили та збільшили папську владу, яка перевершила всі інші церковні та державні інституції того часу. Ці реформи також спричинили безпрецедентне зростання кількості творів, присвячених церкві, у XII та XIII століттях. Найважливіший внесок у це зростання зробили Петро Даміані (495), Руперт Дойський (2314), Петро Абеляр (456), Петро Ломбардський (1528), Гільдеґарда Бінґенська (417), Елред Рівоський (335), Петро Кантор (599), Іоанн Белет (256), Філіп Ґарвензький (460), Бернар Клервоський (986), Ансельм Кентерберійський (415), Сікард Кремонський (580), Томас із Чобхему (504), Ґійом Овернський[146] (490), Александр Ґельський (1076), Бонавентура (2069) та Ґійом Дуранд (1767). *Decretum Gratiani*, кодекс латинського канонічного права, зробив помітний внесок до цього переліку зі своїми 2835 уживаннями слова «церква». Тома Аквінський згадував церкву майже вдвічі більше (5305), що є другим показником після Августина.

Зміцнення папства внаслідок григоріанських реформ спричинило суперечки у XIV та XV століттях стосовно ролі церковних соборів та співвідношення їхнього авторитету з авторитетом папства[147]. Рух конциліаристів[148] спробував обмежити папські претензії на владу. Особливо велику увагу цьому питанню

---

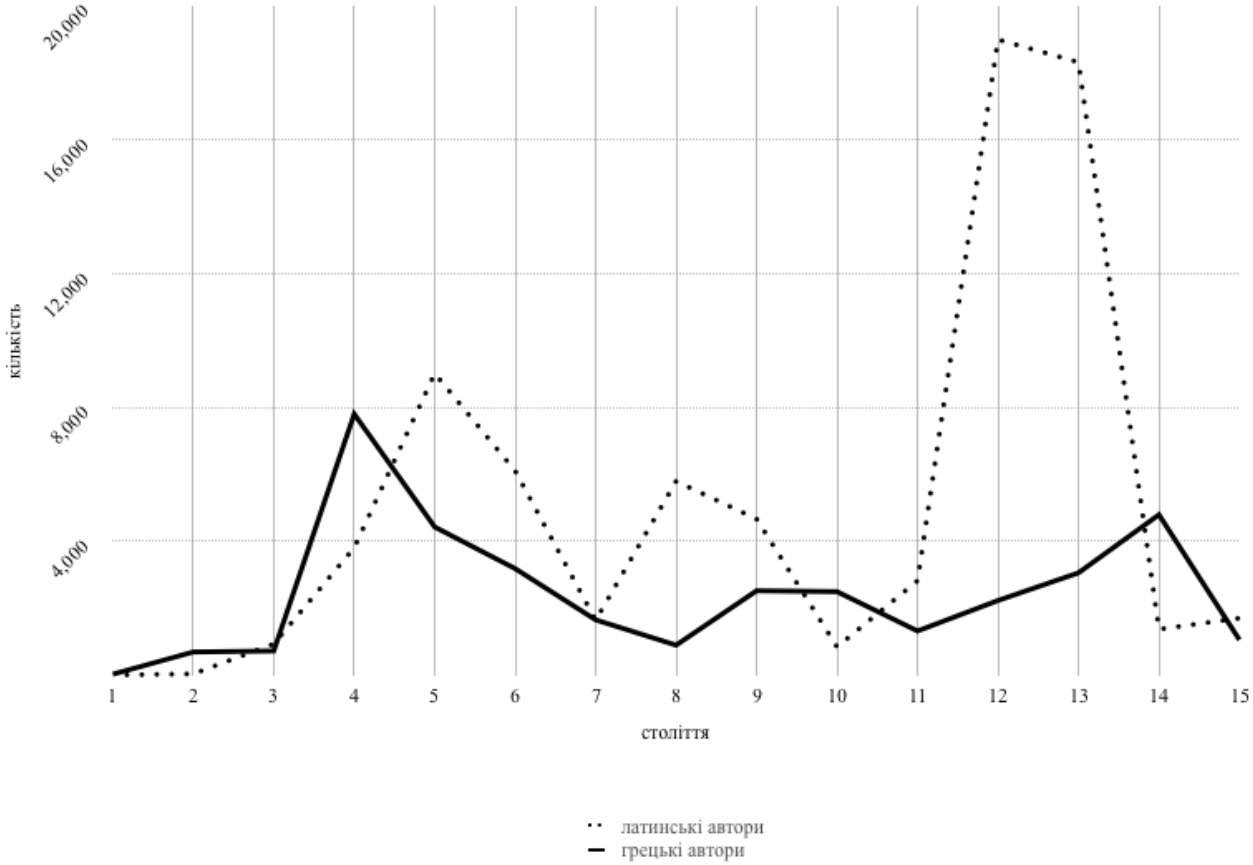
[146] Історія знає кількох Ґійомов Овернських; тут ідеться про паризького єпископа (1190–1249).

[147] Див. : Paul Valliere, *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 119–131.

[148] Прибічників соборів.

приділили Констанцький (1414–-1418) і Базельський (1431–1449) собори. Втім, цей рух програв боротьбу папству, яке підтвердило свої прерогативи на П’ятому Латеранському соборі (1512–1517). Дивно, але суперечки навколо конциліаризму не спричинили хоча б якогось значного збільшення творів на церковну тематику. Серед найпомітніших авторів цього періоду назвемо Вільяма Оккама (111), Арнольда Гейловена[149] (327) й Тому Кемпійського (397).

[149] Нідерландський богослов, 1375? –1442.



століття	латинські автори	грецькі автори
1	0	25
2	35	689
3	927	721
4	3808	7798
5	9011	4424
6	6099	3180
7	1640	1649
8	5791	893
9	4662	2519
10	840	2491
11	2818	1316
12	18988	2228
13	18312	3054
14	1369	4791
15	1699	1053

Ілюстрація 3. Порівняння ужитку слова «церква» на Сході та Заході

Порівняння статистики вживання слова «церква» в грецьких і латинських текстах від I до XV століття веде до цікавих висновків. Траєкторії розвитку еклезіології на Сході та Заході були схожими до VII століття, причому західна богословська література відставала приблизно на століття від східного богослов'я. Від VII століття дві траєкторії розійшлися й часто показували протилежні результати. У VIII столітті статистика грецьких текстів іде на спад, натомість статистика західних текстів різко зростає. У цей період західна церква активно розвивала ідею першості папства і входила в союз із Каролінгами. Такий розвиток зрештою загострив її стосунки зі східною церквою. Реакції Сходу на кризу в стосунках з Римом відбилися у зростанні кількості прикладів ужитку в грецьких текстах упродовж IX та X століть. Дивно, але показники латинських текстів у цей період ідуть на спад. Після цього криві розвиваються без будь-якої помітної взаємозалежності. Схожим є зростання інтересу до еклезіологічних питань в XI–XII століттях, хоча на Заході воно було значно виразнішим, ніж на Сході. Втім, там і там це зростання спричинили різні проблеми. У XIII–XV століттях еклезіологічні криві Сходу та Заходу розходяться ще більше.

Отже, еклезіологічна проблематика Сходу та Заходу розвивалася паралельно до VII століття, з невеликим запізненням на Заході. Після VII століття проблематика починає розходитися. Обидві церкви наче замикаються кожна в собі; їх поглинають власні інтереси та проблеми, які не є для них спільними. Навіть велика схізма XI століття не надто вплинула на їхні еклезіологічні інтереси. Підйоми та спади цих інтересів зумовлювалися більшою мірою внутрішніми процесами на Сході та Заході, ніж трагічними розривами їхніх стосунків, спричинених дедалі більшою самоізоляцію та зарозумілістю обох сторін.

Зараз ми докладно розглянемо внесок в еклезіологічну проблематику деяких чільних представників патристичної та середньовічної думки й на Сході, й на Заході. Список цих постатей є вибірковим. Втім, вони представляють найважливіші віхи на еклезіологічних шляхах розвитку.

Ігнатій, єпископ Антіохійський (помер бл. 107), поділяв новозавітне діалектичне розуміння церкви як водночас конкретних громад у різних місцях і всесвітньої спільноти, що охоплює всіх учнів Христа. Подорожуючи з Антіохії до Риму, він написав низку листів різним «помісним церквам» в Ефесі, Магнесії, Траллеісі[150], Римі, Філадельфії та Смирні. Він називав ці громади «церквами в» Ефесі, Магнесії, тощо. У цьому він наслідував Павла та його традицію, яка була особливо потужною в Сирії.

Ігнатій закликав церкви триматися разом та уникати розділень. Єдність церви як єдиної всесвітньої спільноти була його головною турботою; саме вона спонукала його написати свої листи. Слово «єдність» (ἑνότης) стало для Ігнатія синонімом церкви. Щоб пов'язати ідею єдності з ідеєю церкви, він винайшов вислів «кафолічна церква»: καθολικὴ ἐκκλησία. Церква καθολικὴ, бо вона пов'язана з Христом: «Де Христос Ісус, там і кафолічна церква»[151]. Καθολικὴ для Ігнатія означає «згуртована» – на противагу розділеній.

Для згуртування християн Ігнатій рекомендує такі засоби, як причастя та єпископство. Про причастя він пише: «Отже, пересвідчіться, що ви дотримуєтеся одної спільної євхаристії, адже є лише одне Тіло нашого Господа Ісуса Христа, й одна чаша єдності з його кров'ю, й один-єдиний вівтар жертви»[152]. Єпископ, на погляд Ігнатія, має перебувати в осерді громади, забезпечуючи її кафолічність, так само як Христос робить кафолічною всю церкву[153]. Ігнатій обстоював єпископську єдиноначальність у церкві. Втім, він розглядав роль єпископа не як джерело влади, а як засіб збереження кафолічного характеру християнської спільноти.

---

[150] Пізніша назва – Айдин (нині – південно-західна частина Туреччини).

[151] *Ad Smyrn*. 8.2, у Cyril Richardson, "The Church in Ignatius of Antioch," *The Journal of Religion* 17, no. 4 (1937): 431.

[152] *Ad Philadel*. 4.1, у Christopher O'Donnell, *Ecclesia: a Theological Encyclopedia of the Church,* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), 206.

[153] *Ad Smyrn*. 8.2.

Іреней, грекомовний єпископ Ліону (бл. 130 – бл. 200), був, імовірно, найвидатнішим богословом докостянтинової доби. До роздумів про церкву його також спонукали загрози церковній єдності. Втім, ці загрози були іншими, ніж століття тому. Тепер церква зіткнулася з розкольницьким гностичним рухом, а отже, потребувала критеріїв для захисту, з одного боку, своєї вселенської ментальності, а з іншого, слушності своєї доктрини. Відгукуючись на цю потребу церкви, Іреней запропонував визначити певну наступність, яка йде від апостолів й утримує всі громади разом в єдиній церкві. Ця наступність є багатогранною. З одного боку, це наступність віри та істини, до яких долучаються всі громади:

> Не інакше вірують і церкви, засновані в Німеччині, і передають віру не інакше; не інакше й ті, що в Іберії; не інакше й у кельтів; не інакше й на Сході; не інакше й у Єгипті; не інакше й у Лівії; не інакше й розташовані у середньому світі [тобто, в Єрусалимі]; але як сонце, творіння Боже, є одним і тим самим у всьому всесвіті, так і світло, проголошення істини, сяє скрізь і освітлює всіх людей, які воліють дійти пізнання істини[154].

З іншого боку, ця наступність має видимий прояв в особах єпископів та їхньому наслідуванні апостолів: «Отже, традиція апостолів проявляється в усьому світі; її можна побачити в кожній Церкві; її можуть побачити всі, хто цього воліє; і ми можемо перелічити тих, хто від апостолів були поставлені єпископами, і їхніх наступників аж до нас»[155]. Таким чином, Іреней розглядав інститут єпископів як інструмент забезпечення не лише цілісності окремої громади, а й також її належності до традиції – наступності церкви від апостольського періоду повсюдно й повсякчас. Отже, єпископи зберігають

---

[154] *Adv. haer*. 1.10.221, у Thomas P. Halton, *The Church,* (Wilmington, Del.: M. Glazier, 1985), 41–42.

[155] *Adv. haer.* 3.3.1, у Eric George Jay, *The Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries*, (Atlanta, GA: John Knox Press, 1980), 45.

єдність усієї церкви. Втім, інститут єпископів не применшує харизматичної природи церкви:

> Ми зберігаємо [віру], сприйняту від Церкви, яка [віра] завжди оновлюється від Божого Духа, наче чудовий вміст доброї посудини, й оновлює ту посудину, в якій перебуває. Адже милість Бога довірено Церкві, як подих життя творінню, щоб усі члени, сприймаючи її, жили; й у цьому вмісті передається Христос, тобто Святий Дух – запорука нетлінності, і підтвердження нашої віри, і драбина сходження до Бога. «А інших», каже [апостол], «поставив Бог у Церкві по-перше апостолами, по-друге пророками, по-третє учителями»[156], та всіх решту, через яких діє Дух; але у цьому не беруть участі ті, хто не ходить до Церкви (…) Адже де Церква, там Дух Божий, і де Дух Божий, там Церква й уся благодать; Дух бо є істина. Отже, ті, хто не беруть участі в них, не живляться від материнських грудей і не сприймають осяйне джерело, що виходить із тіла Христового[157].

У наступному поколінні Тертуліан (бл. 160 – бл. 240) увів до латинського богословського лексикону слово «церква» (*ecclesia*). Як і його грекомовні сучасники, Тертуліан насамперед опікувався збереженням єдності численних і розмаїтих громад[158]. Слідом за Іренеєм він обстоював наслідування апостолів у вірі та служінні як ту настанову, що може з’єднати всі християнські спільноти:

> Ісус Христос, наш Господь (…) казав тоді, хто він, (…), яку волю отця він виконує, які саме дії людини він приписує (…) так він казав або відкрито народу, або своїм учням, з яких він обрав дванадцять, щоб були на його боці (…) [Апостоли], спершу засвідчивши віру в Ісусі Христі та

---

[156] 1 Кор. 12:28.

[157] *Adv. haer.* 3.24, у Halton, *The Church*, 38–39.

[158] Про еклезіологію Тертуліана див.: David Rankin, *Tertullian and the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

> заснувавши церкви в Юдеї, далі пішли світом (…) І так само у кожному місті засновували церкви, які передавали віру та зернята віри іншим; звідси пішли інші численні церкви й щоденно переймали, щоб стати церквами. Через це нащадки апостольських церков і самі стали апостольськими (…) Отже, всі ці церкви є єдиною церквою, що від апостолів, і від неї всі. Оскільки ж усі є першими й усі апостольськими, то всі є одне. Доказом єдності є мирне спілкування, і братнє звернення, і взаємна гостинність. Цей закон не приписує жодна інша підстава, а лише [спільне] таїнство тієї самої традиції[159].

Спираючись на Іренея, Тертуліан пов'язує між собою церкву, апостольське наслідування у вірі та служінні та Писання. Писання – це складова традиції, яка йде від апостолів і підтримує єдність церкви. Отже, лише церква має право використовувати Писання. Тертуліан змальовує уявну сцену суду над гностиками і прирікає їх на позбавлення Писання на тій підставі, що вони не належить до єдиної церкви:

> Варто запитати їх: «Хто ви? Звідки й куди йдете? Що вам до мого, якщо ви не мої? (…) [Це моя власність][160]; чому ж ви, інші, довільно сієте й пасете тут? Моя власність, здавна володію, раніше володію, маю твердий родовід від тих самих фундаторів, кому все належало. Я [Церква] є спадкоємицею апостолів (…) Вас же вони безсумнівно й назавжди позбавили спадщини і зреклися вас як чужих і ворожих[161].

Тертуліан був ревним прихильником інституцій апостольського наслідування. Втім, як виявилося, він не був готовий підтримати ці інституції, коли йому здалося, що вони зробили церкву надто слабкою. Тоді він вирішив перетнути ту саму межу між церквою та не-церквою, яку раніше сам визначив. Близько 207 року він навернувся у монтанізм – харизматичний і пророчий

---

[159] *De praescr*. 20, у Jay, *The Church,* 51.

[160] Вставка у квадратних дужках у латинському тексті.

[161] *De praescr*. 37, у Jay, *The Church,* 51.

розкольницький рух, який від середини II століття поширювавсяі з Фрігії. Цей крок змінив еклезіологічні погляди Тертуліана. Тепер він вважав, що єдність церкви зумовлює не так апостольське наслідування єпископів, як харизматичне служіння пророків. Тут Тертуліан також спирався на Іренея, що наголошував на харизматичній природі церкви. Втім, Тертуліан не спромігся розв'язати дилему, яка виникла після того, як церковні харизми було інституціалізовано й вони перетворилися на еклезійну структуру. Це була дилема між духом та посадою, харизмою та системою. Після Тертуліана ця дилема завжди була викликом для церкви, яка мала знаходити її розв'язок на всіх стадіях свого існування. Власний розв'язок Тертуліана виявився простим: він зробив вибір на користь харизми:

> Адже й сама церква власне й переважно є Духом, у якому Трійця є єдиним божеством, Отець, і Син, і Святий Дух. Він [Дух] збирає церкву, яку Господь заснував у Трьох. Отже, відтоді також будь-яку кількість [людей], поєднаних у цій вірі, вважають церквою, від Того, хто заснував і освятив [її]. Тому церква – це та, що прощає гріхи, але церква Духа через духовних людей, а не церква численних єпископів[162].

Римський сучасник Тертуліана, Іполіт (бл. 170–236), зіткнувся із цією ж дилемою. Намагаючись розв'язати її, він розвинув ідею церкви як «святого товариства тих, хто живе у праведності»[163]. У цій церкві немає місця для грішників. Якщо церква допускає грішників, вона припиняє бути церквою. Ця логіка привела багатьох християн до розкольницьких рухів, на кшталт тих, які очолили Новаціан (пом. 257/258) та Донат (пом. бл. 355). Сам Іполіт не створював жодних таких рухів. Однак він звинуватив тодішнього єпископа Риму Калліста (217–222) у надмірній поблажливості до питань церковної дисципліни; за деякими свідченнями, сам Іполіт став альтернативним єпископом Рима.

---

[162] *De pudicitia* 21, у Jay, *The Church*, 54.

[163] Comm. *in Danielem* 1.17, у Jay, *The Church*, 56.

Іполіт високо оцінював роль єпископів у церкві. Його тлумачення цієї ролі стало засадничим для її подальшого розуміння церквою. Це тлумачення відображено у молитві на висвячення нового єпископа, яку Іполіт оприлюднив у своєму «Апостольському переданні» – збірці правил та обрядів ранньої церкви:

> Нині пролий ту силу, яка йде від Тебе, царственого Духа, яку ти передав Твоєму улюбленому Синові Ісусу Христу, яку Той передав Твоїм святим апостолам (…) Дай Твоєму слузі, якого Ти обрав на єпископство, пасти Твоє святе стадо і служити Твоїм первосвящеником, щоб він міг бездоганно служити вночі та вдень, щоб він невпинно уласкавлював Твоє лице і пропонував Тобі дари Твоєї святої Церкви, і щоб у дусі первосвященства він мав владу прощати гріхи за велінням Твоїм[164].

Відповідно до цього тлумачення єпископ є «первосвящеником». Він має владу прощати гріхи – що для Іполіта було чутливим питанням. Єпископ також має від Духа владу пропонувати Богові дари церкви.

Кипріян, єпископ Карфагенський від 248/249 до 258 року, продовжив лінію Іполіта й Тертуліана (якого він називав «учителем»). Як священик Кипріян відчував відповідальність за розв'язання проблеми заблудлих і розкольників-новаціаністів. Із цією метою він розробив «практичну, легалістиічну та логічну»[165] еклезіологію[166], відправним пунктом якої була церковна єдність. Цю єдність Кипріян називав таїнством:

> Це таїнство єдності, цей зв'язок згоди, що зв'язує нерозривно, встановлено там, де в Євангелії одяг Господа Ісуса Христа не розділено й

---

[164] Traditio apostolica 1.3, у Jay, *The Church*, 56–57.

[165] Jay, *The Church*, 65.

[166] Про еклезіологію Кипріяна див.: Peter Bingham Hinchliff, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church* (London: G. Chapman, 1974); Hendrik Gerhardus Stefanus Kruger, "Cyprianus's View on the Church," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of South Africa, 1996).

> не розірвано (…) Він [цей одяг] несе в собі єдність, яка йде від вищого, тобто від неба й Отця, і його отримувач та володар не в змозі його розірвати (…) Таїнством і знаком цього одягу він проголосив єдність церкви[167].

Кипріян розглядав церкву в еклезіоцентричній перспективі, встановлюючи пряму залежність між ставленням особи до Бога та її ставленням до церкви. Друге виявлялося лакмусовою перевіркою для першого:

> Христову наречену неможливо розбестити: вона є непорочною та цнотливою. Вона знає один дім, в одному святому покої зберігає свою непорочну честь. Вона зберігає нас для Бога, вона призначає на царство породженого нею сина. Хто відокремлюється від церкви, скоює перелюб, від'єднується від того, що обіцяно церкві. Не дійде Христової винагороди той, хто облишив церкву Христову; він чужий, нечистий, ворожий. Неможливо мати Бога отцем, не маючи церкву матір'ю[168].

Саме з цієї еклезіоцентричної перспективи Кипріян звертається до проблеми новаціанського розколу. На думку Кипріяна, послідовники Новаціана були правовірними, мали єпископів в апостольській наступності, відправляли ті самі таїнства, але все, що вони мали, втратило чинність, бо вони поставили себе поза церковною єдністю. Усе, що дає спасіння в церкві, виявляється порожнім за межами церкви. Тому «поза церквою немає спасіння»[169]. Дотримуючись цієї логіки, Кипріян відкинув хрещення за межами спільнот єдиної всесвітньої церкви:

> Отже, хрещення єдине, бо Христос єдиний, і не може бути хрещення поза Церквою. Позаяк не може бути двох хрещень, якщо єретики хрестять істинно, вони самі мають це хрещення (…) Але ми кажемо, що ті, хто

---

[167] *De unitate* 6, у Jay, *The Church,* 73–74.

[168] *De unitate* 5, у Halton, *The Church,* 50.

[169] *Ep*. 72.21, у Jay, *The Church*, 68.

> прийшов звідси, не хрестяться серед нас наново, а [просто] хрестяться. Бо насправді вони не отримують будь-чого там, де немає нічого[170].

Кипріян почав хрестити тих, хто вже був хрещений у розкольницьких спільнотах. Це спричинило його конфлікт зі Стефаном, єпископом Риму від 254 до 257 року. Стефан заперечував Кипріянову практику хрещення розкольників, якщо ці останні були хрещені у воді в ім'я Трійці. Він намагався насадити в карфагенській церкві римську практику визнання хрещених розкольників без вимоги їхнього перехрещення. Карфагенська церква відкинула втручання Стефана.

У грекомовній Африці еклезіологія пішла іншим шляхом, ніж у латиномовних регіонах цього континенту. Підхід до тогочасних проблем єдиної церкви, який сповідував Климент (бл. 150 – бл. 250), очільник школи для новонавернених в Александрії, був інклюзивнішим, ніж на Заході. У дилемі, яка розривала латинську церкву – між однією церквою для всіх і святою церквою лише для обраних праведників – Климент не хотів обирати один бік. Він спробував примирити обидві позиції, застосувавши платонічне розрізнення земного та ідеального. Климент запропонував розрізняти емпіричну церкву, яка охоплює всіх, та «небесну» церкву, членами якої є лише святі. Так Климент увів до еклезіології діалектику видимого й невидимого, яка впродовж століть панувала в дискусіях про церкву.

Церква для всіх, на погляд Климента, була земним відбитком церкви святих. На відміну від земної церкви, усталеної Христом, небесна церква існувала від початку світу. Ці два аспекти співіснують у церкві як антиномія. Церква, казав Климент, є «дівою та матір'ю – чиста як діва та любляча як мати»[171]. Климент

---

[170] *Ep*. 75.7, у Jay, *The Church*, 68. Див. Ronald D. Burris, "Where Is the Church? The Sacrament of Baptism in the Teaching of Cyprian, Parmenian, Petilian and Augustine," *ProQuest Dissertations and Theses* (Graduate Theological Union, 2002).

[171] Jay, *The Church*, 59.

не міг дійти синтези цих двох антиномічних тез, і тому залишив відкритим питання про те, як ця роздвоєна церква може лишатися єдиною. Втім, це розрізнення допомогло йому знайти місце в одній церкві для грішних і праведних. Завдяки Клименту праведні могли знайти собі якщо не комфортне, то принаймні терпиме місце поряд із грішними.

Справжні члени справжньої церкви, невидимої та відмінної від емпіричної церкви, становили новий народ Божий. Вони були «справжніми гностиками» та священиками незалежно від того, чи виконували вони обов'язки священиків у земній церкві[172]. В описі Климента вони відрізнялися від решти, як молоді люди відрізняються від літніх:

> Отже, нові люди, на противагу старим людям, є молодими, бо вони дізналися нове й добре (…) Адже долучені до нового Логосу мають і самі бути новими. Але причетне вічності й саме набуває ознак нетлінного; тому юність для нас є назвою постійного життя, бо істина не старіє й так само [не старіємо ми, бо] на нас проливається істина[173].

Лише «молоді справжні гностики» можуть насолоджуватися царством Отця і стати його мешканцями:

> Приходьте, приходьте, юнаки! «Бо якщо не станете знов як діти, і не народитеся знову», каже Писання, не отримаєте справді сущого Отця і «не ввійдете в Царство Небесне» [Мт. 18:3]. Як саме чужинець отримує дозвіл увійти? Гадаю, коли він записаний і стає громадянином [цього царства], й отримує отця, тоді «він стає як отець», тоді він гідний мати спадкоємців, тоді він поділяє Царство Отця з його улюбленим Сином.
>
> Адже це первородна церква, складена з багатьох добрих дітей; саме первородні, взяті на Небо, святкують там із міріадами ангелів. Ми також

---

[172] Див.: Stromata 6.13–14, у Jay, *The Church*, 60.

[173] *Paedagogus* 1.5.20–21, у Halton, *The Church*, 20.

> є первородними синами, вихованні Богом, справжні друзі первородних, які першими серед усіх людей здобули знання Бога[174].

Ориген (бл. 185 – бл. 254), наступник Климента в Александрійській школі, був великим екзегетом і богословом. Він зробив визначний внесок у розвиток ідеї церкви[175] і полюбляв називати себе «еклезіастичною» людиною. Церкву він обговорював здебільшого у своїх екзегетичних працях. Еклезіологічні погляди Оригена базуються на здобутках Іренея та Климента. Зокрема, Ориген розмірковує про ідею Іренея щодо апостольського наслідування як об'єднавчого чинника, що зберігає єдність церкви: «Потрібно зберегти церковне вчення, яке було передане від апостолів через порядок наслідування і триває у церкві донині»[176].

Ориген також додатково розвинув Климентове розрізнення істинної церкви та церкви як емпіричної інституції. Перша, на погляд Оригена, є тією церквою, яку Павло у своєму посланні до Ефесян називає такою, «що не має плями чи вади, чи чогось такого, але (…) свята й непорочна»[177]. Членами цієї церкви є лише досконалі[178]. Це – небесна церква, яка існує від початку світу:

> Не слід думати, що вона названа Нареченою або Церквою лише відтоді, як Спаситель прийшов у плоті: вона так названа від початку людського роду і самого створення світу; ба більше, якщо я можу, під проводом Павла, поглянути у витоки великої таємниці – навіть до створення світу. Адже ось що він каже: «так як вибрав у Ньому Він нас перше заложення світу, щоб були перед Ним ми святі й непорочні, у любові» (Ефес. 1:4).[179]

---

[174] *Protrepticus* 9, у Halton, *The Church*, 32.

[175] Див.: Giuseppe Sgherri, *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene* (Milan: Vita e pensiero, 1982).

[176] *De Principiis* 2, у Jay, *The Church*, 61.

[177] Eph 5:27, *De oratione* 20.1.

[178] *In Cant*. 1.1, у Jay, *The Church*, 62.

[179] *In Cant*. 2.8, у Jay, *The Church*, 62.

Натомість емпірична церква складається і з чистих, і з грішних членів. Ориген докоряв церковним перфекціоністам, запевняючи, що «Церква не може цілком очиститися, допоки вона є земною»[180]. Аж до самого Страшного суду церква матиме у своєму складі і праведних, і грішних: «Я можу впевнено сказати, що скарбом Господа є його Церква, і що у цьому скарбі (…) часто переховуються люди, сповнені гніву (…) полова разом із зерном, і риба, яку слід викинути та знищити, разом із доброю рибою, які всі потрапили в одну сіть»[181].

Ориген обмірковував не лише відмінності, а й збіжність двох складових церкви, земної та небесної. Недосконалим членам церкви слід прагнути досконалості. Отже, досконалий і недосконалий аспекти церкви не є несумісними складовими, які загрожують цілісності церкви. Вони дають членам церкви можливість зростати й удосконалюватися. Вони роблять церкву динамічною і сприяють її розширенню.

Подібно до Климента, Ориген приписував священство всім вірним: всі хрещені «стали священиками»[182]. До мирян він звертався так: «Хіба не знаєте, що священство дане також і вам, тобто всій Церкві Божій, всім вірянам?». Тому всі «мусять пропонувати Богові жертви похвали, молитов, співчуття, чистоти, праведності та святості»[183].

Водночас Ориген не був засліплений церковним ідеалізмом. Він реалістично ставився до потреб в ієрархічних структурах і погоджувався з їхньою важливою роллю у збереженні цілісності церкви. Він також позитивно ставився до поширення церкви на весь римський світ (Pax Romana). Він обстоював заміну «старої катастрофічної есхатології» на «філософію розвитку», тож «ранній християнський антагонізм стосовно держави та

---

[180] *In Jesu* 21.1, у Jay, *The Church,* 62.

[181] *In Jeremiam* 20.3, у Jay, *The Church,* 62.

[182] *In Leviticum* 9.9, у Jay, *The Church,* 62.

[183] *In Leviticum* 9.1, у Jay, *The Church,* 61–62.

порядків цього світу» поступався місцем «дружньому визнанню греко-римської цивілізації»[184].

Відкритість та інклюзивність, які церква захищала в суперечках з різноманітними розкольницькими рухами, дали їй змогу опанувати нову реальність, яка постала у 310-ті роки, коли Римська імперія вперше легалізувала християнство, а потім надала йому статусу державної релігії. Це був радикальний поворот в історії церкви – можливо, найрадикальніший від самого початку її історії. Цей поворот відбився в тому, як тепер змінилося самоусвідомлення церкви.

Найбільше цьому новому самоусвідомленню сприяв Євсевій Кесарійський (бл. 264 – бл. 340). Дослідники пов'язують його ім'я з новою еклезіологічною моделлю, яка постала внаслідок радикальних змін у стосунках між церквою та державою[185]. Модель Євсевія базувалася на відкритості церкви. Вона вітала нову політичну реальність держави і пропонувала новий тип стосунків із нею, який пізніше почали називати «симфонією» (συμφωνία). Перший нарис нової еклезіологічної моделі Євсевій запропонував у своєму «Житті Костянтина» та вітальних текстах (*Encomia*). Його модель отримала подальший розвиток, коли церква та держава просунулися далі вбік свого об'єднання.

Симфонічна модель церкви була ідеалістичною, якщо не утопічною. У реальному церковному житті ця модель мала чимало недоліків. Зокрема, вона породила аріанську кризу, яка сталася невдовзі потому, як церква і держава визнали та прийняли одна одну. Держава підтримала вчення александрійського пресвітера Арія, засуджене на вселенському соборі в Нікеї у 325 році. За підтримки держави аріанство було реабілітовано й піднялося до

---

[184] Wilhelm Pauck, "The Idea of the Church in Christian History," *Church History* 21, no. 3 (1952): 197–198.

[185] Див.: Andrew Louth, "Ignatios or Eusebios: Two Models of Patristic Ecclesiology," *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, no. 1 (2010): 46–56.

статусу офіційної доктрини церкви та держави. Мало хто наважився протистояти аріанській політиці держави. Лідером опору був архієпископ Александрії Афанасій (бл. 296–373). Його погляд на церковно-державні взаємини був не таким оптимістичним, як у Євсевія. Хоча він підтримував модель Євсевія, він також здавав собі справу в її обмеженнях і навіть її можливій шкоді для церкви.

Еклезіологічні погляди Афанасія визначила доктрина єдиносутності Сина з Отцем, яку він захищав проти аріан. Центральне місце у цих поглядах посідала церква як тіло воплоченого Логоса. Воплочення стало для Афанасія ключовим критерієм визначення того, чим і де є церква. На його думку, аріани, які не вірили, що воплочений Логос був істинним Богом, тим самим поставили себе поза церквою. Тому Афанасій наполягав, що аріан, коли їх приймають у нікейську церкву, треба перехрещувати[186].

Воплочення стало основою також для еклезіології каппадокійців, які продовжили боротьбу Афанасія з аріанством. Зокрема, на думку Григорія Ніського (бл. 330–395) ми всі стаємо одним тілом через участь у втіленому Логосі. Посилаючись на Кол. 1:24, Григорій писав, що Христос віддасть це тіло Отцю в есхатоні й у такий спосіб приведе людей до єдності з Богом: «Усі ми, поєднані з тілом Христа, через участь самі стаємо цим тілом. Коли благо проходить крізь усе, все тіло одразу підкоряється його життєдайній силі, й тому підкорення цього тіла вважають підкоренням сина, поєднаного з власним тілом, яким є церква»[187].

---

[186] Див.: *Contra Arianos* 42, у Angelo di Berardino and Johannes Quasten, Patrology (Westminster, MD: Christian Classics, 1986), v. 3, 78.

[187] *Tunc et ipse filius*, у V. H. Drecoll and M. Berghaus, *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, *Supplements to* Vigiliae Christianae, (Leiden; Boston, MA: Brill, 2011), 460.

На погляд Василія Кесарійського, єдність членів церкви є дією Духа. Тому ті, хто виходить із церкви, розривають свій зв'язок із Духом[188]. Дух вводить членів церкви в євхаристійну спільність[189] одне з одним[190]. Ця спільність є важливою складовою поглядів Василія на церкву. Це – універсальний еклезіологічний принцип, який стосується всіх рівних церков, від окремої громади вірних й до системи стосунків між місцевими церквами[191].

Архієпископ Константинопольський Іоанн Золотоуст (бл. 347–407) намагався триматися подалі від богословських суперечок його часу. Він був великим пастирем і великим тлумачем Писання. Будучи сирійцем, він тонко відчував образність Писання і полюбляв творчо використовувати її. У своїх екзегетичних творах він неодноразово звертався до біблійних образів, напучуючи ними свою паству в численних проповідях.

Золотоуст уживав слово «церква» частіше за всіх інших грецьких отців. Здебільшого він розмірковує про церкву в екзегетичному контексті. Він описував церкву мовою символів та образів, які запозичував із Писання або винаходив сам. Він наголошував, що церква є надто великою, щоб представити її лише одним образом, одним іменем чи одним визначенням. Імен та образів церкви багато, так само як імен Бога:

> Не віддаляйся від Церкви. Адже ніщо не є сильнішим за Церкву. Твоє сподівання – Церква, твоє спасіння – Церква, твій притулок – Церква. Вона є вищою за небо, ширшою за землю. Ніколи не старіє, вічно у розквіті. Через це Писання відбиває її міць і твердість, називаючи її

---

[188] Див.: *De spiritu* 26; O'Donnell, *Ecclesia,* 48.

[189] Англ. communion – тобто, така спільність, у якій відчуваються також смислові відтінки «спілкування» та «причастя».

[190] Див.: *De spiritu* 9. 23.

[191] Див.: Annemarie C. Mayer, "Ecclesial Communion: The Letters of St. Basil the Great Revisited," *International Journal for the Study of the Christian Church* 5, no. 3 (2013): 235.

> горою; її цнотливість, називаючи її дівою; її пишність, називаючи її царицею; її спорідненість із Богом, називаючи її донькою; її плідність, називаючи її безплідною, що народила сімох. Її шляхетність відбивають незліченні імена. Як Господь має численні імена, так що його називають і Отець, і шлях, і життя, і світло, і рука, й умиротворення, й основа, і двері, і безгрішний, і скарб, і Господь, і Бог, і Син, і Єдинородний, і форма Божа, і образ Божий, бо одне ім'я у жодний спосіб не може відбити ціле, і незліченні імена дають нам зрозуміти дуже мало про Бога, так само й церкву називають багатьма іменами[192].

Хоча Золотоуст намагався уникнути участі у христологічних війнах свого часу, його еклезіологія також базувалася на ідеї Воплочення. У цьому він продовжив лінію Афанасія та каппадокійців. Таємниця церкви для нього було внутрішньо пов'язаною з таїнством Воплочення. Він особливо наголошував на цьому зв'язку, коментуючи 1 Тим. 3:14–16:

> Тут Він говорить про Божий промисел заради нас. Не кажіть мені про дзвони, чи святу святих, чи первосвященика. Церква – це твердиня світу. Осягни цю таємницю, і тремтітимеш від благоговіння: адже це справді «велика таємниця», і «таємниця благочестя», і «безсумнівно велика», бо вона перебуває поза всяким сумнівом (…) Творець явився втіленим (…) Ангели, разом із нами, бачили Сина Божого, не бачивши Його раніше. Великою, справді великою була ця таємниця.[193]

Еклезіологія Воплочення досягла кульмінації у творах архієпископа Александрії Кирила (375–444), ідеї якого стали наріжним каменем східної христології. Головним богословським прагненням Кирила було показати єдність Христа. Він зазначав, що попри цілковиту відмінність божественного та людського, у Христі вони становлять одне нероздільне буття, «одну втілену

---

[192] *De capto Eutropio* 52. 402, у Halton, *The Church*, 13.

[193] *In epistulam i ad Timotheum* 62.554, у Halton, *The Church*, 37–38.

природу Бога-Слова»[194]. Ці христологічні погляди Кирила також відбилися у його еклезіології. Церква як тіло Христове з'єднує своїх членів у спосіб, схожий на єдність божественного та людського в особі Христа. Християни у церкві стають єдиним цілим. Коментуючи Івана 17:20–21 («Та не тільки за них Я благаю, а й за тих, що ради їхнього слова вві́рують у Мене, щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, щоб увірував світ, що Мене Ти послав»), Кирило застосовував христологічну модель єдності до церкви:

> Христос бере на себе єдину сутність, яку Отець має з Ним, і навпаки, Він перебуває з Отцем у з'єднаний спосіб, як ми радимося між собою. Внаслідок цього очевидно, що відносно святої та єдиносутньої Трійці так само слід мислити і єдність тіла Церкви, через сходження і збіжність, як двоє мирян сходяться до того, щоб складати одне у Христі[195].
>
> Якщо у Христі ми всі є одним тілом, і не лише одне з одним, а й з тим, хто безумовно є серед нас у власному тілі, ми є явно одне, й одне в одному, й у Христі. Адже Христос, який є Богом і людиною в одній особі, є зв'язком єдності[196].

Щоб підтримати єдність усіх членів у своєму тілі, Христос надав своїм учням євхаристію:

> Отже, заради єдності з Богом ми самі також є взаємно пов'язаними та поєднаними, хоча кожний мислиться відмінним через розбіжності та особливості душі та тіла (…) Адже як ми всі поділяємо один хліб, так ми всі стаємо довершеним тілом. Неможливо ж бо, щоб Христос був поділеним. Тому Церкву іменують тілом Христовим, частинами якого є й

---

[194] Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου: *Quod unus sit Christus*, у G.-M. de Durand, *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* (Paris: Éditions du Cerf, 1964), 378.2–3.

[195] *In Johannem* 11, у Halton, *The Church*, 40–41.

[196] *In Johannem* 11, у Jay, *The Church*, 79.

> ми, як це розумів Павло. Адже ми всі поєднуємося з Христом через його святе тіло, коли приймаємо його, неподільного, у власні тіла[197].

Святий Дух, на думку Кирила, також відіграє важливу роль у підтримці єдності церкви. Оскільки Дух є неподільним, він тримає разом усіх членів церкви й захищає церкву від розколів:

> Стосовно єдності в Дусі (…) скажімо знову, що ми всі отримали одного Духа, якого називаємо Святим, і в такий спосіб є з'єднаними між собою та з Богом. Адже, хоча маємо численні буття, кожен [походить] від того ж Отця, і в нас вселено той самий Дух Христовий. Він є єдиним і неподільним, й у взаємній єдності тримає розділені духи (…), показуючи їх усі як одне в ньому. Адже як через святу плоть усі стають одним довершеним тілом, так само, гадаю, неподільний від отця Дух Божий робить усі духи єдиним цілим[198].

Самодостатня й багата сирійська богословська традиція розвивалася у найсхіднішій частині Римської імперії, паралельно з розвитком грецької та латинської богословської літератури. Сирійська традиція була здебільшого екзегетичною. На відміну від греко-римського світу сирійський світ породив менше теорій і понять, але більше віршів і метафор. Його провідними постатями були Афраат (початок IV століття), Єфрем Сирин (бл. 306 – 373) та Ісаак Сирин (пом. бл. 700). Сирійська богословська традиція розробила власну еклезіологію. Еклезіологічні ідеї сирійських авторів не дуже відрізнялися від грецьких чи латинських, проте сирійці висловлювали їх інакше: мовою гімнів і хвалінь.

На першій стадії свого розвитку сирійська богословська література описувала церкву як «народ» (*'ammâ*). Християнський народ відрізняється від народу Ізраїля. Афраат обігрує цю тему, посилаючись на Єрем. 12:7–9:

> Покинув я свій дім,

---

[197] *In Johannem* 11, у Jay, *The Church*, 79.

[198] *In Johannem* 11, у Jay, *The Church*, 79.

залишив спадок свій,
миле моєї душі
я віддав у долоню її ворогів,
і барвистий птах став моїм спадком[199].

«Барвистий птах» – це християнська церква, яку сирійські автори полюбляли називати «церквою народів». Під «народами» розуміли неєвреїв. Сирійські автори гралися зі словом «народ», яке мало подвійне значення: церква та неєвреї. Тому християнська церква для них була «народом народів» (*‘ammâ d-men ‘ammê*)[200]. Прикметами цього нового народу були нове обрізання, нова Пасха, новий завіт. Афраат ототожнює церкву із цим завітом (*qyāmâ*) і вважає її вирізняльною ознакою свободи:

> Він звільнив для себе святий Народ. Адже поглянь: весь Завіт Божий вільний від тягаря царів та князів (Осія 8:10). Навіть якщо людина була рабом язичників, вона стає вільною, щойно наближається до Божого Завіту. Євреї – раби інших Народів. Тож (Даниїл) каже: «А царство, і панування, і велич царств під усім небом буде дане народові святих Всевишнього» (Дан. 7:27). Якщо йдеться про них [євреїв], чому вони зараз раби інших Народів? Якщо вони скажуть, що цей час ще не настав (я питаю далі), чи має це царство бути даним Сину Людському на небі чи на землі? Бачиш, Сини Царства вже були «позначені» й отримали свою свободу від цього світу[201].

Бог в особі Христа облишив виноградник старого Ізраїлю й перейшов до нового Ізраїлю. Ісаак Антиохійський (автор IV століття, про якого майже

---

[199] *Demonstrations* 12, у Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom = Razâ smayyanâ malkutâ: a Study in Early Syriac Tradition* (London: T&T Clark, 2004), 57.

[200] Див.: Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 41.

[201] *Demonstrations* 12, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 61.

нічого не відомо; не плутати з Ісааком Сирином) представив цю ідею за допомогою образу Христа, який прив'язує свого осла до винограду євреїв:

«Він прив'яже до винограду свого осла»:[202]
  він прибув, але не зайшов досередини.
Він каже, що народи очікують на нього;
  він не бариться з вами.
Він обачно проходить до дому своїх друзів
  і не затримується з вами.
Як перехожий, до винограду
  він прив'язує свого осла (але не входить).
Він не залишається (з вами),
  бо буде помешкання серед народів.
Він зберігає врожай винограду народів
  і залишає спустошеним виноград Ізраїлю;
«і він очищує свій одяг у вині
  і свій покрив у крові виноградин»[203].

Сирійським богословам було до вподоби описувати церкву за допомогою образу вина та винограду. Єфрем, наприклад, використав цей образ, щоб показати вселенський характер церкви. Церква для нього є «тією всесвітньою гілкою»[204] винограду, яка простягається над цілим світом[205].

Еклезіологія сирійців базувалася на ідеї Воплочення. Вони широко використовували образ церкви як тіла Христова. Специфічне сирійське тлумачення Воплочення зумовлювало відповідне розуміння тіла Христового, відмінне від грецьких чи латинських тлумачень. Східні сирійці радше говорили про перебування Сина в людині Ісусі, а не про невід'ємну єдність

---

[202] Видозмінений (порівняно з перекладом І.Огієнка) рядок з Бут. 49:11.

[203] *Homily* 191–204, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 104.

[204] *Rest firm on the Truth* 14.2, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 113.

[205] *Rest firm on the Truth* 5.3–4, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 112.

божественного та людського. Вони припускали більше автономії та окремішності для людської природи Христа, ніж їхні грецькі та латинські сучасники. Тому не дивно, що вони використовували для опису церкви натуралістичну мову тіла:

У новий спосіб його тіло
злилося з нашими тілами,
і його чиста кров
пролилася у наші вени.
Його голос також у (наших) вухах
і його пишність у (наших) очах.
Його ціле з нашим цілим
злите через його милість.
І оскільки він дуже любив свою Церкву,
він не надав їй манну її суперника;
Він став Хлібом Життя
для неї, щоб їсти його[206].

Говорячи про тіло церкви, сирійські отці не забувають про Духа. Святий Дух покриває тіло теплотою та життям:

Теплота пробуджує утробу
мовчазної землі, коли Святий Дух
(пробуджує) Святу Церкву[207].

У своїй христології сирійські автори використовували метафори загортання і покривання. Вони розглядали людяність Христа як одяг, у який вбрався Бог. У застосуванні до церкви ця мова близька до мови Єфрема:

Твоє вбрання, Господи, є джерелом зцілення;
у твоєму видимому одязі перебуває твоя прихована сила[208]

---

[206] *Hymns on virginity* 37, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 77.

[207] Ephrem, *Hymns on faith* 74, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 80.

[208] *Hymns on faith*, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 73.

Ця христологічна мова перебування допомогла сирійським отцям розвинути ідею внутрішньої чи «сердечної» церкви. Ця ідея відбилася у *Liber Graduum*[209][210]. Така церква – це особистісний простір всередині тих, хто очистився і приготувався до перебування в них Духа. Псевдо-Макарій в одній зі своїх проповідей пояснює: «Слово "церква" вживається і для однієї душі, і для багатьох; адже душа збирає докупи всі свої здібності, а відтак є церквою для Бога. Адже душа була призначена для спілкування з небесним Женихом і з'єднується з небесним Єдиним. Це можна побачити і на прикладі багатьох, і на прикладі однієї людини»[211]. Це поняття «церкви серця», яке було радше індивідуалістичним, ніж спільнотним, виростало зі східної сирійської христології та аскетичних практик.

Сирійські богослови, так само як грецькі й латинські отці, потужно наголошували на єдності як істотній властивості природи церкви. Розділення церкви є неприродними. Єфрем говорив про розділення церкви з великим сумом:

І за мене, у моєму нещасті,
заступися, Церкво;
я сумував про твої розділення,
я хочу потішитися твоїм возз'єднанням!
І з тобою, і під твоїм захистом,
я хочу увійти у Царство[212]!

На думку Єфрема, церковне розділення легко спровокувати, але важко залагодити. Проте Бог може відновити єдність церкви:

Господи, хірургові легко

---

[209] *Liber Graduum* – анонімний сирійський трактат про духовний розвиток, написаний, імовірно, наприкінці IV або на початку V століття.

[210] Див.: Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 263.

[211] *Homily* 12.15, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 270.

[212] *Carmina Nisibena* 26, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 91.

відрізати кінцівку,
але для нього нелегко
прикріпити її на старе місце;
але для тебе, Господи, те й те легко,
бо ти – Бог[213].

Звернімо увагу, що Єфрем говорить про розділення *всередині* тіла церкви. Це означає, що не все відокремлене від церкви слід неодмінно вважати відрізаним цілковито:

У єдиному тілі є розділення,
бо голова є відмінною від членів.
Гірські звірі зберігають єдність,
але у Церкві душі розділено[214].

Це розуміння церковних розділень відрізнялося від того, яке розвинулося на Заході. Кипріян вважав, що церква не може бути розділеною, а отже, ініціатори розколів автоматично опиняються поза церквою. Відтак церква втрачає частину себе, але не розділюється. Цей погляд підхопив Августин, який зробив його панівною настановою західної еклезіології.

Появу еклезіології Воплочення, яка панувала на християнському Сході від IV століття й розвивалася навколо образу церкви як тіла Христова, було зумовлено христологічними суперечками. На Захід ці суперечки вплинули меншою мірою. Він мав власні проблеми, які також вплинули на розвиток його еклезіології. Однією з цих проблем був донатизм. Цей рух, як раніше новаціанство, суворо ставився до грішників і розглядав церкву як зібрання святих. Обидва ці рухи були розкольницькими.

Подібно до новаціанства, донатизм зародився у Північній Африці. Його поява спонукала єпископів багато писати про церкву. Один із цих єпископів, Августин Гіппонський (354–430), став, імовірно, найбільшим еклезіологом в

---

[213] *Carmina Nisibena* 27, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 91.

[214] *Hymni contra haereses* 3.9, у Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, 90.

історії церкви. Відправним пунктом для Августина була еклезіологія Воплочення. У річищі ідей Кирила Александрійського він писав про церкву як «ціле Христа», «одну людину», «цілу людину», «одну особу» та «досконалу людину»[215]. На його думку, центральною ланкою поєднання всіх членів церкви в одне тіло була євхаристія[216].

Августин розвинув свою аргументацію проти донатистів, ототожнивши зібрання святих із єдиною церквою. Він наголошував, що тут не може бути відмінності, бо «те саме – свята Церква, єдина Церква, справжня Церква, вселенська Церква[217]»[218]. Природа церкви – бути єдиною. Ті, хто відступається від неї, стають безцерковними; Святий Дух полишає їх. Залишившись без Святого Духа, вони замикаються у власних сектантських особливостях. Буває й навпаки: замкнувшись у своїх сектантських особливостях, християни втрачають Святого Духа. Знаком присутності Духа в церкві є демонстрація церквою свого всесвітнього та всеосяжного характеру, коли вона говорить усіма мовами. Як каже Августин,

> Хто має Святого Духа, той є у Церкві, яка говорить всіма мовами. Хто поза Церквою, не має Святого Духа. Адже Святий Дух призначений проявляти себе мовами всіх народів, щоб міг пізнати Святого Духа той, хто перебуває в єдиній Церкві, яка говорить всіма мовами[219].

Універсалізм – це знак любові. Лише ті, хто має любов, здатні «говорити всіма мовами», себто є відкритими для різного та розмаїтого. Любов підтримує єдність церкви: «ніхто не може любити Отця, якщо не любить Сина (…). І, люблячи, він сам стає членом, і через любов з'єднується з тілом Христовим; і

---

[215] Див.: Yves Congar, *L'église de saint Augustin à l'époque moderne* (Paris: Éditions du Cerf, 1970), 12.

[216] Див.: *Sermon* 272, у Jay, *The Church*, 85.

[217] Лат. Ecclesia catholica.

[218] *De Symbolo ad Catechumenos*, у Halton, *The Church*, 25.

[219] *Sermon* 268.2, у Jay, *The Church*, 86.

буде єдиний Христос, який любить себе. Адже коли члени [тіла] взаємно люблять одне одного, тіло любить себе»[220].

Ті, хто полишає церкву, не мають любові. Вони також позбавляють себе Духа і таїнств. Втім, Августин ставився до таїнств поза церквою менш суворо, ніж Кипріян. Зокрема, Августин визнавав хрещення розкольників, якщо ті повертаються назад до церкви. На думку Августина, їхні таїнства зберігають чинність, але є порожніми за межами вселенської церкви:

> Справді, якщо відрізати член від тіла, чи піде з нього дух? Цей член можна буде впізнати як такий: палець, кисть, передпліччя, вухо: без тіла він має форму, але не має життя. Так само якщо людина відокремлюється від церкви. Питаєш у неї [людини] таїнства – знайдеш; питаєш хрещення – знайдеш, питаєш символ [віри] – знайдеш. [Але] це форма; якщо її зсередини не оживляє Дух, хибно хвалитися назовні про форму[221].

Августин жив за часів політичних заворушень. Захоплення Риму вестґотами призвело до різкої зміни політичного ландшафту. Церква, яка звикла жити в мирі та відносній гармонії з державою, тепер мала пристосуватися до нових реалій, часто з величезними зусиллями. Августин звернувся до цих нових реалій у своєму «Місті Божому» – творі, який визначив програму церковно-державних взаємин на Заході на багато століть наперед[222]. Августин тлумачив

---

[220] *In 1 Ioann.* 10.3, у Jay, *The Church*, 85–86.

[221] *Sermon* 268.2, у Jay, *The Church*, 86.

[222] Див.: Herbert Andrew Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Columbia University Press, 1963); R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); Peter Dennis Bathory, *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1981); R. W. Dyson, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo* (Woodbridge, UK: Boydell Press, 2001); R. W. Dyson, *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of*

усю історію людства як діалектичні стосунки між двома спільнотами: небесною (місто Боже)[223] та земною, яка постала внаслідок бунту проти Божого порядку. Земна спільнота й далі опирається цьому порядкові, але не є істотно злою. Обидві спільноти не існують у реальному світі окремо одна від одної. Навпаки, в реальному світі вони переплітаються[224].

Августинова політична діалектика двох міст стала богословською основою, на якій розвинувся весь комплекс ранньосередньовічних і пізньосередньовічних еклезійних стосунків всередині та зовні церкви[225]. У цьому комплексі особливо домінували дві проблеми: римської першості та політичної самодостатності церкви.

Як зазначив Джон Келлі, «справжніми творцями й захисниками теорії римської першості були самі римські папи»[226]. Вони застосували богословські та політичні ідеї Августина до церковних структур і стосунків з новими державами, які зародилися на руїнах Римської імперії. Щоб забезпечити цілісність церкви під час політичних заворушень, вони намагалися зміцнити насамперед вертикальну, а не горизонтальну вісь церкви. Звідси постала нова еклезіологічна парадигма.

Political Philosophy (London: Continuum, 2005); Miles Hollingworth, *Pilgrim City. St Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (London: T&T Clark, 2010).

[223] Див. також: *Ennarationes in Psalmos* 98.4, у Jay, *The Church*, 91–92.

[224] Див.: Pauck, "The Idea of the Church in Christian History," 202.

[225] Див.: Karl Frederick Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

[226] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper, 1958), 419–420.

Уже папа Лев I (був папою у 440–461 роках), який прославився своїм внеском у христологічні формули Халкідону (451), сформулював засади римського богослов'я папства[227]:

1. Петро отримав від Христа першість над усіма апостолами та отцями церкви, так що, хай би як багато серед народу Божого було єпископів і пасторів, «Петро правочинно править усім, чим від початку правив і Христос»[228].
2. Слова Христа у Мт. 16:18: «ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою», стосуються особисто Петра, а не загально його віри.
3. Петро був першим єпископом Риму. Його наступники – «намісники Петра».
4. Єпископи отримують свою владу не безпосередньо від Христа, а від єпископа Риму.
5. Єпископ Риму має «повноту влади» (*plenitudo potestatis*) у церкві, тоді як інші єпископи мають лише частку його відповідальності (*pars sollicitudinis*)[229].

Через півтора століття єпископ Риму Григорій I (590–604) вважав самоочевидним, що римський престол – це «Церква благословенного Петра», а його єпископи – спадкоємці «князя апостолів»[230]. Він зробив настільки багато для західної церкви та римського престолу, тож «ніхто на Заході не заперечував, що папа має всю владу Святого Петра над Церквою»[231]. Водночас

---

[227] Див.: огляд еклезіології Лева I у: Leo J. McGovern, "The Ecclesiology of Saint Leo the Great" (Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1957).

[228] *Sermon* 4.2, у Jay, *The Church*, 98.

[229] *Epistles* 14.1, у Jay, *The Church*, 98.

[230] R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, UK: Penguin, 1970), 94.

[231] R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, UK: Penguin, 1970), 94.

він наголошував, що кожен служитель Христа, насамперед сам папа, має виявляти сумирність у своєму служінні. На погляд Григорія, сумирність була «отцем і матір'ю всіх чеснот, «коренем кожної доброї праці». Сам Бог є смиренним і показав це у Боговтіленні: «Сумирність Бога була знаряддям нашого спасіння»; «смиренний Бог навчив людину цуратися гордості». «Християнська влада має завжди промовляти з позиції сумирності, бо тоді вона знає, що промовляє суголосно зі вдачею її фундатора»[232].

Схоже, що Григорій серйозно ставився до сумирності у своєму житті та служінні. Втім, деякі з його наступників схилялися до того, щоб сприймати смиренність радше формально. Проголошуючи титул *servus servorum Dei*[233], вони поєднували його з амбіціями, які бентежили багатьох і на Заході, і на Сході. Зокрема, вони претендували на юрисдикцію в усій ойкумені.

Східна церква, зокрема в особі патріарха Фотія (був патріархом у 858–867 та 877–886 роках), не визнавала цю претензію. Фотій був обраний патріархом ще тоді, коли був мирянином і головним державним секретарем (πρωτασηκρῆτις); він залишився державником і на патріаршому престолі. Його рішення як патріарха були суголосними з політикою імператорського двору. Як наслідок, на його ставленні до Риму відбилася візантійська політична реакція на претензії Каролінгів на імперський статус та їхні спроби завоювати Болгарію. Хоча західна церква дотримувалася візантійської моделі симфонії з державою, Фотія зовсім не тішило те, що папи обрали своїми політичними партнерами франксьских королів, а не візантійських базилевсів.

Фотій не заперечував проти еклезіологічних питань західної церкви, включно з її пріоритетним ставленням до питань взаємин між церквою та державою. Він був проти того, як саме Захід розв'язував ці питання, і шукав для них

---

[232] Див.: McGovern, "The Ecclesiology of Saint Leo the Great", 200.

[233] «Слуга слуг Божих» (лат.).

іншого, східного розв'язку[234]. Зокрема, він намагався забезпечити певний рівень незалежності церкви від візантійської держави, або принаймні чітко розмежувати їх. Коли імператор Василій I (царював у 867–886 роках) вирішив оновити законодавче врегулювання церковно-державних взаємин, дві комісії розробили для нього два законопроекти: так званий «Тимчасовий закон» (Πρόχειρος Νόμος) та «Епанагогу» (Επαναγωγή). Другий із них обмежував права імператора, підпорядковуючи його закону, й водночас забезпечував більше прав для патріарха, який «єдиний здатен тлумачити правила стародавніх патріархів, приписи Святих Отців та рішення Святих Синодів»[235]. Вважають, що за підготовкою «Епанагоги» стояв Фотій. Проте Василій відкинув цей документ і обрав «Тимчасовий закон».

Першістю, на думку Фотія, слід користатися в дусі братерства, а не «тиранії»; він наголошував на цьому у своєму циркулярному листі до східних патріархів[236]. Як показав у своєму дослідженні Френсіс Дворнік[237], Фотій заперечував не першість як таку, а лише зловживання першістю. У 867 році Фотій скликав собор, який засудив ці зловживання. Цей же собор проголосив анафему папі Миколаю I (був папою у 858–867 роках). Уникання однобічної

---

[234] Див.: Francis Dvornik, *The Photian Schism, History and Legend* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948); Francis Dvornik, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies* (London: Variorum Reprints, 1974); Richard S. Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy* (Belmont, MA: Nordland, 1975); Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*; Andreas Andreopoulos, "The Holy Spirit in the Ecclesiology of Photios of Constantinople," in *Holy Spirit in the Fathers of the Church* (Dublin: Four Courts, 2010): 151–163.

[235] У: Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (New York: Fordham University Press, 1979), 118.

[236] У: Photius, *On the Mystagogy of the Holy Spirit* (New York: Studion Publishers, 1983), 54.

[237] Див.: Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*.

першості було для Фотія важливим критерієм єдності церков Сходу і Заходу. Іншою умовою єдності церков була правовірність доктрини. Фотій категорично заперечував введення формули «Філіокве» у Нікейський символ віри. У вже згаданому циркулярному листі Фотій писав: «Вони намагалися хибними думками і перекрученими словами зруйнувати святий Нікейський Символ Віри, який має нездоланну силу за синодальними та вселенськими рішеннями, додавши до нього, що Святий Дух походить не лише від Отця, як проголошує символ, а й від Сина»[238]. Крім того, Фотій вважав критерієм єдності ритуал. У тому ж листі він закидав латинським місіонерам у Болгарії, що ті вводять «нечестиві» та «беззаконні» звичаї:

> Першою помилкою цих західняків було змусити вірних поститися у суботу. (Я згадую цей позірно незначний момент, позаяк найменше відхилення від Традиції може призвести до нехтування всіма догмами нашої віри). Далі, вони переконали вірних зневажати шлюб священиків, відтак посіявши в їхніх душах зерна маніхейської єресі. Так само, вони переконали вірних, що всі помазані священиками мусять бути знову помазані єпископами. У такий спосіб вони сподівалися показати, що помазання священиками не має жодної цінності, відтак висміюючи це божественне і надприродне християнське Таїнство»[239].

Найсуперечливішим в еклезіології Фотія є питання обряду. З одного боку, у своєму листі до східних патріархів він засуджує західні літургійні практики, які насаджувалися в Болгарії. З іншого боку, у своєму листі до папи Миколая I він визнає, що Рим має право дотримуватися власних звичаїв. Східні богослови після Фотія зазвичай дотримувалися першої лінії: у наступні століття вони зосередилися на критиці західних богослужебних звичаїв як таких, що розколюють церкву. Зрештою ця лінія обернулася редукціонізмом стосовно самої східної еклезіології – й не лише ранніх отців, а й самого Фотія.

---

[238] У: Photius, *On the Mystagogy of the Holy Spirit*, 51.

[239] У: Photius, *On the Mystagogy of the Holy Spirit*, 50.

Звідси розвинулася нова еклезіологічна парадигма, яка відрізнялася від тих поглядів на церкву, що їх раніше розвивали Іреней, Афанасій, Золотоуст та інші автори, або й прямо суперечила їм. Зокрема, ця нова парадигма шукала вже не нагод для відновлення церковної єдності, а виправдань подальшого розділення церков та ізоляції власної церкви. Вона зробила церкву самодостатнішою і зосередженішою на правах власної юрисдикції.

На Заході ця парадигма розвинулася ще більше, ніж на Сході[240]. Західна церква більше за Східну вдалася до стратифікації та феодалізації – відповідно до схожих процесів у середньовічному суспільстві. Церква почала тлумачити себе в термінах клерикальних порядків і таїнств. Втім, як зазначив Вільгельм Паук, цей важливий поворот у самосвідомості церкви не породив особливої доктрини церкви[241].

Першим богословом, який почав систематично писати про церкву, тим самим відбиваючи її дедалі більшу інституційну роль у середньовічному суспільстві, був Тома Аквінський (1225–1274). Тома розвивав свої погляди на церкву[242], спираючись на Августина. Він зробив центром своєї еклезіології образ церкви як містичного тіла Христова і висловив його новою мовою схоластичних категорій:

---

[240] Див.: Scott H. Hendrix, *In Quest of the Vera Ecclesia: The Crises of Late Medieval Ecclesiology* (Los Angeles: University of California Press, 1976); Andre Lagarde, *Latin Church in the Middle Ages* (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003); G. R. Evans, *The Church in the Early Middle Ages* (London: I. B. Tauris, 2007); Norman Tanner, *The Church in the Later Middle Ages* (London: I. B. Tauris, 2008).

[241] Див.: Pauck, "The Idea of the Church in Christian History," 202–204.

[242] Див. про еклезіологію Томи: Christopher Trevor Baglow, "'Built Into a Holy Temple': Thomas Aquinas' Vision of the Church in His Exegesis of the Epistle to the Ephesians*," ProQuest Dissertations and Theses* (Duquesne University, 2000).

> По-перше і здебільшого він [Христос] є головою тих, хто дієво поєднав себе з ним через славу. По-друге, тих, хто дієво поєднав себе з ним через милосердя. По-третє, тих, хто дієво поєднав себе з ним через віру. По-четверте, тих, хто поєднав себе з ним лише в можливості, яка ніколи не звелася до дії – себто, людей, які живуть у цьому світі й не є наперед визначеними [у своїй подальшій долі]. Втім, вони, полишаючи цей світ, цілковито припиняють бути членами Христа, оскільки втрачають можливість поєднатися з Христом[243].

Церква, на думку Томи, була не товариством чистих, а змішаною реальністю, яка охоплювала і святих, і грішних. Еклезіологія Томи була інклюзивною. Хоча він використовував такі поширені за його часів ексклюзивістські образи, як ковчег Ноя, він тлумачив його у тому сенсі, що «ніким не слід нехтувати, ні з ким не слід поводитися, наче з вигнанцем»[244]. Тома полюбляв говорити про церкву в термінах зібрання та спільності, як про конгрегацію вірних[245].

Слідом за Августином Тома наголошував на ролі любові у підтримці єдності церкви. «Коли члени Церкви дбають одне про одного і співчувають одне одному», вони тим самим показують, що церква є єдиною і для всіх[246]. Силою, яка тримає всіх членів церкви разом, є Дух. Образ церкви як тіла дав змогу Томі так проілюструвати роль Святого Духа в церкві: «Як ми бачимо, що в одної людині є одна душа й одне тіло, проте різні члени, так і кафолична церква є одним тілом, але має різних членів. Душею ж, яка оживлює це тіло, є Святий Дух. Тому після віри у Святий Дух встановлено [символом віри] вірувати у святу кафоличну церкву»[247].

---

[243] *Summa theologica* 3a.8.3, у Jay, *The Church,* 118.

[244] *Congregatio/coetus/collegium/collectio fidelium*. Див у: Jay, *The Church*, 120.

[245] Див.: O'Donnell, *Ecclesia*, 446.

[246] Jay, *The Church,* 119.

[247] *Expositio in symbolum apostolorum* 9, у Jay, *The Church*, 118.

Тома розлого коментував нагальні еклезіологічні питання свого часу – а саме, співвідношення авторитету пап і церковних соборів та управлінської ієрархії. Тома визнавав вищість авторитету пап у питаннях доктрини, аж до того, що папи могли проголошувати нові символи віри:

> Нова редакція символу [віри] є необхідною, щоб уникнути помилок, які [подеколи] виникають. Отже, редакція символів належить тому авторитетові, якому належить визначати у формі ухвал суть віри, щоб усі мали непорушну віру. Тому належить до авторитету верховного понтифіка (…) «Я ж молився за тебе [Петре], щоб не зменшилась віра твоя; ти ж колись, як навернешся, зміцни браттю свою!»[248]. Підстава цього полягає в тому, що має бути одна віра для всієї Церкви (…) Досягти цього неможливо, якщо питання, що виникають стосовно віри, не розв'язуватиме той, хто головує в усій Церкві, щоб уся Церква міцно трималася за його ухвали. Таким чином, нова редакція символу належить винятково до авторитету верховного понтифіка, як і всі інші питання, що стосуються всієї Церкви, як-от скликання загального собору тощо[249].

У питанні соборності Тома «вочевидь визнавав за папою авторитет, яким у попередні століття наділяли вселенські собори»[250]. До політичного авторитету пап Тома ставився стриманіше. У цьому він віддавав перевагу цивільним правителям:

> Обидві влади – духовна та секулярна – виходять із божественної влади; а отже, секулярна влада підпорядкована духовній, наскільки та підвладна Богові, а саме, в тому, що стосується спасіння душі; тому в цьому більше слід коритися духовній владі, ніж секулярній. У тому ж, що стосується

---

[248] Лука 22:32.

[249] *Summa theologica* 2a–2e.1.10, у Jay, *The Church*, 121.

[250] Jay, *The Church*, 122.

цивільного блага, більше слід коритися секулярній владі, ніж духовній, відповідно до Матвія 22:21 – віддайте кесареве кесареві[251].

За мірками середньовічних еклезіологічних течій, погляди Томи були поміркованими. Він поєднував елементи «еклезіології згори» та «еклезіології знизу». З одного боку, він наголошував на ролі церковної ієрархії та папства; з іншого, він не нехтував горизонтальними вимірами церкви й особливо наголошував на її конгрегаційному характері.

У «Богословській сумі» Тома спробував нанести на мапу весь богословський світ свого часу. Втім, у цьому богословському атласі відсутня країна еклезіології. Цю країну відкрив послідовник Томи, іспанський домініканець і кардинал Хуан де Торквемада (1388–1468). У середині XV століття він написав один із перших еклезіологічних трактатів, де церква була головним предметом розгляду: *Summa de ecclesia*[252]. Це була «найповніша середньовічна синтеза еклезіологічних доктрин, прийнятних для Риму»[253]. Трактат було

---

[251] *Scriptum super Sententiis* II.44.2.3, у Jay, *The Church*, 121.

[252] Серед перших публікацій: Juan de Torquemada, *Summa de ecclesia D. Ioan. de Turrecremata: una cum eiusdem apparatu, nunc primum in lucem edito, super decreto Papae Eugenii IIII. in concilio Florentino de unione Graecorum emanato* (Venetiis: Apud Michaelem Tranezinum, 1561); Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia contra impugnatores potestatis summi Pontificis. Quaestiones LXXIII super potestate et auctoritate papali ex sententiis Thomae Aquinatis,* (Lugduni: Jean Trechsel, 1496); Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, (Roma: Eucharius Silber, 1489).

[253] Thomas M. Izbicki, *Protector of the Faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1981), 19.

замислено як систематичну суму для церкви, написану під «потужно інституційним і папістським кутом зору»[254].

Ще молодий Торквемада опинився у центрі суперечки про співвідношення авторитету пап і соборів. У складі іспанської делегації він узяв участь у Констанцькому соборі. Після цього він навчався в Паризькому університеті, який був богословським центром конциліаристів. У 1431 році він був учасником Базельського собору, де обстоював пріоритет папи. Папа Євгеній IV (був папою у 1431–1447 роках) винагородив його титулом майстра священного палацу. Коли Торквемада підтримав цього папу після усунення його від влади Базельським собором, Євгеній IV зробив його кардиналом.

Обстоюючи пріоритет папи над соборами, Торквемада розвинув ідею істотно монархічного характеру церкви[255]. Його еклезіологія була «ієрархологією»[256] згори. На його думку, авторитет церкви було спрямовано згори донизу, а не навпаки. Він зовсім відкинув ідею, що джерелом авторитету може бути церква як ціле. Папи користуються своїм авторитетом незалежно від єпископів та соборів і не підзвітні їм[257].

Трактат Торквемади позначив кульмінаційний момент у розвитку середньовічного папства. Він спробував богословськи обґрунтувати цей розвиток і подав його як божественний порядок. Роджер Хайт так підсумував розвиток папства за часів Торквемади:

> Наприкінці XV століття були наявні щонайменше три різних розуміння авторитету папи та його лідерства у церкві. Перше було юридичним: папа має адміністративну владу й авторитет над усією церквою. Друге богословським: папа є джерелом і основою духовної цілісності та

---

[254] William Edward Maguire, *John of Torquemada, O. P.: The Antiquity of the Church* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1957), 9.

[255] Див.: Izbicki, *Protector of the Faith*, 50.

[256] Див.: Hans Küng, *Structures of the Church* (New York: Crossroad, 1982), 283.

[257] Див.: Izbicki, *Protector of the Faith*, 48–49.

> духовного життя церкви. Ці два погляди поєднував Торквемада. Проте був ще третій погляд, залишок конциліаризму, який поєднував юридичне, богословське та символічне: папа виконує служіння єдності, спираючись на всю спільноту вірних і служачи цій спільноті; якщо й коли папа відступає від послідовного представництва цієї єдності, він, по суті, втрачає свій афективний, символічний та релігійний авторитет[258].

Цей рудимент органічної еклезіології перших століть християнства став зернятком, з якого виросло те, що без перебільшення можна назвати еклезіологічною революцією.

2.3. Часи Реформації: емансипація церковної соціальності від світської

Реформація вивела еклезіологію у центр богословської проблематики свого часу. Католики та протестанти, полемізуючи між собою, розробили різні еклезіології. Серед лідерів реформаційного руху найпомітніший і найвиразніший внесок у розуміння церкви зробили Мартін Лютер, Жан Кальвін та Ричард Хукер. Як справедливо зазначив Вільгельм Паук, «неможливо виявити одну *типово* протестантську ідею церкви»[259]. Із названими іменами пов'язано три провідні еклезіології Реформації. Римо-Католицька церква мала відповісти на кожну з реформаційних еклезіологій і задля цього розвинула власну еклезіологію, ухвалену на Тридентському соборі (1545–1563). Ця еклезіологія була досить фрагментарною.

Реформаційні ідеї не виникали з нічого. Вони мали чимало прецедентів і в богословських трактатах, і в народних рухах пізнього середньовіччя. У XII столітті вальденси й альбігойці протестували проти тодішніх тенденцій ієрархізму та сакраменталізму. У XIII столітті радикальне крило

---

[258] Roger Haight, *Christian Community in History* (New York: Continuum, 2004), vol. 1, 410–411.

[259] Wilhelm Pauck, "The Idea of the Church in Christian History," *Church History* 21, no. 3 (1952): 212.

францисканського руху виступило проти клерикалізму. Його послідовники бажали замінити ієрархічні відносини у церкві братством любові.

Еклезіологію деяких конциліаристів можна назвати протореформаційною. Вільям Оккам (бл. 1289–1349) і Марсилій Падуанський (бл. 1275–1342) просували ідею церкви як «зібрання всіх вірних», у якому миряни були повноправними членами церкви. Оккам писав: «Миряни та мирянки є церковними особами так само, як клірики, бо вони належать церкві так само, як клірики»[260]. Марсилій у своєму творі *Defensor Pacis*[261] – «"біблії" антипапістських реформаторів»[262] – пропагував ідею позбавлення пап політичної влади, яка має належати лише секулярним правителям.

Джон Вікліф[263] (бл. 1330–1384) по суті обстоював ідею національних церков, незалежних від пап. Він також кинув серйозний виклик стандартам свого часу, запропонувавши принцип *sola Scriptura*[264] як універсальний закон і для держави, і для церкви: не слід визнавати нічого, «крім того, що має свій ґрунт у Писанні»[265]. Ян Гус[266] (бл. 1372–1415), автор одного з перших

---

[260] У: Pauck, "The Idea of the Church in Christian History," 208.

[261] Marsilius, *Defensor Pacis*, trans. Alan Gewirth (Toronto: University of Toronto Press in association with the Mediaeval Academy of America, 1980).

[262] Roy S. Rosenstein, "Defensor Pacis," у *The Oxford Dictionary of the Middle Ages*, http://goo.gl/TMiOfn (дата доступу – 20 лютого 2015); див. Paul E. Sigmund Jr., "The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism," *Journal of the History of Ideas* 23, no. 3 (1962): 392–402.

[263] Див.: Ian Christopher Levy, *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian* (Leiden; Boston, MA: Brill, 2011).

[264] «Лише Писання» (лат.).

[265] У: Michael Hurley, "'Scriptura Sola': Wyclif and His Critics," *Traditio* 16 (1960): 278.

[266] Див.: Matthew Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966).

еклезіологічних трактатів *De ecclesia* (1413),[267] критикував папство, симонію та індульгенції в тому ж дусі, що й Вікліф. Гус стверджував, що церква є «духовним утворенням, братством Святих, тілом Христовим. Членство в ній залежить від Божого обрання, а не від людського вибору»[268]. За всіма видимими церковними спільнотами Гус вбачав невидиму церкву. Так він вивів еклезіологію на «поріг нової ери, яка за століття після його смерті завершилася Реформацією»[269].

Лідер реформаційного руху Мартін Лютер (1483-1546) глибоко надихався критикою Вікліфа, Гуса та інших на адресу тогочасних структур Римської церкви[270]. Втім, Лютер не мав наміру знищувати ці структури й будувати натомість власні. Його головними ідеями були центральна роль Христа та виправдання лише вірою; він хотів, щоб ці ідеї почула й визнала *наявна* церква. Лютер не очікував, що для поширення цих ідей буде створено *іншу* окрему церкву.

У своєму зверненні «До християнського дворянства німецької нації» (1520) Лютер назвав три стіни, які, на його думку, було побудовано у церкві проти Божої волі. Він хотів, щоб ці стіни було зруйновано. Першою була стіна між кліром і мирянами. Посилаючись на 1 Петра 2:9 і Одкр. 5:10, Лютер визнавав священство за всіма членами церкви – за правом хрещення:

> Було винайдено, що пап, єпископів, священиків та ченців почали називати духовним станом, а князів, панів, ремісників та землеробів – мирським станом. Це дуже витончена вигадка та облуда. Однак ніхто не повинен

---

[267] Jan Hus, *The Church: De Ecclesia*, trans. David S. Scha. (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2009).

[268] Ludvik Nemec, "John Hus' Concept of the Church by Matthew Spinka," *The Catholic Historical Review* 55, no. 1 (1969): 80.

[269] У: Nemec, "John Hus' Concept of the Church by Matthew Spinka," 80.

[270] Див.: Jan Hus, *Letters of John Huss Written During His Exile and Imprisonment*, ed. Emile de Bonnechose (Edinburgh: W. Whyte, 1846), 9.

> лякатися цього, і ось на якій підставі: всі християни є у справжньому духовному стані й між ними немає жодної різниці, крім як в обов'язках, як каже Павло в 1 Кор. 12:12 – що ми всі є одним тілом, хоча кожен член має власну працю, якою він служить іншим. Ми всі, бо маємо одне хрещення, одну Євангелію, одну віру, і є християнами в однаковий спосіб, бо хрещення, Євангелія та віра роблять нас усіх духовними та християнами[271].

Друга стіна розділяла секулярну та церковну владу. Ця влада захищала клір від секулярних правителів і робила церковну владу вищою за секулярну. Лютер заперечував проти цього:

> Позаяк мирську владу встановлено Богом, щоб карати злодіїв і захищати побожних, їй потрібно вільно виконувати свій обов'язок в усьому тілі християнського світу, без огляду на осіб, і не залишаючи у спокої, а зачіпаючи також пап, єпископів, попів, ченців, черниць, абощо (…) Тому мирська християнська влада має вільно й безперешкодно виконувати свої повноваження, хай би їй трапився папа, єпископ чи священик. Хто завинив, нехай страждає! Усе, що говорить проти цього церковне право, є чистою вигадкою римської зарозумілості[272].

Остання стіна відокремлювала мирян від Писання. Лютер заперечував проти обов'язкового посередництва кліру, особливо пап, у читанні Писання.

> Вони хочуть бути єдиними майстрами Писання, хоча за все своє життя вони нічого там не навчилися. Вони наділили себе всіма повноваженнями, а нас хочуть переконати своїм квоктанням, що папа не може помилятися в питаннях віри, хай би він був поганим чи добрим, але не можуть довести з цього жодної літери (…) Тому це злочинно винайдена байка, і вони не можуть навести жодної літери, щоб це обстояти, що лише папа може викладати чи затверджувати виклад Писання. Вони захопили собі цю

---

[271] У: Project Wittenberg: http://goo.gl/Wxts8n (дата доступу – 20 лютого 2015).

[272] Project Wittenberg: http://goo.gl/Wxts8n (дата доступу – 20 лютого 2015).

владу; і хоча цю владу було дано Петрові (Мт. 16:19), коли йому було дано ключі, але цілком очевидно, що ключі було дано не самому лише (Мт. 18:18) святому Петру, а всій спільноті[273].

Лютер хотів, щоб ці штучні стіни всередині церкви було зруйновано. Його запити йшли не набагато далі за вимоги дореформаційного періоду. Втім, події повернулися так, що на місці старих стін було збудовано нову, ще міцнішу, тепер між Римом і тим, що пізніше стало протестантськими церквами. Важко визначити, яка сторона заклала перший камінь цього муру. Втім, цілком певно, що й Римська церква, й протестанти активно долучилися до її розбудови[274] Рим відкинув тези Реформації й залишив протестантів поза церковними стінами. Щоб вижити там, протестанти мали збудувати власне «місто» – окрему церковну структуру. Коли протестанти зрозуміли, що їм не залишили іншого вибору, крім як розбудовувати власну церкву, вони почали активно осмислювати богословські засади цієї церкви. Так виникла повноцінна еклезіологія Реформації. Проте порівняно з іншими царинами реформаційного богослов'я, вона сформувалася доволі пізно.

Важливий внесок до цієї еклезіології зробив сам Лютер. Він наголошував на внутрішньому зв'язку між церквою та Словом Божим. Де Слово, там і церква[275]. Церква не може існувати без Слова[276]. Слово і Дух створюють церкву[277]. Створення церкви – не одномоментна подія, а тривалий процес,

---

[273] Project Wittenberg: http://goo.gl/Wxts8n (дата доступу – 20 лютого 2015).

[274] Див.: Christopher O'Donnell, *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), 277.

[275] Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlau, 1883), 22.309.29–31.

[276] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 51.518.24–26.

[277] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 7.684.20.

creatio continua[278]. Слово є визначальним і для сутності, і для зовнішнього вигляду церкви[279]. Розрізнення того та іншого є ключовим моментом еклезіології Лютера. По своїй суті, церква – це *communio sanctorum*, зібрання (*Gemeinde*) всіх святих, побожних і вірних, ким править Святий Дух[280]. Це зібрання не є ієрархічним і його не можна ідентифікувати з ієрархією.

Крім того, церква має видимі прояви. Вони не є досконалими й залежать від різних соціальних та історичних обставин[281]. Проголошення Слова Божого та відправлення таїнств належать до зовнішніх проявів духовної спільноти[282]. Усі прояви духовної церкви є фрагментарними. Тому церква може виглядати розмаїтою. Подвійність істотного та явного у церкві не слід плутати з Лютеровим розрізненням істинних та хибних церков. Ця подвійність є притаманною лише істинній церкві. Лютер не застосовував її до церков, які вважав хибними[283].

Видимі прояви *communio sanctorum* можуть бути недосконалими. Втім, їм властиві так звані *notae* – ознаки, які адекватно представляють суть церкви. Ознаки не розкривають сутності церкви, але позначають її присутність. Переліки таких ознак у Лютера поступово змінювалися, проте їхнє ядро незмінно складалося з проголошення Доброї Звістки й відправлення таїнств хрещення та причастя. Найважливішою для Лютера була ознака Слова[284], яку він називав «найпевнішим і найшляхетнішим символом Церкви» (*certissimum*

---

[278] Див.: Gottfried Wilhelm Locher, *Sign of the Advent: A Study in Protestant Ecclesiology* (Fribourg: Academic Press; Paulusverlag, 2004), 27.

[279] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 6.296.39–297.3.

[280] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 22.344.13–15.

[281] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 6.296.39–297.3.

[282] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 1.639.4–6.

[283] Див.: Locher, *Sign of the Advent*, 43.

[284] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 7.721.4–7.

et nobilissimum Ecclesiae symbolum)[285]. Згодом, у 1533 році, Лютер згадує додаткові ознаки: відпущення гріхів, церковна служба, молитва, Символ віри, Десять Заповідей і деякі гімни[286]. У 1539 році він перелічує сім ознак: Слово Боже, хрещення, причастя, використання сили ключів (сповідь та відпущення гріхів), церковні служителі та служби, публічна молитва й подяка Богові, і нарешті – «зцілення святим хрестом»[287]. У його остаточній версії список містив такі ознаки: хрещення, причастя, використання сили ключів, Слово Боже і служіння Слова, Символ віри, похвала Богові Господньою молитвою та псалмами, пошана до влади, похвала шлюбу та стійкість у терпінні[288].

Жан Кальвін (1509–1564) підходив до еклезіології[289] систематичніше за Лютера. Його вчення про церкву було важливою складовою його головного твору *Institutio Religionis Christianae*[290]. Особливо помітно Кальвін розвинув Лютерове розрізнення духовної та емпіричної церкви:

---

[285] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 7.721.10.

[286] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 38.221.20–31.

[287] Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 50.628..

[288] Див.: Locher, *Sign of the Advent*, 50.

[289] Про еклезіологію Кальвіна див.: Richard C. Gamble, *Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons* (New York: Garland, 1992); Philip Walker Butin, "Reformed Ecclesiology: Trinitarian Grace According to Calvin*." ProQuest Dissertations and Theses* (Princeton Theological Seminary, 1994); David L. Foxgrover, "Calvin and the Church: Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24–26, 2001. Calvin Theological Seminary, the H. Henry Meeter Center for Calvin Studies" (Published for the Calvin Studies Society by CRC Product Services, 2002); Locher, *Sign of the Advent*; Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Calvinism* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2012).

[290] Перше видання вийшло латиною у 1536 році; визначальне видання – 1559 року (латиною) та 1560 року (французькою).

> По-перше, ми віримо у святу кафоличну церкву, тобто всю множину обраних, чи то ангелів, чи то людей (Ефес. 1, Колос. 1); з людей, чи то померлих, чи то нині живих; серед живих, хай би в якій землі ті опинилися, хай би серед яких народів були розсіяні; єдина церква та єдине суспільство, і єдиний народ Божий, чий Христос, наш Господь, є проводирем та очільником (…) Отже, це суспільство є католичним, тобто універсальним, оскільки неможливо знайти дві чи три [таких суспільства], а обрані Богом всі так поєднані та приєднані у Христі, що вони, в якийсь спосіб залежачи від одної голови, також з'єднані наче в одному тілі і між собою пов'язані, як члени тіла; справді ж бо єдині ті, хто одною вірою, надією та любов'ю, в тому самому Божому Дусі, живуть разом і також покликані успадкувати вічне життя[291].

Істотним доповненням Кальвіна до Лютерової ідеї «реальної» церкви було те, що вона є церквою обраних. Належність до цього невидимого братства визначається не людським вибором, а суверенним рішенням Бога. Кальвін вважав найогиднішим злочином загрожувати єдності тих, кого Бог зібрав у своїй церкві[292]. Так він став ключовим захисником єдності церкви у середовищі Реформації:

> Якщо ми так ревно прагнемо миру та єдності, обстоюймо радше єдність доктрини й однодушність замість норовливо наполягати на досконалому церемоніальному устрої. Адже вкрай негідно шукати рабської відповідності минулим будовам там, де Бог залишив свободу заради найбільших можливостей будівництва. Далебі, коли ми постанемо перед найвищим судом, щоб дати звіт про підстави всіх наших дій, найменше йтиметься про церемонії; зовсім не йтиметься і про відповідність у зовнішніх речах; натомість нас закличуть звітувати про правомірне

---

[291] *Joannis Calvini Opera Selecta*, ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Scheuner (Munich: C. Kaiser, 1926), 1.86, у Locher, Sign of the Advent, 70.

[292] *Joannis Calvini Opera Selecta*, 1.488.

> використання нашої свободи: правомірним же буде визнано те, що багато сприяло будівництву. Вся наша турбота, пильність, ретельність і ревність сприяють цьому будівництву, до якого ми можемо долучитися настільки, наскільки досягнемо успіху в серйозному страху Божому, щирій побожності та непідробній святості способу життя[293].

На думку Кальвіна, важливими для збереження єдності церкви були побожність та дисципліна. Він полюбляв називати церкву «тілом Христовим», в якому кожен член має свій обов'язок. Кальвін більше за інших реформаторів вважав церковні обов'язки важливими для підтримки єдності та порядку в церкві: «У всякому людському суспільстві ми неодмінно бачимо якийсь устрій, щоб плекати спільний мир і втримувати згоду (…) Це насамперед можна спостерігати у церквах, які з добрим устроєм підтримують добрий порядок усіх речей, а без згоди взагалі не є церквами».[294]

Повертаючись до церковних обов'язків і наголошуючи на впорядкованості Церкви, Кальвін зробив вирішальний внесок в оформлення реформаційного руху як церковної структури. У своїй женевській спільноті вірних Кальвін встановив чотири обов'язки: пастори, доктори, пресвітери та диякони. Він наполягав, що виконавці цих обов'язків мають не панувати у спільноті, а смиренно служити їй: «Христос не дає нічого, крім лише того, що вони мають бути слугами і цілковито втримуватися від панування»[295]. Усупереч поширеній думці, Кальвінова ідея служіння не була теократичною[296]. Не йшлося йому й про підпорядкування секулярній владі:

> Церква не має права меча, щоб карати чи примушувати, ні підкоряти, ні ув'язнювати, ні застосовувати інші покарання, які зазвичай уживає

---

[293] *Joannis Calvini Opera Selecta*, 5.322, у Locher, *Sign of the Advent*, 73.

[294] *Institutio* 4.10.27, у Locher, *Sign of the Advent*, 76.

[295] У: Locher, *Sign of the Advent*, 80.

[296] Див.: Eric George Jay, *The Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries* (Louisville, KY: John Knox Press, 1980), 176.

> магістрат. Крім того, тут ідеться не про покарання грішника проти його волі, а про добровільне самопокарання того, хто сповідується в гріхах. Отже, ці дві рації є вельми відмінними: Церква не бере на себе те, що властиве магістрату, і магістрат не може робити того, що виконує Церква[297].

Ричард Хукер (бл. 1554–1600) був провідним богословом англійської Реформації. Ця Реформація не поривала зі спадщиною середньовіччя настільки радикально, як Реформація на європейському континенті. Вона також не відкидала інших способів розуміння церкви, у тому числі й римський. Натомість вона релятивізувала їх і протиставила їх ідеї всесвітньої церкви[298]. Її головною турботою було те, яке тлумачення корисне для англійської церкви. Тому не дивно, що церковно-державні взаємини стали провідною темою в англійській еклезіології, а також виявилися істотною рисою майбутньої англіканської ідентичності. Ця тема посідає центральне місце в головній праці Хукера «Про закони церковного устрою»[299].

Як і провідники континентальної Реформації, Хукер розрізняв видиму та невидиму церкву. З одного боку, церква для нього була містичним тілом, яке невидимо поєднує всіх своїх справжніх членів[300]. З іншого боку, це «приступне чуттям товариство»[301]. Втім, розрізнення двох модусів церкви в Хукера було не настільки суворим, як у континентальних реформаторів: для нього ці

---

[297] *Institutio* 4.11.3, у Jay, *The Church,* 175.

[298] Див.: Gerard Mannion and Lewis Seymour Mudge, eds., *The Routledge Companion to the Christian Church* (London: Routledge, 2008), 389.

[299] Richard Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, ed. W. Speed Hill (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1977).

[300] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 3.1.2; 1:194.27–195.3.

[301] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 3.1.3; 195.22–28.

модуси майже збігалися. Як зазначає Девід Ніландс, «Хукер приймає розрізнення, але розвиває його у зовсім іншому напрямі: з одного боку, ефективно використовуючи його для спростування пуританських претензій на божественний авторитет їхнього устрою, а з іншого, сміливо заявляючи про видиму церкву як царство благодаті, неминуче і справді пропонованої через зовнішні сакраментальні засоби церкви»[302].

Категорія «устрою» була для Хукера ключем до розрізнення видимої та невидимої церкви: «Наскільки Церква є містичним тілом Христовим і його невидимою нареченою, вона не потребує зовнішнього устрою. У цьому сенсі цілком достатньою для Божої Церкви є та частина божественного закону, яка навчає вірі та трудам праведності. Проте церкві не може бракувати законів устрою, наскільки вона є видимою спільнотою і політичним тілом»[303]. Отже, видима церква потребує структур та порядку, тоді як невидима церква спирається на виправдання тих, хто наперед визначений Богом. Хукер вірив, що церковний устрій має божественне походження. На його думку, ієрархія структурує цілий всесвіт:

> Порядок – це розшароване розташування. Цілий світ, що складається з такої великої кількості частин і настільки розмаїтий, підтримується [як ціле] єдино лише тим, що той, хто надав їм [частинам] форму, розташував їх у певному порядку. Тож саме божество підтримує це та вимагає, щоб це було дотримане навічно як закон: що скрізь, де є сполучення багатьох, нижче прив'язується до вищого завдяки тому [сполучнику], що, будучи

---

[302] W. David Neelands, "Richard Hooker on the Identity of the Visible and Invisible Church," у *Richard Hooker and the English Reformation*, ed. Torrance Kirby (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), 110.

[303] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 3.11.14; 1.261.25–30.

> проміжним, може спричинити, щоб кожне з них приліплювалося до іншого, і так усе й далі буде одним[304].

Особливо важливою для Хукера була застосовність цього принципу до церковно-державних взаємин. Він ставив короля як «вищого Ієрарха» на чолі водночас церковної та світської ієрархії[305]. Варто зазначити, що у своєму рукописі, де він досліджує ієрархічну роль короля у церкві, Хукер посилається на Псевдо-Діонісія[306].

Істотними структурами видимої церкви, на погляд Хукера, були таїнства, які «на своєму місці потрібні не менше, ніж сама віра».[307] Зокрема, Хукер вважав хрещення «прийняттям до складу видимої церкви»[308]. Хукер доклав чималих зусиль, щоб упоратися зі складною проблемою поєднання хрещення і напередвизначення до спасіння. Англійська Реформація єлизаветинського періоду схилялася до кальвінізму. У дусі цієї схильності, Хукер, з одного боку, застерігав, що не всіх хрещених слід зараховувати до складу обраних, а з іншого боку, визнавав, що ті, хто отримали хрещення, отримали також благодать. Отже, благодать виходить за межі кола обраних і перебуває в усій

---

[304] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 8.2.1; 3:331.19–332.1.

[305] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 8.2.1; 3:331.19–332.1.

[306] "Lex itaque divinitatis est infima per media ad suprema reduci, inquit B. Dionysius," in W. J. Torrance Kirby, *Richard Hooker and the English Reformation* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), 26, примітка 16.

[307] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 5.60.4; 2.257.7.

[308] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 3.1.3; 1:196.7.

видимій церкві[309]. Хукер розв'язував проблему поєднання обраності та хрещення так: «Бог призначив хрещення на користь людства. Обмежувати милості – мерзенно, розширювати їх – прийнятно для Бога та людини»[310].

Реформація змусила Римо-Католицьку церкву зосередитися на еклезіології. Нова контрреформаційна еклезіологія Рима формувалася в річищі, визначеному Реформацією: вона або відкидала тези реформаційної еклезіології, або неявно погоджувалася з ними. Тридентський собор (1545–1563) був колективним голосом, який висловив нові настанови римської еклезіології та визначив її подальший розвиток на тривалий період – аж до Першого Ватиканського собору. Хоча Тридентський собор було покликано відповідати на питання, порушені *системами* реформаційної еклезіології, він не виробив власної системи римської еклезіології. Його відповіді на питання стосовно церкви були радше спорадичними. Головний документ, ухвалений цим собором, «Римська катехиза»[311], звертався до еклезіологічних питань лише в окремі моменти.

Тридентський собор розвивав свою еклезіологію навколо двох опозицій: видима/невидима церква та ієрархія/миряни. Відгук собору на протестантське розуміння видимого/невидимого у церкві полягав у розрізненні між церквою переможною та церквою войовничою:

> Церква складається здебільшого з двох частин, із яких одну називають переможною, іншу войовничою. Переможна – це зібрання найясніших і найщасливіших блаженних духів, і тих, хто переміг світ, плоть, ворожість диявола; тепер, вільні від негараздів цього життя, вони тішаться вічним

---

[309] Див.: Neelands, "Richard Hooker on the Identity of the Visible and Invisible Church," 104–105.

[310] Hooker, *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*, 5.64.5; 2:298.15–17.

[311] *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos* (Roma: Apud Paulum Manutium, 1566).

> блаженством. Войовнича ж церква – це зібрання всіх вірних, які живуть тут, на землі; її називають войовничою, бо вона веде безперервну війну з найбільшими ворогами: світом, плоттю та дияволом[312].

Перемож й войовнича – це не дві церкви, а одна. Тридентський собор відповів на головну стурбованість Реформації щодо дуальності церкви – співіснування в ній добрих і поганих членів – деякими поступками протестантській позиції. Добрі та погані члени церкви сповідують ту саму віру й беруть участь у тих самих таїнствах. Втім, різниця між ними полягає в тому, що добрі мають благодать і пов'язані один з одним невидимими зв'язками милосердя:

> У войовничій церкві є два роди людей – добрі та погані; і погані беруть участь у тих самих таїнствах, сповідують ту саму віру, але відрізняються життям і мораллю; добрими ж у церкві звуть тих, які поєднані та пов'язані між собою не лише віросповіданням і співучастю в таїнствах, а й зв'язком духу благодаті та милосердя[313].

Іншим моментом сходження Тридентського собору та Реформації було їхнє розуміння церкви не як ієрархії, а як «християнської спільноти» та «зібрання вірних (…), а саме, тих, хто покликаний вірою до світла істини та знання Бога»[314]. Водночас Тридентський собор наголосив на істотній ролі ієрархії як божественної інституції. Він оголошував анафему тим, хто говорив, «що в Католицькій Церкві немає ієрархії, встановленої божественним визначенням, яка складається з єпископів, священиків та служителів [дияконів]»[315].

Прерогативи папи собор розглянув у незвичному контексті. По-перше, їх обговорювали у розділі, присвяченому єдності церкви. По-друге, їх розглядали в контексті опозиції видимого/невидимого у церкві. Собор наголосив, що

---

[312] Art. 9, ch. 10, quest. 5, у Theodore Alois Buckley, trans., *The Catechism of the Council of Trent* (London: Routledge, 1852), 95.

[313] Art. 9, ch. 10, quest. 6, у Buckley, *The Catechism of the Council of Trent*, 96.

[314] Art. 9, ch. 10, quest. 2, у Buckley, *The Catechism of the Council of Trent*, 93.

[315] У: Jay, *The Church*, 196.

церква має двох очільників: невидимого та видимого. Христос є невидимим очільником церкви, а папа – її видимим очільником: «Адже позаяк видима церква потребує видимого очільника, наш Спаситель поставив Петра головою і пастирем усіх вірних, у найзагальніших виразах доручивши йому пасти всіх своїх овець, і так само він волів, щоб його наступник мав спроможність керувати всією церквою та спрямовувати її»[316].

На додачу до Тридентського собору, чимало римських богословів прославилися як видатні полеміст, які протистояли Реформації, приділяючи особливу увагу еклезіології. Серед них був італійський єзуїт Роберто Белармінo (1542–1621), який звертався до питань, що згодом стали постійною темою полеміки між Римом та Реформацією: діалектика видимого та невидимого, а також ієрархія та папство. У своїй найважливішій книзі «Обговорення проти єретиків»[317][318] він увиразнював видимість церкви за допомогою незвичних аналогій:

> Щоб сказати, що хтось, до певної міри, є частиною Церкви, я не бачу потреби у будь-якій внутрішній чесноті, а лише у зовнішньому сповідуванні віри та участі у таїнствах – те, що можуть підтвердити наші чуття. Адже церква є таким же видимим і відчутним зібранням людей, як і зібрання римлян, або галлів, або венеціанців[319].

Це порівняння церкви з соціально-політичними групами часто наводять як приклад тенденцій розвитку постреформаційної римської еклезіології та її схильності ототожнювати церкву зі звичайним суспільством. Белармінo енергійно підтримував першість папства, вважаючи, що папи успадкували

---

[316] Art. 9, ch. 10, quest. 12, у Buckley, *The Catechism of the Council of Trent*, 101.

[317] Переклад повної назви: «Обговорення суперечок стосовно християнської віри проти єретиків цього часу».

[318] *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Ingolstadt, 1586–93), in 3 vols.

[319] *Disputationes* 4.3.2, у Jay, *The Church*, 203.

всесвітню владу, яку Петро отримав від Христа. Ця влада передається наступникам, на відміну від авторитету інших апостолів[320], що не передається. Авторитет єпископів у церкві не є самодостатнім – він виростає з авторитету папи[321]. Секулярну владу пап Белярміно тлумачив як опосередковано засновану на духовному авторитеті: «Понтифік як понтифік не має прямо і безпосередньо жодної земної влади, а лише духовну; але у духовний спосіб він опосередковано має найвищу владу в земних справах»[322].

Папа Сікст V (був папою у 1585–1590) був незадоволений цією тезою Белярміно і хотів включити його твір до списку заборонених книг (*Index Librorum Prohibitorum*). Втім, він помер до того, як здійснив свій намір, а його наступник облишив це питання.

2.4. Еклезіологія у добу Просвітництва: нове відкриття церковного «я»

У період Просвітництва еклезіологія увійшла з діалектичним протистоянням Реформації та Контрреформації, яке так і не призвело до жодної значущої синтези. Просвітництво ж створило кращі передумови для такої синтези. У цьому сенсі, внесок Просвітництва в еклезіологію був продуктивнішим за роль Реформації. Втім, цей внесок не був безпосереднім і не був приязним до церкви. Просвітництво створило секулярний політичний простір, у якому церкву не вітали. Це спричинило змушене відокремлення властивого «я» церкви від її хибних ідентичностей, на які церква пристала в період її симфонічних стосунків із державою. Як наслідок, церква почала усвідомлювати своє «я» чіткіше. Просвітництво також створило секулярний простір раціональності; це надало церкві нові інтелектуальні інструменти, які допомогли їй краще осягати своє наново відкрите «я». Розвідки Канта, Геґеля, Шляєрмахера та інших авторів створили секулярну течію думки, в межах якої

---

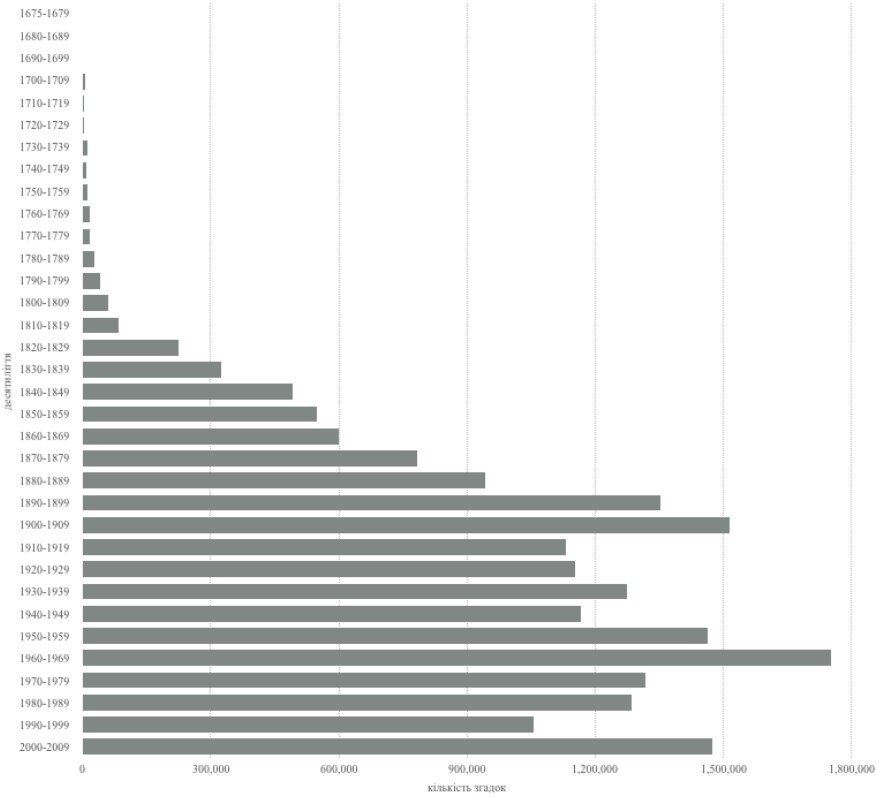
[320] Див.: *Disputationes* 3.5.23.

[321] Див.: *Disputationes* 3.4.24.

[322] *Disputationes* 3.5.4, у Jay, *The Church*, 204.

природу церкви було радикально переосмислено. Середньовічну еклезіологію дістали з її богословської шухляди й помістили у контекст ширших систем секулярного мислення. Нові філософські системи та методологічні підходи модерності, насамперед ідеалізм та історична критика, сприяли еклезіологічній синтезі, яку не змогла виробити навіть Реформація.

Як і з патристичною та середньовічною еклезіологією, розвиток модерної еклезіології можна проілюструвати певною статистикою. На початку модерної доби кількість згадок про церкву була дуже незначною. Вона почала зростати в останні два десятиліття XVIII століття, що збіглося з розквітом Просвітництва.



десятиліття	кількість згадок
1675-1679	19
1680-1689	2251
1690-1699	1214
1700-1709	5817
1710-1719	4347
1720-1729	3473
1730-1739	12772
1740-1749	9562
1750-1759	11114
1760-1769	17970
1770-1779	16303
1780-1789	27372
1790-1799	42275
1800-1809	61432
1810-1819	84659
1820-1829	224766
1830-1839	325630
1840-1849	492652
1850-1859	548518
1860-1869	599294
1870-1879	782599
1880-1889	943275
1890-1899	1352467
1900-1909	1514816
1910-1919	1132199
1920-1929	1152293
1930-1939	1274021
1940-1949	1167478
1950-1959	1462159
1960-1969	1752618
1970-1979	1317822
1980-1989	1284148
1990-1999	1056780
2000-2009	1473828

Ілюстрація 4. Згадування церкви за модерної доби

Різке зростання згадок про церкву в цей період свідчить про зростання самосвідомості церкви як суб'єкта, відмінного від держави. Нове відкриття церквою власного «я» пришвидшилося у 1820-ті роки. У цей період на теоретичне осягнення церкви помітно впливали романтизм та ідеалістична філософія. Ще одне пришвидшення самоусвідомлення церкви сталося у 1840-ві роки, коли Кембриджський та Оксфордський рухи наново привернули увагу до еклезіології. Наступне значне зростання кількості згадок про церкву (що знов-таки відображає зростання самоусвідомлення церкви) відбулося у 1870-ті роки, коли Перший Ватиканський собор спричинив інтенсивні дискусії про авторитет церкви. В останню декаду дев'ятнадцятого та першу декаду XX століття інтерес до еклезіології значно збільшився завдяки новому підходу до церкви з позицій історичної критики та соціології. Свою роль зіграв і новонароджений екуменічний рух. У міжвоєнний період інтерес до церкви вже не сягав таких висот, але певний сплеск трапився у 1930-ті роки, коли «нова теологія» (*la nouvelle théologie*) започаткувала деякі важливі дискусії про церкву, що зрештою привело до Другого Ватиканського собору. 1960-ті роки, на які припала діяльність цього собору, можна охарактеризувати як декаду еклезіології. У цей період кількість уживань слова *церква* сягнула найвищого значення за всі часи. Після цього показники трохи знизилися. В останнє десятиліття вони почали зростати знову, що свідчить про повернення церкви до центру богословських дискусій. Кількість згадок про церкву корелює з якісними змінами в богословському розумінні церкви. Інтерес до еклезіології невпинно зростав, особливо впродовж XX століття, яке відтак справедливо називають «століттям церкви».

Романтизм був одною з перших філософських та культурних течій, у межах якої еклезіологія отримала нове й незвичне осмислення. Процес нового відкриття церквою свого «я», відмінного від держави (внаслідок секуляризації цієї останньої), збігся з періодом романтизму. Саме у цей період самоусвідомлення церкви почало набувати нового вигляду після емансипації

церкви від держави. Найперша еклезіологія постсимфонічного періоду була романтичною.

Фрідріх Шляєрмахер (1768–1834) створив у дусі романтизму систему богословського знання, в якій поєднувалися сцієнтизм, пієтизм та комуналізм. Шляєрмахера часто називають «батьком модерної теології». Його також можна назвати «батьком модерної еклезіології»[323]. Він ставився до церкви як до історично змінної суспільної інституції. Проте водночас він будував своє розуміння церкви на міцному ґрунті протестантської ортодоксії. Його прагненням було створити всеосяжну й наукову систему християнського вчення. Ця система не мала бути суто раціоналістичною; її істотною складовою мала бути побожність. На погляд Шляєрмахера, побожність є центром релігійної свідомості. Вона виявляє себе у спільнотних формах. Релігійна спільнота, вважає Шляєрмахер, «формує завжди самооновлюваний обіг релігійної свідомості у певних визначених межах, а поширення релігійних емоцій влаштовується та організується у тих самих межах, тож можна дійти

---

[323] Про еклезіологію Шляєрмахера див.: Youngbog Kim, "Christ and the Christian Church: A Study of Friedrich Schleiermacher's Ecclesiology in Relation to Christology," *ProQuest Dissertations and Theses* (The Claremont Graduate University, 2002); Charles Aden Wiley, "Responding to God: The Church as Visible and Invisible in Calvin, Schleiermacher, and Barth," *ProQuest Dissertations and Theses* (Princeton Theological Seminary, 2002); Robert Thomas O'Meara, "The Catholic Spirit in Schleiermacher's Ecclesiology: The 1830 Augsburg Confession Sermons," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of St. Michael's College [Canada], 1998); Dennis M. Doyle, "Mohler, Schleiermacher, and the Roots of Communion Ecclesiology," *Theological Studies* 57 (1996): 467–80; Emilio Brito, "Pneumatologie, ecclésiologie et éthique théologique chez Schleiermacher," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77, no. 1 (1993): 23–52; Adele Weirich, *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers* (Frankfurt; New York: Peter Lang, 1990).

певного визначеного розуміння того, які індивіди належать до неї, а які ні – це ми називаємо церквою»[324]. Джерелом і нормою християнської побожності є Христос. Церква – це посередник, який робить досвід переживання Бога і любов Бога доступними людям. Індивіди зустрічаються з Богом через церкву: «Нове життя кожного індивіда виростає з життя спільноти, тоді як життя спільноти виростає з індивідуального життя самого Спасителя»[325]. Церкву як посередницю Шляєрмахер ототожнював зі Святим Духом: «Вираз "Святий Дух" слід розуміти у сенсі позначення життєвої єдності християнського братерства як моральної особистості (…) – це *спільний дух*»[326]. Втім, ця ідентифікація не є абсолютною. Шляєрмахер визнавав, що емпіричні церкви часто виявляються вразливими, що не є сумісним із Духом. Це дало йому змогу повернутися до класичного протестантського розрізнення видимої та невидимої церкви. Перша є розділеною, збентеженою й інколи хибує. Лише друга є незмінно вірною Христу[327].

На підставі цього розрізнення Шляєрмахер визначив церкву як емпіричну реальність. Вона постійно змінюється й завжди потребує реформ. Вона постійно має народжуватися наново, як каже Шляєрмахер – має проходити крізь *палінгенезу*[328]. Втім, зміни, яких зазнає церква, не завжди є змінами на краще. Можливі й зміни вбік гіршого. Тим не менш церква знає, що вона міцно пов’язана з Богом через Духа, і відтак не повинна боятися змін.

Еклезіологічні ідеї Шляєрмахера було сприйнято не лише в протестантських, а й у католицьких колах. Їхня адаптація до засадничих католицьких вимог

---

[324] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1976), 29.

[325] Schleiermacher, *The Christian Faith*, 525.

[326] Schleiermacher, *The Christian Faith*, 535.

[327] Див.: Schleiermacher, *The Christian Faith*, 678.

[328] Буквально – «нове народження» – від грецьких πάλιν «наново» та γένεσις «народження».

відбулася в Тюбінґені. Католицька богословська школа тут виникла невдовзі після наполеонівських війн, внаслідок входження великої частини католицької Швабії до протестантського королівства Вюртемберґ. Місцевий правитель заснував у Еллванґені католицьку богословську школу, щоб задовольнити своїх нових католицьких підданих. У 1812 році ця школа перебралася до Тюбінґену.

Від самого початку Тюбінґенська школа виявляла глибоку відданість католицькій традиції і водночас відкритість до філософських та культурних течій німецької думки початку XIX століття, включно з романтизмом та ідеалізмом[329]. Вона також приділяла особливу увагу еклезіології. Академічний фундатор цієї школи, Йоганн Себастьян фон Дрей (1777–1853), використовував для розвитку власної еклезіології модні на той час філософські принципи. Його еклезіологію можна назвати «органічною». На погляд фон Дрея,

> Реальність Церкви, вкорінена в таїнстві Христа, вводить у божественне Царство, примирює в собі ідеальне та реальне, раціональне та емпіричне. Ось чому, попри критичну важливість історії – а відтак, у теології, генетичної методи вивчення історії доктрини – католицька теологія не може бути просто історією догми, а мусить поєднувати історичну методу з розважаннями на службі богословської науки. Під цією останньою Дрей розуміє структуру, в якій факти поєднуються у вдосконаленні єдиної необхідної ідеї, з якої можна вивести всі інші релевантні ідеї[330].

Ідеї фон Дрея розвинув далі його молодший колега, який, утім, помер набагато раніше: Йоганн Адам Мьолер (1796–1838)[331]. Він розвивав свою еклезіологію

---

[329] Див.: Aidan Nichols, *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey* (Pretoria: Unisa Press, 1998), 51.

[330] Nichols, *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*, 52.

[331] Мьолер також перебував під впливом еклезіології своїх католицьких попередників, зокрема Енґлберта Клюпфеля (1733–1811) та Патріца Бенедикта

в діалозі зі Шляєрмахером. Часто цей діалог перетворювався на запеклу суперечку. Денис Дойл так алегорично описав стосунки між Мьолером і Шляєрмахером:

> У юності Мьолер кілька років був пекарем. Тому доречно уявити його еклезіологію спілкування як багатошаровий торт. На думку Мьолера, погляд на Церкву Шляєрмахера формує один із серединних шарів, але йому бракує верхнього та нижнього шару. Верхній шар – це внутрішнє життя Трійці: спільне життя, наявне між трьома особами Трійці, яке поділяють також віряни. Нижній шар – це видима Церква, якою вона органічно розвинулася у взаємозв'язку з історією. Виразами єдності цієї церкви слугують єпископальне служіння та папство. Брак верхнього та нижнього шарів відбивається також на решті шарів у неприйнятний для Мьолера спосіб[332].

Мьолер був людиною свого часу. На нього, як і на Шляєрмахера, потужно вплинули тогочасний романтизм та ідеалістична філософія, особливо філософія Ф.В.Й. Шеллінґа (1775–1854). Твори Мьолера були великою мірою апологетичними. Він палко захищав традиційні римські інституції, включно з папством, і критикував протестантизм.

Мьолер став найвідомішим представником Тюбінґенської школи, а його вплив поширився географічно аж до Росії, а хронологічно – аж до Другого Ватиканського собору. Мьолер відсторонявся від середньовічних еклезіологічних схем, віддаючи натомість перевагу патристичній спадщині. Він заклав основи того, що пізніше назвали еклезіологією спілкування, євхаристійною та екуменічною еклезіологією.[333]

Ціммера (1752–1820). Другого з названих авторів він називає прямо; див. Doyle, "Mohler, Schleiermacher, and the Roots of Communion Ecclesiology," 468.

[332] Doyle, "Mohler, Schleiermacher, and the Roots of Communion Ecclesiology," 474–475.

[333] Див.: Nichols, *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*, 52–53.

У православному середовищі романтична філософія та еклезіологія надихнули богослова-мирянина Олексія Хомякова (1804–1860) написати про церкву як самодостатній суб'єкт. До Хомякова навряд чи можливо говорити про православну еклезіологію як окрему богословську дисципліну. Саме він зробив церкву одним із головних центрів уваги православного богослов'я.

Хомяков визначав церкву як «одкровення Святого Духа до взаємної любові християн, тієї любові, яка веде їх до Отця через його втілене Слово, нашого Господа Ісуса Христа»[334]. На основі категорій Духа, любові, свободи та спільноти Хомяков винайшов оригінальне поняття «соборність». Він представляв це поняття як традиційне й патристичне, хоча таким воно не було, принаймні технічно. Не було воно й тотожнім із «кафолічністю» символу віри, хоча вираз «соборна церква» перекладає оригінальне грецьке «καθολικὴ ἐκκλησία». Термін Хомякова «соборність» можна належно зрозуміти саме в контексті романтичної філософії та теології того часу. Хомяков говорив про соборність як «спільний ум»[335] усіх вірних. Він розумів соборність як особливі стосунки між церквою та її членами, які виключали і силувану єдність, і силувану покору[336]. Церква як така не повинна застосовувати будь-яку владу: її члени можуть визнавати авторитет церкви лише добровільно. «Розумна свобода вірянина не знає над собою жодного зовнішнього авторитету; а виправдання цієї свободи полягає в однодумності її з Церквою, а міра виправдання визначається згодою всіх вірних».[337]

---

[334] У: Kallistos Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, no. 2 (2011): 220.

[335] Див.: Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology," 220.

[336] Див.: Василий Зеньковский, *История русской философии. Философское наследие России* (Москва: Раритет, 2001), 188.

[337] Алексей Хомяков, *Полное собрание сочинений* (Москва: Университетская типография, 1886), т. 2, 245.

Хомяков здійснює дивне розрізнення між церквою як «духовним організмом» та її «історичною плоттю»[338]. Ієрархія й авторитет належать до другого, а не до першого. Духовна сутність церкви – це свобода в Дусі. Хоча Хомяков пояснював, що ці два аспекти церкви утворюють «не дві Церкви, а одну під двома різними видами Церкву в її повноті»[339], це розрізнення є надзвичайно схожим на еклезіологічну дихотомію Реформації та Контрреформації.

Хомяков вправлявся у філософії під чарами німецького романтизму й особливо Шеллінґа[340]. В еклезіології він багато запозичував у Тюбінґенської школи. Вражає схожість між його ідеєю соборності та органічною еклезіологією спілкування Адама Мьолера[341]. Однак, запозичуючи ідеї з протестантської та католицької еклезіології, Хомяков ставився різко критично до обох цих традицій. Він закидав їм зраду любові та єдності:

> Три голоси гучніше за інших чутно в Європі.
>
> «Коріться та віруйте моїм декретам» – це каже Рим.
>
> «Будьте вільними та намагайтеся створити собі хоч якесь вірування» – це каже Протестантство.
>
> А Церква закликає до своїх:
>
> «Полюбімо одне одного, щоб однодумністю сповідувати Отця, і Сина, і Святого Духа»[342].

Цей останній голос Хомяков ототожнював із Православною церквою. Часто висловлюючи несправедливу критику на адресу західних традицій, він ставився з нереалістичним оптимізмом до Православної церкви. Він полюбляв говорити про проблеми західного християнства, проте ігнорував проблеми

---

[338] Зеньковский, *История русской философии*, 188.

[339] Хомяков, *Полное собрание сочинений*, 58.

[340] Див.: Зеньковский, *История русской философии*, 186.

[341] Див.: Serge Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler* (London, 1946).

[342] Хомяков, *Полное собрание сочинений*, 258.

східного православ'я. Він наполягав, що Православна церква тут і зараз збігається з омріяною ним ідеальною спільнотою любові. Втіленням цього ідеалу для Хомякова була община російських селян.

У цьому Хомяков був суголосний із романтичними народницькими настроями того часу, які прославляли й намагалися наслідувати спосіб життя простолюду, особливо селян. Ці настрої поділяли різні групи російського освіченого суспільства, включно з націоналістично налаштованими слов'янофілами, які вважали Хомякова своїм лідером, і космополітично налаштованими соціалістами. Перші вважали пересічних росіян носіями справжньої російської ідентичності, яку слід було розвивати на противагу Заходові; другі бажали більшої соціальної справедливості та реформування суспільства за західними зразками. Хомяков вважав церкву ідеальним втіленням образу досконалого суспільства. Його ідея соборності має чіткий соціальний вимір. Його еклезіологія вела до програми радикальних перетворень у суспільстві. Через це в Росії його твори зазнали цензури та спершу друкувалися за кордоном.

Поняття соборності Хомякова могло бути його винаходом, але воно все ж таки спиралося на добре відомі йому богослов'я та практики ранньої церкви. Він сам запевняв, що це поняття є традиційним і патристичним. Особливо він був у захваті від «Відповіді східних православних патріархів папі Пію IX» (1848), де він знайшов елементи своєї ідеї соборності, а отже, підтвердження цієї ідеї з боку грецьких церков:

> Папа прикро помиляється, думаючи, що ми вважаємо церковну ієрархію захисницею догми. Правда є зовсім іншою. Незмінна постійність і безпомилкова істина християнської догми не залежить від будь-якого ієрархічного порядку. Її захищає ціле, весь народ Церкви, який є Тілом Христовим… Ні ієрархічний порядок, ні верховну владу не слід вважати гарантією істини. Знання істини дається взаємній любові.[343]

[343] У: Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology," 221.

Цей лист, підписаний чотирма східними патріархами та членами їхніх синодів, було надіслано у відповідь на апостольське послання папи Пія IX (був папою у 1846–1878) *In suprema Petri apostoli sede* (6 січня 1848 р.). Папське послання було адресовано насамперед східним католицьким примасам, але також закликало православних патріархів до єдності з Римом. Відповідь православних, надіслана того ж року, містила тезу, яка зробила цей лист широко відомим: «Ні патріархи, ні собори не могли ввести серед нас нове, оскільки захисником релігії є саме Тіло Христове, навіть самі люди, які бажають, щоб їхня побожність назавжди лишалася незмінною й такою ж, як побожність їхніх батьків»[344].

Це було важливим свідченням того, що у Православній церкві у той час відбувався процес емансипації від середньовічних ієрархічних моделей влади. З одного боку, в умовах османського правління східні церкви були змушені замислитися над передачею більшої влади мирянам. Позбавлені підтримки держави, грецькі ієрархи всіх рівнів були змушені звернутися по підтримку до своїх громад, а відтак істотно зміцнили стосунки з ними. З іншого боку, на них вплинули романтизм і розвиток подій на Балканах у середині XIX століття. Нові національні держави на Балканах були народними державами, мешканці яких брали активну участь у політичному житті. Республіканські елементи у цих державах впливали на місцеві церкви. Ці останні мусили пристати на модель ухвалення рішень, яка нагадувала парламент. Традиційні єпископські ради, які під владою Османів було замінено вужчими зібраннями єпископів, що їх скликали у Стамбулі (ἐνδημοῦσα σύνοδος), у нових балканських державах було замінено широким представництвом кліру та мирян на спільних церковних конгресах (κληρικολαϊκή συνέλευση).

Такі конгреси відбувалися у балканських церквах регулярно й ухвалювали найважливіші рішення. Вони відновили принцип представництва у церкві. У ранній церкві єпископи брали участь у соборах як представники своїх громад,

[344] У: Ware, “Sobornost and Eucharistic Ecclesiology,” 221.

обрані цими громадами. Коли єпископи стали окремим церковним станом, а їхня підзвітність своїм громадам істотно зменшилася, їхні собори великою мірою втратили свій представницький характер, перетворившись на збори еліти. Втім, на нових спільних конгресах кліру та мирян принцип представництва було відновлено. Водночас формат цих конгресів опосередковано підтверджував, що єпископи втратили спроможність представляти свої громади, оскільки ці громади мали обирати для участі у конгресах своїх представників безпосередньо зі складу мирян.

Найцікавішим форумом такого типу був «помісний собор» Російської Православної церкви, який відбувався у 1917–1918 роках. Його проведення стало можливим лише після різкого ослаблення російської монархії. І це було вже запізно, порівняно з іншими Православними церквами, які почали збирати такі форуми майже на століття раніше. Проте собор зробив капітальний внесок у формування нової парадигми стосунків між станами у церкві та у переосмислення природи та місії церкви[345]. Собор став віхою у розвитку модерної еклезіології, не менш важливою, ніж Другий Ватиканський собор. Нова парадигма, про яку йшлося на соборі, мала такі ознаки:

1. Емансипація церкви від держави.
2. Інтенсивний діалог із суспільством та секулярністю.
3. Визнання змін у структурах та житті церкви.
4. Наголос на центральній ролі громад у житті церкви.
5. Визнання ролі мирян.
6. Дияконічний характер ієрархічного служіння.

Процес емансипації мирян у житті східних церков підживлювали і тогочасний європейський романтизм, і повернення до ранніх еклезіологій, укорінених в апостольській і патристичній традиціях. Православні собори за участі мирян не збереглися в тих самих формах і скрізь. Проте їхній вплив досі є помітним

[345] Новоспаський монастир у Москві здійснює публікацію повного зібрання документів цього собору.

у житті деяких православних церков: наприклад, у тому, як миряни обирають нових єпископів та інших ієрархів своєї церкви на Кіпрі, або у так званих помісних соборах російської церкви, які по суті є конгресами кліру та мирян.

Якщо в Німеччині та Росії романтизм підживлював інтерес до еклезіології через філософію, у вікторіанській Британії це сталося через архітектуру. Термін «еклезіологія» народився у Британії й спершу означав дослідження старих церковних будівель. «Вікторіанська еклезіологія» розвивалася у двох провідних дослідницьких центрах, Кембриджі та Оксфорді, але різними шляхами. У Кембриджі робили більший наголос на естетику, в Оксфорді – на теологію. Романтичне захоплення минулим у Кембриджі зосередилося на середньовічній Англії, а в Оксфорді – на пізньоантичній патристиці та добі середньовіччя. Як висловився у 1844 році Гай Фокс, романтизм «викладали аналітично в Оксфорді» та «артистично у Кембриджі – тобто, насаджували теоретично, в трактатах, в одному університеті, та (…) ліпили, малювали й гравірували в другому»[346]. Обидва університети цікавилися церквою й ставилися до неї у власний спосіб. Ці напрямки стали відомими як Кембриджський та Оксфордський рухи.

Джон Раскін (1819–1900), архітектор-вікторіанець, розглядав архітектуру як «найперше» і «найраніше» у «своїй досконалості» серед усіх мистецтв[347]. На його думку, «двома найбільшими інтелектуальними світочами архітектури» були «справедливе і смиренне вшанування Божих творінь на землі» та «розуміння панування над цими твореннями, довіреного людині»[348]. Це цілком могло бути гаслом для трьох студентів Коледжу Трійці в Кембриджі: Джона

---

[346] У: J. Mordaunt Crook, “The Cambridge Movement: The Ecclesiologists and the Gothic Revival by James F. White,” *Journal of the Society of Architectural Historians* 40, no. 2 (1981): 158.

[347] John Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture* (London: Smith, Elder and Co, 1849), 34.

[348] Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, , 74.

Мейсона Ніла (1818–1866), Бенджаміна Вебба (1819–1885) та Александера Бересфорда Хоупа (1820–1887). Усі троє, як і Раскін, були ентузіастами архітектури; також усі троє були романтиками: «Ніл був романтичним сакраменталістом; Вебб – романтичним ритуалістом; Хоуп – романтичним торі. Усі троє були романтичними готами, відданими медієвістами, ентузіастами апостольства та сакраментальності»[349]. Суголосно з Раскіним вони вважали «мистецтво служницею релігії, а красу підпорядкованою істині» – як писав Джон Мейсон Ніл, висловлюючи погляди всієї цієї групи в одному зі своїх ранніх листів[350].

Навчаючись у Коледжі Трійці, ці троє у 1839 році організували клуб для інших кембриджських студентів, яких цікавили «дослідження готичної архітектури та церковної старовини». Невдовзі цей клуб назвали Кембриджським Кемденським[351] товариством[352], а пізніше, у 1845 році, Еклезіологічним товариством. Згодом товариство перебралося з Кембриджа до Лондона. У період свого найвищого розквіту це товариство налічувало більш як сімсот членів, включно з єпископами Англіканської церкви, деканами Кембриджського університету та членами англійського парламенту. Товариство мало власну видавничу програму, включно зі щомісячним журналом «Еклезіолог» (*The Ecclesiologist*). Діяльність товариства тривала аж

---

[349] Crook, "The Cambridge Movement: The Ecclesiologists and the Gothic Revival by James F. White," 158.

[350] Опубліковано у Project Canterbury: http://goo.gl/LYe4YQ (дата доступу – 20 лютого 2015).

[351] На честь англійського історика Вільяма Кемдена (1551–1623).

[352] Див.: James F. White, *The Cambridge Movement: The Ecclesiologists and the Gothic Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

до 1867 року, коли товариство було розпущено. Випуск «Еклезіолога» припинився у 1868 році[353].

Товариство зосередилося на дослідженнях архітектури та оздоблення середньовічних церков у всій Британії. Його члени поширювали середньовічні стандарти будівництва церков серед своїх сучасників. Вони також заохочували тих, хто цікавився минулим та архітектурою Британії, досліджувати старі церкви. Члени Кембриджського товариства називали дослідження старих церков «еклезіологією», а таких дослідників – «еклезіологами»[354]. «Еклезіологічними» засобами того часу були «портфелі, схеми, свинцева стрічка, чорна вакса, тощо»[355]. Ці засоби допомагали кожному «еклезіологу» призвичаїти «своє око до найважливіших ознак церков, щоб воно могло "осягати" їх добре та докладно, й водночас швидко та ефективно»[356].

Товариство не вважало церковну архітектуру самодостатньою. До захоплення архітектурною естетикою готики його членів спонукали мотиви, які коренилися не в архітектурі, а в етиці та еклезіології (у сучасному сенсі слова). Один із засновників товариства, Джон Мейсон Ніл, писав у вже цитованому листі: «Ми знаємо, що католицька [середньовічна] етика породила католицьку архітектуру; чи не можемо ми сподіватися, що зв’язок із католицької архітектурою, навпаки, породить католицьку етику?»[357].

---

[353] Це товариство було наново засноване 1879 року як Еклезіологічне товариство Святого Павла; у 1937 році воно повернулося до своєї старої назви – Еклезіологічне товариство.

[354] *A Hand-Book of English Ecclesiology* (London: Ecclesiological late Cambridge Camden Society, 1847), iv.

[355] *A Hand-Book of English Ecclesiology*, 1–2.

[356] Опубліковано у Project Canterbury: http://goo.gl/geynIe (дата доступу – 20 лютого 2015).

[357] *A Hand-Book of English Ecclesiology*, 1.

У Британії XIX століття Кембриджський рух викликав сплеск інтересу до еклезіології – явно у вікторіанському і неявно у сучасному сенсі цього слова. Втім, цей інтерес був не так богословським, як естетичним. Істотніший богословський внесок до еклезіології зробили активісти Оксфордського руху. Оксфордський рух[358] виник як реакція на спроби відокремлення Англіканської церкви від держави. Між 1828 і 1832 британське законодавство скасувало практику вимагати від членів муніципальних корпорацій та урядових службовців причащатися в Церкві Англії[359]. Монополію цієї церкви як єдиної державної зруйнували Білль про емансипацію католиків (1829) та Виборча

[358] Див.: Lawrence N. Crumb, *The Oxford Movement and Its Leaders: A Bibliography of Secondary and Lesser Primary Sources* (Metuchen, NJ: American Theological Library Association: Scarecrow Press, 1988); Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Peter Benedict Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Rodney Stenning Edgecombe, *Two Poets of the Oxford Movement: John Keble and John Henry Newman* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1996); C. Brad Faught, *The Oxford Movement: A Thematic History of the Tractarians and Their Times* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003); James Pereiro, *Ethos and the Oxford Movement: At the Heart of Tractarianism* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Edward Short, *Newman and His Contemporaries* (New York: T&T Clark, 2011); Rowan Strong and Carol Engelhardt Herringer, *Edward Bouverie Pusey and the Oxford Movement* (London: Anthem Press, 2012); Stewart J. Brown and Peter Benedict Nockles, *The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830–1930* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

[359] Див.: Richard Brown, *Church and State in Modern Britain, 1700–1850* (London: Routledge, 1991); Rowan Strong, *Anglicanism and the British Empire c. 1700–1850* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

реформа (1832), а також урядові плани скасувати десять англіканських єпископств в Ірландії. Джон Кібл (1792–1866), англіканський священик і професор поезії в Оксфорді, звернувся до цієї проблеми у своїй проповіді, виголошеній 14 липня 1833 року. Цей день вважають початком Оксфордського руху, який тривав дванадцять років. Серед інших ключових постатей цього руху були Едвард Бувері П'юзі (1800–1882) та Джон Генрі Ньюман (1801–1890). Останній із них був редактором та автором серії трактатів *Tracts of the Times* (1833–1841), яка поширювала ідеї цього руху й дала йому другу назву: трактаріанство.

Оксфордський рух був частиною «високої церкви» в англіканстві. Головним прагненням цього руху був пошук справжньої англіканської ідентичності та доречного, у світлі цієї ідентичності, способу співіснування з державою. Активісти Оксфордського руху були загалом незадоволені тим, що вони зазвичай називали «етосом»[360] Реформації, та його впливом на життя й устрій англійської церкви свого часу. Натомість вони тяжіли до етосу ранньохристиянської церкви, яка, на їхнє переконання, могла навчити їх «парадигмі, даній самим Христом», як тому «стандарту, на тлі якого слід було оцінювати пізніші форми християнства»[361]. Це спонукало прибічників Оксфордського руху зацікавитися патристикою. У 1836 році Кібл, Ньюман та П'юзі започаткували Бібліотеку Отців[362]. Кількома роками пізніше вони ж заснували Бібліотеку англо-католицького богослов'я. Відтоді патристичні студії посідають в Оксфорді особливе місце.

---

[360] Див.: Pereiro, *Ethos and the Oxford Movement: At the Heart of Tractarianism*.

[361] Newman in Kenneth L. Parker and Michael J. G. Pahls, *Authority, Dogma, and History: the Role of the Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debates* (Palo Alto, CA: Academica Press, 2009), 3.

[362] Див.: Richard W. Pfaff, "The Library of the Fathers: The Tractarians as Patristic Translators*," Studies in Philology* 70, no. 3 (1973): 329–344.

Щоб відновити етос раннього християнства для його подальшого застосування у житті Англіканської церкви, трактаріанці спробували піти серединним шляхом, уникаючи крайнощів і провідних течій протестантизму, і римо-католицтва. На відміну від своїх колег з Кембриджського руху, вони не цікавилися «еклезіологічною» архітектурою[363] і трималися на розумній відстані від ритуалізму. Натомість вони намагалися виробити для своєї церкви життєздатну еклезіологічну модель, засновану на патристичних принципах, і при цьому відмінну і від еклезіологій протестантів, і від тогочасної католицької еклезіології. Втім, схоже, що виробити таку модель їм не вдалося. У 1845 році Джон Генрі Ньюман навернувся у католицтво, що інші трактаріанці сприйняли як добровільне заслання «у соціальний та еклезійний Сибір»[364]. Його вчинок вважали фатальним звуженням первинних намірів Оксфордського руху; він спричинив глибоке розчарування в багатьох колег Ньюмана по руху[365] і зрештою потягнув за собою припинення руху як такого.

---

[363] В Оксфорді церковну архітектуру визначали історичні студії в межах Оксфордського архітектурного товариства. Його провідними постатями були історики Фрімен, Фроуд і Паркер. Це товариство було менш активним і полемічним за аналогічне Кембріджське товариство.

[364] John J. Hughes, "Authority, Dogma, and History: The Role of Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debates of the Nineteenth Century, 1835–1875," *Catholic Historical Review* 131, no. 16 (2004): 160.

[365] Після цього Кібл писав Ньюману, що почувається так, «ніби з мого року забрали весну» (Walter Lock, *John Keble: A Biography* [Boston: Houghton, Mi}in, 1893], 128). Інші описували дії Ньюмана суворіше: «Ми відчували наче раптовий кінець усього, причому без нового початку»; «Ми відчували, що нас зрадили, й були обурені кривдою, яку нам заподіяли» (у: Parker and Pahls, *Authority, Dogma, and History: The Role of the Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debates*, 36).

Серед тих галузей, до яких Ньюман зробив найпомітніший внесок, назвемо, зокрема, такі[366]:

1. Гносеологія. Ньюман звертався до ключової богословської проблеми свого часу: як розум співвідноситься з існуванням та одкровенням Бога.
2. Етика. Ньюман особливо ретельно досліджував феномен сумління.
3. Церковна доктрина. Ньюман висунув ідею розвитку цієї доктрини.

[366] Див.: Nichols, *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*, 54–55.

4. Еклезіологія[367]. Ньюман розрізнив три «служіння» церкви: священицьке, пророче та царське[368].

Ідея потрійного служіння церкви, яке випливає з потрійного служіння Христа (як священика, пророка та царя) стала популярною не лише в католицькому, а й у православному богослов'ї кінця XIX – початку XX століття. Вона

[367] Про еклезіологію Ньюмана див.: Jean Guitton, *The Church and the Laity: From Newman to Vatican II* (Staten Island, NY: Alba House, 1965); John Coulson, *Newman and the Common Tradition: A Study of the Church and Society* (Oxford: Clarendon Press, 1970); Gary Lease, *Witness to the Faith: Cardinal Newman on the Teaching Authority of the Church* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971); Joseph A. Komonchak, "John Henry Newman's Discovery of the Visible Church (1816 to 1828)" (Union Theological Seminary, 1980); John Henry Lewis Rowlands, *Church, State, and Society: The Attitudes of John Keble, Richard Hurrell Froude, and John Henry Newman, 1827–1845* (Worthing, UK: Churchman, 1989); Edgecombe, *Two Poets of the Oxford Movement: John Keble and John Henry Newman*; Donald G. Graham, "John Henry Newman, the Holy Spirit and the Church: An Examination of His Fundamental Pneumatic Ecclesiology with Special Reference to the Period 1826–1853," *ProQuest Dissertations and Theses* (Open University [United Kingdom], 2004); Donald Graham, *From Eastertide to Ecclesia: John Henry Newman, the Holy Spirit and the Church,* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2011); Keith Beaumont*, Lire John Henry Newman au XXIe siècle: Colloque du Collège des Bernardins, Faculté Notre-Dame, 14 Octobre 2010* (Paris: Lethielleux, 2011); еклезіології Ньюмана було присвячено окремий випуск *International Journal for the Study of the Christian Church* (vol. 1 [2001]).

[368] Див.: John Henry Newman, *The Via Media of the Anglican Church Illustrated in Lectures, Letters and Tracts Written between 1830 and 1841* (London: B. M. Pickering, 1877), vol. 1, xlvii–xlviii.

відбилася в деяких доктринальних документах, як-от енцикліка Пія XII «Містичне тіло Христове» (*Mystici Corporis Christi*, 1943)[369].

Інша ідея Ньюмана, щодо розвитку церковної доктрини, вплинула на католицьке вчення ще потужніше. Зокрема, вона допомогла Риму обґрунтувати на Першому Ватиканському соборі (1869–1870) догму про непомильність римських понтифіків. Хоча спершу Рим поставився до цих думок Ньюмана з підозрою, згодом він побачив у них користь з огляду на обґрунтування непомильності. Втім, Ньюман не передбачав, що його ідея знайде таке застосування. У 1871 році, за рік після ухвалення догмату про непомильність, він писав приятелю: «З Риму мені кажуть, що я винний, бо запізнився зі своєю працею щодо розвитку [доктрини][370], бо загалом її вважають дуже ортодоксальною»[371].

Римські керманичі використали Ньюмана – романтичного англійця, який навернувся в католицтво в пошуках універсальних християнських істин – у своїй великій грі, метою якої було відновлення позицій Католицької церкви на інтелектуальній та політичній сценах Європи. Головним рушієм цієї гри був папа. Його канцелярія стала ключовим інструментом повернення революціонізованої, лібералізованої, раціоналізованої, секуляризованої та емансіпованої Європи, якою вона стала після 1848 року, назад до католицького домодерного статус-кво. Задля підвищення своєї ефективності перед викликами модерності, папська канцелярія наділила себе історично безпрецедентними правами. Обґрунтуванням цих прав став догмат непомильності, який виявився найвищою точкою в коливаннях ідеї авторитету

---

[369] Див. особливо § 110, доступний онлайн на сайті Ватикану: http://goo.gl/0r1NJD (дата доступу – 20 лютого 2015).

[370] Йдеться про твір Ньюмана *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (перша публікація – 1845).

[371] У: Parker and Pahls, *Authority, Dogma, and History: The Role of the Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debates*, 77.

за всю історію західної церкви. Ці коливання почалися не пізніше ніж за життя папи Лева I у V столітті. Час від часу вони досягали високих позначок, як-от під час суперечок із Фотієм у IX столітті, за часів папи Григорія VII в XI столітті, за часів папи Інокентія III майже на століття пізніше, а також в період Контрреформації та Тридентського собору. Втім, ніколи раніше кризи, з якими стикалася Римська церква – включно з тими, що їх спричинили падіння Західної Римської імперії, суперництво франкських королів та візантійських басилевсів, суперечки про інвеституру, глухий кут із протистоянням ісламу на Близькому Сході, чи навіть Реформація – не спричиняли такої радикальної реакції, до якої римський престол спонукали виклики модерності.

Радикалізм догмату про непомильність було зумовлено й наслідками Просвітництва, яке істотно перерозподілило авторитет в інтелектуальних, суспільних та політичних колах свого часу. В інтелектуальній сфері центр тяжіння авторитету пересунувся від віри до розуму; в суспільній та політичній сферах – з церкви до нації та цивільних структур, не підзвітних церковним структурам. Вершини багатьох ієрархічних пірамід європейського політичного та суспільного життя позбулися значної частки авторитету, яка перерозподілилася на нижчі рівні цих пірамід. Відповідно, над римськими церковними структурами нависла та сама загроза перерозподілу авторитету згори донизу.

Прикладом цієї загрози був ґаліканізм – політико-богословська течія, що зародилася у Версалі й поширилася за межі Франції. Головною тезою ґаліканізму було те, що авторитет папи слід врівноважити авторитетом єпископів та, ще важливіше, королів. Виразом ґаліканізму стали, зокрема, «Ґаліканські статті»[372] – документ, одним з авторів якого був французький

[372] Про богословські течії, які підтримували й заперечували ґаліканізм, див.: Richard F. Costigan, *The Consensus of the Church and Papal Infallibility: A Study in the Background of Vatican I*, (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005).

єпископ і придворний проповідник Людовика XIV Жак Бенінь Боссюе (1627–1704), і який було схвалено асамблеєю французького духівництва, скликаною 1681 року Людовиком XIV.[373] Суть ухвалених статей зводилася до такого:

1. Папа має верховну духовну владу, але не має секулярної влади.
2. Папа підкоряється Вселенським соборам.
3. Папа має визнати право секулярних правителів призначати єпископів та використовувати доходи від вакантних єпископських кафедр.
4. Непомильність папи в доктринальних питаннях передбачає підтвердження його позиції всією церквою[374].

Ці статті викликали бурхливий осуд з боку консервативних католиків у Франції та деінде в Європі. У Франції романтичний традиціоналіст Фелісіте де Ламенне (1782–1854) заперечував: «Не може бути ні суспільної моралі, ні громадського характеру без релігії; не може бути європейської релігії без християнства; не може бути християнства без католицтва; не може бути католицтва без папи; не може бути папи без найвищого авторитету, який належить лише йому»[375]. У Римі тріумфальні публікації на кшталт *Il Trionfo della S. Sede e della Chiesa*[376][377], авторства майбутнього папи Григорія XVI (був

---

[373] Точна назва документу – «Декларація чотирьох статей» (*Déclaration des Quatre articles*); відомий також як «Декларація французького кліру». Документ було ухвалено на асамблеї 1681 року, але оприлюднено наступного року.

[374] У: "Gallicanism," *Encyclopaedia Britannica: Encyclopaedia Britannica Ultimate Reference Suite* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 2010).

[375] У: Nicholas M. Healy, "The Church in Modern Theology," in *The Routledge Companion to the Christian Church*, ed. Gerard Mannion and Lewis S. Mudge (New York: Routledge, 2008), 108.

[376] «Тріумф Святого Престолу та Церкви» (італ.).

[377] Перша публікація – 1799; доступна у пізнішому виданні: Giuseppe Battaggia, *Il trionfo della Santa Sede e della chiesa contro gli assolti de novatori combattuti e respinti colle stesse loro armi* (Venice, 1832).

папою у 1831–1846), підтверджували монархічну структуру церкви на чолі з понтифіком, якому властиві суверенність та непомильність.

Як зазначив Ніколас Гілі, обидва тлумачення папства, галіканістське та папістське, були завузькими[378]. Завузькою була й еклезіологія, яка випливала з цих тлумачень і зосереджувалася на церкві як містичному тілі Христа. Авторитетним богословським виразом папістської еклезіології стала енцикліка Пія XII «Містичне тіло Христове» (1943), яка істотно підвищувала образ тіла порівняно з іншими образами церкви: «Якщо нам слід визначити й описати цю правдиву Церкву Ісуса Христа – якою є Єдина, Свята, Католицька, Апостольська й Римська Церква – ми не знайдемо нічого шляхетнішого, піднесенішого чи божественнішого за вираз "Містичне тіло Христове"»[379].

Найавторитетнішим виразом антимодерністських, антиреспубліканських і антинаціоналістських зусиль Римської церкви став Перший Ватиканський собор. Його скликав 1868 року Пій IX. Метою собору було відповісти на численні виклики всередині та зовні Католицької церкви. Втім, собор не виробив і не затвердив жодної значущої еклезіології, співвимірної із масштабом проблем, із якими вона мала впоратися[380]. Були плани ухвалити на

---

[378] Healy, "The Church in Modern Theology," 107.

[379] §13. Текст доступний онлайн на сайті Ватикану: http://goo.gl/dfmz6X (дата доступу – 20 лютого 2015).

[380] Про Перший Ватиканський собор див.: Roger Aubert, *Vatican I* (Paris: Éditions de l'Orante, 1964); John F. Broderick, *Documents of Vatican I, 1869–1870* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971); Luis M. Bermejo, *Towards Christian Reunion: Vatican I, Obstacles and Opportunities* (Lanham, MD: University Press of America, 1987); Brian Alexander McKenzie, "The Infallibility of the Pope and Christian Reunion: An Examination of the Vatican I Dogma in the Ecumenical Thought of Philip Schaff, 1819–1893" (University of St. Michael's College [Canada], 1990); Hermann Josef Pottmeyer, *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I and II* (New York: Crossroad, 1998);

соборі розлогий еклезіологічний документ, основою якого мав стати образ тіла Христового, але ці плани не реалізувалися через дочасне припинення роботи собору після початку франко-прусської війни. Офіційно Католицька церква ухвалила еклезіологію «містичного тіла» на 75 років пізніше, в енцикліці Пія XII «Містичне тіло Христове». Натомість Перший Ватиканський собор ухвалив документ, який перетворив поширене, але не одностайно підтримане, розуміння папства на офіційне вчення церкви. Варто навести розлогу й промовисту цитату з цього документу *Pastor aeternus*[381][382]:

> Ми навчаємо і проголошуємо, що відповідно до євангельських свідчень першість юрисдикції над усією Божою Церквою було безпосередньо та прямо обіцяно благословенному апостолові Петру й було передано йому Христом Господом… (розділ 1, §1)
>
> Якщо хтось каже, що благословенного апостола Петра не було призначено Христом Господом князем усіх апостолів і видимим головою всієї войовничої Церкви; або що він прямо та безпосередньо отримав від самого нашого Господа Ісуса Христа лише першість честі, а не першість правдивої та належної юрисдикції, хай він буде анафема… (розділ 1, §6)
>
> Будь-який спадкоємець престолу Петра отримує, через встановлення самого Христа, першість Петра над всією Церквою… (розділ 2, §3)
>
> Будь-якій церкві – себто, вірним скрізь у світі – було завжди необхідно перебувати у згоді з Римською Церквою через її ефективніше лідерство. Внаслідок поєднання, як члени [поєднані] до голови, з цим престолом, від якого до всіх переходять права святого причастя, вони разом зростають як будова єдиного тіла… (розділ 2, §4)

Costigan, *The Consensus of the Church and Papal Infallibility: A Study in the Background of Vatican I.*

[381] «Довічний пастир» (лат.).

[382] Текст доступний онлайн на сайті Global Catholic Network EWTN: http://goo.gl/nI5118 (дата доступу – 20 лютого 2015).

Апостольський Престол і Римський Понтифік мають всесвітню першість та… Римський Понтифік є наступником благословенного Петра… Йому, в особі благословенного Петра, наш Господь Ісус Христос передав усю владу доглядати за всесвітньою Церквою, правити нею та скеровувати її… (розділ 3, §1)

Божим установленням Римська Церква має вищу звичайну владу[383], ніж будь-яка інша церква, та… ця юрисдикційна влада Римського Понтифіка є єпископальною та безпосередньою. І клір, і вірні будь-якого ритуалу та гідності, поодинці та разом, зобов'язані коритися цій владі за обов'язком ієрархічного підпорядкування та правдивої покори, й не лише у питаннях віри та моралі, а й у тих, що стосуються дисципліни та врядування Церкви в усьому світі… (розділ 3, §2)

Ця сила Верховного Понтифіка аж ніяк не применшує звичайної та безпосередньої влади єпископальної юрисдикції, якою єпископи, що посіли місце апостолів за призначенням Святого Духа, доглядають за ввіреною їм паствою та скеровують її. Навпаки, Найвищий і Всесвітній Пастир утверджує, підтримує та захищає їхню владу… (розділ 3, §5)

Ухвалу Апостольського Престолу, над яким немає вищої влади, ніхто не може піддавати сумніву чи розгляду. Тому відхиляються від справжнього шляху істини ті, хто твердить, що можливо оскаржувати ухвалу римського понтифіка до вселенського собору, неначе його влада була вищою за владу римського понтифіка… (розділ 3, §8)[384]

Ми проголошуємо та визначаємо як одкриту Богом догму, що Римський Понтифік, коли він промовляє *ex cathedra*, тобто коли він, силою свого

---

[383] В італійському тексті: *potere ordinario*.

[384] В італійському тексті, з яким було звірено англійський переклад (http://digilander.libero.it/magistero/p9pastor.htm; дата доступу – 01 вересня 2017), розбивка тексту на параграфи (тут = абзаци) інша: там цей текст завершує п'ятий з шести абзаців третього розділу.

> найвищого апостольського авторитету, виконуючи свій обов'язок пастиря й учителя всіх християн, визначає вчення про віру та мораль, якої має дотримуватися вся Церква, він через божественну допомогу, обіцяну йому в особі благословенного Петра, має непомильність, яку божественний Спаситель бажав мати своїй Церкві, коли та визначає вчення про віру та мораль. Тому ці визначення Римського Понтифіка є незмінними самі по собі, а не через згоду Церкви (розділ 4, §9)[385].

Чимало учасників собору були незгодні з цими визначеннями. Проте їхню позицію не було почуто, через що група з 61 єпископа залишила Рим до голосування. Лідером цієї групи незгодних був провідний історик церкви Іґнац фон Дьоллінґер (1799–1890). Єпископів, що не погодилися з рішеннями собору, було відлучено від церкви. Вони утворили Старокатолицьку церкву, яка відкидає першість папи у формах, ухвалених Першим і навіть Другим Ватиканськими соборами.

Перший Ватиканський собор виявився проблематичним навіть для багатьох сучасних католиків, не кажучи вже про їхніх екуменічних партнерів. Щоб уможливити екуменічний діалог із Католицькою церквою, його рішення потребують ґрунтовного пояснення[386]. Заради діалогу корисно припустити, що

---

[385] У згаданому італійському тексті – п'ятий із шести абзаців четвертого розділу.

[386] Всебічну інтерпретацію підсумків Першого Ватиканського собору, яка відбивала також позицію православних, запропонувала спільна Свято-Іренеївська православно-католицька робоча група (Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group), у межах якої відбувся неофіційний діалог католицьких і православних богословів. Ця група обговорила рішення Першого Ватиканського собору на окремій сесії «Перший Ватиканський собор – його історичний контекст і значення його визначень», яка відбулася у Києві 4–8 листопада 2009 року. Результати цієї дискусії відбилися в комюніке, до написання якого долучився також і автор цього дослідження; це комюніке

рішення цього собору – які істотно вплинули на життя та погляди Католицької церкви та які згодом було врівноважено ухвалами Другого Ватиканського собору – були великою мірою контекстуальними[387]. Рацію цього собору можна зрозуміти у світлі боротьби Римської церкви з модернізмом[388] та з огляду на неосхоластику як головну богословську зброю церкви у цій боротьбі[389].

Неосхоластика була створена як продовження середньовічної схоластичної теології, адаптованої до інтелектуальних викликів XIX століття з його раціоналізмом і позитивізмом. Основою неосхоластики стали твори Томи Аквінського, через що її часто також називають «неотомізмом». Уже у 1810

оцінювало документи собору збалансовано, з урахуванням і католицького, і православного поглядів. Див. текст комюніке на веб-сайті Екуменічного інституту імені Йоганна Адама Мьолера в Падерборні: http://goo.gl/tPzohj.

[387] Втім, Ганс Кюнг описав цей собор, протиставляючи його тодішньому контексту. Див.: Hans Küng, Structures of the Church (New York: Crossroad, 1982), 283–284.

[388] Див.: Bernard M. G. Reardon, *Roman Catholic Modernism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1970); Gabriel Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1980); Darrell Jodock, *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

[389] Див.: Avery Dulles, "A Half Century of Ecclesiology," *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 419–42; Thomas F. O'Meara, *Church and Culture: German Catholic Theology, 1860–1914*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991); Gerald A. McCool, *The Neo-Thomists* (Milwaukee, WI: Marquette University Press: Association of Jesuit University Presses, 1994); Nichols, *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*; Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism* (Malden, MA: Blackwell, 2007).

році семінарія в *Collegio Alberoni*[390] стала колискою неотомістських студій. У 1824 році єзуїти призначили «кабінетного томіста» Луїджі Тапареллі д'Азеліо (1793–1862) директором Римського коледжу (*Collegio Romano*)[391]. В Іспанії домініканець Цеферіно Гонсалес (1831–1894), пізніше єпископ Малаги, заснував перший томістський журнал *La Ciencia tomista*. Найвидатнішим неотомістом серед тогочасних домініканців був Томмазо Маріа Франческо Дзільяра (1833–1893), близька довірена особа папи Лева XIII. Дзільяра наглядав за критичним виданням творів Томи, відомим як *Editio Leonina – на честь* Лева XIII, який став головним покровителем неотомізму. Це видання стало значною віхою в розвитку неотомізму. Завдяки Леву XIII неотомізм отримав напівофіційний статус у Римо-Католицькій церкві[392]. Неотомізм поступово нейтралізував спроби синтезувати католицьке богослов'я з німецькою ідеалістичною філософією.

В еклезіологічному плані неотомізм переважно розглядав церкву як досконале суспільство. Це суспільство структуровано ієрархічно, а не демократично чи харизматично. На чолі цієї структури стоїть римський понтифік. Кожен, хто бажає належати до цього суспільства, має визнати його першість. Авторитет єпископів походить від авторитету папи. Папський та єпископський авторитет у церкві розглядають у термінах влади, яка, своєю чергою, ділиться на дві

---

[390] Архітектурний комплекс у П'яченці, названий на честь кардинала Альберoні (1664–1752), за ініціативи якого тут, зокрема, було засновано духовну семінарію.

[391] Навчальна інституція, заснована Ігнатієм Лойолою в Римі у 1551 році.

[392] Привілейований статус неотомізму підтвердила енцикліка Лева XIII *Aeterni Patris* (1879), яка має підзаголовок: «Усталення християнської філософії в традиції Святого Томи Аквінського, Ангельського Доктора, в наших католицьких школах». Текст доступний онлайн на сайті Ватикану: http://goo.gl/ekF8CJ (дата доступу – 20 лютого 2015).

категорії: стан та юрисдикція. Право навчати належить виключно тим, хто належить до стану висвячених[393].

Ще до моменту свого найвищого розквіту, який стався за часів понтифікату Лева XIII, неосхоластика істотно вплинула на богословські рішення Першого Ватиканського собору. Ймовірно, найкрасномовнішим виразом зв'язку між неосхоластикою та Першим Ватиканським собором була збірка *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*[394], вперше опублікована 1854 року[395]. Це зібрання головних доктринальних текстів Католицької церкви було видано за розпорядженням папи Пія IX, а його першим редактором став німецький неокласик Гайнріх Йозеф Домінікус Денцінґер (1819–1883). Структура та зміст збірки мали підкріпити ідею особливої панівної ролі пап у церкві. Збірка стала символом і втіленням богословського стилю Першого Ватиканського собору та відповідного еклезіологічного самоусвідомлення Римо-Католицької церкви. Це самоусвідомлення зводило ідею церкви до ієрархічних структур і насамперед папства. У межах цієї настанови церква лишалася сліпою або ворожою до процесів у зовнішньому їй світі. Замість зрозуміти цей світ, церква намагалася відтворити його зменшену копію у межах власної царини. Прикладами такого прагнення були неосхоластика та ідея досконалого суспільства.

---

[393] Див.: Dulles, "A Half Century of Ecclesiology," 419–420.

[394] «Довідник символів, визначень та декларацій з питань віри та моралі» (лат.).

[395] Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt, in auditorum usum edidit Dr. Henricus Denzinger* (Würzburg, 1854); найновіша публікація: Peter Hünermann, Robert Fastiggi, Heinrich Denzinger, and Anne Englund Nach, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (San Francisco: Ignatius Press, 2012).

2.5. Розвиток еклезіології у XX столітті

Це обмежене сприйняття церкви змінилося у двадцятому столітті, яке справедливо назвали «століттям еклезіології». У 1927 році німецький протестантський богослов Отто Дібеліус припустив, що церква стане головною богословською проблемою XX століття[396]. Його припущення невдовзі справдилося – аж настільки, що це, ймовірно, навіть перевершило б його очікування. XX століття не лише поставило еклезіологію на чолі списку богословських дисциплін, а й, використовуючи вислів Авері Даллеса, стало свідком «еклезіологічної революції»[397].

Було кілька спроб систематизувати сучасну еклезіологію. Наприклад, кардинал Авері Даллес класифікував еклезіологічні підходи відповідно до шести головних моделей церкви: (1) громада учнів, (2) інституція, (3) містична спільнота, (4) таїнство, (5) вісник, (6) слуга[398]. Ніл Ормерод розрізняв ідеалістичні та реалістичні еклезіології[399]. На мою думку, еклезіологічні студії останнього століття підходили до питання церкви переважно з чотирьох позицій: (1) емпіризму, (2) засадничості, (3) транстрадиціоналізму та (4) постмодернізму. Емпіричний підхід базується на історичній критиці та соціологічних методах. Під кутом зору засадничості, богословське розуміння церкви має пріоритет над історичними даними і скеровує тлумачення цих даних. Транстрадиційний підхід відштовхується від наявних розділів всесвітнього християнства: він намагається поєднати конфесійні традиції, розробляючи еклезіологічну lingua franca. Нарешті, постмодерний спосіб

---

[396] Про це говорить сама назва його статті: Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele* (Berlin: Furche-Verlag, 1927).

[397] Avery Dulles, *Models of the Church* (New York: Doubleday), 35.

[398] Dulles, *Models of the Church*.

[399] Neil Ormerod, “Recent Ecclesiology: A Survey,” *Pacifica* 21, no. 1 (2008): 57–67.

мислення запропонував низку еклезіологій, які мають спільні риси й базуються на тих самих принципах, хоча й не завжди доходять тих самих висновків. Серед цих еклезіологій є ліберальні, феміністські, «постліберальні», «радикальні православні» та інші дискурси стосовно церкви.

У 1900 році Адольф фон Гарнак (1851–1930) опублікував книгу «Сутність християнства»[400], в якій спробував переосмислити цю сутність на основі нового історичного образу церкви. Цей образ він сформував за допомогою методи історичної критики, яку історики розвинули в дусі позитивізму XIX століття. Відправним пунктом Гарнака були історичні дані. Коли він виявляв невідповідність між історичними даними та панівною ідеєю церкви, він ставав на бік історичних даних, навіть якщо це тягнуло за собою зміну усталених еклезіологічних ідей. У цьому він відрізнявся від більшості попередніх істориків церкви, які в разі колізії між історичними даними та теорією залишали теорію недоторканою й намагалися тлумачити історичні дані в її світлі. Гарнак змінив цей напрямок герменевтики історії церкви на протилежний, тим самим визначивши засадничі принципи емпіричної еклезіології (evidential ecclesiology).

Емпірична еклезіологія[401] спирається на критичне дослідження історії церкви та соціологію. Вона відштовхується від того факту, що структури та

---

[400] Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrich, 1900). У назві своєї книги Гарнак повторив назву відомої критичної розвідки про релігію Людвіґа Фоєрбаха: Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Otto Wigand, 1841).

[401] O'Meara у своїй статті про філософські моделі в еклезіології визначив, серед іншого, історичний патерн еклезіологічних студій, пов'язавши його з Гайдеґґеровою моделлю історичності в «Бутті і часі». Див.: Thomas F. O'Meara, "Philosophical Models in Ecclesiology," *Theological Studies* 39 [1978]: 17–19.

самоусвідомлення церкви змінюються під впливом історичних та соціальних обставин. За словами Роджера Хайта, «Церква постійно змінюється й навіть змінює свій устрій під впливом постійної взаємодії зі світом та іншими історичними інституціями»[402]. Втім, ця еклезіологія не зупиняється на історичних даних, а переходить від них до синтези реконструйованих історичних і сконструйованих соціологічних моделей церкви з теоріями церкви. Результати цієї синтези часто вимагають перегляду усталених богословських поглядів на церкву. Емпірична еклезіологія, не вагаючись, вдається до такого перегляду. Вона намагається бути вірною історичним і соціологічним даним, хай би якими були засновані на них висновки щодо слушності еклезіологічних теорій.

Критичний підхід до історії церкви став першою основою емпіричної еклезіології. Його зачинатель, Адольф фон Гарнак, у своїй уже згаданій книзі «Сутність християнства» намагався реконструювати первинне значення християнства («ядро») через деконструкцію історичних обставин, які впливали на його формування впродовж століть («лузга»)[403]. Щоб виявити ядро, потрібно відкинути лузгу. Саме так Гарнак описав свою методу історичної деконструкції. На його погляд, ядро християнства завжди лишалося тим самим, а історичні форми церкви змінювалися залежно від контексту – лузги.

За два роки після виходу книги Гарнака, католицький богослов Альфред Луазі (1857–1940) опублікував свою критичну відповідь на «Сутність християнства». Його книга під назвою «Євангелія та Церква»[404] містила не лише критику. Луазі, з одного боку, засуджував надто ліберальні й антикатолицькі заяви Гарнака, як-от теза, що Римо-Католицька церква

---

[402] Roger Haight, "Systematic Ecclesiology," *Science et Esprit* 45, no. 3 (1993): 256.

[403] Див.: Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* (New York: Harper & Row, 1957), 10–15.

[404] Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église* (Paris: A. Picard et fils, 1902).

цілковито суперечить Євангелії[405]. З іншого боку, Луазі приставав на деякі ідеї Гарнака, застосовуючи їх у власному католицькому середовищі. Зокрема, Луазі явно захопився ідеєю Гарнака про історичний розвиток церкви під впливом різноманітних контекстів. Важливим аспектом цієї ідеї було те, що рушійною силою розвитку церкви могли бути не лише її віра, а й нецерковні чинники. На противагу Гарнаку, Луазі вбачав у співвідношенні церкви та її історичного контексту радше гармонію, ніж суперечність. Християнство, на його погляд, виростало з осердя свого зерна як рослина[406]. Зовнішні впливи зумовлювали не болісні розриви, а гармонійне зростання церкви. Цей процес передбачав перетворення первинного зерна[407].

Луазі використав цю полеміку з Гарнаком і як нагоду висловити власний погляд на церкву – як таку, що постійно зростає й розвиває свої структури, без жодного первинного плану щодо того, якою вона стане. Усі церковні інституції, включно з єпископами та папством[408], розвинулися в нетелеологічний спосіб. Втім, цю ідею затаврували як «модерністську»[409].

Папа Пій X (1835–1914) невдовзі після свого обрання (1903) перейнявся проблемою модернізму та 1907 року засудив його як єресь у двох документах: *Lamentabili sane exitu* та *Pascendi Dominici gregis*. У 1910 році він запропонував

---

[405] Див.: Harnack, *What Is Christianity?* 264.

[406] Див.: Alfred Loisy, *The Gospel and the Church*, transl. by Christopher Home (London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1908), 17.

[407] Див.: Loisy, *The Gospel and the Church*, 214.

[408] Див.: Loisy, *The Gospel and the Church*, 149.

[409] Див.: Aidan Nichols, *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey* (Pretoria: Unisa Press, 1998), 83–84.

андимодерністську клятву для всіх єпископів, священиків та освітян. Що ж до Луазі, то його 1908 року відлучили від церкви у суворій формі *vitandus*[410][411].

Тим часом Гарнак продовжив досліджувати розвиток ранньої церкви з історичного погляду, намагаючись вилущити ядро з оболонки. У 1902 році він опублікував книгу «Місія та поширення християнства у перші три століття»[412], де зосередив свою працю з деконструкції на ранніх християнських громадах. Ще за вісім років він повернувся до цього питання у книзі «Зародження і розвиток церковного статуту та церковного права»[413]. Тут відбилася полеміка Гарнака з Рудольфом Зомом (1841–1917), видатним істориком римського, німецького та канонічного права, стосовно природи того, що називали «раннім католицтвом» (*Frühkatholizismus*)[414].

---

[410] Буквально: «такий, що його треба уникати» (лат.). Ця нечасто практикована форма відлучення від церкви забороняє вірним мати будь-які стосунки з відлученим, крім окремих винятків (як-от стосунки спорідненості). М'якіша форма відлучення має назву *toleratus* – «такий, що його можна терпіти».

[411] Див.: Nichols, *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*, 88.

[412] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902).

[413] Adolf von Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, nebst einer Kritik der Abhanndlung R. Sohm's: "Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über "Evangelium," "Wort Gottes" und das trinitarische Bekenntnis* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910).

[414] Rudolph Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig: Teubner, 1909); про цю полеміку див.: Duncan Jones, "The Nature of the Church: An Account of a Recent Controversy," *The Journal of Theological Studies*, 13 (1912): 94–104; Hermann-Josef Schmitz, *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann* (Düsseldorf: Patmos, 1977); James Tunstead

На погляд Зома, *Frühkatholizismus*, на відміну від римо-католицтва, був формою християнства, ще вільною від правової матриці[415]. За його словами, «сутність Церкви – духовна, сутність закону – матеріальна». Тому «церковний закон суперечить природі Церкви». «Справжня Церква Христова», продовжував Зом, «не знає жодного церковного закону»[416]. Рання церква була не правовою, а харизматичною організацією[417]. Зом досліджував її не лише з правового, біблійного та богословського погляду, а й з позицій соціології – як соціальний тип. Сучасні вчені вважають, що саме Зом першим використав слово «харизма» як соціологічне поняття[418].

Рудольф Зом був одним із перших вчених, які подивилися на еклезіологію під соціологічним кутом зору. Великий вплив на нього справив Макс Вебер[419] (1846–1920), фундатор соціології як окремої наукової дисципліни. У своїй праці «Протестантська етика і дух капіталізму»[420] Вебер зазначив зв'язок між протестантизмом і зародженням капіталізму. Хоча дехто вважає, що Вебер у своєму описі протестантизму припустився численних помилок, його ідеї щодо зв'язку між релігією та соціологією зберігають свій засадничий характер. На погляд Вебера, кальвіністська доктрина напередвизначення змусила пуритан хвилюватися, чи обрані вони для спасіння. Вони стурбовано шукали знаків

Burtchaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offces in the Earliest Christian Communities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[415] Див.: Peter Haley, "Rudolph Sohm on Charisma," *The Journal of Religion* 60, no. 2 (1980): 192.

[416] Rudolph Sohm and Karl Binding, *Kirchenrecht. 1. Die Geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1892), 459.

[417] Див.: Haley, "Rudolph Sohm on Charisma," 192.

[418] Див.: Haley, "Rudolph Sohm on Charisma," 185.

[419] Див.: Haley, "Rudolph Sohm on Charisma," 185.

[420] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904).

своєї обраності і знаходили їх у добробуті. Кальвіністський аскетизм і кальвіністська есхатологія не дозволяли їм витрачати свої прибутки, тому вони почали накопичувати їх як капітал для майбутніх інвестицій. На думку Вебера, саме так і народився капіталізм.

Для пояснення законів суспільного розвитку Вебер використовував релігійні поняття пророцтва та харизми, відтак перетворивши їх на соціологічні категорії. Він екстраполював церковні реалії на суспільство загалом. Таким чином, його соціологічна еклезіологія наголошувала радше на впливі церкви на суспільство, ніж на зворотному впливі. В останньому абзаці свого дослідження він так підсумував його здобутки: «Тут ми лише спробували дослідити самий факт і спрямування його [протестантизму] впливу на їхні мотиви в одному, хоч і дуже важливому вимірі»[421], а саме, як «пуританське розуміння церкви» сприяло розвитку «капіталістичного духу модерного часу»[422]. Вебер визнавав, що це дослідження було однобічним і що так само потрібним був аналіз зворотного впливу суспільства на церкву: «Але слід було б також дослідити, як на протестантський аскетизм, його розвиток і властивості, вплинула, своєю чергою, вся сукупність суспільних умов, особливо економічних»[423]. В останній примітці до своєї книги він визнав, що для такої розвідки йому бракує богословської компетенції й закликав свого близького товариша та колегу Ернста Трьольча (1865–1923) продовжити це дослідження у компетентніший спосіб.[424]

---

[421] Max Weber, Talcott Parsons, and R. H. Tawney, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner's, 1950), 183.

[422] Weber, Parsons, and Tawney, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 284, note 119.

[423] Weber, Parsons, and Tawney, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 183.

[424] Weber, Parsons, and Tawney, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 284, note 119.

Справді, Трьольч у своїй книзі «Соціальне вчення християнських церков»[425] пішов іншим шляхом, ніж Вебер[426]. Замість проектувати еклезіологічні категорії на суспільство, він зосередився на церкві під соціологічним кутом зору[427]. Спираючись на соціологію, він розрізнив три типи релігійних спільнот: церква, секта[428] та містична група. Церква як тип релігійної організації є інклюзивнішою, більш універсалістською і краще пристосовується до секулярних інституцій. Секти часто протистоять довколишньому суспільству й вимагають від своїх членів цілковитої відданості. Містичні групи є суспільно слабкими, позаяк у центрі їхньої уваги стоїть не спільнота, а особиста побожність.

Ці категорії отримали подальший розвиток у наступних поколінь соціологів, які розробили рясне розмаїття моделей релігійних організацій[429]. Одним із найпомітніших соціологів, які продовжили лінію Трьольча, був Ричард Нібур (1894–1962). У своїй праці «Соціальні джерела деномінаціоналізму»[430] він дослідив динамічну взаємозалежність між категоріями церкви та секти. На

---

[425] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912).

[426] Див.: William H. Swatos Jr., "Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory," *Journal for the Scientific Study of Religion* 15, no. 2 (1976): 129–144.

[427] Див.: T. Scott Miyakawa, "Troeltsch and the Test of Time," *Journal of Bible and Religion* 19, no. 3 (1951): 140.

[428] Вільям Сватос стверджує, що ідеальні типи «церкви» та «секти» запровадив Вебер, а потім розвинув Трьольч. Див.: William Swatos, "Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory," 132.

[429] Див. огляд у: Swatos, "Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory".

[430] H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: H. Holt and Co., 1929).

думку Сватоса, «праця Нібура додала вкрай важливий елемент, якого бракувало попереднім студіям: а саме, погляд на церкву та секту як полюси континууму, а не просто дискретні категорії. Нібур не лише класифікував групи за їхньою відносною подобою до церкви чи секти, а й проаналізував, як у релігійній історії групи динамічно пересувалися в межах цього континууму»[431].

Нібур не просто розробив класифікацію релігійних груп[432]. Він спробував визначити суспільні обставини, які зумовлювали появу різних протестантських деномінацій. Він наголошував на економічних, соціальних, расових і політичних причинах церковних поділів[433]. Він визначив деномінації нижчих класів суспільства (як-от квакери чи методисти), відокремивши їх від деномінацій середнього класу (наприклад, лютеран чи пресвітеріанців). Деномінації, на погляд Нібура, формувалися відповідно до національних і расових поділів. Деякі з них ідентифікували себе з різними іммігрантськими групами. Нібур засуджував деномінаціоналізм як лицемірство, позаяк соціологічні мотиви важили в ньому більше, ніж власне релігійні:

> Деномінаціоналізм у християнській церкві – це (…) невизнане лицемірство. Це надто легкий компроміс між християнством і світом (…)

---

[431] Swatos, "Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory," 135.

[432] Про його еклезіологію див.: John Walter Whitehead, "The Church, Its Relation to God and to Culture: An Essay in Constructive Ecclesiology through an Exposition and Evaluation of H. Richard Niebuhr's Thought," *ProQuest Dissertations and Theses* (Vanderbilt University, 1971); Jon Diefenthaler, *H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections on the Church and the World* (Macon, GA: Mercer University Press, 1986); James W. Fowler, *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1974).

[433] Див.: C. E. Rozzelle, "The Social Sources of Denominationalism by H. Richard Niebuhr," *Social Forces* 9, no. 1 (1930): 139.

> Єпископальні, пресвітеріанські та конгрегаціоналістські форми – всі висувалися як відображення первісного й ідеального устрою християнської церкви. Втім, ці форми значно щільніше пов'язані з політичним досвідом та бажаннями різних груп, ніж власне з Новим Завітом[434].

Джеймс Ґустафсон (нар. 1925), молодший колега Ричарда Нібура в Єльській школі богослов'я, спробував пояснити, як церковні реалії можуть бути сумісними з соціологією. На його думку, розгляд церкви лише у біблійному чи доктринальному плані надзвичайно звужує наше розуміння її таїнства. Він назвав цей підхід «богословським редукціонізмом»[435], який ігнорує «конкретний людський вимір церкви»[436]. За словами рецензента його книги Поля Капетца, «Ґустафсон використовує соціологічні категорії, щоб висвітлити природу церкви як людської спільноти та інституції. Не впадаючи в редукціонізм, Ґустафсон вважає, що розуміння церкви в натуралістських термінах може виправити перебільшені богословські погляди щодо її окремішності»[437].

Особливу увагу до синтези соціології та еклезіології виявили римо-католицькі богослови, зокрема фламандський домініканець Едвард Схіллебекс (1914–2009). Кардинал Авері Даллес використав соціологічну типологію для визначення шести вже згаданих моделей церкви[438]: (1) громада учнів, (2) інституція, (3) містична спільнота, (4) таїнство, (5) вісник, (6) слуга. Він

---

[434] Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, 6, 15.

[435] James M. Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community* (New York: Harper, 1961), 100.

[436] Haight, "Systematic Ecclesiology," 269.

[437] Paul E. Capetz, "Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community by James M. Gustafson," *Religious Studies Review* 35, no. 4 (2009): 248.

[438] Dulles, *Models of the Church*.

визнавав, що на цю типологію його надихнув Ричард Нібур[439]. Проте Даллес не обмежувався історичними даними й визначав свій підхід як «католицький»: «Будучи "католицькою", Церква мусить бути відкритою до всякої Божої істини, хай би хто її висловлював. Як навчає святий Павло, Церква повинна визнавати все правдиве, чесне, праведне, чисте, любе, гідне хвали та досконале (Филип. 4:8). Отже, я не вбачаю конфлікту між тим, щоб бути католиком і бути екуменістом. Сподіваюся, я успішно був тим і тим»[440].

У дусі цієї ж логіки провідний міждисциплінарний мислитель Бернард Лонеґран (1904–1984) розробив епістемологічну методу, застосовну до соціологічної еклезіології. У своїй книзі «Метода в богослов'ї»[441] він обстоював значну автономію соціальних наук та їхню застосовність до еклезіології. Якщо церква хоче стати «не лише процесом самоусталення[442], а й цілком свідомим процесом самоусталення», вона має «визнати, що богослов'я не складає цілої науки про людину, що богослов'я висвітлює лише деякі аспекти людської реальності, що церква може стати цілком свідомим процесом самоусталення, лише коли богослов'я поєднається з усіма іншими дотичними гілками студій про людину»[443].

Учень Лонеґрана Джозеф Комончак (нар. 1939) ще відкритіше застосував епістемологію свого вчителя до царини еклезіології. У своїй книзі «Засади в еклезіології»[444] він помістив церкву в «конкретний локус» «соціальної

---

[439] Dulles, *Models of the Church*, 15.

[440] Dulles, *Models of the Church*, 14–15.

[441] Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972).

[442] Англ. *self-constitution*.

[443] Lonergan, *Method in Theology*, 364.

[444] Joseph A. Komonchak, *Foundations in Ecclesiology* (Boston: Boston College, 1995).

конструкції та визначення реальності»[445]. На його думку, «соціальні науки відіграють засадничу роль у вивченні Церкви».[446]

Поряд із ентузіазмом щодо застосовності соціології до еклезіології богослови також виражали критичне ставлення до можливого злиття цих дисциплін. Зокрема, Ніл Ормерод з Австралійського католицького університету вважає, що соціологія в її нинішній формі неспроможна допомогти богослов'ю. Щоб соціологія стала корисною для богослов'я, її треба реорганізувати. На переконання Ормерода,

> Зв'язок між богослов'ям та суспільними науками є щільнішим, ніж могли очікувати раніше. І богослов'я, і суспільні науки мусять, у певному сенсі, «мати справу» з проблемою зла. Ба більше, з богословського погляду єдиним розв'язанням проблеми зла є божественна благодать. Отже, є межі того, що можуть запропонувати суспільні науки в плані соціальної політики, позаяк остаточний розв'язок не належить одній лише суспільній реальності, а пов'язаний із ширшим питанням проблеми зла. З іншого боку, суспільні науки мусять уникати соціальних політик, які нормалізують суспільну глухоту як вихідне припущення щодо природи соціальної реальності»[447].

Ормерод вважає, що не соціологія допомагає богослов'ю, а навпаки, богослов'я має допомогти соціології впоратися з її власними проблемами: «Богослов'я може допомогти суспільним наукам у визнанні їхніх власних методологічних обмежень (…) Богослов'я має право та відповідальність нагадувати суспільним наукам, що вони ніколи не в змозі вповні пояснити дані

---

[445] Komonchak, *Foundations in Ecclesiology*, 45.

[446] Neil Ormerod, "A Dialectic Engagement with the Social Sciences in an Ecclesiological Context," *Theological Studies* 66, no. 4 (2005): 815.

[447] Ormerod, "A Dialectic Engagement with the Social Sciences in an Ecclesiological Context," 830.

про людину. Адже реальності людського життя торкається й Божа благодать, породжена суверенною свободою Бога»[448].

Ще радикальнішим у своєму ставленні до соціології є батько «радикальної ортодоксії» Джон Мілбанк (нар. 1952). У своїй книзі «Богослов'я та соціальна теорія» він ототожнює соціологію із секулярним і протиставляє її церкві[449]. Християнство, на його думку, спроможне виробити власну соціальну теорію, яка має замінити собою секулярну соціологію.

Бразильський соціолог Клодовіс Бофф (нар. 1944), брат видатного представника теології звільнення Леонардо Боффа, систематизував увесь спектр стосунків між еклезіологією та соціологією – від любові до ненависті – і поділив їх на такі категорії[450]:

1. Емпіризм, або відсутність опосередкованості. Цей підхід припускає прямий доступ до соціальної реальності, не опосередкований суспільними науками. Він дає соціальним фактам «промовляти за себе». Замість критичного прочитання, на яке спроможна соціальна теорія, він пропонує власну наївну й некритичну настанову, взяту як нормативну.
2. Методологічний пуризм, або видалення опосередкованості. Ця позиція обстоює самодостатність віри та одкровення. Вона не потребує використання інших дисциплін, включно з соціологією.
3. Теологізм, або заміщення опосередкованості. Ця настанова просуває пуризм ще далі, стверджуючи, що богослов'я «претендує знайти все, чого воно потребує, щоб виразити політичне у власних стінах».

---

[448] Ormerod, "A Dialectic Engagement with the Social Sciences in an Ecclesiological Context," 830, 839.

[449] John Milbank, *Theology and Social Theory* (Malden, MA: Blackwell, 2006), xiv.

[450] Див.: Neil Ormerod, "Ecclesiology and Social Sciences," у *The Routledge Companion to the Christian Church*, Gerard Mannion and Lewis Seymour Mudge, eds. (London: Routledge, 2008), 639–651.

Наслідком цього є «релігійно-політична риторика». Бофф називає цю настанову «супернатуралізмом», який можна знайти в ідеологіях «християнського світу», аполітичності та «віри без ідеології».

4. Семантична суміш, або хибний вираз опосередкованості. Цей підхід використовує мову суспільних наук, але завершується змішаним дискурсом, який покладається на ресурси двох відмінних царин знання. Бофф стверджує, що у цій суміші одна сторона тяжіє до панування: «ця суміш завжди організована під пануванням логіки однієї з дотичних мов».
5. Білінгвізм, або невиражена опосередкованість. Ця категорія охоплює «практику двох прочитань реальності», спів-протиставляючи «соціально-аналітичний дискурс і богословський дискурс».
6. Особисто Бофф схиляється до шостого підходу, який закликає суспільні науки увійти у політичне богослов'я як його складова. Об'єкт богослов'я, на його погляд, відомий лише через соціальні науки: «Текст богословського прочитання стосовно політичного готується й оздоблюється науками про суспільство. Богослов'я отримує свій текст від цих наук і застосовує до нього прочитання у відповідності до власного кодексу – так, щоб витягнути з нього характерно, властиво богословський смисл»[451].

Бофф уточнює, що «політичне *обертається* богословським, *стає* богословським» внаслідок не «поглинання», а «збагачення»[452].

Критика соціологічного та, загальніше, емпіричного підходу до церкви виходить із ідеалістичного сприйняття церкви. Вона наголошує на божественному аспекті екклезії. Людське переживання божественного у церкві, яке інколи підмінюють усталені еклезіологічні стереотипи, складає

---

[451] Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 31.

[452] Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, 33.

основу альтернативного – засадничого – підходу до еклезіології. Засадничі еклезіології[453] виростають не з того, чим церква *є* емпірично, а з того, чим її *вважають* чи *вірять*, що вона є. Такі теорії не завжди підтверджуються даними з реального життя церкви та її історії, але здебільшого розвиваються як тлумачення усталених поглядів. У багатьох аспектах така еклезіологія сходиться з тим, що Роджер Хайт описав як «еклезіологія згори». Їй, зокрема, властиві відволікання від історичного контексту, відокремлення еклезіології від історії церкви, а також формування самосвідомості церкви на підставі авторитету[454]. Засадничі ідеології страждають від того, що Едвард Схіллебекс назвав «богословським редукціонізмом»[455] – тобто, пристосуванням емпіричних даних про церкву до наявних теорій. Попри ці свої обмеження жанр засадничіх еклезіологій досі є найпопулярнішим у сучасних вченнях про церкву.

Засади цього еклезіологічного підходу вперше запропонував німецький ідеалізм. Спираючись на них, російська релігійна філософія розробила, напевно, найідеалістичнішу еклезіологію всіх часів. До XIX століття Росія не відзначилася жодними помітними здобутками у богослов'ї чи філософії: місцеві версії того та іншого лише наслідували та повторювали іноземні патерни (східні чи західні). У XIX столітті ця ситуація почала змінюватися. Процес визрівання російської думки розпочала художня література, а потім філософія та богослов'я перейшли на виразніші для них шляхи розвитку. Проте ні російська філософія, ні російське богослов'я, взяті окремо, не

---

[453] Назву для цього типу еклезіології я запозичив у нещодавньому огляді Ніла Ормерода. Див.: Neil

Ormerod, "Recent Ecclesiology: A Survey," 58.

[454] Див.: Roger Haight, *Christian Community in History* (New York: Continuum, 2004), v. 1, 19–21.

[455] Edward Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry* (New York: Crossroad, 1985), 5.

показали важливих здобутків, гідних порівняння з їхніми західними аналогами. Російська філософія та богослов'я спромоглися на цінні результати, лише працюючи разом. Так було, зокрема, з Хомяковим та іншими слов'янофілами, які загалом покладалися на німецьку ідеалістичну філософію, але писали на богословські теми. Ще одна хвиля відродження російської думки постала наприкінці XIX століття. Це також була синтеза філософії та богослов'я, яку почали називати «російська релігійна філософія». Проте вона не була ні філософією в її класичному розумінні, ні богослов'ям. Це був окремий рід інтелектуальної рефлексії, який поєднував у собі те й те.

Російська релігійна філософія приділяла значну увагу поняттю церкви. Вона не обмежувала себе теоретичними міркуваннями про церкву, а зверталася й до реалій церкви в її стосунках з державою, нацією, раціональністю, ідеологією та роз'єднаністю християн. Попри широкий спектр практичних висновків російська еклезіологія не стала емпіричною, залишаючись відданою ідеалізму та символізму. Російські еклезіологи прагнули описувати церкву мовою образів та символів. Вони ідеалізували церкву, часто доходячи крайнощів. Одна з таких граничних ідеалізацій церкви набула форми ототожнення її з Софією, Божою Мудрістю. Для російських релігійних філософів Софія була не просто біблійним образом для опису Сина Божого, а божественною реальністю, відмінною від трьох іпостасей Бога. Хоча російську софіологію суворо критикували й навіть засуджували як єресь, вона зробила важливий внесок у розвиток ідеї церкви у XX столітті.

Ключовою постаттю в тому, що можна назвати «софіологічною еклезіологією», був Володимир Соловйов (1853–1900), який звернувся до низки питань, пов'язаних із церквою[456]. Центральною ідеєю Соловйова

[456] Соловйов приділив особливу увагу питанням церкві у своєму творі «Росія та всесвітня Церква». Щоб уникнути російської цензури, він опублікував цей твір 1889 року у Франції під назвою *La Russie et l'Église universelle* (Paris: A. Savine). Російською цю книгу було опубліковано лише після смерті

стосовно церкви була її універсальність. Він критикував усі види партикуляризму в церкві, які перешкоджають її універсальності. Наприклад, він засуджував тогочасні православні церкви за надто щільні стосунки з державою, цезарепапізм та етнічний партикуляризм. Доречнішу модель універсалізму Соловйов знайшов у Римо-Католицькій церкві, до якої він, за деякими свідченнями, навернувся наприкінці життя. Його ідеалом церкви була всесвітня християнська теократія. Соловйов вважав, що справжній всесвітній характер церкви має виражатися в її активній соціальній позиції. Ознакою істинної церкви була її турбота про краще суспільство без бідності та соціальної несправедливості. Іншою ознакою істинної церкви для Соловйова була її єдність. Він вірив, що розкол між західною та східними церквами був поверховим. По суті вони становили одну церкву. Він осягав цю неподілену церкву як Божу Мудрість, Софію.

Павло Флоренський (1882–1937), автор унікальної за жанром книги «Столп и утверждение истины»[457][458], опублікованої 1914 року[459], не поділяв екуменізму Соловйова. Втім, він продовжив софіологічну лінію Соловйова. Підхід Флоренського до еклезіології був радше естетичним, ніж філософським чи богословським. Як писав Микола Бердяєв, «Свящ. Павло Флоренський – блискучий, обдарований, вишукано розумний і вишукано вчений стилізатор православ'я – в нього немає жодної думки, жодного слова, які б не пройшли

Соловйова: *Россия и вселенская Церковь*, пер. с французского Г.А.Рачинского (Москва: тип. А.И.Мамонтова, 1911).

[457] Назва взята з 1 Тим. 3:15.

[458] Pavel Florenskij, *The Pillar and Ground of the Truth* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

[459] *Столп и утверждение истины: Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского* (Москва: Путь, 1914; Paris: YMCA Press, 1989).

через стилізацію»[460]. У своїй книзі Флоренський запропонував низку особистих роздумів про власний релігійний досвід. Ці роздуми є дуже далекими від жанру богословського трактату і значно ближче стоять до тогочасної поезії символізму. По суті, його книга є богословським втіленням поетичного стилю Андрія Белого, Валерія Брюсова, Костянтина Бальмонта, Олександра Блока та інших «срібних поетів», якими Флоренський захоплювався і яких він знав особисто. Його книга – це поема у прозі про церкву.

Те саме бажання запропонувати новий погляд на церкву й радикально переосмислити її природу та призначення спонукало Сергія Булгакова (1871–1944) розробити цікаву та новаторську еклезіологію. Він присвятив церкві своє фундаментальне дослідження «Невеста Агнца», опубліковане 1945 року як третя частина його трилогії «О Богочеловечестве». Тут він визначав церкву як

> виконання передвічного плану Божого щодо творіння, його «спасіння» (…), освячення, прославлення, обоження,ософієння. Церква у цьому сенсі є самою основою творіння, його внутрішньою цільопричиною. Вона є Софією в обох аспектах, Божественною і тварною в їхньому взаємовідношенні, яке й виражається в їхньому єднанні, причому це єднання є й синергізмом, боголюдством in actu, в передвічному бутті та тварному становленні Церква, з одного боку, не «заснована» і не виникла у часі, вона вічна вічністю Бога, бо є самою Божественною Софією. Та водночас у творінні вона поділяє з ним долю становлення й у цьому сенсі виникає, вірніше, стає явною в часі чи в історії[461].

---

[460] Николай Бердяев, *Собрание сочинений. 3: Типы религиозной мысли в России* (Paris: YMCA Press, 1989), 544.

[461] Sergii Bulgakov, *The Bride of the Lamb* (Grand Rapids, MI; Edinburgh: Eerdmans; T&T Clark, 2002), 253–254.

У творах Булгакова софіологічна еклезіологія російської релігійної філософії знайшла свій найповніший вираз. Ця еклезіологія була найвищою мірою ідеалістичною, а ідеальну церкву вона персоніфікувала як втілену Софію. Водночас вона не втрачала контакту з історичними реаліями. Ця еклезіологія відповідала на кризу ідентичності, спричинену масовою втечею росіян зі своєї країни після більшовицької революції 1917 року. Самого Булгакова 1922 року вислали з Росії. Коли ці люди жили в Російській імперії, вони ідентифікували себе як члени православної церкви через саму свою належність до імперії, бо церква була однією з імперських структур. Втім, коли вони опинилися поза імперією, яка перетворилася на військовий атеїстичний режим, перед ними постала серйозна проблема: що означає належати до церкви? Чим є церква, відокремлена від державних структур? Еклезіологія Сергія Булгакова була спробою відповісти на ці запитання. Його відповідь на кризу церковної ідентичності серед російських емігрантів полягала в тому, що церква не є частиною державної машинерії. Вона є самодостатньою. Водночас вона також не є квазі-державою. Вона належить до ідеального світу. Проте, будучи ідеальною, вона не є ідеєю; церква – це іпостасна реальність. Її іпостасями, на думку Булгакова, є Софія та Марія.

Як колишній марксист і професор політекономії, Булгаков розглядав церкву ще й у правовому та політичному плані. Він обстоював відокремлення церкви від держави в Російській імперії. Він почав писати на цю тему ще у своїй дореволюційній праці «Два града» (1911), назва якої була алюзією на твір Августина «Про місто Боже». Булгаков обстоював свою позицію також на помісному соборі Російської Православної Церкви у 1917–1918 роках. Він був довіреною особою Тихона Белавіна (1865–1925), якого цей собор обрав патріархом Російської церкви. Булгаков працював на цьому соборі як секретар і був автором проектів багатьох його документів.

Поки вишукана російська еклезіологія розглядала церкву як майже виокремлену іпостась, деякі богослови в німецькому протестантському середовищі намагалися повернути у центр церкви Христа і наново поєднати

церкву зі Словом Божим. Серед них були Карл Барт (1886–1968), Рудольф Бультман (1884–1976) та Дитріх Бонгеффер (1906–1945). Вони розробили особливий христоцентричний тип засадничого богослов'я[462].

Швейцарський реформатський богослов Карл Барт вчився разом із Адольфом фон Гарнаком. Втім, він розробляв свою еклезіологію[463] не в дусі історичної еклезіології цього останнього, а в протилежному напрямі. За словами Кристофера О'Доннела, його еклезіологія спиралася

> на його засадничі погляди щодо трансцендентності Бога, природи одкровення, творіння, примирення та спокути, а також автономії лише під

---

[462] Див. Dulles, *Models of the Church*, 81–93.

[463] Барт не писав окремих еклезіологічних розвідок, але спорадично досліджував питання еклезіології у своїй «Церковній догматиці» (*Die kirchliche Dogmatik*, [Munich: Christian Kaiser Verlag, 1932; Zürich: Evangelische Verlag Zürich, 1938–1996]; англійський переклад: *The Church Dogmatics*, transl. by Geoffrey Bromiley, [Edinburgh: T&T Clark, 1956–1969]) і статтях, написаних у 1932–1957 роках. Про його еклезіологію див.: Nicholas M. Healy, "The Logic of Karl Barth's Ecclesiology: Analysis, Assessment and Proposed Modifications," *Modern Theology* 10, no. 3 (1994): 253–70; Nicholas M. Healy, "Karl Barth's Ecclesiology Reconsidered," *Scottish Journal of Theology* 57, no. 3 (1999): 287–99; Edward Eberlin Blain, "Karl Barth and His Critics: A Study in Ecclesiology," *ProQuest Dissertations and Theses* (Drew University, 2001); Charles Aden Wiley, "Responding to God: The Church as Visible and Invisible in Calvin, Schleiermacher, and Barth," *ProQuest Dissertations and Theses* (Princeton Theological Seminary, 2002); Kimlyn J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology, Barth Studies* (Farnham, UK: Ashgate, 2005); Wessel Bentley, "The Notion of Mission in Karl Barth's Ecclesiology," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Pretoria, 2007); Keith Edward Starkenburg, "Glory and Ecclesial Growth in Karl Barth's 'Church Dogmatics,'" *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Virginia, 2011).

> проводом Слова Божого, яке є не предметом богослов'я, а дієвим суб'єктом. Зі своїх поглядів на ці центральні питання він вивів переконання про неможливість природного богослов'я, принципову іррелевантність суто людських досягнень, суцільну залежність від благодаті, а також докорінну неспроможність людства чи Церкви в будь-який спосіб співпрацювати з божественною дією без благодаті. Єдине одкровення Бога – в Ісусі Христі, а Слово Боже є його єдиним способом спілкування з людьми. Тому Барт відкидає будь-яке розумування про Церкву, крім того, яке є відлунням Слова Божого[464].

Неоортодоксія Барта – так почали називати його богословську методу – повернула Христа у центр богослов'я. Відповідно, Барт знову зробив церкву винятково богословською категорією. Втім, він домігся лише часткового успіху в «порятунку» церкви від історичної критики. У дусі Гарнака, Барт продовжував дивитися на церкву підозріливим оком критика. Для нього у церкві досі чаїлася можливість повстання проти Бога, тож церква завжди мала виборювати свою вірність Божій волі. На думку Авері Даллеса, Барт

> застерігає Церкву проти такого одомашнення Біблії, щоб Церква вже не скеровувалася Біблією. Барт каже, що відносна відстань між Біблією та Церквою уможливлює свідчення Біблії проти Церкви. Щоб Церква була місцем, де справді чутно слово Боже, це слово ніколи не має бути ув'язненим у Церкві чи обмеженим Церквою[465].

Церква для Барта не є предметом віри та релігійного вшанування[466]. Це – інструмент і дороговказ. Вона представляє Боже спасіння як пролом, що

---

[464] O'Donnell, *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church*, 44.

[465] Dulles, *Models of the Church*, 82.

[466] Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (New York: Harper & Brothers, 1959), 142–143.

залишився після вибуху Божої милості до грішних[467]. Найважливіша місія церкви – проголошення слова Божого, що робить еклезіологію Барта глибоко керигматичною[468]. Призначення церкви полягає в тому, щоб допомогти Богові діяти в історії та людському житті, але не заступати Його в цьому.

Інший підхід до христоцентричної еклезіології запропонував Дитріх Бонгеффер у своїй ранній і дуже успішній праці *Sanctorum Communio*[469]. У дусі свого часу, позначеного підвищеним інтересом до соціології, він почав свою розвідку із соціологічних позицій, що привело його до погляду на церкву як спільноту послідовників Христа. Таким чином, Бонгеффер наголосив на спільнотній природі церкви. Стосунки вірянина з церковною спільнотою, на погляд Бонгеффера, мають бути альтруїстичними та саможертовними: «Ця спільнота формується цілковитим самозабуттям любові. Стосунки між Я і Ти

---

[467] Див.: John Bromilow Thomson, "The Ecclesiology of Stanley Hauerwas as a Distinctively Christian Theology of Liberation (1970–2000)," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Nottingham, 2001), 144.

[468] Див.: Dulles, *Models of the Church*, 82.

[469] Захищена 1927 року як дисертація під назвою *Sanctorum Communio: eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. 1930 року цю дисертацію було опубліковано в Берліні у видавництві Trowitzsch у серії Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Stück 26. Про його еклезіологію див.: Rainer Ebeling, *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche: eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie, Monographien und Studienbücher* (Giessen: Brunnen, 1996); Paul O. Bischoff, "An Ecclesiology of the Cross for the World: The Church in the Theology of Dietrich Bonhoeffer," *ProQuest Dissertations and Theses* (Lutheran School of Theology at Chicago, 2005); Patrick Franklin, "Bonhoeffer's Missional Ecclesiology," *McMaster Journal of Theology and Ministry* 9 (2007): 96–128; Donald M. Fergus, "Dietrich Bonhoeffer's Spatially Structured Ecclesiology: Reconfiguring the Confession of Christ's Presence," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Otago, Dunedin, 2011).

є, по своїй суті, стосунками вже не вимоги, а дарування»[470]. Цей спосіб взаємин спонукається Христом та його хрестом. «Його церква існує для іншого як хрестоподібна спільнота, що постала з її участі у стражданнях Христа у цьому світі»[471]. Бонгеффер помістив Христа у центр християнської спільноти, роблячи відтак свою еклезіологію радикально христоцентричною[472]. Однак еклезіологія Бонгеффера є також логоцентричною та керигматичною[473]. Проголошення Євангелії, на його думку, служить і христологічному, і спільнотному вимірам церкви: «Намір проповідника – не поліпшити світ, а закликати його до віри в Ісуса Христа, а також засвідчити примирення, вже здійснене через Нього та його панування»[474].

Реакцією на раціоналізм кінця XIX століття, втіленнями якого стали неокантіанство та позитивізм, стало зростання філософського інтересу до категорії життя, що сприяло виникненню *Die Lebensekklesiologie*[475]. Категорію «життя» використовували для відновлення зв'язку раціональності з емоціями та інтуїціями, а відповідний філософський напрям отримав назву *Lebensphilosophie*[476]. Цей напрям підтримували, зокрема, Артур Шопенгавер, Серен К'єркеґор та Фрідріх Ніцше; з ним також пов'язана суб'єктивістська філософія віталізму Анрі Берґсона. Поняття життя стало основою «еклезіології життя», яка розглядала церкву як живий організм, пройнятий життям Духа. Серед інших образів церкви цей напрям найбільше застосовував метафору

---

[470] Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church* (New York: Harper & Row, 1963), 123.

[471] Стислий виклад праці Bischoff, "An Ecclesiology of the Cross for the World: The Church in the Theology of Dietrich Bonhoeffer."

[472] Див.: O'Donnell, *Ecclesia*, 66.

[473] Див.: Dulles, *Models of the Church*, 100–101.

[474] Dulles, *Models of the Church*, 350.

[475] «Еклезіологія життя» (нім.).

[476] «Філософія життя» (нім.).

тіла. *Lebensphilosophie* набула особливої популярності серед католицьких еклезіологів, які розробили на її основі *Lebensekklesiologie*, відтак зробивши один із перших кроків католицького богослов'я вбік творчого переосмислення церкви.

Німецький католицький богослов італійського походження Романо Ґвардіні (1885–1968) був саме таким творчим мислителем, який вплинув на цілу низку прогресивних процесів у католицькому богослов'ї. Серед іншого він зробив новаторський внесок в еклезіологію в дусі *Lebensphilosophie*. Зокрема, він писав:

> Із розвитком індивідуалізму від кінця середньовіччя церкву почали осмислювати як засіб істинного релігійного життя – неначе вона була створеною Богом структурою чи сосудом, у якому міститься це життя – дорогою життя, але не самим життям. Інакше кажучи, про неї думали як про щось зовнішнє, від чого людина може отримати життя, а не те, у що люди мають увійти, щоб вони могли жити його життям[477].

Баварський богослов Карл Борромео Адам (1876–1966) ще більше увиразнив ідеї Ґвардіні. Він запропонував дивитися на церкву як на органічну та всеосяжну спільноту, сповнену божественного життя: «Церква вже усталилася як органічна спільнота у таїнстві Воплочення. Люди – сукупність усіх відкуплених у Христі – у своїх внутрішніх стосунках між собою, у своїх взаєминах і взаємодії, у своїй органічній єдності, є об'єктивно й остаточно Тілом Христовим, оскільки цим Тілом є відкуплене людство, примирений світ»[478].

Синтеза еклезіології та філософії життя була одним із проявів ширшого повороту від неосхоластичної методи до *nouvelle théologie*[479]. Цей поворот

---

[477] Romano Guardini, *The Church and the Catholic* (New York: Sheed & Ward, 1935), 11.

[478] Adam Kuper, *The Spirit of Catholicism* (New York: Macmillan, 1929), 41.

[479] «Нова теологія» (фр.).

розпочали деякі католицькі богослови у 1930-ті роки. Його наслідками стали нові теорії церкви, які можна назвати «новою еклезіологією». Ця еклезіологія істотно спиралася на критичні історичні дані та «реалістичне мислення»[480]. Та водночас вона залишалася істотно богословською і часто засадничою. Після Другої світової війни діалектичні відносини між емпіристською та засадничою еклезіологіями продовжилися всередині «нової теології». Деякі богослови обстоювали емпіричніший підхід, інші лишалися вірними певним фундаментальним принципам. Проблема папства стала суперечливою основою католицької еклезіології, навколо якої точилося чимало дискусій. Емпіристи наполягали, що ця інституція потребує реформи в дусі біблійних та історичних свідчень щодо того, як вона функціонувала в ранній церкві. Натомість більш засадничо налаштовані «нові теологи» замість змінити цю еклезіологічну константу, спробували поглянути на неї під іншим кутом зору. У кожному разі, «новим теологам» потрібно було знайти складний баланс між константами та фактами стосовно першості в Католицькій церкві. Інколи вони зраджували фактам, щоб захистити богословські константи. Інколи вони чинили протилежне, що негайно полошило римську курію[481].

Юрґен Меттепеннінґен, дослідник «нової теології», вирізнив чотири стадії цього руху: (1) томістський *ressourcement*[482]; (2) богословський *ressourcement*; (3) інтернаціоналізація цього руху; (4) його визнання на Другому Ватиканському соборі.

---

[480] Jürgen Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II* (London: T&T Clark, 2010), 37.

[481] Див.: Walter Jens, Karl-Josef Kuschel, and Hans Küng, *Dialogue with Hans Küng* (London: SCM Press, 1997), 5–6.

[482] «Повернення до витоків» (фр.).

Перша стадія, на думку Меттепеннінґена[483], тривала від 1935 до 1942 р. Провідну роль на цій стадії відіграли домініканці, здебільшого з навчального закладу цього ордена Сольшуа поблизу Парижу та Католицького університету Левена. Ключовими постатями руху на цій стадії були Ів Конґар (фундатор цього руху), Марі-Домінік Шеню, Анрі-Марі Фере, Луї Шарльє та Рене Драґе. Ці богослови ставили під сумнів неосхоластику, протиставляючи їй процес *ressourcement* – повернення до богословських джерел. Головним джерелом на цій стадії був Тома Аквінський. Домініканці, прибічники *ressourcement*, спробували обійти коментаторів Томи XVI-XVII століть, щоб вивчати «чистого» Аквіната. Римо-католицький богословський істеблішмент розцінив це як зраду неотомістської ортодоксії та вжив проти ініціаторів цього руху каральних заходів. Усіх їх покарали – або усуненням від викладання, або переведенням до інших місць. Деякі їхні твори було весено до ватиканського списку заборонених книг. Чиновники римської курії принизливо назвали цей рух *nouvelle théologie* та засудили його як реінкарнацію модернізму. 1946 року «нову теологію» засудив папа Пій XII (1939–1958)[484].

На другій стадії цього руху, яка тривала від 1942 до 1950 року[485], наступниками домініканців стали єзуїти. Ключовими постатями руху на цій стадії стали Анрі Буяр, Жан Даніелу та Анрі де Любак. Вони продовжили напрямок *ressourcement*, зосереджуючись тепер не на Томі, а на Писанні, літургії та Отцях Церкви. Зокрема, Даніелу й де Любак обрали патристику як альтернативний відправний пункт своєї еклезіології. У контексті своїх розвідок вони заснували, разом із Клодом Мондесертом, широко відому серію

---

[483] Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, 41–82.

[484] Див.: Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, 4.

[485] Див.: Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, 83–114.

видань патристичних текстів під назвою *Sources chrétiennes*[486]. Вони критикували неосхоластику на патристичному ґрунті. 1946 року Даніелу опублікував статтю «Сучасні орієнтації релігійної думки»[487], в якій він релятивізував томізм і закликав повернутися до Біблії, літургії та Отців. Внаслідок цієї публікації його усунули з посади редактора єзуїтського журналу *Études: Revue de culture contemporaine*[488]. Того ж року де Любак опублікував статтю під назвою «Надприродне»[489], де відкрито критикував неосхоластику, яка, на його погляд, нівелювала таїнство віри. На думку Ферґюса Керра, ця стаття спричинила найсуворішу кризу томізму у XX столітті[490]. Офіційна реакція на це антитомістське повстання була також суворою. Тодішній генерал єзуїтів Жан-Батист Янссенс розпочав розслідування, внаслідок якого де Любака перевели з Ліону до Парижу. Одночасно Пій XII опублікував 1950 року енцикліку *Humani generis*, яку дослідники розглядають як останню серйозну спробу Риму захистити неосхоластику[491]. Хоча в тексті *Humani generis* не йшлося про жодну «нову теологію», вона засудила тринадцять тез, явно пов'язаних із цим рухом.

---

[486] «Християнські джерела» (фр.).

[487] Jean Daniélou, "Orientations présentes de la pensée religieuse," *Études* 79, no. 249 (1946): 5–21.

[488] «Етюди: огляд сучасної культури» (фр.).

[489] Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques* (Paris: Aubier, 1946); див. про це: John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005); Serge-Thomas Bonino, *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought* (Ave Maria, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2009).

[490] Див.: Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Malden, MA: Blackwell, 2002), 134.

[491] Див.: Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, 34.

На третій стадії[492] «нова теологія» поширилася за межами франкомовного світу, зокрема в голландськомовному та німецькомовному середовищі. Ця стадія тривала до початку Другого Ватиканського собору (1962). Її протагоністами були Едвард Схіллебекс, Піт Схонненберґ, Карл Ранер і Ганс Урс фон Балтазар. Усі вони, подібно до своїх попередників у цьому русі, потрапили під доктринальні розслідування та заборони. Поширюючись Європою, «нова теологія» дедалі більше зосереджувалася на еклезіологічних питаннях.

Четверта стадія збіглася з Другим Ватиканським собором (1962–1965). Цей собор в остаточному підсумку узаконив «нову теологію», визнавши більшість її засадничих ідей. Ба більше, раніше дискредитовані лідери цього руху змогли відіграти важливі ролі в процедурах собору. Конґара, де Любака, Даніелу і Ранера було призначено *periti* («експертами») собору. Про вплив «нових богословів» на перебіг Другого Ватиканського собору добре свідчить той факт, що під час засідань головної комісії собору один із двох мікрофонів завжди стояв перед Карлом Ранером. Після собору протагоністи «нової теології» продовжили свої розвідки, приділяючи ще більше уваги питанням церкви.

Найвпливовішим римо-католицьким еклезіологом у період до Другого Ватиканського собору був домініканець Ів Конґар (1904–1995), який був і ключовою постаттю руху «нової теології». Втім, сам Конґар відмовився визнати і свою належність до цього руху, і взагалі наявність якоїсь *nouvelle théologie*. У своєму листі до генерального магістра домініканського ордена Еммануеля Суареса (1950) Конґар порівняв «нову теологію» з *la tarasque* –

---

[492] Див.: Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, 115–138.

страховиськом, створеним людською уявою, якого насправді немає[493][494]. Втім, теологічне «стаховисько» існувало насправді, і саме Конґар випустив його з «клітки». Це сталося 1935 року, коли Конґар опублікував у католицькій газеті *Sept* статтю "Déficit de théologie"[495]. У цій статті він відкрито критикував неосхоластичне богослов'я, називаючи його позбавленою виразу «восковою маскою» й закидаючи йому відсутність будь-яких зв'язків із життям вірних. Власна програма Конґара полягала в тому, щоб наново поєднати богослов'я з реальністю, історичною та сьогоднішньою. Частиною цієї програми була еклезіологія, яка мала відновити свої зв'язки з реальним життям церкви. Такий план висував на перший план низку еклезіологічних питань: (1) реформа в церкві, (2) роль мирян, (3) відносини між церквою та світом, (4) церква як спільнота вірних[496].

У своїй критиці неосхоластики та у своїх творчих працях з «нової еклезіології» Конґар надихався творами Йоганна Адама Мьолера та Олексія Хомякова, а також російських православних богословів у Свято-Сергієвському інституті в Парижі, з якими Конґар підтримував близький зв'язок[497]. Він вважав важливим повернення до джерел християнської традиції. Його найчастіше

---

493 «Тараск» – персонаж провансальського фольклору, міфічний дракон, буцімто упокорений святою Мартою. На честь цього дракона названо французьке місто Тараскон.

494 Див.: Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, 46.

495 «Дефіцит теології» (фр.).

496 Див.: Timothy Ignatius MacDonald, "The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes," *ProQuest Dissertations and Theses* (Marquette University, 1981), 1.

497 Див.: MacDonald, "The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes," 57–61.

цитованими джерелами були Тома Аквінський та Отці Церкви першого тисячоліття[498].

Розвиваючи свою еклезіологію, Конґар покладався переважно на історичні дані. Втім, його розвідки з історії церкви часто суперечили усталеним еклезіологічним поняттям і стереотипам. Іноді він не вагався сміливо спростовувати ці поняття. Наприклад, він закликав звільнити еклезіологію від «нарцисичного еклезіоцентризму»[499], а також критикував клерикалізм та ієрархічний авторитаризм, вважаючи їх причинами зростання секулярності в тогочасному суспільстві[500]. Втім, він не завжди був цілком послідовним в узгодженні богословських висновків зі своїми історичними здобутками. Він вагався між ієрархією та мирянами, структурою та духом, критикою й апологією папства[501]. Болісні вагання та хитання Конґара можна розгледіти в його ідеях про «діалектику структури та життя» та «синтезу» церкви як божественної спільності (*Ecclesia de Trinitate*[502]) з церквою як людським суспільством (*Ecclesia ex hominibus*[503]) через посередництво Ісуса Христа

---

[498] Див.: Avery Dulles, "A Half Century of Ecclesiology," *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 425.

[499] Robert Kress, "One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought by Robert F. Evans," *Journal of the American Academy of Religion* 43, no. 2 (1975): 430.

[500] Dennis M. Doyle, "Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief," *Theological Studies* 66, no. 4 (2005): 900.

[501] До честі Конґара слід сказати, що цю невдачу було зумовлено не дослідницькою неточністю чи короткозорістю, а побоюваннями щодо санкцій. У своїх щоденниках 1946–1956 років він скаржився на римську систему богословського нагляду, яка зламала його: «дехто вбив мене заживо». Див.: Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II,* 42, note 9.

[502] «Церква Трійці» (лат.).

[503] «Церква з людей» (лат.).

(*Ecclesia in Christo*[504]). Схоже, що діалектика й синтеза Конґара не привели до врівноваженої цілісності «тотальної еклезіології», якої він прагнув. Його діалектика відбиває важку й не вповні успішну боротьбу за подолання розриву між історичними даними та еклезіологічною теорією. Ймовірно, саме тому він так і не завершив свій еклезіологічний *opus magnum*[505], *De Ecclesia*[506][507], в якому він намагався створити всеосяжну систематичну еклезіологію.

Іншою ключовою постаттю «нової теології» був Анрі де Любак (1896–1991). У цьому русі він представляв орден єзуїтів. Окрім свого значного внеску в розвиток інноваційних підходів до богослов'я та патристичних джерел, він також мав відчутний доробок у галузі «нової еклезіології»[508]. У своєму підході

---

[504] «Церква у Христі» (лат.).

[505] «Головний твір» (лат.).

[506] «Про Церкву» (лат.).

[507] Про цю працю Конґара та його методу «тотальної еклезіології» див. дисертацію Рози Біл: Rose Beal, "In Pursuit of a 'Total Ecclesiology': Yves Congar's 'De Ecclesia,' 1931–1954," *ProQuest Dissertations and Theses* (The Catholic University of America, 2009).

[508] Богослов'ю де Любака було присвячено низку досліджень: Peter Bexell, "Kyrkan som sakrament. Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi," *ProQuest Dissertations and Theses* (Lunds Universitet, 1997); Bryan C. Hollon, *Everything Is Sacred: Spiritual Exegesis in the Political Theology of Henri de Lubac*, *Theopolitical Visions* (Eugene, OR: Cascade Books, 2009); Paul McPartlan, "The Eucharist Makes the Church: The Eucharistic Ecclesiologies of Henri de Lubac and John Zizioulas Compared," *ProQuest Dissertations and Theses* (Oxford University, 1989); Christopher James Walsh, "Henri de Lubac and the Ecclesiology of the Postconciliar Church: An Analysis of His Later Writings (1965–1991)," *ProQuestDissertations and Theses* (The Catholic University of America, 1993); Susan Wood, "The Church as the Social Embodiment of Grace in the Ecclesiology of Henri de Lubac," *ProQuest Dissertations and Theses* (Marquette University,

до церкви де Любак спробував поєднати її різні дихотомічні виміри, які він називав «парадоксами». Для нього церква була водночас трансцендентною та історичною, універсальною та частковою. Вона водночас є об'єктом та суб'єктом віри. Церква – містичне тіло Христа й Божого народу. Еклезіологія де Любака є водночас засадничою й сакраментальною. У своєму еклезіологічному проекті він наголошував на центральному характері євхаристії. Для нього євхаристія є засадою церкви, а не навпаки. Так де Любак став одним із фундаторів євхаристійної еклезіології. Чимало православних побачили в цій еклезіології автентичний вираз власних поглядів на церкву[509]. Подібно до інших прибічників «нової теології», де Любак спробував розробити цілісну і всеосяжну теорію церкви, яка б гармонійно поєднувала історичні дані та богослов'я. Втім, як і його колег, його у багатьох момента спіткала поразка. Замість розробки успішної синтези, він часто мав балансувати між полюсами емпіричних даних та усталених еклезіологічних засад. Показовою у цьому плані є його полеміка з Схіллебексом. Якщо цей останній вважав церкву *знаком* єдності та благодаті, де Любак розглядав церкву як їхню *причину*[510]. Отже, позиція де Любака була більше «еклезіоцентричною». На противагу Схіллебексу, він у своїх еклезіологічних міркуваннях відштовхувався від *поняття* церкви й врешті-решт приходив до *наявних* громад. Ось чому де Любака слід розглядати поряд із тими

1986). Найважливіші богословські твори де Любака: *Les églises particulières dans l'église universelle. La maternité de l'église* (Paris: Montaigne, 1971); Paradoxe et mystère de l'église (Paris: Aubier-Montaigne, 1967); Méditation sur l'église (Paris: Aubier, 1953); *Corpus mysticum: l'eucharistie et l'église au Moyen Âge. Étude historique* (Paris: Aubier, 1944); *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme* (Paris: Éditions du Cerf, 1938).

[509] Dulles, *Models of the Church*, 67.

[510] Див.: Wood, "The Church as the Social Embodiment of Grace in the Ecclesiology of Henri de Lubac," 189.

богословами, які підходили до церкви з теоретичних, концептуальних позицій. Ймовірно, це також пояснює ревізіонізм де Любака стосовно підсумків Другого Ватиканського собору.

Карл Ранер (1904–1984), найпродуктивніший і найсистематичніший із плеяди «нових теологів», зіткнувся з тими ж проблемами, що і його колеги. Він намагався розробити всеосяжну теорію церкви,[511] яка б охоплювала різноманітні дані. Схоже, йому це не вдалося, так само як і іншим представникам цього руху. Еклезіологічний заклик Ранера полягав у тому, щоб переосмислити природу церкви та її місце в сучасному світі. Церкву слід розглядати не з монотеологічної точки зору, яку Ранер називав «еклезіологічним монофізитством», а в тих плюралістичних контекстах, у яких існує справжня історична церква. Ранер запропонував подивитися на церкву та її структури водночас «згори» та «знизу». Відправним пунктом своєї еклезіології він обрав конкретні церковні громади, які складають осердя чи «насіння» церкви, засіяне самим Христом. Із цього насіння історично розвинулися інші церковні структури[512].

На думку Ранера, церковні інституції можуть і мають розвиватися відповідно до модерних обставин. Він вважав найважливішими такі чинники: (1) міграція традиційного католицького населення та формування діаспори; (2) глобальні процеси, пов’язані з появою нових неєвропейських церков; (3) новий культурний та інтелектуальний плюралізм як сьогоднішнє середовище життя

---

[511] Ось деякі праці Ранера з еклезіології: Karl Rahner, *Das dynamische in der Kirche* (Freiburg: Herder, 1958); *Kirche und Sakramente* (Freiburg: Herder, 1960); *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1972).

[512] Див.: James Kevin Voiss, “A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on Structural Change in the Church,” *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Notre Dame, 2000), 70–72.

церкви[513]. Останній чинник мав для Ранера особливу вагу. На його думку, через значне урізноманітнення сучасного культурного та інтелектуального ландшафту церква має переосмислити своє вчення і зробити його плюралістичнішим. Ранер вважав, що римські інституції, відповідальні за віровчення та оцінку богословських позицій інших мають бути гнучкішими, щоб уможливити творчі богословські розвідки. Ці інституції також мають бути обачнішими та справедливішими у своєму ставленні до тих, чиї думки вони розцінюють як незбіжні з усталеною доктриною. Ранер пропонував конкретні заходи, які мала впровадити римська курія у стосунках з такими богословами. Зокрема, курія має забезпечити відкритість всієї інформації про свої розслідування та встановити для цих розслідувань часові обмеження[514]. Схоже, що тут він спирався на власний гіркий досвід.

Критика Ранером римських інституцій мала свої обмеження. Він підтримував самий інститут папства і навіть був його апологетом. Хоча він визнавав необхідність самообмеження папства, він рішуче наголошував на незмінному характері цього інституту, встановленого у церкві божественним правом. Він також твердо обстоював непомильність пап, що викликало запеклу полеміку між ним і Гансом Кюнґом[515]. Кюнґ звинуватив Ранера в неісторичному та некритичному підході до цього питання. Він назвав Ранерову методу захисту непомильності пап «богослов'ям Денцінґера». Ця суперечка між Кюнґом і Ранером особливо добре показує розбіжності між емпіричним підходом до вивчення церкви і богословськими аксіомами. Хоча Ранер був, мабуть,

---

[513] Див.: Voiss, "A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on Structural Change in the Church," 88.

[514] Див.: Voiss, "A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on Structural Change in the Church," 133.

[515] Див.: John McKenzie, "Hans Küng on Infallibility: This Tiger Is Not Discreet," in *Hans Küng: His Work and His Way*, Hermann Häring and Karl-Josef Kuschel, eds. (London: Fount Paperbacks, 1979), 87–88.

найвідданішим історії з-поміж представників «нової теології», він не міг дійти примирення цих двох полюсів.

Ганс Урс фон Балтазар (1905–1988), на відміну від деяких інших «нових теологів», не прагнув змінити служби та інституції Католицької церкви. Натомість він пропонував перетлумачити їх в інший спосіб. Його еклезіологічна програма полягала в тому, щоб змінити кут погляду на церковні структури, не торкаючись самих цих структур. Словами Айдана Ніколса, фон Балтазар був «саме таким антиліберальним богословом-реформатором з неопатристичними симпатіями, з яким охоче мав справу римський престол в останні роки понтифікату Павла VI й під час понтифікату Івана Павла II»[516]. Фон Балтазара ще називали «придворним богословом» Ватикану[517]. Після Другого Ватиканського собору це «придворне богослов'я» Ватикану розробляло «неоконсервативний» напрямок, у річищі якого діяв і фон Балтазар.

Еклезіологія не входила до пріоритетів фон Балтазара. Він звертався до проблем церкви лише за окремих нагод. Він прагнув не розробити всеосяжну еклезіологію, яка охопила б наявні історичні дані, а встановити ефективну комунікацію між церквою та сучасністю, особливо між церквою та секулярним розумом. Таким чином, підхід фон Балтазара до церкви був менш історичним і більш теоретичним. Він дотримувався еклезіології «згори», яка сходила від триєдиного Бога до людства. Церква для фон Балтазара була посередником цього сходження; її місією було унаочнення плодів святості. Святість була його головним критерієм оцінки еклезіологічних проблем. Фон Балтазар відмовився визнавати суперечності між життям церкви та її

---

[516] Aidan Nichols, *The Word Has Been Abroad: A Guide through Balthasar's Aesthetics* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1998), xix.

[517] Tina Beattie, "A Man and Three Women — Hans, Adrienne, Mary and Luce," *New Blackfriars* 79, no. 924 (1998): 97.

інституціями. Його еклезіологія була одразу спрямована на богословську гармонізацію цих двох аспектів церкви. Зокрема, він стверджував:

> Слід подолати хибне протиставлення духу та структури: у живому тілі структурне розташування його членів є функцією душі (Ефес. 4:16). Скелет, м'язову систему й нерви не можна протиставляти життєвому процесу як лише інституцію. У тілі Католицької Церкви єдиний тривалий церковний досвід відбувається там, де люди дозволяють усім своїм духовним переживанням перейти у переживання самозречення в усій будові Церкви[518].

Ця вихідна настанова в еклезіології зробила фон Балтазара апологетом усталених інститутів Римської церкви, зокрема папства. 1974 року він опублікував книгу під назвою *Der antirömische Affekt*[519][520], згодом перекладену англійською під назвою «Престол Святого Петра та структура Церкви»[521]. Метою книги, за словами фон Балтазара, було звернутися до «глибоко вкоріненої антиримської настанови всередині Католицької Церкви», «дивно ірраціонального феномену антиримської настанови серед католиків»[522]. У цій книзі фон Балтазар виклав власне пояснення престолу святого Петра. З одного боку, Святий Престол не стоїть над церквою і таїнство церкви неможливо звести до папства. З іншого боку, папство для фон Балтазара було істотною

---

[518] Hans Urs von Balthasar, *Truth Is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 103.

[519] «Антиримський афект» (нім.).

[520] Hans Urs von Balthasar, *Der antirömische Affekt* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1974).

[521] Hans Urs von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1986).

[522] Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, 16.

ознакою церкви, ключовим елементом її місії у цьому світі. Інституція папства була втіленням Божої волі, а не продуктом історичного розвитку церкви[523].

«Нова теологія» істотно вплинула на Другий Ватиканський собор, який, своєю чергою, реабілітував її та зробив нормативною для католицького богослов'я після собору. *Nouvelle théologie* продовжила свій розвиток, тепер уже як визнана собором герменевтика. Втім, «нові теологи», які зробили помітний внесок у рішення собору, часто були незадоволеними подальшим розвитком подій. Деякі з них, зокрема Кюнґ, були розчаровані тим, що ситуація після собору здавалася надто консервативною й заглушила первинну богословську динаміку собору. Інші, як де Любак і фон Балтазар, були, навпаки, невдоволені надто ліберальними наслідками собору.

Другий Ватиканський собор став важливою віхою у розвитку Римо-Католицької еклезіології XX століття. За словами Ранера, це був собор церкви, присвячений церкві[524]. Хоча багато хто вірить, що собор *змінив* еклезіологічну парадигму Римо-Католицької церкви, він радше *підтвердив* та *легалізував* еклезіологічний поворот, здійснений *nouvelle théologie*. Еклезіологічні конституції собору не були найчистішим виразом нової парадигми. Часто вони застосовували мову компромісів і балансів. Проте декларація про зміну

---

[523] Див.: Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, 21.

[524] Про еклезіологію Другого Ватиканського собору див.: Guilherme Barauna, ed., *L'eglise de Vatican II* (Paris: Éditions du Cerf, 1966); Bonaventure Kloppenburg and Matthew J. O'Connell, *The Ecclesiology of Vatican II* (Chicago, IL: Franciscan Herald Press, 1974); Tai Oludare, "The Church as Communion on Mission: Vatican II Ecclesiology of Communion and Its Missionary Implications," *ProQuest Dissertations and Theses* (Pontifical Urban University, 1996); Matthew L. Lamb and Matthew Levering, *Vatican II Renewal within Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Steven C. Boguslawski and Robert L. Fastiggi, *Called to Holiness and Communion: Vatican II on the Church* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 2009).

еклезіологічної парадигми прозвучала чітко, принаймні для тих, хто хотів її почути.

Головний еклезіологічний документ собору, *Lumen gentium*,[525] був одною з чотирьох ухвалених собором конституцій. Цей текст вважають найважливішим документом Другого Ватиканського собору. Конституція *Lumen gentium* стала відповіддю на заклик Павла VI надати всебічне визначення церкви. На відстані від першої чернетки до остаточної версії документ істотно змінився[526]. Хоча конституція *Lumen gentium* є добре структурованою, складається враження, що вона містить не одну, а щонайменше дві еклезіології, які суперечать одна одній[527]: інституційна еклезіологія «згори» та спільнотна еклезіологія «знизу»[528].

Іншим еклезіологічним документом собору став декрет про екуменізм *Unitatis redintegratio*[529][530]. Цей документ визначив офіційні принципи взаємодії з християнськими церквами, які не перебувають в євхаристійному спілкуванні з Римом, а також з іншими релігіями. Він зачіпав також питання церковних кордонів, але не пропонував з цього приводу якогось визначального рішення. Як і *Lumen gentium*, цей документ намагався знайти баланс між новою

---

[525] Доступно на веб-сайті Ватикану: http://goo.gl/u1NWO2 (дата доступу – 20 лютого 2015). Інші конституції: *Dei Verbum* (про місце Писання у житті церкви), *Sacrosanctum Concilium* (про літургію), та *Gaudium et Spes* (церква і сучасний світ).

[526] Див.: O'Donnell, *Ecclesia*, 274–275.

[527] Див.: Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975).

[528] Див.: Dulles, "A Half Century of Ecclesiology," 429–430.

[529] «Відновлення єдності» (лат.).

[530] Доступно на веб-сайті Ватикану: http://goo.gl/j71tL0 (дата доступу – 20 лютого 2015).

інклюзивною та старою ексклюзивною парадигмами Римо-Католицької еклезіології.

Щоб забезпечити продовження та впровадження своїх рішень, Другий Ватиканський собор започаткував інституцію єпископського синоду, покликану зміцнити соборність Католицької церкви. Саме цим синодам собор передав свою еклезіологічну програму. Синоди, що відбулися після собору, розглядали, зокрема, такі питання: (1) співробітництво між конференціями єпископів та Святим Престолом; (2) єпископ як слуга; (3) священицьке служіння та підготовка священиків; (4) миряни та служіння мирян; (5) євхаристія; (6) місія, (7) «нова євангелізація»[531].

Один із цих синодів – другий «надзвичайний», що відбувся 1985 року – заслуговує на особливу увагу. Він був присвячений Другому Ватиканському собору й зібрався з приводу двадцятої річниці завершення собору. По суті ж, на думку багатьох дослідників, він був скликаний, щоб скласти противагу ліберальній програмі собору й висунути власну консервативну та ревізіоністську програму[532]. Синод повернувся до більш інституційного та ієрархічного бачення церкви, хоча й продовжував наголошувати на природі церкви як спільноти. Особливо виразно синод наголосив на ролі папства.

Синод 1985 року виразно показав, що дві еклезіології, заявлені на Другому Ватиканському соборі – еклезіологія «згори» та еклезіологія «знизу» – продовжили своє суперництво й після собору. Жодна з них не здобула вирішальної перемоги, хоча частіше гору брала інституційна еклезіологія «згори». Цю післясоборну еклезіологію, зосереджену на інституціях та ієрархії, можна назвати «неоконсервативною». Вона наголошує на важливості церковних інституцій та ієрархічних принципів. Зокрема, вона категорично обстоює папство.

---

[531] Див.: O'Donnell, *Ecclesia*, 432–433.

[532] Див. про це: Seán O'Riordan, "The Synod of Bishops, 1985," *The Furrow* 37, no. 3 (1986): 138–158; Dulles, "A Half Century of Ecclesiology," 440–441.

Чільним поборником неоконсервативної еклезіології після собору був Йозеф Рацинґер, який згодом став папою Бенедиктом XVI[533]. Він почав свою богословську кар'єру як ліберал – у дусі «нової теології». Він критикував інституції Католицької церкви, включно з папством. Зокрема, у своїй ранній еклезіологічній праці *Das neue Volk Gottes*[534] він писав:

> Критика папських декларацій буде можливою та необхідною настільки, наскільки ті не відповідають Писанню та Символу віри – себто, не збігаються з вірою Церкви. Там, де у Церкві немає ні одностайності, ні чіткого свідчення джерел, неможливе жодне зобов'язувальне рішення; якщо таке рішення ухвалюють формально, то йому бракує підстав, тож мусить постати питання про його легітимність[535].

Втім, наприкінці 1960-х він докорінно змінив свою орієнтацію на консервативнішу. За певними свідченнями, це сталося 1969 року, коли його, викладача Тюбінґенського університету, налякали студентські маніфестації проти війни у В'єтнамі. Студентські заворушення спонукали Рацинґера переглянути своє ставлення до емансипаційних рухів «знизу». Він почав розглядати їх як загрозу порядку. Крім того, учні Рацинґера дійшли висновку, що його поворот до еклезіологічного консерватизму був зумовлений також

---

[533] Про його еклезіологію див.: Rex I. Bland, "Theological Ecumenism in Four Contemporary Catholic Ecclesiologies," *ProQuest Dissertations and Theses* (Baylor University, 1997); Maximilian Heinrich Heim and Michael J. Miller, *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology: Fundamentals of Ecclesiology* (San Francisco: Ignatius Press, 2007); Tracey Rowland, *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Christian Schaller, "Kirche — Sakrament und Gemeinscha,: zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger" (Regensburg: Pustet, 2011).

[534] «Новий народ Божий» (нім.).

[535] Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf: Patmos, 1969), 144.

його дослідженнями Августина, Бонавентури[536], інших патристичних і середньовічних авторів. Після 1960-х Рацинґер перетворився на завершеного консерватора. Як новонавернений консерватор, Рацинґер інколи проявляв надмірну суворість до своїх колишніх ліберальних однодумців. Коли 1981 року він став префектом Священної Конгрегації доктрини віри, ця інституція почала утискати найбільш творчих Римо-Католицьких еклезіологів. Погляди деяких з них зазнали спеціального розслідування; іншим заборонили викладати та писати[537].

Під проводом Рацинґера Конгрегація доктрини віри спробувала переглянути підсумки Другого Ватиканського собору в консервативному ключі. Як приклад ревізіонізму Рацинґера стосовно рішень Другого Ватиканського собору можна згадати його полеміку з Вальтером Каспером (нар. 1933), на той час єпископом Роттенбурґа-Штуттґарта, а згодом президентом Папської ради за сприяння християнській єдності (2001–2010), з приводу співвідношення помісних церков та всесвітньої церкви[538]. Ця полеміка почалася після публікації Священною Конгрегацією доктрини віри у 1992 році «Листа єпископам Католицької Церкви про деякі аспекти Церкви, осягнутої як спільність»[539]. Центральною тезою листа було те, що ідея всесвітньої церкви має пріоритет над ідеєю помісної церкви та громади: всесвітня церква «є не результатом спільності церков, а у своїй сутнісній таємниці є реальністю, яка в онтологічному та часовому плані передує будь-якій окремій помісній

---

[536] Див.: Aidan Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger* (New York: Burns & Oates, 2005), 133–136.

[537] Див.: O'Donnell, *Ecclesia*, 399.

[538] Див.: Kilian McDonnell, "The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches," *Theological Studies* 63, no. 2 (2002): 227–250.

[539] Доступно на веб-сайті Ватикану: http://goo.gl/xCf1Ut (дата доступу – 20 лютого 2015).

церкві»[540]. Як зазначив Кіліан Макдоннел, формулювання цього листа можна знайти й у книгах Рацинґера, а отже, цей лист відбиває його особисту богословську позицію. Вальтер Каспер різко відреагував на тези Рацинґера, наполягаючи на тому, що місцеві громади мають онтологічний пріоритет над ідеєю всесвітньої церкви, яка великою мірою залишається власне ідеєю. Каспер також звинуватив Священну Конгрегацію доктрини віри у скасуванні еклезіології спілкування, що витікає з Другого Ватиканського собору[541].

Рацингер сприяв також зменшенню ролі зібрання єпископів порівняно з авторитетом папства. Після Другого Ватиканського собору тлумачення статусу та ролі цієї інституції змінилися з дорадчої на таку, що підтримує папство[542]. Сам Рацинґер так пояснював цю інституцію: «Ми не повинні забувати, що єпископські конференції не мають богословського підґрунтя, не належать до неусувної структури Церкви відповідно до волі Христа; вони мають лише практичну, конкретну функцію»[543].

У своїх еклезіологічних уподобаннях Рацинґер спирався на патристичні студії. Упродовж XX століття патристика перетворилася на важливе джерело розвитку еклезіології, тож зрештою XX століття стало не лише століттям еклезіології, а й століттям патристичних студій. За останні сто років учені підготували критичні видання більшості текстів Отців Церкви й дослідили їх у належному історичному контексті. Патристичні студії охопили також східні регіони, включно із сирійським, коптським, ефіопським, вірменським, грузинським та арабським середовищем. Вони наново об’єдналися з

---

[540] Стаття 9, у: McDonnell, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches,” 228.

[541] Див.: McDonnell, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches,” 230.

[542] Див.: O’Donnell, *Ecclesia*, 432.

[543] Ratzinger and Messori, *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*, 58.

біблійними студіями, історією церкви, канонічним правом та систематичним богослов'ям. Вони також істотно вплинули на еклезіологію.

Втім, у кожній конфесії причини застосування патристики до еклезіологічних студій були різними. Зокрема, православні автори зробили патристику основою переосмислення своєї ідентичності в період після руйнації двох імперій зі значним православним населенням – Російської та Османської. Вони шукали альтернатив імперським та етнічним чинникам у формуванні автентичної релігійної ідентичності. Таку ідентичність вони знайшли в Отців Церкви та євхаристії. Проект розбудови «нової» православної ідентичності на основі творів Отців назвали «неопатристичною синтезою». Започаткував цей проект Георгій Флоровський (1893-1979), який у своїх творах висунув і застосував своє відоме гасло «Назад до Отців!».[544] Втім, обстоювана Флоровським синтеза не була простим рухом назад. Це була *нео*патристична *синтеза*, а отже, вона мала наново й органічно поєднати церковну традицію з сучасністю. Втім, у плані еклезіології цієї мети вдалося досягти лише частково. Неопатристична синтеза набула помітно антизахідного характеру у річищі зацікавлення молодого Флоровського євразійством[545]. Вона також почала асоціюватися з консервативними та ізоляціоністськими тенденціями в Православній церкві. Явна ідеологічна упередженість неопатристичної синтези істотно зменшила творчий потенціал патристичних студій та їхню спроможність надихати свіжий погляд на церкву. Як наслідок, неопатристична синтеза не допомогла синтезувати церковну доктрину, яка б спиралася на патристику й охоплювала сучасні питання стосовно церкви, а лише зачепила окремі церковні питання, здебільшого з консервативної програми (наприклад, питання церковних кордонів).

---

[544] Проголошено на першій православній богословській конференції в Афінах (1936).

[545] Див.: Paul Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Флоровський розвивав своє богослов'я у контрасті з російською релігійною філософією загалом і, зокрема, творами Сергія Булгакова. Дивожно, але Флоровському не вдалося створити еклезіологічну працю, яка б переважила булгаківську «Наречену Агнця»[546]. Флоровський обмежився лише критикою теорії Булгакова щодо церковних кордонів[547]. У роздумах Флоровського про церкву найцікавішими є саме питання кордонів та християнської єдності. В інших аспектах еклезіології він виявився менш проникливим. Обстоюючи історичний погляд на Отців, Флоровський розглядав церкву радше зі споглядальної позиції. Він називав таку позицію «кафолічним розумом»[548]. Флоровський застосовував до церкви всі ужиткові еклезіологічні образи свого часу: спільнота, таїнство, євхаристія, Царство Духа тощо. Водночас він віддавав перевагу образу тіла Христового мірою ототожнення Христа із церквою[549]. Надзвичайно важливою для церкви Флоровський вважав посаду єпископа, яка, на його думку, мала містичну природу. Єпископ – це «той, хто висвячує» і «будівничий церковної єдності у ширшому масштабі»[550]. «У своєму єпископі кожна церква переростає і перевершує власні межі, органічно

[546] Сергий Булгаков, *Невеста Агнца* (Paris: YMCA-Press, 1945).

[547] Див. порівняльний аналіз еклезіологій Флоровського і Булгакова у: Miguel Vasco Costa de Salis Amaral, "Bulgakov y Florovsky: dos eclesiologias ortodoxas de la diaspora rusa," *ProQuest Dissertations and Theses* (Universidad de Navarra, 2000); Sergei V.Nikolaev, "Church and Reunion in the Theology of Sergii Bulgakov and Georges Florovsky, 1918–1940," *ProQuest Dissertations and Theses* (Southern Methodist University, 2007).

[548] Georges Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1 (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987), 58.

[549] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 59–66.

[550] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 66.

з'єднуючись з іншими церквами. Апостольське наслідування – не так канонічна, як містична основа церковної єдності»[551].

Флоровський визнавав, що Отці зверталися до питання церкви лише час від часу. Його пояснення цього факту було радше неісторичним і надмірно оптимістичним. Він запевняв, що брак визначень церкви в Отців «не означає, втім, плутанини ідей чи будь-якої неясності погляду. Отці не піклувалися надто багато про доктрину церкви саме тому, що славетна реальність Церкви була відкрита їхньому духовному баченню. Немає потреби визначати самоочевидне»[552]. Серед Отців, які опікувалися питанням церкви, Флоровський віддавав перевагу Августину – дивний факт, враховуючи антизахідні ідеологічні забобони Флоровського.

Католицькі богослови, які зацікавилися патристикою, спершу прагнули знайти спосіб подолати панування неосхоластики – яка, на їхню думку, перешкоджала церкві встановити ефективну комунікацію із сучасною думкою та культурою. Вони бачили в Отцях інструмент, придатний для того, щоб перевершити схоластику та поєднати християнську традицію із сучасним світом. Вони розуміли, що питання церкви стало ключовим для сучасного богослов'я. Тому вони застосовували патристику до еклезіології значно активніше, ніж їхні православні сучасники. Серед католицьких прибічників патристичного підходу до еклезіології були деякі представники *nouvelle théologie*: Анрі де Любак, Ганс Урс фон Балтазар і Жан Даніелу. У період до Другого Ватиканського собору вони вважали Отців важливим ресурсом оновлення церковного життя. Втім, після собору вони змінили своє ставлення до Отців на консервативніше й суголосніше із православною неопатристичною синтезою. Тепер вони вбачали в Отцях захисників церковного устрою, який, на їхній погляд, був підданий сумніву ліберальними ідеями, що поширилися після собору.

---

[551] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 66.

[552] Florovsky, "The Church: Her Nature and Task," 58.

Ключовою постаттю патристичного відродження в Католицькій церкві був кардинал і єзуїт Жан Даніелу (1905–1974). Він розглядав патристичні студії як можливість наново віднайти християнську ідентичність у світі, що докорінно змінився. Для Даніелу та його католицьких колег у патристиці, це був спосіб надати Католицькій церкві ресурси для *aggiornamento*[553]. Даніелу був учасником руху *nouvelle théologie*. Його «нова» богословська метода полягала в тому, щоб спиратися на читання Отців церкви. Його метою було зробити церкву більш відкритою та готовою до діалогу із сучасним суспільством[554]. На думку Айдана Ніколса, «Даніелу спромігся поєднати постійне заглиблення в патристику з ентузіазмом (який не завжди поділяли його консервативніші брати) щодо відкриття французького католицтва для ширшого світу»[555]. Пізніше, після Другого Ватиканського собору, Даніелу став консервативнішим. Із прибічника відкритості церкви через звернення до патристики він поступово перетворився на захисника церковних інституцій, знов-таки на базі патристики. Він наголошував на важливості збереження єдності церкви у розмаїтті, де центральну роль відігравало папство. Для Даніелу Католицька церква після Другого Ватиканського собору потребувала «потужніше організованої центральної влади», ніж це було раніше. Цю владу мав узяти на себе Святий Престол – «єдиний, що дає змогу передати легітимні відмінності без загрози для єдності»[556]. Даніелу застосував патристику задля підтримки авторитету Риму і зробив її основою нової консервативної еклезіології. Таким чином, і православні, і католики використовували патристичні студії для розробки засадничої еклезіології «згори». Проте вони

---

[553] Оновлення (італ.).

[554] Див. насамперед його книгу, написану спільно з Жаном Боском: Jean Daniélou and Jean Bosc, *L'église face au monde* (Paris: La Palatine, 1966).

[555] Nichols, *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*, 121–122.

[556] У: Haight, "Systematic Ecclesiology," 275.

не скористалися нагодою вивільнити весь потенціал патристики через розробку еклезіології «знизу».

Виклик цій новій еклезіологічній засадничості кинули інші представники того самого руху *nouvelle théologie*. Замість приховувати незручні дані герменевтикою, ретельно підігнаною під відповідність наявним теоріям, вони взялися пристосовувати теорії до історичних та соціологічних даних. Прибічники цього підходу були переконані, що «благодать можна знайти лише в історичний чи соціологічній формі, але не нижче і не вище за неї»[557]. Подібно до прибічників емпіричного підходу початку XX століття вони вважали, що еклезіологічні теорії мають випливати з біблійних, історичних і соціологічних даних, а не навпаки. Цей підхід став особливим викликом для усталених еклезіологічних теорій. Водночас ці автори виявили значно більше творчої винахідливості, ніж послідовники засадничості, у розробці адекватніших богословських теорій церкви.

Принципи «еклезіології знизу» Роджера Хайта добре пояснюють еклезіологічну синтезу на основі емпіричного підходу. Відповідно до цих принципів, еклезіологія має бути «конкретною, екзистенційною та історичною»[558]. Вона має зосередитися на історії церкви, зробивши її відправним пунктом для розробки адекватніших еклезіологічних теорій. Вона має серйозно поставитися до соціологічних та історичних реалій, у яких церква розвивалася й розвивається далі. Не враховуючи суспільного та історичного вимірів церкви, неможливо належно зрозуміти «її повну реальність»[559]. Водночас еклезіологію не можна зводити до соціології чи історії. Вона залишається богословською дисципліною: «Головний предмет еклезіології – це емпірична організація, або колективність, або спільнота, яка

---

[557] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, 5.

[558] Haight, *Christian Community in History*, 4.

[559] Haight, *Christian Community in History*, 5.

називається церквою, хоча вона – як виразно показує історія еклезіології – також є чимось більшим. Це "більше" зумовлено тим фактом, що цю церкву переживають у релігійний чи богословський спосіб, позаяк у ній і через неї люди розпізнають наявність та дії Бога»[560].

Історизм цих теорій слід розуміти не в позитивістському ключі, а як прагнення спиратися на «сукупний досвід» церкви[561]. Ідеться про застосування «генетичного підходу» як «повернення до Ісуса, щоб знайти витоки церкви»[562]. Відповідно до цієї еклезіології церква покликана шукати того, чого бажав для неї сам Христос, і що відображене у Писаннях. Теорії церкви мають вивіряти себе еклезіологічною нормативністю Євангелій, сповідуючи новозавітний максималізм.

Імовірно, найвідомішу спробу створити еклезіологічну теорію, яка б якнайсерйозніше ставилася і до біблійних, і до історичних даних, зробив Ганс Кюнґ (нар. 1928). За два роки до початку засідань Другого Ватиканського собору він опублікував книгу *Konzil und Wiedervereinigung*[563][564], де виклав програму сміливих реформ у Католицькій церкві. Двома роками пізніше, одразу після скликання собору (1962)[565], він же опублікував *Strukturen der Kirche*[566][567], критичне дослідження соборності у контексті інших структур

---

[560] Haight, *Christian Community in History*, 5.

[561] Haight, *Christian Community in History*, 4.

[562] Haight, *Christian Community in History*, 5.

[563] «Собор і возз'єднання» (нім.).

[564] Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Wien: Herder, 1960).

[565] Папа Іоанн XXIII офіційно оголосив про скликання II Ватиканського Собору 2 лютого 1962 року. Собор розпочав роботу 11 жовтня того ж року.

[566] «Структури церкви» (нім.).

[567] Hans Küng, *Strukturen der Kirche* (Freiburg: Herder, 1962).

західної церкви. Його головний твір, *Die Kirche*[568][569], було оприлюднено 1967 року, за два роки після завершення Другого Ватиканського собору. Нарешті, 1970 року Кюнґ опублікував критичне дослідження непомильності папи: *Unfehlbar?: eine Anfrage*[570]. Період 1960–1970 років був десятиліттям особистої еклезіології для Кюнґа: саме тоді вийшли друком його найважливіші книги. Те ж десятиліття виявилося найпліднішим для всесвітньої еклезіології, для якої еклезіологія Кюнґа стала рушійною силою.

Упродовж 1960-х років Ґустафсон[571] і Схіллебекс[572] і далі розробляли еклезіологію з позицій соціології. Кеземан на Четвертій всесвітній конференції з віри та порядку в Монреалі (1963) проголосив багатогранність еклезіології в Новому Завіті. «Нові теологи» Конґар,[573] Даніелу[574] та Бує[575] зробили істотний внесок в еклезіологію в дусі *ressourcement*. Мюлен[576]

---

[568] «Церква» (нім.).

[569] Hans Küng, *Die Kirche* (Freiburg: Herder, 1967), перше англійське видання.

[570] «Непомильний?: Це питання» (нім.): Küng, *Unfehlbar?: eine Anfrage*.

[571] Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*; нещодавне видання: James M. Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009).

[572] Edward Schillebeeckx, *Wereld en kerk* (Bilthoven: Nelissen, 1966), та Edward Schillebeeckx, *De zending van de kerk* (Bilthoven: Nelissen, 1968).

[573] Yves Congar, *Le mystère du temple: ou, l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la genèse à l'apocalypse* (Paris: Éditions du Cerf, 1958).

[574] Daniélou and Bosc, *L'église face au monde*.

[575] Louis Bouyer, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit* (Paris: Éditions du Cerf, 1970).

[576] Heribert Mühlen, *Una mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen; eine Person in vielen Personen* (München: F. Schöning, 1964).

запропонував персоналістичне тлумачення церкви. Рацинґер[577], тоді ще ліберал, критикував ієрархізм і папство. Серед православних богословів, Станілое[578] переосмислював церкву з тринітарних і патристичних позицій; Ніссіотіс[579] писав про церкву з позицій місії та екуменізму; Афанасьєв[580] розвивав власний екуменічний проект; Зізіулас[581] захистив докторську дисертацію, в якій виклав засади своєї персоналістської та євхаристійної еклезіології. Це був час еклезіологічного ренесансу, і Кюнґ був його Галілеєм[582]. Відтоді вже розвинулася широчезна «кюнґологія»,[583] включно з публікацією розлогих матеріалів папської курії проти його творів[584].

---

[577] Joseph Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit* (München: Kösel, 1960); Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat* (Freiburg: Herder, 1961); Ratzinger, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*.

[578] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică şi Simbolică* (Bucuresti: Institutului biblic, 1958).

[579] Nikos A. Nissiotis, "The Ecclesiological Foundation of Mission from the Orthodox Point of View," *The Greek Orthodox Theological Review* 7 (1961): 22–52.

[580] Nicholas Afanasiev, "Una Sancta," *Irenikon* 36 (1963): 436–475.

[581] Ἰωάννη Ζηζιούλα, "Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰώνας" (University of Athens, 1965).

[582] Див.: Dean G. Peerman and Martin E. Marty, eds., *A Handbook of Christian Theologians* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1984), 724.

[583] Див. аналітичний список публікацій Кюнґа і про Кюнґа на: WorldCat Identities: http://goo.gl/IyaZEF (дата доступу – 20 лютого 2015).

[584] Див. матеріали процедур і документації проти Кюнґа в англійському перекладі: Hans Küng and Leonard J. Swidler, *Küng in Conflict* (Garden City, NY: Doubleday, 1981); Hans Küng, *The Küng Dialogue: A Documentation on the Efforts of the Congregation for the Doctrine of the Faith and of the Conference of German Bishops to Achieve an Appropriate Clarifcation of the Controversial Views of Dr.*

Рушійним мотивом Кюнґа, який зумовив успіх його еклезіологічних творів, була правдивість. Він присвятив цій рідкісній богословській якості свою книгу під назвою «Правдивість, майбутнє Церкви»[585]. На погляд Кюнґа, богослов має бути вірним виявленим ним (чи нею) історичним та критичним фактам і не мусить жертвувати ними заради усталених богословських понять, навіть якщо це веде до радикального перегляду цих понять. Він вважав, що компроміси з правдивістю глибоко впливають на еклезіологію, роблячи її заручницею хибних уявлень. Своєю чергою, це спричиняє кризи всередині церкви і створює перешкоди в її стосунках зі світом. Власна безкомпромісна еклезіологія Кюнґа базується на припущенні, що «церква, якою вона є насправді, є благословенною, але грішною спільнотою вірних, яка повинна постійно реформувати себе. Темна сторона церкви зумовлена гріховністю її членів та її контактами із суспільством, сповненим перекручень і суперечностей»[586].

Кюнґ наполягає на тому, що Христос не заснував церкву: вона постала після його воскресіння у відповідь на його проповіді[587]. Церковні структури сформувалися пізніше й належать до людського боку церкви. Це «складові,

---

Hans Küng (Tübingen) (Washington, DC: US Catholic Conference, 1980); історичний опис його суперечки з Римом у власних книгах Кюнга: Hans Küng, *My Struggle for Freedom: Memoirs* (Grand Rapids, MI; Ottawa: Eerdmans; Novalis, 2003); Hans Küng and John Bowden, *Disputed Truth: Memoirs* (New York: Continuum, 2008).

[585] Hans Küng, *Truthfulness, the Future of the Church* (New York: Sheed and Ward, 1968).

[586] Donald W. Musser and Joseph L. Price, eds., *A New Handbook of Christian Theologians* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1996), 236.

[587] Див.: Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967), 70–79; Robert Nowell, *A Passion for Truth: Hans Küng and His Theology* (New York: Crossroad, 1981), 140.

набуті впродовж історії у розмаїтому геокультурному середовищі»[588]. Оригінальний устрій церкви був не ієрархічним, а харизматичним. Ієрархічні ранги церкви розвинулися на допомогу її харизмам. Їхнім призначенням було не «придушення чи ігнорування харизматичних служінь усіх членів церкви, а підтримка їх у гармонійному порядку, щоб підживлена Духом закваска Церкви не розбризкалася у грішний розбрат»[589]. Кюнґ вважав, що ці «служіння, зокрема служіння єпископів та священиків, служіння людей, уповноважених чи висвячених покладанням рук (звісно, що це, як правило, передбачало визнання наявної харизми), розглядали як нормальні, але не абсолютно доконечні»[590].

Зокрема, Кюнг релятивізує інститут папства. На його думку, папство має служити, а не нав'язувати себе. Втім, у своїй наявній формі воно є «необґрунтованим, не доконечним і, наскільки йдеться про його "непомильні заяви", неможливим»[591]. Кюнґ, «здається, наполягає, що ми не здобудемо великого успіху, якщо хочемо обґрунтувати модель папства Пія IX, проте в нас є надія, якщо йдеться про модель папства Іоанна XXIII»[592]. Кюнґ наголошує, що спосіб функціонування інституту папства в Римо-Католицькій церкві потрібно змінити. Його мають врівноважити інші інституції, зокрема ради та єпископи.

Метою безкомпромісної еклезіології Кюнґа є не просто встановити історичну істину стосовно того, якою була церква в минулому. Він описує церкву, якою вона має стати в майбутньому, виконуючи програму, яку він почав просувати

---

[588] Michael Fahey, "Continuity in the Church amid Structural Changes," *Theological Studies* 35, no. 3 (1974): 418.

[589] Nowell, *A Passion for Truth: Hans Küng and His Theology*, 147.

[590] Nowell, *A Passion for Truth: Hans Küng and His Theology*, 147.

[591] Enda McDonagh, "Infallible? An Enquiry. Hans Küng," *The Furrow* 22, no. 12 (1971): 799.

[592] Nowell, *A Passion for Truth: Hans Küng and His Theology*, 151.

ще у 1960-ті роки. Відтоді він наполегливо обстоював радикальну реформу Католицької церкви. Він розглядає реформу як іманентний процес, якого церква потребує за самою своєю природою й до якого вона покликана Новим Завітом. На його переконання, церква є *semper reformanda*[593].

Більш мирним, менш амбітним, але не менш вірним Писанню і принципам історичної критики був Едвард Схіллебекс (1914–2009). Основою його синтези була громада, яку він обстоював як найважливішу інституцію церкви. Інші інституції, включно із душпастирством, покликані служити громаді, а не навпаки: «Сама церква є лоном душпастирства, яке служить громаді вірних і покладається на його містичні глибини»[594]. Схіллебекс спирався не лише на історичні розвідки, а й на власний досвід перебування у громадах, організованих у Нідерландах упродовж 1960-х років. Ці громади надихалися ідеями спільності та взаємності. Вони були важливим джерелом еклезіології Схіллебекса.

Дотримуючись історичного підходу, Схіллебекс визнавав, що соціологія може допомогти в розумінні того, як церква розвивалася в минулому та як вона має функціонувати в майбутньому. Ще молодим богословом він зробив істотний внесок у роботу Другого Ватиканського собору, зокрема в розробку соборних конституцій *Dei Verbum* та *Lumen Gentium*. Невдовзі після собору він опублікував голландською мовою дві важливі книги з еклезіології: «Світ і Церква»[595] та «Місія Церкви»[596]. У цих книгах Схіллебекс звернувся до церковної ієрархії. Зокрема, він твердив, що сучасні церковні інституції (єпископат, пресвітеріат і дияконат) розвинулися внаслідок «соціологічних

---

[593] «Завжди підлягає реформуванню» (лат.). Див.: Hans Küng, *The Council and Reunion*, trans. Cecily Hastings (London: Sheed and Ward, 1961), 36.

[594] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, 207.

[595] Schillebeeckx, *Wereld en rerk*.

[596] Schillebeeckx, *De zending van de kerk*.

процесів»[597]. Схіллебекс й надалі розглядав інституційний розвиток церкви в соціологічному вимірі у своїх наступних книгах: «Церковне служіння: пастори у Церкві Ісуса Христа»[598] і «Христос із людським обличчям»[599]. У цій останній книзі він дослідив розвиток ієрархічних структур церкви з позицій конфліктології – підходу, який він запозичив у соціальних науках[600]. Схіллебекс заявив про наявність «дедалі потужнішої богословської легітимації відносин підпорядкування та влади, які істотно суперечать Євангелії»[601].

Для Схіллебекса соціологічний підхід до церкви слугує не лише соціологічним цілям. Він застосовував соціологію, щоб краще зрозуміти історичний розвиток церкви як людського організму, сповненого божественного життя:

---

[597] Edward Schillebeeckx, *The Mission of the Church*, trans. N. D. Smith (New York: Seabury Press), 207.

[598] Edward Schillebeeckx, *Kerkelijk ambt: voorgangers in de gemeente van Jezus Christus* (Bloemendaal: Nelissen, 1980).

[599] Edward Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de kerk: christelijke identiteit en ambten in de kerk* (Baarn: Nelissen, 1985).

[600] Див.: Ormerod, "Recent Ecclesiology: A Survey," 64.

[601] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, 69. Його критичну оцінку розвитку ієрархічних структур церкви поставила під сумнів Конгрегація доктрини віри, коли в ній головував кардинал Йозеф Рацинґер. Див. лист Рацинґера до Схіллебекса від 13 червня 1984, опублікований на веб-сайті Конгрегації доктрини віри (AAS 77 [1985], 994–97; http://goo.gl/R30PPn, дата доступу – 20 лютого 2015) та "Notification on the Book Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk (Nelissen, Baarn 1985) by Professor Edward Schillebeeckx, O. P." (опубліковано на веб-сайті Конгрегації доктрини віри: http://goo.gl/YdyMAi, дата доступу – 20 лютого 2015). Опис і документи стосовно цього процесу див. у: Peter Hebblethwaite, *The New Inquisition?* (London: Fount Paperbacks, 1980).

> Божі громади, що отримали від перших учнів Ісуса звістку про страченого, але живого і прославленого Ісуса Христа, і прийняли хрещення в ім'я Ісуса, жили життям, «сповненим Духа». Усі мали духовну силу, але в деяких християнах ця сила проявляла себе потужніше чи інакше, ніж в інших. Спільнота віри була *койнонією*[602] – зібранням рівних, де не було різниці між рабом і вільним, чоловіком і жінкою, християнами-євреями і християнами-неєвреями. Усі вони були звільнені, вільні в Дусі Божому і через нього, і ця свобода була зумовлена звісткою, вченням і практикою Царства Божого, яким усе це стало видимим у житті Ісуса. Втім, ця рівність всіх аж ніяк не виключала лідерства й авторитету всередині громади. Водночас усі Євангелії категорично заперечували ієрархічне лідерство у «мирський» спосіб. Авторитет було зумовлено любов'ю, яка служить церкві; його було зумовлено служінням; він не мав соціального статусу, не кажучи про статус онтологічний. Це – справді істотна ознака того, що Новий Завіт має сказати про служіння та лідерство у церкві[603].

Найнещодавнішу еклезіологічну синтезу на основі добре досліджених історичних і соціологічних даних розробив американський єзуїт Роджер Хайт (нар. 1936). У своїй ранній статті «Систематична еклезіологія», опублікованій 1993 року, він окреслив новий еклезіологічний проект:

> Багато хто вважає, що Божа присутність у світі виходить за межі церкви. Царину Божої присутності часто називають Царством Божим, тобто сферою впливу та панування Божої благодаті. «Еклезіоцентризм», який тяжів до ототожнення церкви із цим Царством Божим, відійшов у минуле. Отже, церква історично децентралізувалася; щоб зробуміти церкву сьогодні, слід побачити, як вона співвідноситься із ширшою цариною, яку

---

[602] κοινωνία (гр.) – «спільність, зв'язок».

[603] Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de kerk: christelijke identiteit en ambten in de kerk*, 203–204.

> називають «Царством Божим» (…) Церква – відкрита інституція, яка дивиться на світ та осягає себе як таку, що служить цьому світові, позаяк вона опосередковує дещо цінне у цьому світі. Церква – не замкнений на собі анклав усередині світу; вона є істотно місіонерською, тобто посланою у світ[604].

За десять років результати цього дослідницького проекту було оприлюднено як тритомник під назвою «Християнська спільнота в історії»: том перший «Історична еклезіологія» (2004), том другий «Порівняльна еклезіологія» (2005), том третій «Існування церкви» (2008)[605].

На додачу до деконструювання «еклезіоцентризму» Хайт розробив синтезу, яку він назвав «порівняльна еклезіологія». Основою цієї синтези став критичний підхід, який виявляв розриви й суперечності між різними церковними традиціями. Хайт спробував наблизити ці традиції одна до одної, повертаючись до їхніх витоків. У своїй недавній публікації він так підсумував свою методу:

> Порівняльна еклезіологія вивчає церкву так, щоб врахувати різні рівні плюралізму, притаманні її сьогоднішньому існуванню. Як академічна дисципліна порівняльна еклезіологія застосовує методу, що відверто визнає розмаїття релігійних традицій: і між християнськими церквами – в екуменічних роздумах про церкву, і між різними світовими релігіями – у

---

[604] Haight, “Systematic Ecclesiology,” 263.

[605] Публікація цієї трилогії була важливою подією в еклезіології. Особлива богословська культура, яка почала формуватися навколо неї, вже здобула собі вираз у колективній праці: Gerard Mannion, *Comparative Ecclesiology: Critical Investigations* (London: T&T Clark, 2008). Ця книга є результатом діяльності Наукової мережі дослідників еклезіології (Ecclesiological Investigations Research Network), розташованої у Великій Британії та асоційованої з Американською академією релігії. На щорічній конференції AAR у 2006 році ця мережа провела окреме засідання, присвячене Хайту.

> міжрелігійному діалозі та порівняльному богослов'ї. Порівняльну еклезіологію можна відрізнити від деномінаційних еклезіологій, які досліджують церкву лише в межах конкретної церкви, спільноти церков чи церковної традиції. Натомість порівняльна еклезіологія прагне розуміння церкви через безпосереднє посилання на релігійні джерела, які виходять за межі конкретної церкви. Розуміння будь-якої окремої церкви здобувається через певну форму неявного чи явного порівняння з іншими релігійними спільнотами[606].

Хайт визначив п'ять засновків порівняльного богослов'я: (1) історична свідомість, (2) позитивне ставлення до плюралізму; (3) погляд на церкву у вимірі «ціле/частина»; (4) релігійний плюралізм; (5) збереження ідентичності конфесії чи конкретної церкви. Хайт розвиває свої погляди, спираючись на критичне вивчення Нового Завіту, історії Церкви та церковної соціології. Він доходить такого розуміння церкви, яке не цілком узгоджується з наявними парадигмами. Отже, він змінює еклезіологічні парадигми на підставі історичних даних. Як наслідок, Святий Престол у 2009 році заборонив йому писати на богословські теми й викладати будь-де, включно з некатолицькими інституціями, в статусі католицького богослова. Хоча це рішення Конгрегації доктрини віри було спровоковано його христологічними творами[607], деякі вбачають у ньому також непряму атаку на еклезіологічні ідеї Хайта, зокрема його плюралістичний і транстрадиційний підхід до церкви[608]

---

[606] Mannion and Mudge, *The Routledge Companion to the Christian Church*, 387.

[607] Див.: Catholic Church, *Congregatio pro Doctrina Fidei, Notification on the Book Jesus Symbol of God by Father Roger Haight* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2006).

[608] Див.: Mannion, *Comparative Ecclesiology: Critical Investigations*, 33–34.

2.6. Транстрадиційні еклезіології

Як прибічник синтетичної транстрадиційної еклезіології, Роджер Хайт намагається поєднати різні богословські традиції осягнення церкви. Він замислив свою «порівняльну еклезіологію» як модель, що має полегшувати зближення богословських традицій. Два боки цієї моделі складають еклезіології «згори» та «знизу». Більшість еклезіологій «згори» є авктаркічними та інтровертивними; вони зосереджені переважно на власній богословській традиції. Їхня головна турбота полягає в тому, щоб наново визначити місце цієї традиції у плинному інтелектуальному ландшафті сучасності. Вони роблять це, застосовуючи здебільшого власні ресурси, а не ресурси інших традицій. Втім, XX століття спонукало всі церкви дедалі краще розуміти одна одну та відкриватися одна одній. Більшість церков заявляють, кожна зі своєю мірою щирості, що вони потребують наближення одна до одної, а також, спільно, до відновлення єдності, наявної у першому тисячолітті християнства відповідно до припису Христа (Іван 17:21). Це нове ставлення церков до інших традицій, а відтак, їхнє позиціонування себе у християнському світі, істотно вплинули на їхні еклезіології. Ці еклезіології почали зближуватися.

Протестантські богослови відіграли провідну роль у цьому процесі. Вони рано зрозуміли, що традиційної еклезіології Реформації недостатньо, щоб відповісти на сучасні виклики. Словами Пауля Тілліха, «проблема церкви була найбільш нерозв'язною проблемою, яку Реформація залишила майбутнім поколінням»[609]. Ситуація потребувала радикального переосмислення поняття церкви. Слід було, з одного боку, продовжити лінію Реформації, а з іншого, врахувати сучасні екуменічні еклезіологічні ідеї. Такі богослови, як Барт і Бонгеффер, розпочали цей процес, помістивши еклезіологію у христологічний контекст. Пізніші покоління протестантських богословів відчували потребу в

[609] Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Harper and Row, 1968), 252.

ціліснішому й зосередженішому підході до питання церкви. Деякі з них не погодилися з Бартом, який 1946 року на лекції в Боннському університеті заявив, що «сьогодні про Церкву сказано радше надто багато, ніж надто мало»[610]. Відповідаючи на потребу в новому, систематичнішому та ціліснішому погляді на церкву, вони розробили еклезіологічні системи, які розглядали церкву в тринітарному[611], пневматологічному та есхатологічному ключі.

Зокрема, німецько-американський лютеранський богослов Пауль Тілліх (1886–1965) зосередив свої богословські пошуки саме на питанні церкви[612]. Він вважав церкву осердям систематичного богослов'я. Лише тут джерела та норми богослов'я мають своє справжнє існування[613]. Тілліх спробував створити інтегральну еклезіологію, яка б включала багато елементів інших богословських відгалужень і традицій. У такий спосіб він намагався зблизити традиційні протестантські та католицькі погляди на церкву.

Тілліх побудував своє розуміння церкви на пневматологічному фундаменті. Церква для нього є витвором Духа. Водночас церква і Дух є онтологічно відмінними, бо церква є творінням, а Дух – творцем. Втім, пневматологічний вимір еклезіології Тілліха не усував христологічного виміру, який залишався для нього центральним: «Християнство здобуває своє дійсне існування у

---

[610] Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London: SCM Press, 1949), 141.

[611] Див.: Anne Hunt, "The Trinity and the Church: Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective," *Irish Theological Quarterly* 70, no. 3 (2005): 215–235.

[612] Дослідники Тілліха зазначили еклезіоцентричність його богословської системи. Про еклезіологію Тілліха див.: Laura J. Thelander, "A More Generous Ecclesiology: Paul Tillich and the Courage to Be the Church," *ProQuest Dissertations and Theses* (Princeton Theological Seminary, 2010).

[613] Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), v.1, 48.

спільноті, основою якої є явлення Найвищої Реальності в історичній особі, Ісусі Христі. Для християнської віри ця подія є, у глибинному сенсі, центром історії. Спільнотою, яка несе крізь століття дух Ісуса Христа, є "зібрання Боже", церква»[614].

Тілліх полюбляв повторювати: «Христос не є Христом поза церквою»[615]. Як творіння Духа та історичний прояв Воплочення, церква є «Новим Буттям». Такою є центральна ідея богослов'я Тілліха. Ще точніше, церква є «пневматичним творінням Нового Буття у спільноті»[616]. Власними словами Тілліха, «Церква є історичним утіленням Нового Буття, створеного Воплоченням. Тому самий термін "Нове Буття" виключає будь-яку доктрину церкви, яка розглядає її як створену завдяки релігійним рішенням. Нове Буття передує Церкві так само, як воно передує християнському досвідові»[617].

В еклезіологічних термінах Тілліх розглядав «Нове Буття» як «Духовну Спільноту» чи «спільноту Нового Буття». Тілліх розрізняє цю спільноту та історичну церкву. Перша – це сутність, динамічний принцип[618] та «абсолютна єдність»[619] церкви. Друга – соціологічна реальність, яка часто виявляє

---

[614] Paul Tillich, "The World Situation," у Henry P. van Dusen, Paul Tillich, Theodore Meyer Greene, and George Finger Thomas, *The Christian Answer* (New York: C. Scribner's Sons, 1945), 39.

[615] Tillich, *Systematic Theology*, v.2, 180.

[616] Thelander, "A More Generous Ecclesiology: Paul Tillich and the Courage to Be the Church," 83.

[617] Paul Tillich, *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation* (London: Spottiswoode, 1949), 147.

[618] Див.: Thelander, "A More Generous Ecclesiology: Paul Tillich and the Courage to Be the Church," 102.

[619] Maurice Schepers, "Paul Tillich on the Church," in Thomas F. O'Meara, ed., *Paul Tillich in Catholic Thought* (Dubuque, IA: Priory Press, 1964).

вразливості та неоднозначності[620]. Жодну церкву неможливо ототожнювати з Духовною Спільнотою, але Духовна Спільнота присутня в кожній історичній церкві як її «внутрішній *телос*[621]» та «джерело всього, що робить їх церквами»[622]. Це становить фундаментальний еклезіологічний парадокс, на який Тілліх часто посилався[623].

Німецький богослов наступного після Тілліха покоління, Юрген Мольтман (нар. 1926), розглянув еклезіологію в іншому богословському плані, переважно есхатологічному, але також месіанічному, емасипаційному та політичному[624]. У своїх богословських роздумах Мольтман спирається на ідеї

---

[620] Див.: Tillich, *Systematic Theology*, v.3, 162–172.

[621] τέλος (гр.) – «мета, межа, найвища точка, завершення».

[622] Tillich, *Systematic Theology*, v.3, 165.

[623] Див.: Thelander, "A More Generous Ecclesiology: Paul Tillich and the Courage to Be the Church," 109–111.

[624] Головна еклезіологічна книга Мольтмана: Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (München: Chr. Kaiser, 1975); англійський переклад: Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1977). Еклезіології Мольтмана було присвячено чимало досліджень, зокрема: Erin Brigham, "The Ecclesiological Dimensions of Juergen Moltmann's Theology: Vision of a Future Church?" *ProQuest Dissertations and Theses* (Fordham University, 1990); Harold Eugene Thomas, "An Assessment of the Ecclesiology of Juergen Moltmann," *ProQuest Dissertations and Theses* (The Southern Baptist Theological Seminary, 1992); Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995); Antonios Steve Kireopoulos, "The Dialogue with Orthodox Theology in the Ecclesiology of Juergen Moltmann: Trinitarian Theology and Pneumatology as the Twin Pillars of Ecclesiology," *ProQuest Dissertations and Theses* (Fordham

Карла Барта, Ернста Блоха, Авраама Ґешеля та Карла Ранера. Важливу роль у формуванні тринітарної еклезіології Мольтмана відіграли також тринітарне богослов'я румунського православного мислителя Думітру Станілое[625] і російського емігранта в Парижі Володимира Лосського[626].

Церква для Мольтмана є «місцем в історії»[627], в якому «вже почалося» «есхатологічне майбутнє»[628]. Теперішнє церкви поєднано з есхатоном через Христа – «есхатологічну особу». Тому «немає істотної різниці між проголошенням Ісуса та проголошенням церкви»[629]. Через Христа церква живе майбутнім Царством Божим. Ця ідея має для Мольтмана особливу вагу.

University, 2003); Van Nam Kim, *A Church of Hope: A Study of the Eschatological Ecclesiology of Jürgen Moltmann* (Lanham, MD: University Press of America, 2005).

[625] Про тринітарне богослов'я Станілое та його наслідки для еклезіології див.: Radu Bordeianu, "The Trinitarian Ecclesiology of Dumitru Staniloae and Its Significance for Contemporary Orthodox-Catholic Dialogue," *ProQuest Dissertations and Theses* (Marquette University, 2006); Radu Bordeianu, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, *Ecclesiological Investigations* (London: T&T Clark, 2011).

[626] Див. про це дослідження Антоніоса Кіреопулоса: Antonios Kireopoulos, "The Dialogue with Orthodox Theology in the Ecclesiology of Juergen Moltmann: Trinitarian Theology and Pneumatology as the Twin Pillars of Ecclesiology."

[627] Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, 18.

[628] Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, 27.

[629] Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, 82.

Він розглядає церкву як братство свободи й авангард нового людства. Це – конгрегаційна спільнота, не пов'язана ієрархічними відносинами[630].

Таке бачення церкви виростає з тринітарних поглядів Мольтмана. Відносини між особами Святої Трійці є моделлю для церковного товариства. Це останнє можливе завдяки Духу, який дає церкві змогу не лише наслідувати життя Трійці, а й долучатися до нього. Мольтман стверджує, що наголошування на монархії Отця у богослов'ї Трійці призвело до зміцнення ієрархічних структур в церкві. Він відкидає те та інше, й у такий спосіб доходить ідеї церкви як братства, що наслідує амонархічне[631] братство Трійці. Перихореза[632] осіб Трійці для Мольтмана є основою його ліберальної програми, яка обстоює модель егалітарної спільноти радикальних учнів, що служать іншим.[633]

Погляди Мольтмана на Трійцю привели його до деяких радикальних висновків стосовно таїнств. Він, наприклад, не вважає, що церква потребує таїнств конфірмації та ординації. Євхаристія, на його погляд, має бути доступною для всіх, навіть нехрещених[634]. Окрім того, Мольтман розглядає церкву з позицій політичного богослов'я в діалозі із сучасністю[635]. З одного боку, він виправдовує сучасність, включно з її «вірою в прогрес та політику як засіб

---

[630] Див. Avery Dulles, "The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology by Jürgen Moltmann," *The Wilson Quarterly* 2, no. 4 (1978): 154.

[631] Тобто, не-єдиноначальне.

[632] περιχώρησις (гр.) – тут: «взаємне проникнення» (осіб Трійці).

[633] Див.: Kireopoulos, "The Dialogue with Orthodox Theology in the Ecclesiology of Juergen Moltmann: Trinitarian Theology and Pneumatology as the Twin Pillars of Ecclesiology," 22–24.

[634] Див.: Dulles, "The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology by Jürgen Moltmann," 154–155.

[635] Див.: Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*.

свідомого формування майбутнього»[636]. З іншого боку, він наголошує на «першості християнського наративу»[637] та контрастній інакшості церкви стосовно суспільства[638]. Тринітарний підхід Мольтмана до еклезіології можна виразно побачити у його сучасника Вольфгарта Панненберґа[639] (1928–2014) й особливо у Мирослава Вольфа.

Мирослав Вольф (нар. 1956), хорватський теолог, який викладає в Єльській школі богослов'я, продовжує справу Мольтмана, який був керівником докторської та габілітаційної дисертацій Вольфа. Друга з них стала книгою *After Our Likeness*[640], яку вважають найважливішим внеском Вольфа в еклезіологію. Еклезіологічна праця[641] Вольфа є синтетичною. Він спирається на протестантські традиції, зокрема на тринітарне богослов'я Мольтмана, але

---

[636] Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, 11.

[637] Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, 376.

[638] Див.: Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, 376.

[639] Див.: Wolfhart Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche* (München: Claudius-Verlag, 1970); Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1971); Wolfhart Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie: gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977); Wolfhart Pannenberg, *Kirche und Ökumene* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000); англійською: Wolfhart Pannenberg, *The Church* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

[640] Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

[641] Див.: David Eric Grosser, "Trinity, Personhood, and Community. The Ecclesiological Vision of Miroslav Volf," *ProQuest Dissertations and Theses* (Gordon-Conwell Theological Seminary, 2001).

також критично запозичує з католицької та православної традицій. Особливо істотно на нього вплинули еклезіологія спілкування Йозефа Рацинґера та персоналізм Іоанна Зізіуласа. Вольф присвятив два розділи своєї книги критичному аналізові їхніх еклезіологічних поглядів. На додачу до конфесійних богословських традицій Вольф спирається також на екуменічну еклезіологію. На його переконання, в сьогоднішній ситуації «переосмислення церкви має сенс лише як екуменічний проект»[642]. Він також звертається до місіології[643], еклезіології та соціології[644]. Його діагноз полягає в тому, що «церкви у сучасних суспільствах соціологічно представляють різні релігійні інституції, які спеціалізувалися на задоволення релігійних потреб різних суспільних і культурних груп; ця ситуація стосується й великих церковних спільнот, й окремих помісних церков усередині цих спільнот»[645].

Вольф визнає, що в розбудові своєї еклезіології він віддає перевагу «множинності церковних моделей»[646], розглядаючи її в постмодерному ключі[647]. У своїй еклезіологічній синтезі він використовує елементи з різних царин, а загальне спрямування його богослов'я є екуменічним. Він береться за синтетичне завдання розбудови еклезіології для так званих «вільних» церков[648]. Це його головне прагнення, мета якого – протистояти «схильності

---

642 Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 19.

643 Див.: Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 5–6.

644 Див.: Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 5. Вольф посилається на Макса Вебера, Фердинанда Тонніса, Талкотта Парсонса, Нікласа Лумана, Пітера Бергера і Роберта Вутноу.

645 Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 14.

646 Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 22.

647 Див.: Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 23.

648 Протестантські церкви, які історично не були і не є пов'язані з державною владою.

до індивідуалізму в протестантській еклезіології»[649]. Вольф дає таке визначення церкви з позиції вільних церков:

> Будь-яка конгрегація, яка збирається навколо єдиного Ісуса Христа як Спасителя та Господа, щоб публічно сповідувати віру в нього різними способами, зокрема через хрещення та Господню Вечерю, і яка є відкритою для всіх Божих церков і всіх людських істот, є церквою в повному сенсі слова, оскільки Христос пообіцяв бути присутнім у ній через Духа, і це були перші плоди зібрання всього народу Божого в есхатологічному царстві Божому[650].

Вольф намагається уникнути двох небезпечних крайнощів: з одного боку, «церковного індивідуалізму», а з іншого, «старомодного ієрархічного холізму»[651]. Розв'язок для дилеми цих двох крайнощів він знаходить у помісній церкві[652], яка є осердям обстоюваної ним церковної моделі. У цій моделі ієрархія та миряни не є поляризованими, а ієрархія не панує над мирянами: «Життя та структура церкви не можуть бути єпископоцентричними. Церква – не моноцентрична-біполярна спільнота, хай би як виражена; радше вона є істотно *поліцентричною спільнотою*»[653].

Водночас Вольф не відкидає церковних інституцій, хоча розуміє їх ширше, ніж це роблять зазвичай. До списку церковних інституцій він, зокрема, включає сповідування Христа, хрещення, євхаристію, тощо. Він наполягає, що церкви, в тому числі вільні, повинні мати інституції, позаяк церква

> може існувати лише як інституція (…) Спасіння має істотний соціальний вимір. Відповідно, можна стати християнином і жити як християнин лише через інституційні процедури, тобто, через сповідування Ісуса Христа як

---

[649] Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 2.

[650] Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 158.

[651] Див.: Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 3.

[652] Див.: Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 25.

[653] Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 224.

> Спасителя та Господа, через хрещення в ім'я триєдиного Бога, через євхаристію, яка святкує причащання триєдиному Богові та одне одному. Істотна соціальність спасіння передбачає істотну інституціональність церкви[654].

Хоча Вольф у своїй еклезіологічній праці зосереджується на богословському середовищі вільних церков, його висновки виходять далеко за межі цього середовища. Вони складають цілісну, систематичну еклезіологію, яка може бути корисною також для інших традицій. Аналіз Вольфа є особливо корисним його критичним підходом до богослов'я митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа (нар. 1931) та пов'язаної з його іменем євхаристійної еклезіології.

Євхаристійна еклезіологія стала найпопулярнішим тлумаченням церкви у православних богословів XX століття[655]. Для цього були історичні підстави. Політичні та економічні кризи на Балканах, а також руйнація Російської імперії спричинили масову міграцію православного населення на Захід. Православні емігранти опинилися в інославному середовищі, що загострило проблему збереження їхньої конфесійної ідентичності. Політичні та соціальні структури, які убезпечували їхнє відчуття належності до Православної церкви, або розташовувалися дуже далеко, або припинили своє існування. Як наслідок, такі емігранти мали кілька можливостей. Одна з них – поєднати свою релігійну та національну ідентичність. Цим шляхом пішли численні етнічні групи діаспори. Проте виникли й інші способи релігійної самоідентифікації, засновані або на спадщині Отців Церкви через неопатристичну синтезу, або на

---

654 Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 234–235.

655 Див.: Kallistos Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, no. 2 (2011): 232: «Євхаристична "модель" досі зберігає повну чинність у православній еклезіології. За останні п'ятдесят років не виникло жодної іншої моделі, яка могла б замінити її».

євхаристії через євхаристійну еклезіологію. Причащання з одної чаші виявилося ключовим богословським критерієм належності до одної церкви. Як ми вже зазначали, саму церкву при цьому наново визначали у засадничих термінах. Євхаристія стала видимим проявом ідеальної природи церкви. Видимість євхаристії стала замінником зниклого соціально-політичного імперського каркасу церкви.

Хоча євхаристійна еклезіологія набула ключової важливості для самоідентифікації та підтримки єдності православних, її фундатором у християнському богослов'ї став римо-католик Анрі де Любак, який ще 1953 року зробив свою відому заяву: «Євхаристія створює церкву»[656]. Потім Іоанн Романідіс (1927–2001) запропонував розглянути євхаристію як основу еклезіології[657]. Каллістос Уер у своїй книзі «Православна Церква»[658] розвинув ідею Романідіса, який на той час уже відмовився від неї.

До першого покоління православних прибічників євхаристійної еклезіології належав російський емігрант у Парижі Микола Афанасьєв (1893–1966). Він вважав євхаристію істотною ознакою громади, а саму громаду – такою, що становить основу церкви. Він протиставляв громади «всесвітній» церкві, ототожнюючи цю останню з ієрархічними структурами. У такий спосіб він дійшов того самого протиставлення харизматичної та інституційної церкви, яке виникло в середовищі Реформації. Харизматичною стороною церкви для нього була євхаристія, хоча відправляти її можна було лише в межах інституційної ієрархії. На основі євхаристії Афанасьєв розробив власний

---

[656] Henri de Lubac, *Méditation sur l'église* (Paris: Aubier, 1953), 115–16, у Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology," 228. Див. також Paul McPartlan, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).

[657] Див.: Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology," 227.

[658] Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963).

екуменічний проект. Ось загальне спрямування його роздумів[659]. Церква являє себе в євхаристії. Тому межі церкви збігаються з її євхаристійними межами. Втім, церква є насамперед євхаристійною спільнотою, яку не слід плутати з ширшими універсальними структурами. У перші століття християнства для євхаристійних спільнот було нормою не завжди поділяти причастя. Проте це не виключало їх зі складу церкви. Афанасьєв запропонував розглядати конфесійні сім'ї як євхаристійні спільноти. Вони мають власні чинні таїнства, але наразі не поділяють їх між собою. Проте немає причин, чому б їм не поділяти євхаристію. Щоб відновити євхаристійне спілкування, їм слід почати рухатися назустріч одна одній у дусі любові.

Іоанн Зізіулас розвинув ідеї Афанасьєва далі. Він став ще одним провідним православним богословом, який розглядає церкву з позицій євхаристійної еклезіології. Втім, загалом на Зізіуласа потужніше вплинув персоналізм, який становить основу його богословських роздумів.

Персоналізм – це гуманістичний рух, що складається з філософських та богословських систем, у центрі яких стоїть людська особа. Це не система, а саме рух, який заохочує представників різних шкіл і дисциплін розвивати свої ідеї, зосередившись на людській особистісності. Персоналізм може бути і секулярним, і релігійним. Він може проникати у богослов'я, філософію, соціологію та інші дослідницькі галузі. Сучасний західний персоналізм базується на двох гіпотезах: «що наше буття й наше життя має особистісний вимір, який є визначальним для нашої людяності; та що особистісний вимір буття людиною є ключем для впорядкування реальності»[660].

Коріння персоналізму слід шукати в романтичній філософії та теології XIX століття. Він постав як реакція на безособові течії тогочасної філософії. Слово «персоналізм» (*der Personalismus*) уперше вжив Шляєрмахер 1799 року у своїй

---

[659] Див.: Nicholas Afanasiev, "Una Sancta," *Irenikon* 36 (1963): 436–475.

[660] Преамбула до The Personalist Forum: http://goo.gl/krRGiO (дата доступу – 20 лютого 2015).

книзі «Про релігію»[661]. Джон Ньюман ще у 1830-ті роки у своїх «П'ятнадцяти проповідях, виголошених в Оксфордському університеті» заговорив про «методу персоналізації»[662]. Бум персоналізму припав на перші десятиліття XX століття. Серед його чільних прибічників у Німеччині були Вільям Штерн[663] і Макс Шелер. Подальший розвиток цей рух дістав у Франції, де його підхопили Мен де Біран, Фелікс Равессон-Моллєн, Анрі Берґсон та Еммануель Муньє, який 1930 року написав відомий «Персоналістський маніфест»[664]. Особливо потужним персоналістський рух став у Сполучених Штатах. Серед його американських адептів були Борден Боун, який заснував Бостонську школу персоналізму, а також його послідовники Едґар Брайтмен, Волкер Мюлдер і Альберт Кнудсон. Ральф Флевеллінґ заснував Каліфорнійську школу персоналізму. Хоча сучасний персоналізм став великою мірою секуляризованим, він має християнське коріння[665]. Зокрема, у Франції адептами персоналістського руху були здебільшого католики лівих поглядів, а в Сполучених Штатах серед персоналістів виявилося чимало методистів.

У християнському персоналізмі центром християнського вчення є Бог як *Особа*. Цю тезу висловив Альберт Кнудсон у своїй книзі «Доктрина Бога»[666].

---

[661] Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion* (Berlin, 1799).

[662] John Henry Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford, Between AD 1826 and 1843* (London: Rivingtons, 1880), 29.

[663] Уродж. Вільгельм Луїс Штерн (1871–1938); тривалий час викладав у Німеччині (1893–1933); 1933 року, після цькувань з боку нацистів (Штерн мав єврейське походження), перебрався спершу до Нідерландів, а згодом до США.

[664] Emmanuel Mounier, *A Personalist Manifesto* (London: Longmans, 1938).

[665] Розташований у США The Personalist Project (http://www.thepersonalistproject.org) особливо зосереджений на християнських витоках персоналізму.

[666] Albert C. Knudson, *The Doctrine of God* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1930), 99.

Божественна особа є вічною й нествоеною. Бог не має ні початку, ні кінця, і є первісним джерелом створеного світу, початком увсіх початків – як висловився Едгар Брайтмен[667]. Людська особистісність є образом божественної[668] і створена нею[669]. Саме існування людської особи було б неможливим без постійної підтримки з боку божественної Особи[670]. Враховуючи дивовижну схожість божественної та людської особи, ця остання має доступ до сфери трансцендентного. Ба більше, людська особа – єдиний ключ, який розкриває для створіння царину божественного існування[671]. Людську особу неможливо детермінувати[672]. Вона, як зазначив Жак Марітен, є великим таїнством, яке перебуває в кожному з нас[673]. Особу неможливо пізнати як об'єкт. Особа – відправна точка пізнання, але вона лишається недоступною для будь-якого інтелектуального споглядання. Боун порівняв особу із дзеркалом, яке відображає все довкола, але саме не може бути відображеним[674]. Особа перевершує все.

Пізнавати особу можна виключно через особисті взаємини. Як зазначив Муньє, особу неможливо пізнати, а можливо лише привітати[675]. Муньє також визначив особу як «існування вбік…» – себто, існування, звернене до іншої

---

667 Edgar Sheffeld Brightman, *A Philosophy of Religion* (New York: Prentice-Hall, 1940), 365.

668 Jacques Maritain, *Saint Thomas and the Problem of Evil* (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1942), 16.

669 Brightman, *A Philosophy of Religion*, 367.

670 Borden Parker Bowne, *Personalism* (Boston: Houghton Mi}in Co, 1908), 266.

671 Knudson, *The Doctrine of God*, 84, 296.

672 Emmanuel Mounier, *Existentialist Philosophies: An Introduction*, trans. Eric Blow (London: Rockliff, 1948), 13.

673 Maritain, *Saint Thomas and the Problem of Evil*, 14.

674 Bowne, *Personalism*, 264.

675 Mounier, *Existentialist Philosophies: An Introduction*, 13.

особи. Особа складається зі спілкування та взаємин[676]. Вершиною особистих взаємин є любов. Без любові неможливо бути особою, а любов можлива лише між особами[677]. Ставлення божественної особи до нас – це саме ставлення любові[678].

На переконання Марітена, кожна особа є цілим, а не частиною[679]. Кожна особа є унікальною, немає двох тотожних осіб[680]. Кожна особа має унікальну ідентичність, яку Кнудсон, а згодом Рикер, назвали «самістю» (self, selfhood)[681]. Важлива властивість особи – наявність самосвідомості та самоконтролю.[682] Особу неможливо звести до її оточення,[683] тому Марітен говорить про «екстратериторіальний характер» особистісності[684]. Особа – невидимий центр усього. Усе тримається на особі. Особа – прихований господар життя та опора людської природи[685]. Водночас особа перевершує людську природу. Особа не залежить від природи, бо має абсолютну свободу, яку шанує навіть Бог[686].

---

[676] Knudson, *The Doctrine of God*, 298.

[677] Knudson, *The Doctrine of God*, 352.

[678] Knudson, *The Doctrine of God*, 298.

[679] Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (New York: Éditions de la Maison française, 1942), 11.

[680] Brightman, *A Philosophy of Religion*, 170.

[681] Knudson, *The Doctrine of God*, 167; Paul Ricoeur, *Fallible Man* (New York: Fordham University Press, 1986), 69.

[682] Bowne, *Personalism*, 266.

[683] Brightman, *A Philosophy of Religion*, 332–333.

[684] Jacques Maritain, *True Humanism*, trans. Margot Robert Adamson (New York: C. Scribner's Sons, 1938), 171.

[685] Brightman, *A Philosophy of Religi*on, 365.

[686] Maritain, *True Humanism*, 2.

Персоналістські ідеї стали надзвичайно популярними в православному богослов'ї XX століття. Більшою чи меншою мірою у персоналізм навернулися всі провідні православні богослови, в тому числі Сергій Булгаков, Георгій Флоровський, Володимир Лосський та інші. У розумінні православних персоналістів, поняття особистісності становить окремий аспект православної духовності, який відрізняє її від західної духовності. Захід, за цією логікою, заклопотаний здебільшого природою, натомість Схід зосереджений на особі. Православні персоналісти виводять поняття особи з патристичної категорії іпостасі й на цій підставі проголошують це поняття традиційно східним.

Втім, у цій тезі не обійшлося без плутанини. По-перше, як ми щойно бачили, персоналізм народився на Заході. Православні персоналісти повторили, щоправда без посилання, багато думок своїх західних колег[687]. Іронія полягає

---

[687] Між західним та східним персоналізмом є разюча схожість – не лише в ідеях, а й у словнику. Наприклад, те, що говорять про особу Іоанн Зізіулас і Христос Яннарас, і по суті, і по формі вислову нагадує те, що говорять раніше оглянуті нами західні персоналісти. Зокрема, відправною точкою для православного персоналізму є те, що Бог – особа, чи радше три особи. Ба більше, як уточнює Зізіулас, саме буття Бога є ідентичним з особою. Через свою особистісність Бог є необмеженим, нескінченним і вічним. Особистісність Бога є первинним джерелом існування церкви та кожної людської істоти. Ідея створення людини за образом і подобою Бога передбачає, що людина є особистістю. Кожна людина є особою так само як – і тому що – Бог є особою й архетипом Особи. Тому, якщо Бога немає, немає й людської особи. Особистісність надає людській істоті *плерому* існування. Особа – це завжди ціле, а не частина чи складова цілого. Кожна людська істота є унікальною, бо унікальною є її особистісність. Особистісність є унікальною за визначенням. Яннарас, наприклад, полюбляє називати особу «інакшість» – ἡ ἑτερότητα. Крім інакшості, іншою важливою ознакою особистості є самосвідомість. Дехто є особою, коли він чи вона усвідомлює свою

в тому, що їхні критерії православного та незахідного було запозичено на Заході без належного визнання цього факту. По-друге, сучасне поняття особи, яким його застосовують православні богослови, відрізняється від патристичної ідеї іпостасі. Ця остання базувалася на Аристотелевих взаємодоповнювальних категоріях спільних і конкретних сутностей, тоді як сучасне персоналістське мислення змальовує особу та природу як антагоністичні принципи. Сучасна пара «особа-природа» насправді ближча до

унікальність у світі та свою інакшість стосовно решти людських істот і речей. Подібно до особистісності Бога, людську особу неможливо визначити. Вона залишається поза пізнавальними спроможностями інтелекту. Людська мова неспроможна належно виразити особистісність. Лише через особисту зустріч і взаємини можна зрозуміти та пізнати іншу особу. Особисті взаємини і спільність – це основа особистісності. Зізіулас ототожнює особисте буття з актом відносин чи спільності (грекою, κοινωνία). Найвищим родом взаємин є взаємини з Богом. Цей рід взаємин усталює людську істоту як справжню особу. Це взаємини, які завжди виникають у відповідь на Божу любов. Кожна людська істота є особою настільки, наскільки вона здатна відповісти на любов Бога. Особа не може утримувати свою особистісність без любові. Без любові особа є мертвою, обмеженою детермінізмом, не вільною. Поза взаєминами, заснованими на любові, особа втрачає свою унікальність і стає природою. Протиставлення особи і природи є важливою ознакою сучасного православного персоналізму. Хоча вважають, що людська природа, як створена Богом, є доброю, в контексті персоналізму вона у парадоксальний спосіб розглядається як протилежна особистісності. Для сучасного православного персоналізму, особа є вищою за природу. Коли, наприклад, Яннарас говорить про «інакшість», для нього це означає інакшість стосовно природи. Той же Яннарас розглядає природу як екзистенційно протилежну особистій свободі. Природа тотожна необхідності, натомість свобода є атрибутом особистісності. Особа мусить боротися за свободу проти природи.

класичних дуалістичних пар λόγος-σάρξ[688], або «дух-матерія», ніж до патристичних категорій «іпостась-сутність».

Персоналізм став основою формування особливого типу еклезіології. Найпомітнішими православними еклезіологами, які підійшли до церкви з персоналістських позицій, є Іоанн Зізіулас (нар. 1931) і Христос Яннарас (нар. 1935). Західна персоналістська еклезіологія зародилася ще у довоєнний період, коли Карл Пелц застосував христологічну категорію іпостасної єдності до всіх членів церкви[689].

Ганс Урс фон Балтазар розвинув ці ідеї далі. Він вважав церкву продовженням мережі особистих стосунків, які сформувалися навколо особистості Ісуса. Він називав цю мережу «христологічним сузір'ям богословських осіб» – учнів, які оточували Христа[690]. Фон Балтазар поєднував їх із різними аспектами церкви. Зокрема, Марія була для нього вособленням самої церкви, її найвищим символом[691]. Петро був уособленням офіційної влади та служіння; Павло – вособленням харизматичної влади та церковної місії; Іван – уособленням братньої любові; Яків – уособленням традиції та закону[692].

---

[688] «Слово-плоть» (гр.).

[689] Karl Pelz, *Der Christ als Christus: der Weg meines Forschens* (Berlin: Pelz, 1939).

[690] Див.: James Kevin Voiss, "A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs Von Balthasar on Structural Change in the Church," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Notre Dame, 2000), 215–216.

[691] Див.: Natalia M. Imperatori-Lee, "The Use of Marian Imagery in Catholic Ecclesiology since Vatican II," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Notre Dame, 2007) and Voiss, "A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar on Structural Change in the Church," 227–233.

[692] Voiss, "A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs Von Balthasar on Structural Change in the Church," 233–249.

Особливу увагу до персоналістського підходу до церкви привернув німецький католицький богослов Геріберт Мюллен (1927–2006). Авері Даллес охарактеризував книгу Мюллена *Una mystica persona*[693], опубліковану 1964 року, як «найвідважнішу спробу створити систематичну еклезіологію після Другого Ватиканського собору»[694]. Мюллен побудував свою еклезіологію на основі доктрини Трійці, зокрема на ролі Святого Духа в Трійці. Особистість Духа обумовлена особистостями Отця та Сина, й водночас обумовлює їх. Дух, на погляд Мюллена, є «однією особою у двох особах» – в Отці та Синові[695]. Це можливо «на основі його [Духа] устрою як особи»[696]. Подібно ж Дух становить особистість церкви. Церква має колективну особистість, яка включає всіх її членів та Христа. Еклезіологічна формула Мюллена вводить одну особу Святого Духа в багатьох особах, включно з Христом і християнами.

Ідея Мюллена про колективну особистість церкви, яку він ототожнює з особистістю Духа, допомогла йому наново поєднати церкву з Трійцею. Втім, цей крок створив нерозв'язні богословські проблеми. Він розмив відмінність між створеним «я» членів церкви та божественним «я» осіб Трійці. Своєю чергою, це вело або до ідеї «Двійці» (binity), як висловився Мольтман[697], або до множинної особистісності Трійці. Цю останню складність зазначив Мирослав Вольф: «У тринітарній моделі Мюллена зрозуміло, як Дух, будучи однією особою, може бути в багатьох особах (у Христі та християнах) і може

---

693 Heribert Mühlen, *Una Mystica Persona: Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen; eine Person in vielen Personen* (München: F. Schöning, 1964).

694 Avery Dulles, "A Half Century of Ecclesiology," *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 434.

695 Mühlen, *Una Mystica Persona*, 197.

696 Mühlen, *Una Mystica Persona*, 164.

697 Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), 14.

поєднувати їх між собою; втім, незрозуміло, як Дух може з'єднувати багатьох осіб у церкві в "більше Я"»[698].

Нарешті, Мюлленова ідея колективної особистісності вступила в суперечність з ідеєю особистісності як такої. Застосування в еклезіологічному дискурсі поняття «я» проблематизувало визначення кордонів між «я» і «ти». Ще більше, ніж у Мюллена, це унаочнила персоналістична еклезіологія Іоанна Зізіуласа.

1965 року, за рік після публікації книги Мюллена *Una mystica persona*, Іоанн Зізіулас захистив в Афінському університеті докторську дисертацію «Єдність Церкви в Божественній Євхаристії та в єпископі у перші три століття»[699]. Це дослідження мало разючу схожість із працею Мюллена, хоча Зізіулас не посилався на неї ні в дисертації, ні у своїх подальших публікаціях. Втім, він послався на Миколу Афанасьєва, твори якого він використовував і водночас критикував. Проте богословською основою думки митрополита Іоанна[700]

---

[698] Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 188–89, n. 145.

[699] Ἰωάννη Ζηζιούλα, "Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰώνας" (University of Athens, 1965); опублікована французькою як *L'Eucharistie, l'évêque et l'eglise durant les trois premiers siècles*, trans. Jean-Louis Palierne (Paris: Desclée de Brouwer, 1994); англійський переклад: *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* (Brookline, MA: Holy Cross, 2001).

[700] Богослов'я Іоанна Зізіуласа обговорюється у багатьох книгах та дисертаціях, зокрема: Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1996); Peter Mark Benjamin Robinson, "Towards a Definition of Persons and Relations with Particular Reference to the Relational Ontology of John Zizioulas," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of London, 1999); Stanley Pulprayil, "The Theology of Baptism and Confirmation in the Writings of Yves Congar and John Zizioulas," *ProQuest Dissertations and Theses* (Pontificia Università Gregoriana, 2001); Eve M. Tibbs, "East Meets West:

стала не євхаристійна еклезіологія (представником якої був Афанасьєв), а персоналізм. Поняття особи є ключовим у тринітарному богослов'ї, христології, еклезіології та антропології Іоанна Зізіуласа й визначає його богословські координати.

Бути особою для Зізіуласа означає мати повноту життя та буття. Протилежністю цьому є індивідуалізм, який означає смерть. Особою можна стати лише через спільність з іншими особами, а це передбачає ієрархію, на чолі якої стоїть πρῶτος[701]. Такою спільністю трьох божественних осіб є Трійця. Ця спільність є ієрархічною; монархія Отця зумовлює в ній особистісність Сина та Святого Духа. Як висловлюється Зізіулас, говорячи про Сина, «синівські стосунки між Отцем і Сином у Святому Дусі в Трійці» роблять

Trinity, Truth and Communion in John Zizioulas and Colin Gunton," *ProQuest Dissertations and Theses* (Fuller Theological Seminary, 2006); Douglas H. Knight, *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church* (Aldershot, UK: Ashgate, 2007); Richard G. DeClue, "The Petrine Ministry within a Eucharistic Ecclesiology according to John Zizioulas and Joseph Ratzinger," *ProQuest Dissertations and Theses* (Catholic University of America, 2008); Jeremy Hunt Kidwell, "Elucidating the Image of God: An Analysis of the Imago Dei in the Theology of Colin E. Gunton and John (Jean) D. Zizioulas," *ProQuest Dissertations and Theses* (Regent College, Vancouver, 2009); Christopher L. Fisher, *Human Significance in Theology and the Natural Sciences: An Ecumenical Perspective with Reference to Pannenberg, Rahner, and Zizioulas* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010); Luke Ben Tallon, "Our Being Is in Becoming: The Nature of Human Transformation in the Theology of Karl Barth, Joseph Ratzinger, and John Zizioulas," *ProQuest Dissertations and Theses* (St. Andrews University, 2011); Sergii Bortnyk, *Kommunion und Person: die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung* (Berlin: Lit, 2014).

[701] «Перший» (гр.)

Логос «божественною особою»[702]. Першість Отця також забезпечує єдність Божественності[703].

Церква – це *imago Trinitatis*[704], де взаємини між Отцем і Сином через Христа складають основу спасительної особистісності членів церковного тіла. Христос – справжня Особа, яка охоплює особи всіх, хто бере участь у ньому. Він – сукупна особистість, яка «містить за визначенням (…) нас, якими ми будемо»[705]. Кожен член церкви є цілим Христом, не як індивід, а як сукупна особистість. Поняття «сукупної особистості» Христа, яке разюче нагадує ідеї Мюллена, є одним із найсуперечливіших у богослов'ї Зізіуласа. Є сумніви в тому, що воно є вповні сумісним із традиційними ідеями про іпостасну єдність людства і божества у особі втіленного Логоса, про те, як іпостасна єдність

---

[702] John Zizioulas, "Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood," *Scottish Journal of Theology* 28, no. 5 (1975): 436.

[703] Мирослав Вольф розкритикував цю тезу: «Залишається незрозумілим (…) чому монархія Отця має бути необхідною для збереження єдності Бога, який, зрештою, є любов'ю, або чому єдиною альтернативою забезпеченню єдності Бога є звернення до "найвищого статусу субстанції в онтології". Це залишається просто постулатом Зізіуласа, який не відповідає спробі надати особисте підґрунтя єдності Бога, позаяк він передбачає, що єдність Бога неможливо осягнути без числової одиничності, а отже, без чогось неособистого. Це навіює підозру, що Зізіулас насправді не обґрунтовує необхідність одниничого для єдності церкви через Трійцю, а навпаки, проектує ієрархічне обґрунтування єдності на доктрину Трійці з позицій конкретної еклезіології» (Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity,* 79).

[704] «Образ Трійці» (лат.).

[705] У: Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 185.

забезпечує спасіння людських істот[706], і про унікальність людської особистості[707].

Зізіулас розглядає церкву як місцеву спільноту на чолі з єпископом. Єпископ головує над євхаристією, яка є «всеосяжним виразом таїнства церкви»[708]. У певному сенсі служіння єпископа становить «особистісність» його спільноти. Єпископ для Зізіуласа має пріоритет над конгрегацією[709], хоча цей пріоритет базується на вільному визнанні єпископського служіння спільнотою в дусі

---

[706] На думку Вольфа, поняття сукупної особистості шкодить доктрині спасіння. Вольф зазначає, що віра не відіграє скільки-небудь значної ролі в сотеріології Зізіуласа (Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 95). Він також зазначає, що «в системі мислення Зізіуласа спасительну благодать неможливо вільно отримати у вірі, позаяк таке отримання завжди міститиме неявне утвердження індивідуальності, але неможливо утверджувати власну індивідуальність і при цьому бути особою, яку визначає спільнота» Зізіуласа (Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 96).

[707] На думку Вольфа, «Зізіулас наголошує, що особливість та унікальність кожної особи справді ґрунтується у взаєминах Сина з Отцем. Втім, щоб бути послідовним, він мав би відкинути особливості осіб. Проте в цьому разі результат буде саме таким, якого намагається уникнути Зізіулас: особи зникли би в "одному розлогому океані буття", а саме, в божественній особі» Зізіуласа (Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 87).

[708] "Die Eucharistie in der neuzeidichen orthodoxen Theologie," у *Die Anrufung des heiligen Geistes im Abendmahl: 4. Theolog. Gespräch zwischen d. ökumen. Patriarchat u. d. evang. Kirche in Deutschland vom 6. –9. Okt. 1975 in d. evang. Sozialakad.* (Frankfurt: Otto Lembeck Verlag, 1977), 173.

[709] "The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church," у *Der Bischof und seine Eparchie*, Richard Potz, ed. (Wien: Verlag des Verbandes der wissenschafdichen Gesellschafdichen Österreichs, 1985), 30.

любові[710]: «В очах своєї пастви єпископ є Христом»[711]. Іоанн Зізіулас застосовує свої еклезіологічні ідеї до практичної організації церковних структур, зокрема відносин всередині місцевих православних церков та між цими церквами. Він обстоює принцип першості у православній церкві на регіональному та загальному рівнях: «Церковна єдність має передбачати (…) (а) служіння єдності на місцевому рівні; (б) служіння єдності на загальному рівні»[712]. Він метафізично обґрунтовує ідею першості роллю Отця у Святій Трійці та Христа у церкві. Втім, інші православні богослови часто сперечаються із цією позицією. Вони стверджують, що першість у церкві може бути лише питанням домовленості й не має метафізичного підґрунтя.

Євхаристійні та інші еклезіології, які заговорили про зближення конфесійних традицій, сприяли також розвиткові неконфесійної екуменічної еклезіології.

---

[710] Вольф іронічно зазначає, що ієрархічна роль єпископа, розтлумачена в такий спосіб, може легко виродитися в ідеологію (Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 112). Він критикує Зізіуласа за його розуміння ролі єпископів і мирян у церкві: «Якщо єпископ справді є другим Христом, щось інше ніж "амінь" було б недоречним. Це знецінення мирян (…) відповідає сотеріологічному та еклезіологічному підвищенню ролі єпископа; якщо хтось посідає "місце Бога", за ним просто слід йти (…) Зізіулас мусить визначати взаємини всередині церкви як *ієрархічні* (…) Розуміння Зізіуласом мирян як *ordo* [«чину» – *К.Г.*] збільшує асиметрію між єпископом та народом. Єпископ посідає позицію, яка є ще вищою за позицію окремого мирянина, ніж вона є вищою стосовно всього *ordo* мирян; якщо *ordo* мирян еклезіологічно є доконечним, окрема особа, навпаки, здається майже незначущою» (Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 114–116).

[711] Jean Zizioulas, “La mystére de l’église dans la tradition orthodoxe,” *Irenikon* 60 (1987): 329.

[712] У: McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, 207. Аналіз поглядів Зізіуласа на першість див. у: McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*, 203–211.

Ця еклезіологія не збігається з жодною конфесійною еклезіологією, і все ж таки виражає їх, принаймні частково. Її мета полягає в тому, щоб зберегти відповідність головним конфесійним еклезіологічним системам і водночас зблизити їх одна з одною. Характерна ознака такої еклезіології – її екстровертність. Вона значно відкритіша за інтровертні еклезіології, зосереджені кожна на власній традиції. Водночас вона меншою мірою опікується цілісністю конфесійних еклезіологічних традицій і може спричинити в них внутрішні розлади.

Витоки екуменічної еклезіології зазвичай простежують до 1910 року, коли представники деяких протестантських церков зібралися в Единбурзі на Всесвітню місіонерську конференцію для обговорення спільних стратегій місіонерської праці. Цю конференцію вважають початком екуменічного руху та відповідної еклезіології. Вона також підштовхнула розвиток місіонерської еклезіології. Головна ідея цієї еклезіології є такою: природа церкви полягає у проповідуванні Євангелії тим, хто її не чув. Церква реалізує себе, коли проповідує Христа.

Екуменічна еклезіологія відштовхується не від теоретичних уявлень про церкву, а від реальності приголомшливої та часто суперечливої множинності християнських традицій. Її головна мета – залагодити цю ситуацію, знайшовши теоретичні та практичні способи подолання наявних розділів та зближення церков. Ідею цієї еклезіології висловив наприкінці единбурзької конференції 1910 року лауреат Нобелівської премії миру Джон Мотт: «Ми вирушаємо (…) з ширшими зв’язками, з глибшим усвідомленням цього братерства (…) Наші найкращі дні попереду, бо ми маємо ширшого Христа»[713]. Ця ідея «ширшого Христа» невдовзі вийшла за межі протестантських церков і поширилася на інші церковні традиції. Прикметною у цьому плані є енцикліка Константинопольського патріархату, оприлюднена

[713] John Raleigh Mott, *Addresses and Papers of John R. Mott* (New York: Association Press, 1947), v. 5, 19–20.

1920 року. Цей документ пропонував конкретну програму християнського екуменізму на тих самих засадах, на яких було щойно утворено Лігу Націй. На той час ця програма була напрочуд прогресивною[714].

Відтоді екуменічна еклезіологія надзвичайно розвинулася. Вкрай складне завдання формування еклезіології, в якій усі традиції впізнали би власне розуміння церкви, було покладено на комісію Віри та церковний устрій – незалежний рух, який згодом увійшов на правах комісії до Всесвітньої ради церков[715]. Завданням цієї комісії була розробка богословських документів для їхнього подальшого розгляду Всесвітньою радою церков, зокрема на її загальних асамблеях. Богословські погляди Віри та церковного устрою/Всесвітньої ради церков на церкву зазнали тривалої еволюції від простих порівняльних досліджень до всебічно розроблених концепцій єдності[716].

Втім, головною проблемою екуменічної еклезіології залишається її погане сприйняття різними віросповідними традиціями. Ці традиції не завжди відкидають екуменічну еклезіологію; часто вони просто не знають, як

---

[714] Доступно на веб-сайті Православного християнського інформаційного центру http://goo.gl/Xa4v2W (дата доступу – 20 лютого 2015 року).

[715] Див. інформацію на веб-сайті WCC: http://goo.gl/TjCsJt (дата доступу – 20 лютого 2015 року). Див. також: Günther Gassmann, *What is Faith and Order?* http://goo.gl/rSTFss (дата доступу – 20 лютого 2015 року); Mary Tanner, *What is Faith and Order?* http://goo.gl/SuWV7u (дата доступу – 20 лютого 2015 року).

[716] Див. розділ Томаса Беста з еклезіології та екуменізму в: Gerard Mannion and Lewis Seymour Mudge, eds., *The Routledge Companion to the Christian Church* (London; New York: Routledge, 2008), 410–13; Cyril Hovorun, "Official Texts on Ecumenism—a Systematic Introduction," in *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Panteles Kalaitzides, Thomas E. FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Dietrich Werner, and Guy Liagre, ed. (Oxford: Regnum, 2014), 13–19.

прийняти її, не порушуючи власні богословські схеми. Винятковим прикладом успішного застосування екуменічної еклезіології в конфесійному богословському контексті є еклезіологія спілкування (*communion ecclesiology*).[717] Конфесійні традиції використовують цю еклезіологію як спільну мову для обговорення свого зближення. Секретом успіху еклезіології спілкування є те, що кожна віросповідна традиція тлумачить її у власний спосіб. Як зазначив Джозеф Л. Манджина,

> різні церкви можуть мати різні підстави для визнання еклезіології спілкування. Для православних поняття *койнонії* є способом обстоювати єдність та історичну структуру церкви, уникаючи при цьому підпорядкування Риму. Для римо-католиків еклезіологія спілкування підносить містичні та сакраментальні сторони церкви вище за її інституційний вираз. У добре відомій формулі Анрі де Любака «Євхаристія створює церкву» йдеться не про папу чи ієрархію, а про самого Христа. Це визнання мало глибокі наслідки для екуменізму. Воно означає, що можна долучатися до *койнонії* різною мірою, а це відкриває шлях до визнання (справжньої, хоч і недосконалої) церковності неримських спільнот. Протестанти вподобали еклезіологію спілкування через її твердий тринітаризм та запропоновані нею запобіжники проти їхньої власної спокусливої схильності до індивідуалізму[718].

---

[717] Див.: Harry Beaman Hayden, "Koinonia: The Basis for Universal Ecclesiology?" *ProQuest Dissertations and Theses* (Boston University School of Theology, 1996); Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology: Vision and Versions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000).

[718] Joseph L. Mangina, "The Cross-Shaped Church: A Pauline Amendment to the Ecclesiology of Koinonia," у Carl E. Braaten, Alberto L. García, and Susan K. Wood, *Critical Issues in Ecclesiology: Essays in Honor of Carl E. Braaten* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 69.

Особливо популярною еклезіологія спілкування стала в римо-католицькому богослов'ї. Її провідними представниками тут стали Ів Конґар (1904–1995) та Жан-Марі Рожер Тілляр (1927–2000). Конґар розрізнив два аспекти церкви: товариство осіб, які перебувають у спільності з Богом та одна з одною у Христі, і сукупність структур, які підтримують цю спільність[719]. На думку Конґара, спілкування (communion) виражає природу церкви. Тіллард розглядав спілкування як шлях примирення всіх аспектів церкви. Це «спілкування видимого й невидимого, спільнотного й особистого»[720].

Еклезіологія спілкування (*communal ecclesiology*) здобула офіційне схвалення як переважна богословська мова Римо-Католицької церкви. 1985 року її схвалив Надзвичайний синод єпископів, а 1992 року вона відбилася в листі Конгрегації доктрини віри до єпископів Католицької Церкви «Про деякі аспекти Церкви, осягнутої як спільність». Цей лист, зокрема, проголошував: «Поняття спілкування (*koinonia*), яке до певної міри увиразнюється в документах Другого Ватиканського собору, добре пасує для виразу суті Таїнства Церкви і безумовно може відіграти ключову роль у відновленні католицької еклезіології»[721]. Суголосно з Тілляром, цей лист розглядав спілкування як загальний принцип, який поєднує всесвітній та місцевий виміри церкви, єдність і розмаїття, євхаристію та єпископат. Римо-Католицька церква підтримала мову спілкування як прийнятну для контактів з екуменічним рухом.

У православному середовищі спілкування вважають сумісним з богословським мейнстрімом останніх півтора століть, зокрема з поняттям соборності та євхаристійною еклезіологією. Ернест Скублікс простежив витоки еклезіології спілкування до таких постатей, як Олексій Хомяков,

---

[719] Див.: Dulles, *Models of the Church*, 53.

[720] J. M. R. Tillard, *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001), 136.

[721] §1: http://goo.gl/0q4MYh (дата доступу – 20 лютого 2015 року).

Сергій Булгаков, Микола Бердяєв, Георгій Флоровський, Юстин Попович, Думітру Станілое, Володимир Лосський, Микола Афанасьєв, Олександр Шмеман, Іоанн Зізіулас, Христос Яннарас, Георгіос Манзарідіс і Панайотіс Неллас[722]. Православні богослови, як і їхні католицькі колеги, вважають мову еклезіології спілкування прийнятною для своїх контактів з екуменізмом. Іоанн Зізіулас зазначає:

> На мій погляд, у понятті *койнонії* важливо те, що воно надає нам ключ до майже всіх екуменічних питань у богословський спосіб, заснований на спільній вірі в Бога як Святу Трійцю. Завдяки цьому ключовому поняттю ми можемо органічно поєднати такі предмети роздумів, як христологія, пневматологія, антропологія, еклезіологія, тощо. Це поняття може допомогти нам упоратися з такими питаннями, як служіння Церкви, першість, місія тощо, зберігаючи вірність нашій тринітарній і христологічній вірі та відкритість проблемам людських істот в їхньому суспільному та щоденному житті. За допомогою цього поняття ми можемо звільнити "Віру та церковний устрій" від її залежності від "богослов'я", яке цікавиться виключно кастою вчених та кліриків, залишаючись байдужим і невідповідним до практичних клопотів та екзистенційних проблем. Таким чином, потенціал такого поняття для екуменічного руху може бути майже невичерпним[723].

Серед протестантських богословів чільним прибічником еклезіології спілкування був Дитріх Бонгеффер з його ідеєю церкви як *communio*

---

[722] Див.: Ernest Skublics, "The Rebirth of Communion Ecclesiology Within Orthodoxy: From Nineteenth Century Russians to Twenty-First Century Greeks," *Logos* 46, no. 1 (2005): 95–124.

[723] "Faith and Order Yesterday, Today and Tomorrow," paper prepared for a Faith and Order consultation with Younger Theologians held at Turku, Finland, August 3–11, 1995. Доступно на веб-сайті WCC: http://goo.gl/19PN06 (дата доступу – 20 лютого 2015 року).

sanctorum[724]. Упродовж XX століття протестантська еклезіологія розвинула виразне поняття *койнонії* як «спільності, створеної Духом. Спільнота завіту свідчить про свою єдність чистим проповідуванням і навчанням Слова, а також відправлянням таїнств, яке підтверджується видимим братством».[725] Це поняття, з одного боку, продовжує традиційні настанови Реформації, зосереджені на таких ознаках церкви, як проповідування Слова Божого та відправляння таїнств. З іншого боку, воно забезпечує зв'язок з іншими традиціями через спільну мову спілкування.

Іншим спільним ґрунтом, на якому можуть зійтися провідні конфесійні традиції, є місіонерська еклезіологія, яка розвинулася одночасно з екуменічною еклезіологією. Обидві вони отримали поштовх для розвитку на Всесвітній місіонерській конференції в Единбурзі 1910 року. Їхньою спільною рисою є потреба в активному виході назовні з метою приведення, якщо це можливо, всього творіння до єдності з Богом в одній церкві. Із цього погляду, місія становить сутність церкви – як, зокрема, наголошував Дитріх Бонгеффер[726]. Усі головні еклезіологічні традиції XX століття переосмислювали роль місії, розглядаючи її як центральний момент життя церкви[727]. Вони погоджувалися в тому, що місія є істотною для церкви, й водночас відкидали деякі зловживання місією, часто практиковані в минулому, як-от прозелітизм.

---

[724] Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church* (New York: Harper and Row, 1963).

[725] Hayden, "Koinonia: The Basis for Universal Ecclesiology?" 266.

[726] *Patrick Franklin, "Bonhoeffer's Missional Ecclesiology," McMaster Journal of Theology and Ministry* 9 (2007): 124.

[727] Див.: Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective* (Geneva: WCC Publications, 1996); Morris Pelzel, *Ecclesiology: The Church as Communion and Mission* (Chicago: Loyola Press, 2002).

2.7. Постмодерні еклезіології

Транстрадиційні еклезіології звертаються до розділеного християнства. Постмодерні еклезіології намагаються звернутися до розшматованого світу. Ознаки постмодерного мислення можна побачити у багатьох еклезіологіях, зокрема й з-поміж тих, про які ми вже згадували. У певному сенсі більшість теорій церкви, висунутих за останні півстоліття, містять деякі елементи постмодернізму. Стенлі Ґренц вважає, що осердям постмодерної еклезіології є ідея взаємин та спільноти[728]. Спільноту в постмодерному контексті розуміють не як сталу структуру, а як плинну реальність, якій притаманна динамічна ідентичність[729]. Саме на ідентичності зосереджуються постмодерні еклезіології. Як показав Аласдер Макінтайр у своїй важливій розвідці з постмодерного богослов'я[730], ідентичності громади визначаються наративами. Джеймс Макклендон підсумував це спрямування роздумів, визначивши громаду як «спільну участь в розповідному житті[731] покірливого служіння Христу і з Христом».[732] На думку Джерарда Манніона, який у своєму дослідженні приділив особливу увагу відносинам між еклезіологією та постмодернізмом, постмодерний спосіб мислення передбачає відкритість церкви розмаїттям всередині та зовні неї, епістемічну смиренність і відданість

---

[728] Stanley Grenz, "Ecclesiology," у *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Kevin Vanhoozer, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 252.

[729] Grenz, "Ecclesiology," 254.

[730] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 216, 221.

[731] Англ. *storied life* – тобто, життя, яке не лише проживається, а й розповідається, є предметом рефлексії та розповіді.

[732] James William McClendon, *Ethics: Systematic Theology* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1986), 28.

діалогам: «Ми, природно, повинні входити в діалог із ширшими суспільствами та світом загалом, отримуючи уроки та наснагу в тому, як нам просувати церкву далі».[733] Манніон запевняє, що постмодерний спосіб мислення є корисним для церкви, оскільки робить церкву відкритою і здатною до спілкування. Визнання множинності та її примирення з єдністю церкви становить істотну складову постмодерного еклезіологічного мислення. Розмірковуючи у цьому ключі, Джон Буркгард визначив п'ять позицій, у яких церква сходиться з постмодерним мисленням і здобуває від цього користь. А саме: церква відкидає (1) дуалістичний погляд на світ, (2) будь-які форми «засадничості», (3) «тоталізацію» і роль метанаративів; (4) загрозу антигуманного нігілізму, а також (5) вітає повернення «іншого» та відносності[734].

Різні елементи постмодернізму можна знайти у багатьох еклезіологічних системах. Є також деякі богословські теорії, що їх можна визнати особливо постмодерними. Вони не обов'язково погоджуються одна з одною і можуть навіть протистояти одна одній. Зокрема, на одному полюсі постмодерного спектру перебуває «рідка церква» (liquid church) Піта Варда[735], а на іншому розташувався Джон Мілбанк, який визначив свою радикальну ортодоксію як «постмодерне критичне августиніанство»[736] (навіть самий цей термін звучить постмодерно). Подальші стислі описи представлять спектр постмодерних еклезіологій, починаючи з лівого крила і рухаючись праворуч.

---

[733] Gerard Mannion, *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Time* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007), 24.

[734] John J. Burkhard, *Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004), ch. 6.

[735] Pete Ward, *Liquid Church* (Carlisle, Cumbria; Peabody, MA: Paternoster Press; Hendrickson Publishers, 2002).

[736] John Milbank, "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions," *Modern Theology* 7, no. 3 (1991): 225–237.

Ліве крило еклезіологічного спектру належить богослов'ю визволення (liberation theology). Вислів «еклезіологія визволення» може здатися внутрішньо суперечливим. З позиції богослов'я визволення теоретичні роздуми про церкву можуть бути цікавими «кабінетним теологам»[737], але не тим, хто бореться з бідністю та соціальною несправедливістю й віддає перевагу *ортопраксії* над *ортодоксією*[738][739]. Приклад такої настанови подає впливовий представник богослов'я визволення Йоганн Баптист Метц (нар. 1928). Він був учнем Карла Ранера, а потім відмовився від трансцендентального богослов'я свого вчителя заради богослов'я, вкоріненого у праксисі. Для таких богословів, як Метц, «богослов'я та християнська практика не мають сприймати церкву як головний центр уваги чи головного дієвця»[740]. Ґуставо Ґуттієррес (нар. 1928), один із фундаторів богослов'я визволення, вважає, що сьогоднішні церковні структури «здаються застарілими та млявими перед лицем нових і серйозних викликів». У своєму теперішньому стані вони не в змозі ефективно впоратися з питаннями, які є нагальними на погляд богослов'я визволення. Щоб розв'язати ці питання, їм потрібне докорінне оновлення[741]. Втім, позитивної програми церковних реформ Ґуттієрес не запропонував.

---

[737] Gerard Mannion, "Liberation Ecclesiology," in *The Routledge Companion to the Christian Church*, Gerard Mannion and Lewis Seymour Mudge, eds. (London: Routledge, 2007), 423.

[738] Тобто ставить «правильні дії» вище за «правильні погляди».

[739] Mannion, "Liberation Ecclesiology," 423.

[740] Mannion, "Liberation Ecclesiology," 426.

[741] Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (London: SCM Press, 1988), 70.

Натомість таку програму запропонував Леонардо Бофф (нар. 1938), який у своїй впливовій книзі *Ecclesiogenesis*[742] звернувся до питання оновлення церкви і в такий спосіб увів еклезіологію в контекст богослов'я визволення. Його програму націлено на «нове винайдення церкви», що, по суті, означає нове ставлення кліру та мирян одне до одного та до Христа. Бофф описує панівну еклезіологічну парадигму як таку, де влада у церкві зосереджена навколо вісі «єпископ/священик». В організаційному чи структурному плані миряни лише отримують, а не створюють. Вони можуть хіба що підсилювати структуру[743]. Бофф запропонував замінити цю парадигму на іншу, яка, на його погляд, краще відповідає природі церкви[744]. У цій парадигмі, як її розуміє Бофф,

> первинною є реальність Божого Народу; натомість його організація виглядає вторинною, похідною й такою, що служить первинній реальності. Сила Христа (*eksousia*[745]) є присутньою не лише в окремих членах, а й у всьому цілому Народу Божому як носієві потрійного служіння Христа: свідчення, єдності та богослужіння. Ця сила Христа є різною відповідно до конкретних функцій, але вона не оминає жодного. Миряни є творцями еклезіологічних цінностей (…)
>
> Перед тим, як стати видимим через людських посередників – єпископів, священиків, дияконів, тощо – воскреслий Христос і Дух уже були присутніми в громаді. Дух і воскреслий Господь тривало та постійно є іманентними людству, а також, в особливий спосіб, спільноті вірних.

---

[742] Leonardo Boff, *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja* (Petrópolis: Editora Vozes, 1977); англійський переклад: Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986).

[743] Див.: Boff, *Ecclesiogenesis*, 30.

[744] Див.: Boff, *Ecclesiogenesis*, 33.

[745] Гр. ἐξουσία – спроможність, право, влада, сила.

> Саме ті, хто збирається разом, формують церкву та істотно є церквою. *Ієрархія має сакраментальну функцію в організації та служінні реальності, яку вона не створила, а відкрила, й усередині якої вона знаходить себе*[746] (курсив Боффа).

Бофф наголошує, що церква завжди потребує ієрархії. Втім, місія ієрархії полягає в тому, щоб служити громадам, а не навпаки. Спільноти Бофф вважає осердям церкви. На його думку, «громада» – це іменник, а «церква» – прикметник[747]. Він вказує на так звані «базові церковні громади»[748], які виникли в Латинській Америці через брак священиків. У віддалених місцевостях священики могли приїжджати і служити месу лише раз-двічі на рік. У цих місцевостях миряни організувалися у громади, які здійснювали служіння самотужки. Бофф вважає, що такі громади є справжніми церквами, оскільки вони мають засадничі складові церкви: віру, читання Писання та взаємну турбота в усіх людських потребах[749]. Така громада є проявом нової парадигми, застосовної не лише в латиноамериканському контексті, а й скрізь у світі. Інший прибічник еклезіології визволення, Пол Лейкленд, завважив з цього приводу:

> Феномен базових християнських громад пропонує всій церкві модель служіння мирян, до якої слід поставитися серйозно. По-перше, церква загалом стає дедалі більше схожою на латиноамериканську церкву через

---

[746] Boff, *Ecclesiogenesis*, 30–31.

[747] Boff, *Ecclesiogenesis*, 17.

[748] Див.: Marcello de Carvalho Azevedo, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé: a realidade das CEBs e sua tematização teorica, no perspectiva de uma evangelisação inculturada* (São Paulo: Loyola, 1986); англійський переклад: Marcello de Carvalho Azevedo, *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1987).

[749] Boff, *Ecclesiogenesis*, 28.

> жахливий брак висвячених священиків. Однак ще важливішим є те, що базові громади у своїх найкращих проявах демонструють серйозну участь мирян у богослужінні та керуванні місцевою громадою, а також не менш активне прагнення впливати на зовнішній світ. Соціальні та політичні реальності життя в секулярному світі перетворилися на справжню турботу церкви. Також вони, вочевидь, є головним завданням для мирян (…) Богослов'я визволення поєднало літургійне життя із боротьбою за справедливість[750].

Отже, богослов'я визволення наголошує на центральній ролі громади в еклезіології. Втім, осердям життя громади тут виступає не євхаристія, а солідарність і визнання соціальних потреб членів громади. Тут еклезіологія визволення та євхаристійна еклезіологія розходяться, хоч і не обов'язково суперечать одна одній. Водночас це наближає еклезіологію визволення до іншого різновиду постмодерного осягнення церкви: феміністської еклезіології.

Те, що можна вважати «феміністською еклезіологією», живе на маргінесах феміністичного руху. Як висловилася Наталі Ватсон: «В багатьох жінок і феміністських богословів постає питання: навіщо взагалі дбати про еклезіологію? Або навіть глибше: навіщо дбати про церкву?»[751]. Деякі активістки, як-от Мері Делі (1928–2010) і Дафна Ґемпсон (нар. 1944), взагалі відкидають церкву як невиліковно патріархальну структуру. Мері Делі, наприклад, закликала своїх прибічників облишити церкву, влаштувавши 1971 року символічний публічний вихід із Гарвардської меморіальної церкви, куди її запросили виголосити недільну проповідь. Інші феміністські богослови, як-от Елізабет Шлюсслер Фіоренца (нар. 1938), Розмарі Редфорд Рютер (нар.

---

[750] Paul Lakeland, *The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church* (New York: Continuum, 2003), 142.

[751] Natalie K. Watson, "Feminist Ecclesiology," у Mannion and Mudge, *The Routledge Companion to the Christian Church*, 461.

1936), Летті Рассел (1929–2007), Мері Ґрей і Наталі Ватсон, вирішили не полишати церкви, а змінити її відповідно до своїх ідеалів. Ватсон так підсумувала позицію цієї групи: «Феміністська еклезіологія істотно спрямована на відновлення християнської церкви як простору, де можливі жіночі дискурси віри, а також як такої, що свідомо обирає заявляти і поновлювати себе як церкву для жінок»[752]. Отже, фемінізм розвинув власний підхід до дихотомії істотно еклезійного та інституціонального в церкві. Він висловив цю дихотомію мовою гендеру. Фемінізм вважає владні структури церкви чоловічими й розглядає ці патріархальні структури під проводом чоловіків як такі, що суперечать сутності церкви, яка рівною мірою обіймає чоловіків та жінок.

Найвідоміша частина феміністичної програми – це питання про висвячення жінок, яке порушив феміністичний рух. Хвилі звільнення жінок збіглися в часі з першими прикладами висвячення жінок на священство. Зрештою більшість протестантських церков прийняли це висвячення як нормальну практику. Втім, воно лишається неприйнятним для Римо-Католицької та Православних церков, які вважають це питання однією з причин церковного розбрату.

Хоча питання висвячення справді є важливою складовою програми феміністичної еклезіології, воно аж ніяк не вичерпує цієї програми. У феміністичній еклезіології йдеться про докоріннішe перелаштування церкви, щоб зробити її більш гендерно-інклюзивною і менш патріархальною. У цьому плані такі образи церкви, як наречена Христа, Марія і матір вірних, служниця, тіло Христове, постають як амбівалентні й такі, що підтверджують підпорядковану позицію жінок у церкві[753]. Феміністична еклезіологія намагається змінити образність церкви, щоб зробити її інклюзивнішою.

Деякі феміністичні активістки, незадоволені церковними структурами, зорієнтованими на чоловіків й очолюваними чоловіками, організували на

---

[752] Watson, “Feminist Ecclesiology,” 462.

[753] Див.: Watson, “Feminist Ecclesiology,” 464–467.

початку 1980-х років жіночий церковний рух (Women-Church movement)[754]. Вони сформували низку феміністичних літургійних громад та організацій захисту громадянських прав, утворивши структуру, схожу на мережу громад, породжених рухом визволення. Ці громади встановлюють власні ритуали, богословську мову, герменевтику Писання і традиційних християнських символів церкви. Згодом жіночий церковний рух породив ще жіночий євхаристійний рух, у межах якого жінки збираються для відправлення євхаристії. Деякі члени жіночих євхаристійних громад належать до великих деномінаційних церков, включно з Римо-Католицькою церквою, а деякі належать лише до жіночого церковного руху, який відтак перетворився на своєрідну деномінацію.

На іншому боці спектру постмодерних еклезіологій можна знайти богословські погляди, які критикують ліберальний підхід до церкви. Вони намагаються обґрунтувати суверенність церкви стосовно суспільства загалом і ліберальних процесів у ньому зокрема. Для цього вони широко використовують постмодерні інструменти: наративи, деконструкції, релятивізації, контекстуалізації, тощо.

Прикладом цієї тенденції є «постліберальне богослов'я»[755]. Воно зародилося в Єльському університеті, тому його часто називають «Єльською школою».

---

[754] Див.: Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco: Harper and Row, 1985); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York: Crossroad, 1993).

[755] Див.: Daniel Liechty, *Theology in Postliberal Perspective* (London; Philadelphia: SCM Press; Trinity Press International, 1990); David G. Kamitsuka, *Theology and Contemporary Culture: Liberation, Postliberal, and Revisionary Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Jeffrey C. K. Goh, *Christian Tradition Today: a Postliberal Vision of Church and World* (Leuven: Peeters, 2000); George Hunsinger, "Postliberal Theology," у *The Cambridge*

Втім, згодом цей рух вийшов за межі кола єльських професорів та студентів. Термін «постлібералізм» уперше вжив Ганс Фрай (1922–1988) у своїй докторській дисертації, захищеній у Єлі[756]. Фрай став чільним представником постліберального богослов'я, разом із Джорджем Ліндбеком (нар. 1923). Особливо оригінальним і доречним для нашого дослідження є доробок останнього.

У своїй книзі «Природа доктрини» Ліндбек пропонує розглянути релігію як мову. Ця мова складається зі «всебічних інтерпретативних схем, зазвичай утілених у міфах чи наративах і великою мірою ритуалізованих, які структурують людський досвід і розуміння людиною себе та світу»[757]. Релігія, як і мова, має свій словник і свою граматику. Елементами релігійного словника є символи, поняття, ритуали та розповіді, а роль граматичних правил

Companion to Postmodern Theology, Kevin Vanhoozer, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); George A. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, James Joseph Buckley, ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003); Paul J. DeHart, *Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology: Challenges in Contemporary Theology* (Malden, MA: Blackwell, 2006); William C. Placher, *The Triune God: An Essay in Postliberal Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007); Robert Andrew Cathey, *God in Postliberal Perspective Between Realism and Non-realism* (Farnham, UK: Ashgate, 2009); Ronald T. Michener, *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013).

[756] Hans W. Frei, "The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 1909 to 1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism," *ProQuest Dissertations and Theses* (Yale University, 1956).

[757] George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), 32.

виконують доктрини[758]. Описуючи богослов'я як наратив, заснований на правилах релігії, Ліндбек намагається уникнути дилеми пропозиціоналістського підходу до богослов'я та експресіонізму[759]. Перше є типовим для засадничості, а друге – для лібералізму. Постлібералізм Ліндбека як розв'язок для дилеми цих двох підходів «був би тією формою заснованої на традиції раціональності в богослов'ї, для якої питання істини та методи істотно залежать від питань значення і для якої питання значення визначаються інтратекстуальним предметом Писання. Постлібералізм закликає до зміни парадигми, в якій лібералізм та євангелізм перехрещуються, демонтуються і знову формуються на новому та інакшому ґрунті»[760].

Ліндбек запевняє, що сучасні богословські системи зазвичай намагаються спиратися на зовнішні філософські чи ідеологічні погляди. Коли ці погляди зникають, богослов'я зазнає кризи. Тому богослов'я має спиратися на самореферентну християнську мову. Центром богословського наративу має бути Христос. Богословський наратив може й має запозичувати елементи із секулярних наративів, зокрема соціальних і політичних, але він повинен розповісти світові про Христа, а не про щось інше: «Це текст (…) який вбирає у себе світ, радше ніж світ вбирає у себе текст»[761]. У цій системі поглядів церква взаємодіє зі світом і залишається відкритою для нього. Та водночас вона розповідає світові власну історію: «Розповідь Церкви (…) говорить про Бога, який у цьому часі між часами робить те, що він робив раніше: обирає і скеровує людей, щоб ті були знаком та свідченням у всьому, чим вони є і що

---

[758] Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 73–79.

[759] Див.: Daniel Izuzquiza, *Rooted in Jesus Christ: Toward a Radical Ecclesiology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 24.

[760] Hunsinger, "Postliberal Theology," 44.

[761] Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 157.

роблять, слухняно чи неслухняно, щодо того, ким і чим він є. І Божа милість, і Божий суд проявляються у житті цих людей більше, ніж будь-де»[762].

Джон Говард Йодер (1927-1997) зробив іншість церкви стосовно світу та держави центральним моментом своїх еклезіологічних роздумів. Його політичне богослов'я та етика відображають його менонітські вірування й водночас мають ознаки постмодерного мислення[763]. Йодер розглянув відносини між церквою та світом в дуалістичному ключі: це дві осяжні, але докорінно відмінні реальності. Церква втілює Слово, а держава втілює світ, який Йодер вважає «структурованою невірою»[764]. Йодер відкинув ідею невидимої церкви[765]. На його думку, церква є так само політично і соціально реальною, як і держава, і навіть більше за неї. Він заявляв, що церква «правдивіше політична, себто, є правдивішою, правильніше організованою спільнотою, ніж держава»[766]. Відмінність між державою та церквою полягає «не в тому, що одна з них є політичною, а інша ні, а в тому, що вони є політичними по-різному»[767]. Зокрема, вони відрізняються своїми підходами до застосування насильства. Авторитет держави базується на насильстві, тоді як методи справжньої церкви мають бути цілковито ненасильницькими[768]. Раннє

---

[762] Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 157.

[763] Див. вступ Майкла Картрайта до John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids, MI; Carlisle, UK: Eerdmans; Paternoster Press, 1994), 35–36.

[764] Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 62.

[765] Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 57.

[766] John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State* (Newton, KS: Faith and Life Press, 1964), 18.

[767] John Howard Yoder, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community before the Watching World* (Nashville, TN: Discipleship Resources, 1992), ix.

[768] Див.: Jeremy Hamish Thomson, "The Conflict-Resolving Church: Community and Authority in the Prophetic Ecclesiology of John Howard Yoder," *ProQuest*

християнство, на думку Йодера, втримувало безпечну відстань між церквою та державою. Втім, за часів Костянтина ці дві реальності злилися в одну, і це відчужило церкву від її первинного призначення. Йодер називав це злиття «костянтинізмом». У своїй подальшій історії церква багаторазово робила той самий вибір і пристосовувалася до держави, а також панівних соціальних і політичних чинників. Зокрема, Йодер вважає «неокостянтинізмом» появу національних протестантських церков у XVII столітті. Після європейських революцій XVIII та XIX століть церкви пристосувалися до секуляризації, у такий спосіб впавши у «нео-неокостянтинізм». Пристосування церкви до атеїстичних режимів радянського блоку було «нео-нео-неокостянтинізмом». Нарешті, революційні рухи та рухи звільнення у таких регіонах, як Латинська Америка, Йодер розцінив як найпізнішу версію константинізму: «нео-нео-нео-неокостянтинізм»[769]. Йодер запевняв, що церква може знайти своє справжнє «я» лише через «декостянтизацію»[770], для чого церкві потрібно пристати на етику ненасильства і зректися політик примусу. «Декостянтизація» також передбачає, що церква не має перетворюватися на «релігію суспільства»: «Головний богословський вибір – не між правими та лівими, Бультманом і Бартом, наголосом на таїнства чи пророцтва, єврейською та грецькою ментальністю, а між тими, для кого церква є реальністю, і тими,

---

Dissertations and Theses (University of London, 2000); Jeremy M. Bergen, Anthony G. Siegrist, Andy Brubacher Kaethler, Nekeisha Alexis-Baker, and Andy Alexis-Baker, *Power and Practices Engaging the Work of John Howard Yoder* (Waterloo, ON: Herald Press, 2009).

[769] Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster,* 195–197.

[770] Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 64; див. Nigel Wright, *Disavowing Constantine: Mission, Church and the Social Order in the Theologies of John Howard Yoder and Jürgen Moltmann* (Carlisle, UK: Paternoster Press, 2000).

для кого вона є інституційною реакцією доброго та поганого сумління, здогадів, самозаохочення – словом, є релігією суспільства»[771].

Йодер описував вибір, що належить здійснити церкві, у термінах ненасильства та зближення з державою. Справжня церква для нього – ненасильницька; вона дотримується власних політичних і соціальних програм, які виходять з центрального місця, яке посідає Христос, і з відмінності церкви від світу.

Суголосно з Йодером Стенлі Гауервас[772] (нар. 1940) розвиває свою богословську систему як радикально еклезіоцентричну: «Все богослов'я має починати й закінчувати еклезіологією»[773]. Церква для Гауерваса є організацією, яка демонструє й активно просуває християнську правду у світі. Церква має спроможність змінити людей та світ. Слідом за Ліндбеком,

---

[771] Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 61–62.

[772] Еклезіологічну етику Гауерваса аналізують чимало досліджень: Paul Giesbrecht Doerksen, "The Church Is an Ethic: Ecclesiology and Social Ethics in the Theological Ethics of Stanley Hauerwas," *ProQuest Dissertations and Theses* (Conrad Grebel College [Canada], 1999); Joseph van Gerwen, "The Church in the Theological Ethics of Stanley Hauerwas (Sociology, Comparative, Morality)," *ProQuest Dissertations and Theses* (Graduate Theological Union, 1984); Gale Zane Heide, "Stanley Hauerwas' Critique of System in Theology in the Interests of the Church's Narrative and Practice," *ProQuest Dissertations and Theses* (Marquette University, 2003); Robert W. Jenson, "The Hauerwas Project," Modern Theology 8, no. 3 (1992): 285–95; Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995); John Bromilow Thomson, "The Ecclesiology of Stanley Hauerwas as a Distinctively Christian Theology of Liberation (1970–2000)," *ProQuest Dissertations and Theses* (University of Nottingham, 2001).

[773] Stanley Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995), 58.

Гауервас стверджує, що церква застосовує цю свою спроможність за допомогою особливого наративу: «Церква – ніщо інше, як та спільнота, де ми продовжуємо випробовувати й де нас самих випробовує той особливий спосіб, у який ці розповіді живуть крізь нас»[774]. Головним персонажем церковних розповідей є Христос. Немає Ісуса, крім того, про якого розповідають у церкві[775], а «церква – це організована форма розповіді про Ісуса»[776]. Саме цю розповідь церква покликана донести світові. Без церкви світ залишився б не розказаним, невидимим, бранцем хибних наративів про його ідентичність та призначення[777]. Завдання церкви полягає в тому, щоб перетворити світ: «Церква завжди є первинним способом організації, через який ми здобуваємо досвід взаємодії та позитивного впливу на будь-яке суспільство, в якому ми опиняємося».[778] Втім, вплив церкви на світ не має зводитися до служіння проблемам цього світу. Церква не має завданням зробити суспільство заможнішим чи демократичнішим. Якщо церква поставить собі таку мету, вона зрештою виявиться непотрібною. Щоб зберегти свою перетворювальну силу і спроможність впливати на суспільство так, як це може робити лише церква, вона повинна відсторонюватися від будь-якої мирської доцільності.

---

[774] Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 96.

[775] Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 72–74.

[776] Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, 50.

[777] Див.: Thomson, "The Ecclesiology of Stanley Hauerwas as a Distinctively Christian Theology of Liberation (1970–2000)," 31.

[778] Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, 74.

Гауервас розвиває свою еклезіологію в полеміці з проектом Просвітництва та його сучасними ліберальними наслідками[779]. Він спирається на антилібералізм Карла Барта й постлібералізм Єльської школи[780]. Втім, його консерватизм є інший, ніж у Ліндбека та інших постлібералів. Гауервас намагається звільнити церкву від того, що він вважає її поневоленням ліберальною думкою, й наголосити на відмінності церкви від будь-якої суспільної проблематики, не пов'язаної зі спокутною місією церкви. Як каже він сам, «я не намагаюся врятувати ліберальний проект, я намагаюся врятувати церкву від ліберального проекту»[781]. І ще: «Головне спрямування моєї праці полягає не в тому, щоб критикувати ліберальне суспільство, а в тому, щоб запропонувати таке

---

[779] Гауервас почав із дослідження обмежень ліберальної етики у своїх книгах *Character and the Christian Life* (San Antonio, TX: Trinity University Press, 1975) і *Vision and Virtue* (Notre Dame, IN: Fides Publishers, 1974). Після цього він наголосив на контрасті між ліберальним мисленням і християнською вірою у статтях, опублікованих у його книзі *Truthfulness and Tragedy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977). Він обстоює церкву як альтернативу ліберальному проекту в своїй книзі *A Community of Character* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

[780] Гауервас отримав ступені бакалавра, магістра та доктора філософії в Єльському університеті. Тому для нього було природним продовжити традицію Єльської школи богослов'я, зокрема Ганса Фрая та Джорджа Ліндбека. Ця традиція виокремлює в еклезіології потужний спільнотний вимір. Із погляду Єльської школи, істину здобувають радше через правовірне життя, ніж через метафізичне споглядання. Ці настанови є важливими й для Гауерваса. Водночас він критично ставиться до деяких ідей єльського постліберального богослов'я: на погляд Гауерваса, воно приділяє надто багато уваги тексту Писання й надто мало уваги церкві, тоді як Гауервас вважає, що Писання слід читати у церкві.

[781] Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis*, 16.

бачення церкви (зокрема її цілісності), яке дало би змогу християнам допомогти у визначенні викликів ліберальному суспільству»[782].

Коли церква зберігає свою відмінність від розмивання її різними соціальними програмами, етика церкви може працювати в суспільстві. Церква – це інституціоналізоване втілення етики. Це школа чесноти. Центральна чеснота церкви – «здатність до миру»[783]. Саме ця чеснота робить церкву радикально відмінною від світу. Світ розв'язує свої проблеми в насильницький спосіб, проте церква не може застосувати насильство, щоб розв'язати проблеми світу. Натомість її наділено спроможністю розв'язувати проблеми мирно. Гауервас вважає, що церква зраджує себе, коли покладається на звичні методи держави. Саме тому він критикує Костянтинову модель співробітництва церкви та держави. У своїй етичній еклезіології та політичній теології Гауервас упритул наближається до Йодера. Хоча богословська система Гауерваса є еклезіоцентричною, він не вважає церкву самодостатньою. Наратив церкви розповідає про Христа та його царство, але Христос і його царство є більшими за церкву: «Життя царства є ширшим, ніж навіть життя церкви. Адже церква не володіє Христом; його присутність не обмежена церквою. Радше можна сказати, що у церкві ми навчаємося розпізнавати присутність Христа поза церквою»[784].

---

[782] Stanley Hauerwas, "Will the Real Sectarian Stand Up?" *Theology Today* 44, no. 1 (1987): 93.

[783] Англ. *peaceableness*. Йодер розвиває цю категорію у своїй новаторській книзі *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983). У цьому він продовжує традицію Ричарда Нібура та Джона Говарда Йодера.

[784] Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, 97.

Фундатор радикальної ортодоксії[785] Джон Мілбанк (нар. 1952) пішов значно далі у своєму тлумаченні автономії церкви та богослов'я стосовно світу. Він також виглядає ідеологічно упередженішим за Гауерваса. Втім, консерватизм Мілбанка є радше європейським, ніж американським. Зокрема, він зосереджується на секуляризмі, який є важливою проблемою в європейських публічних дискусіях. Як основу для атаки на секуляризацію європейського суспільства Мілбанк використовує постмодернізм[786], який він перетворює на «контрмодернізм»[787]. Радикальна ортодоксія Мілбанка відкидає й фідеїстичну релігію, й комплекс секулярних гуманітарних дисциплін, осердям якого є філософія та соціологія[788]. Особливо категорично Мілбанк відкидає соціологію, яку вважає «прихованою різнорідною гетеродоксією, відновленим язичництвом та релігійним нігілізмом»[789]. Християнство, на його думку, не потребує жодної секулярної теорії суспільства. Натомість воно може й має розробити власну соціальну теорію, яка фактично є еклезіологією:

---

[785] Див.: John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999); Graham Ward, *Cities of God* (London: Routledge, 2002); James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004); Steven Shakespeare, *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction* (London: SPCK, 2007); Simon Oliver, *Radical Orthodoxy: An Introduction* (London: Routledge, 2007); Simon Oliver and John Milbank, *The Radical Orthodoxy Reader* (London: Routledge, 2009).

[786] У вступі до: Wayne Hankey and Douglas Hedley, *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth* (Aldershot, UK: Ashgate, 2005), xiii.

[787] John Milbank, *Theology and Social Theory* (Malden, MA: Blackwell, 2006), 298.

[788] У вступі до: Hankey and Hedley, *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*, xv.

[789] Milbank, *Theology and Social Theory*, xiv.

«Християнство передбачає унікальну й особливу структурну логіку для людського суспільства. Саме цим насправді й займається еклезіологія»[790]. Так само є і з церквою, якій непотрібно наслідувати секулярні соціальні та політичні структури чи покладатися на них. Церква має здійснювати власний політичний проект. Цим «проектом Церкви є усталення нового всесвітнього суспільства, нової *civitas*, у якій ці інтимні взаємини є взірцевими: спільнота, в якій ми насамперед вступаємо в стосунки з ближнім, а кожний ближній – це мати, брат, сестра, чоловік чи дружина»[791]. Ідеальне суспільство, яким його уявляє собі Мілбанк, матиме не кордони, щоб захищатися від світу, а рубежі для подальшого розширення й завоювання секулярних просторів.

Ця утопічна еклезіологія не є останнім словом у сучасній дискусії про церкву. Втім, попри її постмодерністську сюрреальність, вона ілюструє одну з найновіших тенденцій в сучасній еклезіології: а саме, прагнення переосмислити місце церкви у постмодерному суспільстві. Особливим викликом для церкви є пошук способу життя та дії в ліберальних демократіях, які заохочують усі види плюралізму та розмаїття. Це розмаїття часто є викликом для церкви. Втім, коли церква визнає розмаїття власних історичних форм і способів самоусвідомлення, це допомагає їй упоратися з розмаїттям форм сучасності. Дивовижно широкий спектр самоусвідомлень церкви та, ще важливіше, їхня історична плинність можуть допомогти церкви визнати розмаїття та плинність сучасного суспільства. Водночас вивчення історії самоусвідомлення церкви показує, що церква не зобов’язана приймати розмаїття у суспільстві безумовно – так само, як історичне розмаїття самої церкви було не хаотичним, а відповідало певним критеріям. Деякі складові автопортрету церкви історично змінилися, інші залишилися без змін. Тому важливо визначити змінні та незмінні складові самоусвідомлення церкви.

---

[790] Milbank, *Theology and Social Theory*, 410.

[791] Milbank, *Theology and Social Theory*, 230–231.

Висновки до другого розділу

В результаті пояснення закономірності розвитку еклезіології як саморефлексії спільноти вірних у контексті численних змін світської соціальності у епохи домодерну, модерну та постмодерну встановлено ряд теоретичних висновків.

Доведено, що ми не можемо відновити скільки-небудь цілісної картини того, як ранні християни розуміли свою спільність. Проте, на підставі наявних у нас фрагментарних свідчень, все ж можна зробити висновок про еволюцію поглядів Церкви на саму себе вже в найбільш ранній період її історії. Цю еволюцію можна представити як перехід від ідеї учнівства до ідеї спільноти. Учнівство передбачає наявність вчителя, за яким слідують учні і з яким вони звіряють свої погляди і вчинки. Учнівство представляє відкриту систему поглядів, тому що в будь-який момент учитель може сказати або показати щось нове, до чого потрібно бути готовим. Учні щохвилини повинні бути в змозі переглянути свої попередні уявлення. Власне, Христос неодноразово бентежить своїх послідовників, які тільки прийняли якусь точку зору, а Христос тут же її спростовує. У певному сенсі учнівство протилежно ідеї традиції, яка передбачає послідовність у поглядах і їх спадкоємність щодо минулого.

Спільнота, на відміну від учнівства, формується на підставі не особистості вчителя, а навколо традиції, сформованої на платформі його вчення. Стрижнем спільноти є спільна пам’ять, а не жива особистість. Чим більше співтовариство віддаляється за часом від подій, що лягли в основу переказу, тим більшу роль у ньому відіграє пам’ять, яка поступово інституалізується.

Процес переходу від учнівства до товариства, об’єднаного спільною вірою, є природним. У все більш далекому минулому виявляються живі спогади про Христа збоку безпосередніх свідків, стираються з колективної пам’яті ті, здавалося б, незначні його риси, які, тим не менш, створювали ефект його фізичної присутності. І це впливає на сприйняття громадою самої себе: в

Церкві зростає усвідомлення себе Церквою.

Виявлено, що тенденція до автаркізації Церкви, а також формування все більш складних адміністративних структур, що стало особливо помітним до середини III століття, призвели до того, що багато хто в Церкві почав сприймати її як соціально-політичну реальність, хоч і альтернативну, але все ж схожу на реальність римського світу. Приведення Церкви й імперії до загального теополітичного знаменника від Костянтина до Юстиніана посилило процеси ієрархізації всередині Церкви – за аналогією з імперськими структурами. Ці процеси сприяли подальшій трансформації церковної самосвідомості. Церква поступово почала ототожнювати себе з ієрархією. Середньовічна держава пов'язувала себе з правлячими елітами: правителем і його аристократією. Народ був виведений за дужки держави і його зв'язком з нею стало підрядкування через військову повинність, податки, і безумовну лояльність до правлячого класу. За аналогією з цією моделлю відносин, між народом і правителями будувалися відносини між рядовими членами Церкви та її ієрархією. Остання ототожнила себе з Церквою, і цю тотожність було прийнято більшістю народу, який погодився займати щодо неї таке ж становище, яке він займав стосовно світських правителів. Адміністративні структури Церкви практично повністю підмінили собою громади в свідомості церковної більшості.

Оприявлено, що трансформації церковної самосвідомості в період середньовіччя мали настільки глибокий характер і настільки не відповідали початковій природі Церкви, що різка реакція на них була неминучою. Ця реакція була різною на Сході і на Заході.

На Сході емансипація народу Божого і церковних громад була насильницькою – вона виникла в результаті спочатку арабських, а потім турецьких завоювань візантійських територій. На цих територіях візантійський тип симфонії був зруйнований і замінений новим симфонічним типом, при якому Церква виявилася відокремленою від ісламської держави. В результаті Церква наново усвідомила свою окрему від держави суб'єктність. Втративши опору в особі

держави, Церква могла отримувати підтримку тільки знизу – від громад своїх вірних. Церква, таким чином, знову відкрила для себе саму себе і громаду. На жаль, це анітрохи не відбилося в богословських текстах – ми не бачимо сплеску еклезіологічних трактатів. Втім, вся богословська діяльність на Сході в цей час практично завмирає.

На Заході процес емансипації відбувався дещо по-іншому і знайшов відображення в значному збільшенні кількості текстів, написаних про Церкву. Там зі все більшою частотою звучали голоси, які попереджали про те, що Церква все далі відходить від своєї мети і йде проти власної природи. Таким голосом був, наприклад, Тома Аквінський. Він, не заперечуючи вертикального виміру в Церкві, який зі справді готичною спрямованістю вгору отримав особливий розвиток у середні віки, наполягав також на горизонтальному вимірі церковного життя. Більш тривожно і наполегливо звучали голоси таких богословів як Вільгельм Оккам, Марсилій Падуанський, Іоанн Вікліф і Ян Гус. Втім, ці голоси так і не були почуті більшістю, а деякі були насильно заглушені. Це призвело до Реформації, яка стала також еклезіологічною революцією. З точки зору процесу формування самосвідомості Церкви, Реформація його радикально змінила. Вона зробила Церкву самостійним об’єктом богословських рефлексій, тобто загострила церковну самосвідомість. У цій самосвідомості Церква побачила себе менш інституційною і більш пов’язаною з Христом. Як на християнському Сході в умовах арабського і пізніше турецького панування громада повернулася в фокус церковної уваги, так Реформація повернула громаду в сферу церковної самосвідомості на Заході. На відміну від Сходу, проте, Реформація значно послабила зв’язки між громадами і при цьому не послабила зв’язків з державою. Протестантські Церкви як і раніше сприймали себе в єдності з державою – як теополітичні спільності.

Доведено, що остаточне оформлення церковної самосвідомості як окремого від держави відбулося на Заході тільки завдяки процесам секуляризації в епоху Просвітництва, а саме: Просвітництво створило простір профанного, з якого

можна було дивитися на простір сакрального – простір Церкви – збоку. Воно ніби облаштувало місце для сторонніх спостерігачів і тим самим дуже допомогло Церкві краще зрозуміти саму себе.

Показано, що інструменти критичного осмислення, створені в епоху Просвітництва, дозволили багатьом у Церкві зрозуміти, що існує відмінність, іноді досить істотна, між тим, що Церква сама про себе вірить, і тим, якою вона є з точки зору стороннього спостерігача. Церква нарешті зважилася придивитися на себе в дзеркалі критичного аналізу і побачила, що образ, який вона сформувала про себе, дещо відрізняється від зображення в дзеркалі. Твердження про наявність досить помітного розділення між Церквою віри і Церквою емпіричного спостереження стало лейтмотивом еклезіології в XX столітті. Два головних напрямки еклезіологічної думки XX століття пов’язані із цим розрізненням. Згідно із богословами першого напрямку, принципи визначають теорію і дають інтерпретацію фактів. Якщо факти не вдається інтерпретувати скільки-небудь переконливим чином, їх інтерпретують не надто переконливим чином. У будь-якому випадку принципи залишаються незмінними. Згідно із богословами другого напрямку, факти є точкою опори для еклезіологічних теорій, які можуть бути переглянуті відповідно до історичних свідчень.

Обидва підходи мають свої переваги і недоліки. Підхід, що базується на принципах, підкреслює відмінність Церкви від інших соціальних груп і її божественний характер. При цьому він часто редукує Церква до певної теорії, надмірно уніфікує її, вибудовує додаткові бар’єри між нею і світом. Підхід, що базується на емпіричній очевидності, позбавлений цих недоліків, однак має власні проблеми. Так, він іноді профанує Церква і прирівнює її до інших соціальних або політичних спільнот.

Виявлено, шо екуменічний рух, який виник у XX столітті, дозволив значно зблизитися конфесійним богословським традиціям. Це зближення

відбувається кількома шляхами, один з яких це конструювання еклектичних богословських систем, які б були надконфесійними традиціями.

Однак значно більш успішним і прийнятним для Церков виявився інший шлях – створення спільних богословських мов. Такими спільними транстрадиційними мовами постають євхаристійна еклезіологія та персоналізм. Кожна з основних богословських традицій – православна, католицька та протестантська – виявилася здатна говорити на цих мовах, нехай навіть зі своїм акцентом. Важливою рисою цих еклезіологічних мов є не тільки те, що на них здатні виражати себе і на них можуть розмовляти між собою різні конфесійні традиції, а й що вони підкреслюють абсолютну важливість сутності Церкви – громади і кожної людини в ній. Євхаристійна еклезіологія переорієнтувала Церкву з адміністративних структур на громаду, в якій звершується Євхаристія, а персоналізм продемонстрував важливість для Церкви кожного члена громади, незалежно від його ієрархічного або іншого рангу.

Еклезіології теології визволення, феміністичної теології, постліберального богослов'я, постмодерного політичного богослов'я, наративної теології та радикальної ортодоксії значною мірою є ідеалістичними та утопічними. Особливим викликом для Церкви є пошук способу життя та дії в ліберальних демократіях, які заохочують усі види плюралізму й розмаїття. Це розмаїття часто є викликом для Церкви. Втім, коли Церква визнає розмаїття власних історичних форм і способів самоусвідомлення, це допомагає їй упоратися з розмаїттям форм сучасності. Дивовижно широкий спектр самоусвідомлень Церкви та, ще важливіше, їхня історична плинність можуть допомогти Церкві визнати розмаїття сьогоднішнього суспільства. Водночас, вивчення історії самоусвідомлення Церкви показує, що вона не зобов'язана приймати розмаїття у суспільстві безумовно – так само, як історичне розмаїття самої Церкви було не хаотичним, а відповідало певним критеріям.

РОЗДІЛ 3. ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦЕРКОВНИХ СТРУКТУР ТА ЇХ ВПЛИВ НА ВІДНОСИНИ ЦЕРКВИ ІЗ СЕКУЛЯРНИМ СЕРЕДОВИЩЕМ

3.1. Церковні розрізнення

Всередині церкви є кордони, які є не реальними, а суто уявними. Богослови намалювали їх олівцем на сторінках еклезіологічних трактатів. Цей рід розмежувань схожий на розрізнення божественності та людяності Христа у христології. Кирило Олександрійський розрізняв людяність і божественність у Христі лише «у мисленні» (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ)[792]. Це розрізнення наголошувало на ідеї нерозривної єдності Христа як єдиної істоти. Те саме розрізнення, застосоване до церкви, наголошує на тому, що церква є *єдиною реальністю*. Але вона має аспекти, які можна розрізнити теоретично.

Найскладніше для аналізу розрізнення – між церквою як історичним явищем і церквою, якою вона, як вважають, є по своїй суті. Є великі розриви між церквою в теорії та в реальності. Богослови застосовували різні мови для опису цієї ситуації. Наприклад, Ганс Кюнґ розрізняє «ідеальну Церкву, розміщену в абстрактних небесних сферах богословської теорії» та «реальну церкву», яка «насамперед і найбільше є процесом, що відбувається, є фактом, історичною подією»[793]. Для Едварда Схіллебекса єдину реальність церкви можна описати двома взаємно незвідними мовами. Перша – це богословська мова, яка концептуалізує церкву в її зв'язках із Богом. Інша мова складається з історичних та соціологічних морфем[794]. Даніель Отт у своїй неопублікованій докторській дисертації досліджує різницю між реальною та концептуалізованою церквою, застосовуючи «процесуальну теологію»

[792] *Quod unus sit Christus* (CPG 5228) 736.27.

[793] Küng, *The Church*, 5.

[794] Schillebeeckx, *Church: the Human Story of God*, 210–213.

Альфреда Вайтхеда та критичну еклезіологію Ганса Кюнґа. У Вайтхеда він запозичує ідею динамічності Бога, який завжди діє у світі[795]. Те, як Бог діє у світі згідно з описом «процесуальної теології», також стосується церкви. Отт покладається на Кюнґове поняття «реальної церкви» та розрізнення між тим, «чим церква Є» (велика літера належить Отту) і «чим церква може бути»[796]. Це поєднання процесуальної теології Вайтхеда з еклезіологічним реалізмом Кюнґа створює образ церкви, покликаної змінитися, аби правдивіше відповідати у своєму людському та історичному вимірі тому, якою її хоче бачити Бог:

> Бог може діяти і діє через випадковість та зміни. Бог діє задля забезпечення та поглиблення блага в церковній традиції, і водночас творчо перетворює церкву вбік дедалі глибших форм інклюзивної любові та справедливості. Ця модель уникає і страху змін, який веде до стагнації, і сліпого усталення змін, яке нехтує цінністю традиції та наступності[797].

Ніл Ормерод, продовжуючи теоретичні схеми XIX століття, описує різницю між теоретичним і реалістичним підходами до церкви, застосовуючи аналогію між філософськими методами Платона й Аристотеля:

> Різницю між цими двома можливостями можна схарактеризувати як різницю між аристотелістським та платоністським (ідеалістичним) підходами до еклезіології. Аристотелістський (реалістичний) підхід починає від історичних даних Церкви – від Церкви як історично сформованих спільнот, які розвиваються та змінюються з плином часу. Звідси він намагається вивести історичні уроки для поточного життя Церкви, часто розмірковуючи про певну золоту добу (новозавітні спільноти, патристична доба чи навіть високе середньовіччя).

---

[795] Ott, “The Church in Process: A Process Ecclesiology,” 20.

[796] Там само, 66.

[797] Там само, 3.

> Платоністський підхід зазвичай починає з дуже навантаженого смислами богословського символу Церкви: наприклад, Церква як тіло Христове, народ Божий чи божественне причастя. Далі він намагається вивести із цих релігійних символів уроки для конкретних дій Церкви, в якій ми всі живемо[798].

Роджер Хайт вважає, що «історична церква не піддається теорії»[799], а отже, «в еклезіології завжди буде суперечність між ідеальним та реальним»[800]. Хайт описує відмінність між теорією та реальністю в церкві в термінах, відповідно, еклезіології «згори» та еклезіології «знизу». Істотна відмінність між ними у тому, що перша є «абстрактною, ідеалістичною та неісторичною», натомість друга є «конкретною, реалістичною та історично свідомою»[801]. Хайт перелічує і порівнює ознаки обох еклезіологій. На його думку, еклезіологія «згори» прагне:

- трансцендувати будь-який наявний історичний контекст;
- обмежуватися однією традицією;
- покладатися у своєму самоусвідомленні на авторитет;
- збільшувати відстань між церквою та світом;
- постійно відокремлювати доктрину церкви від церковної історії;
- бути христоцентричною;
- базувати своє служіння на ієрархічних принципах.[802]

Остання риса для «еклезіології згори» є визначальною. З неї випливає, що

---

[798] Ormerod, “Recent Ecclesiology: A Survey,” 58.

[799] Haight, “Systematic Ecclesiology,” 273.

[800] Там само, 270.

[801] Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 4–5; див. Mannion, *Comparative Ecclesiology*, 19–20.

[802] Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 19–25.

> …рівні влади й авторитету мають основу в Богові та сходять згори донизу… Ця структура до певної міри відбиває монархічну структуру всесвіту чи самої реальності, або відповідає цій структурі…
>
> Така ієрархічна структура супроводжується ієрархічною уявою… Бог воліє церкви як ієрархічного інституту, наповнює її собою у Христі та як Дух, тож церква є святою у своїх інституційних формах. Інституції церкви мають певну сакральність: писання святе, таїнства святі, але також і єпископи та священики, які відправляють ці таїнства. Слово Боже святе, але також і сакральний авторитет, від імені якого промовляють проводирі церкви. Можна розглядати один об'єктивний стан чи спосіб життя як святіший за інший.[803]

В описі Хайта підхід до церкви «згори» пов'язується з теоретичним та ідеалістичним світоглядом, якому часто протиставляють емпіричні та історичні дані про церкву. Підхід, який охоплює всю історичну реальність церкви, Хайт називає підходом «знизу». Він визначає чотири аспекти еклезіології «знизу»:

> 1. Така еклезіологія має бути «конкретною, екзистенціальною та історичною».
>
> 2. Вона звертається «до Ісуса, щоб знайти витоки церкви».
>
> 3. Вона має серйозно сприймати соціологічні та історичні реалії, без яких неможливо по-справжньому зрозуміти «повну реальність» церкви.
>
> 4. Водночас еклезіологію не слід зводити до соціології чи історії – вона залишається богословською дисципліною.[804]

Хайт віддає перевагу еклезіології не «згори», а «знизу», і пояснює, чому. На його погляд:

---

[803] Там само, 23-24.

[804] Там само, 4-5.

1. Еклезіологія «знизу» краще пасує до сучасної ментальності. На відміну від еклезіології «згори», вона не спричиняє когнітивного дисонансу з постмодерністю. Вона допомагає людям із постмодерним способом мислення зрозуміти, що таке церква.

2. Якщо еклезіологія «згори» зосереджується на окремих конфесіях, еклезіологія «знизу» тяжіє до розгляду «всього християнського руху». Отже, вона є екуменічною та вітає плюралізм. Вона заохочує «спробу уявити еклезіальні форми, відкриті та чутливі до інших поглядів на церкву».

3. Якщо еклезіологія «згори» спирається на інтелектуальну концептуалізацію, еклезіологія «знизу» ґрунтується на досвіді. Цей досвід є не індивідуальним, а колективним.

4. На відміну від еклезіології «згори», яка нав'язує себе силою авторитету, еклезіологія «знизу» «не сприймає свої засновки як самоочевидні, а пояснює їх у критичний або саморефлективний спосіб».

5. Еклезіологія «знизу» є радше пневматоцентричною, натомість еклезіологія «згори» – радше христоцентричною. Втім, одне не виключає іншого, бо еклезіологія не може обійтися ні без Христа, ні без Святого Духа. Однак роль Христа у перспективі еклезіології «знизу» виглядає інакшою. «Ісус і тут є воскреслим Христом і посередником між Богом та християнською спільнотою. Проте структура еклезіології знизу більше акцентує на Ісусі як історичному витоку або очільнику традиції, на русі Ісуса, з якого постала церква».

6. Служіння у церкві має своїм джерелом спільноту.[805] Бог уможливлює еклезіальне служіння через спільноти. Відповідно, динаміка служіння йде «знизу», а не «згори», тобто не від будь-якого самозваного авторитету, який не належить спільноті.

[805] Там само, 58–63.

7. У своїх соціальних висновках еклезіологія «знизу» є гнучкішою у визнанні реалій цього світу. Вона краще поясняє церкву сучасній особі, гнучкіше відповідає на виклики глобалізації та плюралізму, на реальність та цінність інших церков, інших релігій та «світу» за межами релігій. Вона буде найбільше здатною почути страдницький крик небувалого людського страждання в сьогоднішньому світі та відповісти на нього.[806]

Розрізнення між поняттям та історичною реальністю церкви є здобутком насамперед римо-католицьких еклезіологів. Це розрізнення змушує католицьке богослов'я відповідати на деякі складні запитання, як-от про непомильність папи, походження та функції ієрархічних орденів, джерела авторитету, тощо. Наявні теорії, навіть оновлені, не вповні враховують історичні дані та сьогоднішні реалії Католицької церкви.

Східне християнство теж не уникло дилеми теорії та реальності. Втім, воно стикається з нею у власний спосіб. Йому вочевидь непотрібно розв'язувати такі проблеми, як папська першість. Однак воно має розв'язати інші проблеми, зокрема такі:

1. Розбіжність між теоретичним канонічним ладом і реальною ситуацією в церквах. Система помісних церков, інституціоналізована у *диптихах*[807], зручно узгоджувалася з адміністративним устроєм Римської імперії. Місце церков у рангах диптихів відповідало їхній тогочасній реальній вазі та важливості – і політичній, і еклезіальній. Сьогодні ранг більшості помісних церков у диптихах відображає лише їхнє минуле.

---

[806] Mannion, *Comparative Ecclesiology*, 21.

[807] Диптих (від грец. δίπτυχος «подвійний») – тут: вживані у православних церквах списки предстоятелів помісних церков, яких поминають на літургії. Відповідно до традиційного порядку честі, на чолі цих списків завжди згадують архієпископа Константинопольського, який також має титул Вселенського патріарха.

2. Співіснування багатьох етнічних спільнот у «діаспорі» часто сприймають як іншу серйозну канонічну аномалію, яка суперечить принципу «один єпископ в одному місті» та підриває універсалістські претензії християнства.

3. Церковні канони застосовують лише вибірково, зазвичай коли у цьому зацікавлені синод чи єпископ; в інших ситуаціях їх ігнорують. Інакше кажучи, тут немає скільки-небудь послідовно запровадженого верховенства права.

4. Нещодавно православні мали болючий досвід Всеправославного собору (Крит, червень 2016), який готували від 1961 року. Чотири з чотирнадцяти одностайно визнаних церков відмовилися відвідати його. Ця уражена соборність стала викликом для православної ідентичності, яка вважає соборність своєю найважливішою рисою.

Цей список розривів між теорією та практикою в житті церкви можна продовжити; докладніше ми дослідимо його в наступних підрозділах.

Розрізнення між церквою як історичним феноменом і як предметом віри (тобто, як тим, у що стосовно церкви вірять християни) не є реальним розділенням всередині церкви. Це питання сприйняття церкви. В історії еклезіології це розрізнення набувало різних форм та інколи призводило до реальних розколів у церкві. Спершу воно виникло внаслідок переслідувань у II і III століттях, коли церква зіткнулася зі значною кількістю *lapsi* – відступників, які зреклися Христа – і мала визначитися з тим, яким є їхній статус щодо християнських спільнот. Із цього постали два протилежних тлумачення членства у церкві: згідно з першим, членами церкви були всі, хто сповідували, що вони є християнами; згідно з другим, ними були лише християни, позначені моральністю та духовністю. Ориген (бл. 185 – бл. 254), який намагався примирити тлумачення церкви як «церкви для всіх» з реальністю масового відступництва, провів уявну розділову лінію між

церквою, сповненою негідних християн, і «небесною церквою»[808]. Багато з тих, хто хотів церкви лише для обраних, завершили різного роду схизмами, наприклад монтанізмом. Зокрема, Тертуліан (бл. 155 – бл. 240) у монтаністський період свого життя звів роздільчу стіну між «мирською церквою» та «церквою Духа».[809] Схизми на ґрунті таких розрізнень поставали через те, що тодішні християни були не готові погодитися з ідеєю існування невидимої церкви для обраних всередині видимої церкви. Християни, які вважали себе особливо духовними та моральними, часто вирішували не чекати всередині «спільної церкви», а вийти з неї.

Щоб уникнути таких сумних наслідків і знайти в одній церкві місце й для тих, хто вважав себе винятково духовним, і для тих, хто вважав себе грішником, Августин (354–430) розробив витончене розрізнення між видимим і невидимим аспектами єдиної церкви. Він уявляв їх як два міста, змішані та переплетені в одній Божій церкві:

> Хай лише [церква] пам’ятає, що й серед її ворогів є майбутні громадяни [Божого міста], й не вважає марним для них те, що вони, допоки не дійдуть сповіді [віри], несуть [у собі] з ворожістю; так само й місто Боже, допоки живе на чужині, у світі, має при собі з їхнього числа таких, що пов’язані з ним таїнством причастя, але не матимуть у вічності долі святих (…) У цій добі, звісно, ці два міста змішані та переплетені, допоки їх не роз’єднає останній суд.[810]

---

[808] Wiley, “Responding to God,” 38.

[809] Там само, с. 37.

[810] Августин, *De Civitate Dei,* I, 35. (В оригіналі: Meminerit sane in ipsis inimicis latere ciues futuros, ne infructuosum uel apud ipsos putet, quod, donec perueniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communione sacramentorum, nec secum

Августин ніколи не застосовував до церкви слова «видима» та «невидима». Він розглядав розрізнення цих двох аспектів церкви лише побіжно. За тисячу років після цього передреформаційні рухи, а потім і Реформація, зробили це розрізнення центральною ланкою еклезіології. Вони розвинули це розрізнення на противагу «надто видимій інституції середньовічної Церкви з її духовною й політичною імперією».[811] Започаткували цей погляд Джон Вікліф (1324–1384) і Ян Гус (1372–1415). На противагу офіційній церкві, сумнозвісній своїми зловживаннями, вони запропонували вважати істинною церквою ту, що складається лише з обраних, вирізнених своєю чистотою[812]. Ульріх Цвінґлі (1484–1531) продовжив цей хід думки, протиставляючи святу спільноту обраних грішним римським інституціям. Саме він вперше вжив дихотомію «невидимої» та «видимої» церкви.[813]

Найпомітнішими постатями, які розвинули ідею «невидимої церкви», були Мартін Лютер (1483–1546) і Жан Кальвін (1509–1564). У своїх ранніх поглядах вони обидва вважали невидиму церкву істинною та реальною, протиставляючи її римським еклезіальним інституціям. Втім, пізніше вони дійшли визнання видимої церкви та її інституцій. Наприклад, Лютер, який не вживав слово «невидима», віддаючи перевагу епітету *abscondita* («прихована»)[814], вказував на велику кількість ознак видимої церкви:

> По-перше, святий християнський люд визнається через те, що він має святе слово Боже.

---

futuros in aeterna sorte sanctorum (…) Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur).

[811] Küng, *The Church,* 34.

[812] Див.: Wiley, “Responding to God,” 66.

[813] Там само, 68–69.

[814] Там само, 72.

> По-друге, Божий люд чи християнський святий люд визнається через святе таїнство хрещення, хай би де його навчали, в нього вірили і його відправляли правильно, відповідно до наказів Христа.
>
> По-третє, Божий люд чи християнський святий люд визнається через святе таїнство вівтарного причастя, хай би де його правильно відправляли, в нього вірили і його отримували правильно, відповідно до настанов Христа.
>
> По-четверте, Божий люд чи святі християни визнаються через публічно відправлене служіння ключів. Тобто, як наказує Христос у Матвія 18, якщо християнин згрішив, йому слід дорікнути; якщо ж він не виправляє свої шляхи, його слід скути в його гріху і вигнати. Якщо він виправляє свої шляхи, його гріх слід відпустити.
>
> По-п’яте, церкву визнають зовнішньо через те, що вона висвячує або закликає служителів, або має та адмініструє інституції.
>
> По-шосте, святий християнський люд визнається зовнішньо через молитву до Бога, публічне прославляння Бога та дякування Богові.
>
> По-сьоме, святий християнський люд визнається зовнішньо через святе володіння священним хрестом.[815]

Кальвін також визнає видимі ознаки церкви (*symbola ecclesiae dignoscendae*)[816] і вимагає від християнських спільнот, щоби ті мали «форму церкви»:

> Коли згодом Бог надасть вам таке процвітання, що ви станете еклезіастичним тілом, яке підтримує вже згаданий лад, і будуть деякі особи, сповнені рішучості віддалитися від панівного забруднення, тоді ви можете використовувати таїнства. Але ми аж ніяк не вважаємо, що вам слід починати з них, чи навіть поспішати брати участь у святій Вечері,

---

[815] Luther, *Works*, ed. Pelikan et al. v. 41, 148–164.

[816] Див. Wiley, “Responding to God,” 107–131.

> допоки ви не усталите між собою певний лад. Справді, вам набагато краще утримуватися від цього, щоб мати спонуку для пошуку засобів, які зроблять вас спроможними отримати це… Ні, людині не було б законним відправляти для вас таїнства, якщо вона не визнає вас як паству Ісуса Христа і не бачить серед вас форму церкви.[817]

В Англії Ричард Хукер (1554–1600) ще більше розвинув настанови континентальної Реформації. Він зробив розрізнення[818] між «тією Церквою Христа, яку ми доречно іменуємо його містичним тілом»[819], і «видимою Церквою» [820]. «Містична церква» складається з усіх спасенних Богом. «Видима церква» охоплює всіх, хто є християнами «за зовнішнім сповіданням»[821] єдиного Господа. Вони належать до цієї церкви незалежно від їхніх стосунків із Богом. Те, що церква не є видимою, не означає для Хукера, що вона не є реальною. Вона є так само реальною, як «реальне тіло»[822]. Вона охоплює «перетворювальну присутність Бога у церкві», яка стоїть за «посередницькою діяльністю видимого тіла»[823].

Як підсумовує Торранс Кірбі, для Лютера, Кальвіна та інших провідних реформаторів

> Церква є одночасно надприродною та природною, невидимою та видимою, божественною та людською. Проте це не дві Церкви, а одна Церква з «двома природами», відповідно до аналогії християнської парадигми. Союз між Христом як містичним головою та Церквою як

---

[817] Bonnet, *Letters of John Calvin*, 2:433.

[818] Див. Harrison, "The Church," 306.

[819] Hooker, *Lawes* III.1.2; 1:194.27–28.

[820] Там само, III.1.3; 1:195.26–27.

[821] Там само, III.1.7; 1:198.17.

[822] Там само, III.1.2; 1.194.33–195.1.

[823] Harrison, "The Church," 307.

> містичним тілом досягається через союз божественної та людської природ у Христі. Доктрину про Церкву слід тлумачити на ґрунті христологічної парадигми, а саме, на ґрунті союзу божественної та людської природ у Христі. Ці два аспекти Церкви, як і дві природи в особі Христа, ніколи не слід змішувати: вони залишаються цілковито відмінними й водночас поєднаними та нероздільними. Тому Церкву в її зовнішньому, видимому аспекті слід докорінно відрізняти від надприродного, невидимого характеру істинного тіла Христового.[824]

Реформація вирізьбила всередині церкви простір, де було місце лише для обраних і спасенних, святе й містичне місце. Кордони цього простору залишаться невизначеними аж до другого пришестя Христа. Це місце не відокремлює себе від решти церкви й не відкидає спільного еклезіального середовища, а радше робить його порожнім і безглуздим, відтак стимулюючи «дуалістичний» підхід до церкви (словами Авері Даллеса[825]).

У XIX столітті цей підхід просунувся ще далі під впливом німецької ідеалістичної філософії. Фрідріх Шляєрмахер (1768–1834) зробив особливо помітний внесок у розвиток бінарного протиставлення видимої та невидимої церкви, яке він

> переосмислив… як функцію єдиного наперед визначення. Для нього невидима церква є елементом самоідентичності, який перебуває у взаєминах із видимим та змінним елементом. Отже, невидима церква – це «тотальність впливів Духа» чи «особливо активний елемент» видимої церкви. Невидима церква має бути опосередкована через видиму.[826]

Наголос на невидимій церкві у протестантизмі підштовхнув римо-католицьку еклезіологію у протилежному напрямку: розглядати церкву як досконале

---

[824] Kirby, *Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, 66.

[825] Dulles, "The Church, the Churches, and the Catholic Church," 203.

[826] Wiley, "Responding to God," 31–32.

суспільство. Лідеру Контрреформації Роберто Белармінo (1542–1621) належить відомий вислів: церква настільки ж є «видимим і відчутним зібранням людей, як зібрання мешканців Риму, Французького королівства чи Венеційської республіки»[827]. Пізніше це уявлення про церкву поділяли чимало представників римського маґістеріуму. Першому Ватиканському собору (1869–1870) пропонували анафемувати тих, хто «говорить, що Церква божественних обіцянок не є зовнішнім і видимим товариством, а є цілком внутрішньою та невидимою»[828]. Папа Пій XII (був папою у 1939–1958) в енцикліці *Mystici corporis* (1943) справді засудив тих, хто «свавільно заявляє, ніби Церква є чимось прихованим і невидимим»[829].

До кінця Другої світової війни ці два розуміння церкви – одне з потужним наголосом на невидимості, друге зі ще потужнішим наголосом на видимості – залишалися діаметрально протилежними. У середині XX століття вони почали зближуватися. Карл Барт (1886–1968) спробував примирити ці два підходи з позицій кальвіністської теології:

> Якщо ми кажемо у символі віри *credo ecclesiam*[830], це не означає, що ми гордовито нехтуємо її конкретною формою; так само, як коли ми

---

827 У: Kingdon, “The Church: Ideology or Institution,” 87.

828 “Si quis dixerit, divinarum promissionum ecclesiam non esse societatem externam ac conspicuam, sed totam internam ac invisiblem, anathema sit.” Mansi, v. 51, col. 551, can. 3(52).

829 “Ex iis, quae adhuc, Venerabiles Fratres, vobis scribendo explanandoque persecuti sumus, omnino patet gravi eos in errore versari, qui ad arbitrium suum quasi latentem minimeque conspicuam fingant Ecclesiam; itemque qui eam perinde habeant atque institutum quoddam humanum cum certa quadam disciplinae temperatione externisque ritibus, at sine supernae vitae communicatione.” Lora and Simionati, *Enchiridion delle encicliche*, v. 6, §212, pp. 188–189.

830 Вірую у Церкву (лат.).

> сповідуємо *credo resurrectionem carnis*[831], ми не можемо нехтувати реальною і цілою людиною, яка є душею, але також і тілом; ми не можемо нехтувати її надією, ніби воскресіння не було обіцяне також і їй. І ми не дивимося проникливо крізь цю форму, ніби вона є лише чимось прозорим, а справжню Церкву слід шукати десь позаду неї, так само як не можемо нехтувати більш чи менш приємним обличчям ближнього, якого нам заповідано любити, і не можемо дивитися крізь це обличчя. Ми дивимося на видимий аспект Церкви – так воно є. І коли ми дивимося на видиме – не поза нього, і не за нього, а на нього – ми бачимо невидиме. Ось чому ми не можемо у такий спосіб позбутися загалом видимого боку Церкви. Ми не можемо втекти від нього в країну чудес. *Credo ecclesiam* може передбачати й неодмінно передбачає чимало розрізнянь і питань, чимало турбот і сорому. Воно може й неодмінно має бути дуже критичним *credo*. Стосовно загалом видимого боку Церкви воно може й неодмінно має виражати те, що є не набагато більшим за сподівання та жадання. Проте воно справді цілком серйозно сприймає Церкву в її сполученій видимості, якою є її земне та історичне існування. Воно сповідує віру в той невидимий аспект, який є таємницею видимого. Віруючи в *ecclesia invisibilis*, ми увійдемо у сферу праці та конфлікту, якою є *ecclesia visibilis*. Не зробивши цього, без розбірливої, але серйозної участі в історичному житті спільноти, її діяльності, її розбудови, її місії, перебуваючи в суто теоретичній та абстрактній церковності, ніхто й ніколи не повторював *credo ecclesiam* серйозно.[832]

З погляду римо-католицької еклезіології, Другий Ватиканський собор (1962–1965) зробив крок до певного визнання невидимості церкви. Водночас, як зазначає Дуглас Коскела, «довелося вжити великих зусиль… щоб прояснити

---

[831] Вірую у воскресіння плоті (лат.).

[832] Barth, Church Dogmatics, IV/1, 653–654.

наступність *Lumen Gentium*[833] та енцикліки Пія XII»[834]. Намагаючись балансувати між новою та старою еклезіологічними парадигмами, *Lumen Gentium* завершує такою компромісною формулою:

> Єдиний Посередник, Христос, встановив і безперервно підтримує тут на землі свою святу Церкву, спільноту віри, надії та милості, як видиме об'єднання, через яке Він поширює всім істину та благодать. Проте суспільство, наділене ієрархічними органами, та Містичне Тіло Христове, видиме зібрання та духовну спільноту, земну Церкву та Церкву, збагачену небесними речами, слід розглядати не як дві речі, а як такі, що утворюють єдину складну реальність, що постає з поєднання божественного та людського. Тому, через потужну аналогію, Церкву порівнюють із таїнством втіленого Слова. Як прийнята божественним Словом природа була нерозривно пов'язана з Ним, щоб служити йому як живий орган спасіння, подібно й видима соціальна спільнота Церкви через зростання тіла служить Духу Христа, який оживлює її.[835]

---

[833] *Lumen Gentium* – Догматична конституція, ухвалена на Другому Ватиканському соборі та затверджена папою Павлом VI 21 листопада 1964 року.

[834] Koskela, "Yves Congar's Vision of Ecclesiality," 19.

[835] "Unicus mediator Christus ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut commpaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes di9undit. Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, ecclesia terrestris et ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago ecclesiae Spiritui Christi, earn vivificanti, ad augmentum corporis inservit

Екуменічний рух зробив значний внесок у примирення цих двох позицій, обстоюючи «причастя видимого та невидимого» (вислів Жана Марі Рожера Тіллара, 1927–2000[836]). Еклезіологія, що розвинулася в річищі, схваленому Всесвітньою радою церков, відсторонилася від суперечки еклезіологій видимого та невидимого. Це ясно показує «Торонтська заява» (*Toronto Statement*, 1950):

> Членство у Всесвітній раді не тягне за собою визнання чи відкидання доктрини, що єдність Церкви полягає в єдності невидимої Церкви. Таким чином, заява в енцикліці *Mystici Corporis* з приводу того, що там названо помилкою спіритуалізованого розуміння єдності, не стосується Всесвітньої ради. Всесвітня рада не «уявляє церкву, якої ніхто не може побачити чи доторкнутися, яка може бути лише духовною, в якій численні християнські тіла, хоч і розділені у питаннях віри, були б все ж таки поєднані невидимим зв'язком». Проте Всесвітня рада має у своєму складі й церкви, які вірять, що Церква є істотно невидимою, й ті, які вважають істотною видиму єдність[837].

Двома роками пізніше, на третій Всесвітній конференції з питань віри та церковного устрою в Лунді (1952), офіційний екуменічний рух спробував збудувати місток між двома полюсами: «Ми погодилися, що немає двох Церков, видимої та невидимої, а є одна Церква, яка має знайти видимий вираз на землі»[838]. Всесвітня рада церков замінила подвійну невидиму/видиму

(cf. Eph 4:16)." Alberigo et al., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, vol. 3, cap. 1, §8, p. 301; англійський переклад див. на сайті Ватикану: http://goo.gl/QihaLC [дата доступу – 19 жовтня 2015].

[836] Tillard, *Flesh of the Church, Flesh of Christ*, 92.

[837] Chapter III: "What the World Council of Churches Is Not," § 5, доступна на офіційному веб-сайті Всесвітньої ради церков: http://goo.gl/iLhAnn [дата доступу - 19 жовтня 2015].

[838] Nelson, "Toward an Ecumenical Ecclesiology," 652.

церкву динамікою руху від невидимої до видимої єдності. Наприклад, ВРЦ називає себе «спільнотою церков на шляху до видимої єдності в одній вірі та одному євхаристичному спілкуванні»[839]. Як сказано у Нью-Делійській заяві про єдність (1961), хоча цієї єдності ще не досягнуто, вона потребує «відновлення»[840] та «стає видимою»[841]. Як наслідок, хоча екуменічний рух допоміг церквам подолати дилему видимої/невидимої церкви, він водночас поставив нову дилему: між єдністю церкви як даністю і як такою, що її слід здобути. Ця подвійність досі містить у собі неявний дуалізм[842]. Проте ця дилема не є настільки провокаційною, як попередня дилема видимої/невидимої церкви.

Подвійність видимої/невидимої церкви критикували також з погляду новозавітних студій. За словами Джорджа Ліндбека,

> Невидима Церква – така сама біблійна дивина, як невидимий Ізраїль. Історії біблійного реалістично-наративного типу можна розповісти лише про дієвців та спільноти дієвців, які діють і зазнають дії з боку інших у просторово-часовому світі випадкових подій. Отже, сказати, що до емпіричних церков у всій їхній справжній чи потенційній неохайності можуть бути застосовані такі піднесені поняття та образи, як «свята» і

---

839 Офіційний веб-сайті Всесвітньої ради церков: https://www.oikoumene.org/en/about-us [дата доступу – 19 жовтня 2015].

840 §15, доступно на офіційному веб-сайті Всесвітньої ради церков: http://goo.gl/PgxZTI [дата доступу – 19 жовтня 2015].

841 Там само, §1.

842 Див. Kinnamon, “Ecumenical Ecclesiology,” 348.

> «наречена Христова»,– означає зробити аналітичний висновок із принципу первинності наративу.[843]

Справді, якщо вважати церквою сукупність конкретних спільнот, які складаються з людей, що зібралися для молитви, причастя та взаємної турботи, то метафізичне протиставлення видимого й невидимого втрачає свій сенс. Водночас ці люди уявляють собі свою спільноту, якою вона має бути, і розуміють, що їхня спільнота й вони самі не настільки досконалі, як вони хочуть, або як Бог хоче від них. Це усвідомлення створює потужний імпульс зростання і спільнот, й індивідів.

Коли церкву сприймають як дихотомію видимого й невидимого, це створює у церкві розрив між реальним та ідеальним. Її члени не мають достатньої мотивації, щоб перестрибнути через цей розрив. Поляризація реального й ідеального у церкві послаблює для християн стимули до зростання та визрівання. Вона також зменшує присутність Бога у реальній церкві, бо його присутність тут обмежена ідеальною церквою. Це означає, що Бог діє самотужки, без посередництва людей. Церква виявляється водночас іманентною та трансцендентною; по суті, вона розбивається на дві церкви. Одна – це церква Бога, інша – церква людей. Різниця між ними великою мірою затьмарює результати боговтілення і зрештою ставить під загрозу цілісність церкви як єдиного боголюдського організму. Такими можуть бути наслідки радикальної поляризації між видимим і невидимим аспектами церкви. Це відбувається, коли теоретичне (τῇ θεωρία μόνῃ) розрізнення між наявною ситуацією та метою, реальним та ідеальним, перетворюється на міцну стіну всередині тієї самої церкви.

---

[843] Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 149. Аналогічну критику висловлюють Брюс Маршалл, Карл Браатен і Райнгард Гюттер (див. Wiley, “Responding to God,” 21).

Після французького соціолога Еміля Дюркгайма[844] (1858–1917) та німецького богослова Рудольфа Отто[845] (1869–1937) теза про те, що будь-яка релігія базується на розмежуванні святого та несвятого, сакрального та профанного, стала загальним місцем релігієзнавства. За словами Отто, ідея святості – це «внутрішня суть релігії»[846]. Ця ідея є докорінно відмінною від ідеї профанного. Як висловився Дюркгайм, «у всій історії людської думки немає іншого прикладу двох категорій речей, які б так глибоко відокремлювали чи так радикально протиставляли одну одній»[847]. За сорок років після цього румунський історик релігії Мірча Еліаде (1907–1986) застосував це розрізнення до психології релігії. Він вважав сакральне неодмінною складовою структури людської свідомості.[848] Він також наголошував на докорінній відмінності між святим і секулярним як істотній ознаці релігійного сприйняття світу. Він говорив про «безодню, яка розділяє дві модальності досвіду – сакральну та профанну»[849]. Ідея, що будь-яка релігія базується на опозиції «святе-секулярне», досі залишається значущою в сучасних релігійних студіях.[850]

У термінах еклезіології опозиція «святе-профанне» природно перетворюється на протиставлення церкви та не-церкви. Першу в такому разі можна

---

[844] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; англійський переклад: Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*.

[845] Otto, *Das Heilige*; англійський переклад: Otto, *The Idea of the Holy*.

[846] Otto, *The Idea of the Holy*, 177.

[847] Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 38.

[848] Randall Studstill, "Eliade, Phenomenology, and the Sacred," 183.

[849] Eliade, *The Sacred and the Profane*, 14.

[850] Наприклад, *The Brill Dictionary of Religion* визначає «святе» як «царину, цілковито відокремлену від щоденного («профанного») і просто ніколи не досяжну для людської істоти» (Von Stuckrad and Barr, *The Brill Dictionary of Religion, vol. II: E-L*, 876).

ідентифікувати із сакральним, другу – з профанним. Багато хто вважає таке ототожнення самоочевидним. Втім, я сказав би, що категорію святого не слід ідентифікувати з церквою, позаяк церква охоплює і святе, і профанне. Це відрізняє християнство від юдаїзму та політеїстичних релігій античності.

Справді, Старий Завіт проводить чітке розрізнення між святим і профанним. Він застерігає проти тих, які «не розрізняють між святим та несвятим, і не оголошують різниці між нечистим та чистим» (Єзекіїль 22:26). Юдейське Писання застосовує опозицію «святе-профанне» до місць, часу, предметів та людей. Святим є все, чого торкнувся Бог і що являє собою його присутність. Поняття «профанне» вживається або нейтрально, у значенні «загальне, пересічне», або негативно як позначення десакралізованого, безбожного та зіпсованого. Святе та профанне є не лише відмінними, а й віддаленими одне від одного, навіть поляризованими. Івритське קָדוֹשׁ (*кадóш*), яке перекладають як «святе», означає щось відокремлене.

Юдейське сприйняття святого як протилежного профанному сформувалося паралельно й у взаємодії з сусідніми культурами, які мали власне розуміння святого. У близькосхідних культурах категорія святого була щільно пов’язана з простором.[851] Наприклад, для мешканців Єгипту сакральним місцем була вся єгипетська земля.[852] У Месопотамії сакральна географія базувалася на контрасті між центром та периферією. Оброблені землі та дикий степ були двома полюсами, сакральним і профанним, які відтак символізували протистояння порядку та безладу.[853] Суголосно з сусідніми культурами Близького Сходу, юдеї вважали народ і землю Ізраїлю святими та відокремленими від решти світу. Як зазначає Марта Гіммельфарб, «юдаїзм – це релігія, що зазнала глибокого впливу географії. Її історична уява

---

[851] *Encyclopedia of Religion* заявляє, що пара «сакральне-профанне» завжди стосується простору (Jones, *Encyclopedia of Religion,* vol. 12, 7964).

[852] Див. Johnston, *Religions of the Ancient World*, 244.

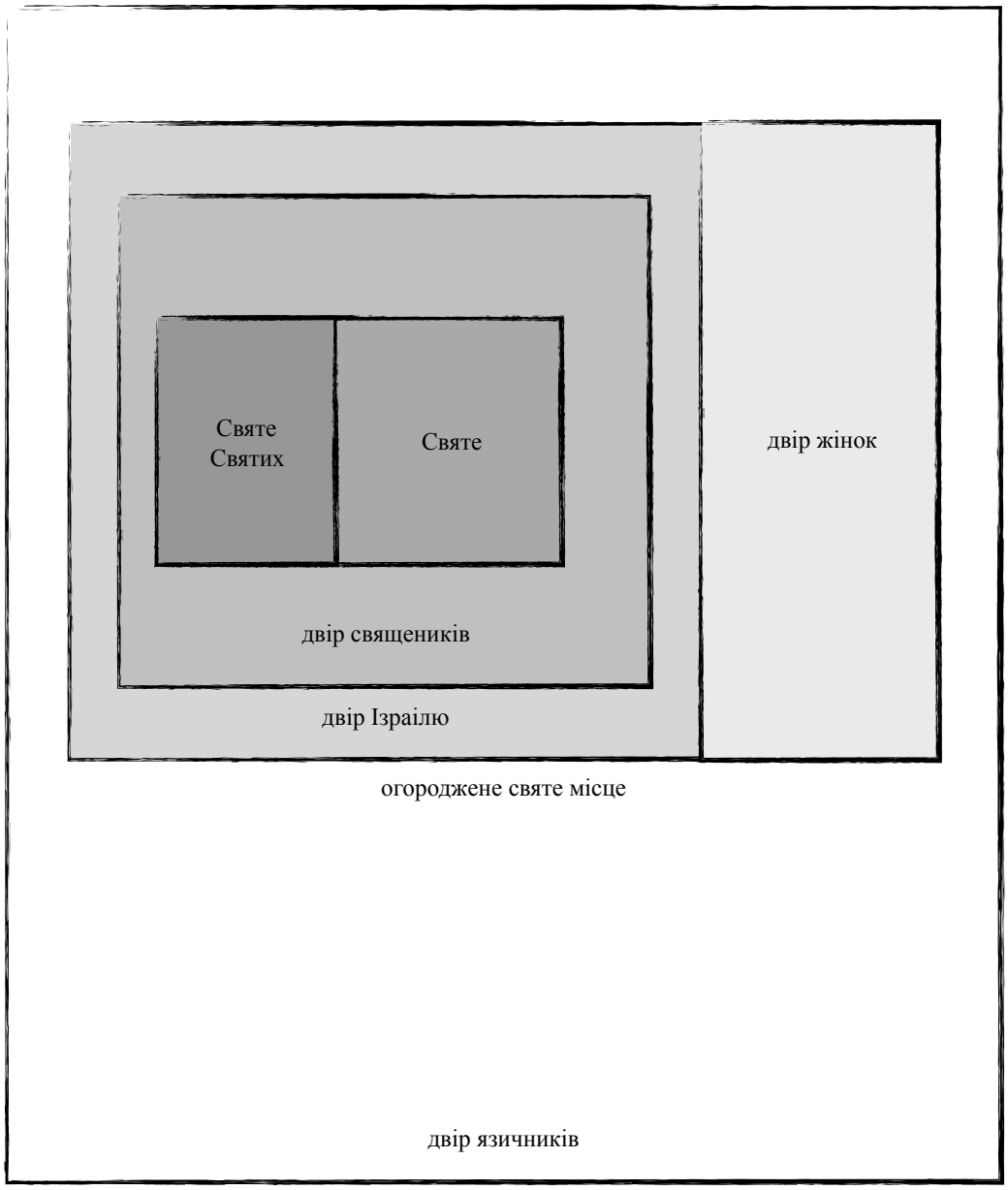
[853] Там само, 253.

сформована контрастом між іншими землями та землею Ізраїлю; її розповіді рухаються назад і вперед між цими двома полюсами»[854].

Поляризацію між святим і профанним в юдаїзмі посилила побудова храму як місця найбільшої присутності Бога. Храм унаочнив ідею святого і став його найвищим втіленням.[855] Порівняно з храмом, все решта було профанним. Зрештою, саме слово «профанне» походить від латинського *pro fanum* – «перед святилищем». Святість храму мала для юдеїв кілька градацій, виразом яких були різні рівні доступу до його приміщень. Другий храм, після реконструкції Ірода, мав двір для язичників, двір для юдейських жінок, двір Ізраїлю для юдеїв-чоловіків, двір священиків і, насамкінець, святе святих.

[854] Himmelfarb, "The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of Ben Sira," 63.

[855] Див. Johnston, Religions of the Ancient World, 258.



Ілюстрація 5: Сакральні зони в храмі Ірода

Руйнування храму в І столітті н.е. та подальше розсіяння юдеїв змінило їхнє ставлення до священного. Воно відокремилося від простору і перейшло в царину ідей та богослужіння. Цей ширший погляд дає змогу сучасному юдейському мислителю заявляти, що

> в юдейській думці місце є вкрай важливим, але воно завжди і опирається ідеї божественного, і узгоджується з нею. Насправді й самого Бога названо Місцем… У юдейській думці… місце ніколи не перебуває у місці. Досвід перебування у просторі розглядають як зв'язок через простір з абстрактною ідеєю, яка вказує на це місце, але залишається поза ним. Біблійне священне не має місця як голос, який є проявом божественного, але який неможливо простежити до його просторового джерела. Голос зустрічають поза місцем: або на межі просторів, у пустелі, або на шляху від одного земного місця до іншого. Отже, перебування у місці, і надто перебування у місцевості, яку називають Ханаан, Сіон, Юдея чи Ізраїль, неможливо автоматично перевести у план народження та космології. На відміну від місця в центрі світу, юдейське бачення відокремлює місце та сакральне. Місце відіграє провідну роль у великому богословському плані, але воно не заряджене сакральністю і не є посередником сакрального або поєднання та гармонії. Юдейське місце покликане децентралізуватися у власному центрі, уявляти вигнання, шанувати довільність, зректися того, що можна розглянути як природну належність[856].

Таке пізніше юдейське сприйняття священного є ближчим до ранньохристиянського. Втім, за часів народження християнства елліністичний юдаїзм більше узгоджувався з греко-римськими практиками та теоріями сакрального. Політеїстичний світ античності був одержимий прагненням розмістити на своїх мапах якомога більше священних місць. Коли йшлося про

[856] Gurevitch and Aran, "Never in Place: Eliade and Judaïc Sacred Space," 135–136.

поєднання ландшафтів із божественним, уява людей була невичерпною. Епізод, який уявила собі Беатриса Казо, в тому світі міг трапитися будь-де:

> У 201 році, коли новоприбулі римські легіонери вирішили побудувати військовий табір у Голáя (Бу Н'єм, Лівія), у провінції Триполітанія, їхнім першим кроком було присвятити це місце богам. Їхнім першим клопотом було умиротворити головне божество цього конкретного місця, духа Голáї. Хоча римляни привезли із собою власні божества, вони не хотіли дратувати місцевих богів, які керують цією частиною Всесвіту. Всередині табору вони встановили власних богів поряд із духом Голáї. Навколо табору римляни також побудували чи підтримували коло святилищ, присвячених романізованим африканським богам – як-от Юпітер Гаммон, охоронець караванних шляхів, – у такий спосіб визнаючи компетенцію та владу цих богів. Справді, на погляд римлян, люди були повинні шанувати і не кривдити ті божества, які мали певну владу над якимось регіоном…
>
> Після того, як близько 260 року римський легіон пішов з Голáї, місцеві мешканці, тепер вільні від римського панування, помстилися богам завойовників. Вони ретельно занапастили релігійні простори всередині римського табору і знищили культові статуї. Цей вчинок мав довести слабкість римських богів, яку вже засвідчив відступ римської армії. Це також був вчинок, продиктований страхом. Зруйнувавши культові статуї Вікторії та Фортуни, ці люди намагалися зробити так, щоб ці богині не мали жодного засобу зашкодити їм.[857]

В античному світі було приголомшливе розмаїття видів сакральних місць. Вони мали складні ієрархії та герменевтики, пов'язані з ідеями простору як такого. Наприклад, структура грецького габітату була потрійною.[858] Центральне місце посідав *поліс*. У центрі цього центру над рештою міста

---

[857] Caseau, "Sacred Landscapes," 21.

[858] Див. Johnston, *Religions of the Ancient World*, 269–270.

панував акрополь[859], розташований у найсвятішому місці поліса. За межами поліса розташовувалася χώρα – сільськогосподарська місцевість з обробленими полями, *ἀγροί*. За її межами лежали необроблені землі – найнесвятіше місце, де перебували злі духи й куди відсилали засуджених остракізмом. Усі три частини грецького простору – міста, поля та необроблені землі – мали свої місця, присвячені культу богів чи героїв. Кожне таке місце було оточено муром або межовими каменями (ὅροι). Ці святилища називали τέμενος, від слова τέμνω, «різати». Назва τέμενος означала, що це священне місце «відрізане» від профанного простору.

Святість сакрального місця має ступені, відображені у структурі та функціях святилища. Зазвичай святилище складалося з вівтаря та статуї бога чи богині. Навколо статуї зводили сакральну будівлю, всередині якої різні простори передбачали різний рівень доступу. Найпоширенішим видом такого простору було ἄδυτον[860] – місце, куди зазвичай могли входити лише священики, а інколи також інші групи, як-от незаймані дівчата. Деякі святилища, пов'язані з містеріями, мали особливі приміщення для ініціації – τελεστήριον. У святилищах, присвячених Асклепію, були особливі приміщення, де спали охочі зцілитися, вступивши в контакт із богами вві сні. У пророчих святилищах були приміщення, призначені лише для медіумів. Були також священні місця, до яких греки ставилися з особливим благоговінням: туди не дозволено було входити нікому. Місця, в які вдарила блискавка, називали ἄβατον («непрохідне, недоступне»); такі місця були відокремлені від навколишнього простору та присвячені Зевсу Катабатесу – «тому, хто сходить донизу». Загалом сакральні простори греків були структуровані ієрархічно.

Ще структурованішим був римський сакральний простір[861]. Його структура була приписана законами. Засаднича територіальна одиниця римської святості

[859] Гр. ἀκρόπολις, буквально «верхнє місто».

[860] Буквально, «недосяжне», або «те, куди не входять».

[861] Johnston, *Religions of the Ancient World*, 275–279.

мала назву *templum*[862]. Це була не будівля й не святилище, а земельна ділянка, звільнена *авгурами* від божественної повинності. Після належного висвячення (*інавгурації*), місто могло використовувати цю ділянку для зведення громадських будівель, цивільних чи релігійних. Лише на *templa* могли відбуватися політичні зібрання, засідання сенату, судові слухання, тощо. Також виключно на *templa* зводили культові будівлі, які називали тим же словом. Сакральним простором також вважали все місто Рим (*urbs*). Його сакральність була відокремлена від сусідньої території (*ager*) офіційною межею (*pomerium*), яку встановлювали з офіційним ритуалом. Лише всередині *pomerium* можна було практикувати публічні культи, наприклад ворожіння авгурів. На території *urbs* було заборонено ховати небіжчиків. Воякам можна було перетинати *pomerium* лише у дні перемоги.

На сакральних землях міста було збудовано різноманітні святилища – від простих вівтарів до розлогих храмових комплексів. Вони мали бути легальними, тобто в належний спосіб інавгурованими. Лише легально висвячені місця та будівлі на них (римляни називали цю процедуру *constitutio*) вважали сакральними (*sacer*). Офіційне висвячення було складною процедурою, яку здійснювали лише на *templum* і лише після офіційного схвалення. Істотними складовими висвячення були встановлення меж місця та закладання першого каменя. Місце вважали таким, що перейшло від громадської царини до божественного володіння після промовляння спеціальної формули (*lex dedicationis*). Святилище, яке не пройшло офіційної інавгурації, називали *aedes*.

Святими також вважали окремі складові сакральних місць. Зокрема, *delubrum* – вимощену площу, поєднану з храмом, або внутрішню площу, оточену портиками. Місця перед храмом, *areae*, інколи вважали сакральними, а інколи частково секулярними, що давало доступ до них публіці. Біля храму чи в портиках були кухні для приготування підношень та жертвенних бенкетів.

[862] Святилище, простір (лат.).

Деякі святилища мали бенкетні зали. У складі храмових комплексів могли бути колодязі, басейни та термальні лазні для процедур очищення. Інколи поряд із храмами були театри та цирки; інколи богослужіння завершувалися виставами чи кінськими перегонами. Деякі сакральні будівлі слугували сховищами посвячених предметів, які називали *sacraria*. Усі ці типи культових споруд та їхні елементи мали різні ступені сакральності, відповідно до способу висвячення, доступу та використання. Крім сакральних будівель, були також священні ліси, печери, ставки та джерела. Були також місця, обрані богами для богоявлень. Люди повинні були розпізнавати такі місця, дбати про них і шанувати їх. Люди античності вважали особливими проявами божественного гаї (*luci*). На галявинах гаїв вони відправляли богослужіння й часто будували там храми та портики.

Красномовною ілюстрацією ієрархії сакральних місць в античному світі є острів Делос (Δῆλος), розташований у центрі Кікладського архіпелагу в Егейському морі. Цей острів, на якому, за легендою, народилися Аполлон й Артеміда, став одним із найсакральніших і найшанованіших місць у старогрецькому світі.[863] Увесь Делос вважали священним місцем. Ніхто не міг народитися чи померти тут. Вмирущих відвозили на сусідній острів Рінія. Попри сакральність Делоса, на ньому жили. Тут були секулярні будівлі, зокрема ринок, ἐκκλησία (місце зборів громади), βουλευτήριον (місце проведення рад), πρυτανεῖον (міська будівля та скарбниця), στοά (місце для прогулянок)[864], ἱππόδρομος (іподром), гімнасій, театр, тощо. Частина *полісу* з

[863] Див. про це: École française d'Athènes, *Exploration archéologique de Délos*; Laidlaw, *A History of Delos*; Themelis, *Mykonos-Delos: Archaeological Guide*; Rauh, *The Sacred Bonds of Commerce: Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos*; Papagiannes and Mallarach і Carrera, "The Sacred Dimension of Protected Areas."

[864] Точніше, крита галерея чи критий портик з колоннами; такі місця використовували зокрема й для прогулянок.

приватними помешканнями збереглася у винятково гарному стані. Втім, секулярні будівлі було відокремлено від сакральних споруд.

У сакральній частині острова домінувало святилище Аполлона з трьома присвяченими йому каплицями. Найстарішу та найшанованішу з них називали *Порос*. Іншим особливо шанованим місцем у центрі святилища був вівтар із рогів, *Кератон*[865], який, згідно з легендою, звів сам Аполлон. Крім каплиць Аполлона, були також святилища меншої значущості, присвячені Артеміді та Лето[866]. Було також «святилище биків», розташоване неподалік від головного святилища. Там стояла трирема (різновид грецького корабля), присвячена Аполлону на знак подяки за перемоги на морі. Також на Делосі досі зберігаються дев'ять левів з острова Наксос: ці сакральні зображення спершу були присвячені Аполлону, а потім Лето. Особливим об'єктом обоження було «сакральне озеро», біля якого, за легендою, Лето народила Аполлона й Артеміду. На горі Кінтос було зведено святилища східних богів. Крім того, на острові була низка ἄβατα – місць, на які було заборонено ступати після того, як у землю вдарила блискавка.

Те, що говорив про місця богослужіння Ісус Христос, докорінно відрізнялося від юдейської та греко-римської традиції. Він релятивізував релігійну значущість і сакральність храму (Марко 13:1-2; Іван 2:19). Зрештою це стало головним звинуваченням проти нього, на підставі якого було винесено смертний вирок (Матвій 26:61–65; Марко 14:57–64). Він пересунув епіцентр сакрального з місця богослужіння на самий процес богослужіння в дусі та істині (Іван 4:19–24). Розвиваючи саме цю настанову, Павло навчає християн Коринфу, що Божим храмом є тепер не будівля, а їхні власні тіла, в яких пробуває Божий Дух (1 Кор. 3:16–17; 6:19). Близько 200 року римський християнський апологет Марк Мінуцій Фелікс ще ясніше висловив

[865] Гр. κερατών – «зроблений із рогів».

[866] Римськ. Латона; за античною міфологією, мати Аполлона й Артеміди.

християнське ставлення до місць та об'єктів богослужіння, за контрастом і з юдейськими, і з політеїстичними поглядами:

> Гадаєш, нам слід сховати те, що шануємо, позаяк ми не маємо храмів та жертовників? Який створимо образ Божий, коли – якщо ми правильно судимо – сама людина є образом Божим? Який зведемо йому храм, якщо його не може вмістити цілий ним же створений світ? І як людина, що мешкає у ширшому просторі, замкне таку велич в одній каплиці? Хіба не краще висвячувати його в нашому умі, обожнювати його в нашому серці? Чи підноситиму Господу приношення та жертви, які він створив для мого вжитку, неначе я зобов'язаний кинути це йому назад? Це невдячно; придатна ж для приношення жертва – це добрий дух, чистий ум і щире сумління. Отже, хто вирощує [в собі] невинність, молиться Господу; хто правосуддя – жертвує Богові, хто втримується від облуди – догоджає Богові; хто рятує людину від небезпеки, приносить рясну жертву.[867]

Для Мінуція Фелікса та його сучасників-християн святе слід було шукати не в місцях, де християни вклонялися Богу, а в самих людях, які йому вклонялися. Тому їм непотрібні були спеціально збудовані та висвячені приміщення. Мінуцій Фелікс засвідчує, що християни його часу не мали «храмів і вівтарів».

---

[867] Octavius (CPL 37): "Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? quod enim simulacrum Deo fingam, cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum? templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? et cum homo latius maneam, intra unam aediculam uim tantae maiestatis includam? nonne melius in nostra dedicandus est mente? in nostro immo consecrandus est pectore? hostias et uictimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia. igitur qui innocentiam colit, Deo supplicat, qui iustitiam, Deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, opimam uictimam caedit." Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. 2, ch. 32. pp. 45.25—46.8.

Справді, перші християни збиралися радше у приватних помешканнях і там відправляли Господню вечерю. Ні причастя, ні самий факт їхніх зібрань не додавали жодної спеціальної сакральності місцю їхніх зібрань. Вони вважали гідним їхньої зустрічі будь-яке місце, позаяк цілий світ був Божим місцем. Мінуцій Фелікс вважав сакральними не особливе місце чи будівлю, а ум і «глибини грудей» людини. Християни перших трьох століть навіть не вшановували Єрусалим так, як це робили юдеї. Лише після Костянтина це місто знову стало «святою землею».[868]

Єдиними «сакральними» об'єктами, які шанували перші християни, були мощі мучеників. Поклоніння мощам почалося з диякона Степана, чиє тіло особливо вшановували після того, як його побили камінням до смерті (Дії 8:2). Таке ставлення до мощів поширилося під час переслідувань. Особливо шанували місця поховань мучеників. Християни приходили туди для відправлення євхаристії та бажали бути похованими поряд із мучениками. Так християнське богослужіння поєдналося з місцями, які насамперед були могилами. Першими прикладами таких місць були катакомби. Варто завважити, що реліквії мучеників прив'язували християн до конкретного місця більше, ніж євхаристія.[869] Християни спершу не мали жодних особливих місць для євхаристії, як це відбувається зараз, коли вони відвідують церкву, щоб підійти до причастя. Тоді ще не було жодного «євхаристійного місця»; євхаристію відправляли скрізь, де збиралися християни. Водночас були місця вшанування мощів, де часто відправляли євхаристію. Цей звичай поєднувати вшанування мощів із євхаристією зберігся донині у вигляді традиції ховати мощі мучеників під вівтарями нових церков, а також у вигляді антимінсів –

---

[868] Див. Caseau, "Sacred Landscapes," 40–41.

[869] Р. Маркус також заявляв, що християнська сакралізація простору почалася зі вшануванням мучеників і різко зросла у IV столітті. Він оспорював ідею, що це явище почалося з паломництвами до Єрусалиму (R. A. Markus, "How on Earth Could Places Become Holy?" 262).

вівтарного покриву зі вшитими в нього мощами, який використовують для відправлення євхаристії у східних церквах. Поступово, від III століття, християни змінили своє ставлення до місць богослужіння. Вони пристали на греко-римський патерн богослужіння, прив'язаного до святих місць. Після Костянтина християнське богослужіння обмежувалося церквами, які тепер вважалися такими святими місцями.

Християнський універсалістський спосіб богослужіння також стикався з різноманітними дуалістичними рухами всередині християнської спільноти. З одного боку, ці рухи надихалися есхатологічними настроями перших християн, які очікували незабарного другого пришестя Христа. З іншого боку, ці рухи спиралися на дуалістичне бачення світу. Із дуалістичного погляду світ виглядав чорно-білим, розділеним на злу та добру частини. Вірні, якщо вони хотіли належати до доброї частини, мали відокремитися від злої частини й убезпечити себе у місці, якомога вільнішому від впливів злої частини світу. Це місце мало гарантувати чистоту і близькість до Бога, а також захищати вірних від диких і злих вітрів цього світу. Така настанова була близькою до сприйняття сакрального місця у греко-римському світі. Втім, у християн до цього ще додавалося потужніше сотеріологічне відчуття. Ішлося не просто про тимчасову потребу, яку міг задовольнити доторк божественного (як вірили язичники). Для християн йшлося про їхнє власне спасіння. Це притягувало тисячі християн до конкретних «місць спасіння».

Два нещодавно відкритих[870] поселення у стародавній Фрігії (тепер турецька провінція Ушак), Пепуза й Тіміон, дають нам змогу виразно уявити собі, як виглядали такі місця спасіння. Ці два міста були духовним та

[870] Відкриття 2000 року та подальші розкопки було здійснено групою археологів під керівництвом Петера Лампе з Гайдельберзького університету та Вільяма Таббернее з Богословської семінарії імені Філіпса (США). Удвох вони написали книгу про своє відкриття: Tabbernee and Lampe, *Pepouza and Tymion*.

адміністративним центром монтаністського руху, активного в Римській імперії від середини II до середини VI століть[871]. Прибічники цього руху вважали, що ці міста є описаним в Одкр. 21 «Новим Єрусалимом», який зійшов на землю. Монтанізм був хіліастичним і харизматичним рухом, який покладався на пророчі дари. Його засновниками були «пророки» Монтан, Максиміла та Прісцила. Монтаністи вірили, що профетизм був істотною складовою християнського життя. Вони розрізняли істинну церкву та істинних християн від недуховних християн (ψυχικοί[872]). Це останнє слово, вираз Тертуліана[873], нагадує гностичну категорію «плотських» людей (від гр. σάρξ – «плоть», «м'ясо»), для яких особливе знання божественного є недосяжним. Прибічники цього руху вважали його «новим пророцтвом».

Втім, для супротивників монтанізму цей рух був лише «фрігійською сектою». Справді, це була секта в тому сенсі, що вона відокремилася від решти церкви, яку монтаністи вважали недостатньо духовною та пророчою. У більшості доктринальних питань монтанізм не відхилявся від ортодоксії його часу. Головною його відмінністю було те, що він сакралізував місце, яке вважав Новим Єрусалимом, та обмежився цим дуже особливим *локусом*. Це ставлення до Пепузи й Тіміона нагадує про вшанування греками Делоса з його святилищем Аполлона. Імовірно, не є випадковим збігом, що Монтан, за даними «Діалогу між монтаністом й православним», до свого навернення у християнство був жерцем Аполлона.[874]

---

[871] Про монтанізм див.: Trevett, *Montanism*; Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia*; Butler, *The New Prophecy & "New Visions." Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*; Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*.

[872] Грецьке ψυχικός означає «душевний, життєвий», і може протиставлятися прикметнику πνευματικός – «духовний».

[873] *Adv. Marcionem* (CPL 14) 4.22.5.

[874] Див. Marjanen, "Montanism: Egalitarian Ecstatic 'New Prophecy,'" 189.

Центром сакральної структури Пепузи – найважливішого з тих двох місць, які разом становили монтаністський «Новий Єрусалим», – був кафедральний собор, де мешкав монтаністський головний єпископ чи «патріарх». Важливим сакральним місцем була рака з кістками фундаторів руху – Монтана, Максиміли та Прісцили. Поряд була ще одна церква, а також заїжджий двір та будинки для відвідувачів міста.[875] Це був самодостатній сакральний комплекс, відокремлений від решти профанного світу. Він навіював відвідувачам відчуття близькості до божественного: тут вони почувалися духовними, обраними та відмінними від решти.

Монтанізм обстоював відносно м'яку версію дуалізму. Були й радикальніші дуалістичні рухи, насамперед гностичні, які проповідували різноманітні форми ексклюзивізму: місця, пророцтва, знання, доступу до божественного, членства, тощо. Гностики вірили в сакральність своєї ексклюзивності, протиставляючи її буцімто «профанним» загальним принципам церкви. У цьому плані такі рухи були сектантськими, некафолічними, чи навіть антикафолічними. Їхні еклезіальні структури були також інтровертними та ексклюзивістськими, одноманітними й такими, що впроваджують одноманітність. Релігійна, філософська та психологічна матриця цих еклезіологічних моделей була дуалістичною. Вони виголошували чорно-біле бачення світу; вірили, що місця можуть рятувати та що рятівні місця слід відгороджувати від решти поганого світу. Кордони церкви мають бути оточені високими, міцними захисними стінами. У дуалістичному баченні ці стіни мають відокремлювати святі, осяяні сонцем пагорби спасіння від темних долин профанного світу.

Ця дуалістична еклезіологічна матриця докорінно відрізнялася від настанов кафолічної церкви, яка була інклюзивною та екстравертною. Межу сакрального і профанного вона не вважала муром, який треба охороняти, оскільки всі люди отримали рівний доступ до одкровення Бога в Ісусі Христі.

[875] Див. Tabbernee and Lampe, *Pepouza and Tymion*, 20.

У цьому плані всі люди є рівними. Світ є добрим, бо це створіння благого Бога. У цьому світі немає місць, які є винятково добрими чи поганими. Увесь світ має примиритися з Богом через Ісуса Христа.

Цю інклюзивну еклезіологічну матрицю виразив Іриней Ліонський (початок другого ст. – бл. 202). Він спирався на павліанську традицію, для якої Бог-Отець є тим, хто об'явив «таємницю волі Своєї за Своїм уподобанням, яке постановив у Самому Собі, для урядження виповнення часів, щоб усе об'єднати в Христі, що на небі, і що на землі.» (Ефес. 1:9–10). Ключове слово в цьому реченні, яке підхопив Іриней – це ἀνακεφαλαιώσασθαι, «об'єднати». На погляд Іринея, це слово означає, що весь світ відновлює свою цілісність через об'єднання з Христом, який повертає світ знову до Отця. Син Божий, як очільник невидимого світу, зібрав також увесь видимий світ, коли взяв на себе людську природу. Людство як ціле, «вся плоть цілого людства» (слова самого Іринея), тепер має на своєму чолі Христа[876]. Слово, яке взяло на себе людську плоть, охопило все людство наче крилами[877]. Через людей Син Божий взяв на себе також цілий світ – і не лише емпіричну реальність, як ми її бачимо наразі, а й її минуле та майбутнє. Створення світу, історія стосунків між людьми та Яхве у старозавітний період, Боговтілення, розп'яття та воскресіння Христа, а також його друге пришестя, складають для Іринея ціле божественного провидіння, яке він називає οἰκονομία[878] чи πραγματεία[879]. У центрі цього цілого Іриней ставить втілення Логосу. Телеологію *recapitulatio*[880], на його погляд, зосереджено у спасінні людства. Іриней розробляє свою теологію всезагального спасіння у відповідь на ізоляціоністські тенденції у церкві, що виникли насамперед під впливом гностичного дуалізму. Він намагався

[876] *Adv. haer.* (CPG 1306) 1.2.1.13–14; див. також *Adv. haer.* (CPG 1306) 33.5–6.

[877] *Adv. haer.* (CPG 1306) 11.43–44.

[878] Див. *Adv. haer*. (CPG 1306) 1.2.1.8; 1.4.1.7; 1.8.7.12; 1.8.14.8; 11.59; 19.3; 16.4.

[879] Див. *Adv. haer*. (CPG 1306) 1.4.1.7; 1.5.1.15; 1.11.1.6; 11.15; 11.44; 11.48.

[880] Повторення (лат.).

зруйнувати мури відокремлення між буцімто «доброю» та «злою» частинами творіння, між сакральним і профанним просторами. Для нього весь світ був покликаний до освячення через втілення Слова в Ісусі Христі. Церква мала не запиратися у сховищі конкретної місцевості, а охоплювати все творіння.

Щоб здолати проблему дуалізму, церква мала відповісти на проблему зла та його природи. Відповідь запропонували християнські неоплатоніки. Найкраще впорався з цією проблемою автор, який жив наприкінці V – на початку VI століть і писав під псевдонімом християнина I століття Діонісія Ареопагіта. Зло, на його думку, було не частиною створеного світу, а чимось нематеріальним. Зло постає як заперечення блага, як брак блага. Це порожнеча, яку слід заповнити благом. По-справжньому існує лише благо. Англійський перекладач творів Псевдо-Діонісія, Кларенс Ролт, описав розуміння Діонісієм онтологічного статусу зла за аналогією з нулем у математиці: це «не щось (оскільки, додане до чисел, воно не створює жодної різниці), але воно має знищувальну силу (оскільки перетворює на нуль усі числа, помножені на нього)»[881]. Найкраще Псевдо-Діонісій говорить сам за себе:

> Зло не є ні в сущому, ні в не сущому, але саме віддалене від блага значно більше за не суще і є позбавленим сутності…
>
> Зло, як зло, не породжує становлення жодного сущого, а саме по собі лише псує і руйнує основу (іпостась) всякого сущого…
>
> …адже зло і не є, і не породжує те, що є…
>
> Отже, зло не є. Але ж і в усьому сущому немає зла. Адже, якщо все суще від блага, і благо є в усьому сущому й усе охоплює, або зла немає в сущому, або воно є в благові. Але його немає в благові, як у вогні немає холоду…

[881] Rolt, *Dionysius, the Areopagite, on the Divine Names and Mystical Theology*, 20.

> І все зло… є слабкістю, і безсиллям, і браком незабутнього чи здобутого знання, або віри, або прагнення, або дієвості блага.[882]

У такий спосіб Псевдо-Діонісій запропонував розв'язання дилеми, яка живила дуалізм, що посилював партикуляристські та ізоляціоністські тенденції у церкві його часу. Він показав, що *все* суще є добрим за своєю природою. Зло не існує як річ або матерія, воно є наслідком неправильного вживання природи та відходу від природи, її розладу. Ідеї Псевдо-Діонісія мали безпосередні еклезіологічні наслідки. Вони допомогли побачити церкву як інклюзивну, всеосяжну та відкриту реальність. Жодну частину світу не можна було виключати з церкви, оскільки все суще є добрим за своєю природою. Це еклезіологічне бачення було суголосним з ідеями Мінуція Фелікса, Іринея Ліонського та інших авторів, які обстоювали кафолічне, не сектантське й не дуалістичне бачення церкви. Усі вони були прибічниками того, що можна назвати відкритою еклезіологією.

Це відкрите еклезіологічне бачення врівноважило тенденції до ексклюзивізму та інтроверсії, які панували в сектантських рухах і були наявні й у кафолічній церкві, ставлячи під сумнів її універсалістські настанови. У кожну епоху життя церкви так чи інакше проявляли себе обидві ці еклезіологічні візії. Інколи

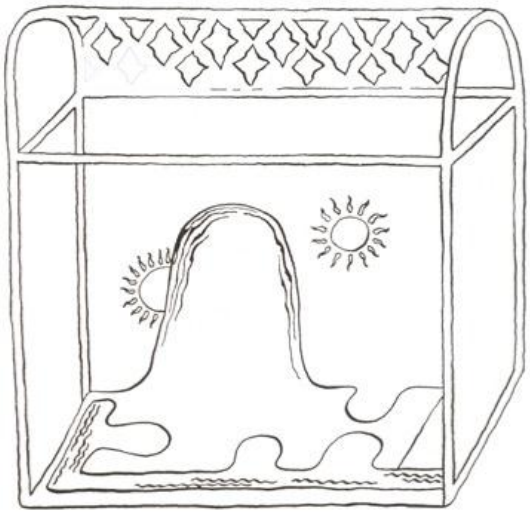
---

[882] *De divinis nominibus* (CPG 6602) 4.19–21,35 in ibid., 112–129. (В оригіналі: Τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀλλότριον ἀπέχον τἀγαθοῦ καὶ ἀνουσιώτερον. (…) ὅτι τὸ κακόν, ᾗ κακόν, οὐδεμίαν οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ, μόνον δὲ κακύνει καὶ φθείρει τὸ ἐφ' αὑτῷ τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν. (…) ᾗ μὲν κακόν, οὔτε ὂν οὔτε ὄντων ποιητικόν (…) Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν. Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσίν ἐστι τὸ κακόν. Εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ πάντα περιέχει τἀγαθόν, ἢ οὐκ ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ἐν τἀγαθῷ ἔσται. Καὶ μὴν ἐν τἀγαθῷ οὐκ ἔσται, καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρὸν (…) Καὶ ὅλως τὸ κακόν (…) ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψίς ἐστιν ἢ τῆς γνώσεως ἢ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ τῆς πίστεως ἢ τῆς ἐφέσεως ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ).

панувала одна з них, інколи інша. Їхнє діалектичне співіснування можна проілюструвати амбівалентними тлумаченнями того, чим саме є церква як місце богослужіння. Як ми вже згадували раніше, особливо призначене місце богослужіння стало нормою після легалізації християнства за часів Костянтина. Такі місця безумовно допомогли численним новонаверненим християнам увійти до церкви, полегшивши їхню катехизацію, хрещення, постійне навчання у християнській вірі, отримання причастя. Водночас чимало навернених у християнство язичників принесли із собою таке саме ставлення до християнських місць богослужіння, яке вони мали до греко-римських храмів із їхньою сегрегованою сакральністю та ексклюзивізмом.

Християнські богослужбові будівлі після Костянтина давали підстави для подвійного тлумачення їхньої суті. Вони відповідали й відкритому, й закритому еклезіальному баченню. З одного боку, їх можна було розглянути як *imago mundi*[883], зведені з ідеєю наслідування цілого *космосу*. Їхні стіни були подібні до чотирьох сторін світу, а їхні бані нагадували небесне склепіння. В описі александрійського ченця та географа VI століття Козьми Індикоплова світ був дуже схожий на тогочасну церковну архітектуру: кубічний, з похилим дахом, точнісінько як популярні на той час базиліки.

[883] Образ світу (лат.).



Ілюстрація 6. Устрій Усесвіту за Козьмою Індикопловим[884]

[884] За ілюстрацією з *Codex Sinaiticus graecus* 1186, fol. 69r (одинадцяте століття, ймовірно з Каппадокії, нині у Свято-Катеринівському монастирі на горі Синай).

З іншого боку, церкви можна було тлумачити і як місця концентрованої сакральності. Із цього погляду, церкви були схожими на сакральний острів Делос, відокремлений від злого мирського моря, або на обіцяне місто Пепуза, що його вважали «Новим Єрусалимом». Такий погляд суперечив первинній християнській ідеї простору та сакральності.

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що різниця між сакральним і профанним є уявною, а не реальною. Де саме та чи інша особа проводитиме цю межу, великою мірою залежить від того, наскільки християнськими та відкритими є її еклезіологічні погляди. Для християн із відкритими поглядами на церкву цілий світ був добрий як створіння Боже. Проте для християн із дуалістичними умонастроями лінія розмежування сакрального та профанного була важливою. Ці умонастрої також спричинили безсумнівну віру в структури церкви. Обидві ментальності, відкрита та дуалістична, знайшли собі місце в церкві. Вони сперечаються між собою ще й зараз. Хоча відмінність сакрального та профанного є уявною, вона вплинула на спосіб розвитку деяких церковних структур. Вона посилила і внутрішні, і зовнішні кордони церкви.

Інша лінія олівцем, яка має відображати теоретичне розрізнення всередині церкви – а саме, між категоріями загального (універсального, всесвітнього, вселенського) та конкретного (часткового, партикулярного, місцевого) – також може розділити й справді розділяла церкву.[885] Римо-католицька та православна церкви й далі непримиренно розходяться у своїх тлумаченнях загального та конкретного. Через розбіжність свого розуміння загального та конкретного ці дві церкви не можуть дійти згоди й у питанні першості.

Щоб зрозуміти проблему загального та конкретного у церкві, нам доведеться повернутися аж до Аристотеля та його коментаторів. У своїх «Категоріях»

---

[885] Тези цього підрозділу було опубліковано у: Hovorun, “Universal and Particular in the Church,” та Hovorun, “De regionale en universele kerk in de huidige orthodox-katholieke dialoog.”

Аристотель розрізняє окремі речі та їхні спільні властивості[886]. «Субстанція» (οὐσία) тут означає «окремі речі», як-от «ця людина» або «це дерево». Також її називають «первинною субстанцією». Вид (εἶδος) і рід (γένος) разом складають категорію «вторинної субстанції». Вони співвідносяться з первинною субстанцією так, як «людина» і «тварина» співвідносяться з «цією людиною». Аристотель визначає вторинну субстанцію як «те, що говориться *про* підмет» (ἐν καθ᾽ ὑποκείμενον). Це проведене Аристотелем розрізнення між конкретною та спільною природами, через Порфірія (до 234 – бл. 305) та інших неоплатонічних коментаторів[887], отримало широке застосування у християнському богослов'ї. Зокрема, воно допомогло каппадокійцям розрізнити особи та сутність Трійці. Також воно стало контекстом розвитку халкедонської доктрини єдиної іпостасі та двох природ втіленого Логоса. Серед богословів, які систематично досліджували ці категорії, були Федір Раїфський (після 550, ймовірно VII століття), Максим Сповідник (бл. 580–662), Анастасій Синаїт (пом. бл. 700) та Іоанн Дамаскін (бл. 655 – бл. 750). Деякі християнські філософи також розвивали Аристотелеві категорії в дусі ранніх неоплатонічних коментаторів: зокрема, Фемістій (до 317–388) та філософи VI-VII століть Ілля, Давид і Стефан.

У термінах Аристотелевої діалектики «цими церквами» слід вважати церковні спільноти. Складаючись із людей, що збираються «у тому ж місці» (ἐπὶ τὸ αὐτό – Дії 2:1), ці спільноти є конкретними церковними утворенням – «першими субстанціями» або «іпостасями» церкви. Ці церковні «іпостасі» не слід тлумачити як «особи» церкви, оскільки вони є не «ким», а «чим» церкви, є її «речами». Водночас усі вони поділяють деякі сутнісні ознаки, як-от спільність

---

[886] Категорії 2a 11–19.

[887] Див.: Evangeliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*; Sorabji, *Aristotle Transformed*; Barnes, *Porphyry*; Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*; Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*; Wilberding, *Porphyry*.

молитви та життя, хрещення, євхаристичне служіння, тощо. Завдяки цим ознакам окремі спільноти поділяють спільну природу церкви. Отже, цю природу можна визначити як «універсальну» церкву, яка не існує окремо від спільнот чи над ними, а лише втілена в них як у своїх конкретних проявах. У цьому плані Кристофер О'Доннел слушно зазначає, що «люди *знають* про всесвітню церкву та *відчувають у досвіді* місцеву церкву»[888].

Максим Сповідник додав до діалектики Аристотеля-Порфірія ще нові терміни, які додатково прояснили відмінність між конкретними та загальними ознаками сущого. Спільні сутності окремих речей він назвав їхнім *логосом* (λόγος). Окремі сущі мають кожне свій конкретний спосіб існування (τρόπος ὑπάρξεως) [889], який можна описати словом «як» (πῶς)[890] – себто, йдеться про те, «як» саме існує їхня спільна природа. У застосуванні до еклезіології мова Максима означала б, що загальна церква є спільною ідеєю (λόγος), а будь-яка церковна спільнота є конкретним способом (τρόπος) реалізації цієї ідеї. Спільноти втілюють *логос*, будучи його конкретними «як» (πῶς). *Логос* церкви є спільним для всіх спільнот, а спосіб його реалізації є унікальним для кожної з них.

Відмінність між конкретною та загальною церквою, якщо розтлумачити її в термінах Аристотеля, підтримує еклезіологічну формулу «єдність у розмаїтті». Отже, кожна церковна спільнота, як іпостась церкви, у власний спосіб реалізує спільну еклезіальну природу. Це мало б заохотити церкву розвивати розмаїття практик на місцевому рівні. Втім, коли конкретна спільнота відчужує себе від спільного *логосу* доктрини, етосу та ритуалу – наприклад, ухваливши власне розуміння хрещення, євхаристії та служіння –

---

[888] O'Donnell, *Ecclesia,* 272.

[889] Див. *Ambiguum* 1 (CPG 7705).

[890] Див. *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698: PG 91, 292D–293A); *Opuscula theologica et polemica* 3 (CPG 7697: PG 91, 48A–B); Hovorun, *Will, Action and Freedom*, 125, 145.

вона припиняє участь у спільній природі церкви і стає сектою. Так само шкідливо для спільнот, коли через змішування універсального та конкретного у церкві їхні унікальні способи участі у природі церкви (τρόπος або πῶς цієї участі) силоміць зводять до одноманітності. Ця проекція загальної модальності існування церкви на рівень конкретного є порушенням іпостасійного характеру церковних спільнот. Аналогічна плутанина виникає й тоді, коли одна конкретна (римська) спільнота ототожнює себе зі спільною природою церкви (універсальна церква).

Якби Аристотелеві категорії загального та конкретного були застосовані до церкви у патристичну або схоластичну добу, тодішні автори, ймовірно, осягали б церкву приблизно так, як ми це щойно описали. Проте цього не сталося – ймовірно, через те, що ідея церкви ще не була у центрі богословського дискурсу. Проте розрізнення універсального та конкретного у церкві не цілком відсутнє в ранньохристиянській літературі. Його витоки можна побачити ще в Писанні.

Ідея всесвітньої церкви щільно корелює з поняттям народу Божого, *qāhāl Yahweh*,[891] яке у Новому Завіті відтворено як «церква Божа» (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ – Дії 20:28). Ще частіше Новий Завіт звертається до ідеї церкви як конкретної спільноти. Ця ідея становить важливу складову наративу Дій, еклезіології церковних спільнот у Павла, есхатології Івана. Найчастіше згадують слово ἐκκλησία такі книги Нового Завіту: Дії (23 згадки), 1 до Коринтян (21), Одкровення (19). У всіх них ідеться про конкретні християнські спільноти. Дії розповідають про те, як ці спільноти поширилися римським світом; 1 до Коринтян звертається до проблем конкретної спільноти в Коринфі; Одкровення звертається до семи церков Малої Азії. Найвживаніше значення слова «церква» у Новому Завіті – це конкретна спільнота послідовників

[891] Повт. закону 23:2; Суд. 20:2; 1 Хронік 28:8; Неем. 13:1; Михей 2:5.

Христа. Зі ста чотирнадцяти згадок слова ἐκκλησία у Новому Завіті вісімдесят п’ять явно мають на увазі місцеву спільноту.[892]

Ідея церкви як конкретної спільноти в біблійному розумінні панувала й у пізнішій християнській літературі, хоча ідея церкви як всесвітньої також не зникла.[893] Втім, обидві ці ідеї не отримали скільки-небудь значущої богословської рефлексії. Натомість вони були втілені в еклезіальних структурах. Наприкінці першого тисячоліття виявилося, що західне християнство більше схиляється до ідеї вселенської церкви, натомість східне

---

[892] Дії 9:31; 11:22, 26; 12:1, 5; 13:1; 14:23, 27; 15:2, 3, 4, 22, 41; 16:5; 18:22; 20:17; Рим. 16:1, 4, 5, 16, 23; 1 Кор. 4:17; 6:4; 7:17; 11:16, 18, 22; 12:28; 14:4, 5, 12, 19, 23, 26, 28, 33, 34, 35; 16:1, 19; 2 Кор. 8:1, 18, 19, 23, 24; 11:8, 28; 12:13; Гал. 1:2, 22; Филип. 4:15; Колос. 4:15, 16; 1 Солун. 1:1; 2:14; 2 Солун.1:1, 4; 1 Тим. 3:5; 5:16; Филим. 1:2; Якова 5:14; 1 Петра 5:13; 3 Івана 1:6, 9, 10; Одкр. 1:4, 11, 20; 2:1, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 23, 29; 3:1, 6, 7, 13, 14, 22; 22:16.

[893] Кристофер О’Доннел так підсумовує розвиток ідеї місцевої церкви за патристичної доби: «Одразу після новозавітного періоду ми знаходимо в листах Ігнатія Церкви у містах, очолювані єдиним єпископом з пресвітерами та дияконами. *Дідахе* явно описує помісну Церкву з її власними моральними та літургійними правилами. Від часів Іринея ясно, що Ігнатієва модель церковного ладу стала повсюдною. Згодом римська Церква стане наріжним каменем і єдності, і ортодоксії. З розширенням Церкви за межі великих міст почала з’являтися парафіяльна структура. Спершу слово «парафія» (гр. παροικία = район) могло означати єпархію, але від кінця IV століття воно почало позначати підрозділ єпархії, на чолі якого єпископ ставив місцевого священика. У патристичний період кожна єпархія мала велику автономію, але ідея вселенської церкви трималася в центрі уваги завдяки соборам, листуванню, богословським трактатам і подорожам. Також важливо зазначити, що особу, відлучену від одної помісної Церкви, не допускали до причастя в усіх інших Церквах». O’Donnell, *Ecclesia*, 270–271.

християнство віддавало перевагу місцевій церкві. Втім, і Захід, і Схід дуже далеко відійшли від первинного розуміння загального та конкретного.

Ідея вселенської церкви стала панівною у західній традиції одночасно зі зростанням важливості папства. Історичні обставини змінили тлумачення вселенської церкви: тепер це була церква під єдиною юрисдикцією римського єпископа. На певній стадії папство зробило надмірний наголос на ідеї вселенської церкви і пристосувало її до власних історичних потреб. І навпаки, поняття вселенської церкви посилювало папство, надаючи богословське обґрунтування його заявам.

На Сході ідея конкретної церкви взяла гору над ідеєю універсальності. Втім, вона не породила жодної значущої «еклезіології місцевого», паралельної до римських богословських роздумів щодо універсальності. Принцип місцевого було втілено в структурах та ідентичностях помісних східних церков. Східна схильність до місцевого мала власні історичні причини. Одною з цих причин були збережені на Сході потужні апостольські традиції. На противагу Заходу, де апостольське походження мав лише римський престол, на Сході про походження від апостолів заявляли багато церков, навіть тоді, коли для цього не було справжніх історичних підстав. Їхні традиції, правомірно чи неправомірно виведені з апостольських часів, зберегли важливе розмаїття раннього християнства, яке пережило періоди необачної уніфікації. Другою причиною були спогади багатьох східних спільнот, збережені від часів, коли узвичаєною практикою для них була незалежність чи фактична автокефалія. На час об'єднання «автокефальних» церков у патріархати їхні місцеві традиції сакрально закостеніли. Під час злиття у патріарші структури вони зреклися незалежності своєї юрисдикції, але не свого культурного та літургійного розмаїття. Отже, на Сході місцеві традиції цінували більше, ніж на Заході.

Втім, Схід далеко відійшов від первинного розуміння конкретного. *Конкретну* церкву ідентифікували з її *місцем*, внаслідок чого церква стала *помісною*. Це сталося тоді, коли християнські спільноти були організовані відповідно до

імперського територіального устрою. Церковні спільноти стали елементами великих надспільнотних блоків (митрополій, патріархатів, тощо), відміряних відповідно до територіального поділу імперії. Їхня первинна апостольська особливість перетворилася на помісність надспільнотних еклезіальних структур. Як наслідок, ідея конкретної церкви відокремилася від спільноти й почала асоціюватися з надспільнотними структурами, які, своєю чергою, були прив'язані до території. Територіальність затулила собою місцеві особливості. Ієрархія спільнот всередині цих нових надспільнотних структур витіснила їхню рівність участі у тій самій природі церкви у щоразу унікальний іпостасійний спосіб.

Отже, різниця між первинними та пізнішими уявленнями про конкретну церкву на християнському сході полягає в тому, що згодом ця церква виявилася помісною, себто територіальною. Вона відокремилася від спільноти, після чого спільноти вже не були «іпостасями» церкви. Ця роль перейшла до адміністративних структур. Такі структури, засновані на адміністративних функціях, по суті є ефемерними, а не реальними проявами еклезіальної природи. Їх не можна вважати «іпостасями» церкви, хоча вони й удають з себе такі. Щодо цього можна погодитися з Іоанном Зізіуласом, який зазначає: «Митрополію, єпархію чи патріархат неможливо назвати *церквою* як такою, а лише у *похідному* значенні»[894]. Не слід плутати еклезіальну природу й адміністративні функції церкви. Перше спирається на молитву, таїнства та спільну віру людей, які зібралися «в тому ж місці» (ἐπὶ τὸ αὐτό); другі стосуються переважно управління територією та застосування адміністративної влади. Якщо спершу місцевий характер церков був пов'язаний зі спільнотами, надспільнотні структури мають (в ідеалі) полегшувати гармонійний розвиток спільнот, а не заступати їхнє місце. На жаль, у якийсь момент християнський Схід почав ототожнювати місцеві особливості церков із незалежними ієрархічними структурами – спершу

[894] Zizioulas, *Being as Communion*, 252, note 7.

митрополіями, а згодом патріархатами. Ця нова ідея конкретної церкви, яка перетворилася на церкву помісну, зросла одночасно з розвитком патріархатів, які поступово перетворилися на потужні монолітні структури. Патріархи на Сході стали вособленням конкретних церков та помісності церкви так само, як папа став уособленням вселенської церкви на християнському Заході.

Зрештою східний партикуляризм багато в чому уподібнився до римського універсалізму. Обидва вони пристали на сувору ієрархічну логіку, за якою авторитет іде згори донизу: в одному разі від папи, в іншому від патріархів. У межах своєї юрисдикції папа та патріархи набули майже абсолютної влади, що часто запроваджувало одноманітність. Патріархи, які представляли партикуляризм у вселенській церкві, не давали партикуляризму багато волі в межах власної юрисдикції. Іншою відмінністю було те, що східні єпископи діяли від власного імені, а не від імені своїх патріархів, як на Заході. Однак владу єпископів відчутно зменшили, передавши частину цієї влади патріархам.

Сьогодні ситуація змінюється. Хоча і Схід, і Захід міцно тримаються своїх партикулярних та універсальних самоідентичностей, і той, і той відчувають неповноту цих ідентичностей. Західна ідея універсальності інколи лишається холодним поняттям, якому бракує теплоти інкультурації та доместикації конкретного. Ця ідея може бути надто абстрактною, безликою та безсердечною. І навпаки, східна одержимість місцевим часто призводить до галасливої сварливості, одержимого традицією аутизму, сліпоти та глухоти до поклику вселенського християнства. І Схід, і Захід потребують відновлення балансу між універсальним та конкретним, і обидва хочуть цього. Захід намагається наново поєднати свою універсальність зі спільнотою та локальністю[895]. Це була одна з найважливіших інтуїцій Другого

[895] Сучасна Римо-Католицька еклезіологія робить більший наголос на місцевих спільнотах. Ось як, наприклад, Сьюзан Вуд підсумовує відносини між універсальністю та локальністю в Католицькій церкві: «Відносини між

Ватиканського собору. Намагаючись подолати свої вади, Захід заохочує всередині своєї церкви культурне, літургійне й навіть богословське розмаїття, переосмислюючи роль єпископів і важливість парафій. Схід, зі свого боку, намагається підсилити універсальний вимір власних партикулярностей. Він намагається виправити ієрархію християнських цінностей, переносячи етнічність й етатизм у нижню частину шкали цінностей. Православні церкви намагаються подолати свої розбіжності щодо територіальних питань і свідчити світові спільним голосом. Дві еклезіологічні традиції, східна та західна, вже істотно зблизили свої позиції в розумінні того, чим є

місцевими церквами та всесвітньою церквою можна підсумувати такими тезами. 1. Є лише одна церква Христова. Католики вірять, що ця церква наявна в Римо-Католицькій Церкві, хоча еклезіальні елементи можна знайти й за її межами. Другий Ватиканський собор наголосив: "Церква, усталена й організована як суспільство в сучасному світі, наявна в Католицькій Церкві, якою керує наступник Петра та єпископи, що перебувають у євхаристичному спілкуванні з ним". Це вже інша позиція порівняно з енциклікою *Mystici corporis* Пія XII, де церкву Христа ототожнено з Католицькою Церквою. 2. Місцеві церкви сформовано за подобою всесвітньої церкви; у цих церквах та через них існує одна і єдина Католицька Церква. Це означає, що всесвітня церква має лише номінальне існування, хіба що вона існує в місцевих церквах та від них. Таїнство церкви присутнє і проявлене в конкретному суспільстві. Багато церков не є церквами інакше як в одній церкві; одна церква не існує інакше, як у багатьох церквах та від них. 3. Всесвітня церква не є федерацією місцевих церков. 4. Місцева церква не є підрозділом чи відгалуженням всесвітньої церкви. 5. Місцева церква є вповні церквою, але не всією церквою. 6. Всесвітня церква існує лише як спілкування/спільність/сопричастя (communion) місцевих чи помісних церков… Єдиним місцем, де можна бачити всесвітню церкву, є місцева церква». – Susan Wood, “Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology,” 168–169.

універсальність і партикуляризм у церкві. Деякі моменти цього зближення відображено в документі «Природа та місія церкви», підготовленому Комісією віри та церковного устрою Всесвітньої ради церков (2005). Звертаючись до співвідношення між локальним та універсальним вимірами церкви, цей документ зазначає:

> Спільність Церкви виражено у спілкуванні місцевих церков, у кожній з яких присутня повнота Церкви. Спільність Церкви охоплює місцеві церкви в кожному місці й усіх місцях повсякчас. Місцеві церкви перебувають у спілкуванні з Церквою через єдину Євангелію, єдине хрещення та єдину Господню Вечерю, які відправляють у спільному служінні. Отже, це спілкування місцевих церков не є чимось необов'язковим і додатковим, а істотним аспектом того, що означає бути Церквою[896].

Із цією заявою погодилися і Схід, і Захід. Втім, на практиці жодна зі сторін не виявилася достатньо успішною у своїх зусиллях щодо примирення партикулярності та універсальності. Наприклад, багато хто й досі сприймає синоди єпископів Католицької церкви лише як імітацію соборності без реальної влади та реального впливу. Римська курія, як і раніше, поглинає чимало обов'язків, які можуть і мають взяти на себе єпархії та парафії. Про це йшлося в листі єпископам від Конгрегації доктрини віри (КДВ, 1992). Для автора цього листа першість універсальної церкви «є реальністю, онтологічно й у часі первинною стосовно будь-якої окремої місцевої Церкви»[897]. Цей лист спричинив відому дискусію між Вальтером Каспером, на той час єпископом Роттенбурґа-Штуттґарта, а згодом президентом Папської ради за сприяння християнській єдності (1999), та Йозефом Рацинґером, який тоді був головою

---

[896] §65, доступно на веб-сайті ВРЦ: http://goo.gl/NNJsmm [дата доступу – 19 жовтня 2015].

[897] §9, доступно на веб-сайті Ватикану: http://goo.gl/KiiVTk [дата доступу – 19 жовтня 2015].

КДВ. Каспер, зокрема, наголошував на тому, що місцеві спільноти є онтологічно первинними стосовно ідеї універсальної церкви, яка великою мірою залишається ідеєю. Він також звинуватив КДВ у перевертанні спільнотної еклезіології Другого Ватиканського собору.[898]

Православні мають власні недоліки в тому, як вони живуть і свідчать про універсальність церкви. У багатьох ситуаціях вони досі неспроможні пожертвувати своїми локальними інтересами заради універсальних християнських або хоча б усеправославних прагнень. Ілюстрацією цього є складнощі, які постали перед Всеправославним собором, що відбувся на Криті у червні 2016 року. Спроби скликати у наш час зібрання рівня вселенських соборів почалися ще у 1860-ті роки. На той час Константинопольський патріархат опікувався питанням болгар, які бажали церковної автономії. Для розв'язання цієї проблеми Фанар вирішив скликати Всеправославний собор. Втім, османський та російський уряди опиралися цим планам, тож собор не відбувся. Після падіння обох імперій константинопольський патріарх Мелетій (1871–1935) здійснив у 1923 році нову спробу скликати «Всеправославний конгрес» (Πανορθόδοξον Συνέδριον). Втім, деякі помісні церкви не брали в ньому участі, позаяк вважали його програму надто ліберальною та політизованою. Всеправославний собор, запланований на 1932 рік у монастирі Ватопед, не зміг навіть розпочати свої засідання, оскільки деякі церкви не надіслали своїх делегацій. У 1948 році Російська Православна церква святкувала п'ятисотріччя своєї автокефалії. Із цього приводу вона скликала Всеправославний собор. Як і в попередніх ситуаціях, деякі церкви не прибули на нього – цього разу тому, що програма собору була для них, навпаки, надто консервативною і, знов-таки, політизованою. На початку 1960-х років Другий Ватиканський собор надихнув православних на нову спробу скликання свого собору. Цього разу вони врахували минулі помилки й почали підготовку завчасно, запросивши всі помісні православні церкви долучитися до розробки

[898] Див. McDonnell, "The Ratzinger/Kasper Debate," 230.

програми собору. Цей процес розпочався у вигляді Всеправославних консультацій на грецькому острові Родос у 1961 році. Від 1961 до 2016 року, на регулярній основі, відбулася ще низка підготовчих консультацій до того, що назвали «Святим Великим Собором Православної Церкви». Єдина перерва у цьому процесі, спричинена суперечкою між константинопольською та московською церквами навколо маленької православної спільноти в Естонії, тривала від 1999 до 2009 року. Втім, від 2009 року процес підготовки Всеправославного собору прискорився. Зрештою, на зустрічі предстоятелів (σύναξις) у січні 2016 року всі церкви погодилися з його програмою та форматом. Згідно з планом, Собор мав відбутися на П'ятдесятницю 2016 року (19–26 червня) на Криті. Втім, за кілька тижнів до цієї дати деякі церкви несподівано вирішили не відвідувати собор[899]. Як наслідок, Всеправославний собор не відбувся у такій формі, як його замислили від 1960-х років.

3.2. Церковні територія й адміністрування

На своїй «нульовій позначці» церква вся помістилася у «горниці» (Дії 2:1-6), всередині якої не було ніяких роздільчих стін. Отож, від самого початку церква не мала ні структур, ні ієрархій. Церквою були тільки Ісус Христос, Святий Дух та учні Христа. Напевно, єдиною еклезіальною структурою, яку можна розрізнити у цей момент, були два кола апостолів: дванадцять і сімдесят. Різниця між цими двома колами була зумовлена не вищістю, а рівнем зацікавленості та участі у місії Христа. Після смерті та воскресіння Христа обидва кола, разом з іншими учнями, включно з жінками, становили одну спільноту, яка зібралася разом в одному місці в Єрусалимі. Вони як спільнота разом сприйняли Святого Духа. Отже, саме спільнота була первинною структурою церкви.

---

[899] Про причини неучасті деяких церков у Всеправославному соборі докладніше див.: Hovorun, "As Pan-Orthodox Council Approaches, Conflicts and Uncertainty Intensify," та Hovorun, "A Blessedly Unpredictable Council."

Більшість згадок про ἐκκλησία у Новому Завіті стосуються місцевих спільнот. Ці спільноти виникли як відтворення апостольської спільноти в Єрусалимі, яка була архетипом для всіх інших. Перша спільнота в Єрусалимі була, по суті, групою учнів Ісуса, які збиралися в одному місці, щоб поділитися своєю вірою та спогадами про Христа. Вони робили це через дякування та спільну трапезу. Ці ознаки були відтворені в інших спільнотах і становили їхню природу. У цьому сенсі Павло вживає слово φύραμα (Рим. 11:16; 1 Кор. 5:6–7; Гал. 5:9),[900] яке означає щось змішане чи замішане, як хлібне тісто, у значенні синоніма ἐκκλησία.[901] На погляд Павла, церква була насамперед зібранням та спільним богослужінням.[902] Він наголошував на істотно *спільнотному* характері перших церков (1 Кор. 11:18).

Хоча всі перші християнські спільноти поділяли ті самі основні риси, як-от учнівство у Христа і згадування про нього на зібраннях через спільне дякування та спільну трапезу, вони пристали на різні організаційні форми, спираючись на поширені соціальні моделі того часу. Ці моделі мали єврейське, грецьке та римське походження; їх можна коротко визначити як, відповідно, *синагога*, ἐκκλησία та *collegium*.

Ранньохристиянським спільнотам довелося витратити певний час, щоб відокремитися від юдаїзму та сформувати власну ідентичність. Поки цього не сталося, засадничим патерном християнських зібрань лишалася юдейська синагога[903]. «Синагога» насамперед була місцем, де юдеї збиралися для читання Тори. Після руйнування храму (70 рік н.е.) вона також стала місцем для молитви та ритуалів. Поступово синагога перетворилася на центр релігійного, соціального й політичного життя єврейського народу. Синагога стала місцем навчання, судом, місцем збирання податків та готелем. У діаспорі

---

[900] Див. Pascuzzi, “Ethics, Ecclesiology and Church Discipline,” 151–155.

[901] Liddell et al., *Greek-English Lexicon*.

[902] 1 Кор. 14:19, 23, 28, 33, 34, 35; також Филем. 1:2.

[903] Див. Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 272–338.

синагога також була сполучною ланкою з Єрусалимом. Синагоги мали власну адміністрацію. Спеціальний представник синагоги, якого називали *ḥāsān*, мав низку обов'язків, зокрема писця, виконавця судових рішень, збирача податків, тощо. Усі члени спільноти були цілковито відповідальними за свою синагогу. Спільнота володіла синагогою й керувала її справами. Саме синагога надала початковий структурний устрій першим християнським спільнотам, тож на християнські зібрання цілком можна було перенести ту саму назву. Грецьке слово συναγωγή означає «зібрання», що чудово відображало самоусвідомлення християнських спільнот. Втім, ці спільноти у власних самоописах віддали перевагу іншому грецькому слову: ἐκκλησία.

Упродовж багатьох століть до Христа слово ἐκκλησία було пов'язане з політичною культурою греків. Насамперед в Афінах, але також в інших старогрецьких містах-*полісах*, це слово означало зібрання вільних дорослих чоловіків-громадян, які мали право ухвалювати рішення з питань, дотичних до їхньої спільноти. Еклесія не була прив'язана до певного місця зборів. Інколи, як у чорноморській Ольвії чи на Делосі, еклесія збиралася в особливому місці, яке називали ἐκκλησιαστήριον. Афіняни спершу збиралися на схилі Пнікса, а від V-IV століть до Р.Х. перебралися до театру Діоніса. Театри часто були місцями, де відбувалися еклесії.

Упродовж століть своєї семантичної еволюції за часів античності, слово ἐκκλησία зібрало багато (можливо, навіть забагато) конотацій. Більшість із них стосувалися політичного життя. Еклесія асоціювалася з дебатами та розбратами. Значно менше її пов'язували з релігійним життям грецьких міст. Натомість слово συναγωγή мало виразніший релігійний смисл. Зараз ми можемо лише гадати, чому слово ἐκκλησία привабило перших християн більше за слово συναγωγή. Ймовірно, йшлося про ідею скликання, яка міститься в корені слова ἐκ-κλῆσις і відсутня у слові συναγωγή. Можливо, тут важила також ідея звільнення, позаяк антична еклесія була зібранням лише вільних людей. Також можна припустити, що для християн, які боролися зі старими соціальними розділеннями (Кол. 3:11) та виборювали рівність всіх у Христі

(Гал. 3:28), важливими були і засадничі принципи старогрецької еклесії, як-от рівне право всіх громадян публічно висловлюватися (ἰσηγορία), рівність перед законом (ἰσονομία) та рівне право здійснення політичної влади (ἰσοπολιτεία). Вочевидь, називаючи свою спільноту еклесією, а не синагогою, перші християни наголошували на своїй відкритості римському світу.

У Римі в період народження і первинного розвитку християнства найпоширенішу форму професійних і релігійних спільнот називали *collegium*[904]. Ця форма була поширенішою у західній частині Римської імперії, але існувала й на Сході. Наприклад, діаспорні єврейські синагоги здебільшого функціонували як *collegia*. Усі колеґії були незалежними самоврядними утвореннями, кожна зі своєю метою. Часто вони поєднували представників однієї професії, як пізніше середньовічні гільдії. Втім, навіть у цьому разі вони практикували відправлення культів. Практично всі колеґії були більшою чи меншою мірою релігійними. Вони піклувалися про своїх померлих і бідних, влаштовували спільні трапези, разом брали участь у ритуалах та інших громадських подіях. Організаційно колеґії дотримувалися моделі римських цивільних міських управлінь, де були магістрати, ради та *плебс*. Часто вони збиралися в залах, які називали *curia*. Зазвичай ці *курії* були приміщеннями громадських та урядових установ, насамперед римського сенату. Чимало ранньохристиянських спільнот, особливо на Заході, були засновані та діяли як колеґії.

Іншою структурою римського суспільства, яка стала популярною серед перших християн, було міське приватне помешкання[905]. Ця структура поширилася імперією аж до її східних кордонів. Вона відрізнялася від раніше

---

[904] Див. Scheid, “Graeco-Roman cultic societies”; Kloppenborg and Ascough, *Greco-Roman Associations*.

[905] Див. Meeks, *The First Urban Christians*, 29; про соціальну структуру античних приватних помешкань див. Bodel and Olyan, *Household and Family Religion in Antiquity*.

згаданих нами структур тим, що була приватною, компактною та легко керованою. Охоплювала вона всіх мешканців цього помешкання, включно з членами родини, слугами та рабами; до них могли також долучатися родичі та друзі. Ця соціальна структура обмежувалася одним місцем: певним приватним будинком. Вона не була публічною й не була підзвітною жодній зовнішній владі. Водночас вона була ієрархічною навіть більше, ніж інші тогочасні соціальні структури[906]. Її безумовним очільником був батько родини – *paterfamilias*.

Ця соціальна структура стала моделлю для багатьох спільнот, заснованих Павлом.[907] Вона виявилася популярною і проіснувала доволі довго, разом з іншими типами спільнот. «Портрет маленької, добре згуртованої, але розмаїтої»[908] спільноти домашнього типу найкраще можна описати, спираючись на археологічні знахідки в Дура-Європосі. Християнське помешкання із внутрішнім баптистерієм, знайдене археологами в месопотамському місті Дура-Європос[909], ймовірно, є єдиним збереженим з докостянтинової доби прикладом богослужбових місць такого типу, як описано в посланнях апостола Павла. Ця конкретна спільнота існувала в середині III століття. Типологічно вона була схожою на ранньохристиянські домашні спільноти, які були поширені в Сирії за часів Павла та збереглися до III століття включно. Археологічні знахідки в Дура-Європосі, відкриті та досліджені спільно французькою Академією написів і красного письменства

---

[906] Див. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 66–67.

[907] Див. Meeks, *The First Urban Christians*, 29, Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 78.

[908] Prusak, *The Church Unfinished*, 75.

[909] Див. про це: Hopkins and Baur, *Christian Church at Dura-Europos*; Rostovtzeff, *Dura-Europos and Its Art*; Perkins, *The Art of Dura-Europos*; Hopkins and Goldman, *The Discovery of Dura-Europos*; Weitzmann and Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*.

та Єльським університетом, розповідають чимало про те, як функціонували такі спільноти.

Місто Дура-Європос було розташоване на території сучасної Сирії. Воно було засноване близько 300 року до Р.Х. у греко-римському порубіжжі й на перетині різних культур: грецької, римської, сирійської, пальмірської, парфянської, юдейської, тощо. Його архітектура відбиває багате культурне та релігійне розмаїття регіону. Релігійне життя міста було плюралістичним. Археологи знайшли вівтарі, присвячені римським і грецьким богам, святилище Мітри, синагогу та християнську каплицю. Християнське помешкання за своїм розміром та оздобленням було одним із найскромніших культових місць міста. Воно було розташоване на околиці, поряд із зовнішнім муром міста. Це означає, що християнська спільнота в Дура-Європосі складалася з невеликої меншості й поводилася стримано. Разом з тим, вона збиралася відкрито, не ховаючись від решти міста. Масштабні переслідування її оминули. Тим часом їй доводилося мирно співіснувати з нехристиянською більшістю. Поряд із нею були храм Зевса Кіріоса[910], храм Адоніса та синагога. Варто зазначити, що місця зібрань мітраїстів та юдеїв у Дура-Європосі також були розташовані у приватних помешканнях. Це означає, що такий тип організації був спільним для невеликих релігійних спільнот незалежно від їхніх вірувань. У цьому плані християни просто дотримувалися узвичаєної практики того часу.

За описом Кларка Гопкінса, християнське помешкання в Дура-Європосі «мало спільні стіни із сусідніми будівлями. Перші християни Дури входили у відкритий двір через вхід у північно-східному розі, який не давав змоги побачити двір з вулиці»[911]. Таке облаштування було типовим для тогочасної

[910] Гр. Ζεῦς κύριος – буквально, «Зевс господь» або «Зевс, що панує».

[911] Hopkins and Goldman, *The Discovery of Dura-Europos*, 94.

Месопотамії[912] та не відрізнялося від більшості інших будинків у місті[913]. Гопкінс вважає, що дім спочатку був приватним помешканням; згодом його використовували для християнських зібрань, але дім зовні не змінився, перебудували лише його внутрішнє облаштування. Стіну між двома кімнатами зламали, створивши велику залу для зібрань; ще одну кімнату перебудували, створивши там баптистерій. Символічно, що внутрішня стіна між баптистерієм та залою для зібрань позначала собою єдину «роздільчу стіну» в ранньохристиянській спільноті: між хрещеними та нехрещеними. Археологічні дані показують, що баптистерій використовували і для хрещення, і для євхаристії[914]. Місця для богослужіння було оздоблено настінними малюнками на біблійні теми[915]. Сусідню з баптистерієм кімнату використовували для навчань і підготовки до хрещення.[916]

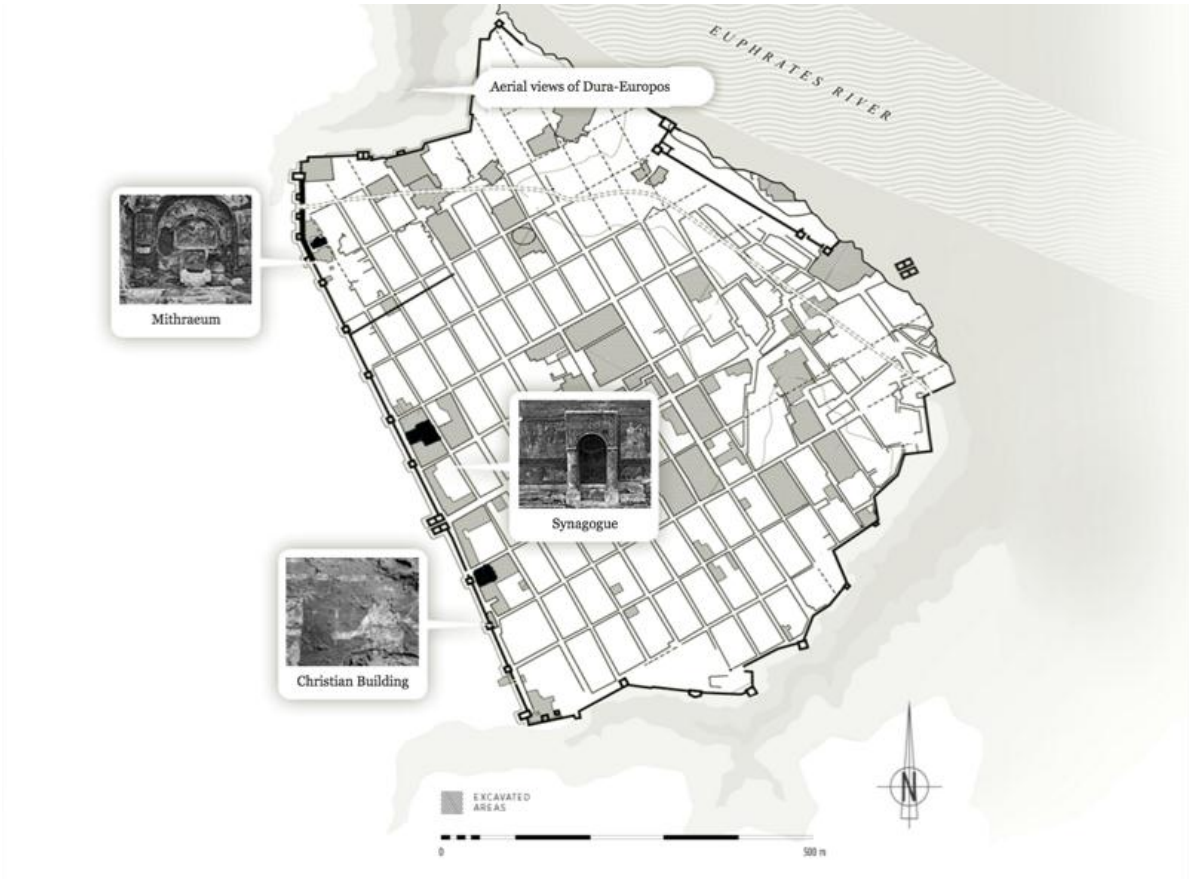
[912] Kraeling, “The Church Building,” 138.

[913] Див. Hopkins and Baur, *Christian Church at Dura-Europos*.

[914] Hopkins and Goldman, *The Discovery of Dura-Europos*, 115–116.

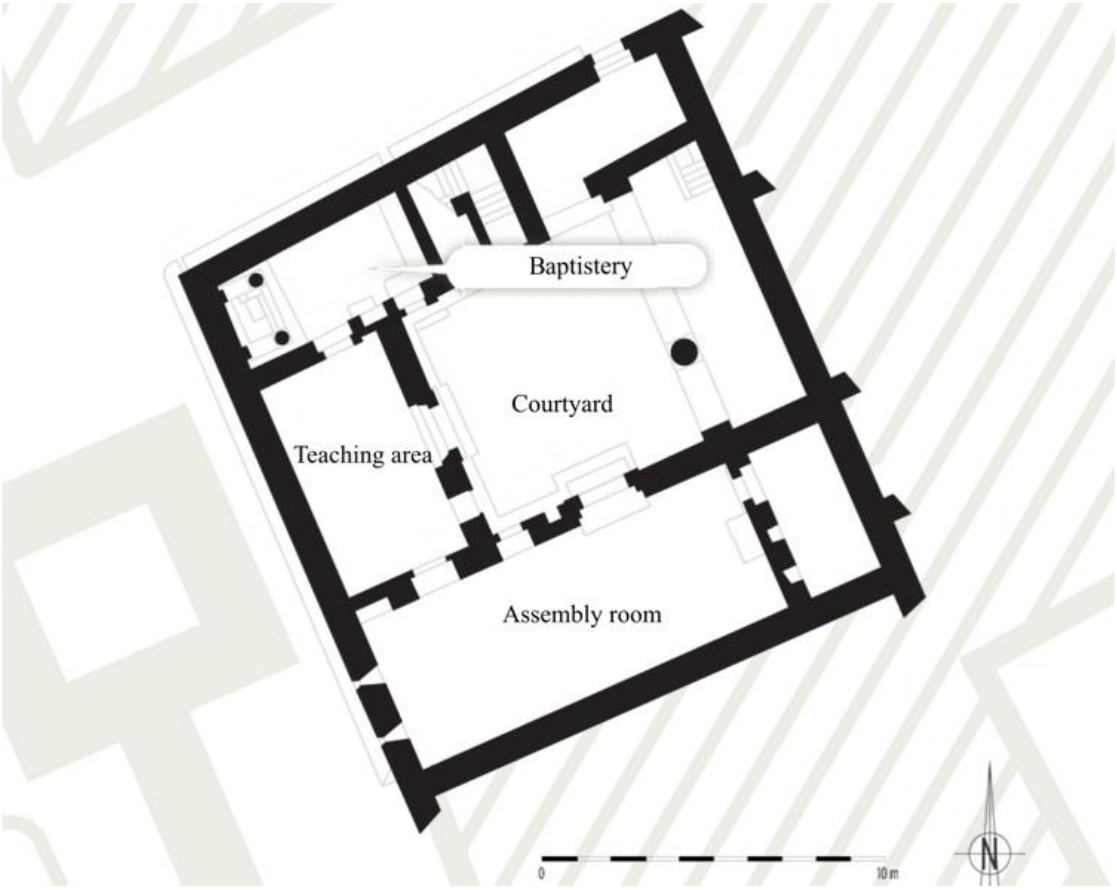
[915] Там само, 94.

[916] Там само, 96.



Ілюстрація 7. План Дура-Європосу[917]

[917] Джерело: Yale University Art Gallery: http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html [дата доступу - 12 серпня 2016].



Ілюстрація 8. План християнського помешкання в Дура-Європосі[918]

[918] Джерело: Yale University Art Gallery: http://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/dura.html [дата доступу - 12 серпня 2016].

Серед інших артефактів археологічна експедиція під керівництвом Кларка Гопкінса знайшла в Дура-Європосі значну кількість папірусів та пергаментів. Серед них був папірус із фрагментами з «Діатессарону» Татіана, який тепер зберігається в Бібліотеці рідкісних книг та рукописів імені Бейнеке Єльського університету[919]. Це найранніший грецький манускрипт компендіуму Євангелій, поширеного в тогочасній Сирії. Можливо, що Татіанів компендіум Євангелій був головним біблійним текстом християнської спільноти в Дура-Європосі. Він також був джерелом для розписів на стінах «каплиці»[920]. Теми для малюнків підбиралися так, щоб наставити і тих, хто готувався до хрещення, і членів християнської спільноти.

Рання церква була не лише спільнотою. Від самого початку вона була також рухом. Христос зібрав учнів, навчив їх, а потім відіслав їх поширювати його вчення. Після його смерті спільнота його учнів була готова розпастися. Проте воскресіння Христа відновило їхнє братство. Повстання Христа з мертвих стало потужним поштовхом для учнів, щоб ті поширили добру звістку про воскресіння та Царство Боже. Не менш потужним був для них і поштовх П’ятдесятниці. Воскресіння Христа та розлиття Святого Духа стали головною рушійною силою руху Ісуса.

Цей рух від самого початку розвивався у двох напрямах, відцентровому й доцентровому. Перший відповідав прагненню спільноти проповідувати, другий – консервативним силам, які піклувалися про цілісність спільноти. Ці дві динаміки часто входили в суперечку – наприклад, у дискусіях про те, чи слід відкриватися світу язичників, чи залишатися в юдейському середовищі. Втім, у стані рівноваги ці два напрями допомогли церкві розширитися без втрати своєї цілісності.

---

[919] Пергамент Dura 24 (Uncial 0212 за нумерацією Ґреґорі-Аланда).

[920] Hopkins and Goldman, *The Discovery of Dura-Europos*, 109.

До п’ятдесятого року рух Ісуса поширився Палестиною й досяг узбережжя. На цій стадії він залишався переважно єврейським. Він докорінно змінив свій характер в Антіохії, де до нього приєдналися неєвреї. Це був докорінний поворот у способах організації церквою своєї місії та структури – один із найрадикальніших в історії церкви. Це стало можливим завдяки тому, що у складі перших послідовників Ісуса були грекомовні євреї, відкритіші до неєврейського світу. Як зазначає Роджер Хайт, «єврейські еллініcтичні послідовники Ісуса, переклавши грекою його євангельську звістку, відкрили християнство "універсальній" та "універсалізуючій" культурі»[921]. Це дало змогу християнству

> поширюватися зі швидкістю, пропорційною до панування цієї культури та мови, надало йому середовище елементарної збагненності та передаваності. Хай би як ми ставилися до «еллінізації», ми маємо визнати глибокий вплив цього мовного та культурного «перекладу».[922]

Епіцентром цього повороту стала Антіохія, міське та космополітичне середовище якої сприяло подальшому розвитку дедалі потужнішого руху. Невдовзі з’явилася людина, яка використала антіохійське середовище для надання руху послідовників Ісусу нового імпульсу. Це був Павло. Саме в Антіохії християнство почало ставати всесвітнім і поширюватися *ойкуменою*.

Ґерд Тейссен вирізнив чотири головних течії в християнському русі I століття: 1) павліанське, відображене в більшості послань під іменем Павла; 2) єврейське, відображене в посланні Якова, Євангелії від Матвія та посланні Євреям; 3) синоптичне, представлене трьома Євангеліями як такими, що поєднують єврейський та неєврейський виміри; 4) Іванове, з його особливим

---

[921] Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 143.

[922] Там само, 144.

тлумаченням передісторії та христології.[923] Часто траплялося так, що в одній спільноті перетиналися різні течії. Різні спільноти народжувалися в межах цих течій або приставали на них, формуючи союзи та мережі; саме так було створені перші надспільнотні структури.

На початковій стадії спільноти були нещільно пов'язані одна з одною,[924] так що відносини між ними визначити важко. Паула Гудер зазначає:

> Спроба простежити історію ранньохристиянських спільнот трохи схожа на спробу описати в єдиному наративі траєкторію двадцяти гумових м'ячів у повітрі та їхні стрибки там, куди їм трапилося впасти… Новий Завіт надає нам чимало моментальних зображень життя у ранньохристиянських спільнотах, але нам неясно, що саме – і чи взагалі щось – поєднує ці зображення.[925]

Проте, деякі зв'язки між спільнотами можна припустити. Найперші відомі нам зв'язки між спільнотами було встановлено Павлом. Вони передбачали особливий зв'язок із Павлом через людей, поставлених ним на чолі спільнот, через його наратив про Христа, а також його листування зі своїми спільнотами.

Хоч ми й не маємо достатніх свідчень, можна припустити, що перші мережі християнських спільнот дотримувалися моделей зв'язків між спільнотами, узвичаєних у греко-римському світі.[926] За аналогією з соціальними типами спільнот – синагога, ἐκκλησία та *collegium* – можна стверджувати, що соціальні патерни зв'язків між спільнотами виростають з моделей діаспори, полісу та

---

[923] Див. Theissen, *The Religion of the Earliest Churches*, 254–256; Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 83.

[924] Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 87.

[925] Mannion and Mudge, *The Routledge Companion to the Christian Church*, 16.

[926] Тезовий виклад цього опису був опублікований у: Hovorun, "Evolution of Church Governance: From the Diaspora-Model to Pentarchy."

імперії. Ті ранньохристиянські спільноти, які пристали на патерн єврейської діаспори[927], орієнтувалися на «метрополію» в Єрусалимі. Членами цих спільнот були насамперед євреї, які мешкали в Палестині та спілкувалися арамейською. Ми можемо припустити, що спільноти, які дотримувалися моделі ἐκκλησία, не відчували настільки ж потужного зв'язку з Єрусалимом. Вони розвивали свою автономію й мали слабкі зв'язки з іншими церквами, подібно до того, як вибудовувалися зв'язки між грецькими містами-полісами. Найбільше на християнську міжспільнотну структуру вплинула модель імперії[928]. Римські колегії були не ізольованими, а в різний спосіб пов'язаними між собою, а також мали складні ієрархічні структури.[929] Зрештою римський ієрархічний патерн у християнській церкві взяв гору над горизонтальним патерном мережевих зв'язків.

Втім, перед тим рух Ісуса демонстрував приголомшливе розмаїття міжспільнотних зв'язків. Насправді, як доводять останні дослідження, був не один рух Ісуса. Крім мейнстрімного руху, який виходив зі спільноти дванадцяти в Єрусалимі, рухи послідовників Ісуса були також в інших частинах Палестини, щоразу з «досить відмінним ставленням до Ісуса»[930]. Хоча між цими рухами та всередині них можна розгледіти деякі усталені патерни стосунків, загалом вони були неорганізованими та спонтанними.

Значний розвиток ранньохристиянських мереж унеможливив врегулювання міжспільнотних стосунків ad hoc. Як наслідок, виникла загальна модель таких стосунків, яка допомагала церкві давати раду з постійними проблемами, як-от ситуації, коли потрібно було судити очільника спільноти або поставити нового. В обох ситуаціях внутрішніх ресурсів спільноти часто було

---

[927] Див. Schwartz, "Ancient Jewish Social Relations."

[928] Див. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*.

[929] Див. Scheid, "Graeco-Roman Cultic Societies."

[930] Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 73; див. Cameron and Miller, *Redescribing Christian Origins*, 20.

недостатньо, щоб впоратися з проблемою. У такому разі до ситуації долучалися очільники інших спільнот, яких тепер називали «єпископами» (ἐπίσκοποι). Участь сусідніх «єпископів» у розв'язанні проблем місцевої спільноти визначила модель сусідства в управлінні церковними справами. Ця модель стала першою загальновизнаною в усій християнській мережі.

Були й інші проблеми, з якими довелося зіткнутися місцевим спільнотам: а саме, відхилення від того, що вважали апостольською нормою навчання та практики (єресі, схизми тощо). Ці проблеми вражали не одну, а цілу низку спільнот; відтак, спільнотам доводилося долати їх разом.[931] Це також означало, що «єпископи» мали збиратися на власні ради. Втім, такі їхні зустрічі були нерегулярними. Також не було критеріїв участі у цих зустрічах. Як зазначає Власій Фідас, «систему рад активізували принагідно або у надзвичайних ситуаціях»[932].

У моделі сусідства всі місцеві спільноти були рівними, позаяк у будь-який момент будь-яку спільноту могли закликати допомогти іншій спільноті. Водночас деякі спільноти вважалися особливо авторитетними, оскільки вони або були засновані апостолами, або мали харизматичних лідерів. Серед них були спільноти Рима, Александрії, Антіохії, Єрусалиму, Ефесу, Кесарії Каппадокійської, Коринфу, Филипів, Карфагену, тощо. Ці спільноти мали те, що можна назвати «першістю честі»[933]. Така першість у жодному сенсі не є інституційною чи обов'язковою; її вільно визнавали ті церкви, які цього бажали. Вона не запроваджувала жодної ієрархії в стосунки між спільнотами.

Таку ієрархію запровадили разом із «моделлю метрополії». Ця модель більшою мірою впорядковувала стосунки сусідства. Її легалізували канони 4,

---

[931] Див. Prusak, *The Church Unfinished*, 128.

[932] Φειδᾶς, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 805.

[933] Там само.

5 та 6 Нікейського собору.[934] Втім, вона не поширилася по всій церкві однаково: більшою мірою її запровадили в Малій Азії та Сирії, меншою мірою на Заході та в Північній Африці.[935] Ознаки цієї моделі були такими:

1. Вона чітко визначала, яке сусідство потрібне, щоб судити єпископа чи поставити нового єпископа для спільноти. Сусідство було підлаштовано до провінції (гр. ἐπαρχία) – адміністративної одиниці Римської імперії.
2. У потрібних процедурах, наскільки можливо, мали брати участь усі єпископи провінції.
3. Дії єпископів провінції мав ще схвалити єпископ спільноти у столиці цієї провінції, якого називали «метропольним єпископом» (μητροπολίτης ἐπίσκοπος). Без його згоди ухвала сусідніх єпископів не набирала чинності.

Модель метрополій передбачала чотири радикальних зміни в устрої християнської церкви. По-перше, спільноти розглядали як такі, що належать до імперської адміністративної території. Таким чином, церква пристала на римський принцип територіальності. У подальшій історії християнства цей принцип стане панівним. Модель сусідства також передбачала певну територіальність, але та була інакшою. Територіальність сусідства служила на благо спільноти. Натомість у моделі метрополій територіальність стала самодостатнім принципом адміністрування, який змінив спосіб функціонування спільноти.

По-друге, ієрархія священиків і спільнот уперше інституціоналізувалася. До того були лише єпископи, відповідальні за власні спільноти. Тепер деякі єпископи, на додачу до своєї відповідальності перед власними спільнотами,

---

[934] Див. там само, 457.

[935] Докладніше див.: Говорун, «Исторический контекст 28-го правила»; Hovorun, “On Formation of Jurisdictional Limits of Eastern Churches in 4–5th Centuries.”

отримували ще й право та обов'язок наглядати за іншими єпископами. Хоча цей нагляд був обмежений, він впливав на важливе і чутливе питання поставлення та усунення інших єпископів. Так митрополити стали «першими серед рівних» (*primi inter pares*). Вони були наділені своєрідною першістю, яка відтепер інституціоналізувалася. Це неминуче призвело до конфліктів між єпископами, яких влаштовувала вже традиційна першість честі, та митрополитами, які отримали новий рід першості на підставі власних адміністративних позицій.[936] У цих конфліктах адміністративна першість спочатку взяла гору над першістю честі.[937] Пізніше першість честі було частково відновлено, зокрема в Єрусалимській церкві. Політична значущість Єрусалиму була нікчемною; однак Єрусалимська церква отримала місце поряд із такими важливими політичними центрами, як Александрія й Антіохія.

Ці два повороти дали нове підґрунтя діяльності єпископа, який став чиновником, що керує вверіною йому територією. Центр уваги в служінні єпископа пересунувся з спільноти на територію, з пастирської турботи про народ Божий – на адміністрування еклезіальних структур[938]. Бернард Прусак зазначає: «Уявлення про єпископа на чолі своєї церкви, що зібралася для Євхаристії, вже не було центром уваги. Головною функцією єпископа стало адміністрування».[939]

---

[936] Повідомляють про такі конфлікти в Палестині (між Кесарією та Єрусалимом), Карії (між Траллеїсом і Афродісіасом), Памфілії (між Сіде і Перге), Пафлагонії (між Помпійополісом і Гангрою), Лікією (між Патарою та Міррою), на Кіпрі (між Пафосом та Константією), в Месопотамії (між Нісібією та Едессою), Пісідії (між Сагалою та Іконіконом), тощо. Див. Φειδᾶ, *Ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*, vol. 1, 53–54.

[937] Див. Φειδᾶ, *Ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*, 53.

[938] Див. "Vescovi e pastori in epoca teodosiana," (*Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997).

[939] Prusak, *The Church Unfinished*, 210.

Третім поворотом у моделі метрополії стало те, що рада єпископів перетворилася на регулярну інституцію. Відповідно до п'ятого нікейського канону, такі ради, або, як ми їх зазвичай називаємо, собори слід було скликати двічі на рік[940] за обов'язкової участі всіх єпископів провінції. Соборність чи синодальність стала регулярною функцією церкви[941]. Ці зібрання єпископів стали найвищим авторитетом у питаннях спільнот, які належали до одної еклезіальної провінції. Жодна інша спільнота з-поза меж провінції не могла втрутитися в рішення провінційного собору або змінити їх.

Це, по-четверте, перетворювало мережу спільнот у межах провінції на своєрідну «супер-церкву». Місцеві спільноти делегували автокефалію чи самоврядування супер-церкві чи метрополії. Про це свідчить Федір Вальсамон (пом. 1199): «За старих часів усі митрополити провінцій були автокефальними й висвячували їх їхні власні собори»[942]. Говорячи ширше, ідея церкви перейшла від спільноти до мережі спільнот.

Поворот до моделі метрополій був одним із найрадикальніших у розвитку церковних структур. Ця модель запровадила й легалізувала принципи, які визначили той устрій церкви, що його ми бачимо й сьогодні. Втім, ця модель, як і будь-яка інша, швидко виявила свою вразливість. Зокрема, вона допомогла цивільній владі в Константинополі та її церковним прибічникам швидко запровадити підтримане державою аріанство в більшості новостворених митрополій. Якби окремі спільноти не були організовані у ширші структури, пов'язані з адміністративними центрами цивільної влади, поширити серед них аріанство було б складніше. З позитивного боку, прибічники Нікейського собору у своїй боротьбі з аріанством змогли, на Сході та на Заході, відкрити

---

[940] Alberigo, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, 22.

[941] Ганс Кюнґ у своїй елегантній теології церковних соборів натхненно заявляв, що церква *per se* є собором, а конкретні собори є представниками церкви (Küng, *Structures of the Church*, 15, 19).

[942] Ράλλη καὶ Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 171.

замкнені структури митрополій і зробити їх відповідальними перед іншими церквами. Особливих успіхів у цьому досягли Антіохійський собор (341) та Сардикійський собор (343)[943]. Перший встановив інституцію «великого синоду» (μείζων σύνοδος), яка, на додачу до єпископів митрополії, включала б і єпископів інших провінцій[944]; другий же визнав можливість звернення до авторитетних кафедр.[945]

---

[943] Див. Stephens, *Canon Law and Episcopal Authority*.

[944] Εἴ τις ἐπίσκοπος ἐπί τισιν ἐγκλήμασι κρίνοιτο, ἔπειτα συμβαίη περὶ αὐτοῦ διαφωνεῖν τοὺς ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπους, τῶν μὲν ἀθῷον τὸν κρινόμενον ἀποφαινόντων, τῶν δέ ἔνοχον· ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς πάσης ἀμφισβητήσεως, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ, τὸν τῆς μητροπόλεως ἐπίσκοπον ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας μετακαλεῖσθαι ἑτέρους τινάς, τοὺς ἐπικρινοῦντας, καὶ τὴν ἀμφισβήτησιν διαλύσοντας, τοῦ βεβαιῶσαι σὺν τοῖς τῆς ἐπαρχίας τὸ παριστάμενον – «Якщо єпископа судять за будь-яким звинуваченням, і трапиться так, що єпископи цієї єпархії розійдуться в поглядах щодо нього, одні проголошуючи обвинуваченого невинним, а інші винним, заради усунення всіх суперечок святий синод встановлює, що митрополит закликає єпископів з інших сусідніх єпархій, і ті, судячи, припиняють суперечку та підтверджують встановлене разом із єпископами цієї єпархії». – Канон 14, у: Fulton, *Index Canonum*, 240–241.

[945] У нашій ранішній публікації (Hovorun, “Apostolicity and Right to Appeal”) ми заявляли, що Сардікійські канони (насамперед канон 3) не складають основи для визнання права Риму розглядати апеляції від східних церков. Східні єпископи або розглядали ці канони як канонічну основу для західних церков покликатися до Риму – на тій підставі, що Сардіка належала до римської юрисдикції, а єпископ кордовський Осіос, який був ініціатором канонів, сам був західним єпископом – або вважали їх тимчасовим правовим регулюванням, встановленим спеціально за правління папи Юлія в складних

До того ж, Константинопольський собор, скликаний 381 року для боротьби з неоаріанською реакцією на рішення Нікейського собору, крім богословських інструментів, розроблених каппадокійськими отцями, ухвалив систему, яку можна назвати «діоцезальною моделлю» церковного адміністрування[946]. Ця модель була покликана виправити зловживання системою метрополій, до яких вдалися в період антинікейської реакції. Перший Константинопольський собор продовжив справу Антіохійського та Сардикійського соборів, утворивши надмитропольну модель – конструкцію, яка мала контролювати митрополії. Втім, на відміну від Антіохійського та Сардикійського соборів, які намагалися розв'язати проблему в межах тієї самої парадигми митрополій, Перший Константинопольський собор переглянув саму вихідну модель. Він застосував нікейську логіку використання цивільних моделей і переніс на церковну адміністрацію структуру діоцезій римської держави. Цивільні діоцезії (διοικήσεις) були запроваджені у 290-ті роки під час адміністративних реформ Діоклетіана. Вони були організовані в чотири преторіанські префектури (*praefectura praetorio*, ἐπαρχότης τῶν πραιτωρίων або ὑπαρχία τῶν πραιτωρίων) і включали в себе менші провінції.

Другий і шостий канони Першого Константинопольського собору зробили митрополії більшою мірою підзвітними діоцезіям. Як висловився Петро Л'Юїльє, Перший Константинопольський собор запропонував розглянути імперські діоцезії як «цілісні утворення, в межах яких єпископи мусили спільно брати на себе відповідальність».[947] Незалежність в управлінні церковними справами, включно з найважливішими канонічними процедурами висвячення єпископів і суду над єпископами, поширилася з рівня цивільної

умовах утисків з боку аріан. Див. також: Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, 179–200.

[946] Власій Фідас називає їх «системою екзархатів: Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, vol. 1, 821; див. також Φειδᾶ, *Ὁ θεσμὸς τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*, 146–167.

[947] L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 117.

провінції на вищий рівень діоцезії. Ця модель церковної адміністрації, заснована на спробі розбудувати її на рівні цивільних діоцезій, не протрималася довго. Незабаром її змінила нова модель, яка виявилася життєздатнішою. У своїй модифікованій формі вона збереглася й до сьогодні. Ідеться про модель патріархатів.

Ця остання постала паралельно з моделями метрополій та діоцезій і зрештою витіснила їх. Відповідний процес тривав від Першого Константинопольського (381) до Халкедонського собору (451). Ця модель не дотримувалася вповні патернів, ухвалених на Нікейському соборі, й не відображала лише цивільну структуру Римської імперії. Хоча кількість патріархатів майже дорівнювала кількості цивільних префектур (п’ять проти чотирьох), їхні території не збігалися. Причина поділу церкви на п’ять патріархатів була не лише політичною. Тут були задіяні й еклезіальні та історичні засади: апостольство, першість честі, богословська значущість, тощо. Синтеза політичних та історичних критеріїв допомогла церкві послабити напруження між новоствореними адміністративними і традиційними центрами управління церквою.

Ілюстрація 9. Адміністративний устрій Римської імперії у четвертому столітті н.е.[948]

[948] Джерело: Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World*, 225.

Модель патріархатів продовжила процес еволюції надмитропольних систем. Хоча митрополії відігравали ключову роль і всередині патріархатів, вони назавжди втратили свою самодостатність чи автокефалію. Тепер вони були підзвітними п'яти патріархальним центрам: Риму, Константинополю, Александрії, Антіохії та Єрусалиму. Єдиними винятками була кіпрська митрополія, яка на Ефеському соборі (431) здобула цілковиту незалежність, і митрополія Східної Іллірії, яка стала предметом суперечки між Римом та Константинополем. Ось як митрополії були поділені між патріархатами[949]:

Рим: діоцезії Галлія, В'єнн, Іспанія, Італія I та II, Африка, Паннонія та Мезія.

Константинополь: діоцезії Фракія, Азіана і Понтіка.

Александрія: частина діоцезії Орієнс, у тому числі Лівія I та II, Фіви, Єгипет I та II.

Антіохія: решта діоцезії Орієнс.

Єрусалим: провінції Арабія Нова і Палестина.

Інституція патріархату виявилася найефективнішим інструментом забезпечення спільності[950] церкви на всіх рівнях. По-перше, вона впорядкувала спільність місцевих спільнот у межах того самого патріархату. Митрополити та інколи єпископи в спільнотах нижнього рівня були зобов'язані згадувати ім'я їхнього патріарха в публічних молитвах. У такий спосіб вони також підтримували спільність між собою. По-друге, у взаємних стосунках патріархатів ці останні не перетворювалися на самодостатні еклезіальні монади, а намагалися зберегти свою спільність. Ілля, легат Єрусалимського патріархату на Константинопольському соборі (869–870 рр.), висловив це так: «Святий Дух встановив патріархальних голів у світі, щоб

[949] Джерело: Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World*, 228.

[950] Англ. communion – авторові скрізь у цьому абзаці йдеться про спільність з конотацією євхаристичного спілкування.

через них усунути всі новоявлені скандали»[951]. Вважали, що через спільність патріархів усі спільноти перебувають у спільності з усіма іншими спільнотами всіх інших патріархатів. Відтак, патріархати функціонували як вповноважені представники спільності. Це була редукція первинної ідеї спільності між спільнотами, але вона виявилася ефективним і легким способом забезпечити спільність по всій церкві.

Механізм забезпечення єдності патріархатів назвали «пентархією». Самі візантійці не вживали цього слова. До модерного словника канонічного права воно увійшло з «Політики» Аристотеля[952]. Проте пентархія існувала ще до того, як її так назвали, і була інструментом розв'язання питань, які стосувалися всієї церкви. Серед іншого, вона забезпечувала належне функціонування церковних соборів, включно зі вселенськими. Зокрема, іконоборський собор в Ієрії (754), який претендував на вселенський статус, не був визнаний церквою головно через те, що його не схвалила пентархія: у ньому не взяв участі жоден із патріархів. Вважали, що патріархи мають виправляти одне одного, коли позиції деяких з них відходять від традиційних норм. Про це каже Федір Студит (759–826): «Якщо хтось із патріархів спіткнеться, його мають виправити… особи його рівня»[953]. Через механізм пентархії патріархи намагалися захистити свою відносну незалежність від цивільної влади. Це було особливо важливо для константинопольських патріархів, яким постійно загрожувало втручання з боку імператорів. Зокрема, патріарх Нікіфор (805–815), коли імператор силоміць скинув його з посади, апелював до інших патріархів.[954]

Як і будь-якою іншою церковною інституцією, пентархією час від часу зловживали. Наприклад, коли імператор Іраклій (610–641) підтримав

---

[951] Mansi, *Sacrorum conciliorum*, vol. 16, coll. 317–320.

[952] Ross, *Aristotelis politica*, 1273a, line 13.

[953] *Epistolarum liber* 2 (PG 99, 1420B).

[954] *Vita* (PG 100, 121–24).

моноенергізм, а згодом і монофелітство, він схвалив їх за згоди всіх п'яти патріархів: Гонорія (Рим), Сергія (Константинополь), Кіра (Олександрія), Македонія (Антиохія) та Сергія (Єрусалим). Лише вселенський собор (Третій Константинопольський, 680–681) виправив помилку пентархії.[955]

Поява інституту патріархії привела до згладжування еклезіального розмаїття всередині кожного з патріархатів. Літургійні, мовні та інші культурні відмінності також зрештою було примусово приведено до одноманітності. Втім, брак розмаїття *всередині* патріархатів компенсувала дедалі більша розмаїтість *між* ними. Хоча інституція пентархії була покликана зберігати єдність патріарших престолів, об'єднавчі тенденції всередині патріархатів ускладнили збереження єдності між ними. Що більше патріархати структурно, літургійно та культурно консолідувалися всередині, то складніше було їм толерувати відмінності інших патріархатів. Історія найбільших схизм показує, що лінії розбрату всередині церкви здебільшого збігалися з кордонами патріархатів. Перша велика схизма навколо халкедонського богослов'я поставила на один бік Римський, Константинопольський та Єрусалимський патріархати, а на інший – переважну більшість Александрійського й Антіохійського патріархатів. Схизма між Сходом і Заходом в XI столітті, по суті, також була конфліктом двох патріархатів, Римського й Константинопольського. Тепер можна лише гадати, що б сталося, якби церква обрала іншу модель надмитропольної організації, не таку масштабну, як патріархати. Можливо, розділення всередині церкви в цьому разі також не були б настільки масштабними, як зараз.

У період раннього середньовіччя східні та західна церкви одночасно пристали на схожі монархічні моделі. Втім, для цього в кожної з них були для цього власні причини. На Заході політична консолідація Каролінґів і суперечки щодо практики інвеститури[956] сприяли розвитку монархічної моделі папства, яка

[955] Див. Hovorun, *Will, Action and Freedom*, 74.

[956] Див. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*.

продовжила свій розвиток аж до XX століття[957]. На Сході природа еклезіальної монархії та її подальших трансформацій була іншою.

Територіальні втрати Візантії, яка поступалася землями персам, арабам і туркам, призвели до ситуації, коли чимало єпископів і навіть патріархи не могли чи не хотіли лишатися зі своєю паствою. Вони з власної чи не власної волі більшість часу мешкали в безпечному Константинополі. Ця ситуація змінила модель ухвалення рішень у церкві. Інституція ἐνδημούσα σύνοδος[958], тобто зібрання всіх єпископів, яким випало у цей момент опинитися в столиці, стала найважливішим інструментом церковної соборності. У таких соборах брали участь не лише ієрархи в юрисдикції Константинополя, а й єпископи і навіть очільники інших патріархатів; самі ж ці зібрання розв'язували еклезіальні проблеми не лише Константинопольської церкви, а й церкви всієї імперії. На погляд Арнольда Тойнбі, у цій ситуації «юрисдикції імператора Східної Римської імперії та Вселенського Патріарха» «географічно збіглися»[959].

Крім того, нові церкви народів, які приєдналися до спільноти східних християн завдяки зусиллям візантійських місіонерів – насамперед слов'янські церкви – підпадали під юрисдикцію Константинополя, що розширило його вплив за межі імперії. Від цього східна церква стала ще монархічнішою за структурою, з панівною роллю константинопольського патріарха. Тенденцію до монополізації патріаршої влади символічно виразив конфлікт між провідним пізньовізантійським аскетом Симеоном Новим Богословом (949–1022) і патріаршою канцелярією в Константинополі[960].

---

[957] Див. Morris, *The Papal Monarchy*.

[958] Див. Φειδᾶ, *Ἐνδημούσα σύνοδος*.

[959] Toynbee, *A Study of History*, vol. 4, 388.

[960] Див. Louth, *Greek East and Latin West*, 329.

Ця монархічна тенденція на Сході повторила аналогічні процеси на Заході, де папа став монархом церкви для всього західного християнства і навіть мав плани щодо його східної частини. Втім, східна монархія константинопольських патріархів була гнучкішою за монархію пап. З одного боку, її врівноважували імператори. З іншого боку, старі патріархальні структури в Єгипті, Сирії та Палестині, а також нові амбітні церкви на Балканах та Русі, змушували константинопольських патріархів маневрувати та вдаватися у стосунках з іншими юрисдикціями переважно до «м'якої влади».

Різницю між західною та східною моделями еклезіальної монархії можна проілюструвати сучасною теорією U-ієрархій та M-ієрархій. Ці два типи ієрархій спершу виявили в економіці[961], а згодом у політології[962]. U-ієрархія – це унітарна форма менеджменту[963], яка передбачає високу централізацію та інтеграцію адміністративних структур. Вона організує ці структури відповідно до їхніх функцій. Розширення структур в U-ієрархії завжди додає до наявної структури нові рівні менеджменту, а отже, підвищує ієрархічність.[964] Натомість M-ієрархія є багатовимірною.[965] Вона відтворює структури зі схожою функціональністю в різних місцях, не додаючи нових рівнів ієрархії. Отже, структури стають територіальними й автономними[966]. Римська церква розвивала класичну U-ієрархію, а східні церкви – M-ієрархію. Водночас, розбудовуючи свої внутрішні структури, східні патріархати також дотримувалися моделі U-ієрархії.

Монархічна модель отримала додатковий розвиток після колапсу Візантійської імперії. Під османським правлінням константинопольський

---

961 Chandler, *Strategy and Structure*.

962 Cooley, *Logics of Hierarchy*.

963 Англ. unitary – звідси позначення U.

964 Там само, 21.

965 Англ. multidivisional – звідси позначення M.

966 Там само, 22.

патріарший престол зберіг багато прав, які мав у Візантії. Є раннє свідчення Критовула Імвроського про зустріч Мехмета II Фатіха (1444–1446; 1451–1481) та Геннадія II Схоларія (1454–1456; 1463–1465) невдовзі після завоювання Константинополя. Критовул повідомляє, що Мехмет підтвердив ті привілеї, які патріархи мали у Візантії:

> Наприкінці він зробив його патріархом та Первосвящеником християн і надав йому, серед багатьох інших прав та привілеїв, керування церквою та всю його владу й авторитет, не менші, ніж ті, що були раніше за імператорів. Він також надав йому привілей вільно і без остраху представляти перед ним численні добрі дослідження щодо християнської віри та доктрини. І він сам пішов до його помешкання, взявши із собою достойників та мудреців свого двору, і так віддав йому велику честь.
>
> Отже, султан показав, що знає, як шанувати справжню гідність усякої людини, не лише військового, а й будь-кого, царів, тиранів та імператорів. Ба більше, султан повернув церкву християнам, волею Божою, разом із великою частиною її власності[967].

Османська політика стосовно юдейського та християнського населення на захоплених османами територіях базувалася на ідеї, що вони були «людьми Книги» (*ahl al-Kitāb*). Ці люди були «захищеними» (*ahl al-dhimmah*) в тому сенсі, що в обмін на податки (*cizye*) їм дозволяли практикувати їхню релігію та жити в автономних і релігійно гомогенних спільнотах, які спершу називали *tâ'ifse*, а пізніше *millet*. Спільноти юдеїв (*Yahud milleti*), нехалкедонських християн (*millet-i Ermeniyan*), халкедонських православних (*millet-i Rûm*) та римо-католиків (*Katolik millet*) мали значну незалежність і мали покладатися на власні ресурси.[968] Вони мали власні суди та системи оподаткування. На

---

[967] Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror*, trans. Riggs, 94–95.

[968] Більшість учених вважають, що система міллетів існувала від початку османського правління (див. Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*). Є

релігійних лідерів цих груп османи поклали обов'язки політичних лідерів. Вони стали очільниками власних міллетів (*millet başı*).

Патріарх Константинопольський, зі свого боку, став і релігійним, і політичним лідером усього православного населення Османської імперії. Тепер усі православні, незалежно від їхнього походження чи їхньої належності до того чи іншого патріархату, були підпорядковані константинопольському патріарху і в релігійних, і в цивільних справах.[969] Лише з дозволу патріарха османська влада могла заарештувати єпископа.[970] Патріарх судив свій клір і мирян у питаннях шлюбу, батьківства, присяг і спадкоємства. У його суді могли навіть слухати комерційні справи, якщо обидві сторони суперечки були православними. Патріарх міг оподатковувати членів *millet-i Rûm* для власних потреб. Виконуючи свої обов'язки, він міг завжди покластися на силову підтримку турецької міліції. Влада патріарха поширювалася на всіх православних підданих Османської імперії, хай би до якого патріархату вони належали. Як наслідок, навіть ті пунктирні демаркаційні лінії між патріархатами, які зберігалися до падіння Візантії, в османський період втратили своє значення й були здебільшого стерті.

Патріарх Константинопольський ніколи не мав у Візантії стільки прав над своєю паствою, скільки він отримав в османів. Він також мав і більше

також і альтернативний погляд, згідно з яким ця система є пізнішим османським утворенням, яке не слід анахронічно екстраполювати на ранній період (див. Braude, "Foundation Myths of the Millet System," 69). Том Пападеметріу у своєму дослідженні (Tom Papademetriou, *Render Unto the Sultan*) запропонував замінити теорію міллетів на теорію церковних інституцій (включно з константинопольським патріархатом) як «податкових центрів», які мали збирати та платити податки (*pişkeş*) в бюджет Османської імперії. Втім, цей погляд радше доповнює систему міллетів, ніж становить її альтернативу.

[969] Див. Karpat, "The Balkan National States and Nationalism," 332–333.

[970] Див. Runciman, *The Great Church in Captivity*, 171–172.

обов'язків. Як визнаний високопоставлений османський чиновник, він мав відігравати роль посередника між своїми людьми та Високою Портою. Він був відповідальний за лояльність свого міллета султанові та повинен був культивувати цю лояльність. В іншому разі він мав розплатитися таким дорогим коштом, як, наприклад, Григорій V (був патріархом у 1797–1798, 1806–1808 та 1818–1821), що заплатив життям за грецьку революцію 1821 року.

Формально вибори нового патріарха були внутрішньою справою місцевої спільноти; османська влада мала лише схвалити результат. Втім, на практиці османи ставилися до патріархів як до збирачів податків (*mültezim*). Висока Порта заохочувала претендентів на патріарший престол змагатися за нього, заплативши більше за султанове схвалення. Отримавши таке схвалення, патріархи мали регулярно поповнювати державну скарбницю. Якщо їм це не вдавалося, їх негайно усували з посади. Як наслідок, податки збільшувалися, а вибори патріарха відбувалися дедалі частіше. За підрахунками Тома Пападеметріу, «від 1453 до 1500 року особи на патріаршому престолі змінювалися вісімнадцять разів; пересічно новий патріарх заступав на посаду що 2,4 року. Від 1500 до 1600 року патріархи змінювалися тридцять три рази; пересічно новий патріарх заступав на посаду що 3,1 року. Від 1600 до 1700 року патріархи змінювалися п'ятдесят три рази; пересічно новий патріарх заступав на посаду що 1,9 року»[971]. Ця ситуація призвела до жахливої корупції у візантійському патріархаті, яка поширилася також і на інші єпархії.

Та водночас єпархії в усій Османській імперії могли вижити, лише покладаючись на підтримку своїх спільнот, а священики цілковито залежали від власних парафіян. Як наслідок, ситуація османського правління перевернула візантійську ієрархічну парадигму, повернувши стосункам між церковними чинами та мирянами більшу солідарність і соборність[972]. Під

[971] Papademetriou, *Render Unto the Sultan, 214.*

[972] Див. Karpat, "The Balkan National States and Nationalism," 333.

владою османів церква здебільшого була змушена повернутися до спільноти як засадничої одиниці її структури. Завдяки системі міллетів, спільноти та миряни знову почали відігравати важливу роль у церкві.

У XIX столітті реформи в Османській імперії періоду Танзімату підсилили логіку та структуру системи міллетів, перетворивши їх на утворення з виразнішими соціальними та етнічними ідентичностями. Зрештою це призвело до повстання балканських націй проти їхніх турецьких правителів і створення незалежних національних держав. В Османській імперії серби, болгари, румуни та греки відчували свою належність до одного релігійного роду (γένος), з одним очільником, патріархом-*başı*, який гарантував їхню єдність. Проте в національних державах вони перетворилися на різні нації (ἔθνοι). Кожна нація мала власні інтереси і здійснювала політику заради власного блага. Ментальність національного суверенітету глибоко вплинула на православні церкви у цих нових державах. Як незалежні нації мали охороняти свою суверенність від можливих зовнішніх втручань і порушень, так і церкви почали ставитися одна до одної у подібний же спосіб. Внаслідок цього церкви почали осягати свої відносини з іншими сестринськими церквами в категоріях міждержавних взаємин. Міжцерковні стосунки дедалі більше політизувалися й перетворилися на «церковну дипломатію».

3.3. Церковний суверенітет

Територіальний суверенітет національних держав, що виникли у XIX столітті, надихнув місцеві православні церкви на розбудову власного суверенітету, який назвали «канонічною територією». Це був новий термін, але не нова ідея. Церква перейняла деякі цивільні поняття та механізми політичної територіальності ще від моменту свого поступового злиття з Римською імперією.

Pax Romana, в межах якої християнство виникло і сформувало свої структури, не передбачала для себе якихось географічних обмежень. Засадничим

елементом римського імперського самоусвідомлення було те, що *Imperium Romanum* – це єдина імперія у світі. Двох імперій бути не могло. Лише Римська імперія була покликана охопити собою всю населену землю (*orbis terrarum* / οἰκουμένη). Якщо деякі кутки світу були ще не під контролем Риму, це було лише тимчасово. Зрештою всі вони також мали підпасти під владу Риму. Отже, римський світ не мав кордонів (ὅρια), а лише фронтири (σύν-ορα)[973].

Фронтири імперії були і видимими, і невидимими: мури, рови, річки, а також військові зони та держави-клієнти. Ці останні простягалися набагато далі за прямий політичний контроль Риму. Вони оточували імперію як «подушки безпеки» і пом'якшували атаки варварів. Рим створив пояс держав-клієнтів у Британії, Німеччині, задунайських територіях, на північному узбережжі Чорного моря, в Месопотамії, на арабських землях.[974] Він також встановив партнерство з африканськими племенами.[975]

Римські фронтири не функціонували як кордони у сучасному розумінні. Вони не були призначені відокремлювати одну суверенну територію від іншої суверенної території. Демаркаційні лінії на кшталт валів Антоніна[976] й Адріана[977] у Британії, низки *лімесів* (*limes*[978]) у Германії, Дакії, Аравії,

---

[973] Буквально, «спільні кордони» – тобто, спільні з територіями, які ще не відійшли під владу Риму.

[974] Див. Lee, *Information and Frontiers*, 49–78.

[975] Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World*, 208.

[976] *Vallum Antonini* – захисний вал довжиною 60 кілометрів, з військовою дорогою вздовж нього; збудований між 142/145–166/167 роками н.е.

[977] *Vallum Hadriani* – захисний вал довжиною 118 кілометрів, з військовою дорогою вздовж нього, захищений чотирма фортами; збудований між 122/128–410 роками н.е.

[978] Лімеси (лат. limes – «межа», «межовий знак», «прикордонна лінія») – мережа насипів, ровів і мурів, в окремих місцях посилених вежами та фортами.

Месопотамії, Понті, тощо[979] було створено з ідеєю не *обмежити* римську територію, а захистити її від зовнішніх загроз. Їх також вважали відправним пунктом подальшого поширення імперії на «варварські» землі. Зокрема, лише за двадцять років після початку зведення Адріанового валу (122 н.е.) Рим пересунув свої фронтири приблизно на сотню кілометрів північніше, заглибившись у землі піктів, і побудував там вал Антоніна.

Римські фронтири були не лише рухомими, а й проникними. Вони давали змогу новим народам розташовуватися на імперській території. Народи, які вирішували перейти під римський протекторат, отримували деякі права (хоча незрідка обмежені), й мали заплатити за це військом і податками.[980] Те, як функціонували фронтири римської імперії, прояснює для нас римську ідеологію території. Вона була не доцентровою, а відцентровою, спрямованою за поточні межі імперії. Римські території ніколи не були достатніми і самодостатніми. Вони мали зростати й постійно пересувати свої межі. Єдиною перешкодою цій динаміці експансії були вороги. Римський світ невпинно намагався розширитися, реалізуючи у такий спосіб ідею власної нескінченності.

Християнство народилося зі схожим відчуттям своєї безмежності та свого всесвітнього характеру. Універсалістське мислення перших християн було суголосне з універсалістською римською ідеологією та динамікою експансії Риму. *Pax Romana* забезпечувала відносно гомогенне культурне, комунікаційне та інфраструктурне середовище, яке допомагало християнським спільнотам поширюватися як степова пожежа. Християнство не бачило для себе жодних обмежень і прагнуло завоювати весь світ, точнісінько як Рим.

---

[979] Див. Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World*, 208–213.

[980] Див. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, 33–56.

Можливо, що церква зацікавилася римськими методами організації новоздобутих територій навіть раніше, ніж її визнала держава. Особливо привабливим для церкви могло бути те, як Рим «встановлював у кожній провінції центри юрисдикції, потім приписував до цих центрів сусідні території та підпорядковував усі поселення на цих територіях *конвентусу* (*conventus*) – місту, яке відігравало роль адміністративного центру»[981]. Це була ефективна метода експансії, яка могла стати для церкви моделлю для наслідування. Якщо так, то це був перший контакт церкви з ідеєю території, осягненої у римський спосіб.

Християнська церква як універсалістський рух зі щільно згуртованими спільнотами стала новим явищем у римському світі. Політеїстичні релігійні спільноти в Римській імперії не були організовані у «церкву». Вони були незалежними; кожна мала власного священика, не підзвітного жодній вищій інстанції. Навіть римський *pontifex maximus* не міг диктувати свою волю іншим членам римського *collegium pontificum*. Християнська церква була інакшою. Її структура, ще до Міланського едикту, нагадувала цивільну адміністративну систему Римської імперії більше, ніж цю систему відображали римські культи. Ця структурна схожість між церквою та імперією полегшила для церкви засвоєння нею римської філософії територіальності.

Приставши на цю філософію, церква полегшила собі розв'язання багатьох управлінських проблем й отримала механізми для врегулювання відносин між спільнотами. Наприклад, внаслідок цього церква ухвалила принцип «одне місто – один єпископ»[982], що безумовно вдосконалило координацію між спільнотами на локальному рівні. Втім, за ці зручності церкві довелося заплатити тим, що вона почала випускати спільноти зі своєї уваги,

[981] Ando, "The Administration of the Provinces," 183.

[982] Див. Stewart-Sykes, *The Original Bishops*, 4.

зосередившись тепер на адміністративних структурах. Єдність церкви віднині забезпечували не соборність, а адміністративний контроль і територія.

Коли римляни завойовували нові землі, вони приписували поселення до територій, які поділяли на великі блоки. Це усувало культурні відмінності між народами, які опинялися на території одного такого блоку. Як скаржився Страбон на початку християнської доби, в центральній частині Малої Азії до приходу римлян нелегко було розрізнити фрігійські, карійські, лідійські та мізійські спільноти. Коли ж римляни заволоділи цими землями, вони розділили ці регіони на великі округи, незалежно від особливостей місцевого населення, й у такий спосіб зробили відмінності між цими народами ще менш розрізнюваними.[983] Силоміць позбавлені контактів і зв'язків з соціальним устроєм, який сформував і підтримував їхні ідентичності, мешканці провінцій виявляли, що їм призначено нові й інакші місця в соціальній та географічній реальності Римської імперії.[984] Багато християнських спільнот, які через адміністративну реформу IV століття виявилися вписаними в територіальні одиниці імперії, пережили схожий досвід. Перенесення ваги церковних структур зі спільноти на територію мав одним з наслідків уніфікацію структур коштом утрати багатства традицій.

Адміністративні реформи церкви створили нові надспільнотні адміністративні органи, як-от митрополії та, пізніше, патріархати. Їхня поява позначила собою поворот еклезіальної парадигми від спільноти до територіальності. Одним із перших проявів такої зміни став четвертий канон Нікейського собору (325):

> Ставити єпископа найбільше годиться всім [єпископам] тієї єпархії. Але якщо це тяжко – або через якусь нагальну доконечність, або через довжину шляху, – хай зі всіх зійдуться троє, і вчинять разом голосування, а відсутні [проголосують] як зібрані письмово, і здійснять цю

[983] Strabo, *Geography*, 13.4.12.

[984] Ando, "The Administration of the Provinces," 183.

хіротонію[985]. Влада ж над цими вчинками[986] в кожній єпархії дається митропольному єпископу.[987]

Цей канон описує нову ситуацію, в якій висвячення єпископів пов'язане з територією та її цивільним центром. Єпископ, який мешкав у цьому центрі, мав повноваження схвалювати висвячення на території під своїм контролем. Петро Л'Юїльє зазначає: «Це рішення передбачало, що цивільні провінції (ἐπαρχίαι, *provinciae*) становлять географічні межі, за яким відтепер буде моделюватися територіальна організація Церкви»[988].

Пильне зосередження уваги церков на території невдовзі спричинило перші суперечки між територіальними структурами. Одним з найранніших прикладів такої суперечки був диспут між константинопольською та римською церквами з приводу Східної Іллірії (*Illyricum orientale*).[989] Ця провінція зі столицею у Салоніках охоплювала Балкани. Спершу її контролювали західні імператори, але після її відокремлення від Західної Іллірії (від 395 року) владу над нею перебрали східні імператори. Втім, в еклезіальному плані вона залишилася підконтрольною римським єпископам. Папа Інокентій I (401–417) вважав єпископа Салонік своїм вікарієм.[990] Після

---

[985] Або: «це рукопокладання».

[986] Себто, право затверджувати результат голосування.

[987] Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην, ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξ ἅπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων, καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γενομένων δίδοσθαι καθ᾽ ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ ἐπισκόπῳ. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, 7.

[988] L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, 38.

[989] Rennie, *The Foundations of Medieval Papal Legation*, 42.

[990] Див. Dunn, "The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century."

того, як імператор Феодосій II (правив 402–450) у 421 році наказав вислуховувати церковні суперечки у Східній Іллірії архієпископам Константинополя[991], Рим усе ще вважав провінцію власною територією. Зокрема, під час суперечки щодо обрання єпископа Коринфу, деякі іллірійські єпископи апелювали до константинопольського архієпископа Аттіка (406–425). Проте папа Боніфацій I (418–422) опротестував цей крок і заявив, що лише він має право розглядати апеляції. Варто зазначити, що імператор у своїй ухвалі виходив зі зміненого адміністративного устрою цієї території, тоді як Боніфацій посилався на авторитет Петра.[992] Отже, цей авторитет від початку застосовували як противагу політичним підставам розподілу територій між церквами.

Тимчасом за межами римського світу, де території не було структуровано імперіями, єпископи ще довго були пов'язані радше зі своїми спільнотами, ніж з територіями. Наприклад, германські єпископи довго були мандрівними, не прив'язаними до постійного місця проживання.[993] Так само мандрівними були єпископи арабських християнських спільнот до створення халіфату.[994] На землях англосаксів та кельтів єпископи також були прив'язані радше до племен, ніж до територій, аж до часів Беди.[995] Водночас, за свідченням Беди,

---

[991] Codex Theodosianus 16.2.45, in Mommsen and Meyer, *Theodosiani libri XVI*, 352.

[992] Див. Dunn, "Boniface I and the Illyrian Churches on the Translation of Perigenes to Corinth", і також його доповідь на конференції Canadian Society of Patristic Studies у червні 2015: "Boniface I's Theology of Papal Authority in *Manet beatum*."

[993] Див. Godfrey, *The Church in Anglo-Saxon England*, 240.

[994] Див. Fisher, *Arabs and Empires Before Islam*, 355; Evans, *The Age of Justinian*, 185.

[995] Див. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* III.21; Wright, *A Companion to Bede*, 75.

після Гертфордського собору (673) єпископальне управління церквою на Британських островах почало перетворюватися зі спільнотного на територіальне.[996]

Те, що церква розвивала всі свої структури в гомогенному середовищі *Pax Romana*, означає, що внутрішньоцерковні адміністративні поділи тоді ще не були настільки глибокими, якими ми знаємо їх сьогодні. Тому суперечку між Римом та Константинополем за Східну Іллірію швидко розв'язали завдяки політичному втручанню.[997] Папа Боніфацій звернувся до західного імператора Гонорія (418–422), а константинопольський архієпископ – до східного імператора Феодосія II, після чого два імператори легко знайшли рішення, якого навряд чи дійшли би дві церкви. Втім, під час періоду іконоборства ця ж імператорська влада погіршила відносини між церквами, силоміць передавши Іллірію, Калабрію та Сицилію під еклезіальну юрисдикцію константинопольського патріарха. Однією з причин такого кроку була поляризація політичних центрів Візантії та королівства франків.[998]

Інший приклад того, наскільки драматично загострилися еклезіальні суперечки за територію, коли церква опинилася на двох окремих імперських платформах, можна знайти у подіях кінця V – початку VII століть, коли суперництво римської та перської імперій[999] великою мірою спричинило розрив ефеського православ'я та перського «несторіанства»[1000]. Після 630-х

---

[996] Wright, *A Companion to Bede*, 94.

[997] Це була головна теза доповіді Джоффрі Данна на Сімнадцятій міжнародній конференції з патристичних студій в Оксфорді (серпень 2015) під назвою "Ecclesiastical Conflict between Rome and Constantinople in the Early Fifth Century: Diplomatic Efforts to Resolve the Dispute about Perigenes of Corinth."

[998] Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 87, 175.

[999] Див. Dignas and Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity*; Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity*.

[1000] Див. Hovorun, *From Antioch to Xi'an*.

років арабський халіфат, швидко розширюючи свою територію, захопив і впорядкував ті частини сирійської та єгипетської церкви, які не визнали рішень Халкедонського собору. Суперечки між антагоністичними імперськими платформами спричинили глибокі схизми у церкві. Для порівняння, аріанська суперечка не спричинила настільки масштабних схизм, як пізніші христологічні суперечки. Одна з причин полягає в тому, що аріанство та Нікейська ортодоксія сперечалися на тому самому політичному ґрунті. Якби вони билися, спираючись на дві різних імперських платформи, є висока ймовірність того, що велика схизма сталася б не у V, а у IV столітті.

Тимчасом політична філософія території та кордонів у Візантії зазнала значних трансформацій. У VII столітті Візантія втратила гігантські території, поступившись спершу персам, а потім арабам. Вона також позбулася більшості своїх клієнтських держав. Радикальне зменшення території та втрата геополітичного впливу змусили візантійців переосмислити територію свого проживання[1001]. Тепер вона стала ціннішою, ніж за часів Юстиніана (527–565), коли християнська Римська імперія динамічно розширювалася. Реагуючи на територіальні втрати в дусі нового сприйняття території, імператор Іраклій (610–640) ініціював радикальну реорганізацію державних адміністративних структур, які стали згуртованішими[1002] та мілітаризованими. Стару систему префектур і єпархій замінила нова система військових провінцій – *тем* (θέματα), якими керували не цивільні посадовці, а військові *стратеги* (στρατηγοί). Ці адміністративні зміни відбилися і в еклезіальному праві. Трулльский собор (692), скликаний невдовзі після цих адміністративних реформ, ухвалив безпрецедентно довгий список канонів, які регулювали зв'язок церкви із територією[1003]. Ці канони прив'язували еклезіальні структури

[1001] Див. Kaegi, "Reconsidering Byzantium's Eastern Frontiers in the Seventh Century."

[1002] Див. Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World,* 238.

[1003] Див. канони 8, 17, 18, 20, 25, 31, 37, 38, та 39.

до територіального устрою імперії ще міцніше, ніж канони попередніх соборів, відтак ще більше утверджуючи поняття «канонічної території».

Під час османського правління зв'язок церкви з територією послабнув. Навіть кордони між патріархатами стали розмитими, не кажучи вже про межі єпархій. Тепер відносини між єпископами визначалися не адміністративним устроєм імперії, а належністю до того самого *міллету*. Багато єпископів не жили у своїх єпархіях, а перебралися до Стамбулу. Навіть патріархи Александрії, Антіохії та Єрусалиму охочіше перебували у столиці, допомагаючи патріарху Константинопольському керувати всією церквою на османських землях.

Відносини між церквою та територією знову посилилися у XIX столітті, коли від дедалі слабшої Османської імперії відокремилися нові національні держави. Нові автокефальні церкви у цих державах були пов'язані з поняттям і ментальністю національного суверенітету. Стислий розгляд ідеї політичного суверенітету допоможе нам зрозуміти, що тоді означала «канонічна територія» та як це поняття розвивалося до наших днів.

Ідея політичного суверенітету дуже різнилася залежно від історичних обставин[1004]. Наприкінці середньовіччя європейські правителі боролися за суверенну владу над територією, якою вони правили, відвойовуючи політичну свободу в папи та імператора. У XVI столітті деякі з них, зокрема в Німеччині та Британії, пішли настільки далеко у своїй боротьбі за політичну емансипацію від Риму, що заснували «автокефальні церкви». У певному сенсі, церкви Реформації були «автокефальними». Їхній канонічний статус відображав ідею політичного суверенітету й мав пріоритет перед богословськими питаннями – принаймні для правителів, які стояли за цими церквами. Церкви Реформації

[1004] «Суверенітет – найпринадніше та найсуперечливіше поняття в історії, доктрині та практиці міжнародного публічного права. Його значення коливалося упродовж історії права та держави від часів середньовіччя». Steinberger, "Sovereignty," 500–501.

розвинули власне розуміння «канонічної території», доволі близьке до сучасних уявлень про політичну емансипацію території.

Ідея політичного суверенітету європейських держав отримала значний поштовх завдяки Вестфальському миру (1648). Цей пакет домовленостей вплинув не лише на європейську політичну систему, а й на еклезіальні системи на Заході та Сході (хоча не одразу та опосередковано). Вестфальський мир, з одного боку, зміцнив суверенітет європейських держав всередині їхніх територіальних кордонів і запровадив принцип невтручання, а з іншого боку, надав європейським державам повну свободу дій у землях, досі не задекларованих жодною державою – себто, в колоніях.

Є разюча схожість між вестфальськими принципами суверенітету та сучасною моделлю міжцерковних взаємин, на яку пристав православний світ від моменту виникнення національних автокефальних церков у XIX столітті. Відповідно до цієї моделі, православні церкви, з одного боку, поважають суверенітет і принцип невтручання в межах традиційних кордонів місцевої церкви, а з іншого, мають повну свободу дій у «діаспорі». Ця остання, відповідно до такої моделі, виступає як еквівалент колоній у період активної колонізації Нового Світу. Отже, вестфальська модель стала прототипом системи православних церков після того, як у XIX столітті вони збільшили свою чисельність, а у двадцятому поширилися також і в Новому Світі.

Сучасна модель міжцерковних взаємин також охоплює деякі риси подальшого розвитку вестфальської моделі суверенітету. У XIX столітті багато європейських держав стали національними. Православні церкви, особливо ті, що отримали національну автокефалію, поставилися до національного як до основи своєї ідентичності. Одночасно національні держави перенесли свій суверенітет з особистостей правителів (як-от королів) на народ. Це збіглося зі зростанням соборності та участі мирян у житті багатьох помісних церков. На погляд Гельмута Штейнберґера, модель національної держави передбачала

> загальну незалежність держав від іноземної влади, правову непроникність держав для іноземної влади, а також виключну юрисдикцію держав і верховний статус державної влади над територією та мешканцями цієї держави. Вважали, що цей верховний статус тягне за собою монополію на засадничі політичні рішення, а також на правову, виконавчу та судову владу – на основі консолідованих, тривких інституційних, організаційних, економічних і фінансових засобів та структур, здебільшого спроможних підтримувати закон та порядок і надавати способи та засоби зовнішнього утвердження свободи дій, необхідної для визнання держави структурно надійною складовою міжнародного правопорядку.[1005]

Чимало православних церков, особливо нові, пристали на таку саму ідею незалежності – від Константинопольського патріархату. Відповідно до нових засад міжнародного права принцип суверенітету поширювався на всі держави, включно з «нецивілізованими» чи «напівцивілізованими». Усі держави стали рівними у своїй суверенності. Деякі церкви також підтримали ідею абсолютної рівності всіх автокефальних церков, незалежно від їхнього розміру та історії. Особливо активно цю ідею обстоювала Москва. Втім, її заперечував Константинополь, який стояв за ідею «ієрархії рівностей»[1006]. Відповідно до цієї позиції «старі патріархати» (τὰ πρεσβυγενῆ πατριαρχεία) – Константинопольський, Александрійський, Антіохійський та Єрусалимський – становлять елітну групу, позаяк вони старі та отримали свої привілеї від соборів ранньої церкви. Іншу групу складають нові патріархати (τὰ νεοπαγῆ πατριαρχεία) – Московський, Сербський, Румунський, Болгарський та Грузинський. За ними йдуть «просто» автокефальні церкви, які не мають статусу патріархатів: Кіпрська, Грецька, Польська, Албанська, Чеських земель

[1005] Там само, 507.

[1006] Немає офіційного документу, який би підтвердив цю класифікацію церков. Її практикують як неписану традицію.

і Словаччини. Список завершують так звані «автономні» церкви: Фінська та Естонська[1007]. Згідно з одним тлумаченням, автономні церкви не є вповні незалежними та є складовою Вселенського патріархату; згідно з іншим, вони є незалежними так само, як автокефальні церкви, за тим єдиним винятком, що їхні очільники обираються зі згоди Константинополя.

Період від середини XVIII століття до Першої світової війни часто вважають добою «абсолютних» понять суверенітету.[1008] Ці поняття сформували загальну настанову, в річищі якої народилася сучасна ідея церковного суверенітету. Це була нова ідея, хоч і названа традиційним терміном «автокефалія». Переосмислення терміна «автокефалія» потягнуло за собою нове розуміння «канонічної території», суголосне з новим осмисленням національного суверенітету держав. «Канонічна територія» в більшості православних церков збіглася з національними кордонами їхніх держав.

Криза Вестфальського миру внаслідок Першої світової війни і розпаду Російської та Османської імперій глибоко вплинула на міжправославні відносини та змінила їхній устрій. Деякі церкви сприйняли ці події як нагоду переглянути свої «канонічні кордони», зазіхнувши на «території» інших церков. Цим, наприклад, зайнялася Константинопольська церква, яка активно вбирала до свого складу спільноти чи надавала автокефалію церквам на територіях колишніх Російської та Австро-Угорської імперій: у Фінляндії (1923), Естонії (1923), Чехословаччині (1923) та Польщі (1924). Ці та інші порушення «Вестфальського ладу» в міжправославних відносинах стали джерелом конфлікту між церквами впродовж усього XX століття.

[1007] Автономію Естонської церкви під омофором Вселенського патріархату оспорює Російська Православна церква, яка вважає естонську церкву просто єпархією в юрисдикції Константинополя.

[1008] Steinberger, “Sovereignty,” 510.

Іншим джерелом конфліктів між православними церквами впродовж XX століття була ситуація з так званою «діаспорою». Тут зіткнулися між собою два непримиренно різних підходи. Один із них можна назвати «колоніалістським»: Західна Європа та Новий Світ тут виглядають як «безцерковна територія», яку має право колонізувати будь-яка православна церква. Тому жодна церква не може оголосити ці землі своєю канонічною територією. Відповідно до другого підходу, неправославні частини Європи та Нового Світу є «канонічною територією» Константинопольської церкви. Константинополь запевняє, що його право на територію «діаспори» базується на двадцять восьмому каноні Халкедонського собору (451).[1009] Втім, цей канон

[1009] «Дотримуючись у всьому рішень святих отців та визнаючи щойно виголошений канон – а саме, канон 150 найпобожніших єпископів, які зібралися за часів великого блаженної пам'яті Феодосія, тодішнього імператора, в імперському Константинополі, новому Римі – ми ухвалюємо те саме рішення і твердий намір стосовно прерогатив найсвятішої церкви того самого Константинополю, нового Риму. Отці справедливо ухвалили прерогативи престолу старого Риму, позаяк це імперське місто; зрушені тією ж метою, 150 найпобожніших єпископів надали рівні прерогативи найсвятішому престолу нового Риму, справедливо розсудивши, що місто, яке має честь мати імперську владу та сенат, і має привілеї, рівні старшому імперському Риму, має бути так само піднесеним до його рівня в еклезіальних справах і посісти друге місце після нього. Митрополіти єпархій Понта, Азії та Фракії, але тільки вони, а також єпископи тих єпархій, що працюють серед не-греків, мають висвячуватися названим найсвятішим престолом найсвятішої церкви в Константинополі. Себто, кожний митрополіт названих єпархій, разом із єпископами провінції, висвячує єпископів провінції, як було проголошено в божественних канонах; але митрополітів названих єпархій, як було сказано, має висвячувати архієпископ Константинопольський, щойно у звичний спосіб голосуванням досягнуто згоди, і повідомлення, що згоди було досягнуто,

передбачає прямо протилежне такому тлумаченню. Він спрямований на спільноти, а не території, і встановлює прямий контроль Константинополя за «варварськими» спільнотами через голови митрополитів у трьох єпархіях під загальним наглядом Константинополя: Понт, Азія та Фракія. Відповідно до цього канону, єпископів «варварських» спільнот мають ставити не їхні митрополити, а напряму архієпископ Константинопольський.[1010] Ідентифікація спільнот як «варварських» часто змінювалася; це поняття не було обмежене якоюсь одною територією. Тому юрисдикція архієпископа Константинопольського над мобільними «варварськими» спільнотами була рухомою й не обмежувалася територією, де мешкали відповідні спільноти – адже вона була пов'язана з самими спільнотами. Отже, канон 28 не встановлював юрисдикцію Константинополя над будь-якою територією за межами Понту, Азії та Фракії, тож сучасні посилання Константинополя на «еклезіальні колонії» неможливо обґрунтувати цим каноном.

Константинопольська церква ніколи не підтримувала «вестфальську» модель міжцерковних взаємин, оскільки внаслідок імплементації цієї моделі втратила значну частину своїх територій. Отже, вона не зрадила власній позиції, коли впродовж 1920-х років спробувала змінити еклезіальний ландшафт Європи, поглинувши частини інших церков чи надавши їм незалежність своїм одностороннім рішенням. Інші церкви, які спершу були прибічниками «вестфальської» моделі та у XIX столітті підтримували нові церкви на Балканах, у XX столітті змінили свої позиції, тепер наділяючи національний суверенітет церков меншою вагою. Наприклад, Москва, яка у XIX столітті підтримувала відхід від Константинополя національних слов'янських церков,

---

ухвалено голосуванням у звичний спосіб, і йому повідомлено». Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, 99–100.

[1010] Див. з цього приводу мою раніше опубліковану статтю: Говорун, «Исторический контекст 28-го правила», доступна онлайн http://goo.gl/J6jbpF [дата доступу – 20 жовтня 2015].

відмовилася визнавати незалежність церков, які виникли у національних державах внаслідок розпаду спершу Російської імперії, а потім Радянського Союзу. Вона досі претендує на юрисдикцію над територіями, які належали обом цим державним утворенням, хай навіть на короткий час. У цей же спосіб Белград претендує на юрисдикцію над територіями колишньої Югославії, зокрема Північної Македонії та Чорногорії.

З погляду територіальної ментальності, всі спільноти на певній території, незалежно від їхньої попередньої еклезіальної належності, етнічної та іншої ідентичності, хай би до якої держави вони належать і хай би які бажання вони мали щодо своєї належності, автоматично належать до церкви, яка претендує на територію, де розташовані ці спільноти. Ця ментальність встановила найсильніший в історії церкви зв'язок із територією – здається, сильніший, ніж зв'язок церкви з адміністративним устроєм Римської імперії чи навіть із національними державами XIX століття. Це апогей еволюції ідеї територіальності.

Варто зазначити, що в період Холодної війни глобальний антагонізм між комуністичним Сходом і «капіталістичним» Заходом вплинув на політику церков[1011]. Константинополь і Москва створили союзи, які можна назвати «канонічними орбітами» впливу. Одні православні церкви перебували «в орбіті» Москви, а інші «в орбіті» Константинополя, точнісінько як країни НАТО та Варшавського договору.

Категорія «канонічної території» продовжує розвиватися. У своїй теперішній формі вона відрізняється від ситуації не лише сторічної, а й двадцятирічної давнини. Зміни на кшталт глобалізації та регіональної інтеграції (найпомітнішим прикладом останньої є Європейський союз) спонукають православні церкви переосмислити поняття «канонічної території». У новій ситуації старі парадигми «канонічної території» часто не працюють. Приклад

[1011] Див. Filo, *Christian World Community and the Cold War*.

непрацездатності принципу канонічної території в організації церковного життя та розв'язанні його проблем можна побачити в Україні, де цей принцип не долає поділи між церквами, а лише поглиблює їх. Так само цей принцип не спрацьовує в Македонії (КЮРМ). В обох ситуаціях церкви, які вважали своєю територію цих тепер незалежних держав – відповідно, Московський патріархат і Сербська церква – претендують на виключні права на території цих держав. У цих прикладах поняття «канонічної території» є засобом впровадження неоімперських проектів. У річищі цих проектів згадані церкви не допускають будь-якого посередницького втручання ззовні та позбавляють будь-якого визнання автохтонні церкви, які не визнають за ними такого права. Ще разючішим прикладом є православна діаспора в Західній Європі та Новому Світі. Константинопольський патріархат вважає ці території своїм виключним домініоном. Цю претензію оскаржують деякі інші церкви, які вважають ці землі «колоніальними», де всі церкви мають однакові права. У цій ситуації голос «діаспорних» церков залишається непочутим, а їхню критику поняття «діаспори» ігнорують.

Водночас є приклади, коли принцип територіальності в його сучасному розумінні працює добре. Наприклад, Александрійський патріархат у XX столітті поширив свою юрисдикцію на весь африканський континент, хоча традиційно права цієї церкви обмежувалися лише північним сходом Африки. Втім, його претензії на весь континент як свою виключну канонічну територію допомогли тутешнім православним місіям і запобігли юрисдикційній фрагментації, з якою церкви зіткнулися в Європі та обох Америках.

Отже, ідею «канонічної території» не слід повністю відкидати. Церва ухвалила й розвивала цю ідею в процесі свого історичного розвитку, позаяк вона виявилася корисною в організації життя та місії церкви. Водночас цю ідею не слід сприймати як догму. Це *не сакральна інституція*, а *історична зручність, що має відносну цінність.* Не можна підміняти нею важливіші цінності, як-от єдність церкви. Коли ідея «канонічної території» не сприяє єдності, її можна і слід ігнорувати. Принцип «канонічної території» слід застосовувати в

інтересах спільнот, а не юрисдикції. Потрібно пам’ятати, що ідея територіальності в історичному розвитку церкви часто виштовхувала спільноту з центру церковної політики. Слід повернути спільноту в осердя цієї політики та відновити її як центр адміністративних парадигм, включно з тими, які спираються на ідею канонічної території.

У сучасній історії є повчальні приклади того, як церква відсувала вбік принцип територіальності, зосередившись натомість на добробуті спільнот. Під час виходу грецького населення з Малої Азії у 1920-ті роки виникли спільноти емігрантів на нових для них землях незалежної грецької держави. Ці люди принесли із собою власні ідентичності й навіть назви своїх попередніх домівок. Так довкола великих грецьких міст виникли передмістя на кшталт Нової Смірни, Нової Іонії та Нової Філадельфії в Афінах або Неаполя в Салоніках. Ці спільноти зберегли не лише свої ідентичності, а й свої еклезіальні структури. Щоб надати їм пристановище, Грецька церква встановила для іммігрантів нові єпархії, як-от митрополії Нової Смірни чи Неаполю. Ці єпархії були діаспорними в межах місцевої церкви. Вони виглядали як канонічна аномалія, але зберегли цілісність іммігрантських спільнот. Згодом спільноти іммігрантів втратили свою первинну ідентичність і поступово асимілювалися з іншими спільнотами. Це сталося природно, а не тому, що Грецька церква сліпо дотримувалася принципу територіальної гомогенності та зруйнувала ідентичності іммігрантів заради цього принципу.

Якщо ми подивимося на ситуацію «діаспори» з цієї ж «спільнотної» перспективи, теперішня ситуація виглядає не настільки трагічною, якою вона була б з територіального погляду. Якщо вважати клітинами тіла церкви спільноти, а не території, то переміщення спільноти у нове місце проживання, де вона зберігає свою цілісність, не руйнує устрою церковних структур. Такі спільноти, безумовно, краще співпрацюють у «діаспорі», але від них не слід вимагати, щоб вони так само возз’єдналися й на новій території. Принаймні їх не слід до цього змушувати. Теперішнє розмаїття спільнот у «діаспорі» слід вважати не канонічним викликом, а ситуацією, гідною позитивного ставлення.

Розмаїття цих спільнот нагадує розмаїття церкви перших століть, до того як процес уніфікації перетворив місцеві церкви на територіальні блоки.

3.4. Церковна автокефалія

Ці територіальні блоки унезалежнилися одне від одного та стали «самоврядними» – автокефальними. Автокефалія – одна з найстаріших інституцій церкви та найжиттєздатніша з них. Вона також успішно пережила найбільше історичних трансформацій.

Спершу всі церковні спільноти, як правило, були автокефальними – не в сенсі автократії, а в тому сенсі, що вони не мусили звітувати перед іншими спільнотами.[1012] Зі зростанням церкви більшість спільнот стали підзвітними вищим спільнотам і в такий спосіб втратили свою автокефалію. Незалежність зберегли тільки обрані спільноти, які опікувалися іншими спільнотами, насамперед у питаннях висвячення єпископів та суду над єпископами. Так автокефалія перейшла від спільнот до надспільнотних структур.

Автокефалію надспільнотних структур було замислено як канонічну інституцію, що мала допомогти церкві підтримувати порядок та єдність. Втім, із плином часу автокефалія часто ставала жертвою маніпуляцій з боку політичної влади, зі згоди відповідних церковних структур, і була спрямована на досягнення радше політичних цілей, ніж еклезіальної єдності. Автокефалія пережила багато трансформацій та криз. У певні історичні періоди вона майже зникала, а в інші отримувала надзвичайну владу. Упродовж свого тривалого історичного шляху вона набувала різних форм і зазнавала різних тлумачень.

Попри важливість цієї інституції, вона залишається малодослідженою. Наявні нечисленні розвідки[1013] пропонують радше редукціоністські описи

[1012] Тези цього розділу були опубліковано у: Hovorun, “Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case.”

[1013] Див. Russell and Cohn, *Autocephaly*.

автокефалії. Багато з них вихваляють автокефалію окремих церков[1014], не пропонуючи цілісного критичного огляду цього явища. Автокефалію часто представляють у канонічному світлі, як категорію канонічного права.[1015] Деякі вважають її адміністративною інституцією.[1016] Є також популярний погляд, що ототожнює автокефалію з національною державністю.[1017] Усі ці підходи мають рацію, тож на них має зважити кожен, хто береться за серйозне вивчення автокефалії. Втім, всього цього недосить. Викладені далі дослідження конкретних прикладів розглянуть інші аспекти автокефалії, якими вони виникали історично. Упродовж століть своєї еволюції автокефалія була чинником зміцнення політичної незалежності держав, засобом *translatio imperii*, інструментом розбудови культурної та національної ідентичності народу, й нарешті символом деімперіалізації та індигенізації церкви. Перед тим, як перейти до цих аспектів автокефалії, ми розглянемо її зі стандартних позицій канонічного права та управління церквою.

Канонічне право розглядає автокефалію як інструмент управління помісною церквою. Буквально «автокефалія» значить, що помісна церква має «власну голову». Це означає, що автокефальна церква обирає власного очільника, який, зі згоди місцевого синоду, висвячує єпископів власної церкви, не будучи підзвітним жодній зовнішній еклезіальній владі. У канонах церкви цю

[1014] Див. Dadeshkeliani, *The Autocephaly of the Orthodox Church of Georgia*; Öörni, "Autocephaly and Its Meaning for the Finnish Orthodox Church"; Γλαβίνα, *Το αυτοκέφαλο της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Αλβανίας*; Hadjiioannou, "A Study of the Helladic Autocephaly (1821–1852)"; Mojanoski, *Avtokefalnosta na Makedonskata pravoslavna crkva*, тощо.

[1015] Див. "Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie."

[1016] Див. Sanderson, "Autocephaly as a Function of Institutional Stability and Organizational Change in the Eastern Orthodox Church."

[1017] Див. Walters, "Notes on Autocephaly and Phyletism"; Meyendorff, "Ethnophyletism, Autocephaly, and National Churches."

первинну ідею автокефалії найкраще виражає резолюція Ефеського собору (431), що «єпископи Кіпру можуть самі здійснювати висвячення» (канон 8).[1018]

Приклад Кіпрської церкви став прецедентом, який зробив найважливіший внесок у формування інституту автокефалії в його первісній формі. Причиною цього прецеденту став конфлікт між Кіпрською та Антіохійською церквами за

[1018] «Найпревелебніший єпископ Регін, і з ним Зенон та Євагрій, превелебні єпископи провінції Кіпр, висунули те, що є водночас новацією проти еклезіальних звичаїв та канонів святих отців і стосується свободи всіх. Тому, позаяк поширені хвороби потребують більшого лікування, якщо вони несуть із собою більшу загрозу, якби для єпископа Антиохійського не було постійним відступним звичаєм вчиняти висвячення на Кіпрі – як це заявляють у спогадах та усно релігійні люди, що постали перед синодом, – прелати святих церков Кіпру, вільні від докучань та насильства, використовуватимуть своє право самі висвячувати превелебних єпископів для свого острову, відповідно до канонів святих отців і стародавнього звичаю.

Той же принцип буде дотримано для інших єпархій та провінцій деінде. Жоден із превелебних єпископів не може заволодіти іншою провінцією, яка не була від початку під владою його самого чи його попередників. Кожний, хто у такий спосіб захопить і підкорить собі провінцію, має відновити її, щоб не було порушено канони отців, а зарозумілість секулярної влади не спричинила втручання під виглядом священицького служіння. Ми мусимо послідовно уникати руйнування свободи, яку наш Господь Ісус Христос, визволитель усіх людей, надав нам власною кров'ю. Тому приємністю святого та вселенського синоду є збереження в недоторканості та непорушності прав, що належать від початку кожній провінції, відповідно до здавна чинного звичаю. Кожний митрополит має право взяти копію цього протоколу задля власної безпеки. Якщо хтось подасть версію, відмінну від того, що тут ухвалено, святий та вселенський синод одностайно ухвалює її нечинною». Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, 68–69.

вибір нового митрополита першої з них. На той час Кіпр адміністративно належав до цивільної діоцезії Орієнс зі столицею в Антіохії. Антіохійська церква скористалася цією нагодою, щоб поширити свій контроль на церкву Кіпру. Із цією метою вона навіть задіяла військового посадовця на ім'я Діонісій, який мешкав в Антіохії. Цей останній надіслав до Кіпру два листи, до адміністративного керівника острову та до місцевої церкви, наказуючи відкласти вибори нового митрополита. Втім, його наказами знехтували. Церква обрала митрополита на ім'я Регін, який разом із двома помічниками-єпископами прибув до Ефесу і представив там свою петицію стосовно інсинуацій Антіохії. Регін просив тамтешній собор підтвердити його обрання митрополитом, а також схвалити право Кіпрської церкви обирати та ставити власних митрополитів. Собор, розглянувши питання, вирішив підтримати Кіпр. Усупереч тогочасним тенденціям до переформування церковних структур у відповідності до цивільного адміністративного устрою, собор зробив для Кіпру виняток із цього правила й підтвердив його незалежний статус-кво. Ефеські отці застерегли від залучення цивільної влади до перерозподілу еклезіальної юрисдикції.

Ця історія містить три важливих уроки щодо того, чим була автокефалія в період її формування як канонічної інституції. По-перше, автокефалія не була пов'язана зі способом управління церквою. Ішлося про вужче питання: обрання та висвячення очільника автокефальної церкви. По-друге, автокефалія забезпечувала відносну незалежність церкви від цивільної адміністрації та територіального устрою держави. Цей аспект суперечив ідеї автокефалії, яка виникла пізніше й найкраще виражена у відомому вислові патріарха Фотія (810–891): «Еклезіальні права, і насамперед ті, що стосуються кордонів, зазвичай змінюються разом з політичною владою та управлінням».[1019] Третій аспект автокефалії на прикладі Кіпру проявила

[1019] "Τὰ ἐκκλησιαστικά, καὶ μάλιστά γε τὰ περὶ τῶν ἐνοριῶν δίκαια, ταῖς πολιτικαῖς ἐπικρατείαις τε καὶ διοικήσεσιν συμμεταβάλλεσθαι εἴωθεν." Лист 290 у: Laourdas

подальша історія цієї церкви після Ефеського собору. Імператор Юстиніан (527–565) передав Кіпр з політичної юрисдикції Антіохії до нового територіального утворення з центром в Одессосі (тепер Варна в Болгарії). Крім Кіпру, це утворення включало Нижню Мезію, Скіфію, Карію та Егейські острови. Пізніше Юстиніан II (685–695) переселив більшість кіпріотів із їхньої батьківщини до Геллеспонту. Туди ж перебрався й очільник Кіпрської церкви. Тепер його престол був розташований у Новій Юстиніані. Перебуваючи тут, він мав найвищий ранг серед єпископів цієї провінції та зберіг усі права, які мав на Кіпрі. Ця ситуація показує, що автокефалія місцевої церкви може відокремитися від конкретної території та перерости в самодостатню канонічну інституцію, важливішу за деякі інші інституції, включно з канонічною територією.

Первинна ідея автокефалії як пов'язаної з процедурами обрання та висвячення нових очільників церкви поступово поширилася на інші адміністративні питання. Зокрема, вона змінила характер влади очільників автокефальних церков над їхніми власними церквами. Ця влада стала прямішою й «авторитарнішою». У стосунках між юрисдикціями очільники автокефальних церков брали на себе всю відповідальність за підтримку євхаристійного спілкування між місцевими церквами. Отже, автокефалія перетворилася на інструмент церковної адміністрації – й усередині, й іззовні помісної церкви.

Чарльз Сандерсон зробив проникливий аналіз автокефалії під кутом зору сучасних організаційних теорій. Насамперед він спирався на теорії двох американців, лауреатів Нобелівської премії Дуґласа Норта (1920-2015) та Олівера Вільямсона (нар. 1932).[1020] Сандерсон розглядає автокефалію як рід

---

and Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia*, vol. 3, 406–408.

[1020] North, *Structure and Change in Economic History*; North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*; Williamson, *The Mechanisms of Governance*.

організації, яка постійно піддається змінам, а отже, є легітимним предметом аналізу з погляду організаційних теорій. Він вважає, що чинниками вирішального впливу на зміни цієї інституції є «інституційний контекст» і «примус».[1021]

«Інституційний контекст» автокефалії складається насамперед із канонічного права, але також включає неписані традиції та «правила гри».[1022] Канони регулюють спільні домовленості церков[1023] і функціонують як обмеження для дієвців, які намагаються змінити статус-кво в системі автокефальних церков. Ці дієвці взаємодіють на основі укладених ними угод:

> Окремі церкви… поєднані контрактними відносинами, скерованими інституційним устроєм, який із гідним довіри примусом робить витратним відхилення від цих інституційних правил. Взаємини конкретних церков, як і будь-яких інших організацій, можна вважати контрактними, оскільки вони передбачають обмін товарами та послугами, що створює мережу взаємозалежних зв'язків. Ці зв'язки можуть бути ієрархічними – як між батьківською та дочірньою компанією – або горизонтальними – як між самоврядними автокефальними церквами. Втім, у всіх ситуаціях та на всіх рівнях відносини є контрактними: клір – потрібний єпископу, щоб локально виконувати сакраментальні функції замість нього, – не може легально виконувати ці функції без схвалення єпископа; якщо ж священик не виконуватиме свої обов'язки у приписаний спосіб, це схвалення може бути відкликано. Єпископ дочірньої компанії залежить від патріарха, оскільки бере в нього миро, яким помазують мирян, а історично й висвячували імператорів, і це постачання мира можна призупинити, якщо патріарх вважає, що

[1021] Sanderson, "Autocephaly as a Function of Institutional Stability and Organizational Change in the Eastern Orthodox Church," 28.

[1022] Там само, 34.

[1023] Там само, 33.

> підлеглого потрібно покарати. Дочірня церква залежить від своєї материнської церкви, принаймні спершу, в плані коштів, кліру та організаційної підтримки, тоді як материнська церква зрештою може стати залежною від дочірньої як джерела доходів, ресурсів та впливу. Новонароджена автокефальна церква потребує офіційного визнання з боку материнської церкви та/чи інших автокефальних церков, щоб підтвердити власну автокефалію. У всіх ситуаціях і на всіх рівнях інституційний контекст зв'язує разом «сторони», що укладають контракт (еклезіальні організації), відповідно до правил, які заохочують і примус, і дотримання правил.[1024]

Організаційна зміна, цього разу через включення чи виключення автокефальних церков до/з мережі помісних церков, здебільшого передбачає порушення наявних контрактів. Вона «зазвичай стається "незаконно", тобто через порушення (або відхилення від) контрактних відносин».[1025] Такі зміни спричиняють «екзогенний струс»[1026] системи. Така організаційна зміна практично неможлива без участі держави. Отже, держава є важливою складовою інституційного контексту, найбільше спроможною сприяти змінам у системі автокефальних церков. Держава виконує роль «примусу».[1027]

Справді, загальновизнано, що у східному християнстві держава відігравала й далі відіграє ключову роль у визначенні адміністративних кордонів усередині церкви. Ці кордони переглядають самі держави та церква разом з державами. Із цього приводу Сандерс справедливо зазначає:

> Коли ми помічаємо зміни політичних кордонів, розпад чи об'єднання держав, або іншу зміну політичної конфігурації, нам слід очікувати

[1024] Там само, 35.

[1025] Там само, 38.

[1026] Там само.

[1027] Там само, 2.

> зусиль щодо впровадження відповідних організаційних змін у церкві, в межах інституційних рамок, силою примусу, який здійснює третя сторона (зазвичай держава)…
>
> Організаційна форма церкви у будь-який час щільно пов'язана з політичною географією, себто з політичними кордонами держави, в якій перебуває ця церква. Зміна конфігурації цієї географії – наприклад, розпад імперії на окремі держави – спонукає до відповідних змін організаційної форми церкви.[1028]

Історично рівень впливу держави на церкву в питаннях автокефалії був навіть більшим за це. Держава визначала не лише *кількісні* параметри автокефалії – себто, кількість незалежних церков, – а і *якість* цієї автокефалії. Зокрема, в устрої східної Римської імперії автокефалія помісних церков була питанням адміністративної зручності церкви. Вона не виходила за межі канонічного права. Політична чи культурна значущість цієї інституції була мінімальною.

Ситуація змінилася, коли деякі сусіди Візантії, приєднавшись до братства християнських народів, почали застосовувати автокефалію своїх новоутворених церков як засіб, яким вони сподівалися забезпечити власну політичну самодостатність. Уперше це відбулося в Болгарії. Ставши інструментом політичної незалежності, автокефалія від кінця першого до середини другого тисячоліття також перетворилася на чинник ідентичності для держав і народів, які домагалися цього статусу. Це була запозичена ідентичність, якою від початку володів Константинополь. В очах православних Константинополь був архетипною столицею, *Містом* (ἡ Πόλις). Болгарія, Сербія, а потім Москва на певній стадії починали домагатися автокефалії для своїх церков як атрибуту, який давав їм змогу наслідувати Константинополь та Римську (Візантійську) імперію. Так автокефалія стала засобом *translatio imperii* – переміщення імперської ідентичності

[1028] Там само, 28-29.

Константинополя до інших історично сформованих політичних центрів. Так автокефалію використали для розбудови нових ідентичностей: еклезіальної, політичної та культурної.

Правителем, який створив прецедент використання автокефалії як політичного інструменту, був болгарський хан Борис (правив у 852–889)[1029]. Невдовзі потому, як він хрестився (у середині 860-х років) та офіційно запровадив християнство серед свого народу, він вирішив, що новоутворена болгарська церква має бути незалежною від Константинополя. Борис вважав, і небезпідставно, що канонічна залежність його церкви послабить незалежність болгарської держави. Він хотів отримати вхідний квиток до клубу християнських націй, не заплативши за це політичною залежністю. Зважаючи на відсутність історичних прецедентів, це було складне завдання. Зусилля Бориса сформували нову парадигму стосунків між державою та церквою і між самими церквами. Головні елементи цієї парадигми дожили до наших днів: 1) незалежна держава повинна мати незалежну церкву; 2) держава може застосовувати примус заради автокефалії своєї церкви; 3) держава може бути посередником у стосунках між автокефальними церквами.

Виборюючи незалежність для болгарської церкви, Борис, чиє царство належало до Східної Іллірії, за яку точилося чимало суперечок, використав політичні протистояння та конфлікти між Константинополем і західними політичними силами – насамперед франками, а також Римом, який стояв за германськими правителями. Перед тим, як визнати християнство для себе та

[1029] Джеймс Лінсдей Гопкінс у своїй монографії про Болгарську церкву заявив, надто спрощено та узагальнено, що ця церква від самого початку і завжди була політичним інструментом держави. Болгарська Православна церква «винайшла для себе роль у болгарських закордонних і внутрішніх справах, добровільно ставши інструментом болгарської геополітики, дозволивши собі бути використаною урядом як необхідний засіб реалізації його мети національного об'єднання» – Hopkins, *The Bulgarian Orthodox Church*, 8.

свого народу, Борис почав переговори з Константинополем та франками. Спершу він схилявся до того, щоб пристати на західні пропозиції, що змусило Константинополь нервувати. В останні місяці 863 року візантійці атакували Болгарію, щоб не дати їй змоги прийняти християнство від германців. Ті були наполягали, щоб Борис прийняв християнство саме від них. Борис був змушений погодитися з візантійцями, поступаючись їх військовому тиску. Дві сторони уклали «глибоке перемир'я» на тридцять років. Наприкінці осені 863 року місія константинопольського патріарха прибула до Пліски, столиці болгарської держави, і хрестила Бориса, його родину та високопоставлених чиновників.

Втім, союз Бориса з Константинополем тривав недовго. Після того, як Константинопольський патріархат відмовився надати новоутвореній болгарській церкві автономію, Борис звернувся до римського понтифіка. Наприкінці серпня 866 року болгарська місія прибула до Рима. Їхнім завданням було поставити папі запитання Бориса стосовно різних аспектів християнського життя. Найважливішим був наступний запит: як новоутворена болгарська церква може функціонувати під юрисдикцією Рима. 13 листопада 866 року Борис отримав відповідь папи, яка, на погляд Бориса, відповідала його прагненням. Він наказав візантійським місіонерам покинути Болгарію та змінив свою еклезіальну належність з Константинополя на Рим. Візантійський імператор Михайло III (правив у 840–867) був розлючений і рішенням Бориса, і поведінкою Рима. Стосунки між цими двома центрами християнського світу стали ще напруженішими. Як наслідок, зібраний у Константинополі влітку 867 року собор проголосив анафему папі Миколаю I.

Тим часом Борис продовжував розбудову незалежної церкви. Невдовзі він зрозумів, що папа не підтримає його в усіх його планах. Наприклад, коли він попросив папу призначити одного з його кандидатів на посаду болгарського архієпископа, папа відмовився задовольнити це прохання. Побачивши, що Рим не бажає надати болгарській церкві незалежність, Борис знову звернувся до Константинополя. Від відновив спілкування, очікуючи, що цього разу

Константинополь буде поступливішим щодо його запитів. У вересні 867 року імператора Михайла III було вбито близьким до нього придворним – Василем, який заснував македонську династію. Патріарха Фотія змінив Ігнатій (847–858, 867–877). У 869–870 роках у Константинополі було скликано великий собор з метою пошуку шляхів примирення з римським престолом. До столиці Східної Римської імперії прибула високопоставлена делегація з Болгарії. Перед членами собору їх запитали, який еклезіальний центр вони вважають своїм. На подив римських делегатів, не готових до такого розпитування, болгари підтвердили свій зв'язок із Константинопольським патріархатом. Протести папських легатів було проігнорувано. Зі схвалення собору болгарська церква стала автономним архієпископством, очільник якого мав бути обраний з-поміж болгарських єпископів і затверджений правителем Болгарії разом із патріархом Константинопольським. Отже, хоча хитання Бориса між Сходом та Заходом відчутно погіршили відносини між двома частинами християнського світу, він спромігся здобути для болгарської церкви та, як наслідок, для своєї держави безпрецедентний рівень незалежності.

Щоб захистити та посилити політичну незалежність Болгарії, Борис застосовував не лише церкву, а й культуру та мову. Він та його наступники дбали про те, щоб болгари використовували власну мову – староцерковнослов'янську, яку також називають староболгарською. Цю мову офіційно впроваджували в цивільному та церковному житті. Численні грецькі та латинські тексти перекладали староболгарською й поширювали Болгарією, а також далеко за її межами серед інших слов'янських народів. Так мова і культура, разом із церквою, стали інструментами, мобілізованими задля досягнення політичних цілей держави.

Незалежність болгарської церкви не була даністю, здобутою раз і назавжди. Вона розвивалася, інколи драматично. Усе почалося з «розширеної

автономії»[1030], наданої болгарській церкві константинопольським собором 879–880 років. Ця автономія передбачала, що архієпископа болгарської церкви ставитимуть у Константинополі, але єпископи під його юрисдикцією не будуть згадуватися як ієрархи Константинопольської церкви в її каталогах (τὰ τακτικά). Невдовзі, під час правління болгарського царя Симеона (893–927), церква набула прав архієпископства, схожі на права Кіпрської церкви.[1031] Це означало, що очільників церкви обирали та ставили на кафедру в Болгарії; їм уже непотрібно було вирушати до Константинополя. За часів правління наступника Симеона царя Петра (927–970) архієпископство Болгарське було піднесено до патріархату.

Незалежність болгарської церкви в статусі патріархату була й надалі хиткою. За часів першої болгарської держави (681–971) Болгарський патріархат не був підзвітним жодній іншій церкві. Коли за часів другої болгарської держави (1186–1396) патріархат було відновлено (1235), її патріархи мусили коритися певним вимогам Константинополя. Зокрема, вони були повинні згадувати під час служби інших «старих» патріархів, які не були зобов'язані так само згадувати очільників болгарської церкви. Також болгарські патріархи мусили отримувати святе миро з Константинополя, платити йому податки та відповідати перед Константинополем у разі порушення цих умов. Новий статус Болгарського патріархату був радше почесним (ψιλῷ ὀνόματι)[1032], а не рівним «старим» патріархатам. Ця первинна форма «нової» автокефалії була схожа на сучасну еклезіальну автономію.

[1030] Гόνη, *Ιστορία των Ορθοδόξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*, 23–24.

[1031] В одній з *Notitiae* Константинопольського патріархату, датованій X століттям, Болгарську церкву разом із Кіпрською згадано після п'яти патріархатів і перед митрополіями під омофором Константинополя. Див. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, no 8, p. 290.

[1032] Див. Гόνη, *Ιστορία των Ορθοδόξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*, 67.

У XIV столітті Болгарський патріархат, тепер розташований у Тирново (зараз Велико Търново) перестав дотримуватися цих умов. Красномовне свідчення про ситуацію в автокефальному болгарському патріархаті в середині XIV століття можна знайти в листі групи болгарських ченців до константинопольського патріарха Калліста I (1350–1353, 1355–1363/64). Вони намалювали картину, можливо перебільшену, церкви, яка стала цілком непідзвітною жодній іншій церкві. Вони повідомляли, що болгарські патріархи в Тирново не згадують на літургії очільників інших православних церков; що болгарські священики хрестять, окропляючи водою лише раз; що вони використовують святе миро не з Константинополя і приготовлене не з пахощів, а з мощів святих.[1033] Цей лист є свідченням того, що на той час автокефалія була не лише канонічним, а й літургійним питанням.

Надання болгарській церкві статусу патріархату в період першого болгарського царства було безпрецедентним *політичним* кроком. У формальному плані воно було завершене ухвалою константинопольського сенату у відповідь на запит імператора Романа I Лакапіна (920–944), якого, своєю чергою, офіційно просив про це болгарський цар Петро. Із Константинопольською церквою щодо цього питання лише порадилися. Як наслідок, не дивно, що візантійській імператор Іоанн I Цимісхій (969–976), окупувавши Болгарію, власним указом[1034] скасував статус патріархату болгарської церкви, ніби це був лише політичний атрибут болгарської державності. У певному сенсі так і було.

Незалежність болгарської держави була не єдиним політичним підґрунтям церковної автокефалії та статусу патріархату. На певній стадії цей статус став інструментом передачі всесвітнього християнського *imperium* з Константинополя до Болгарії. Цар Симеон (правив у 893–927) зробив

[1033] Див. там само, 95–100.

[1034] Джерела свідчать, що патріархат “καθῃρέθη παρὰ Ἰωάννου τον Τζιμισκῆ” («було скасовано Іоанном I Цимісхієм»). Див. там само, 49.

Болгарію найпотужнішою державою тогочасної південної Європи. Він мріяв про те, щоб його держава стала центром Римської імперії. Він почав вважати себе римським імператором і назвав себе *царем* – титулом, що походить від римського «цезар». Ба більше, він хотів бути автократом не лише для болгар, а й для римлян. Із цією метою він узяв собі титул «цар болгар та римлян» (βασιλεῦς βουλγάρων καὶ ῥωμαίων)[1035]. Патріархат, як найвищий вираз автокефалії, став на службу цій імперській меті, перетворившись на імперську ідентичність. Цей бік автокефалії не лише обстоювала держава, а й визнавала церва. Одну з ілюстрацій такого ставлення можна знайти в болгарському перекладі візантійської хроніки Костянтина Манасії (бл. 1130 – бл. 1187). Переклад було здійснено у Тирново, в колах патріарха Євтімія (1375–1393). Відтворюючи зроблений Манасією опис падіння Риму в V столітті, болгарський перекладач протиставив старому Риму не Константинополь (як у грецькому оригіналі), а Тирново:

> Це сталося зі Старим Римом, але наше нове імперське місто [= Тирново] процвітає, росте, є потужним та юним. Воно залишиться таким до кінця часів, бо перебуває під владою верховного Царя болгар, щедрого, шляхетного, друга ченців, великого Царя, Асена Александра, чиє панування не перевершать сяянням незліченні сонця».[1036]

Отже, болгарські правителі, діючи разом із церковними провідниками, докорінно змінили первинну ідею автокефалії. Тепер автокефалія стала

[1035] Про болгарські політичні титули див. Wolff, “The ‘Second Bulgarian Empire,’” 170.

[1036] У: Wolff, “The Three Romes,” 300. Оригінальний текст Манасії звучить так: «Ось що сталося зі Старим Римом. Наш, втім [= Константинополь] процвітає, росте, є потужним та юним. Хай він росте вічно, о Господь усього, бо має такого великого імператора, світло якого сяє далеко за кордон, переможця в тисячі битв, Мануїла, золоту осяйну багряну троянду, з блиском якої незрівнянні тисяча сонць» (там само).

знаряддям політичної незалежності та імперської ідеології. Вона також набула зв'язків із культурою. Мова та писемність були інструменталізовані та підпорядковані політичній меті разом із церквою через інститут її автокефалії.

Серби також застосовували автокефалію у цій же змінений формі, хоча й у поміркованіший спосіб. Південнослов'янські племена, які згодом увійшли до складу сербського народу, були знайомі з християнством від часів візантійського імператора Іраклія (610–641). Втім, християнська віра серед них не вкоренилася, допоки вони не опинилися під владою великого жупана Сербії Мутіміра (правив бл. 850–891/93). На відміну від болгарських царів, сербські жупани не прагнули негайної незалежності для своєї церкви. Мутімір вирішив визнати верховний статус імператора Василя I (правив у 867–886). Набагато пізніше, за часів Стефана I Немані (правив у 1166–1196), серби почали заявляти про більшу політичну та еклезіальну незалежність від Візантії.

Ключовою постаттю в процесі автокефалізації сербської церкви був син Немані Ратко (бл. 1175–1235). Провівши кілька років на Афоні, у 1207 році Сава (ім'я, яке отримав Ратко, прийнявши постриг на Святій Горі) повернувся до Сербії, яка переживала кризу, спричинену боротьбою двох його братів, Стефана та Вукана. Їхній покійний батько, зрікаючись трону, назвав великим жупаном Стефана, але проти цього останнього виступив Вукан. Сава, повернувшись до Сербії, допоміг своїм братам примиритися й зупинив громадянську війну.

Після відновлення ладу Сербія відновила і свою силу. У той самий час силу Візантії було підірвано четвертим хрестовим походом (1202–1204). Імператор Феодор II Ласкаріс (правив у 1204–1221) і патріарх Мануїл I (1216–1222) втекли в Нікею. Сава прибув до Нікеї у 1219 році й домовився там про незалежний статус для сербської церкви. Варто зазначити, що його партнером у переговорах був імператор, а не патріарх; з останнім порадилися лише

пізніше. Сава був переконливим і здобув згоду імператора. Сербська церква отримала статус архієпископства, а її першим очільником став Сава.

Неможливо визначити умови надання сербській церкві автокефалії, позаяк документів щодо цього не збереглося. Можна лише гадати, що ці документи не дуже відрізнялися від отриманих болгарською церквою на соборі в Лампсакіоні (1235): архієпископ мав згадувати на літургії ім'я патріарха Константинопольського, отримувати від нього святе миро та платити Константинополю податки.[1037]

Залишається загадкою, чому візантійці так легко надали автокефалію сербам на тлі того, скільки зусиль довелося докласти для цього болгарам. Одне з пояснень полягає в тому, що на той час правителі Сербії та Візантії були одружені на сестрах, доньках уже померлого імператора Олексія III Ангела (правив у 1195–1203). Втім, важливішим було інше: Візантія тоді була значно слабшою та потерпала від нападів болгар. Щоб врівноважити цих останніх, візантійський імператор і вирішив підняти *політичну* важливість своїх союзників-сербів, надавши їм автокефалію. Так болгарська церква втратила свою монополію на еклезіальну та культурну ідентичність у слов'янському світі. Серед прямих наслідків цього кроку було те, що серби тепер вважали територією своєї автокефальної церкви землі, які належали архієпископу Охридському Димитрію Хоматіану (1216–1235). Цей останній політично підтримував Епірське деспотство – суперника Нікейського царства. Крім того, сербська автокефалія послаблювала позиції Риму на Балканах, позаяк деякі сербські єпархії належали до римської юрисдикції. Великий жупан Стефан, коронований як король (*kral*) папою Гонорієм III, тепер міг бути коронований власним православним архієпископом – що, власне, і сталося, коли Сава повернувся додому.

[1037] Див. Γόνη, *Ιστορία των Ορθοδόξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*, 189.

У порівнянні з болгарським прикладом, сербська автокефалія має і схожі, й відмінні риси. Схожим був її політичний характер: автокефалію обговорювали з імператором й отримали як політичний атрибут. Відмінним було те, що в Болгарії автокефалія була проектом держави (де роль протагоніста відігравав цар Борис), а в Сербії це був проект церкви, де роль протагоніста виконував архієпископ Сава, хай навіть він і діяв зі згоди й на користь великого жупана Стефана. У Сербії автокефалія виявилася міцно пов'язаною з ім'ям Сави, а відтак, була більшою мірою сакральною інституцією, ніж у Болгарії, де автокефалію сприймали радше як політичну інституцію. Ще однією відмінністю було те, що болгарська автокефалія була від початку ворожою до Візантії, тоді як сербська спершу була дружньою до неї.

Втім, у середині XIV століття ситуація змінилася. Сербія досягла однієї з вершин свого розвитку та територіальної експансії. Здебільшого вона зростала коштом Візантії, яка переживала серію громадянських війн. Коли Стефан Душан (правив у 1331–1355) завоював більшу частину Македонії, він 1346 року проголосив себе «царем і самодержцем сербів та римлян». Це був надзвичайно ворожий крок стосовно того, що ще залишилося від Східної Римської імперії. Як раніше правителі болгар, Душан скористався слабкістю Візантії та спробував захопити собі римську імперську ідентичність. Він намагався створити нову імперію на базі Сербії зі шматків Візантії, поєднуючи при цьому сербську та римську ідентичності. В умовах того часу це було неможливо без перетворення сербського архієпископства на патріархат.

Стефан не чекав на благословення цього нового статусу сербської церкви константинопольським патріархом. Він вирішив діяти в односторонньому порядку і скликав собор у Скоп'є, запросивши болгарського патріарха Симеона, архієпископа Охридського Миколая, візантійського митрополита і протоса[1038] з гори Афон. Усі ключові учасники собору залежали від Стефана.

[1038] Афонський «протос» (πρῶτος) – особливий чернечий чин на горі Афон. Обраний зі складу «святого начальства» (Ἱερά Ἐπιστασία), яке є виконавчим

Собор проголосив сербське архієпископство патріархатом і підніс архієпископа Йоанікія до сану патріарха. Це сталося у Вербну неділю 1346 року. Ще за тиждень, на Великдень, Йоанікій коронував Стефана Душана царем. Вибір дат для двох церемоній – поставлення патріарха у Вербну неділю та коронація імператора на Великдень – показує, що поставлення патріархату бачили інструментом поставлення царя: перша з цих подій мала наслідувати другу. Принаймні так це бачив Стефан. Не дивно, що наступник Йоанікія, Сава IV (1354–1375) узяв собі титул «патріарха сербів та греків». Це означає, що серби не просто *копіювали* інститут константинопольської патріархії, а справді намагалися *витіснити* його – надзвичайно ворожий крок стосовно константинопольської церкви[1039]. Наступним кроком стала анексія сербською церквою низки єпархій Константинопольського патріархату.

Константинополь не відреагував негайно. Лише через сім років новий патріарх Каліст I (1350–1353, 1355–1363/64) проголосив анафему патріарху Стефану, всім єпископам і кліру сербської церкви[1040]. Багато дослідників вважають, що до таких суворих дій Каліста спонукав імператор Іоанн VI Кантакузин (1347–1354), який воював зі Стефаном. У цій війні між Візантією та Сербією патріархи були солдатами, а імператори – генералами.

Ця історія найкраще ілюструє той факт, що за часів середньовіччя автокефалія у східній церкві великою мірою була політичним інструментом держав, які з його допомогою намагалися зміцнити власну владу та зменшити владу своїх суперників. Автокефалія стала атрибутом імперії. Держави, що прагнули імперського статусу, одночасно прагнули здобути для своїх церков статус

органом «святої спільноти» (Ἱερά Κοινότητα), що складається з представників усіх афонських монастирів, «протос» є формальним очільником усієї чернечої спільноти Афону.

[1039] Див. Obolensky, “Byzantium, Kiev and Moscow,” 40.

[1040] Цю анафему було знято 1375 року. Одночасно Константинопольський патріархат визнав патріарший статус сербської церкви.

автокефалії як засіб *translatio imperii* від Константинополя до нових амбітних слов'янських держав. Коли автокефалія стала політичним інструментом, нею часто маніпулювала цивільна влада. У ситуаціях війни між православними державами автокефалія спричиняла глибокі розколи між церквами, аж до схизми – яка, у цьому плані, стала проекцією стану війни між протиборчими політичними центрами. Автокефалія виглядала проекцією імперських і гегемонських амбіцій держави.

Приклад автокефалії Російської церкви точно відповідає середньовічній парадигмі автокефалії, встановленій болгарською та сербською церквами. Після того, як 988 року, за влади великого князя Володимира (правив у 980–1015), відбулося хрещення мешканців Києва, новостворена київська митрополія увійшла до юрисдикції Константинопольського патріархату. Київські князі або надсилали до Константинополя своїх кандидатів, щоб там їх схвалили й поставили митрополитами, або отримували призначенців від патріарха. За парою винятків, правителі Русі не намагалися порушити цей порядок чи емансипувати київську церкву, вивівши її з-під влади Константинополя. Перший виняток стався за часів великого князя Ярослава (правив у 1016–1054), який без згоди Константинополя поставив київським митрополитом Іларіона (пом. бл. 1055). Ця спроба ствердити еклезіальну незалежність Києва провалилася. Другу спробу зробив Ізяслав II (великий князь у 1146–1149 та 1151–1154), який незалежно від Константинополя поставив на київську митрополичу кафедру свого протеже Климента (митрополит у 1147–1155). Це був «відкритий бунт»[1041] проти Константинополя, який на вісім років поставив київську церкву у стан схизми. Невдовзі Константинополь повернув собі контроль над Києвом і наглядав за ним без подальших проблем. На відміну від своїх слов'янських братів на

[1041] Obolensky, "Byzantium, Kiev and Moscow," 67.

Балканах, цивільні правителі Києва не намагалися наслідувати візантійських імператорів.[1042]

Ситуація змінилася із занепадом Києва як столиці Русі після того, як 1169 року його пограбував володимирський князь Андрій, а 1240 року зруйнували монголи. Політичну та еклезіальну спадщину Києва поділили між собою два центри, які претендували на київську спадщину. У південно-західній частині Київської держави на роль її спадкоємця претендувало Галицько-Волинське князівство, а на північному сході – Володимиро-Суздальське. Перше у XIV столітті було поглинуто великим князівством Литовським і царством Польським, які 1385 року об'єдналися, уклавши Кревську унію. Володимиро-Суздальське князівство приблизно у цей же час було поглинуто великим князівством Московським. Обидві ці держави також претендували на київську спадщину. На підтримку своєї претензії вони прагнули мати у своїх володіннях митрополита Київського. Це призвело до «клонування» київської кафедри. Один її «клон» перемістився у південно-західну Русь, де в різні часи мав резиденції в Галичі, Новогрудку, Вільно, а потім знов у Києві. Другий «клон» перебрався на північний схід, розмістившись у Володимирі-на-Клязьмі, а потім у Москві. Цей розкол київської кафедри призвів до плутанини та зіткнень між двома частинами колись єдиної церкви, ставши постійним головним болем для Константинополя, який мусив, з одного боку, задовольняти правителів обох держав, а з іншого, підтримувати якусь подобу канонічного ладу.[1043]

[1042] «Київ не робив широких запозичень із візантійської імперської ідеології». Wolff, "The Three Romes," 297.

[1043] Як зазначив Іоан Меєндорф, «російська історіографія XIX століття – і зокрема історики церкви – схилялися до розуміння переносу митрополичої кафедри з Києва до Володимира та Москви як природного та органічного процесу, а спроби встановити окремі митрополичі кафедри в Галіції та Литві розглядали як обурливі узурпації, ініційовані «іноземними» польськими та

Зрештою одна з київських кафедр, яку Константинополь підтримував найбільше, спромоглася здобути власну автокефалію. Ось як розвивалися події. Найімовірніше у 1436 році, патріарх Константинопольський поставив новим київським митрополитом видатного богослова і дипломата з власного оточення Ісидора (1380/90–1463) і відправив його до Москви. До того Константинополь задовольнив запит великого князя литовського Свидригайла (бл. 1370–1452, правив у 1430–1432) і затвердив митрополитом Київським смоленського єпископа Герасима. Патріарх не задовольнив аналогічний запит великого князя московського Василя III (правив у 1505–1533), коли той після смерті Герасима обрав для київської кафедри рязанського єпископа Іону. Цей останній був надісланий до Константинополя як претендент на кафедру, але мусив повертатися до Москви не як митрополит, а як єпископ, що супроводжує Ісидора. Не без вагань Василь III прийняв Ісидора.

Правдоподібне пояснення того, чому Константинополь наполягав на кандидатурі Ісидора, полягає в тому, що останній мав відіграти важливу роль у майбутніх переговорах з Римом. Предметом переговорів були богословські відмінності між Сходом і Заходом та можливість відновлення єдності двох

литовськими правителями та підтримані продажними, корумпованими візантійцями. Цей погляд може частково пояснити окремі епізоди, але він точно не надає адекватного опису цієї історичної ситуації загалом. Він страждає від очевидного антивізантійського упередження і припускає, що для всіх практичних цілей кордони великого князівства Московського принципово збігалися з межами «Русі» як такої. Насправді ж для Візантії ситуація на Русі представляла складний вибір між «двома Русями», і якщо… московські великі князі принагідно виявлялися дуже щедрими у поповненні порожньої скарбниці грецьких імператорів та церковних чинів, немає достатніх підстав припускати, що підтримка Візантії завжди була надана лише одному з високих претендентів». Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, 270–271.

церков. Через ці переговори Константинополь також очікував забезпечити собі військову допомогу Заходу. Ось чому вони були критично важливими для патріарха, який приділив належну увагу вибору потрібних членів делегації.

Перед своїм обранням на київську кафедру, Ісидор показав себе вправним дипломатам у місії імператора Івана VIII Палеолога (правив у 1425–1448) на Базельському соборі (скликаному 1431 року), який продовжився у Феррарі, а потім у Флоренції. Ісидор був одним із представників Константинополя, які брали участь у соборі на всіх його стадіях (формально собор тривав з 1431 до 1445 року). Обравши Ісидора митрополитом Київським, Константинополь сподівався зміцнити позицію Ісидора й залучити руську церкву як додатковий аргумент у переговорах з Римом.

Коли Ісидор прибув до Феррари, тепер як митрополит Київський, він проявив себе твердим прихильником унії. Його погляди, тепер підкріплені високим ієрархічним статусом, істотно вплинули на позицію православної делегації, більшість якої підтримувала унію. Після собору Ісидор став відданим прибічником унії, зокрема на південному заході Русі, де він прожив рік на шляху повернення до Москви. Втім, у Москві, до якої він повернувся 1441 року, його зустріли вороже. Коли він відслужив у Кремлі літургію, в якій згадав папу та проголосив акт унії, великий князь Василь скликав собор, на якому Ісидору запропонували зректися унії. Ісидор відмовився. Спершу його заарештували, але потім дозволили йому втекти на Захід. На кафедру Ісидора поставили єпископа Іону, тепер без згоди Константинополя. Цей крок Москви був фактичним проголошенням автокефалії з боку московської частини київської церкви.

На підтримку своєї самопроголошеної автокефалії Москва розробила складну аргументацію. Як висловився з цього приводу російський історик церкви Євген Голубинський, ця аргументація базувалася на припущенні, що греки виявилися недостатньо православними і справжнє православ’я тепер

зберігається лише московітами[1044]. У тексті XIV століття, написаному у Пскові, захисників греків спростовує такий аргумент: «нині слід очікувати з Єрусалиму лише антихриста з його пагубним ученням», тому «не годиться нам приймати від греків нове вчення і розбещуватися від грецької землі»[1045]. Ідея розбещення «грецької віри» та московської вищості в питаннях побожності та доктрини стала серед московитів надзвичайно популярною; її досі дотримуються чимало росіян. На думку Голубинського, ця ідея означала, що «в нас, у Росії, більше православ'я і вище християнство, ніж у Греції», а також «що ми, росіяни, кращий та побожніший православний народ, ніж греки»[1046].

[1044] Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, 459.

[1045] Там само, 463. (В російському тексті Голубинського: «ныне нужно ожидать из Иерусалима только антихриста с его пагубным учением..., что по всему этому не подобает нам принимать от Греков нового учения и развращаться от греческой земли». Всі подальші цитати з Голубинського перекладено з російського оригіналу).

[1046] Там само, 464. Голубинський жорстоко критикує цей зарозумілий стереотип: «ми – росіяни, бувши народом без справжньої просвіти, сформували собі своєрідні погляди на чистоту справжнього православ'я… За відсутності в нас справжньої просвіти, ми мусили вдатися у ту крайність, щоб присвоїти обрядам перебільшене значення, прирівнявши їх до догматів віри… У цей перший період [київський] ми ще не доходили тієї крайності, щоб дивитися на обряди як на догмати і щоб під таким кутом зору дивитися на різноманітність їхніх форм. Внаслідок цього у цей період і перенесене до нас від греків розмаїття обрядів існувало в нас, нікого ніскільки не бентежачи. Після нашестя монголів, коли послабнув вплив греків і всілякі інші впливи, коли на московській півночі ми стали народом, що ніби віддалився за гори й за мур від усіх інших народів, і настільки усамітнилися в самих собі, що стали являти собою ніби європейський Китай, розвиток крайніх поглядів повинен був піти нестримно і швидко й добігти свого кінця…

Ця ідея вищості знайшла, в очах Москви, своє підтвердження, коли 1453 року Константинополь було захоплено турками – лише за кілька років після собору в Базелі-Феррарі-Флоренції. На погляд московитів, це був знак Божої помсти за унію. В очах Москви позбавлення імперської підтримки та зовнішньої величі зробило Константинопольську церкву неповноцінною навіть після того, як вона зреклася унії з Римом. Іван IV «Грозний» (царював у 1547-1584) пізніше розмірковував в одному зі своїх листів, що позаяк «великі церкви Божі соборні (в Константинополі) турецький цар на мізгіті (мечеті) починив (обернув), а котрі церкви залишив патріарху, на тих хрестів немає, ні дзвону немає», то «православ'я греків уже зруйнувалося».[1047]

Історія з унією пришвидшила реалізацію в Москві балканського сценарію. Двома головними діями цього сценарію були автокефалія церкви, з її переходом у статус патріархату, і *translatio imperii*. Цей сценарій став привабливим для Москви ще й до базельсько-ферраро-флорентійського собору. Ще 1339 року великого князя московського порівнювали з імператорами Костянтином та Юстиніаном.[1048] Після собору почала стрімко розвиватися друга й найважливіша частина сценарію – *translatio imperii*. У

Надавши перебільшене значення обрядам і прирівнявши їх до догматів, наші предки… надали перебільшеного значення зовнішній побожності або зовнішньому вшануванню Бога і вдалися у крайнощі того вдаваного благочестя, представниками якого в юдеїв були фарисеї та яке засуджене Спасителем в особі цих останніх. Наш напрямок виразився великою ревністю нашою до зовнішньої молитви і до місць зовнішньої громадської молитви – храмам або церквам. Тож у цьому відношенні ми стали вищими за греків… Проте ми, звичайно, не розуміли нашого благочестя так, щоб бачити в ньому, самому по собі, те просте ніщо, про яке говорить пророк Ісая (розділи 1 та 58)…». Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, 460–465.

[1047] Там само, 511.

[1048] Див. Wolff, "The Three Romes," 297.

1461–1462 роках було опубліковано збірку трактатів, предметом яких було поставлення в Москві нового митрополита Феодосія (1461–1464). Московський двір підтримував цю публікацію, що свідчить про її відповідність політичним планам великого князівства. Перший трактат було присвячено феррaро-флорентійському собору; другий – єресям латинян; третій же містив панегірик московському великому князю, з наголосом на його православ'ї. Наскрізними для збірки були дві ідеї, які стали центральними ланками ідеології *translatio*: 1) московські князі перейняли справу Костянтина; 2) московіти є кращими християнами, ніж греки[1049].

Розвинуті далі, ці ідеї стали основою ідеології Москви як третього Риму[1050], виразником якої став псковський чернець Філофей.[1051] У своєму листі про «несприятливі дні та години», адресованому дяку Михайлу Мунехіну (Місюрю), Філофей називає великого князя московського Василя III правителем, який

> …в усій піднебесній єдиний християнам цар і правитель святих Божих престолів, святої вселенської апостольської церкви, що замість римської та константинопольської, що є у спасенному Богом місті Москві… яка одна у Всесвіті ліпше за сонце світиться… Всі християнські царства добігли кінця і зійшлися в єдиному царстві нашого государя, згідно

[1049] Див. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. 2, 466-467.

[1050] Див. Кириллов, *Третій Римъ*; Zernov, *Moscow, the Third Rome*; Оглоблин, *Московська теорія III Риму в XVI-XVII стол.*; Strémooukhoff, "Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine"; Toumanoff, "Moscow the Third Rome"; Wolff, "The Three Romes"; Haney, *Moscow-Second Constantinople, Third Rome or Second Kiev*; Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*; Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow*; Poe, *"Moscow, the Third Rome"*; Синицына, *Третий Рим*; Успенский, *Царь и патриарх.*

[1051] Див. про нього Лихачев, Словарь книжников и книжности древней Руси, т. 2, 471–473.

> пророчих книг, це й є римське царство: адже два Рими впали, а третій стоїть, а четвертому не бути.[1052]

Філофей повторив те саме, звертаючись напряму до Василя III: «як усі християнські царства зійшлися в твоє царство, після чого очікуємо царства, якому немає кінця»[1053]. У певному сенсі висловлена Філофеєм ідеологія не відрізнялася від імперських ідеологій болгарської та сербської держав. По суті, це була та сама ідеологія *translatio imperii*. Різниця полягає в тому, що, за словами Філофея, нове Римське царство в Москві є хіліастичним – це останнє царство в людській історії.

Ченці могли справді розглядати московську державу есхатологічно, але правителі бачили її у практичнішому світлі. За допомогою церкви вони почали активно конструювати для своєї державності нову політичну ідентичність, застосовуючи із цією метою символи Східної Римської імперії. Коли великий князь московський Іван III (правив у 1462–1505) одружився (1472), він використав титул «цар» – слов'янську похідну від латинського «цезар», запозиченого в балканських імператорів. Його дружина, Зоя Палеолог, яка взяла собі ім'я Софія, підписувала свої листи титулом «імператриця Візантії», хоча була лише племінницею останнього візантійського імператора

[1052] Синицына, *Третий Рим*, 345. (В оригіналі: «…иже въ всей поднебесной единаго христианом царя и броздодръжателя святых Божиихъ престолъ, святыа вселенскиа апостолскиа церкве, иже вместо римской и костянтинополской, иже есть в богоспасном граде Москве… иже една въ вселеннеи паче солнца светится... вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Ромеиское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»).

[1053] Там само, 360. (В оригіналі: «яко вся христианскаа царства снидошася въ твое царство, посемъ чаем царства, емуж несть конца»).

Костянтина XI. Вони побудували Кремль, який був московською версією візантійського священного палацу.

Іван IV «Грозний» (правив у 1547–1584) був офіційно коронований як «цар». Цей його титул підтвердив патріарх Константинопольський. Московський митрополит Макарій (1542–1563) винайшов ритуал помазання Івана як «царя»[1054], наслідуючи схожі ритуали помазання візантійських імператорів. Але Іван не помазав себе. Першим царем-помазаником був Федір (1584–1598). Ідея помазання на царство в Москві набула іншого вигляду, ніж на Заході та у Візантії. У Москві його ідентифікували з таїнством миропомазання. Ба більше, на певній стадії його вважали найвищим ступенем миропомазання. Як зазначив Борис Успенський, «у Візантії, як і на Заході, монарх при помазанні вподібнювався царям Ізраїлю; в Росії ж цар уподібнювався самому Христу».[1055] Як наслідок, постать царя в Росії стала більше сакралізованою та віддаленою від народу, ніж у Візантії. Царів вважали носіями особливої харизми влади, якою їх наділяє сам Христос. Тим, хто у цьому сумнівався, проголошували анафему».[1056] Таким чином, на погляд московитів, їхні царі перевершували своєю сакральністю навіть візантійських імператорів.

Це унікальне становище московських царів відбилося й у позиції очільників Московської церкви. Перший незалежний московський митрополит Іона був висвячений на кафедру вдруге після його висвячення як єпископа. Практику висвячення покладанням рук, замість просто зведення на престол, застосовували й до наступників Іони, хоча вони вже були єпископами[1057]. Ця практика продовжилася й тоді, коли московські правителі у 1589 році

[1054] Про роль Макарія в розвитку нової московської державної ідеології див. Bogatyrev, “Reinventing the Russian Monarchy in the 1550s.”

[1055] Успенский, *Царь и патриарх,* 20. (Для українського видання всі цитати з цього джерела перекладено з оригіналу).

[1056] Див. там само, 22-25.

[1057] Див. там само, 49.

забезпечили для своєї церкви статус патріархату. Першого патріарха Московського, Іова, висвячували тричі: як єпископа Коломенського, як митрополита Московського, а потім ще раз як патріарха Московського.[1058]

Московські царі відносно легко переконали константинопольського патріарха надати російській церкві статус патріархату. Східні церкви економічно залежали від Москви й корилися більшості запитів її могутніх правителів. Патріарх Єремія II (1572–1579, 1580–1584, 1587–1595), прибувши до Москви за грошима, не лише втретє висвятив Іова на патріаршество (хоча це був антиканонічний вчинок), а й висловив такі коментарі у зверненні до царя з приводу цього висвячення:

> Оскільки старий Рим впав через єресь Аполінарія, а другим Римом, яким є Константинополь, володіють нечестиві турки, твоє велике Російське царство, побожний цар… є третім Римом… і тебе одного під небесами називають християнським царем в цілому світі для всіх християн.[1059]

Так патріарх Константинопольський фактично схвалив ідеологію Філофея «Москва – Третій Рим».

Варто зазначити, що Борис Годунов (царював у 1598–1605) запропонував Єремії, коли той прибув до Москви, перенести свою резиденцію до московського царства. Спершу Єремія погодився, але, коли Борис запропонував йому дозвіл на проживання у Володимирі замість Москви, він відхилив цю пропозицію. Цей епізод підтверджує, що для Москви піднесення свого митрополита до статусу патріарха було елементом *translatio imperii*, як це сталося раніше в Болгарії та Сербії.

У Москві постаті патріарха та царя отримали особливий сакральний смисл, невідомий ані у Візантії, ані на Балканах. Як зазначив Успенський, у Москві «як цар, так і патріарх опиняються наче поза сферою дії спільних канонічних

[1058] Див. там само, 78–79.

[1059] У: Wolff, “The Three Romes,” 305.

правил: на них не поширюються ті закономірності, яким підкоряються всі інші смертні; вони наче належать до інакшої, вищої сфери буття»[1060].

Це дає нам змогу дійти висновку, що автокефалія московської церкви не лише була виразом спільної для Балкан ідеї *translatio imperii*, а й перетворилася на сакральну та містичну інституцію – як вважали, безпосередньо пов'язану з Богом. Вона містила потужний ідеологічний елемент, який активно розвивався всередині цієї сакральності. Нова політична ідеологія московського царства виросла з поняття «Третього Риму» й увійшла як складова до автокефалії московської церкви.

Нова хвиля автокефалій піднеслася в першій половині XIX століття. Її спричинили ідеї Просвітництва та нова політична ідентичність – нація – на яку пристали чимало народів Європи[1061]. Послаблена й підгнила Османська імперія виявилася родючим ґрунтом, на якому виросли нові автокефалії. До XIX століття єдиною політичною матрицею, яка визначала природу автокефалії, була імперія. У XIX столітті матриця змінилася: політична природа новоутворених держав була відмінною від політичної природи старих імперій. Нові держави спричинили зміни в розумінні та практиці автокефалії, принаймні у церквах, що виникли в процесі розпаду старих імперій. Належність до нації стала засадничою ідентичністю та втіленням політичного суверенітету народу. Як наслідок, нові церкви ідентифікували себе з нацією. Автокефалія, як і раніше, була атрибутом державності; втім, позаяк держави стали національними, автокефалія перетворилася на атрибут національного суверенітету. Не маючи власних автокефальних церков, національні православні держави Балкан не могли вважати себе достатньою мірою незалежними.

[1060] Успенский, *Царь и патриарх*, 108.

[1061] Див. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*.

Панівна теорія автокефалії в сучасній науці ототожнює її з належністю до нації. Як висловився Олександр Шмеман, «автокефалія – якщо не у своєму джерелі (раніше це слово використовували в різних значеннях, але завжди оказіонально), то принаймні у своєму застосуванні – є не продуктом еклезіології, а національним феноменом. Отже, засадничі історичні конотації автокефалії є й не суто еклезіологічними, й не юрисдикційними, а національними».[1062] Це твердження є істинним лише частково. Національне відродження було одним із важливих чинників у формуванні нових автокефалій, але не єдиним таким чинником. Важливу формотворчу роль відігравали також інші цінності доби Просвітництва: свобода, рівність, політична відповідальність, культура, писемність і мова. Боротьба балканських церков за свою автокефалію у XIX столітті створила імпульс до їхнього оновлення. Напередодні грецької незалежності Адамантіос Кораїс уявляв собі церкву, незалежну від Константинополя й вільну від будь-якої тиранії.[1063]

Як і в середньовічній болгарській державі, автокефалія у XIX столітті була пов'язана з питаннями мови. Як зазначила Сабріна Рамет, мова стала «помітною проблемою православної церковної політики».[1064] За доби Просвітництва питання мови вийшло на рівень культури та ідентичності. Мова, писемність, освітня система та належність до нації – все це складало єдиний комплекс ідентичностей народів. Автокефалія стала невід'ємною складовою цього комплексу. Відповідно до тогочасних поглядів, за відсутності будь-якого з цих компонентів нація не могла претендувати на власну завершеність і мати політичну незалежність.

[1062] Schmemann, *Church, World, Mission*, 98.

[1063] Κοραῆ, *Ἀριστοτέλους Πολιτικῶν τὰ σωζόμενα*, 120.

[1064] Ramet, *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, 9.

Першу автокефалію, задуману відповідно до нового патерну, натхненного ідеями Просвітництва, отримала грецька церква.[1065] Вона стала архетипом для всіх автокефалій модерної доби, успішних і неуспішних.[1066] Процес утвердження незалежної православної церкви у Греції почався негайно після визвольної революції 1821 року. Це питання обговорювали на національних зборах (Ἐθνικαὶ συνελεύσεις) в Епідаврі (1821), Трізіні (1827) й Аргосі (1828). Єпархії на території незалежної Греції втратили більшість своїх зв'язків із Константинопольським патріархатом. Під тиском політичних обставин почалося поступове просування вбік незалежності грецької церкви. Перший обраний правитель Греції Іоанн Каподістрія (1827–1831) намагався зупинити цей рух і зберегти канонічні зв'язки грецьких єпархій із Константинопольським патріархатом. Він робив це навіть попри те, що Фанар активно виступав проти незалежності Греції.[1067] Втім, після того, як Каподістрію 1831 року було вбито і Греція стала монархією, запросивши свого першого короля, Отто, з баварського дому Віттельсбахів (1815–1867, правив у 1832–1862), грецька церква рішуче стала на шлях здобуття незалежності.

Для цього було декілька політичних причин. Одною з них була потреба захистити грецьку незалежність від Високої Порти. Остання часто використовувала церковний чинник, щоб повернути собі контроль над бунтівними територіями. Наприклад, лише через кілька днів після початку грецької революції патріарха Григорія V змусили оголосити анафему тим,

---

[1065] Дослідження, яке в Греції вважають нормативним: Κωνσταντινίδου, *Ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας* (1850). Давніше, але витонченіше дослідження: Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821–1852*.

[1066] Див. Frary, *Russia and the Making of Modern Greek Identity*, 95.

[1067] Ще один приклад: 1828 року патріарх Константинопольський Агафангел (1826–1830) надіслав чотирьох своїх провідних ієрархів до Пелопонессу та Циклад, щоб ті агітували місцеве населення за примирення із султаном.

«хто повстав проти свого спільного захисника й законного суверена та проти Христа».[1068] Іншою причиною була потреба в консолідації грецького суспільства в ситуації внутрішньої нестабільності. Церква та держава мали продемонструвати єдність, можливу лише в разі незалежності церкви. Втім, це означало, що автокефалію задумали не як самоціль, а як інструмент перетворення церкви на складову державної машини. Таким, наприклад, було обґрунтування церковної незалежності для одного з регентів Отто, Ґеорґа Людвіґа фон Маурера[1069] (1790–1872), відповідального за впорядкування еклезіальних питань. Третім чинником була Росія. Зробивши церкву автокефальною, грецький уряд прагнув послабити російський протекторат, який часто використовував церковні канали на власну користь. Годі й казати, що й константинопольська церква, й російська дипломатія опиралися процесові автокефалізації грецької церкви й робили це спільними зусиллями.[1070]

Проте грецький уряд був твердим у своїх намірах і в липні 1833 року проголосив декларацію автокефалії: «Указ про незалежність грецької церкви» (Διακήρυξις περὶ τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας). Документ написали Людвіґ фон Маурер й архімандрит Феокліт Фармакідіс (1784–1860). Варто зазначити, що автокефалію проголосив не церковний собор, а король Греції, який підписав відповідний указ. Реакція Константинополя була негайною: він перервав спілкування з грецькими ієрархами. Втім, на відміну від пізнішої ситуації в Болгарії, цього разу Константинопольський патріархат обійшовся без анафем, а отже, й без формального стану схизми. Після цього були багаторічні перемовини між Грецією й Константинополем за

[1068] У: Frary, *Russia and the Making of Modern Greek Identity,* 98.

[1069] Отто (Оттон I, гр. Ὄθων) був обраний королем Греції 1832 року і вступив на престол 1833 року. Проте до досягнення ним повноліття (1835) країною правили три регенти, які прибули до Греції разом із ним.

[1070] Див.: Frary, *Russia and the Making of Modern Greek Identity,* 94.

посередництва міжнародної дипломатії та місцевих політиків, поки зрештою (1850 року) Константинопольський патріархат не визнав автокефалію грецької церкви.

Автокефалія відігравала важливу роль в ідеологічних дебатах у грецькому суспільстві, зокрема між «лібералами» та «консерваторами», й сама відбивала в собі ці дебати. Ліберали зазвичай підтримували автокефалію, натомість консерватори намагалися зберегти зв'язки з Константинопольським патріархатом. Зокрема, чільні прибічники автокефалії Феокліт Фармакідіс і Неофіт Вамвас (1770–1856) належали до «ліберальної» фракції, тоді як групу, що обстоювала збереження зв'язків із Константинополем, очолював «консерватор» Костянтин Іконomос (1780–1857).

Крім того, автокефалія відображала намагання грецьких інтелектуальних і політичних еліт винайти нову грецьку націю. Новогрецька політична нація була конструктом, натхненним романтизмом і неокласицизмом на початку XIX століття. Заявляли, що вона походить безпосередньо від афінської демократії; її культурну ідентичність будували на античній спадщині. Серед багатьох ідентичностей греків в Османській імперії, архітектори нової Еллади обрали другорядну ідентичність «еллінів» (Ἕλλην). Інші ідентичності, актуальніші для більшості грецького населення, як-от «ромеї» (Ρωμιός чи Ρωμαῖος), було відсунуто вбік. Модерна Греція будувала прямий зв'язок із античною Грецією, обминаючи Візантію. Неокласичне захоплення старогрецькою спадщиною посилило відчуття вищості грецької мови та культури над турецьким «варварством». Це відчуття дало сильний поштовх боротьбі за звільнення Греції від того, що називали «турецьким ярмом» і «туркократією» (Τουρκοκρατία).

Грецьку автокефалію встановила в односторонньому порядку держава за сприяння окремих постатей у церкві. Спершу цей крок не мав широкої підтримки у церкві та суспільстві. Пересічних греків, клір та ієрархів треба було ще переконати відійти від Константинопольського патріархату й мати

власну незалежну церкву. Багато з них були задоволені османським правлінням. Деякі навіть вважали, що це правління є кращим за візантійське. Вони пристали б на таку думку єрусалимського патріарха Анфіма (1788–1808):

> Подивімося, як ясно наш Господь, безмежний у милості та всевідущий, узявся ще раз захистити незаплямовану Святу і Православну віру. Він підняв із небуття цю потужну імперію Османів, замість нашої Римської [Візантійської] імперії, яка у певний спосіб почала спричиняти відхилення від вірувань православної віри, й підніс імперію Османів вище за будь-яке царство, щоб показати поза всякі сумніви, що вона постала Божою волею, а не силою людини… Потім усемогутній Господь поставив над нами це царство, "бо немає влади, як не від Бога", щоб воно було для людей Заходу вуздою, а для нас, людей Сходу, засобом спасіння. Із цієї причини він вселив серцю султана цих османів схильність залишити вільними релігійні вірування нашої православної віри та, понад необхідне, захистити їх, аж до періодичного покарання християн, які відхиляються від своєї віри, щоб вони завжди мали перед своїми очима страх Божий».[1071]

Ієрархів та клір, які поділяли ці погляди, треба було переконати, що грецька держава буде для них кращою за Туреччину чи навіть Візантію. Це нелегке завдання виконали за допомоги того, що можна назвати «грецькою громадянською релігією». Це є прикладом ширшого явища «громадянської релігії», яке вивчає соціологія релігії.[1072] Рональд Від і Джон вон Гейкінґ зазначають:

> Громадянська релігія від початку означає спосіб, у який певний набір політичних/соціальних настанов набуває аури сакрального, що підносить

[1071] *Διδασκαλία Πατερική* (1798), in Ramet, "Autocephaly and National Identity," 46.

[1072] Див. Bellah and Hammond, *Varieties of Civil Religion*.

> статус цих настанов і підсилює їхню стабільність. Вона може бути відправним пунктом спільної віри всієї держави чи нації, зосереджуючись на найзагальніших і найпоширеніших переконаннях щодо історії та призначення цієї держави чи нації. Вона рідко буває цілком спонтанною або цілковито вигаданою; ймовірніше, це є сполучення того й того. Проте вона відіграє важливу роль у соціальній згуртованості, надаючи велику частину того клею, який тримає разом суспільство завдяки добре усталеним символам, ритуалам, святкуванням, місцям і цінностям, надаючи суспільству всеосяжне відчуття духовної єдності… Громадянська релігія… виражає тривалу потребу в божественному, хай би то були потреба громадян у божественному, що надає політичну владу тим, хто може найкраще цим скористатися, або ж бажання релігійних громадян поглинути всю політичну спільноту ширшою богословською долею.[1073]

Саме такий рід релігії розвивали активісти грецького Просвітництва.[1074] Багато з них були секуляристами, й усе ж, як і Жан-Жак Руссо, що винайшов термін «громадянська релігія»[1075], вони вважали її корисною для об'єднання релігійних мас. Фундатори цієї релігії розробили образи та наративи, які стали сакральними й були визнані греками зі справжнім релігійним ентузіазмом. Наприклад, серед ікон грецької громадянської релігії була відома картина Ніколаоса Гізіса «Підпільна школа» (Το κρυφό σχολειό), яка зображала підпільну групу учнів на занятті з кліриком.[1076] Митрополит Старих Патр Герман (1771–1826), який благословив прапор грецької революції, став пророком цієї громадянської релігії, а день, коли він, як вважають, зробив це – 25 березня 1821 року, на свято Благовіщення – святкують як головне свято її

[1073] Weed and Von Heyking, *Civil Religion in Political Thought*, vii, 3.

[1074] Див. Δημαρά, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*.

[1075] *The Essential Rousseau*, translated by Bair, 17, 20, 107–108, 110.

[1076] Див. Κεκαυμένου, *Το κρυφό σχολειό*.

сакрального календаря. Чимало істориків вважають, що «підпільної школи» чи висвячення прапору Германом насправді не було. Але національні міфи були достатньо потужними, щоб перетворити християнський народ Візантійської та Османської імперій, який складався з багатьох націй, на грецький *етнос* нової еллініcтичної держави. Такі міфи підсилювали *кредо* грецької громадянської релігії, серед постулатів якої були, зокрема, сакральність і вищість грецької нації. Ця релігія представляла світ у чорно-білих барвах, причому грецький досвід перебування в Османській імперії та Константинопольський патріархат були змальовані чорним. Отже, грецька автокефалія стала частиною громадянської релігії, позаяк вона давала змогу грецькій нації перейти від рабства до свободи.

Визволення з турецького рабства могло бути головним рушієм грецької автокефалії. Втім, іронія полягає в тому, що церква, здобувши незалежність від Константинополя, втратила чимало своїх свобод і підпала під щільний контроль грецької держави. «Указ про незалежність грецької церкви», який був статутом грецької церкви до 1852 року, надавав цивільній владі майже тотальний контроль над церквою. Зокрема, відповідно до цього документа:

- Король є очільником (ἀρχηγός) церкви в адміністративних питаннях (стаття 1).
- Церквою керують п’ять єпископів, які разом утворюють «Святий синод Грецького царства» (Ἱερᾶ Σύνοδος τοῦ Βασιλείου τῆς Ἑλλάδος) – завважмо, синод не церкви, а царства. Членів синоду призначає уряд (статті 2-3).
- Призначені члени синоду мають скласти клятву вірності королю (πίστιν εἰς τὸν Βασιλέα).

Таким чином, грецька автокефалія постала як натхненна Просвітництвом. Вона увібрала в себе ідеї свободи та звільнення від рабства, а також цінності культури, мови та освіти. Вона стала частиною нової політичної і національної ідентичності грецької держави та її народу. Вона також спонукала церкву

змінити деякі свої інституції, більше зосередивши їх на потребах людей. Втім, інколи це спонукання призводило до небажаних наслідків. Зокрема, церква стала частиною державного апарату і складовою ширшої «громадянської релігії». Автокефалія грецької церкви, з усіма її позитивними та негативними аспектами, стала прототипом для інших автокефалій, які з'явилися на Балканах невдовзі після цих подій.

Боротьба Болгарії за відновлення незалежної церкви почалася невдовзі після того, як грецька церква проголосила свою автокефалію. Першим кроком стали протести проти зловживань грецьких митрополитів у болгарських містах, зокрема у грошових питаннях. Наприклад, у 1838 році кілька муніципалітетів Тирновської єпархії висловили протест проти місцевого грецького митрополита Панарета (1838–1840). Вони надіслали свої петиції цивільній та церковній владі Стамбула з вимогою замінити Панарета на болгарського митрополита. Петицію було відкинуто. Така реакція Константинополя спонукала болгар на нові протести, де зазвучали вже й вимоги більшої свободи для самих болгар.

Коли 1839 року до влади прийшов новий султан Абдул-Меджид I (правив до 1861 року), він продовжив ліберальні реформи свого батька, султана Махмуда II (1789–1839) та оприлюднив «Імперський указ про реорганізацію» (*Tanzimât Fermânı* або *Hatt-ı Şerîf*), який розширив права меншин Османської імперії. Після цього указу болгари лише посилили вимоги власної церковної ієрархії. Найактивнішою в цьому плані була болгарська спільнота Стамбулу, об'єднана навколо архімандрита Неофіта Боцвелі та Стояна Михайловського, майбутнього митрополита Іларія Макаріопільського (1812–1875). Ці двоє активістів подали Високій Порті петицію з такими статтями:

- Єпископів болгарських єпархій слід обирати з болгар, і обирати їх мають болгарські спільноти.
- Болгари повинні мати право засновувати власні школи, а також видавати книги та періодичні видання власною мовою.

- Болгарам потрібна власна церква у Стамбулі.
- У болгарських поселеннях судді мусять призначатися зі складу болгар і турків.
- Болгари повинні мати, крім патріарха, власне політичне представництво у Стамбулі.

Ця петиція кидала виклик системі *міллетів*, пропонуючи передачу права судити та представляти перед султаном місцеву православну спільноту від константинопольського патріарха самій цій спільноті. Інший важливий пункт петиції обстоював болгарську культурну ідентичність і мову. Ця вимога надихалася ідеями Просвітництва й була схожою на вимоги греків у їхній боротьбі за незалежну державу та церкву. На додачу, петиція пропонувала організувати церковне життя «знизу», надавши право спільнотам обирати власних єпископів, замість відкинутої авторами петиції практики призначення єпископів «згори». Ця еклезіологія «знизу» стала характерною рисою болгарського автокефалістського руху. Активні прибічники грецької автокефалії – наприклад, Адамантіос Кораїс – також обстоювали повернення до практик обрання кліру та ієрархів у ранній церкві. Втім, у Греції ця практика не встановилася. Болгарська петиція також наголошувала на національній складовій життя церкви, але було б неправильним зробити висновок, що ця складова була єдиною чи навіть найважливішою у цьому документі.

Петиція викликала негативну реакцію в патріархаті та російському посольстві в Стамбулі, яке на цій ранній стадії піклувалося про збереження цілісності Константинопольської церкви[1077]. Російський посол Володимир Титов (1840–1842) організував висилку авторів петиції на Афон. Втім, османський уряд задовольнив принаймні одну вимогу петиції. 1849 року болгарській спільноті

[1077] Про передісторію участі Росії в болгарському питанні див. Gerd, *Russian Policy in the Orthodox East*, 24–30.

Стамбула дозволили мати власну церкву в цьому місті. Вони могли служити літургію власною мовою. Втім, за юрисдикцією ця церква належала до Константинопольського патріархату.

У 1856 році султан Абдул-Меджид підписав указ під назвою *Hatt-ı Hümayun*, у якому він надав меншинам ще більше релігійних свобод та громадянських прав. Він також закликав *міллети* реформуватися відповідно до цього указу. Це стосувалося і православного *millet-i Rûm*. У відповідь на заклик султана Константинопольський патріархат зібрав асамблею *millet-i Rûm* для обговорення шляхів удосконалення його життя в дусі згаданого указу. Із сорока чотирьох делегатів цієї асамблеї четверо були болгарами. Вони висунули такі пропозиції:

- болгарські єпархії повинні мати болгарських єпископів;
- єпископів мають обирати мешканці відповідних єпархій;
- літургію мають служити болгарською мовою;
- народ має контролювати грошові справи єпархій.

Асамблея пристала лише на першу пропозицію. Болгарські делегати залишилися незадоволеними. Ще більше незадоволеною була велика болгарська спільнота Константинополя. Вона поділилася на дві партії – радикальну та помірковану. Перша вимагала безумовного відокремлення від Константинопольського патріархату. Друга воліла переговорів і задовольнилася б лише обмеженою незалежністю для болгарської церкви. Зрештою гору взяла перша. На Великдень 1850 року єпископ Іларіон Макаріопільський не згадав патріарха під час літургії в болгарській церкві Стамбула. Це означало фактичну декларацію незалежності з боку болгарської церкви. Невдовзі Іларіона було обрано очільником цієї церкви.

Відповідь Вселенського патріархату надійшла із кількарічною затримкою. Лише в лютому 1861 року патріарх скликав собор, на який запросив колишніх патріархів Константинопольських, патріархів Александрії, Антіохії та Єрусалиму, а також деяких болгарських ієрархів, що зберегли лояльність до

Константинополя. Собор засудив болгарських єпископів, які припинили спілкування з Константинополем, й одночасно задовольнив деякі вимоги болгар. Втім, тепер уже було надто пізно: болгари відкинули можливість примирення з Константинополем.

У лютому 1870 року султан Абдул-Азіз (правив у 1861–1876) наказав підготувати *фірман*, який би заснував незалежну болгарську церкву в статусі екзархату. Документ султана дозволяв болгарам мати власний синод. Втім, екзарх мав бути підзвітним константинопольському патріарху і мав згадувати його на літургії. Крім того, екзарх мав отримувати святе миро від патріарха. Цей *фірман* набрав чинності лише 1872 року. Після цього болгарська спільнота обрала свого екзарха, який був затверджений османським урядом. 11 травня 1872 року, на свято Св. Кирила та Св. Мефодія, екзарх Анфім оголосив акт, який декларував відновлення незалежності болгарської церкви.

Негайно після цього синод Константинопольського патріархату відлучив Анфіма й усю болгарську церкву. У серпні 1872 року патріарх скликав собор, на якому були присутні колишні патріархи Константинопольські, патріархи Александрії та Антіохії, архієпископ Кіпрський і ще двадцять п’ять митрополитів та єпископів. Патріарх Єрусалимський відвідав собор, але залишив його до ухвалення рішень. Собор ухвалив резолюцію, яка визначала дії болгарської церкви як «філетизм», засуджувала їх, і на цій підставі оголошувала всій болгарській церкві анафему.[1078] Так почалася найдовша схизма в модерній православній історії: вона тривала сімдесят три роки, аж доки анафеми не було знято 1945 року. Втім, деякі православні церкви не

[1078] Болгарську церкву назвали «відхильним зібранням» (παρασυναγωγή). Ще сильнішими були вирази у преамбулі до публікації документу в офіційному періодичному виданні Константинопольського патріархату. Тут болгарський філетизм називали «болгарською єрессю» (βουλγαρικὴ κακοδοξία та ἑτεροδοξία) і «антихристиянським вченням» (ἀντιχριστιανικὴ διδασκαλία). Бюлетень *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 52 (1908), 553.

визнали відлучення, проголошеного собором 1872 року. Єрусалимська, російська, сербська та румунська церкви зберегли спілкування з болгарською церквою.

Важливість визначення собору 1872 року набагато перевищує контекст конкретної ситуації з болгарською церквою. У ньому йшлося про питання, яке стане поширеним у православному світі впродовж XIX та XX століть і залишається актуальним навіть сьогодні: а саме, питання філетизму. Спершу цей термін застосовували до ситуації, коли два єпископи очолюють відокремлені етнічні спільноти в тому самому місті. Справді, болгарський екзарх залишався в Константинополі до 1913 року й лише потім перебрався до Софії. На пізнішій стадії філетизм почав означати насамперед ототожнення церкви з нацією. Це значення було неявно передбачене вже в оросі[1079] собору 1872 року, де філетизм було визначено як настанову, що зважає на людське походження (φυλετικαὶ διακρίσεις), спричиняє суперечки на етнічному ґрунті (ἐθνικὴ ἔρις), підбурює до фанатизму (ζῆλος) і веде до розколів (διχοστασία).[1080] Втім, соборне засудження не допомогло зцілити філетизм у болгарській церкві. Ба більше, цією ж хворобою заразилися інші церкви, тож тепер філетизм вважають однією з найпоширеніших проблем у сучасному православному світі. Всеправославний собор, який відбувся на Криті у червні 2016 року, ще раз засудив філетизм і підтвердив вселенський авторитет собору 1872 року.

На додачу до культурних та національних питань, автокефалія болгарської та інших слов'янських церков відобразила деякі тогочасні соціальні рухи, які можна тлумачити як класову боротьбу. «Сербами» та «болгарами» у XIX столітті називали «селян». Етнічних сербів і болгар, які належали до середнього класу, вважали «греками». У Белграді, наприклад, міське населення вдягалося в «грецькому стилі». Вони читали місцеві газети з

[1079] Гр. ὅρος – «визначення».

[1080] §1 у *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* 52 (1908), 554.

рубрикою «Греція». Представники вищих класів сербського суспільства зазвичай вільно володіли грецькою мовою й використовували її у щоденному спілкуванні.[1081] Відповідно, через автокефальний рух, «слов'янські» нижчі класи протистояли середньому та вищому «грецьким» класам. Коли слов'янські церкви здобували незалежність, вони приставали на демократичніший і менш ієрархічний стиль управління. Миряни та священики отримували більше впливу на життя церкви, ніж це було можливо у грецькому середовищі. Вони мали більше можливостей брати участь у виборах єпископів та очільників церкви й загалом у питаннях управління церквою.

Автокефалії, які з'явилися на Балканах у XIX столітті, були визвольними рухами, принаймні на початковій стадії. Деякі з них, зокрема у Болгарії, підтримували розширення прав для нижчих суспільних класів та обстоювали активнішу участь мирян у житті церкви. Вони почалися як антиімперські рухи й набували властивих їм рис у боротьбі з імперіями Османів та Габсбургів. Втім, із плином часу нові автокефальні церкви дедалі більше ідентифікували себе з відповідними націями та посилювали націоналістичні відчуття серед мешканців Балкан. Розпад Австро-Угорської та Російської імперій після Першої світової війни дав поштовх новій хвилі автокефалій, цього разу у Східній Європі. Для цих нових церков автокефалія також була інструментом деімперіалізації. Майже всі спроби здобуття автокефалії у XX столітті, успішні чи неуспішні, починалися як антиімперські рухи. Поступово вони набували виразніших національних чи навіть націоналістичних рис, а також дедалі більше спиралися на щедру підтримку держави. Втім, в їхній основі зберігалося бажання втечі з імперії.

Зокрема, Православна Церква Чеських земель та Словаччини (до 1992 – Православна церква у Чехословаччині) виникла насамперед завдяки політичним зусиллям Чехословаччини скинути тягар Австро-Угорської

[1081] Див. Roudometof, "From Rum Millet to Greek Nation," 13.

імперії.[1082] Зрештою ця церква отримала автокефалію (у 1951 році від Москви, у 1998 від Константинополя), хоча православна спільнота цієї країни була нечисленною й не могла підтримувати сама себе. Так само Польща намагалася забезпечити автокефалію своїй православній меншості в річищі процесу емансипації від Російської імперії, а згодом від Радянського Союзу.[1083] Польська церква отримала свою незалежність спершу від Константинополя (1924), а потім від Москви (1948). І Польща, і Чехословаччина мали невеликі православні меншості в оточенні неправославної більшості. Однак уряди цих країн вважали захист суверенітету цих меншин через надання їхнім православним церквам статусу автокефалії важливим питанням національної безпеки.

Деякі інші країни, який вийшли з Російської імперії, маючи ще менші групи православного населення, також прагнули незалежності цих груп. Для таких країн Вселенський патріархат запропонував інструмент деімперіалізації, який був альтернативою автокефалії: *автономія*. Ця остання передбачає, з одного боку, цілковиту незалежність церкви у своїй внутрішній політиці, а з іншого, формальний зв'язок із Константинопольським патріархатом. Невеликі православні церкви у Фінляндії та Естонії обрали цю форму незалежності від Москви. Відносно м'яке ставлення Константинополя до своїх автономних, особливо негрецьких, складових, а також свідомо обрана неімперіалістична політика Вселенського патріархату впродовж XX століття, примирили ці держави з таким статусом автономії для своїх православних церков.

Певно, найкращим прикладом для вивчення антиімперського типу автокефалії є Україна. Ця країна намагалася здобути автокефалію для своєї церкви тричі

[1082] Див. про це: Marek and Bureha, *Pravoslavní v Ceskoslovensku v letech 1918–1953*.

[1083] Див. про це: Mironowicz et al., *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*.

впродовж XX століття.[1084] Хоча всі три спроби були невдалими, автокефальний рух і далі розвивається. Він пройшов кілька стадій розвитку і набув різних рис, які найкраще ілюструють перебіг змін в інституції автокефалії впродовж XX століття.

Першу спробу здобути українську автокефалію було здійснено одразу після розпаду Російської імперії та створення у 1917 році Української народної республіки. Незалежна українська держава проіснувала до 1921 року. Її перший соціалістичний уряд практично не цікавився церковними справами. Отже, український рух за автокефалію був спершу спонтанним і неорганізованим. Він виник внаслідок національного пробудження.[1085] Коли 1918 року до влади прийшли консервативніші уряди гетьмана Павла Скоропадського (1873–1945), а потім Директорії, вони надали автокефальному руху свою підтримку. 1919 року було ухвалено закон, який проголошував Українську автокефальну Православну церкву. 1920 року синод цієї церкви проголосив свою автокефалію, підтверджену 1921 року на Всеукраїнському церковному соборі. Після окупації України більшовиками вони від 1930 до 1937 року знищили автокефальний рух разом з іншими церквами.

На першій стадії своєї еволюції український автокефальний рух був виразно національним. Разом з тим, він містив і помітну соціальну, й навіть соціалістичну програму. Він представляв себе як народний рух, що протиставляв себе російській ієрархії в Україні не лише як російській, а і як втіленню інтересів вищих класів та імперського шовінізму. Український автокефалізм стояв за «соборноправіє» з потужним наголосом на «еклезіологію знизу».[1086] Дотримуючись цієї ідеології, автокефальний рух впав у крайнощі: наприклад, священика Василя Липківського (1864–1937)

[1084] Див. Partykevich, *Between Kyiv and Constantinople*; Denysenko, *The Orthodox Church in Ukraine*.

[1085] Див. Plokhy and Sysyn, *Religion and Nation in Modern Ukraine*.

[1086] Див. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. 4, 8.

1921 року висвятили митрополитом не єпископи, а священики. Це висвячення, не визнане іншими церквами, серйозно скомпрометувало український автокефальний рух.

Новий шанс на відродження руху за автокефалію в Україні настав під час Другої світової війни. Окупація України нацистами дала змогу церковному життю вийти з підпілля, куди його загнали сталінські переслідування. Німецька окупаційна адміністрація не здійснювала в Україні якоїсь послідовної релігійної політики. Її рішення залежали від питань безпеки та порядку, а тому змінювалися залежно від ситуації. Німці схилялися до підтримки українізації православної церкви на окупованих територіях, але здебільшого залишали це питання місцевим німецьким та українським адміністраціям. Проте німці вагалися щодо підтримки української автокефальної церкви, відновленої в Україні за підтримки Польської православної церкви, а інколи активно опиралися їй. Вони віддавали перевагу «автономному» руху, який зберігав лояльність до російської церкви одночасно з поміркованою українізацією.[1087] Упродовж Другої світової війни український автокефальний рух, з одного боку, був антирадянським і антикомуністичним, а з іншого, активно чи пасивно опирався нацистам. Він був складовою українського руху опору, який протистояв і совєтам, і німцям. Втім, цей рух було знищено, коли Радянська армія відвоювала Україну. Деякі учасники цього руху втекли на Захід, здебільшого в Канаду та Сполучені Штати.

Третя фаза автокефального руху в Україні почалася із розпадом Радянського Союзу та проголошенням у 1991 році незалежної української держави. Прямою спадкоємицею Української автокефальної церкви, яка була відновлена впродовж Другої світової війни й отримала тоді канонічну ієрархію від польської церкви, була Українська Автокефальна Православна Церква

[1087] Див. Berkhoff, “Was there a Religious Revival in Soviet Ukraine under the Nazi Regime?”

(УАПЦ), відновлена в Україні 1990 року під проводом Мстислава Скрипника (1898–1993) як відгалуження УАПЦ, що збереглася після Другої світової війни у діаспорі. Там, у діаспорі, а також у перші роки після відновлення в Україні, УАПЦ була щільно пов'язана з дисидентськими й антирадянськими рухами. Разом вони утворювали «релігійно-опозиційну субкультуру».[1088] Автокефалія, представлена тогочасною УАПЦ, по суті означала антирадянське дисидентство. У нещодавні роки УАПЦ втратила цю настанову, а відповідно, втратила і власне відчуття спрямування й ідентичності.

Провідну роль УАПЦ в автокефальному русі перехопила Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ КП), створена 1992 року. На чолі цієї юрисдикції став митрополит Київський Філарет (від 1966 року), зрештою обраний патріархом Київським (1995). Після перетворення України на незалежну державу (1991) Філарет ініціював створення автокефальної церкви, за що Російська церква позбавила його духовного сану й оголосила йому анафему.

Найбільшою церквою в Україні залишається Українська Православна Церква (УПЦ). Вона є продовженням російського екзархату в Україні, якому 1990 року дали права «розширеної автономії». Ця формула, відсутня у православному канонічному праві, мала означати, що церква є вільною у своїх внутрішніх справах, але залишається в єдності з Московським патріархатом. Втім, формально автономія не є канонічним статусом УПЦ, хоча ця остання має певні права автономії. Щодо питання автокефалії ця церква розділилася: одна її частина хоче унезалежнення від Москви, а інша категорично опирається автокефалії. Ця друга фракція затаврувала автокефалію аж настільки, що представляє її як загрозу для здатності церкви сприяти спасінню. Фактично вона ототожнює Московський патріархат зі всесвітньою церквою

[1088] Див. Johnston, "Religio-Nationalist Subcultures under the Communists."

Христа і запевняє, що автокефалія української церкви, навіть отримана в канонічний спосіб, відсіче її від церкви Христової.

«Революція гідності» – як почали називати події на Майдані Незалежності впродовж зими 2013–2014 років[1089] – і подальша російська агресія проти України підсилили антиколоніальний та продемократичний характер українського автокефального руху. Більшість противників автокефалії української православної церкви стали також і противниками Революції гідності. Вони ж співпрацювали з окупантами, коли російські війська захопили Крим та східні регіони України – аж до того, щоб узяти участь у конфлікті зі зброєю в руках на російському боці. Багато українців вважають пропаганду проти автокефалії частиною російських прагнень зберегти Україну у своїй політичній орбіті, поряд із війною та загальною антиукраїнською пропагандою. У цьому контексті автокефалію дедалі активніше почали сприймати як життєво необхідний інструмент звільнення від імперського минулого та забезпечення демократичного розвитку громадянського суспільства. Саме з огляду на ці міркування Константинопольський Патріархат вирішив піти назустріч прагненням значної частини українського суспільства і церковної громади та надати автокефалію тій частині українського Православ'я, яка цього буде бажати. З цією метою 15 грудня 2018 року у Києві відбувся об'єднавчий собор, який прийняв рішення про створення незалежної Православної Церкви України та обрав її предстоятеля. А 6 січня 2019 року Константинопольський патріарх Варфоломій разом із членами свого Синоду підписали Томос про автокефалію цієї церкви.

Православна церква в Америці (ПЦА) має особливий тип автокефалії. Вона не надихалася мотивами, які привели до інших автокефалій – як-от етатизм, філетизм, націоналізм чи навіть антиімперіалізм. ПЦА було створено з ідеєю розбудувати «православну єдність в Америці з цілковитою повагою до

[1089] Див. Hovorun, "Churches in the Ukrainian Public Square"; Hovorun, "The Church in the Bloodlands."

етнічних чи політичних інтересів різних іммігрантських груп, але у цілковитій незалежності від них»[1090]. Американська автокефалія формувалася в опозиції до ментальності «діаспори», яка відмовляється визнати країну еміграції вповні власною, романтизує віддалену батьківщину і проявляє потужні націоналістичні схильності.

Православне християнство було посіяне на американському ґрунті 1794 року, коли перші російські місіонери прибули на Аляску. Найвидатнішими з них були чернець Герман (1756–1837) з Валаамського монастиря на півночі Росії та священик Іоан Веніамінов, згодом митрополит Московський Інокентій (1797–1879). Коли у 1867 році Росія продала Аляску Сполученим Штатам, російська церква заснувала там окрему єпархію (1870). Наприкінці 1860-х років російські парафії виникли у Сан-Франциско та Нью-Йорку, а в Новому Орлеані було сформовано грецьку парафію. 1872 року російська православна єпархія перебралася з Аляски у Сан-Франциско. Православна спільнота у США почала швидко зростати з масовою імміграцією греків, слов'ян та арабів. Одночасно у православ'я навернулася велика група католиків східного обряду під проводом Олексія Тота (1853–1909). Від 1898 до 1907 року цю єпархію очолював єпископ Тихон Белавін, майбутній патріарх Московський (1918–1925). Він розширив єпархію до масштабів усієї країни й перемістив свою резиденцію до Нью-Йорка. Єпархія була готова до того, щоб стати основою для розбудови окремої місцевої православної церкви у США. Цього не сталося через більшовицьку революцію в Росії. Мелетій Метаксакіс (1871–1935), спершу як архієпископ Афінський, а згодом як патріарх Константинопольський, також спробував об'єднати різні православні іммігрантські групи зі східної та південної Європи в одну структуру. Його спроба зазнала невдачі; американське православ'я розділилося на низку юрисдикцій та перетворилося, за виразом Олександра Шмемана, на «відверте заперечення всього, що у той самий час освічені православні делегати на

[1090] Grigorieff, "The Orthodox Church in America," 138.

екуменічних зібраннях проголошували "суттю" православ'я як істинної та єдиної святої церкви»[1091].

Спробу домогтися автокефалії православної церкви у Сполучених Штатах було здійснено з наміром повернутися, словами Шмемана, до автентичної «ідентичності "суті" Церкви у просторі та часі»[1092]. Ідея полягала в тому, щоб створити острівець канонічної та еклезіологічної «нормальності» в морі розмаїтих православних юрисдикцій. Це була би церква, що поважає різне етнічне та культурне походження своїх членів, але об'єднує їх усіх в єдину спільноту. Передбачалося, що автокефалія стане платформою для розбудови такої церкви, яка зрештою охопить усіх православних в Америці. Також вона мала стати моделлю консолідації православної церкви в інших регіонах, насамперед у Західній Європі.

У 1970 році патріарх Московський Олексій I (1945-1970) надав автокефалію так званій «митрополії»: структурі, що розвинулася зі старої єпархії російської церкви, а потім втратила контакти з Москвою.[1093] Цей крок російської церкви спричинив сильний опір з боку інших православних юрисдикцій, насамперед Константинопольського патріархату. Константинополь разом із деякими іншими церквами не визнав автокефалії Православної церкви в Америці. До цього дня її визнали лише російська, болгарська, грузинська, польська, чеська та словацька церкви. Таким чином, наразі Православна церква в Америці не досягла своєї мети. Вона не об'єднала православні спільноти в Сполучених Штатах, а лише збільшила їхнє розмаїття.

Однак американська автокефалія створила унікальну модель локалізації церкви. Вона демонструє, як церква може подолати етнічні, культурні та

[1091] Schmemann, *Church, World, Mission*, 86.

[1092] Там само, 85.

[1093] У 1947 році той же патріарх Олексій I заборонив ієрархам цієї «митрополії» служіння.

політичні розділення заради еклезіальної єдності. Приклад Православної церкви в Америці та її неприйняття деякими іншими православними церквами також показує деякі лінії поділу, що не мають нічого спільного з природою та призначенням церкви, проте залишаються потужними і можуть роз'єднувати християн.

Крім первинних канонічних та адміністративних функцій, автокефалія за століття своєї еволюції набула низки інших властивостей, які набагато перевершили її канонічну роль. Серед іншого, автокефалія проявляла себе як політичне, ідеологічне та культурне явище. При цьому вона набула такої кількості неканонічних і нецерковних конотацій, що інколи здається паралізованою. Цей параліч проявився під час підготовки Святого Великого Собору Православної Церкви. Церква вирішила не обговорювати на соборі процедуру надання автокефалії, попри те, що це залишається одним із пекучих питань внутрішньоправославних стосунків. Так сталося через непримиренність двох підходів до цього питання. Один полягає в тому, що автокефалію може надати материнська церква; другий – що автокефалію може надати лише патріарх Константинопольський зі згоди інших церков. Православні церкви не можуть дійти згоди з цього приводу і не спромоглися винайти розв'язок, який визнали б на майбутньому соборі.

Коли автокефалія заходить у глухий кут, її треба винайти наново – що насправді й траплялося чимало разів в історії. Втім, коли церкви визначають, якою має бути автокефалія на наступному етапі її еволюції, вони повинні подбати про те, щоб автокефалія стала інструментом не фрагментації, а консолідації та гармонізації церковного життя.

3.5. Церковна першість

Поява адміністративних структур церкви порушила питання про стосунки першості між ними.[1094] Із розвитком таких структур, як канонічні території та автокефалія, проблема першості ставала дедалі складнішою для розв'язання. Першість здається навряд чи сумісною з ідеєю суверенітету, яка є складовою сучасного розуміння автокефалії. Коли будь-яка церква визнає першість іншої церкви, це передбачає зречення певної частини суверенітету. Ось чому православним церквам так важко дійти згоди щодо розуміння першості.

Нездатність дійти спільного православного розуміння першості є головною перешкодою в діалозі з Римо-Католицькою церквою. Змістовні дискусії з цього приводу під час засідань двостороннього православно-католицького діалогу не змогли напрацювати спільної моделі першості. Залишається істотною незгода щодо природи першості на універсальному рівні. Для більшості православних ця першість є питанням зручності та угоди між церквами. Римському єпископу було надано честь бути *primus inter pares*[1095] не за божественним правом, а лише тому, що церкви так вирішили. Втім, ця позиція є неприйнятною для римо-католицьких учасників діалогу, які наполягають на першості римського єпископа як *jus divinum*[1096]. Водночас, говорячи про першість на «регіональному» рівні – а це рівень автокефальних церков – і православні, і римо-католики погоджуються, що першість є просто питанням домовленості. (Насправді деякі окремі православні богослови досі незгодні з цією позицією. Вони наполягають, що навіть на регіональному рівні першість діє за божественним правом і базується на тринітарній та христологічній моделях.) Тому ключ до розв'язання проблеми першості

[1094] Деякі тези цього розділу було опубліковано у: Hovorun, "Does Primacy Belong to the Nature of the Church?"

[1095] «Першим серед рівних» (лат.).

[1096] «Божественного права» (лат.).

полягає у вирішенні питання про те, чи є першість складовою природи церкви, чи це таке саме риштування, як і будь-яка інша еклезіальна структура.

Тлумачення першості як божественної інституції більше властиве західній богословській традиції. Перша західна екзегеза першості Риму спиралася на слова Христа: «І кажу Я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, і сили адові не переможуть її» (Матвій 16:18).[1097] У пізньоантичну добу Боніфацій I (був папою у 418-422), спираючись на авторитет Петра, висловив одну з найперших папських претензій на території поза прямим римським впливом – у Східній Іллірії.[1098] Упродовж середніх віків ідею римської першості як втілення універсального виміру церкви повторювали схоласти, зачаровані Аристотелевою діалектикою конкретного та універсального.[1099] Ідею універсального вони ототожнювали з конкретною Римською церквою. Тезу про те, що універсальне є важливішим за конкретне, застосовували як аргумент на виправдання претензій середньовічного Риму на першість. Ці претензії досягли кульмінації у буллі *Unam sanctam* (1302), оприлюдненій папою Боніфацієм VIII (був папою у 1294–1303): «Ми заявляємо, ми проголошуємо, ми визначаємо як абсолютно доконечне для спасіння, щоб кожна людська істота була підданою римського понтифіка». Історична траєкторія папських претензій від Боніфація I до Боніфація VIII пішла вгору завдяки використанню ідеї папства як божественної інституції. Цю ідею підсумував кардинал Тома Каетан (1469–1534): «Авторитет папи походить безпосередньо від Бога і даний як одкровення у Святому Письмі»[1100].

[1097] Див. Ray, *Upon This Rock.*

[1098] Див. Dunn, "Boniface I and the Illyrian Churches on the Translation of Perigenes to Corinth."

[1099] Див. Miller, "The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology."

[1100] *De divina institutione pontifucatus Romani Pontificis* (1521), in Burns and Izbicki, *Conciliarism and Papalism*, 2.

Упродовж XX століття класичні схоластичні схеми першості було істотно оновлено. У боротьбі з неосхоластикою «нова теологія» (*nouvelle théologie*)[1101] оновила середньовічні тлумачення першості, але, як і раніше, вважала її природженою властивістю церкви. Наприклад, чільний представник нової католицької теології Ганс Урс фон Балтазар (1905–1988) визнає, що постать папи не слід ставити *над* церквою, але наполягає на тому, що вона є *природженою* для церкви. Для нього папство є волею Бога, а не просто результатом історичного розвитку церкви:

> Служіння Петра є одним із кількох неодмінних елементів еклезіальної структури. Це звільняє її від пірамідальної ізоляції, на яку вона погодилася частково мимовільно, дозволивши собі пристати на модель імперського Риму, і частково вільно, реагуючи на зазіхання з боку середньовічних імператорів.[1102]

Фон Балтазар, разом з іншими прогресивними римо-католицькими теологами, запропонував «євхаристійну еклезіологію» як новий герменевтичний інструмент перетлумачення структур церкви. Анрі де Любак (1896–1991) у 1953 році запропонував відомий афористичний вираз засадничої ідеї цієї еклезіології: «Євхаристія утворює церкву»[1103]. Невдовзі після цього православні мислителі пристали на євхаристійну еклезіологію як свою особливу конфесійну ідентичність.[1104] Лідер православної євхаристійної еклезіології Іоанн Зізіулас (нар. 1931) застосував її для обґрунтування першості на всіх рівнях церкви: місцевому (спільноти), регіональному (помісні церкви) та універсальному. Він починає з рівня спільнот, що збираються навколо євхаристії, а потім виводить першість єпископа у

[1101] Див. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology*.

[1102] Von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, 21.

[1103] De Lubac, *Méditation sur l'église*, 115–116; див. також McPartlan, *Sacrament of Salvation*.

[1104] Див. Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology," 227.

спільноті з його головування під час євхаристії.[1105] Зізіулас поширює цю першість на регіональний і універсальний рівень церкви. На його погляд, очільник (*primus*) у церкві на різних рівнях є не лише корисним, а й необхідним.[1106] Потреба у першості випливає з природи церкви. Зізіулас будує свою ідею першості на протиставленні одного і багатьох у церкві.[1107] «Одного» у цій концептуальній парі він перетворює на «першого»[1108] й у такий спосіб обґрунтовує першість із погляду православної традиції.

На додачу до євхаристійної еклезіології, Зізіулас застосував інші богословські засади, щоб обґрунтувати першість як внутрішню властивість церкви – насамперед тринітарну теологію, де він наголошує на монархії Отця.[1109] З унікальної ролі Отця як Одного, який народжує Сина й посилає Святого Духа, Зізіулас виводить першість єпископа у спільноті, а також першість одного очільника над іншими очільниками помісних церков. У такий спосіб він обстоює першість Константинопольської церкви серед усіх Помісних православних церков, а також пропонує свою версію введення першості Риму в православну матрицю мислення.

Втім, богословські припущення та висновки Зізіуласа щодо першості зазнали критики з різних позицій. Зокрема, надмірний наголос на першості Отця у Святій Трійці загрожує фундаментальній ідеї про рівність осіб Трійці, а також суперечить власному прагненню Зізіуласа не надавати особам Святої Трійці першості ні за природою, ні за іпостассю.[1110] Попри цей намір, він явно надмірно наголошує на ролі Отця. Опоненти його еклезіології помітили логічну складність із переходом від припущеної ієрархії у Святій Трійці до

[1105] Див. Zizioulas, *The One and the Many*, 236–253.

[1106] Zizioulas, “Primacy in the Church,” 125.

[1107] Див. Zizioulas, *The One and the Many*.

[1108] Див. Shishkov, “Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church.”

[1109] Див. Zizioulas, Communion and Otherness, 113–154.

[1110] Zizioulas, “Primacy in the Church,” 118.

першості у церкві. Наприклад, як Отець є початком двох інших іпостасей Святої Трійці, так будь-яка помісна церква, що претендує на першість над іншими церквами, має бути для них материнською.[1111] Втім, це не стосується помісних церков, які претендують на свою першість у реальному житті. Лише єрусалимську спільноту можна вважати материнською для всіх інших спільнот. Втім, єрусалимський патріархат має лише четверту позицію в православних диптихах і не проявляє жодних амбіцій стосовно першості.

Проблема з тлумаченням першості як такої, що належить до природи церкви, йде навіть глибше. Першість є вершиною припущеної ієрархічної структури церкви. Якщо ми визнаємо церкву ієрархічною за своєю природою, то першість є апогеєм церковної ієрархії. Якщо ми вважаємо, що першість належить до природи церкви, то ієрархія належить до неї також. Ієрархія тут означає не лише єпископів та священиків, а й будь-яку вертикально впорядковану адміністративну чи сакраментальну структуру в церкві.

Припущення, що церква є ієрархічною за своєю природою, широко поділяють і на Заході, і на Сході. У перші століття до цього припущення звернулися два автори, кожен у власний спосіб. За дивним збігом, обидва вирішили приховати свої справжні імена. Це Амброзіастер (друга половина IV століття, близько кінця 360-х – середини 380-х років) та Псевдо-Діонісій Ареопагіт (кінець V – початок VI століття). Амброзіастер у своєму поясненні церковної ієрархії був аналітичнишим і менш метафізичним за Псевдо-Діонісія. Він визнав, що ця

[1111] Пор. зауваження Андрія Шишкова: «Щоб принцип "одного і багатьох" міг також бути основою для першості, до нього треба додати ще додаткові передумови. Щоб стати також і "першим", "одне" має бути витоком існування "багатьох" та джерелом їхньої єдності. Втім, в еклезіології ситуація є зовсім іншою. Якби ця логіка існувала в царині еклезіології, спершу мала бути одна помісна церква, яка породжує інші помісні церкви. Ця помісна церква має бути "одним", у якому "багато" знаходять свою єдність». Shishkov, “Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church,” 214.

ієрархія є схожою на політичні та соціальні ієрархії тогочасного Римського світу, зокрема на імператорський двір.[1112] По суті, Амброзіастер проектував земні ієрархії на божественні реалії. Його погляди у дивний спосіб відлунюють у постструктуралістських ідеях, які «виводять» зі структур «метафізичне підґрунтя та його безумовну роль»[1113].

На противагу Амброзіастеру та постструктуралістам, Псевдо-Діонісій розташовує структури церкви у метафізичній матриці та проектує їх згори донизу: від Бога до церкви. Якщо для Амброзіастера соціальні та політичні реалії були матрицею для еклезіальної ієрархії, для Псевдо-Діонісія Бог є джерелом та причиною устрою церкви. На погляд Амброзіастера, ієрархія є конвенціональною; вона виростає з досвіду людського життя та природи. На погляд Псевдо-Діонісія, ієрархія є сакральною і сходить з небес. Це класичний неоплатонічний погляд на ієрархічний устрій всесвіту. Його висловлювали такі мислителі, як Плотін (бл. 204/5–270), який писав про «сяяння»

[1112] Амброзіастер використовував схожу мову опису божественних, еклезіальних, соціальних і політичних реалій: «Але Христос є представником (*vicarius*) Отця й очільником-спостережником (*antestes*), через що його також називають священиком (*sacerdos*). Так само Святий Дух, також посланий як очільник-спостережник (*antestes*), був названий священиком (*sacerdos*) найвищого Бога, але не первосвящеником (*summus sacerdos*), як наші [єпископи] називають себе у жертвуванні, позаяк, хоча Христос і Святий Дух єдиносутні, все ж належить зберігати статус кожного. Отже, їх називають священиками (*sacerdotes*) чи легатами, оскільки вони являють собою того, чиїми легатами вони є; адже вони є його образом. Тому Христа і Святого Духа, які природно мають образ Божий, називають його священиками (*sacerdotes*)». Questio 109. 21, у Lun-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, 118; див. також: там само, 44.

[1113] Williams, *Understanding Poststructuralism*, 29.

(περίλαμψις) Єдиного, яке сходить до нижчих рівнів буття[1114], а також Прокл (410/12–485), який розвинув ідею передачі «божественного променю» через ієрархічні структури. Своєю чергою, неоплатонічна концепція ієрархії випливає з концепцій Платона й Аристотеля. Тому, щоб простежити витоки ієрархічного мислення Псевдо-Діонісія, важливо вивчити ієрархію в неоплатонізмі, філософії Аристотеля та Платона.

Найранішою є Платонова модель ієрархії сущого. На погляд Платона, речі можна розрізнити як ті, що існують через участь (μετέχειν) та відповідно до природи.[1115] Речі, що існують через участь, є нижчими за ті, що існують самі

[1114] Див., наприклад: *Еннеади* 5.4.2; Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, 21.

[1115] Див. Парменід 158a:

“ εἰ γὰρ ἕκαστον αὐτῶν μόριόν ἐστι, τό γε ἕκαστον εἶναι ἓν δήπου σημαίνει, ἀφωρισμένον μὲν τῶν ἄλλων, καθ' αὐτὸ δὲ ὄν, εἴπερ ἕκαστον ἔσται.

– Ὀρθῶς.

– Μετέχοι δέ γε ἂν τοῦ ἑνὸς δῆλον ὅτι ἄλλο ὂν ἢ ἕν· οὐ γὰρ ἂν μετεῖχεν, ἀλλ' ἦν ἂν αὐτὸ ἕν. νῦν δὲ ἑνὶ μὲν εἶναι πλὴν αὐτῷ τῷ ἑνὶ ἀδύνατόν που.

– Ἀδύνατον.

– Μετέχειν δέ γε τοῦ ἑνὸς ἀνάγκη τῷ τε ὅλῳ καὶ τῷ μορίῳ. τὸ μὲν γὰρ ἓν ὅλον ἔσται, οὗ μόρια τὰ μόρια· τὸ δ' αὖ ἕκαστον ἓν μόριον τοῦ ὅλου, ὃ ἂν ᾖ ”

(Український переклад:

– Якщо кожне саме є частиною, то бути кожним, безумовно, означає бути окремим від решти і самим собою, якщо справді буде кожне.

– Правильно.

– Але причетне єдиному є явно причетним йому як відмінне від нього, інакше воно було б не причетним, а саме єдиним; але ж ніщо не може бути єдиним, крім самого єдиного.

– Не може.

собою. Імовірно, це був найперший нарис ієрархії сущого, де одні способи існування було визнано вищими за інші.

Аристотель розвинув далі Платонову ієрархію сущого. Розрізняючи конкретне та спільне (ми досліджували це в розділі «Тонкі лінії олівцем»), Аристотель розташував ці категорії ієрархічно. Спільні «вторинні субстанції», на його погляд, є вищими за конкретні «первинні субстанції», що передбачає ієрархію цих категорій. Є також ієрархія всередині категорії спільних субстанцій, де Аристотель розрізняє вид (εἶδος) і рід (γένος). Рід є загальнішим за вид. Вид підпорядковано роду приблизно так, як конкретна річ є підпорядкованою виду:

> А як перші субстанції стосуються [всього] іншого, так вид стосується роду, адже вид є підметом роду; бо якщо роди присуджуються видам , то навпаки – види родам – ні.[1116]

Аристотель визначає «другу субстанцію» як «те, що *сказано* про підмет» (ἐν καθ΄ ὑποκειμένου).[1117] Ієрархія між категоріями конкретного та спільного полягає в тому, що друге можна «сказати про» перше. Наприклад, спільні риси дерев можна застосувати до кожного окремого дерева. Водночас особливості окремого дерева не можна застосувати до всіх дерев. За тим же ієрархічним

– Але ж причетними єдиному необхідно мають бути і ціле, і частина. Адже єдине – це ціле, частинами чого є частини, а кожне є частиною цілого, до якого воно належить).

[1116] «Категорії» 2b.17–21: ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει· ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἴδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει· (Український переклад Ю.Вестеля за редакції О.Панича, зі змінами).

[1117] «Категорії» 1a.20: οἷον ἄνθρωπος καθ΄ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου. (Український переклад: «…людина [взагалі]… мовиться [як] про підмет про деяку людину…». Переклад Ю. Вестеля за редакції О. Панича).

порядком сущого, рід – це щось, що можна «сказати про» види, хоча те й те належить до категорії спільних субстанцій:

> Коли одне присуджується іншому як підмету, все, що мовиться про присудок, буде сказане і про підмет, як-от «людина» присуджується деякій людині, а «жива істота» – людині [взагалі], тож і деякій людині будуть присуджувати [рід] «жива істота». Адже деяка людина є і людиною [взагалі], і живою істотою.[1118]

Загалом, ці три категорії – первинна субстанція, вид і рід – утворюють ієрархію. Первинна субстанція розташована внизу цієї ієрархії[1119], а на її вершині перебуває рід. Рід є первинним[1120] стосовно категорії виду[1121].

[1118] «Категорії» 1b.10–15: Ὅταν ἕτερον καθ΄ ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ΄ ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον. (Переклад Ю. Вестеля за редакції О. Панича).

[1119] Вторинні субстанції не існують без первинних: οἷον τὸ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται, οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπου ὅλως… ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. (Категорії 2a.36–2b.1, 2b.6b–2b.6c). (Український переклад: «приміром, «жива істота» присуджується людині [взагалі], тож і деякій людині [присуджується «жива істота»], бо якщо не можна жодній людині [присуджувати таке], то і людині взагалі не можна… Таким чином, якщо немає перших субстанцій, ніщо інше не може бути». Переклад Ю. Вестеля за редакції О. Панича, зі змінами).

[1120] Більше про категорії первинного та подальшого див. «Метафізику» Δ 11.

[1121] «Категорії» 15a.4–7: τὰ δὲ γένη τῶν εἰδῶν ἀεὶ πρότερα· οὐ γὰρ ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν· οἷον ἐνύδρου μὲν ὄντος ἔστι ζῷον, ζῴου δὲ ὄντος οὐκ ἀνάγκη ἔνυδρον εἶναι. (Український переклад: «роди завжди є першими

Категорія виду є ближчою до первинної субстанції, ніж категорія роду. Словами Аристотеля:

> З других же субстанцій вид є більше субстанцією, ніж рід, адже він [вид] ближчий до першої субстанції. Бо якщо пояснювати, чим є деяка перша субстанція, зрозуміліше і придатніше назвати вид, ніж рід. Приміром, деяку людину зрозуміліше пояснити як «людину», ніж як «живу істоту», бо перше більше властиве деякій людині, а друге загальніше. І той, хто пояснює, що таке [це] дерево, зрозуміліше пояснить його як «дерево», ніж як «рослину».[1122]

Пізніше неоплатонічні філософи синтезували Платонову ієрархію участі з Аристотелевою ієрархією категорій, виробивши в такий спосіб власну ієрархію сущого. Можна сказати, що ця ієрархія була ієрархічнішою за ієрархії Платона чи Аристотеля. Ідея ієрархії стала засадничою для неоплатонізму. Рональд Гатевей зазначив: «Основною онтологією неоплатонізму є ієрархія умів, інтелігібельних форм, безтілесних душ, утілених душ, тіл та матерії цих тіл»[1123]. На погляд неоплатоніків, ця ієрархія є священною й корениться у

стосовно видів, оскільки вони не обертають випливання стосовно сущого: наприклад, якщо є водна істота, то є істота, але якщо є істота, не обов'язково є водна істота»).

[1122] «Категорії» 2b.7–14: Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἐστι, γνωριμώτερον καὶ οἰκειότερον ἀποδώσει τὸ εἶδος ἀποδιδοὺς ἢ τὸ γένος· οἷον τὸν τινὰ ἄνθρωπον γνωριμώτερον ἂν ἀποδοίη ἄνθρωπον ἀποδιδοὺς ἢ ζῷον, τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ κοινότερον, καὶ τὸ τὶ δένδρον ἀποδιδοὺς γνωριμώτερον ἀποδώσει δένδρον ἀποδιδοὺς ἢ φυτόν. (Переклад Ю.Вестеля за редакції О.Панича, зі змінами).

[1123] Hathaway, "The Anatomy of a Neoplatonist Metaphysical Proof," 131.

божественному. Звідси й винайдене ними на її позначення слово: ἱεραρχία, буквально – «священоначальність».

Особливо докладно розробляв Аристотелеву ієрархію категорій Порфирій Тирський (бл. 234 – бл. 305), один із найпомітніших неоплатоніків, у якого християнське богослов'я запозичило свою діалектику. Порфирій запровадив чотиричастний поділ категорій. Відповідно до нього всі сущі є або субстанціями, або акциденціями – розрізнення, що відбиває ранню Платонову ієрархію буття через участь. Отже, сущі – це «або загальні субстанції, або часткові субстанції, або загальні акциденції, або часткові акциденції».[1124] Для Порфирія загальне (καθόλου) є тим самим, що Аристотелеве «*сказане* про підмет», а «акциденції» – те саме, що Аристотелеве «*у* підметі».[1125] Загальне може бути не лише субстанцією, а й акциденцією. У цьому разі, акциденція стосується і виду, і роду.[1126] У світлі тлумачення крізь призму ієрархії сущого,

---

[1124] *In Aristotelis Categorias* 4,1.71.20–24: ἢ οὐσία καθόλου ἢ οὐσία ἐπὶ μέρους ἢ συμβεβηκότα καθόλου ἢ συμβεβηκότα ἐπὶ μέρους·

[1125] *In Aristotelis Categorias* 4,1.73.29–35.

[1126] Порфирій ілюструє це прикладом знання як акциденту душі: ἡ γὰρ ἐπιστήμη τῇ ψυχῇ συμβεβηκυῖα ὑποκείμενον αὐτῇ ἔχει τὴν ψυχήν· ὑπόκειται γὰρ τῇ ἐπιστήμῃ ἡ ψυχή. καθολικὴ γὰρ οὖσα κατὰ τῶν μερικωτέρων ἐπιστημῶν λέγεται οἷον κατὰ τῆς γραμματικῆς· γένος γάρ ἐστιν ἡ ἐπιστήμη τῆς γραμματικῆς. ἔστι δὲ συμβεβηκὸς ἡ γραμματική, συμβεβηκὸς δὴ καὶ ἡ ἐπιστήμη· τὰ γὰρ τῶν συμβεβηκότων γένη καὶ εἴδη καὶ αὐτὰ συμβεβηκότα. *In Aristotelis Categorias* 4,1.76.19–26. Український переклад: «Адже знання, яке є акциденцією душі, має підметом саму душу, бо душа лежить в основі знання. Бути загальним – це говоритися про частковіші знання, як-от граматика, адже знання – рід для граматики. Граматика є акцидентальною, акцидентальним є й знання. Адже роди та види акцидентального й самі є акцидентальними».

акциденції вочевидь є нижчими за сутність[1127]. У такий спосіб неоплатонізм робить запропоновану Аристотелем ієрархію категорій складнішою та виразнішою. Нижній щабель неоплатонічної піраміди категорій посідають акциденції конкретних речей, а на вершині перебуває універсальна субстанція роду.

Прокл Діадох (412–485) розвинув поняття ієрархії значно більше за Порфирія. Дотримуючись загальної неоплатонічної тенденції поєднання Платонової й Аристотелевої ієрархій буття, Прокл додав до розвинутих Порфирієм *онтологічних* ієрархій ще й *богословську* ієрархію. Для цього він вишукував у богословську ієрархію богів синкретичного політеїзму. Прокл поєднав теологію Платона з орфічними та халдейськими теогоніями, розтлумачивши їх у термінах неоплатонічної онтології. Так він створив складну схему, основою якої була релігійна «генада».[1128] Генада – це місце, яке будь-який бог із політеїстичного пантеону посідає в неоплатонічній структурі буття. Це «об'єднувальне божество, яке має цей спосіб існування як бог; але первинним Богом є невизначене Благо і невизначена Єдність; усе ж те, що є пізнішим за це, є конкретним божеством і конкретною генадою»[1129]. Прокл об'єднав онтологічну та політеїстичну ієрархії в структуру, яка пов'язує Єдине, вищий світ, що еманує з Єдиного, та відчутний світ у складну систему, яку проілюстрував Радек Хлуп.

Великі блоки буття (Буття, Життя, Інтелект, тощо), на погляд Прокла, впорядковано ієрархічно. Всередині кожного блоку є внутрішня ієрархія

[1127] До вживання в цьому описі термінів «субстанція» та «сутність» варто додати, що обидва вони походять від різних латинських перекладів одного й того ж Аристотелевого терміна οὐσία. Стосунки між цим терміном і двома його латинськими перекладами, essentia («сутність») та substantia («субстанція») дуже складні та є предметом численних досліджень.

[1128] Гр. ἑνάς – «одиниця».

[1129] Chlup, *Proclus*, 113.

участі. Для нашого теперішнього міркування особливу вагу має те, що всередині цих внутрішніх ієрархій є елементи, відповідні до схожих елементів в інших блоках. Це – божественні елементи, через що вся структура є буквально *ієр*архічною, тобто є впорядкуванням священного.

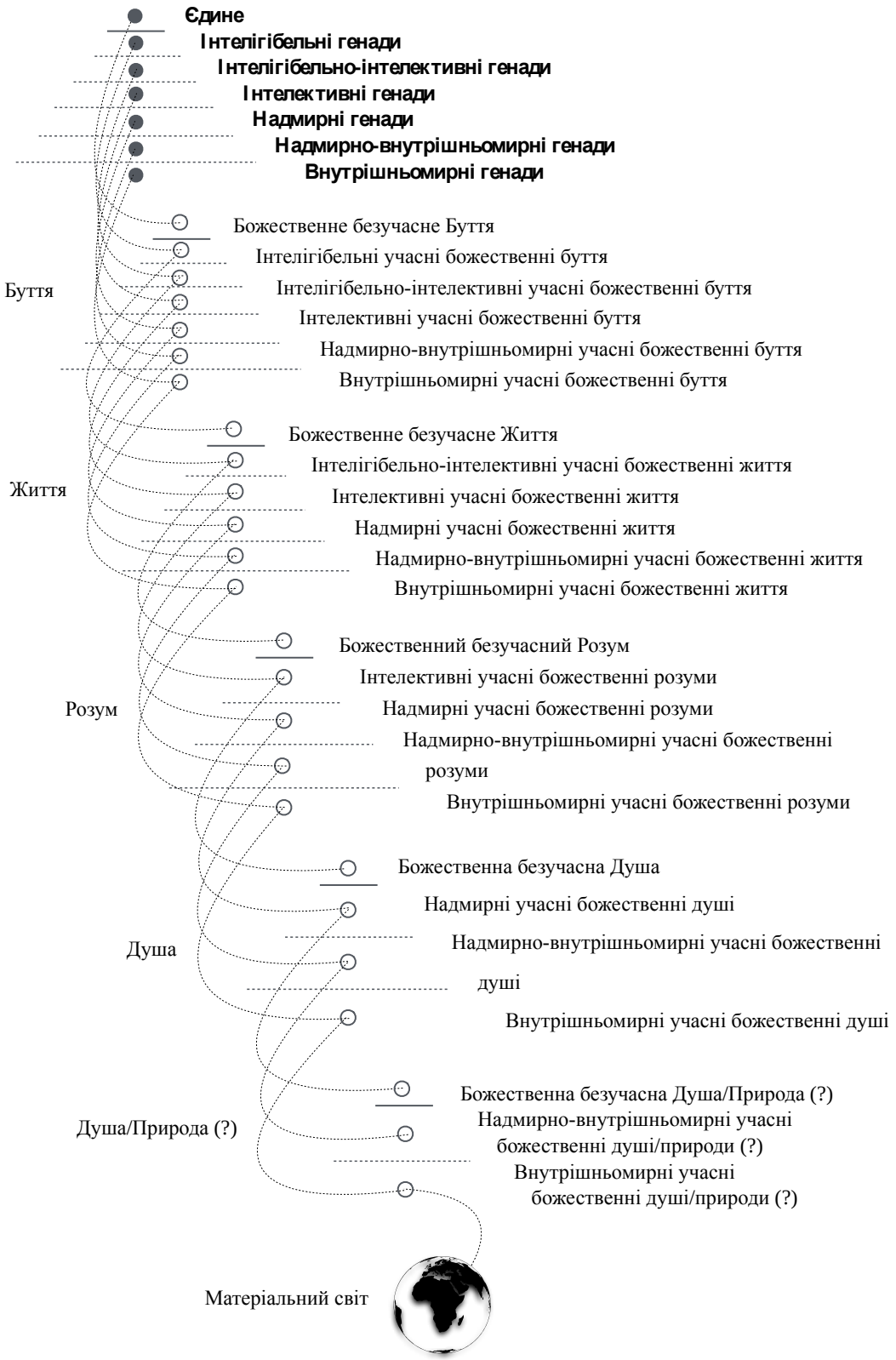
Саме таку Проклову логіку застосовує Псевдо-Діонісій, описуючи небесну та еклезіальну ієрархії.[1130] Їхні спільні та відмінні риси добре описав Ерік Перл: «Прокл оспівує численні модуси єдиного як множину богів; Діонісій оспівує Бога як численні модуси єдиного»[1131]. Особливо суголосними є їхні розшарування буття. Псевдо-Діонісій пише про це в «Божественних іменах»:

> Але ж, оскільки божественні уми (інтелекти) є вищими від решти сущих і живуть вище за інше живе, і мислять та пізнають понад відчуття та логос (розум)… вони ж є і ближчими до блага, маючи у ньому надзвичайну участь і отримуючи від нього численніші та більші дари; так само й розумне перевершує чуттєве, маючи більше надлишкового від розуму, як і відчутне [перевершує] інше живе. І… ті, що беруть більшу участь у єдиному Богові, який дарує нескінченне, є ближчими до нього й божественнішими за решту.[1132]

[1130] Див. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order*, 37.

[1131] Perl, *Theophany*, 68.

[1132] *De divinis nominibus* V.3, PG 3, 817B. (Оригінал: Εἰ δὲ καὶ εἰσὶν οἱ θεῖοι νόες ὑπὲρ τὰ λοιπὰ ὄντα καὶ ζῶσιν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ζῶντα καὶ νοοῦσι καὶ γινώσκουσιν ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ λόγον… αὐτοὶ μᾶλλον εἰσὶ περὶ τἀγαθὸν οἱ περισσῶς αὐτοῦ μετέχοντες καὶ πλείους καὶ μείζους ἐξ αὐτοῦ δωρεὰς εἰληφότες ὥσπερ καὶ τὰ λογικὰ τῶν αἰσθητικῶν ὑπερέχει πλεονεκτοῦντα τῇ περισσείᾳ τοῦ λόγου, καὶ ταῦτα τῇ αἰσθήσει καὶ ἄλλα τῇ ζωῇ. Καὶ… ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα τῶν ἀπολειπομένων).



Ілюстрація 10. Ієрархія та взаємозв'язок сущих за Проклом[1133]

[1133] На основі: Chlup, *Proclus*, 123.

Псевдо-Діонісій назвав цю структуру буття «ієрархією», яку він визначив як «…священний устрій, пізнання та енергія, що якнайщільніше вподібнюються божественному й віддаються божественному сяянню мірою свого приведення до богоподібності»[1134]. Поняття ієрархії стало вкрай популярним і було широко сприйняте у церкві. Воно вплинуло на владні структури церкви, сформувало її політичну філософію, регулювало стосунки церкви з державою аж до сучасності.[1135] На думку Марі-Домініка Шену, розроблена Псевдо-Діонісієм

> «ієрархічна» концепція всесвіту наклала на уми людей закляття, порівняне із закляттям наукових міфів еволюції у XIX столітті. Було визнано, що ключем до розуміння всесвіту та людини у всесвіті є впорядкований, динамічний і поступальний ланцюжок усіх сущих – ланцюжок, у якому каузальність та значення сходяться й у якому всяке суще стає «теофанією», одкровенням Бога.[1136]

Ерик Перл переконливо показує, наскільки глибоко й широко онтологія Псевдо-Діонісія, включно з його ідеєю ієрархії, вкорінена у неоплатонічній філософії.[1137] Втім, чи може цей ієрархічний концепт бути так само добре вкоріненим у джерелах християнської традиції? На це питання важко відповісти ствердно. Псевдо-Діонісія могли надихати ієрархії в стародавньому Ізраїлі – і священицька, і політична. Втім, ці ієрархії, хоча на них безумовно вказує Тора[1138], радше відбивали соціальні реальності довкола Ізраїлю,

---

[1134] *De coel*. 3.1. (Оригінал: τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη).

[1135] Див. Mousnier, *Social Hierarchies*; Denton, *Orders and Hierarchies in Late Medieval and Renaissance Europe*.

[1136] Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, 23.

[1137] Perl, *Theophany*.

[1138] Див. Niditch, *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*, 307.

зокрема стратифікацію та політичні структури у стародавніх суспільствах Близького Сходу.[1139] Втім, більше за Тору чи новозавітну літературу на Псевдо-Діонісія вплинула пізніша юдейська апокрифічна ангелологія, до якої він мав доступ через сирійські християнські апокрифи – зокрема, в таких текстах, як «Свідчення Адама».[1140]

Псевдо-Діонісій був піонером ієрархій серед отців церкви.[1141] До нього слово «ієрархія» майже не вживали в патристичному лексиконі. Вперше це слово трапляється у текстах непідтвердженої автентичності, приписуваних Клименту Римському (був папою бл. 88 – бл. 97) та Іполіту Римському (бл. 170 – бл. 235).[1142] Таким чином, уживання цього слова відбиває пізніші погляди, ніж час життя цих двох авторів. Найперше автентичне вживання цього слова знаходимо в IV столітті, де його використовує Дідім[1143] під впливом александрійської неоплатонічної школи.[1144] Псевдо-Діонісій увів це слово у християнську теологію та еклезіальну практику[1145] і став його найвідданішим користувачем (загалом він уживає це слово більше двохсот разів).

Щоправда, й до Псевдо-Діонісія отці створювали ієрархії сущих. Втім, вони здебільшого застосовували іншу логіку. Вони дотримувалися або Платонової, або Аристотелевої моделі, які були не настільки потужно ієрархічними, як неоплатонічна.[1146] Навіть спираючись на неоплатонізм, вони були ближчими

[1139] Див. Olyan, *Rites and Rank*, 3–5; Clements, *The World of Ancient Israel*, 130.

[1140] Див. Arthur, *Pseudo-Dionysius as Polemicist*, 69.

[1141] Див. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, 21–22.

[1142] Ps-Clementina, *Epitome de gestis Petri praemetaphrastica* (CPG 1015(6)), 180.5; Hippolytus's spurium *De consummatione mundi* (CPG 1910), 41.16.

[1143] *Fragmenta in Psalmos (e commentario altero)* (CPG 2551), fr. 461.1.

[1144] Див. O'Keefe and R. Reno, *Sanctified Vision*, 30.

[1145] Див. Louth, *Maximus the Confessor*, 30.

[1146] Biriukov, "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought," 278–279.

до Порфирія, ніж до Прокла, оскільки віддавали перевагу розбудові *іманентних* ієрархій із такими складовими, як буття, життя та мудрість.[1147] Хоча вони тлумачили структури буття в термінах участі в божественному, вони вагалися щодо розбудови *трансцендентних* ієрархій, які б стосувалися сфери божественного.[1148] Тому їхні ієрархії не були вповні ієрархіями в буквальному сенсі слова – вони не були настільки священними, як ієрархії Псевдо-Діонісія. Найкрасномовнішим свідком цього є Амброзіастер: як ми вже бачили раніше в цьому розділі, він виводив ієрархію із соціально-політичних реалій римського світу.[1149]

Ба більше, розуміння ієрархії у Псевдо-Діонісія суперечить природі церкви, як її можна тлумачити з того ж неоплатонічного погляду, застосованого до розрізнення природ у Христі. Зокрема, засадниче припущення класичної христології, як його висловлювали за часів Халкедону, випливає з логіки Аристотеля-Порфирія й полягає в тому, що природи Христа та їхні властивості є незмінними.[1150] Якщо змінюється властивість природи, має змінитися й сама

[1147] Див., наприклад, *Ambiguum* 24 Максима Сповідника.

[1148] Див. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, 194.

[1149] *Questio* 109. 21: “Christus autem vicarius patris est et antestes ac per hoc dicitur et sacerdos. Similiter et spiritus sanctus missus quasi antestes sacerdos appellatus est excelsi dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt, quia, quamvis unius sint substantiae Christus et sanctus spiritus, unius cuiusque tamen ordo servandus est. Sacerdotes igitur vel legati ideo dicuntur, quia illum in se ostendunt cuius legati sunt; sunt enim eius imago. Ac per hoc Christus et sanctus spiritus naturaliter habentes dei imaginem sacerdotes eius dicuntur.” In Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster’s Political Theology*, 118.

[1150] Найвідоміший у цьому плані текст – визначення Халкедонського собору, яке сповідує Христа «у двох природах незлитно, незмінно, нероздільно, невіддільно» (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως

ця природа.[1151] Якщо застосувати цю ідею до природи церкви, вона допоможе нам зрозуміти, які властивості церкви є природними: це ті, що ніколи не змінюються в церкві, бо інакше їхня зміна змінила б також і природу церкви. Ознаки церкви, перелічені в Нікейському символі віри – єдина, свята, кафолічна й апостольська – безумовно можна вважати природними властивостями церкви. Втім, неможливо сказати те саме про ієрархію. Був час, коли церква не була ієрархічною, але вона була церквою. Ієрархізм у церкві коливався залежно від соціальних та політичних обставин. Якби ієрархія належала до еклезіальної природи, це зробило би природу церкви вразливою до цих обставин. Втім, це є неприйнятним із богословського погляду. Отже, церква не є ієрархічною за природою. Ієрархічний принцип навіть не є її природною властивістю. Він був запозичений іззовні церкви і залишається там як її риштування.

У застосуванні до першості це означає, що припущення про її належність до природи церкви є неправильним. Це – припущення радше в дусі Прокла. Справді, цілком суголосно з Проклом, онтологічний ієрархізм ставить Триєдиного Бога на вершину піраміди першості. У Трійці Отець, як джерело Сина та Святого Духа, є *primus inter pares*. Через участь у житті Бога церква засвоює схожий вид першості, який вона здійснює на трьох рівнях: місцевому,

---

γνωριζόμενον) – Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, 86; Alberigo, *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, 137.378–380. На незмінності і божественності, і людяності Христа також наголошував найважливіший богослов періоду христологічних суперечок, Кирило Александрійський; див. Cyril of Alexandria, *Sermo ad Alexandrinos*, у Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, vol. 3, 539.25.

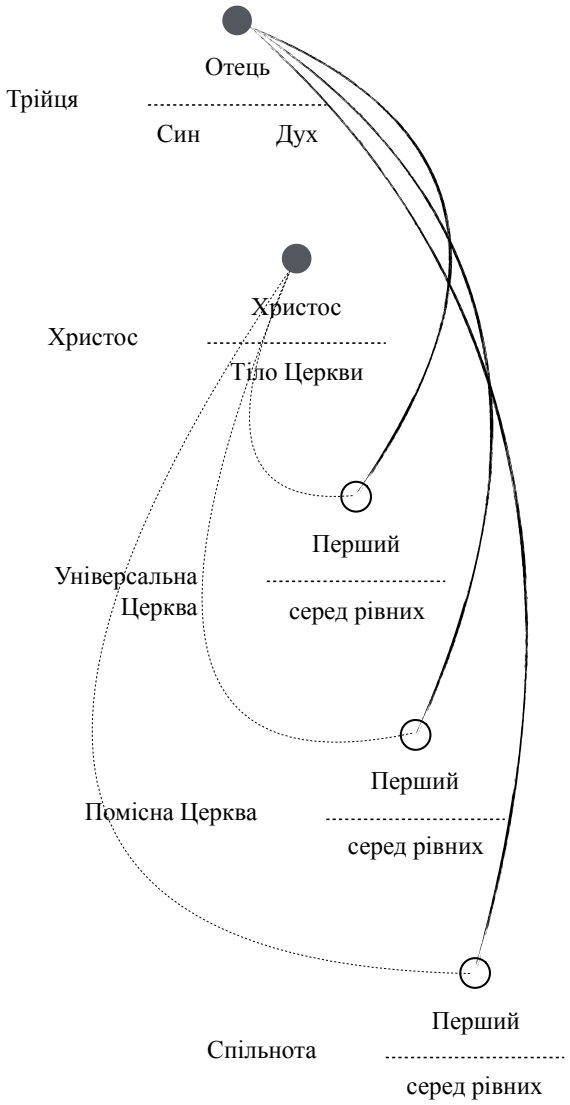
[1151] Це заявив шостий вселенський собор у Константинополі (680–681): ACO2 II.2, 776.1–10.

регіональному та універсальному. Кожний рівень на цій схемі виглядає як великі ієрархічні блоки «генад» у Прокловій ієрархії божеств.

Неоплатонізм і його християнське видання авторства Псевдо-Діонісія є головними джерелами тлумачення першості як внутрішньо притаманної природі церкви. Втім, яким би могло бути альтернативне тлумачення першості? Таке тлумачення розглядало би першість не як ознаку природи церкви, а як *зручність*, яку церква засвоїла на своєму історичному шляху, щоб розв'язати низку нагальних проблем. Канони церкви, які стали засадничими для першості, вказують на таку історичну зручність. Найбільш явним серед них є канон 28 Халкедонського собору:

> Адже отці справедливо визнали престол старого Риму, позаяк це царствене (імперське) місто. Зрушені тією ж метою, сто п'ятдесят найбоголюбніших єпископів надали той самий привілей найсвятішому престолу Нового Риму, розумно розсудивши, щоб це місто, вшановане царем (імператором) та сенатом, яке насолоджується привілеями, рівними старому царственому Риму, було і в церковних справах прославлене, як те, і посідало друге місце після того.[1152]

[1152] Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, 100. (В оригіналі: καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ Πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα. Καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῶ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι, τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς Νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν, καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν).



Ілюстрація 11. Ієрархія першостей

З цього канону ясно, що першість римського престолу, принаймні з погляду Халкедонського собору, була зумовлена імперським статусом цього міста. Резиденція імператора та переміщення римського сенату до Константинополя піднесли церкву цього міста на друге місце після римської церкви. Канон не згадує жодної причини для першості константинопольської церкви, яка б перевищувала практичні потреби чи історичні обставини. Таке тлумачення першості стало широковживаним у Східній Римській імперії. Наприклад, Ніл Кавасіла (бл. 1298 – бл. 1363) на початку XIV століття пояснював, що римська першість сформувалася як адміністративна, а не сакральна інституція: «стосовно папи розгляду підлягають два [привілеї]: що він є римським єпископом… і що він є першим серед інших єпископів; перше з того він отримав від Петра, а друге від святих отців та благочестивих царів (імператорів), набагато пізніше, щоб були правильно впорядковані церковні справи»[1153].

Ієрархія *між* церквами, відповідно до поширеного східнохристиянського розуміння, є *корисною, але не священною*. Насправді це не ієрархія, а порядок, ухвалений церквою з конкретних історичних підстав. Водночас ієрархія *всередині* церков у православній традиції стала священною. Впорядкування служінь тут обернулося встановленою Богом ієрархією. Це вказує на непослідовність у східному розумінні двох ієрархій: між церквами та всередині церков. Західна традиція у цьому плані виглядає послідовнішою: вона сприймає обидві ієрархії як священні. Східна традиція, щоб бути послідовною, має розглянути обидві ієрархії або як божественні, або як історично зумовлені.

[1153] *De primatu papae* (PG 149, 701CD). (Цитату перекладено українською з грецького оригіналу, знайденого за вказаним джерелом).

3.6. Церковні служіння

Не було такого часу, коли б не було служіння, і першим служителем церкви був сам Ісус Христос (Матвій 20:28). Це означає, що служіння належить до природи церкви. Втім, *ієрархічний принцип* служіння не є частиною природи церкви. Цей принцип виник і розвивався під тиском історичних обставин. Таку гіпотезу можна обґрунтувати, посилаючись на ранньохристиянські тексти. Амброзіастер, котрий, як і Псевдо-Діонісій, був прибічником церковної ієрархії, не виводив її з будь-якої «небесної ієрархії», натомість визнав її походження та еволюцію під впливом зовнішніх соціально-політичних чинників. За його словами, рання церква не мала «управителів» (*rectores*), тож Павло «писав до церкви, бо на той час для окремих церков ще не були усталені управителі»[1154]. Лише з інкорпорацією до структури імперії церква пристала на ієрархічний принцип для свого служіння.[1155]

[1154] Ambrosiaster, Comm. in I Cor., 1:2.1: “propterea ecclesiae scribit, quia tunc (adhuc) singulis ecclesiis rectores non erant constituti.” In Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster’s Political Theology*, 107.

[1155] Амброзіастер ретельно описує ранній ієрархічний устрій: «Втім, після того, як церкви було повсюдно усталено та обов’язки визначено, організація стала вже не такою, як на початку… Адже на початку всі вчили та хрестили в будь-який день і час, коли поставала нагода… Отже, щоб конгрегація могла рости і множитися, спочатку всім було дано право євангелізувати, хрестити й пояснювати писання у церкві. Та коли церква поширилася скрізь, сформувалися маленькі зібрання, в церквах були призначені управителі та інші служіння, тож ніхто з кліру, хто не був висвячений на відповідну посаду (як-от читця чи екзорциста), не наважився б узяти собі служіння, про яке він знав, що воно йому не доручено і не ввірено. Так церква почала керуватися іншим устроєм та Провидінням, оскільки, якби всі мали однакову владу, це здавалося б украй нерозумною, вульгарною та дешевою справою. Ось чому зараз диякони не проповідують, як і інші чини чи навіть миряни; також вірних

Серед інших чинників, які спричинили перетворення служіння на ієрархію, були адміністративні структури церкви. Саме служіння перетворилося на адміністративну структуру, з усіма супутніми неоднозначностями такої зміни. Результатом цього стала стратифікація церкви.[1156] Страти - це ієрархічно (один над одним) розташовані шари геологічних формацій однакової консистенції. Поняття геологічних страт було запозичено соціологією, де вже назбиралося чимало розвідок щодо стратифікації суспільства.[1157] У соціології стратифікацію розуміють як нерівність у суспільстві та його поділ на класи.[1158] Соціологічні моделі та теорії стратифікації можуть допомогти нам пояснити, як миряни, диякони, священики, єпископи та очільники церков перетворилися на шари у скелі церкви.

Формування геологічних страт є результатом багатовікового процесу. Те саме можна сказати про церковні чини. Вони розділялися поступово із плином часу. Втім, під час виверження вулкана гаряча лава, що пізніше сформує геологічні страти, тече в усіх напрямках, змішуючи докупи все на своєму шляху. Так само первинний розвиток структур служіння, спільним джерелом яких було полум'я Святого Духа, був непередбачуваним, невизначеним та багатоваріантним. Це означає, що за інших історичних обставин церковні чини могли бути не такими, як у відомій нам потрійній конструкції. Ранги дияконів,

---

не хрестять у будь-який день, хіба що вони хворіють». Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, 107–108.

[1156] Див. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 7.

[1157] Breen and Rottman, *Class Stratification Comparative Perspectives*; Birkelund, *Class and Stratification Analysis*; Hauser et al., *The Process of Stratification*; Crompton, *Class and Stratification*; Collins, *The Credential Society*; Stopnicka Heller, *Structured Social Inequality*; Owen, *Social Stratification*; Lenski, *Power and Privilege*.

[1158] Див. Saunders, *Social Class and Stratification*.

священиків та єпископів не було наперед визначено в Новому Завіті чи встановлено божественним правом (*jus divinum*).[1159]

Первинна логіка служіння була неієрархічною; при цьому «важливіші» члени спільноти служили «менш важливим». Ця логіка випливала зі служіння Христа, який омивав ноги своїм учням (Іван 13) і вчив їх: «Не так буде між вами, але хто великим із вас хоче бути, хай буде слугою він вам. А хто з вас бути першим бажає, нехай буде він вам за раба» (Матвій 20:26–27). Первинне християнське служіння було контркультурним[1160] у тому сенсі, що протистояло наявним ієрархіям єврейського та неєврейського світів. Іван особливо наголошував на цій особливій ознаці християнського служіння. Едвард Схіллебекс зазначає:

> Іван 21:15–19 насамперед протиставляє служіння в любові ієрархічному авторитету… Вражає, що за контрастом із синоптичними Євангеліями Іван не дає жодного списку дванадцяти імен і не описує покликання Дванадцятьох. З іншого боку, у другому та третьому посланнях Івана згадується «пресвітер» – лідер спільноти, який пише ці листи. Для деяких коментаторів це найважливіший пресвітер, а спільнота тяжіє до моноєпископального церковного устрою; але це складно примирити з колективним свідченням, наданим цими посланнями.[1161]

Церква від самого початку й донині так чи інакше проголошує ідеал служіння як альтруїстичного, дбайливого й такого, що перевертає соціальне ранжування людей у ширшому світі. Втім, історичний розвиток структур служіння часто прямував у протилежний бік. Чини церковного служіння поступово стали ієрархічними та стратифікованими; вони створювали «соціальні дистанції»[1162]

[1159] Див. Sullivan, *From Apostles to Bishops*, 217.

[1160] Див. Chadwick, *The Church in Ancient Society*, 1.

[1161] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 95.

[1162] Див. Bogardus, "Social Distance."

між еклезіальними прошарками. Стратифікація почалася з того, що Макс Вебер (1864–1920) назвав рутинізацією харизми:

> Спершу релігійна спільнота формується у зв'язку з пророчим рухом як результат рутинізації, тобто процесу, коли пророк або його учні забезпечують сталість його вчення та поширення конгрегацією благодаті – відтак убезпечуючи економічне існування справи й тих, хто нею опікується, у такий спосіб монополізуючи також і привілеї для тих, кому доручено релігійні функції… Перетворення особистого слідування на сталу конгрегацію є нормальним процесом, через який доктрина пророків входить у повсякденне життя як функція сталої інституції. Учні чи апостоли пророків тоді ставали таємноводцями (містагогами), вчителями, священиками чи пасторами (або комбінацією цього всього), служителями організації, відданої виключно релігійним цілям – а саме, конгрегації мирян.[1163]

Розвиваючи ідеї Вебера, Йоахім Вах (1898–1955) визначив три стадії рутинізації харизм у релігійних організаціях.[1164] На першій стадії безпосередні учні гуртуються навколо пророка і формують коло, яке «не є чітко організованим, але різні індивіди є його членами та провісниками майбутньої диференціації функцій між його членами»[1165]. На другій стадії коло учнів перетворюється на братство. Братство розвиває ієрархію, засновану на культі, яка «поєднує та інтегрує братство більше за її доктринальний вираз»[1166]. На третій стадії еклезіальне утворення перетворюється на церкву. На думку Роджера Хайта, це вимагає «диференційованої організації, переходу від неформального служіння до професійних чи формальних позицій лідерства.

[1163] Weber, *The Sociology of Religion*, 61–62.

[1164] Див. Wach, *Sociology of Religion*, 130–145.

[1165] Там само, 136.

[1166] Там само, 140.

Це також передбачає формування публічного образу, оберненого до зовнішнього світу»[1167].

Загальноприйнята соціологічна мудрість вважає, що соціальні структури постають з соціальної рутини.[1168] Еклезіальні структури, включно зі структурами служіння, постали із соціальної рутини та інтеграції церкви в тогочасні соціальні структури греко-римського світу. Серед структур, які надихали найпершу ієрархію церкви після того, як вона вийшла з колиски юдаїзму й перетнула кордон із неєврейським світом, було греко-римське приватне помешкання. Господар будинку, де збиралися християнські спільноти, отримував особливу шану та особливу відповідальність у спільноті: зокрема, він очолював євхаристію. Спільноти, засновані Павлом, пристали здебільшого на цю домашню модель організації, яка відбилася в тих павліанських листах, які найімовірніше було написано не самим Павлом, а його учнями.[1169] Там описано процеси структурного розвитку в павліанських спільнотах після Павла. Зокрема, пастирські послання визначають вимоги до старійшин і критерії для вибору дияконів під впливом саме цієї моделі.[1170] Колос. 3:18–22, Ефес. 5:22–6:9 і Тит 2:4–9 накладають на християнські спільноти парадигму римської патріархальної родини з підпорядкуванням усіх домашніх господарю. Ця парадигма контрастує з первісним наголошуванням Павла, що у Христі «нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої» (Гал. 3:28). Є очевидний зсув від егалітарного

[1167] Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 93.

[1168] Borgatta and Montgomery, *Encyclopedia of Sociology*, 2822.

[1169] За оцінкою Раймонда Брауна, близько 90 відсотків дослідників вважають, що Павло не є автором пастирських послань; 80 відсотків вважають, що він не писав послання до Ефесян; 60 відсотків – що він не писав послання до Колоссян. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, 47.

[1170] 1 Тим. 3:8–13; Prusak, *The Church Unfinished*, 110.

підходу Павла до псевдо-павліанської ієрархічної моделі домогосподарства, яку Едвард Схіллебекс описав так:

> Тут підтримано тогочасні суто ієрархічні структури *oikos*'у, за контрастом із ранішими ситуаціями, коли домашні спільноти були вільною асоціацією рівних, хоч і з різноманітними авторитетами на підставі внеску, натхненного Духом. Тепер християни мали підкоритися одному авторитету.[1171]

Рання церква мала багато харизм. Кожен член спільноти міг отримати харизматичний дар і реалізовувати його без будь-чиєї авторизації. Павло перелічує низку дарів, які знали його спільноти: мудрість, знання, віра, зцілення, чудеса, пророцтво, розпізнавання духів, лідерство, говоріння мовами, тощо (1 Кор. 12). Членів спільнот, які мали ці дари, називали апостолами, пророками, вчителями (або катехизаторами), чудодіями, цілителями, підтримувачами, тлумачами мов (1 Кор. 12), утішителями, добродійниками та милосердними (Рим. 12:6-8).

Після Павла його спільноти проявляють менше типів харизми. Послання до Ефесян, ймовірно після-Павлове, згадує лише п'ять харизм, тепер пов'язаних із наступними постатями: апостоли, пророки, благовісники, пастирі та вчителі (Ефес. 4:11). Послання до Тимофія, яке безумовно відображає пізнішу після-Павлову ситуацію, називає лідерами спільнот єпископів та дияконів (1 Тим. 3:2,8). Порівняння еклезіальних обов'язків у тих самих спільнотах за життя Павла й після нього показує тенденцію до звуження харизм та їхньої прив'язки до обов'язків. Харизми поступово зводилися до чинів. Тепер будь-який обов'язок міг узяти на себе лише той, кого вповноважили на це спільнота та її лідери. Безлад і суперечки, спричинені нашаруванням дарів, підштовхували спільноти до того, щоб поєднати харизми з обмеженою кількістю обов'язків. Схіллебекс зазначає:

[1171] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 66–67.

> Наприкінці I століття ми бачимо, що конфлікт між авторитетами у спільнотах був розв'язаний на користь вірян, які взяли собі титули «єпископів» (пресвітерів) та дияконів. Ясно проявилася тенденція залишити весь авторитет виключно за ними. Насамперед була поступово нейтралізована влада *патронів* (спонсорів обох статей); крім того, був поступово усунений феномен християнських пророків, поширений у ранній церкві та визнаний і вшанований майже некритично. Тепер цей пророчий авторитет перейшов до пресвітера-єпископа та пресвітера.[1172]

Зосередження різних харизм в одних руках та їхній зв'язок з усталеними обов'язками надав додаткового поштовху появі ієрархічних чинів у церкві. Ієрархія виникає, коли доступ до життєво важливих ресурсів стає обмеженим чи контрольованим. Саме це і сталося, коли контроль за доступом до харизм було покладено на вузьке коло виконавців конкретних обов'язків, як-от пресвітерів.

На думку більшості дослідників, пресвітери були найпершим інститутом служіння у церкві.[1173] Було б анахронізмом ототожнювати пресвітерів I століття з сучасними священиками чи єпископами. На той час церква ще не встановила міцних зв'язків між еклезіальними функціями та постійними обов'язками, хоча рух у цей бік уже почався. Вона також не мала чіткого набору обов'язків і ще не усвідомила потреби в ньому. Церква намагалася знайти такі форми служіння, які б, з одного боку, не «вгашали Духа» (1 Солун. 5:19), а з іншого, забезпечували впорядкованість і цілісність спільнот.

Здавалося, що інститут пресвітерів цілком добре забезпечує цю потребу. Ранньохристиянські спільноти запозичили цей інститут від юдейських спільнот і грецької політичної культури. У кожній синагозі були старійшини (*zeqēnîm*), які відповідали за низку функцій, зокрема збирання податків,

---

[1172] Там само, 66.

[1173] Див. Sullivan, *From Apostles to Bishops*, 16.

благодійність і взаємодію із зовнішнім світом.[1174] Вони могли радити спільноті, як слід вести релігійну службу, але не мали жодних виключних прав на проведення таких служб.[1175] Юдейських пресвітерів обирали спільноти й висвячували покладанням рук.[1176]

Хоча більшість учених схиляються до думки про юдейське походження інституту християнських пресвітерів, дехто – зокрема, Алістер Стюарт-Сайкс – знаходять більше підстав для тези про його грецьке коріння.[1177] У такому разі інститут пресвітерів можна розтлумачити в ширшій перспективі. Самий цей термін, πρεσβύτερος, при цьому можна вважати пов'язаним зі старогрецьким інститутом γερουσία: зібранням представників провідних родин полісу.[1178] Члени герусії мали радити правителям і вислуховувати звинувачення проти воєначальників та царів, включно з такими, що передбачають смертну кару. Разом члени герусії складали «раду» (βουλή), яка відповідала за поточні громадські справі та виконувала підготовчу роботу для народного зібрання (ἐκκλησία).[1179] Проведенням цього зібрання також керували «пресвітери».

І в юдейській синагозі, і в грецькій герусії інститут пресвітерів був колегіальним. Так було й у християнській церкві у початковий період її історії.[1180] Кожна спільнота мала не одного, а кількох пресвітерів, рівних за статусом одне одному. Втім, невдовзі на одного з пресвітерів поклали

[1174] Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, 32–33.

[1175] Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, 76.

[1176] Bohr, *The Diocesan Priest*, 16.

[1177] Stewart-Sykes, *The Original Bishops*, 8.

[1178] Простіше кажучи, γερουσία – це «рада старійшин».

[1179] Див. Rhodes, *The Athenian Boule*.

[1180] Цю гіпотезу підтримують більшість дослідників (див. Stewart-Sykes, *The Original Bishops*, 6). Втім, сам Стюарт-Сайкс не погоджується з таким поглядом. Він вважає, що єдиними лідерами спільнот були єпископи. У містах, де було кілька спільнот, єпископи створювали щось на кшталт місцевої ради.

обов'язок загального нагляду – ἐπισκοπή – за життям спільноти. Слово «єпископ» (ἐπίσκοπος) у християнських спільнотах спершу вживали як предикатив («той, що наглядає»). Втім, поступово служіння пресвітера, що здійснював загальний нагляд, перетворилося на окремий постійний обов'язок. Такий пресвітер ставав «єпископом», тобто «наглядачем» (ἐπίσκοπος – тепер як іменник), який спирався на інститут пресвітерів (лат. presbyterium).

Нові виклики для церкви, як-от гностицизм та схизми, пов'язані з порушенням церковної дисципліни, разом зі швидким зростанням кількості християнських спільнот, спричинили ще більше зосередження влади в руках ἐπίσκοποι. «Як особа, що символізує єдність конкретної церкви, єпископ визначав, кого допустити, не допустити чи повернути до столу євхаристії, а отже, кого включити, а кого не включати до спільноти (κοινωνία) своєї еклесії.[1181] Обов'язок єпископа став вищим за всі інші церковні обов'язки. Пресвітери та диякони тепер мали підтримувати своїх єпископів. Отже, саме інститут єпископів зробив ключовий внесок у формування ієрархічної моделі церкви, і зрештою став утіленням цієї моделі, яку вчені характеризують як «моноєпископство».[1182]

Найпершим прибічником моноєпископального устрою церкви був Ігнатій Антиохійський (бл. 35 або 50 – бл. 98 або 117). Він вважав, що якнайбільше зосередження церковної влади в руках однієї особи якнайкраще допоможе церкві у розв'язанні нових проблем, із якими вона стикнулася у II столітті. Моноєпископство на той час було ще не *fait accompli*, а лише *desideratum*.[1183] Ігнатій запропонував його як розв'язок для тогочасних проблем церкви. Хоча моноєпископство було винаходом вже післяапостольського часу, тож, у термінах цього дослідження, воно не належить до природи церкви, Ігнатій

[1181] Prusak, *The Church Unfinished*, 128.

[1182] Див. Haight, *Christian Community in History*, vol. 1, 101.

[1183] Не доконаним фактом, а лише предметом бажань чи прагнень (фр., лат).

спробував переконати свою аудиторію пристати на це рішення за допомоги богословських аргументів:

> Як Господь нічого не робить без Отця, бо єдиний із ним, – ані сам, ані через апостолів – так і ви нічого не робіть без єпископів і пресвітерів. І не намагайтеся здійснити те, що здається гідним хвали вам кожному окремо, але, зібравшись усі купно, майте одну молитву, одне прохання, один ум, одну надію в любові та бездоганній радості. Це Ісус Христос, за кого ніщо не є кращим.[1184]

Едвард Схіллебекс завуажив з приводу богословських аргументів на користь моноєпископства: «Відтак ця система авторитету і підпорядкування – ієрархія – отримує богословську та христологічну ідеологічну надбудову. Тут вочевидь здійснено поворот і постає інша картина церкви»[1185]. У наступному столітті після Ігнатія «Дидаскалія Апостолів», описуючи обов'язки єпископа, підтримує моноєпископство у ще потужніших виразах. Це була не лише богословська, а й політична мова. Текст посилається на абсолютну владу царів:

> Єпископи – ваші первосвященики… Він служитель слова і посередник, але для вас учитель і ваш отець після Бога; він зачав вас через воду. Він

[1184] *Ad Magnes*. (CPG 1025) 7.1, in Richardson, *Early Christian Fathers*, 96. (В оригіналі: Ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε· μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτό· μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐθέν ἐστιν).

[1185] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 71.

> ваш вождь і ваш лідер, ваш могутній цар. Він править на місці Всемогутнього.[1186]

Це порівняння єпископа із царем стало можливим з огляду на імперський культ, який розвинувся у III столітті та проникнув у християнські спільноти з греко-римського світу. Аллен Брент у своєму дослідженні про паралелі в розвитку церковної ієрархії та імперського культу в перші століття християнства робить цікаве спостереження:

> Єпископ як первосвященик тепер своїм тісним спілкуванням з іншими єпископами виражав єдність Церкви – так само як культ Деція Траяна, сформований в ідеології Северів попереднього покоління, сакраментально виражав єдність Імперії. Щоб бути у спільності із Христом, вам потрібно бути у спільності з єпископом, який очолює географічну територію, названу єпархією. Щоб бути у спільності з іншими християнами за межами вашої єпархії, вам потрібно, щоб ваш єпископ був у спільності з їхнім єпископом, тощо… Участь в імперському культі, під наглядом імператора як верховного жерця, мала привести до інкорпорації у тіло Імперії через об'єднавче світло ὁ Κακάκαλλος κοσμοκράτωρ[1187]. Участь у християнському культі під наглядом єпископів у їхньому тісному взаємозв'язку, зосередженому на римському єпископі, мала привести до інкорпорації у Церкву як Тіло Христове.[1188]

[1186] *Didascalia apostolorum* (CPG 1738) 9.3–4 in Johnson, *Worship in the Early Church*, 229. (Перекладено з англійського перекладу, зробленого з сирійського перекладу; грецький оригінал цього тексту втрачено).

[1187] ὁ Κακάκαλλος κοσμοκράτωρ – буквально, «злодобрий вседержитель». Слово κακάκαλος («злодобрий») у застосуванні до імператора означало, що він, як верховний правитель, чинить, за потреби, і добро, і зло.

[1188] Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, 2–4.

Як і очікував Ігнатій, зосередження авторитету в одних руках справді допомогло церкві розв'язати багато її проблем. Воно згуртувало спільноти, додало миру та впорядкованості їхньому життю. Воно також дало змогу спільнотам краще спілкуватися між собою та зміцнило зв'язки всередині окремих спільнот. Обов'язок єпископа розв'язав проблему представництва спільнот на регіональному та універсальному рівнях. Він уможливив церковні собори, на яких єпископи представляли свої спільноти. Водночас моноєпископство мало непередбачувані побічні наслідки. Воно сприяло подальшій рутинізації харизм та їхньому звуженню. Своєю чергою, це породило такі рухи, як монтанізм, із прагненням більшої кількості харизматичних обов'язків у церкві. Монтанізм та інші схожі рухи були консервативними й ностальгійними: вони тужили за церквою, якою та була до появи моноєпископства, та опиралися цій новації. Різні погляди та «поділи» (1 Кор 11:19) в межах однієї спільноти, які раніше толерували за умовчанням, тепер зберігалися чи ні лише залежно від широти поглядів місцевого єпископа. Незгодні з єпископом у питаннях дисципліни та доктрини, мали вони рацію чи ні, найчастіше не висловлювали свої погляди у спільноті, а відокремлювалися від неї. Це спричинило такі схизми, як, наприклад, новаціанство.[1189]

Поява обов'язку єпископа також посилила поділ між кліром та мирянами.[1190] Традиційно сполучною ланкою між спільнотою та її служителями був процес

[1189] Новаціанство було ригористичним рухом, який вплинув здебільшого на західну церкву. Його назвали за ім'ям Новація, римського пресвітера та богослова, який був засмучений обранням Корнелія римським єпископом у 251 році. Новацій та його послідовники енергійно засуджували поступки грішникам. Цей рух проіснував до V століття. Див. Papandrea, *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*; Papandrea, *The Trinitarian Theology of Novatian of Rome*.

[1190] Див. Brown, *The Body and Society*, 142.

обрання кліру.[1191] До III століття ця традиція перестала бути повсюдною. Спершу посвята кліру складалася з трьох головних моментів: обрання, визнання спільнотою, рукопокладання. Перше вважали навіть важливішим за останнє. Втім, після III століття рукопокладання стало важливішим за голос спільноти щодо обрання та визнання кандидатів на служіння.[1192]

Раннім свідком цієї зміни був Іполіт Римський. У своїх «Апостольських традиціях» він критикує як небажану новацію те, як стали римськими єпископами Зефирін (бл. 199–217) та Калікст (бл. 217 – бл. 222). Іполіт відмовився визнавати їх, позаяк вони не були обрані мешканцями міста.[1193] Він наполягав, що процедура поставлення нового єпископа, заради збереження вірності апостольській традиції, має передбачати обрання його всією конгрегацією:

> Хай єпископ буде висвячений (будучи в усьому бездоганним) як обраний усім народом. Коли його запропоновано і знайдено прийнятним для всіх, і люди зібралися на Господній день разом із пресвітерами й тими єпископами, які можуть відвідати це зібрання, хай [він] отримає загальне визнання. Хай єпископи покладуть на нього руки, а пресвітери стоять поряд у мовчанні. І всі зберігатимуть мовчання, молячись у своїх серцях про сходження Духа. Після цього один із присутніх єпископів, на прохання всіх, поклавши руки на нього [того, кого висвячують в єпископи), хай молиться так…[1194]

[1191] Див. Norton, *Episcopal Elections*; Christophe, *L'élection des évêques dans l'église latine au premier millénaire*; Thier, *Hierarchie und Autonomie*.

[1192] Див. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 138–139.

[1193] Див. там само, 133.

[1194] *Traditio apostolica* (CPG 1737) 1.2 in Jay, *The Church*, 56. (Переклад з англійського перекладу, зробленого з наявних стародавніх перекладів; грецький оригінал цього тексту зберігся лише фрагментарно).

На Сході, приблизно в той самий час, Ориген наполягав, що призначення пресвітерів для місцевої конгрегації має відбуватися зі згоди цієї конгрегації. Він писав, що на процедурі висвячення «потрібна присутність людей, щоб усі вони могли знати й бути певними, що обрана на священство людина є видатною з-поміж усіх у вченості, святості та є видатною в усяких чеснотах»[1195].

Недостатня участь людей в обранні лідерів їхніх спільнот, яку в III столітті ще вважали винятком, у IV столітті стала звичайною практикою.[1196] Натомість дедалі більшу роль відігравали інші чинники: зокрема, цивільна влада, а також єпископи, які самі або номінували своїх наступників, або в ролі митрополитів призначали єпископів нижчих рангів.[1197] Цей поворот у традиції висвячення кліру стався на Сході та Заході з різною швидкістю. На Заході він був повільнішим. Папа Лев ще у V столітті писав: «Головний над усіма має бути обраний усіма».[1198] На Заході конгрегації й далі брали участь у виборах свого кліру до XI століття.[1199] На Сході ж зміни відбулися швидше. Уже в IV столітті Лаодикійський собор у Фрігії (363–364) постановив, що «юрба» (ὄχλος) не повинна брати участі у виборах нових очільників спільноти: «не слід ввіряти юрбі здійснення виборів тих, хто буде поставлений на священство».[1200]

[1195] *In Levit*. (CPG 1416) 6.3 in Jay, *The Church*, 61. (Переклад з англійського перекладу).

[1196] Говорячи про звичайну практику, ми маємо пам’ятати про широке розмаїття практик у менших місцевих церквах. Див. про це Leemans et al., *Episcopal Elections in Late Antiquity*.

[1197] Див. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 148.

[1198] *Ad Anast*. (CPL 1656: PL 54, 634). (В оригіналі: Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur).

[1199] Див. Prusak, *The Church Unfinished*, 158.

[1200] Канон 13: μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερατεῖον. Fulton, *Index Canonum*, 254–255.

Для виключення мирян з процесу виборів були деякі слушні підстави. Інколи їхня участь у виборах кліру, особливо єпископів у великих містах, супроводжувалася вибухами насильства.[1201] Це спонукало цивільну владу взяти процес виборів у власні руки, заради громадської безпеки. Втім, важливішою причиною була адаптація християнства до політичної культури Римської імперії. Інкорпорація єпископів до лав імперської бюрократії змінила патерни просування ієрархічними рангами. Державні адміністративні посади заповнювали не демократично, через вибори, а через призначення вищою владою. Отже, що більше єпископи ставали схожими на державних чиновників, то менше люди брали участь у їхньому висуванні на посаду.

Ще однією причиною для змін у виборах єпископів був римський інститут патронату. Як зазначив Пітер Нортон, у римському суспільстві «патронат, вплив та особиста рекомендація мали ключове значення для просування в усіх сферах життя, а підтримка місцевої аристократії була бажаною й часто (як можна запідозрити) вирішальною, особливо якщо вони могли надіслати свої *клієнтели*, щоб ті лобіювали когось чи брали участь у виборах».[1202] Ця культура патронату глибоко вплинула на церкву і сприяла змінам її структур.[1203] Роль привілейованих мирян у виборах єпископів надзвичайно зросла, натомість участь пересічних мирян було звужено. Церква вважала це проблемою. Вона ухвалила низку канонів, які захищали висвячення кліру від політичних втручань. Зокрема, апостольський тридцятий канон засуджував ситуацію, яка у IV столітті стала поширеною практикою: «Якщо єпископ

[1201] Див. Norton, *Episcopal Elections,* 71.

[1202] Там само, 53.

[1203] Наприклад, автори видання Cooper and Hillner, *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome* запевняють, що римський патронат відіграв ключову роль у формуванні папства.

скористається мирським правителем, щоб заволодіти своєю церквою, хай він буде відлучений і відокремлений, а також і всі, хто є в спільності з ним»[1204].

Зіткнувшись із цією проблемою, церква могла обрати один із двох шляхів: або гарантувати, що право вирішувати, хто стане єпископом, належить усім, а не лише кільком впливовим особам, або передати це право вибору лише єпископам. Церква обрала другий шлях: зробити корпорацію єпископів відповідальною за поповнення власних лав. Цей шлях був легшим тактично, але не стратегічно. У довгостроковій перспективі це перетворило єпископів на касту, яка покладається сама на себе, й у такий спосіб посилило стратифікацію в церкві. І все ж, життя церкви виявилося складнішим, ніж це обіцяли ухвалені стратегії. Як показав Пітер Нортон, вибір громади у питанні обрання церковних лідерів не зник остаточно. Навіть коли маси позбавили безпосередньої участі у виборах, вони продовжили користуватися правом схвалення чи вето.[1205]

Вирішальна роль високопоставлених мирян в обранні єпископів також не зникла, попри загрози суворого покарання. Церква мусила неодноразово попереджати порушників, але так і не досягла бажаного результату. Зокрема, сьомий вселенський собор (787 р.) повторив загрози попередніх соборів: «Будь-які вибори єпископа, священика чи диякона, влаштовані правителями, не є чинними»[1206]. Ця погроза також не спрацювала, тож століттям пізніше Константинопольський собор (869–870) був змушений ще раз повернутися до вже поширеної на Сході практики, коли єпископів обирають інші єпископи.

[1204] Εἴ τις *ἐπίσκοπος κοσμικῆς ἄρχουσι χρησάμενος*, δι' αὐτῶν ἐγκρατὴς ἐκκλησίας γένηται, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ ἅπαντες. Fulton, *Index Canonum*, 88–89.

[1205] Norton, *Episcopal Elections*, 71.

[1206] Canon 3, in Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, 140.

Цей собор також чітко проголосив, чому він наполягає саме на такій практиці – а саме, щоб запобігти повторюваним втручанням з боку впливових мирян:

> Цей святий і всесвітній синод проголошує й ухвалює, суголосно з попередніми соборами, що висування та висвячення єпископів має здійснюватися через вибори та рішення зібрання єпископів. Тому він проголошує закон, що жодна мирська влада чи правитель не можуть втрутитися в обрання чи висування патріарха, митрополита чи будь-якого єпископа (хіба що трапиться щось незвичайне, що призведе до недоречного замішання чи суперечки), надто через те, що неправильно будь-якому правителю чи іншому мирянину мати будь-який вплив у цих питаннях. Радше він мусить зберігати мовчання та опікуватися власними справами, допоки обрання майбутнього єпископа не буде в належний спосіб завершене церковним зібранням…[1207]

Інтеграція церкви в імперські структури після Костянтина пришвидшила процес перетворення церковних служінь на ієрархічні страти[1208], пристосовані до соціального устрою пізньої античності. Наприклад, клас суддів, які були міською елітою, надав більшість кандидатів у єпископи.[1209] Одночасно єпископи поступово брали на себе деякі важливі громадянські обов'язки: наприклад, головування в державних судах.[1210] За часів імператора Феодосія (правив 379–395) клір було законодавчо структуровано за принципом цивільної бюрократії.[1211] Він став окремим і привілейованим класом[1212] і

[1207] Canon 22, in ibid., 182–183.

[1208] Див. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 132; Drake, *Constantine and the Bishops; Stephens, Canon Law and Episcopal Authority*.

[1209] Leemans et al., *Episcopal Elections in Late Antiquity*, 7.

[1210] Див. Lamoreaux, "Episcopal Courts in Late Antiquity."

[1211] Див. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 141.

[1212] Як зазначив Пітер Нортон, «Хоча клір ніколи не носив *cingulum* (різновид поясу), який був офіційною ознакою посадовця в політичному світі, не є

пристав на сувору внутрішню ієрархію. За аналогією із цивільною адміністративною ієрархією, єпископи перетворилися на церковних службовців першого рангу, а пресвітери – на церковних службовців другого рангу. Щоб дістатися вищого рангу, треба було пройти через нижчий.[1213] Клір як ціле, як *ordo clericorum*, відокремився від решти церкви. Клірики отримали численні державні привілеї, в тому числі зарплатню з публічних фондів та звільнення від податків.

Ці нові привілейовані класи витіснили клас язичницьких священиків і перейняли деякі його риси. Серед обов'язків спільноти язичницьких священиків був захист цілісності та добробуту імперії (*salus populi*[1214]). Тепер цей обов'язок перейшов до спільноти християнського кліру.[1215] Очільники християнських спільнот, згідно з логікою імперської релігії, перетворилися на

нереалістичною теза про те, що вибори єпископів були обранням важливих функціонерів у світській державі… Порівняно з доступним для таких осіб альтернативним ненадійним працевлаштуванням, як-от роль приватного наставника чи муніципального оратора, єпископство – яке, до того ж, було пожиттєвим – мало здаватися привабливою кар'єрною перспективою. Від часів Костянтина належність до кліру надавала щасний імунітет від тяжких громадських обов'язків, покладених на *куріалів*; найкмітливіші навіть намагалися використати свій клерикальний статус для уникнення оподаткування. Були й інші привілеї: зокрема, лист Василя Кесарійського висловлює стурбованість тим, що нижні прошарки каппадокійського кліру були роздуті через приплив охочих уникнути в такий спосіб призову до армії». Norton, *Episcopal Elections,* 4.

[1213] Див Prusak, *The Church Unfinished*, 157. Амброзіастер, наприклад, вважав, що єпископи та пресвітери належать до того самого чину, хоч і мають різні ранги. Questio 101.2 in Prusak, *The Church Unfinished*, 159.

[1214] Добробут народу (лат.).

[1215] Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 142.

служителів християнського культу – *sacerdotes*. Це змінило їхній статус із провідників спільноти (старійшин, πρεσβύτεροι) на священиків (ієреїв, ἱερεῖς) при святих дарах. «Священизація» (sacerdotalization)[1216] християнського кліру привела до його зосередженості на святинях і ще більше послабила його зв'язки зі спільнотою. Святі дари як такі також відокремилися від спільноти: новим центром уваги священнодійства стало благо всього римського народу (*populus Romanus*) та його держави. Відправлення євхаристії стало виключною прерогативою кліру як служителів публічного культу. Дедалі ширший розрив між кліром і пересічними мирянами створив відстань і між спільнотою та євхаристією.[1217]

Після навернення імперії у християнство воно різко розширилося й перейшло від міст до селищ. Тоді пресвітери перетворилися з оточення єпископів на делегованих ними представників у селищах. Тут їхнє служіння ще більше зосередилося на євхаристії. Це пришвидшило перетворення раніше спільнотного обов'язку пресвітера на обов'язок жерця-священика, який священнодіє від імені свого єпископа.[1218] Ці процеси потягнули за собою радикальні зміни у сприйнятті євхаристії. Зі «спільної дії» (λειτουργία) спільноти євхаристія перетворилася на сакральну церемонію (*sacramentum* або μυστήριον), яку виконує священик[1219]; з події, в якій бере участь уся спільнота – на обожнену реліквію[1220], віддалену від спільноти не менше, ніж святе від профанного. Власне літургію замінило те, що Микола Денисенко назвав «літургіолатрією»[1221]. Внаслідок цього, як зазначає Бернард Прусак,

---

[1216] Там само, 144–146.

[1217] Див. там само, 143.

[1218] Див. там само, 140–141.

[1219] Див. Prusak, *The Church Unfinished*, 184–15.

[1220] Див. там само, 195.

[1221] Denysenko, *Liturgical Reform After Vatican II*.

> до V століття в середовищі мирян було побудовано професійну клерикальну драбину, й навіть її найнижчий щабель вважали розташованим на крок вище за мирян та мирянок. Обмирщення було найгіршим можливим покаранням для кліриків, яких у VI столітті вже позначала видима ознака: тонзура. Почалася «клерикалізація», настільки притаманна майбутнім століттям.[1222]

Саме у цей період стратифікацію церкви почали обґрунтовувати теологічно: клерикальні страти перетворилися на еклезіальні сутності. Як було показано в розділі «Піраміди: першість», Псевдо-Діонісій першим увів у християнську теологію неоплатонічну ідею ієрархії як дотичної до сфери божественного. За аналогією з «небесною ієрархією» він освятив і церковні чини, зробивши їх божественними. Суголосно з тогочасною тенденцією до сакраменталізації церкви, Псевдо-Діонісій побудував свою еклезіальну ієрархію навколо таїнств. Навіть структура самих таїнств, на його погляд, є ієрархічною. Центральне місце в цій ієрархії посідає євхаристія – «таїнство таїнств»[1223]. Псевдо-Діонісій вибудовує еклезіальну ієрархію, орієнтуючись, з одного боку, на критерій близькості до Бога, а з іншого, на роль у євхаристії:

> Отже, ми вивели, що в священнодійстві є очищення, просвітлення та звершення; що служителі (диякони) є очищувальним чином, ієреї (священики) просвітлювальним, а богоподібні ієрархи звершувальним. Що ж до чину очищуваних, то вони не беруть участі у священному споглядання та спільності, допоки є очищуваними. Споглядальним чином є святі люди; чином довершених є усамітнені ченці. Таким чином, наша ієрархія, свято і добре влаштована з переданих Богом чинів, схожа за

[1222] Prusak, *The Church Unfinished*, 157.

[1223] *De eccl*. (CPG 6601) 3.1 in Ivanovic, "The Ecclesiology of Dionysius the Areopagite," 31.

> виглядом на небесну ієрархію і є богонаслідувальною та богоподібною на вигляд, наскільки людина це зберігає.[1224]

Найвищий чин в еклезіальній ієрархії Псевдо-Діонісій залишив за єпископами. Він першим у християнській літературі назвав їх ієрархами. Так вони стали найвищими «еклезіальними сутностями» у церкві. Найнижчим щаблем ієрархії Псевдо-Діонісія є миряни. Вони поділені на три категорії: очищувані, причасники та ченці. Очищувані поділені також на три групи: оголошені (катехумени), одержимі й каянники[1225]. Група причасників складається з тих, хто вже пройшов очищення й потребує просвітлення. Ними опікуються священики. Ченці пройшли вже й очищення, й просвітлення. Вони мають найповнішу досконалість, доступну для чину мирян.[1226] За півтисячоліття після Псевдо-Діонісія візантійський чернець Микита Стифат (бл. 1005 – бл. 1090) зі Студійського монастиря пристосував оригінальну ієрархію Ареопагіта до ієрархічних структур церкви свого часу. Зокрема, в його тлумаченні ангельські «престоли», «херувими» та «серафими» відповідали чинам патріархів, митрополитів та архієпископів; «панування», «сили» та «влади» –

[1224] *De eccl*. (CPG 6601) 6.3.5 in ibid., 35. (В оригіналі: Συνῆκται τοίνυν ἡμῖν, ὡς αἱ μὲν ἁγίαι τελεταὶ κάθαρσίς εἰσι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, οἱ δὲ λειτουργοὶ καθαρτικὴ τάξις, οἱ δὲ ἱερεῖς φωτιστική, τελεστικὴ δὲ οἱ θεοειδεῖς ἱεράρχαι, καθαιρομένη δὲ τάξις ἡ τῆς ἱερᾶς ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἀμέτοχος ὡς ἔτι καθαιρομένη, θεωρητικὴ δὲ τάξις ὁ ἱερὸς λαός, τετελεσμένη δὲ τάξις ἡ τῶν ἐνιαίων μοναχῶν. Οὕτω γὰρ ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία ταῖς θεοπαραδότοις τάξεσιν ἱερῶς εὐθετουμένη ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις ὁμοειδής ἐστι τοὺς θεομιμήτους αὐτῆς ὡς ἐν ἄνδρασιν ἀποσώζουσα καὶ θεοειδεῖς χαρακτῆρας).

[1225] «Одержимі» – себто, одержимі бісами й через те відлучені від контакту з сакральним; «каянники» – особи, винні у тяжкому гріху і через це тимчасово відлучені від причастя.

[1226] *De eccl*. (CPG 6601) 6.1 in ibid., 34.

єпископам, священикам та дияконам; іподиякони, читці та ченці в його описі відповідали «началам», «архангелам» та «ангелам».[1227]

Із цих теоретичних конструкцій практика церкви пристала на ідею еклезіальної ієрархії та її структурування навколо ролі кожного чину у священнодійстві. Критерій святості та спроможності сприйняття божественного світла відкинули як незастосовний. Те, як церква сприйняла неоплатонічні думки Псевдо-Діонісія, створило – й на Сході, й на Заході – потужний поштовх до подальшого відокремлення кліру та мирян. Водночас це полегшило уподібнення цивільних та церковних страт, які здавалися такими, що перебувають на тому самому щаблі ієрархічної драбини. Чини церковної ієрархії стали дуже схожими на відповідні чини в політичній системі. Інакше кажучи, страти всередині церкви стали віддаленішими одна від одної, тоді як відповідні класи у церкві та суспільстві стали ближчими одне до одного, аж до асиміляції. Ось як описує цю ситуацію Бернард Прусак:

> Панівною політичною структурою в середньовічному світі була монархія. Секулярна чи земна влада випливала згори донизу від імператорів та королів, князів та лордів, шляхти та лицарів; ця влада поширювалася на селян та кріпаків, які обробляли землю й не мали жодної влади, а також на клас торговців, який згодом виник у містах і містечках. Панівний патерн секулярного суспільства відобразився в розумінні середньовічної Церкви як папської монархії, в якій духовна влада сходить від папи донизу через архієпископів, єпископів, абатів, архідияконів, каноніків та звичайних священиків і є владою над вірними. Єпископи, яких насамперед вважали духовними провідниками всередині Церкви, також увійшли до складу земної політичної владної структури. Як єпископи Церкви, вони мали вести своїх вірних до союзу з Богом; але як пани у

[1227] Див. Louth, *Greek East and Latin West*, 333–34.

феодальному суспільстві вони також керували своїми наділами і співпрацювали з королями в питаннях управління державою.[1228]

Упродовж середньовіччя ієрархічні структури у східних і західній церквах досягли свого апогею. Вони були дуже деталізованими, теологічно осмисленими й ефективно забезпечували владу і церковних, і світських лідерів. Верхівка церкви ототожнювала себе з власне церквою так само, як політичні еліти ототожнювали себе з державою. Тих і тих почали сприймати як неодмінну складову божественного порядку. Тонка лінія демаркації між спільнотою та її служителями, якою вона була у перші століття християнства, перетворилася на високий мур між мирянами та ієрархами. Ієрархи виявилися по один бік цього муру з політичними лідерами та знаттю.

3.7. Межі Церкви

Внутрішньо стратифікована церква з розвиненими адміністративними структурами схильна бути доцентровою та застійною. Вона часто вважає себе не частиною світу, в якому вона покликана проповідувати, а чимось паралельним до цього світу. Поділи та відокремлення всередині церкви часто стають моделлю для розбудови стосунків церкви із зовнішнім світом. Ментальність чітко позначених кордонів екстраполюється зсередини церкви на кордони між нею та світом. Альтернативою ментальності таких чітких кордонів є відкрита ментальність фронтирів. Фронтири є ключовим образом для розуміння того, чим церква є за своєю природою і як вона співвідноситься зі світом.

Можна припустити, що більша готовність до розширення саме ранньої церкви, коли її внутрішні структури ще не закам’яніли, не є збігом. Крім того, ця церква радше обходила мовчанням питання своїх зовнішніх кордонів і того, що лежить за їхніми межами. Справді, навіть кризи аріанства, несторіанства

[1228] Prusak, *The Church Unfinished*, 178.

та монофізітства, коли (за сучасними критеріями) великі маси християн виявлялися на протилежних боках церковного розколу, не спонукали до скільки-небудь значущих богословських роздумів про те, чи можливе спасіння на тому боці, а якщо так, то чому й наскільки. Богослови перших століть, розмірковуючи над питанням зовнішніх кордонів церкви та спасіння по той бік цих кордонів, доходили хіба до розробки канонічних критеріїв прийняття до церкви тих, хто *виходив* із єресей і схизм. Торкатися цього питання богословів змушувала лише пастирська доконечність. Що ж до богословського розуміння церковних кордонів та потойбічного простору, то цього питання їхні розвідки не зачіпали.

Єдиним винятком у цьому заколоті мовчання були богослови Північної Африки. Вони розвинули низку богословських ідей стосовно кордонів церкви у контексті ставлення до новаціанської та донатистської схизм. Хоча ці схизми були значно менш масштабними, ніж на Сході, вони спричинили інтенсивніші богословські роздуми, про що свідчать праці Кипріяна Карфагенського (бл. 200–258), Оптата Мілевітського (IV століття), Августина Гіппонського (354–430) та Фульгенція Руспійського (бл. 462–527, або бл. 467–532). Найрадикальнішим у цій групі був Кипріян. Від нього пішла відома формула *salus extra ecclesiam non est* – «поза церквою немає спасіння»[1229]. Августин[1230] та Фульгенцій[1231] повторили цю тезу, хоча не ставилися до таїнств зовні церкви настільки ж радикально, як Кипріян. Якщо цей останній категорично відкидав будь-яку можливість чинних таїнств *extra ecclesiam*, Августин визнавав їхню чинність для тих, хто примирився із церквою:

> …навіть якщо все є, ніщо не корисно, коли немає благодаті. Яка істина [людині] сказати, що вона має Христову благодать, коли вона не приймає єдність? Отже, коли вони приходять у Кафолічну церкву, вони отримують

[1229] *Ep.* (CPL 50) 73.21.2.

[1230] *De baptismo* (CPL 332) 4.17.24; *De unico baptismo* (CPL 336) 6.8.9.

[1231] *De fide ad Petrum* (CPL 826) 79.

> не те, що вже мають, але, щоб почало бути їм корисним те, що вони мають, вони отримують те, чого не мають. Адже тут вони отримують корінь благодаті в узах миру й товаристві єдності.[1232]

Богословська теза *salus extra ecclesiam non est* не просунулася далеко за межі Північної Африки аж до середньовіччя.[1233] Нового життя тезі Кипріяна надали розвиток папства та пов'язані з цим критерії належності до церкви. Тепер тезу Кипріяна об'єднали з інститутом папства. Підкорення римському понтифіку як критерій належності до церкви окреслило нові церковні кордони й відтак перевизначило периметр спасіння. Тепер спасіння індивідів залежало від їхньої єдності з римським єпископом, як це й висловила вже згадана нами булла *Unam sanctam* (1302).[1234] Поняття церковних кордонів вийшло на новий рівень у полеміці між Римом і Реформацією[1235], зокрема щодо видимої та

[1232] *Ep*. 61.2 (CPL 262) in Jay, *The Church*, 86–87. (В оригіналі: … quae omnia etiamsi erant, nihil tamen proderant, quando caritas non erat. Quis autem vere dicit se habere Christi caritatem, quando eius non amplectitur unitatem? Cum ergo ad Catholicam veniunt, non hic accipiunt quod habebant; sed ut prodesse illis incipiat quod habebant, accipiunt hic quod non habebant. Hic enim accipiunt radicem caritatis in vinculo pacis, et in societate unitatis…).

[1233] Див. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 4.73.3: "Dictum est autem quod res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam." (Переклад: «Як уже сказано, річчю таїнства є єдність містичного тіла, без якого не може бути спасіння, адже неможливо прийти до спасіння поза Церквою»).

[1234] Denzinger and Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, 494.875.

[1235] Див. твори Лоренцо Бріндізі (1559–1619): "Et paulo ante, ostendens quod extra Ecclesiam nulla sit salus." *Lutheranismi hypotyposis*: p. I: *Hypotyposis Martini Lutheri* 5.13.5; "O qualia haec sunt divinae bonitatis quam magna beneficia! Magnum beneficium est, magnum utique et ineffabile, remissio peccatorum et salus

невидимої церкви. Проблема церковних кордонів виявилася конфесійною. Її почали використовувати як зброю, що дає змогу нав'язати чи відкинути авторитет і здобути більше богословських трофеїв у конфесійних війнах.

Хоча ця війна точилася здебільшого між Римо-Католицькою церквою та церквами Реформації, до неї долучилися також і східні церкви. Їхні представники застосовували аргументи західних церков для розробки власних критеріїв прийняття навернених у православ'я. До падіння Константинополя (1453) східні церкви не мали жодних єдиних правил прийняття новонавернених із католицтва у православ'я. Практики варіювалися від сповідування гріхів до (пере)хрещення. Наприклад, кардинал Гумберт (1015–1061) у 1054 році обурювався, що греки «перехрещують тих, хто був хрещений в ім'я Святої Трійці, насамперед латинян»[1236]. Четвертий Латеранський собор (1215) висунув східним церквам те саме звинувачення. У той самий час Федір Вальсамон припустив (близько 1190 року), що латинян слід приймати у православ'я лише через сповідання віри.[1237] У XV столітті православні приймали представників західної церкви через обряд миропомазання[1238]; таку практику підтвердив Константинопольський собор 1484 року.[1239] У XVII столітті греки знову почали хрестити навернених латинян.[1240] Московський собор 1620 року зробив цю практику обов'язковою на території Московії. У цей же час Київська церква в підпорядкуванні Константинополю приймала латинян лише через сповідання віри. У 1755 році патріарх

---

animarum; extra Ecclesiam vero non est salus neque peccatorum remissio, sicut nec vera fides aut Dei cognitio." *Quadragesima* 4.1.5.

[1236] *Commemoratio* (PL 143, 1003B).

[1237] *Interrogationes canonicae* (PG 138, 968B).

[1238] Див. Καρμήρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, vol. 1, 425.

[1239] Див. там само, т. 2, 987–989.

[1240] Див. Ware, *Eustratios Argenti*, 67.

Константинопольський Кирило V (був патріархом у 1748–1751, 1752–1757) оприлюднив орос, який вимагав хрестити всіх навернених з латинства.[1241] Втім, члени його синоду відкинули це рішення патріарха і змістили його з патріаршого престолу. Однак орос 1755 залишається чинним синодальним рішенням із цього питання, яке не було скасовано жодною іншою офіційною ухвалою. Стосовно протестантів патріарх Константинопольський Парфеній II (був патріархом у 1644–1646, 1648–1651) оприлюднив директиву, яка вимагала їхнього (пере)хрещення. Втім, собор Ієрусалимської церкви 1672 року вирішив, що хрещення для протестантів не є обов'язкове. В Росії, коли Петро I (царював у 1682–1725) у 1718 році запитав патріарха Єремію III (був патріархом у 1716–1726, 1732–1733) про прийняття у православ'я протестантів, той відповів, що для цього достатньо миропомазання.

Ці хитання практики й відсутність твердого спільного ставлення православних до хрещення римо-католиків і протестантів означають, що представники східних церков не мали чіткої ідеї щодо того, де вони мають провести кордони церкви. Їхнє ставлення до хрещення в інших деномінаціях відображало не тверду богословську позицію, а мінливі історичні обставини. Водночас Православна церква чітко ототожнює себе з *Una sancta ecclesia*[1242]. Те саме робить і Римська церква, яка також називає себе *Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia*.[1243] До початку доби екуменізму обидві церкви вірили, що вони пропонують виключну можливість спасіння, яке, відповідно, є неможливим в інших церквах.

Православна та Римо-Католицька церкви розробили два загальних підходи до питань, які постали перед ними у зв'язку з їхньою участю в екуменічному русі,

---

[1241] Mansi, vol. 38, coll. 617–621.

[1242] Єдина свята церква (лат.).

[1243] *Constitutio dogmatica de fide catholica*, прийнята на Першому Ватиканському соборі; у Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2, 805.32.

що зародився на початку XX століття. Перший підхід можна назвати ексклюзивістським, другий інклюзивним. По суті, обидва вони є радше низкою поглядів, які у чомусь перетинаються між собою. Спектр еклюзивістського підходу варіюється від повного ототожнення канонічних і сотеріологічних кордонів церкви до визнання якогось невизначеного церковного простору поза конфесійними кордонами. Інклюзивний підхід починається з тієї ж ідеї невизначеного церковного простору поза конфесійними кордонами й доходить до радикального відкидання всіх кордонів. Різниця між крайніми версіями обох підходів є очевидною: з одного боку, жодного простору між канонічними та сотеріологічними кордонами церкви немає, а з іншого, немає взагалі будь-яких сотеріологічних кордонів церкви.

Більш нюансованою є відмінність між двома підходами в їхньому поміркованому вигляді, де обидва визнають наявність простору спасіння поза канонічними кордонами церкви. Різниця тут полягає в тому, що ексклюзивістський підхід знаходить підстави, щоб звузити цей простір, натомість інклюзивний підхід намагається якнайбільше його розширити. Отже, різниця виявляється динамічною: звуження чи розширення простору «обмеженої благодаті». Попри численні богословські зусилля, домогтися примирення цих двох підходів так і не вдалося. І Православна, й Римо-Католицька церкви не змогли створити синтезу двох підходів, щоб у такий спосіб наблизитися до «єдиної теорії» кордонів церкви.

Поява плюралістичних та відкритих суспільств стала у багатьох сенсах болісним досвідом для церков, які міцно трималися за ексклюзивістську еклезіологію й вважали себе посудинами, поза якими спасіння є неможливим. Радикальне зростання мобільності населення за модерної доби змусило традиційні деномінації до безпосередньої особистої взаємодії, яка виявила християнські чесноти в інших та поставила під сумнів чимало старих богословських стереотипів, які підживлювали ексклюзивістські ідеології. Своєю чергою, це підсилило на Сході й на Заході інклюзивне ставлення до

кордонів церкви. Православний ексклюзивізм був не настільки потужним, як його римо-католицька версія, тому інклюзивізм проявив себе на Сході раніше, ніж на Заході.[1244]

Наприклад, уже в середині XIX століття митрополит Московський Філарет (1782–1867) заявляв: «Я не насмілюся називати хибною будь-яку Церкву, яка вірить, що Ісус – Христос… Моя виправдана повага до вчення східної Церкви не означає, що я засуджую чи звинувачую західних християн і західну Церкву»[1245]. Філарет не пристав би на думку, що поза Православною церквою немає спасіння та благодаті. Наприкінці свого життя він писав: «Православний християнин повинен у дусі любові радісно шукати збережену благодать поза Православною Церквою»[1246]. Інший видатний ієрарх того часу, митрополит Київський Платон Городецький (1803–1891) у тому ж ключі висловив відому тезу: «Наші земні стіни не сягають неба». Він сказав це, відвідуючи католицьку громаду в українському місті Коростишеві у 1884 році. Він також називав Православну та Католицьку церкви «кузинами».

Цю лінію продовжив і довів у своїх творах до крайнощів протоієрей Павло Свєтлов (1861–1945), який був професором богослов'я Київського університету. Він не знайшов жодних вагомих причин для подальшого розділення всіх християнських церков. Він вважав, що поділи між християнами спричинено історичними непорозуміннями і збереглися вони лише через конфесійну зарозумілість. Насправді ж усі церкви Сходу та Заходу

[1244] Деякі тези цього розділу було опубліковано у: Cyril Hovorun, "Borders of Salvation: Reading Fathers with Russian Theologians."

[1245] Дроздов, *Собрание мнений и отзывов Филарета*, 29, 35.

[1246] Там само, 29, 35.

становлять одну вселенську церкву Христа. Кожна з них незаконно привласнила собі вселенське християнство.[1247]

Ідеї Свєтлова були суголосні з «теорією відгалужень», яка виникла в межах Оксфордського руху.[1248] Ця теорія стала популярною в деяких російських богословів, особливо в діаспорі. Одним із її прибічників був Антон Карташов (1875–1960), останній обер-прокурор Священного Синоду, згодом міністр віросповідань Тимчасового уряду, зрештою емігрант і професор церковної історії в Парижі. На його погляд, універсальна церква є невидимою. Усі видимі церкви, які зберегли апостольське наступництво та живлять своїх вірних Словом Божим, є частинами і проявами істинної церкви Христа.[1249] Ту саму думку поділяв Микола Зернов (1898–1980), активний учасник православно-англіканського діалогу. Він вважав, що визначити чи знайти кордони всесвітньої церкви неможливо.[1250]

Провідний філософ та релігійний мислитель Микола Бердяєв (1874–1948) ставився до проблеми кордонів ще радикальніше. Він не лише вважав наявні поділи між церквами безглуздими, а й вірив, що навіть усі церкви, взяті разом, не складають всесвітньої церкви. На його погляд, всесвітня церква є есхатологічною категорією, яка існує «набагато глибше і вище» за емпіричні церкви.[1251]

Сергій Булгаков (1871–1944) мав стриманіші погляди. З одного боку, він підтримував ідею невидимої всесвітньої церкви, яка сягає значно далі за її видимі кордони. На його погляд, церква

[1247] Светлов, *Христианское вероучение в апологетическом изложении*, т. 1, 209.

[1248] Див. Brown and Nockles, *The Oxford Movement*, 225–226.

[1249] Карташев, «Соединение Церквей в свете истории», 107.

[1250] Зернов, «Православие и англиканство», 58.

[1251] Бердяев, «Вселенскость и конфессионализм», 69–70.

> у якомусь сенсі вважає своїм усе, що перебуває біля грані хрещення, навіть якщо це сповідання перебуває в розриві чи розлученні з нею… Отже, є певна зовнішня зона церкви, яка перебуває вже за межами її огорожі, є зв'язок церковний, що не збігається з єдністю церковної організації: тіло церковне не цілком збігається з його зовнішніми контурами, а має ще й свою периферію, церква видима включає ще й церкву невидиму не лише за межами цього світу, а й у цьому світі, і з цією прихованою, потенційною церковністю весь час так чи так співвідноситься. Виходить, що є *ecclesia extra ecclesiam* точніше *extra muros*.[1252]

З іншого боку, Булгаков не релятивізував конфесійних кордонів. Для нього прихована еклезіальність була не невизначеною, а безумовно православною. Будь-яка неортодоксальність, що належить до *ecclesia extra ecclesiam*, є *потенційно* православною. Будь-яка неправославна церква спроможна пропонувати своїм вірним таїнства і спасіння настільки, наскільки вона є потенційно православною і проявляє назовні своє православ'я.[1253]

[1252] Булгаков, «Очерки учения о Церкви», 10. (В оригіналі: «…в каком-то смысле считает своим все, находящееся в грани крещения, даже если данное исповедание находится в разрыве или разлучении с нею… Следов., существует некоторыя внешняя зона Церкви, находящаяся уже за пределами ея ограды, есть связь церковная, несовпадающая с единством церковной организации: тело церковное не вполне совпадает с его внешними очертаниями, но имеет еще и свою периферию, церковь видимая включает еще и церковь невидимую не только за пределами этого мира, но и в этом мире, и с этой скрытой, потенциальной церковностью все время так или иначе соотносится. Получается вывод, что есть *ecclesia extra ecclesiam* точнее *extra muros*»).

[1253] Там само, 21–22.

У Греції[1254] Іоанніс Карміріс (1904–1993), професор систематичної теології в Афінському університеті, вважав, що принцип «поза церквою немає спасіння» не ґрунтується на Писанні. Тому його не слід застосовувати у будь-якому строгому сенсі. Спасіння можливе за межами єдиної кафолічної церкви, якою для нього є Православна церква. На погляд Кармірісa, спасіння можливе не лише для інших християн, а й для представників інших релігій, які живуть праведним життям.[1255] У цьому ж дусі митрополит Дамаскін Папандреу (1936–2011) закликав православних і католиків визнати інші християнські спільноти церквою у повному сенсі слова.[1256]

У Римо-Католицькій церкві прибічниками інклюзивної еклезіології були насамперед представники *nouvelle théologie*.[1257] 1937 року Ів Конґар (1904–1995) у своїй праці «Роз'єднані християни» (*Chrétiens désunis*)[1258] звернувся до проблеми еклезіальності по той бік кордонів Римо-Католицької церкви. Він писав:

> Роз'єднання християн воістину є розривом Христа і продовженням Його страждань. Проте великою кількістю спасенних, для частини з яких Він не є навіть ім'ям, воно також свідчить про те, що Він є спасительною Жертвою та що Він прийшов у світ, щоб спасти його, а не панувати в ньому. Ось чому, як нам здається, його спасительна праця сягає далі за видимий ковчег спасіння, Католицьку Церкву, й ось чому реальність Його милості як Спасителя перевершує видиму царину Його Царства; і ось

[1254] Див. Clapsis, "The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate."

[1255] Καρμήρη, " Ἡ παγκοσμιότης τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας."

[1256] Παπανδρέου, *Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ*, 17.

[1257] Див. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie—New Theology*.

[1258] Congar, *Chrétiens désunis*; англійський переклад: Congar, *Divided Christendom*.

> чому Церква спасає більше, ніж вона править, і таємно містить більше членів, ніж вона може назвати своїми підданими.[1259]

Рання позиція Конґара з цього питання базувалося на вірі в те, що є лише одна церква Ісуса Христа, і нею є саме Римо-Католицька церква. Лише в ній можливе спасіння. Некатоликів можна вважати членами Католицької церкви у невидимий і збіднений спосіб. Вони належать до церкви не дієво та видимо (*re*), а недосконало й невидимо (*voto*).[1260] Конґар закликав вважати їх не «єретиками», а «відокремленими братами». Християнські спільноти, що не перебувають у єдності з Римом, зберігають деякі елементи церкви.[1261] На цій ранній стадії Конґар приписував певну еклезіальність християнам-некатоликам індивідуально, але не їхнім спільнотам.[1262] Пізніше він надавав більше ваги протестантським спільнотам як агентам спасіння та «потенційним частинам» єдиної церкви[1263], хоча називав їх усе ж не «церквами», а «еклезіальними спільнотами».[1264]

Ґреґорі Баум (1923-2017) займав рішучішу позицію щодо еклезіального статусу протестантських церков. Він обстоював називання їх «церквами», хоча із застереженнями та неофіційно.[1265] Він також розглядав відновлення єдності церкви не в термінах навернення та возз'єднання з Римом, а в термінах подорожі, яку поділяють усі церкви:

[1259] Congar, *Divided Christendom*, 223–224.

[1260] Див. Koskela, "Yves Congar's Vision of Ecclesiality," 44.

[1261] Див. там само, 42.

[1262] Congar, *Divided Christendom*, 242.

[1263] Див. Koskela, "Yves Congar's Vision of Ecclesiality," 52–53.

[1264] Congar, "Le développement de l'évaluation ecclésiologique des églises non catholiques," 219, 240–41.

[1265] Див. Koskela, "Yves Congar's Vision of Ecclesiality," 57–58.

> Надійде і вже надходить час, коли всі вірні милосердній волі Божій здолають поділи й долучаться до єдиної спільноти. Ми віримо, що ця спільнота святих, сформована у славі останнього дня, буде нерозривно пов'язана з Католицькою Церквою… Однак це возз'єднання не буде схоже на перемогу однієї групи над іншою; це буде здійснення надій для всіх нас.[1266]

Баум написав це напередодні Другого Ватиканського собору, який став апогеєм католицької інклюзивності стосовно інших християнських церков. Зокрема, ухвалена собором конституція *Lumen gentium* проголошувала, що одна

> Церква, встановлена в цьому світі як упорядкована спільнота, перебуває в католицькій Церкві, якою керує наступник Петра та єпископи в сопричасті з ним, хоч і поза її структурою є численні елементи освячення й істини, які, як дари, властиві для Церкви Христової, спонукають усіх до католицької єдності.[1267]

У цій конституції видимий і невидимий аспекти церкви осмислено як такі, що складають єдину церкву, і ця остання «перебуває у» Римській церкві під проводом папи. Слово «перебуває» замінило категоричніше «є» з ранніх чернеток цієї конституції. Водночас конституція визнала елементи церкви Христа поза Римською церквою. Ще ясніше це висловлює декрет Другого Ватиканського собору про екуменізм *Unitatis redintegratio*. Цей документ продемонстрував відкритий та інклюзивний підхід до «церков та еклезіальних спільнот, відокремлених від Римського апостольського престолу». Ставлення до східних церков та церков Реформації у цьому документі різниться. Стосовно других він зазначає:

[1266] Baum, *The Catholic Quest for Christian Unity*, 70–71.

[1267] §8, Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 2, 854. (Український переклад цитується за https://goo.gl/s26tpW, дата доступу – 23 червня 2018).

> Хоча відокремленим від нас еклезіальним спільнотам бракує повноти єдності з нами, яка випливає з хрещення, й хоча ми віримо, що вони не зберегли справжньої реальності євхаристичного таїнства в усій її повноті, особливо коли бракує таїнства священства, все ж, коли вони у Господній вечері відзначають його смерть і воскресіння, вони сповідують, що це означає життя у спільності з Христом та очікування його пришестя у славі. Із цих причин діалог має, зокрема, торкатися Господньої вечері та інших таїнств, богослужіння та інших форм церковного служіння.[1268]

Ще впевненіше цей декрет висловлюється про східні церкви, визнаючи всі їхні таїнства:

> Ці церкви, хоч і відокремлені від нас, мають справжні таїнства: насамперед, через апостольське наступництво, священство та Євхаристію. Цим вони досі пов'язані з нами найбільшою близькістю. Тому якесь спільне богослужіння, за належних обставин і схвалення церковною владою, не лише можливе, а й потребує заохочення».[1269]

Карл Раннер (1904–1984), який вплинув на еклезіологію Другого Ватиканського собору, розробив оригінальне поняття «анонімного християнства»:[1270]

> Я бачу довкола себе тисячі – бачу цілі культури, цілі історичні епохи довкола мене, до мене й після мене – які не є явно християнськими. Я бачу

[1268] § 22, там само, 919–920.

[1269] § 15, там само, 917.

[1270] Див. Moore, "Karl Rahner's Notion of the Anonymous Christian"; Hebblethwaite, "The Status of 'Anonymous Christians'"; Kanyike, "The Anonymous Christian and the Mission of the Church"; Costa, "Karl Rahner's Anonymous Christian"; Martini, "Anonymous Christians, Anonymous Faith in Karl Rahner's Theological Thought"; Wong, "Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue."

> наближення часів, коли християнство вже не буде звичайною практикою в Європі та цілому світі. Я все це знаю, але зрештою воно не може мене стурбувати. Чому ні? Тому що скрізь я бачу *безіменне християнство*, й тому що я не вважаю моє власне явне християнство єдиною можливістю з-поміж інших, які їй суперечать. Я не бачу у своєму християнстві нічого, крім відкритого визнання та повернення додому шляхом істини та любові всього, що існує чи може існувати скрізь деінде.[1271]

На думку Раннера, до «анонімних християн» належать навіть ті, хто не вірить у Христа, але своїм способом життя є близькими до християнського вчення. Ідея анонімного християнства для Раннера була «способом визначити відносини між християнством і світом»[1272]. Це було його відповіддю на виклики модерності та глобальності, що постали перед християнством. Не всі погодилися з цією відповіддю. Анрі де Любак міг визнати наявність «анонімних християн», але не «анонімного християнства». Ганс Урс фон Балтазар (1905–1988) і Ганс Кюнґ (нар. 1928) вважали ідею Раннера небезпечною та оманною.[1273] Втім, ця ідея залишається одною з найінклюзивніших у католицькій еклезіології.

Інклюзивізм Другого Ватиканського собору спричинив і негативні реакції, хоч і неявні. Вважають, що ці реакції були пов'язані з діяльністю Конгрегації доктрини віри, особливо коли її очолював Йозеф Ратцинґер – майбутній папа Бенедикт XVI. У своїх ранніх творах Ратцинґер сповідував не менш відкрите ставлення до некатолицьких церков, ніж Конґар, Баум чи Раннер. Він вважав, що до вірних протестантів уже не слід застосовувати категорію єресі. Він

[1271] "On the Possibility of Christian Faith Today," in Rahner, *Theological Investigations,* vol. 5, 9.

[1272] У: Hebblethwaite, "The Status of 'Anonymous Christians,'" 49.

[1273] Див. там само, 47.

навіть був готовий визнати наявність всередині протестантських спільнот певної еклезіальності:

> Щось, що колись було справедливо засуджене як єресь, не може згодом просто стати істиною, але може поступово розвинути власну позитивну еклезіальну природу, яку індивід вважає своєю церквою й у якій він живе як вірний, а не як єретик.[1274]

Ці інші церкви він називав «сестрами»: «Ми можемо щонайменше просити, щоб ці дві спільноти – католики та протестанти – вважали одна одну "сестрами у Господі"»[1275].

Втім, коли Ратцингер перейшов на консервативнішу позицію, він або взагалі не висловлювався на цю тему, або робив це через офіційні заяви. Одну з таких заяв, *Dominus Iesus*, Конгрегація доктрини віри оприлюднила у 2000 році. Цей документ було присвячено відносинам між християнством та іншими релігіями і світом. Він також зачіпав деякі еклезіологічні питання, зокрема ставлення римо-католиків до інших християнських церков.[1276] У §17 декларація чітко заявляє, що «еклезіальні спільноти, які не зберегли чинний єпископат, а також справжню та цілісну суть євхаристійного таїнства, не є Церквами у власному сенсі»[1277]. Водночас хрещення декларація розглядає як хай недосконалий, але зв'язок із церквою Христа: «Хрещені у цих спільнотах інкорпоровані в Христа через Хрещення, а відтак перебувають у певній, хоч і недосконалій, спільності з Церквою»[1278].

[1274] Ratzinger, *The Open Circle*, 125.

[1275] Там само, 128.

[1276] *De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*, in Lora, *Enchiridion Vaticanum*, 656–709.

[1277] Англійський переклад доступний на веб-сайті Ватикану: http://goo.gl/xj22xd [дата доступу – 21 жовтня 2015].

[1278] Там само.

Звертаючись до східних церков, декларація підтвердила їхній еклезіальний характер і чинність їхньої євхаристії. Втім, декларація наголосила, що Другий Ватиканський собор вважав їх «істинними конкретними церквами». Це означає, що з погляду Рима вони були не єдиною церквою, а множиною місцевих церков, які, «не перебуваючи у досконалій спільності з Католицькою Церквою, залишається приєднаними *до* неї найщільнішими зв'язками». Це вже не відносини між сестрами. Формулювання декларації передбачали підпорядкування східних «конкретних церков» римському єпископу, який «має і здійснює [першість] над усією Церквою»[1279]. Папа Бенедикт XVI непрямо підтвердив ідею всесвітньої першості, відмовившись у 2005 році від одного зі своїх титулів – «патріарх Заходу».

Схожі ексклюзивістські тенденції є поширеними й на християнському Сході. Олексій Хомяков, який часто звинувачував Рим в ексклюзивізмі, по суті, говорив тією ж мовою. Він заявляв, що «лише ті спільноти можуть визнавати себе цілком християнськими, які зберігають єдність зі східними патріаршествами або вступають у цю єдність»[1280]. Як наслідок, чинними є лише таїнства, здійснені у Православній Церкві.[1281] Таїнства, здійснені поза Православною церквою, насамперед євхаристія, є «неповними». Вони отримують «повноту та здійснення православного таїнства» лише через відновлення зв'язку із Православною церквою. На погляд Хомякова, акт навернення у православ'я сам по собі є «повторенням» таїнств, здійснених зовні церкви.[1282] У цьому Хомяков, здається, повторює Августина. Хомяков зізнавався у своєму агностицизмі стосовно можливості спасіння тих, хто не

[1279] Там само.

[1280] Хомяков, *Учение о Церкви*, 73. (В оригіналі: «…только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство»).

[1281] Хомяков, *Письмо к редактору "L'union chrétienne," 267.*

[1282] Там само, 267.

належить до Православної церкви. Втім, вони можуть бути пов'язані з нею невидимими узами. Ці узи будуть відкриті у Судний День. Хомяков також визнавав, що «Церква земна й видима не є ще повнотою та здійсненням усієї Церкви»[1283].

На початку XX століття підхід Хомякова продовжили у ще суворішому вигляді двоє консервативних російських ієрархів: митрополит Антоній Храповицький (1863–1936) і архієпископ Іларіон Троїцький (1886–1929). Вони розвинули погляди Хомякова у вигляді теорії *ікономії*. Започаткували цю теорію грецькі богослови Никодим Святогорець (1749–1809) та Афанасій Паросський (бл. 1721–1813), які наприкінці XVIII століття намагалися осмислити проблему прийняття навернених із Римо-Католицької церкви. Вони наголошували, що нормативна практика церкви – приймати всіх через «перехрещення». Цю нормативну практику вони називали ἀκρίβεια. Ця практика відображає те, що церква насправді думає про себе, свої таїнства та спасіння. Проте церква дозволяє деякі поступки тим, хто хоче приєднатися до неї. Ці поступки вони називали *ікономією* (οἰκονομία). Як висловився Никодим, «неможливо вважати *ікономію*, яку інколи використовували деякі з Отців, ні законом, ні моделлю для наслідування»[1284].

Митрополит Антоній пояснював *ікономію* як засіб усунення психологічних перешкод для інакомислячих і схизматиків на шляху до істинної церкви, щоб вони не почувалися збентеженими тим, що до них ставляться так само, як до язичників чи юдеїв. Коли вони приєднуються до церкви, форми раніше

[1283] Хомяков, *Учение о Церкви*, 56. (В оригіналі: «…Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви»).

[1284] Ἁγαπίου καὶ Νικοδήμου, *Πηδάλιον*, 371.

отриманих ними поза церквою таїнств негайно «наповнюються» благодаттю.[1285] Архієпископ Іларіон пояснював цю ідею ясніше:

> істина єдності церви виключає благодать священнодійств у позацерковних товариствах. Примирити єдність церкви з дійсністю позацерковних таїнств неможливо…[1286] Церква єдина, й лише одна вона має всю повноту благодатних дарів Святого Духа. Хай би хто і як відступав від Церкви – у єресь, розкол, самочинне збіговисько, він втрачає причастя благодаті Божої. Тому жодних благодатних дій таїнства, що здійснюються поза Церквою, не мають. Лише заради користі церковної, заради полегшення приєднання до Церкви можна не повторювати над наверненими обряд хрещення, якщо він правильно здійснений поза Церквою. Не тому, що цей обряд був уже благодатним таїнством, а у сподіванні, що благодатний дар буде отримано в самому єднанні з тілом Церкви.[1287]

[1285] Храповицкий, «Ответ на третье письмо секретаря Всемирной Конференции Епископальной Церкви в Америке», 887–888.

[1286] Иларион Троицкий, *Христианства нет без церкви*, Православная беседа, 1992, 70. (В оригіналі: «истина единства Церкви исключает благодать священнодействий во внецерковных обществах. Примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно…»).

[1287] Там само, 83. (В оригіналі: «Церковь едина, и одна она только имеет всю полноту благодатных даров Святого Духа. Кто и каким бы образом ни отступал от Церкви – в ересь, в раскол, в самочинное сборище, он теряет причастие благодати Божией. Поэтому никаких благодатных действий совершаемые вне Церкви таинства не имеют. Только ради пользы церковной, ради облегчения присоединения к Церкви можно не повторять над обращающимися обряда крещения, если он правильно совершен вне Церкви. Не потому, что этот обряд был уже благодатным таинством, а в надежде, что благодатный дар получен будет в самом единении с телом Церкви»).

Цей підхід митрополита Антонія вповні втілився в еклезіології Руської православної церкви за кордоном (РПЦЗ), співзасновником якої він став після більшовицької революції. Ця церква поступово дійшла заперечення всіх варіантів екуменізму. Вона навіть звинуватила інші православні церкви в тому, що ті були недостатньо православними через їхню участь в екуменічному русі. Тому РПЦЗ розірвала стосунки з ними. Ба більше: певний час ця церква практикувала перехрещення тих, хто перейшов до неї з інших помісних православних церков, зокрема з Московського патріархату. По суті, РПЦЗ на той час вважала, що спасіння неможливе поза межами її власної юрисдикції, що є дуже цікавою ілюстрацією кореляції між ідеєю юрисдикції та зовнішніми кордонами церкви.

Деякі сучасні грецькі богослови та каноністи ще й зараз застосовують до проблеми кордонів церкви опозицію ἀκρίβεια/οἰκονομία, хоч і не в такому радикальному розумінні. Наприклад, Власій Фідас (нар. 1936) розмірковує так:

> Православна Церква рухається, відповідно до конкретних обставин, між канонічною «акрівією» й еклезіальною економією, визнаючи завдяки цій економії чинність (κῦρος) таїнств цих еклезіальних утворень. Втім, ця практика «економії» не відкидає канонічної «акрівії», яка також залишається чинною, виражаючи ексклюзивний характер православної еклезіології.
>
> Це спостереження є справді важливим, оскільки воно виявляє, що канонічне визнання (ἀναγνώρισις) чинності таїнств, здійснених поза Православною Церквою: а) здійснюється через економію; б) охоплює лише окремі ситуації за певних обставин; в) стосується чинності таїнств лише тих, хто приєднується до Православної Церкви, а не тих

еклезіальних утворень, до яких належать особи, що приєднуються до Православної Церкви.[1288]

Георгій Флоровський (1893–1979), навпаки, критикував теорію ікономії. Він спрямовував свою критику насамперед проти митрополита Антонія Храповицького. Флоровський вважав вкрай лицемірним приймати тих, хто прийшов з «безблагодатного простору» зовні церкви, як пропонували прибічники цієї теорії, доводячи новоприбулим, що благодать можна знайти і там. Ті, хто вважає простір довкола церкви безблагодатним, не повинні застосовувати ікономію: натомість вони мають суворо попереджати, що благодать можна отримати лише у церкві.[1289] Намагаючись окреслити альтернативну теорію, Флоровський почав із підтвердження думок Кипріяна: «Усе, що Кипріян говорив про єдність Церкви і таїнство, може бути й має бути прийняте. Проте не слід водночас окреслювати останній контур церковного тіла за одними лише канонічними точками…»[1290]. «Способом своїх дій Церква ніби засвідчує, що й за канонічним порогом ще простягається її містична територія, ще не одразу починається "зовнішній світ"…»[1291].

У питанні церковних кордонів Флоровський намагався розвивати дві лінії міркування.[1292] З одного боку, він твердо дотримувався ідеї єдиної церкви,

---

[1288] Phidas, “The Limits of the Church in an Orthodox Perspective,” 527.

[1289] Флоровский, «О границах Церкви», 18–19.

[1290] Там само, 17. (В оригіналі: «Все, что Киприан говорил о единстве Церкви и Таинстве, может быть и должно быть принято. Но не следует вместе с ним обводить последний контур церковного тела по одним только каноническим точкам…»).

[1291] Там само, 16. (В оригіналі: «Образом своих действий Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается “внешний мир”…»).

[1292] Див. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissanc*e, 226.

ототожнюючи її з Православною церквою. Він відкидав ідею відгалужень та невидимої церкви. З іншого боку, він був помірковано екуменічним[1293] і припускав певну невизначену еклезіальність і можливість спасіння поза Православною церквою. Флоровський намагався примирити між собою ці дві тези, проте без особливого успіху. Зрештою він мусив визнати, що з проблеми церковних кордонів він має більше питань, ніж готових рішень.[1294] Його еклезіологічний агностицизм став православним богословським мейнстрімом.

У дусі цих же ідей патріарх Московський Сергій Страгородський (1867–1944) ретельно уникав двох крайнощів: теорії *ікономії* та теорії відгалужень. Він наголошував, з одного боку, що Православна церква є єдиною, святою, кафолічною й апостольською. Усі інші церкви відокремилися від неї.[1295] З іншого боку, ті, хто відпали від церкви, якщо й зробили це, то «не зовсім, якийсь зв'язок із Церквою в них залишився, а разом зі зв'язком залишилася якась (можливо, невидима й навіть незрозуміла для нас) можливість користуватися і благодатним життєвим соком, що живить Церкву»[1296]. Слід зазначити, що Страгородський написав важливу книжку під назвою «Православне вчення про спасіння»[1297], яка ознаменувала собою поворот від

[1293] Флоровский был активным участником *Комісії віри та порядку* та опублікував низку праць про екуменізм. Див.: Florovsky, *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol 13.

[1294] Флоровский, «О границах Церкви», 26.

[1295] Страгородский, «К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами», 1249.

[1296] Страгородский, «Об отношении Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам», 4–5. (В оригіналі: «Если они и отпали, то не совсем, какая-то связь с Церковию у них осталась, а вместе со связью осталась какая-то (может быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напояющим Церковь»).

[1297] Страгородский, *Православное учение о спасении*, 1895.

юридичного до органічнішого розуміння спасіння як такого, що залежить від благодаті, любові та глибшого занурення людської особистості у процес спасіння. Страгородський застосував своє розуміння спасіння й до міркувань щодо кордонів церкви.

Коли російська церква відновилася після сталінських переслідувань і долучилася до екуменічного руху, вона знову почала розмірковувати про питання церковних кордонів та спасіння. Знов-таки, вона дотримувалася парадигми балансів: з одного боку, підтверджувала тотожність православної та вселенської церкви, а з іншого, визнавала певну еклезіальність за межами церкви. Цю парадигму вповні втілив документ під назвою «Засадничі принципи ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я»[1298], ухвалений архієрейським собором російської церкви у 2000 році. Тут сказано, що Православна церква є тотожною з єдиною церквою Христовою (1.1). Інші християнські спільноти слід вважати відпалими (1.4). Водночас, ідеться далі в документі, «спільноти, що відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядалися як цілковито позбавлені благодаті Божої. Розрив церковного спілкування неминуче призводить до ушкодження благодатного життя, але не завжди до його повного зникнення» (1.15).[1299]

Ця збалансована еклезіологія виявилася ефективним засобом примирення різних груп всередині церкви, які мали протилежні погляди на участь церкви в екуменічному русі. З одного боку, вона давала обіцянки тим, хто твердо стояв за свою церкву як єдину церкву Ісуса Христа. З іншого боку, вона загравала з її екуменічно налаштованими членами. Втім, ця еклектична

[1298] Доступно на офіційному веб-сайті Московського патріархату: http://goo.gl/zPb3jn [дата доступу – 21 жовтня 2015].

[1299] (В оригіналі: «…общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению»).

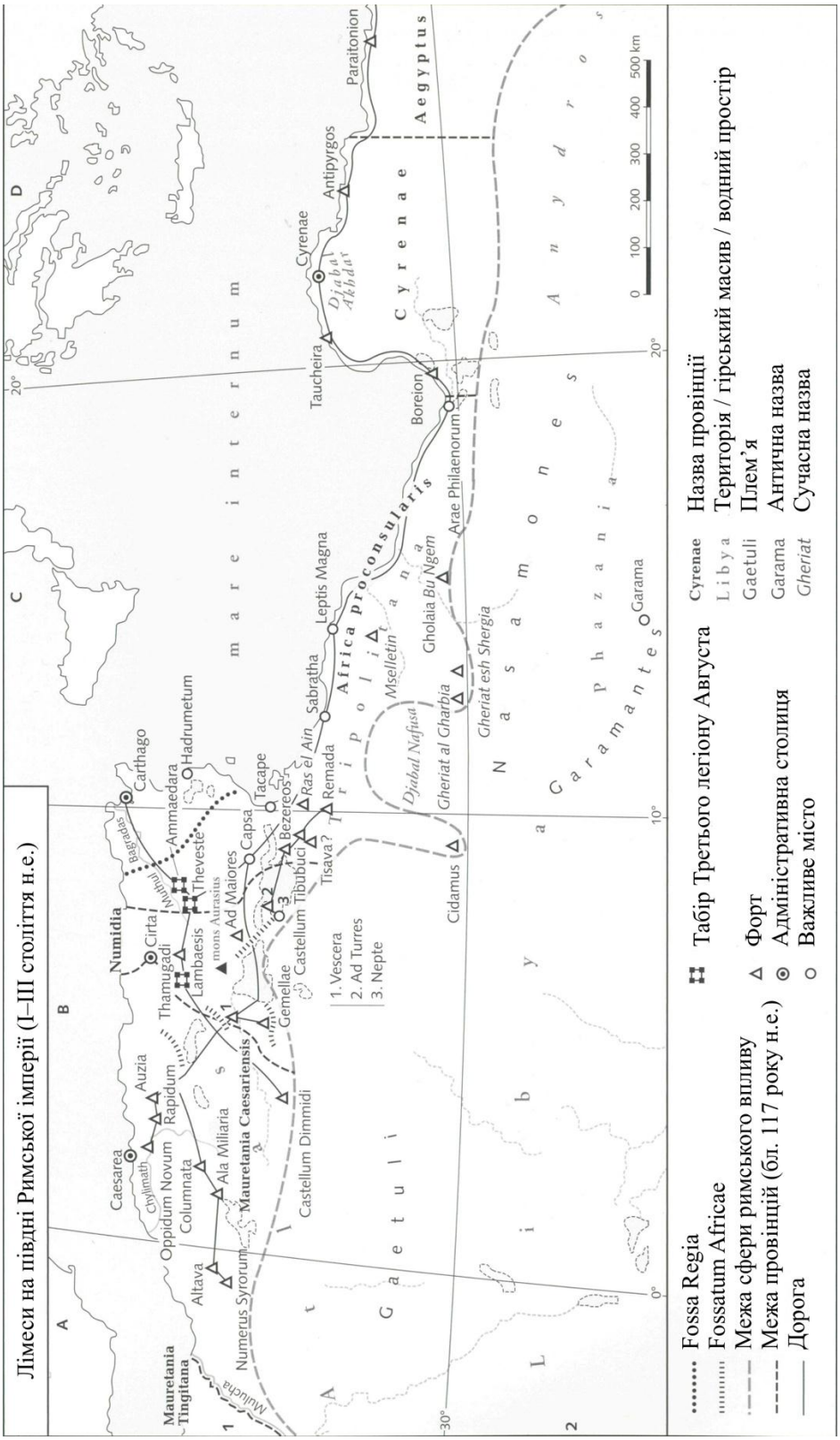
ідеологія не змогла надати послідовного рішення проблеми церковних кордонів. Як ми вже бачили, Георгій Флоровський відчував недостатність методи балансів і намагався віднайти інші підходи. Ще критичнішим до всіх наявних метод розв'язання проблеми був інший провідний російський еклезіолог XX століття Микола Афанасьєв (1893–1986). Він визнавав, що всі попередні спроби синтезувати доктрину церкви, яка б надавала розумне розв'язання проблеми таїнств і спасіння поза церквою, виявилися невдалими.[1300]

Напевно, проблема взагалі не має розв'язання, допоки ми не відкинемо поширене уявлення про чітку лінію кордону між церквою та не-церквою. Ми вважаємо, що цей образ іде від Кипріяна Карфагенського. Втім, яким був цей кордон за часів Кипріяна? Тогочасна Римська імперія мала не кордони, а *фронтири*, які постійно пересувалися. Очікувалося, що ці фронтири розширюватимуться якомога далі, охоплюючи якнайбільше земель і народів. Ці фронтири були не лініями, а територіями, інколи розлогими і з численним населенням. Політичний і суспільний статус цих земель відрізнявся й від римського домініону, й від земель варварів (τὸ βαρβαρικόν): *Pax Romana* не цілком покривав ці землі своїм захистом, тому вони могли зазнавати різноманітних ризиків.

Можна припустити, що образ фронтирів є ближчим до розуміння ранньою церквою своїх кордонів, і може краще прислужитися розв'язанню дилем церковних меж. Коли Кипріян заявляв про неможливість спасіння поза церквою, він міг уявляти собі родючу й добре захищену основну римську територію, оточену фронтирами із непевним статусом. Ці фронтири простягалися далеко й зникали десь у диких, безводних і вітряних варварських землях на кшталт Лівії чи Феццану, де жили нецивілізовані та безпорадні гетули, гараманти та насамони.

[1300] Афанасьев, *Вступление в Церковь*, 139.

Таке бачення є не дуалістичним, а реалістичним. Це бачення церкви, яке не шукає приводів, щоб зачинити її браму й побудувати навколо неї потужні стіни. Радше ця церква шукає нагод відчинити браму якнайширше. Ця церква намагається дістатися найвіддаленіших місць і народів, щоб зробити їх власною територією і власними громадянами. Ця церква всіляко намагається зросити пустелі та зробити їх родючими. Вона намагається змінити розуми мешканців цих земель, навернувши їх від ворожості до прихильності, а потім зробити їх власним народом.



Ілюстрація 12. Римські рубежі в Північній Африці за часів Кипріяна Карфагенського[1301]

[1301] Джерело: Wittke et al., *Historical Atlas of the Ancient World*, 212.

3.8. Мета-еклезіологія на шляху від структуралізму до постструктуралізму

Є два засадничих підходи до структур церкви. Відповідно до першого з них, ці структури є невід'ємною складовою церковної природи й були імплантовані в еклезіальне тіло від самого початку. Сумніви щодо їхньої непомильності межують із блюзнірством. Цей підхід можна назвати «онтологічним», оскільки він розглядає структури церкви як її невіддільні складові (ὄντα).[1302] Без них церква вже не буде церквою. Богослови, які підтримують цей підхід, намагаються уґрунтувати еклезіальні інститути у Трійці та Боговтіленні й проводять паралелі між небесною та еклезіальною ієрархіями.

Це дослідження розвиває інший підхід, який я би назвав «конвенціональним», тобто заснованим на тому, що церкви визнали або про що вони домовилися між собою заради своєї зручності.[1303] Моєю метою було показати, що еклезіальні структури з'явилися із плином історії як інструменти, що полегшують досягнення церквою її конкретних цілей. Час від часу ці інструменти можуть ламатися чи обертатися проти церкви; в такому разі їх треба лагодити чи, може, навіть відкидати – саме для того, щоб просуватися далі до тих цілей, заради яких ці інструменти були спершу призначені. Ці інструменти поступово стають складними та самодостатніми – ось чому їх треба деконструювати, щоб відновити їхнє первинне підґрунтя. Деконструкція, здійснена у цій книзі, прагне не зруйнувати ці структури, а залишити їх відкритими, щоб їх можна було наново узгодити з їхнім первісним сенсом. Інакше кажучи, така деконструкція робить ці структури відповідними до самих себе.

[1302] Спокусливо, але неправильно назвати цей підхід «онтотеологією». Втім, цей кантіанський термін має різні значення у творах і самого Канта, і тих, хто запозичив у нього цей термін, включно з Мартіном Гайдеґґером і Жаком Деридою.

[1303] Англ. *for their convenience*, звідси назва цього підходу (англ. *conventional*).

Дотримання відстані між природою церкви та її структурами допомагає нам уникнути двох однаково тривожних тлумачень церковної історії. Одне з них подає цю історію гладенькою та одноманітною від апостольських часів до наших днів. Наше дослідження, звертаючись до прикладів надспільнотних адміністративних структур та богослужіння у церкві, довело, що таке сприйняття історії не витримує перевірки фактами. Тут варто згадати критичні ремарки Мішеля Фуко, який вважав безперервну історію «незамінним корелятивом установчої функції суб'єкта; гарантією того, що все, що уникло його [історика], можна відновити для нього; впевненістю, що час не розсіє нічого, не відновивши його у відтвореній єдності»[1304]. Інакше кажучи, припущена наступність еклезіальних структур забезпечена спостерігачем, який вірить у їхню наступність, оскільки вірить у наступність власне церкви. Це дослідження виходить із проблематичності такого погляду. З іншого боку, якщо ототожнювати структури з природою церкви, запропоноване Фуко тлумачення структур як наслідків докорінних розривів приводить до тези про розриви у самій церкві.[1305] Із християнського богословського погляду ця теза є неприйнятною. Наше дослідження пропонує врятувати наступність церкви, відрізнивши її структури з їхніми незаперечними розривами від її природи.

Втім, це не означає, що природа церкви є невразливою для гріха та псування. Оскільки церква є й людською, й божественною, гріхи її членів кривдять її природу. Втім, ці гріхи схожі на гріхи Закхея (Лука 19:1–10) та Марії Магдалини (Марк 14:3-9). Гріхи структур є іншими: вони схожі на гріхи книжників і фарисеїв (Матвій 5:20). Коли інституції, що мають стримувати гріхи своїх вірних членів, самі впадають у гріх, це гірше, ніж гріхи пересічних членів церкви.

Вираз «природа церкви» можна вивести з мови діалектики Аристотеля-Порфирія. У цій мові суть церкви можна представити як її «природу» (φύσις).

[1304] Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, 12.

[1305] Див. Poster, "Foucault and History," 117.

Еклезіальні структури не належать до цієї φύσις. Також їх не слід вважати природними властивостями (ἰδιότητες) церкви. Структури примикають до церкви, як риштування до будівлі. Засадниче припущення Аристотелевої діалектики є таким: усе, що спільно властиве всім індивідам, які поділяють ту саму природу, і не змінюється, належить до цієї природи. Коли деякі риси стосуються лише частини індивідів, або зникають і з'являються знову, вони не належать до спільної природи. Якщо звернутися до церкви, це означає, що до природи церкви належить лише те, що завжди можна спостерігати в усій церкві.

Спільноти завжди були частиною церкви. Ми не можемо уявити собі або історично вказати на церкву без спільнот, у яких присутній Христос і дари Духа розподілені між вірними. Те саме можна сказати про хрещення, євхаристію та богослужіння: всі спільноти завжди мали їх без будь-яких розривів. Отже, спільноти, таїнства та богослужіння належать до природи церкви. Їхні літургійні форми та богословські тлумачення можуть змінюватися з часом, але самі вони постійно зберігаються впродовж всього існування церкви. Сакраментальне, пастирське й адміністративне лідерство також належить до природи церкви, наскільки воно здійснюється *всередині* спільноти. Це лідерство набуває різних історичних форм і втілюється в обов'язки апостолів, пресвітерів, єпископів та священиків, що діють від імені єпископа.

Втім, на надспільнотному рівні служіння лідерства не належить до природи церкви, оскільки був такий час, коли надспільнотного рівня не було. На цьому рівні роль єпископів є адміністративною і входить, як така, до складу еклезіальних структур. Інші адміністративні надспільнотні структури церкви, як-от канонічна територія, автокефалія, тощо, також не належать до її природи, оскільки був такий час, коли їх не було. Якби вони належали до еклезіальної природи, ця природа була б адміністративною. Це не означає, що такі структури є неважливими. Їхня важливість полягає в тому, що вони забезпечують повну участь спільнот у спільній природі церкви. Справді,

спільноти можна вважати іпостасями церкви, лише якщо вони вповні поділяють спільну природу через сповідання тієї самої віри, здійснення тих самих таїнств, збереження євхаристійної спільності між собою. Якщо вони не задовольняють бодай одному із цих критеріїв, вони припиняють участь у спільній еклезіальній природі та стають схизматичними або єретичними. Структури церкви мали своїм призначенням запобігання таким подіям у спільнотах. Якщо вони служать спільнотам і полегшують їхню участь у природі церкви, вони відповідають цій природі (κατὰ φύσιν, використовуючи фразу Максима Сповідника). Якщо вони не виконують цієї місії чи починають служити самі собі, вони шкодять церкві та обертаються проти її природи (παρὰ φύσιν).[1306]

Іншою мовою опису структур церкви є мова структуралізму та постструктуралізму. Фундаментальний засновок структуралізму полягає в тому, що соціальні структури впливають на ідеї та поведінку відповідних індивідів та груп. Це припущення є близьким до гіпотези цього дослідження, що еклезіальні структури, сформовані на підставі еклезіологічних поглядів, своєю чергою змінюють ідеї щодо церкви та впливають на моделі поведінки її членів. У деяких ситуаціях поведінкові наслідки структур виявилися сильнішими навіть за слова Євангелій.

Це обґрунтовує критику еклезіальних структур, викладену у цій книжці. Ця критика суголосна методам соціального аналізу, застосованим у сучасній критичній теорії. Щоб проілюструвати, як ця теорія може працювати в еклезіології, візьмімо, як приклад, ідеї провідного соціального теоретика Майкла Вальцера. Він вирізняє три моделі соціальної критики: відкриття, винайдення та тлумачення.[1307] На мій погляд, усі вони є застосовними до структур церкви. Ба більше, щоб критично оцінити еклезіальні інституції, найкраще застосовувати всі ці моделі разом. Перша модель – відкриття – є

[1306] *Opuscula theologica et polemica* 20 (CPG 7697: PG 91, 236 A–B).

[1307] Walzer, *Interpretation and Social Criticism*.

одкровенною та релігійною: «Хтось мусить піднятися на гору, піти в пустелю, знайти Бога-який-віддкриває, й принести назад його слово»[1308]. Без такого відкриття природи церкви її структури можна або сплутати з цією природою, або відкинути як не пов'язані з нею. Із погляду другої моделі, церква часто винаходила потрібні їй структури, або винаходила їх наново, якщо повторення їх у старому вигляді ставало марним. Нарешті, всі структури потребують критичного перетлумачення, щоб наново узгодити їх із їхніми власними засадами та природою церкви. Аксель Гоннет, спираючись на критичну таксономію Вальцера, висловив її у протилежний спосіб: він представив винайдення та тлумачення як конструкцію та реконструкцію, додавши до них «генеалогію»[1309]. Суголосно з таксономією Гоннета, викладена у цій книзі критика допомогла нам *сконструювати* поняття природи церкви. Втім, ця праця з конструювання була б неповною без *реконструкції* структур, які служать цій природі. Нарешті, *генеалогічна* критика, на погляд Гоннета, прагне показати, як норми суспільного ладу «сприяють легітимації певної дисциплінарної чи репресивної практики»[1310]. Це сходиться з моїм аргументом, що вразливість була притаманна еклезіальним структурам від самого початку. Отже, звернення до девіацій соціальних структур не означає їхнього цілковитого усунення – ось іще один важливий висновок цього дослідження.

Структуралізм припускає наявність суспільних структур, незмінних у часі та просторі. Це переконання сходиться з «онтологічним» підходом, який вважає структури церкви універсальними, незмінними та встановленими Богом. У цьому наше дослідження відходить від структуралізму. Я тверджу, що структури церкви не є універсальними, вони змінюються і не встановлені Богом. У цьому наше дослідження наближається до постструктуралізму.

[1308] Там само, 4–5.

[1309] Honneth, *Pathologies of Reason*, 72–76.

[1310] Там само, 76.

Постструктуралісти припускають, що навіть базові соціальні структури змінюються з часом. Суголосно із цією позицією, наше дослідження демонструє змінність церковних структур як за формою, так і за змістом. Це доводить те, у що постструктураліст Жиль Дельоз (1925-1995) вірив щодо структур – а саме що вони є причиною того, що вони представляють.[1311] Наприклад, коли автокефалія стала інструментом політичних правителів доби середньовіччя, вона радикально відійшла від того, чим була у пізній античності: а саме, засобом протистояння структурним змінам, спричиненим політичною доцільністю. Хоча назва цієї структури залишалася незмінною впродовж століть, її засадничі принципи змінилися. Ту саму зміну можна побачити в еволюції церковних чинів та мирян. Священицьке служіння є неодмінною властивістю церкви, але спосіб, у який ті чи інші служителі служать церкві, підлягає змінам. Своєю чергою, такі зміни впливають на зміни сприйняття цього служіння.

На певній стадії церковне служіння почали сприймати як ієрархію. У певному сенсі ієрархія є гіперструктурою, яка охоплює більшість еклезіальних структур. Ідея ієрархії була сприйнята церквою під впливом неоплатонізму та як наслідок злиття церкви з римським світом. Поступово вона завоювала більшість царин церкви, й насамперед її служіння. На місце різноманітних обов'язків і харизм служіння в ранньохристиянських спільнотах прийшли три рівні церковних чинів. Коли цей потрійний устрій було визнано й інституціалізовано, він поступово змінив ідею служіння. Зокрема, він спричинив поворот від неієрархічної *дияконії* до ієрархічного привілею. Своєю чергою, це створило та збільшило розрив між кліром і мирянами. Як поняття і *страта* всередині церкви, «миряни» виникли внаслідок ієрархізації. Був час, коли «мирян» не було – а отже, мирян не можна розглядати як поняття, що входить до первісної ідеї церкви.

[1311] Див. Williams, *Understanding Poststructuralism*, 54.

Відповідно до теорії соціальної стратифікації, класові розділення в суспільстві підтримано «цінним ресурсом, який здається *найважливішим* у людському житті»[1312]. У застосуванні до церкви цей принцип означає, що коли найціннішим ресурсом стає не спільна християнська ідентичність, а доступ до божественного (переважно через священство), між церковними станами утворюється «соціальна відстань». Насамперед це стосується священиків і мирян. Безумовно, такі відстані суперечать прагненням перших християн усунути будь-які соціальні розриви, які відокремлювали людей одне від одного у довколишньому світі. Відомі слова апостола Павла Галатам – «Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі» (3:28) – були спрямовані саме проти таких соціальних дистанцій.

Ці слова Павла не обов'язково слід сприймати як наказ демонтувати встановлені церковні чини. Радше вони наголошують на потребі перетворити вже наявну стратифікацію з відчужувальної на реляційну[1313] та комунікаційну. У термінології Максима Сповідника, зміна має спіткати не самі церковні чини, а спосіб їхньої взаємодії між собою. Коли церква постає перед своїми членами не як структура, а як відносини, ієрархічні ордени не вносять розділення в еклезіальне тіло.[1314] На думку П'єра Бурдьє, соціальні страти зближаються

[1312] Bottero, *Stratification*, 6.

[1313] Тобто, таку, що пов'язана з відносинами (англ. relations).

[1314] Це було б суголосним зі ставленням до соціальних страт, яке розвиває група *Cambridge Social Interaction and Stratification*. Головну увагу вона приділяє реляційним патернам стратифікації. Її метода базується на ідеї, що «істотною ознакою устрою соціальної стратифікації є диференційна асоціація… Диференційну асоціацію можна розглянути як спосіб визначити близькість всередині соціального простору, тож цей соціальний простір можна реконструювати з відстаней між групами». Див. веб-сайт групи: www.camsis.stir.ac.uk [дата доступу – 11 вересня 2015].

одна з одною, коли усвідомлюють, що належать до того самого культурного простору.[1315] Те саме можна сказати про церкву. «Соціальна відстань» між її ієрархічними чинами зменшується, коли їхні члени не забувають, що всі вони – миряни, священики, єпископи та патріархи – належать до *того самого* простору благодаті та спасіння. Коли ж їхні ідентичності мирян, священиків, єпископів та очільників церкви беруть гору над їхньою спільною християнською ідентичністю, стратифікація загострюється.

Стратифікація є результатом дихотомічного поділу на «нас» та на «них».[1316] Ця дихотомія часто працює у церкві: миряни протиставляють себе священикам, єпископи протиставляють себе мирянам, тощо. Патерн «ми проти них» також загострює сприйняття меж церкви: члени церкви розуміють себе як «ми», а людей зовні церкви як «їх». Ця дихотомія породжує хибне коло відчуження й усередині, й зовні церкви, коли поляризація «нас» та «їх» *у* церкві збільшує поляризацію *між* церквою та світом, і навпаки.

Ієрархізацію та стратифікацію у церкві підсилює дуалізм. За наявності чіткого поділу на святе й нечестиве, ієрархічне священство потрібне як місток від секулярного до божественного. Що вужчим є прохід до святого, то розвиненішою стає ієрархія тих, хто надає доступ до нього. Водночас, коли доступ до святого необмежений, немає потреби в ієрархії посередників. Христос як великий Первосвященик (Євр. 4:14) зробив святе доступним для всіх у церкві. Тому завдання християнського «священика» відрізняється від завдань священиків у єврейському храмі чи політеїстичних культах. Покликання священства у християнських спільнотах полягає в тому, щоб не експлуатувати обмеження доступу до священного, а допомогти членам спільноти якнайповніше використати повноту благодаті, даної Христом усім без міри (Іван 3:14). Втім, таку ідею християнського священства розмило різке, дуалістичне сприйняття церкви як острівця святості в морі нечестя. Те саме

[1315] Див. Bourdieu, *Distinction*.

[1316] Cannadine, *Class in Britain*, 19–20.

дуалістичне світосприйняття змінило ідею церковних кордонів: те, що раніше уявляли невизначеними фронтирами, перетворилося на чітку лінію демаркації, яка відокремлює церкву від не-церкви.

Хоча ієрархія та дуалізм істотно вплинули на еклезіальні структури, ці ознаки церкви є уявними, а не реальними. Валері Аль і Тімоті Аллен у своєму дослідженні теорії ієрархії зазначили, що будь-яке сприйняття складних систем тяжіє до ієрархічності, навіть якщо ці системи не є ієрархічними самі по собі.[1317] Це важливе спостереження можна застосувати до церковної ієрархії: розуміння церквою самої себе стає ієрархічнішим мірою ускладнення церковних структур. Отже, не є збігом, що обидва процеси – ускладнення та ієрархізації – пришвидшилися одночасно у III столітті.[1318] На перший план вийшли система митрополій і функція єпископа. Ці інституції досягли кульмінації у V столітті, коли Юстиніан легалізував складність еклезіальних структур, а Псевдо-Діонісій виклав метафізичні засади церковної ієрархії. Теорія Аль і Аллена підкріплює мою тезу про те, що ієрархічною стала не церква як така, а лише її структури та її сприйняття самої себе.[1319]

У цьому світлі, я погоджуюсь із постструктуралістом Роландом Бартом, що ієрархічний устрій є не природним, а культурним. Коли цей устрій вважають природним, він легко зісковзує в ідеологію.[1320] Цю ідеологію, в її церковному прояві, можна назвати ієрархізмом. Ієрархізм проектує на природу церкви несправність структур, а відтак компрометує ці останні – або ж виправдовує несправність структур, так, ніби вони є власне церквою. Внаслідок цього корупція та деспотизм стають «святими». Вони процвітають у церкві в таких масштабах, які були б неможливими в секулярних інституціях. Парадоксально, але секулярні інституції, попри брак у них релігійної етики,

---

[1317] Див. Ahl and Allen. *Hierarchy Theory*, 191.

[1318] Див. Stewart-Sykes, *The Original Bishops*, 5.

[1319] Див. Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 37–68.

[1320] Barthes, *Mythologies*, translated by Annette Lavers, 155–156.

можуть легше впоратися з проблемами корупції та деспотизму, оскільки не вважають себе метафізичними. Винятком можуть бути диктатори, які здійснюють свою владу як метафізичну: у цьому разі всі види корупції та деспотизму приймають легко як складові метафізики диктаторської влади. Метафізика церкви є інакшою: вона вписана в саму природу церкви, оскільки церква є не лише суспільною, а й божественною реальністю. Коли структури церкви не відокремлені належним чином від її людсько-божественної природи, їхні вади, завдяки метафізичному виміру церкви, можуть бути легко сприйняті як священні. У такому разі вони перестають бути етично неприйнятними, натомість їх вважають стерпними чи навіть святими – щось на зразок священної проституції в античності. Така тенденція далі загострює вади цих структур.

Жодна структура церкви не є невразливою до відхилень і зловживань. Навіть якщо зловживання виправлено, виправний засіб сам може стати зловживанням.[1321] Наприклад, багато хто сьогодні вважає вибори народом єпископів панацеєю проти єпископського авторитаризму. На противагу цьому погляду, низка авторів перших століть, включно з Оригеном та Григорієм Назіанзіном, скаржилися на участь мирян в обранні єпископів. Зокрема, вони критикували популізм кандидатів, застосування виборцями політичних методів, часту практику підкупу виборців кандидатами.[1322] Втім, коли участь мирян у виборах було мінімізовано чи усунуто, невдовзі нову ситуацію почали розглядати як проблему – наприклад, так її оцінював Іоанн Золотоуст. Отже, обидві протилежні практики, які мали виправити одна одну, виявилися такими, що ведуть до зловживань. Це показує, що для будь-якої з проблем церкви немає розв'язку «раз і назавжди». Втім, щоб надати бодай тимчасове

[1321] Постструктуралісти сказали б із цього приводу, що деконструкцію неможливо звести до формули чи алгоритму. Див. Williams, *Understanding Poststructuralism*, 30.

[1322] Див. Norton, *Episcopal Elections*, 178.

розв'язання, всі структури слід періодично перелаштовувати відповідно до потреб церкви та підстав існування цих структур.

Інколи причини існування структур є спекулятивними. Втім, вони можуть спричинити драматичні зміни в емпіричній реальності церкви. Саме це можна сказати про розрізнення загального та місцевого у церкві. Східна церква розвинула більшість своїх структур на основі місцевого – включно з патріархатами, канонічною територією й автокефалією. На противагу Сходу, західна церква віддала перевагу ідеї загального, яка підтримувала інститут папства. Брак рівноваги між загальним і місцевим спричинив зловживання обома поняттями і зрештою призвів до схизми між Сходом і Заходом. Західна ідея універсальної церкви та східна ідея помісних церков сприяли відокремленню обох церков від спільноти. Обидві пересунули «іпостасійну вагу» еклезіальності зі спільноти на, відповідно, першість і територію. У Римі центром тяжіння став папа з його курією; у східних церквах – патріарх (інколи архієпископ чи митрополит) зі своєю адміністрацією. Як Захід надмірно зосередився на ідеї всесвітнього авторитету папи, так Схід надмірно перейнявся ідеєю канонічної юрисдикції.

Східна й західна еклезіологічні традиції можуть дійти згоди між собою лише настільки, наскільки вони відновлять баланс між загальним і місцевим. Спільноти, що найбільше страждають від дисбалансів, також є ключем до відновлення балансу. Жодна конкретна спільнота й жодна надспільнотна інституція не може ототожнювати себе з універсальною церквою. Коли територіальні та адміністративні структури церкви заступають собою спільноти й зазіхають на власне право виражати або загальне, або місцеве у церкві, обидва ці виміри церкви стають ефемерними, не вкоріненими в реальності церковного життя. Структури церкви стають осяжними та змістовними лише в разі зосередження на спільноті. *Спільнота* є основою і загального, і місцевого у церкві. Саме спільнота володіє ключами Петра від проблеми першості – й на всесвітньому, й на місцевому рівні. Легітимною є та першість, яка служить добробуту спільнот.

Єпархії, митрополії та патріархати також мусять наново зосередитися на спільнотах, щоб функціонувати в належний спосіб. Без такого зосередження вони схильні ототожнювати себе із церквою. У такому разі ці структури вже не зберігають цілісність церкви: навпаки, вони розділяють церкву, завдаючи шкоди і спільнотам, і самим собі. Такі структури описані у цій книзі як роздільчі стіни, які спершу були покликані зменшити суперечки в Божому домі, а натомість часто спричиняли ще більші суперечки. Коли члени родини сваряться і припиняють спілкуватися одне з одним, вони зачиняють двері у свої кімнати ізсередини. У такому разі роздільчі стіни ділять родину: замість робити життя членів помешкання комфортним, вони ізолюють їх одне від одного. Це часто трапляється в міжцерковних стосунках, коли надспільнотні структури – єпархії чи патріархати – ізолюються одна від одної. Такий функціональний розлад міжспільнотних стосунків описано у цій книзі як юрисдикціонізм.

Юрисдикціонізм постає тоді, коли помісні церкви надмірно переймаються власними корпоративними інтересами. Такі інтереси часто суперечать одне одному. Як наслідок, помісні православні церкви, заявляючи на словах про потребу мати єдину позицію та свідчити сучасному світові одним голосом, насправді ведуть гарячі або холодні юрисдикційні війни за канонічні території та інші корпоративні права. Їхні очільники припиняють згадувати одне одного під час літургії; їхні представники уникають спільного служіння літургій; коли їхні інтереси розходяться, вони можуть також загрожувати одне одному схизмами чи відлученнями від церкви; вони відмовляються взяти участь у Всеправославному соборі, щоб разом підтвердити свою єдність. Ці юрисдикційні війни затьмарюють відчуття належності до єдиної універсальної церкви, яка часто перетворюється на лише заяложений вираз чи неясне поняття, що існує виключно на словах.

Ієрархізм та юрисдикціонізм є прикладами структуроцентризму, який виникає, коли еклезіальні структури перестають служити місії церкви й

перетворюються на самоціль.[1323] У такому разі церква підпорядковується власним структурам, які відтворюють та підтримують самих себе, замість служити народу Божому. Саме тому часто трапляється, що церковні структури, замість зберігати єдність церкви, провокують розділення в ній; замість забезпечувати порядок, спричиняють безлад. Коли структури панують у церкві й стають самоціллю, вони заводять її на манівці. Еріх Ґрітч назвав це явище «єрессю структури»[1324]. Авері Даллес охарактеризував цю «єресь» як «інституціоналізм»:

> Під інституціоналізмом ми розуміємо систему, в якій інституційний елемент вважають первинним… Інституціоналізм – це деформація справжньої природи Церкви; деформація, яка, на превеликий жаль, впливала на Церкву в певні періоди її історії та в кожну епоху залишається справжньою загрозою інституційній церкві.[1325]

Інституціоналізм применшує те, чим є церква; в такому разі церква стискається до вузьких меж її ієрархічних чинів та юрисдикцій. Вона зраджує своєму всесвітньому покликанню, замінюючи його місцевими інтересами її частин. Використовуючи постструктуралістський термін, можна сказати, що церква перетворюється на «симулякр». На думку Жиля Дельоза, симулякр – це система, яка втратила свою «попередню ідентичність»[1326]. Церква, що ототожнює себе зі своїми структурами, робить саме це: вона втрачає своє зосередження на царстві Божому як своє первинне призначення та свою ідентичність. Найперший і найкращий спосіб для церкви позбутися цих симулякрів полягає в тому, щоб наново зосередитися на справжніх

[1323] Див. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face*, 209.

[1324] Gritsch, "The Church as Institution," 454.

[1325] Dulles, *Models of the Church*, 40.

[1326] Deleuze, *Difference and Repetition*, 299; див. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, 193.

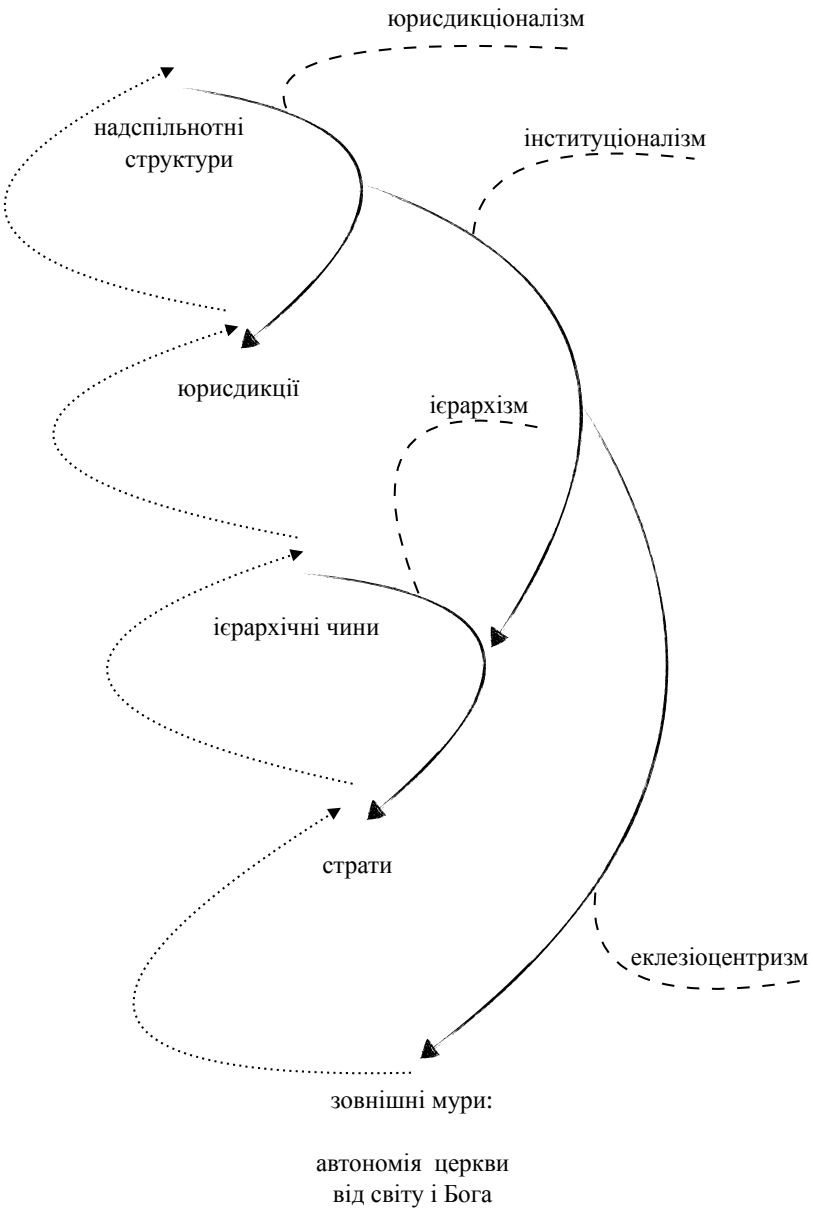
властивостях своєї природи й перебудувати свої структури відповідно до їхнього первинного смислу.

Інституціоналізм змушує церкву розв'язувати складну дилему. Чим є «інтереси церкви»? Чи слід ототожнювати їх із корпоративними інтересами еклезіальної ієрархії, чи з інтересами народу Божого? Нерідко ті та ті інтереси вступають у суперечку. Наприклад, часто трапляється, що ієрархія співпрацює з корумпованими та нелюдськими режимами, які діють проти інтересів народу. Таке співробітництво часто виправдовують піклуванням про «інтереси церкви». Втім, таке виправдання виражає інтереси лише однієї чи кількох груп у церкві й суперечить інтересам більшості членів церкви. Церква може уникнути зловісної колаборації, якщо не зводити її до її ієрархії чи адміністративних структур, а розуміти її як живе тіло, що складається з усього народу Божого.

Усі зловживання еклезіальними структурами випливають із еклезіоцентризму. Це «рамкове» зловживання виникає тоді, коли ми сприймаємо церкву як самодостатню цінність та автономію заради себе самої – що не завжди сумісне з життям Бога, диханням Духа та *дияконією* задля спільноти та ширшого суспільства. Еклезіоцентричне відокремлення церкви від Бога призводить до її відокремлення від життя її власного народу, і навпаки. У такому разі церква не сприяє стосункам між вірними та Богом і стосункам всередині народу Божого, а перешкоджає їм. Еклезіоцентрична церква – буквально, церква, «зосереджена на самій собі» – втрачає свій реляційний характер і стає острівцем, ізольованим і від людей, і від Бога. Цей острів можна вважати святим, але для ближчого розгляду його святість виявляється убогою, безглуздою та профанною. Вона нагадує сьогоднішній Делос: без населення, лише з туристами, що досліджують розкидані тут і там руїни. Церкву можна звільнити від еклезіоцентризму, лише коли вона не піклується про себе, а цілковито віддається Богові, Божому народу та Божому слову. Церква є вірною своїй природі та меті, коли вона є кенотичною, самоспустошувальною. Церква є вірною собі, коли вона прагне служити і не вдовольняється, коли служать їй.

Функціональні розлади еклезіальних структур пов’язані між собою, як хвороби в організмі. Еклезіальні гріхи мають певну структуру, схожу на той, що його Євагрій Понтійський (345–399) пропонував для індивідуальних гріхів.[1327] Образи, застосовані у цій книжці, покликані встановити каузальність між різними структурними вадами. Зокрема, роздільчі стіни надспільнотних структур перетворюються на юрисдикційні фортеці, оточені ровами. Разом вони підсилюють ієрархічні піраміди та стратифікацію всередині церкви. Ця каузальність має також зворотний напрям: ієрархія та страти, своєю чергою, ще збільшують висоту юрисдикційних мурів.

[1327] *Practicus* (CPG 2430), 6; див. Corrigan, *Evagrius and Gregory,* 44.



Ілюстрація 13. Каузальність еклезіологічних гріхів

Було б ілюзією припускати, що наша боротьба зі зловживанням еклезіальними структурами зрештою приведе до їхнього цілковитого виправлення. Зловживання виникатимуть знов і знов, у різних формах. Навіть якщо одне покоління знайшло найкращий розв'язок проблеми, наступне покоління може шукати інші розв'язки, бо старі не працюватимуть довго. Втім, це не означає, що боротися з еклезіальними гріхами безглуздо. Із постструктуралістського погляду недоліки церковних структур можуть бути корисними для церкви. Справді, завдяки їм кожне покоління членів церкви може наново переосмислювати істинне призначення та природу церкви, щоб знайти наймудріші способи боротьби з її інституційними відхиленнями. Постійні проблеми церкви спонукають її членів краще розуміти, як вони особисто пов'язані із цим. Як висловився Раймонд Браун, «Найбільша небезпека для добре впорядкованої інституційної церкви полягає не в тому, щоб мати нові ідеї, а в тому, щоб не мати ідей»[1328]. Кожне покоління християн має осмислювати структури церкви наново. Це передбачає повторюване відкриття первинних підстав, які породили еклезіальні структури.

У цьому плані модерність виявилася особливо корисною. Відокремившись від церкви, модернізоване суспільство стале дзеркалом, у якому церква може побачити чимало своїх еклезіологічних гріхів. Інколи церква добровільно визнавала зображення у дзеркалі. Втім, у більшості ситуацій вона відмовлялася визнати свої провини. Як наслідок, її часто доводилося змінювати силоміць. Піонером у цьому плані виявилася Східна церква. Ще у XV столітті османи, зруйнувавши політичні та соціальні механізми, які призводили до численних зловживань структурами церкви, тим самим звільнили церкву від багатьох із них. На Заході звільнення церкви від закам'яніння її структур сталося з певним запізненням. Частина західної церкви радикально емансипувалася від багатьох її *–ізмів* під час Реформації (втім, невдовзі вона набула нових *–ізмів*). Інша частина, яка відмовилася

[1328] Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, 40.

змінюватися і, навпаки, зміцнила свої структури, чекала до Другого Ватиканського собору, який розпочав процес емансипації Римо-Католицької церкви.

Демонтаж секулярних ієрархій у західних суспільствах другої половини XX століття змусив церкви й самим розпочати аналогічні процеси. Як у III столітті ієрархічні соціально-політичні патерни Римської імперії заохотили церкву прийняти тогочасні територіальні й адміністративні структури, так поява егалітаризму та демократизація сучасного суспільства допомогли церквам переосмислити та інколи перебудувати свої інституції відповідно до нових культурних патернів. Втім, ці патерни не були для церкви цілком новими. Деякі з них можна простежити аж до ранньохристиянських традицій. Таким чином, діалог із модерністю допоміг церкві наново відкрити власний первинний етос. Як висловився Роджер Хайт, цей діалог спонукав церкву усвідомити, що «сам лише юридичний авторитет не може тримати церкви купно; лише щільніші та тонші зв'язки віри й любові, проявлені в повазі, можуть втримати різні церкви у спільності одна з одною»[1329].

Завдяки формуванню нових соціальних парадигм та оновленому сприйняттю єства церкви, XX століття породило низку богословських проектів емансипації – і на Сході, і на Заході. У Римо-Католицькій церкві такі проекти пропонували богослови, зокрема Ів Конґар, Едвард Схіллебекс, Ганс Кюнґ і Пол Лейкланд. Вони звертали особливу увагу на структури церкви. Серед іншого, вони прагнули наново встановити зв'язки між ієрархічними чинами та спільнотами. Кюнґ так підсумував свою стурбованість із цього приводу:

> Конгрегації та чини є взаємозалежними. Ані конгрегації без чинів, ані чини без конгрегацій не створюють Церкви. Не слід і вивищувати чини над конгрегацією в самопрославлювальний, автономний спосіб (це було б абсолютизацією еклезіального чину та розкладанням єдиної Церкви), й

[1329] Mannion and Mudge, *The Routledge Companion to the Christian Church*, 388.

> так само не слід придушувати чини конгрегацією (це було б радикальною сектантською демократією і так само розкладанням єдиної Церкви). Натомість чини під Господом у конгрегації повинні служити їй у проголошенні Слова, здійсненні Таїнств і скеруванні Церкви. Таким чином, конгрегація та чини, служачи разом, складають великий екуменічний собор Церкви.[1330]

Православні богослови розвивали власні проекти емансипації, які також зверталися до проблем еклезіальних структур та їхніх стосунків зі спільнотами. Микола Афанасьєв (1893–1966), Іоанн Романідіс (1927–2001), Олександр Шмеман (1921–1983) та їхні послідовники обрали євхаристію як засіб, який може зрушити церкву вперед і наново встановити здорові зв'язки між еклезіальними структурами та спільнотами. Це парадоксальний підхід, оскільки середньовічне зосередження на євхаристії призвело церкву до різноманітних зловживань її структурами та маргіналізації спільнот. Однак у тлумаченні сучасних богословів, які дотримуються течії євхаристичної еклезіології, євхаристія возз'єднує священика чи єпископа зі спільнотою. Євхаристична еклезіологія і тепер є амбівалентним інструментом емансипації спільнот. Її можна використовувати й для деконструкції, й для реконструкції стін усередині та зовні церкви. Прикладом такої неоднозначності є теологія Іоанна Зізіуласа (нар. 1931). Його власний емансипаційний проект базується на категорії особистісності. Цей персоналістський підхід справді пом'якшує чіткі лінії відокремлення між еклезіальними стратами. Водночас він не усуває цілковито поляризацію між ними. Мирослав Вольф зауважує з приводу євхаристичної еклезіології Зізіуласа:

> Завдання *ордену* мирян промовляти літургійне «амінь», і відповідне завдання *ордену* єпископів діяти *в особі Христа*, роблять євхаристійне зібрання суто біполярною подією. Цю біполярність не порушують різні завдання пресвітерів та дияконів. Ці останні оточують єпископа і стоять

[1330] Küng, *Structures of the Church*, 195.

> проти народу; разом із єпископом вони утворюють один полюс, тоді як миряни представляють другий полюс.[1331]

Шведський православний богослов Мікаель Х'ялм (нар. 1968) розвиває оригінальний емансипаційний богословський проект, який виходить за межі євхаристичної еклезіології завдяки теорії комунікативної дії, яку запропонував Юрґен Габермас (нар. 1929).[1332] Х'ялм синтезував поняття «ритуальної дії», яке

> має розкрити ідентичність Еклезії. Без ідентичності ми залишаємося в нескінченних дебатах і продовжуваній атомізації, коли кожна відповідь експоненціально провокує нові запитання. Комунікативна дія має на меті досягнення взаєморозуміння, що робить суб'єктів підзвітними та відповідальними. Без комунікативної дії ми приречені на тривалий шлях у нескінченному морі буття. Отже, ритуальні та комунікативні дії є взаємозалежними, але співвідносяться між собою діалектично. Якщо вони змішуються, є ризик, що буття-у-світі стане запереченням справжнього Буття… Місіонерський імператив в Еклезії залежить від співіснування ритуальної та комунікативної дії. Без першої Церква втрачає свою місцеву ідентичність і не розкриває себе у світі як суб'єкт; без другої послання Церкви світові стає запереченням, бо висловлює лише те, чим Церква не є, але без будь-яких позитивних висновків.[1333]

Емансипаційний намір цієї книжки є сумісним із тим, що Нік Крослі назвав «реляційною соціологією»[1334]. Вона розкриває реляційний характер соціальних систем. Церква – не річ, а відносини,[1335] і тому, еклезіальні

[1331] Volf, *After Our Likeness*, 116.

[1332] Див. Hjälm, *Liberation of the Ecclesia*.

[1333] Там само, 312–313.

[1334] Crossley, *Towards Relational Sociology*, 4.

[1335] Див. Hovorun, *Meta-Ecclesiology*, 152.

структури слід сприймати не як онтологічні, а як *реляційні*. Вони виконують свою місію, коли служать *стосункам* членів церкви між собою та з Богом.

Говорячи про реляційний характер соціальних систем, Крослі виявляє дихотомію між довільною дієвістю людських індивідів та соціальними структурами, до яких вони належать. Ця дихотомія схожа на дилему церковних структур: як вони співвідносяться зі свободою та особистістю?[1336] В теоріях соціальних структур є два головних підходи до цієї дилеми: один наголошує на структурах, інший на людській дієвості. Під кутом зору першого, структури завжди властиві соціальним системам і як такі обмежують свободу індивідуальних дієвців. Структура виростає ізсередини людської душі. Другий підхід більше підносить людську діяльність: він не заперечує обмежувальної ролі соціальних структур, але розміщає їх зовні людської душі. Перший підхід є ближчим до структуралізму, другий долає його як постструктуралістський.[1337]

Це дослідження, аналізуючи дилему еклезіальних структур та людської дієвості членів церкви, з одного боку, підтверджує важливість структур. Вони мають здатність спонукати людську дієвість до дії та робити її продуктивнішою. Вони також запобігають зловживанням з боку людської дієвості. Хоча вони не усувають можливості таких зловживань цілковито, але істотно зменшують її. З іншого боку, це досліджує розташовує еклезіальні структури поза природою церкви, яка є сутнісно реляційною і є вмістилищем людської свободи. Таким вмістилищем мають бути і структури. Якщо цього не стається, церковні структури ранять церкву і шкодять людям у церкві. У такий спосіб вони дегуманізують церкву. Коли вони роблять це в ім'я божественного авторитету, із самосвідомістю встановлених Богом інституцій, вони насправді *опоганюють* церкву.

[1336] Див. Parsons, *Social Structure and Personality*.

[1337] Див. Parker, *Structuration*.

Це ще одна підстава не вважати структури церкви священними. Те, що вони служать святій меті, ще не означає, що вони мають божественне походження. Вони виникли й розвивалися церквою *як зручні інструменти* та *наслідки домовленостей*. Усі структури інколи відхиляються від своєї первинної мети та підстави. Деякі з них внаслідок цього зникли. Інші згодом оновилися – як, наприклад, церковні чини єпископів, пресвітерів та дияконів. У ще інших ситуаціях під старим іменем виникали цілковито нові структури – як це сталося з автокефалією. Церква завжди сама вирішувала, які структури забути, а які перетлумачити чи перетворити. Це означає, що за потреби церква може створювати нові структури.

Висновки до третього розділу

В результаті аналізу значної кулькості джерел, історичнх фактів, критичної літератури виявлено та описано ті структури, які визначають сьогоднішнє життя Східних Церков. Задля цього застосовано прийоми критичної теорії, як вона використовується структуралізмом і постструктуралізмом. Ці прийоми можна застосовувати до Церкви, наскільки вона є не лише трансцендентним, а й соціальним явищем, з адміністративними та богослужбовими структурами. Отже, при розрізненні *природи* Церкви та її *структури*, і саме ці останні є предметом аналізу та критичної оцінки. Пояснено механізми еволюції церковних структур та взаємодії різних моделей цих структур у динаміці історичного розвитку Православної Церкви.

Доведено, що описання еклезіальних структур можливе через семіотику різних кордонів і будівель: роздільчі стіни, рови, фортеці, піраміди і страти. Ці образи розкривають властиві ознаки, сильні та слабкі місця еклезіальних інституцій – надспільнотних адміністративних структур (єпархії, митрополії, патріархати), канонічних територій, автокефалії, першості та ієрархічних чинів, – які є центральною ланкою стосунків православних церков між собою та з іншими церквами. Первинне розділення універсального та партикулярного є умовним для Церкви. Але перебільшення місцевого аспекту

в Східних церквах вело до націоналізму, а нещодавно створило перешкоди, з якими зіткнувся довгоочікуваний Всеправославний собор. Це приклади того, як еклезіальні структури можуть діяти проти природи Церкви, спричиняючи в ній розбрат і суперечки. На противагу конкретним церковним спільнотам, ієрархічні структури були першопочатково «віртуальними»: вони поставали як додаткова функція, покладена одними спільнотами на деякі інші спільноти. Надспільнотні структури сформувалися за кілька стадій, описаних у цій дисертації як моделі сусідства, митрополії, єпархії, патріархата, пентархії, монархії, міллета та нації.

Виявлено, що історія надспільнотних структур, відокремлених роздільчими стінами, чітко показує неоднозначність цих структур. Те, що зародилося як засіб єднання, часто ставало засобом відокремлення й потребувало перегляду. Також ці структури спричиняли зміни теоретичних ідей про Церкву та її властивості. Зокрема, роздільчі стіни спонукали Церкву перенести свою увагу зі спільноти на територію. Принцип територіального суверенітету став у Церкві важливим і втілився в поняття «канонічної території». Цей термін було винайдено нещодавно, але як принцип церковної організації він зародився ще до часів Костянтина. Ілюстрацією кордонів, що позначають канонічні території, у цій дисертаційній праці є рови – як ті, що колись захищали римські фронтири. Втім, ці останні не обмежували вже освоєні землі, а були платформами для подальшого нескінченного розширення Pax Romana. Так само було й у ранній Церкві, початкові територіальні структури якої не перешкоджали її всесвітній місії. І римська держава, і християнська Церква змінили своє ставлення до території, коли перенесли увагу з розширення свого впливу за межі тимчасових кордонів на захист уже набутого. Територія стала самостійною цінністю, за яку боролися середньовічні держави та церкви.

Оприявлено, що у XVII столітті Вестфальський мир створив нову філософію території, наріжним каменем якої був державний суверенітет, і що помісні Православні церкви також пристали на цю філософію, часто не

усвідомлюючи її західного походження. Можливо, її насіння занесли на православний ґрунт такі діячі як Жозеф де Местр (1753–1821), консервативний католик і посол королівства П'ємонт-Сардинія в Росії, який був прибічником суверенітету Католицької Церкви. Хай би як ці західні ідеї суверенітету потрапили до східних церков, вони почали поводитися одна з одною як суверенні політичні утворення. Принципи Вестфальського миру, хоча вони й застаріли в сучасних міжнародних відносинах, досі визначають ставлення православних церков до «діаспори» та «канонічної території». У дусі цих принципів ідея «діаспори» лишається рудиментом колоніальної ментальності за постколоніальної доби.

Доведено, що інститут автокефалії найкраще можна появснити метафорою ровів навколо фортеці. Цей інститут є стародавньою структурою, коріння якої сягає Ефеського собору (431) і навіть раніших часів, коли парафії ще не були організовані в усталені надспільнотні структури та були, по суті, автокефальними. Втім, із плином часу надспільнотні структури перейняли в спільнот розуміння автокефалії. Автокефалія у своїй ранній надспільнотній формі, підтриманій Ефеським собором, була інструментом забезпечення незалежності Церкви від держави. У певному сенсі це був контркультурний рух. За доби середньовіччя цей рух змінив свій напрям: тепер автокефалія стала атрибутом політичного статусу, схожого на державний, а також інструментом «переносу імперії» (translatio imperii) від Константинополя до нових слов'янських імперій. У XIX столітті автокефалія стала ознакою культурної та етнічної зрілості народу. У XX столітті вона перетворилася на символ боротьби за деколонізацію, інструмент деконструкції імперських проектів. Ці трансформації інституту автокефалії проілюстровано прикладами православних церков Болгарії, Сербії, Московії, Греції, України та Сполучених Штатів. Автокефалія є прикладом церковної структури, яку в процесі її еволюції кілька разів винаходили наново. У різні періоди вона означала різні – інколи протилежні – речі, але завжди під тією самою назвою. Замість відкинути цей інститут, Церква вдавалася до його перелаштування.

Причина полягає в тому, що автокефалія здавалася корисним інструментом захисту прав та привілеїв місцевих церков, перетворюючи їх на фортеці.

Доведено, що історичний розвиток патріархатів, поєднаних зі структурами канонічної території та автокефалії, робить першість центральною проблемою міжцерковних стосунків. Саме першість найбільше обговорюють у діалозі православних та католиків; вона ж є одним із найпроблемніших питань у стосунках між православними церквами. На відміну від інших питань, які обговорюють всередині церков та між церквами, першість виходить далеко за межі формальної риторики й зачіпає оголений нерв Церкви. Саме це питання ми повинні розв'язати, якщо хочемо зробити реальні кроки вбік православної єдності та підтримати єдність родини церков, що беруть участь у діалозі. Однак саме з цього питання найважче дійти згоди. Усі учасники діалогу погоджуються, що першість є важливою для життя Церкви. Усі також згодні, що першість слід врівноважити соборністю. Лише врівноважена першість може бути здоровою. Різницю між здоровою і нездоровою першістю можна проілюструвати за допомогою теорії соціальних ієрархічних пірамід. Ідеться про те, що, з одного боку, є продуктивні ієрархії, які сприяють роботі складних організацій, як-от університети чи уряди. Ці ієрархії функціонують конструктивно. З іншого боку, є так звані ієрархії панування, які постають із боротьби за доступ до обмежених ресурсів. Ці першості є тиранічними. Те саме розрізнення можна застосувати й до Церкви: лише продуктивні ієрархії можуть сприяти відновленню та підтримці єдності. Втім, у Церкві є також ієрархії панування, які часто плутають із продуктивними ієрархіями і сприймають як структури, встановлені самим Богом.

Доведено, що формування адміністративних структур у Церкві збільшило відстань між висвяченим кліром та мирянами. Справді, зростання адміністративних інституцій сприяло інтенсифікації розділів між еклезіальними стратами. Церква з її стратифікованим кліром та мирянами перетворилася на піраміду. Вершина цієї піраміди претендувала на

ексклюзивне право бути уособленням Церкви як такої, тим самим сприяючи секуляризації нижньої частини піраміди: миряни, яким століттями говорили, що вони – не зовсім Церква, одного дня вирішили погодитися з цією ідеєю й перестали асоціювати себе з Церквою. Як наслідок, Церква залишилася тільки для верхівки, яка привласнила собі еклезіальну ідентичність.

Отже, зворотним боком зручності ієрархії стало перетворення етосу служіння: колишній обов'язок слуги тепер став привілеєм господаря. Ієрархія витіснила ранньохристиянський егалітаризм, а служителі Церкви стали «ієрархами». Вони перетворилися на «орден клірикiв» (ordo clericorum), окремий еклезіальний stratum чи клас, відмінний від «мирян». Церква стратифікувалася. Образ геологічних страт застосовано як ілюстрацію ієрархічної структури служителів Церкви. Страти – це пласти каміння та ґрунту, які є однорідними у межах тієї самої страти, але відрізняються від сусідніх з ними страт. У цьому образі важливо, що елементи різних страт походять від того самого джерела: вулканічної або іншої геологічної активності. Лише поступово складові Церкви сформувалися в ієрархічні структури та відокремилися одна від одної. Вони виглядають так, наче завжди були такими, але це неправда: в історії Церкви був час, коли вона не мала жодних ієрархічних страт.

Виявлено, що розвиток внутрішніх кордонів у Церкві зміцнив її уявні зовнішні межі. Межі Церкви є проекціями її адміністративних структур. Як наслідок, Церква перейшла від ідеї локальних фортець до уявлення про себе як всесвітню фортецю, оточену не-церквою. Щоб виправити цю помилку й розрізнити внутрішні та зовнішні кордони Церкви, ми вживаємо метафору фронтирів, застосовну до меж Церкви більше, ніж будь-яка інша згадана тут метафора. Теза полягає в тому, що неможливо чітко відокремити Церкву від не-церкви. Суть фронтиру – не в тому, щоб захищати внутрішню територію, а в тому, щоб розширюватися й охопити якнайбільше некультивованої землі. Ця метафора вказує на динамізм місії, який є внутрішньою властивістю природи Церкви.

Доведено, що всі кордони Церкви є амбівалентними. З одного боку, вони корисні тим, що допомагають організувати життя Церкви, зробити його керованішим, захистити цілісність. З іншого боку, вони можуть спричинити суперечки всередині Церкви й навіть призвести до схизм. Це стається, коли кордони перетворюються на різноманітні «ізми»: ієрархізм, інституціоналізм, еклезіоцентризм тощо. Ці та інші «ізми» спотворюють Церкву і функціонують як ідеологія (запозичаючи термін із критичної теорії). Мовою постструктуралізму – вони перетворюють структури Церкви на симулякри, а отже, їх роль у Церкві має бути критично переосмисленою у напрямку необхідності повної відповідності цих структур природі Церкви.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено богословський аналіз теоретичних засад православної еклезіології в її історичному розвитку. Результати проведеного аналізу представлено в наступних основних теоретичних положеннях.

Доведено, що церковна самосвідомість постає сьогодні як сума уявлень її членів про себе самих як членів Церкви. Об'єктивним виразом цієї самосвідомості є богословська дисципліна, іменована еклезіологією. Вона розглядає різні теорії про Церкви, які відображають те, як церковна громада мислить себе в кожну окрему епоху. Ці теорії постійно змінювалися, разом з акцентами на тому чи іншому аспекті життя Церкви в кожну окрему епоху. Така мінливість церковної самосвідомості, відображена в свідоцтвах різних епох, є предметом нашого дослідження. Вивчаючи динаміку еклезіології, ми пропонуємо те, що можна назвати «мета-еклезіологією» – теорією про мінливість теорій Церкви. Ця теорія припускає, що будь-який образ Церкви, будь-яка її метафора або концепція не можуть повною мірою її вичерпати. Церква завжди буде більше будь-якої еклезіологічної системи, буде уникати будь-якої спроби обмежити її будь-якими рамками. Однак ця апофатичність Церкви зовсім не передбачає еклезіологічний агностицизм. Навпаки, ми намагаємося визначити, що саме можна вважати незмінним ядром Церкви, її природою – тобто сутністю, що виявлена у всій множині історичних форм існування Церкви як її основа. В результаті попереднього епістемологічного аналізу церковної самосвідомості та огляду основних теологічних концепцій Церкви, приходимо до гіпотези, що цю природу становить насамперед церковна громада.

Виявлено, що у термінах Аристотелевої діалектики, традиційної для православної теології, громади як конкретні церковні утворення були би «першими сутностями» чи «іпостасями» Церкви. Вони становили би конкретні та реальні втілення Церкви. Реальність такої громади базується на відносинах між її членами. Коли ми говоримо про громаду як іпостась, нам не слід плутати це з особистісністю. Громада в жодному сенсі не є особою,

наприклад «корпоративною особистістю». У своєму первинному Аристотелевому значенні іпостась означає будь-яку конкретну річ, яка поділяє з іншими речами спільну природу. Громада – це ось така церковна «річ». Спільні ознаки християнських громад роблять їх церковними «іпостасями», що беруть участь у «природі» Церкви, яку відповідно можна визначити як «всесвітню церкву». 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. У кожній громаді «спільна природа» Церкви присутня в особливий спосіб.

Оприявлено, що про Церкву можна висловлюватися не лише класичними філософськими мовами, зокрема мовою аристотелізму. До Церкви можна застосувати також і сучасні філософські мови. Коли йдеться про аналіз самоусвідомлення Церкви, то найдоречнішою серед усіх філософських мов є мова феноменології. Феноменологія доречна в еклезіології, тому що обидві ці дисципліни є епістемологічними: обидві досліджують структури сприйняття, розглядаючи самосвідомість суб'єктів пізнання. Філософська феноменологія досліджує способи розуміння особою себе у світі; так само еклезіологія досліджує розуміння Церквою себе як колективного «суб'єкта». І феноменологія, й еклезіологія користуються інтроспективним поглядом ізсередини власної свідомості. Це погляд під кутом зору не третьої, а першої особи.

В результаті аналізу меж застосування феноменології як методології мета-еклезіології доведено, що вона має бути доповнена «філософією свідомості» сучасної аналітичної традиції. Застосування аналітичної методології до історичних форм церковної самосвідомості покликане повернути еклезіології загальну об'єктивність, однак, це застосування має певні межі, оскільки Церква є таємницею як мова, на якій Бог спілкується із своїм народом. Обмеженості й феноменологічного, й аналітичного підходів до еклезіології показують, що жоден із цих підходів не може надати остаточного

розв’язання проблем Церкви, надто в її відносинах із сучасністю. Ці підходи можуть лише допомогти сучасному мислителю краще зрозуміти природу та призначення Церкви. Водночас, вони можуть допомогти членам Церкви чіткіше осягнути ціле, членами якого вони є. Отже, ці підходи є корисними для розуміння Церкви з позицій і першої, і третьої особи.

Доведено, що ми не можемо відновити скільки-небудь цілісної картини того, як ранні християни розуміли свою спільність. Проте, на підставі наявних у нас фрагментарних свідчень, все ж можна зробити висновок про еволюцію поглядів Церкви на саму себе вже в найбільш ранній період її історії. Цю еволюцію можна представити як перехід від ідеї учнівства до ідеї спільноти. Учнівство передбачає наявність вчителя, за яким слідують учні і з яким вони звіряють свої погляди і вчинки. Учнівство представляє відкриту систему поглядів, тому що в будь-який момент учитель може сказати або показати щось нове, до чого потрібно бути готовим. Учні щохвилини повинні бути в змозі переглянути свої попередні уявлення. Власне, Христос неодноразово бентежить своїх послідовників, які тільки прийняли якусь точку зору, а Христос тут же її спростовує. У певному сенсі учнівство протилежно ідеї традиції, яка передбачає послідовність у поглядах і їх спадкоємність щодо минулого.

Спільнота, на відміну від учнівства, формується на підставі не особистості вчителя, а навколо традиції, сформованої на платформі його вчення. Стрижнем спільноти є спільна пам’ять, а не жива особистість. Чим більше співтовариство віддаляється за часом від подій, що лягли в основу переказу, тим більшу роль у ньому відіграє пам’ять, яка поступово інституалізується.

Процес переходу від учнівства до товариства, об’єднаного спільною вірою, є природним. У все більш далекому минулому виявляються живі спогади про Христа збоку безпосередніх свідків, стираються з колективної пам’яті ті, здавалося б, незначні його риси, які, тим не менш, створювали ефект його фізичної присутності. І це впливає на сприйняття громадою самої себе: в

Церкві зростає усвідомлення себе Церквою.

Виявлено, що тенденція до автаркізації Церкви, а також формування все більш складних адміністративних структур, що стало особливо помітним до середини III століття, призвели до того, що багато в Церкві почали сприймати її як соціально-політичну реальність, хоч і альтернативну, але все ж схожу на реальність римського світу. Приведення Церкви й імперії до загального теополітичного знаменника від Костянтина до Юстиніана посилило процеси ієрархізації всередині Церкви – за аналогією з імперськими структурами. Ці процеси сприяли подальшій трансформації церковної самосвідомості. Церква поступово почала ототожнювати себе з ієрархією. Середньовічна держава пов’язувала себе з правлячими елітами: правителем і його аристократією. Народ був виведений за дужки держави і його зв'язком з нею стало підрядкування через військову повинність, податки, і безумовну лояльність до правлячого класу. За аналогією з цією моделлю відносин, між народом і правителями будувалися відносини між рядовими членами Церкви та її ієрархією. Остання ототожнила себе з Церквою, і цю тотожність було прийнято більшістю народу, який погодився займати щодо неї таке ж становище, яке він займав стосовно світських правителів. Адміністративні структури Церкви практично повністю підмінили собою громади в свідомості церковної більшості.

Оприявлено, що трансформації церковної самосвідомості в період середньовіччя мали настільки глибокий характер і настільки не відповідали початковій природі Церкви, що різка реакція на них була неминучою. Ця реакція була різною на Сході і на Заході.

На Сході емансипація народу Божого і церковних громад була насильницькою – вона виникла в результаті спочатку арабських, а потім турецьких завоювань візантійських територій. На цих територіях візантійський тип симфонії був зруйнований і замінений новим симфонічним типом, при якому Церква виявилася відокремленою від ісламської держави. В результаті Церква наново усвідомила свою окрему від держави суб’єктність.

Втративши опору в особі держави, Церква могла отримувати підтримку тільки знизу – від громад своїх вірних. Церква, таким чином, знову відкрила для себе саму себе і громаду. На жаль, це анітрохи не відбилося в богословських текстах – ми не бачимо сплеску еклезіологічних трактатів. Втім, вся богословська діяльність на Сході в цей час практично завмирає.

На Заході процес емансипації відбувався дещо по-іншому і знайшов відображення в значному збільшенні кількості текстів, написаних про Церкву. Там зі все більшою частотою звучали голоси, які попереджали про те, що Церква все далі відходить від своєї мети і йде проти власної природи. Таким голосом був, наприклад, Тома Аквінський. Він, не заперечуючи вертикального виміру в Церкві, який зі справді готичною спрямованістю вгору отримав особливий розвиток у середні віки, наполягав також на горизонтальному вимірі церковного життя. Більш тривожно і наполегливо звучали голоси таких богословів як Вільгельм Оккам, Марсилій Падуанський, Іоанн Вікліф і Ян Гус. Втім, ці голоси так і не були почуті більшістю, а деякі були насильно заглушені. Це призвело до Реформації, яка стала також еклезіологічною революцією. З точки зору процесу формування самосвідомості Церкви, Реформація його радикально змінила. Вона зробила Церкву самостійним об’єктом богословських рефлексій, тобто загострила церковну самосвідомість. У цій самосвідомості Церква побачила себе менш інституційною і більш пов’язаною з Христом. Як на християнському Сході в умовах арабського і пізніше турецького панування громада повернулася в фокус церковної уваги, так Реформація повернула громаду в сферу церковної самосвідомості на Заході. На відміну від Сходу, проте, Реформація значно послабила зв’язки між громадами і при цьому не послабила зв’язків з державою. Протестантські Церкви як і раніше сприймали себе в єдності з державою – як теополітичні спільності.

Доведено, що остаточне оформлення церковної самосвідомості як окремої від держави відбулося на Заході тільки завдяки процесам секуляризації в епоху Просвітництва, а саме: Просвітництво створило простір

профанного, з якого можна було дивитися на простір сакрального – простір Церкви – збоку. Воно ніби облаштувало місце для сторонніх спостерігачів і тим самим допомогло Церкві краще зрозуміти саму себе.

Показано, що інструменти критичного осмислення, створені в епоху Просвітництва, дозволили багатьом у Церкві зрозуміти, що існує відмінність, іноді досить істотна, між тим, що Церква сама про себе вірить, і тим, якою вона є з точки зору стороннього спостерігача. Церква нарешті зважилася придивитися на себе в дзеркалі критичного аналізу і побачила, що образ, який вона сформувала про себе, дещо відрізняється від зображення в дзеркалі. Твердження про наявність досить помітного розділення між Церквою віри і Церквою емпіричного спостереження стало лейтмотивом еклезіології в XX столітті. Два головних напрямки еклезіологічної думки XX століття пов’язані із цим розрізненням. Згідно із богословами першого напрямку, принципи визначають теорію і дають інтерпретацію фактів. Якщо факти не вдається інтерпретувати скільки-небудь переконливим чином, їх інтерпретують не надто переконливим чином. У будь-якому випадку принципи залишаються незмінними. Згідно із богословами другого напрямку, факти є точкою опори для еклезіологічних теорій, які можуть бути переглянуті відповідно до історичних свідчень.

Обидва підходи мають свої переваги і недоліки. Підхід, що базується на принципах, підкреслює відмінність Церкви від інших соціальних груп і її божественний характер. При цьому він часто редукує Церква до певної теорії, надмірно уніфікує її, вибудовує додаткові бар’єри між нею і світом. Підхід, що базується на емпіричній очевидності, позбавлений цих недоліків, однак має власні проблеми. Так, він іноді профанує Церква і прирівнює її до інших соціальних або політичних спільнот.

Виявлено, шо екуменічний рух, який виник у XX столітті, дозволив значно зблизитися конфесійним богословським традиціям. Це зближення

відбувається кількома шляхами, один з яких це конструювання еклектичних богословських систем, які б були надконфесійними традиціями.

Однак значно більш успішним і прийнятним для Церков виявився інший шлях – створення спільних богословських мов. Такими спільними транстрадиційними мовами постають євхаристійна еклезіологія та персоналізм. Кожна з основних богословських традицій – православна, католицька та протестантська – виявилася здатна говорити на цих мовах, нехай навіть зі своїм акцентом. Важливою рисою цих еклезіологічних мов є не тільки те, що на них здатні виражати себе і на них можуть розмовляти між собою різні конфесійні традиції, а й що вони підкреслюють абсолютну важливість сутності Церкви – громади і кожної людини в ній. Євхаристійна еклезіологія переорієнтувала Церкву з адміністративних структур на громаду, в якій звершується Євхаристія, а персоналізм продемонстрував важливість для Церкви кожного члена громади, незалежно від його ієрархічного або іншого рангу.

Еклезіології теології визволення, феміністичної теології, постліберального богослов'я, постмодерного політичного богослов'я, наративної теології та радикальної ортодоксії значною мірою є ідеалістичними та утопічними. Особливим викликом для Церкви є пошук способу життя та дії в ліберальних демократіях, які заохочують усі види плюралізму й розмаїття. Це розмаїття часто є викликом для Церкви. Втім, коли Церква визнає розмаїття власних історичних форм і способів самоусвідомлення, це допомагає їй упоратися з розмаїттям форм сучасності. Дивовижно широкий спектр самоусвідомлень Церкви та, ще важливіше, їхня історична плинність можуть допомогти Церкві визнати розмаїття сьогоднішнього суспільства. Водночас, вивчення історії самоусвідомлення Церкви показує, що вона не зобов'язана приймати розмаїття у суспільстві безумовно – так само, як історичне розмаїття самої Церкви було не хаотичним, а відповідало певним критеріям.

Виявлено та описано ті структури, які визначають сьогоднішнє життя

Східних Церков. Задля цього застосовано прийоми критичної теорії, як вона використовується структуралізмом і постструктуралізмом. Ці прийоми можна застосовувати до Церкви, оскільки вона є не лише трансцендентним, а й соціальним явищем, з адміністративними та богослужбовими структурами. Отже, при розрізненні *природи* Церкви та її *структури*, і саме ці останні є предметом аналізу та критичної оцінки. Пояснено механізми еволюції церковних структур та взаємодії різних моделей цих структур у динаміці історичного розвитку Православної Церкви.

Доведено, що описання еклезіальних структур можливе через семіотику різних кордонів і будівель: роздільчі стіни, рови, фортеці, піраміди і страти. Ці образи розкривають властиві ознаки, сильні та слабкі місця еклезіальних інституцій – надспільнотних адміністративних структур (єпархії, митрополії, патріархати), канонічних територій, автокефалії, першості та ієрархічних чинів, – які є центральною ланкою стосунків православних церков між собою та з іншими церквами. Первинне розділення універсального та партикулярного є умовним для Церкви. Але перебільшення місцевого аспекту в Східних церквах вело до націоналізму, а нещодавно створило перешкоди, з якими зіткнувся довгоочікуваний Всеправославний собор. Це приклади того, як еклезіальні структури можуть діяти проти природи Церкви, спричиняючи в ній розбрат і суперечки. На противагу конкретним церковним спільнотам, ієрархічні структури були першопочатково «віртуальними»: вони поставали як додаткова функція, покладена одними спільнотами на деякі інші спільноти. Надспільнотні структури сформувалися за кілька стадій, описаних у цій дисертації як моделі сусідства, митрополії, єпархії, патріархати, пентархії, монархії, міллети та нації.

Виявлено, що історія надспільнотних структур, відокремлених роздільчими стінами, чітко показує неоднозначність цих структур. Те, що зародилося як засіб єднання, часто ставало засобом відокремлення й потребувало перегляду. Також ці структури спричиняли зміни теоретичних ідей про Церкву та її властивості. Зокрема, роздільчі стіни спонукали Церкву

перенести свою увагу зі спільноти на територію. Принцип територіального суверенітету став у Церкві важливим і втілився в поняття «канонічної території». Цей термін було винайдено нещодавно, але як принцип церковної організації він зародився ще до часів Костянтина. Ілюстрацією кордонів, що позначають канонічні території, у цій дисертаційній праці є рови – як ті, що колись захищали римські фронтири. Втім, ці останні не обмежували вже освоєні землі, а були платформами для подальшого нескінченного розширення Pax Romana. Так само було й у ранній Церкві, початкові територіальні структури якої не перешкоджали її всесвітній місії. І римська держава, і християнська Церква змінили своє ставлення до території, коли перенесли увагу з розширення свого впливу за межі тимчасових кордонів на захист уже набутого. Територія стала самостійною цінністю, за яку боролися середньовічні держави та церкви.

Оприявлено, що у XVII столітті Вестфальський мир створив нову філософію території, наріжним каменем якої був державний суверенітет, і що помісні Православні церкви на Сході також пристали на цю філософію, часто не усвідомлюючи її західного походження. Можливо, її насіння занесли на православний ґрунт такі діячі як Жозеф де Местр (1753–1821), консервативний католик і посол королівства П’ємонт-Сардинія в Росії, який був прибічником суверенітету Католицької Церкви. Хай би як ці західні ідеї суверенітету потрапили до східних церков, вони почали поводитися одна з одною як суверенні політичні утворення. Принципи Вестфальського миру, хоча вони й застаріли в сучасних міжнародних відносинах, досі визначають ставлення православних церков до «діаспори» та «канонічної території». У дусі цих принципів ідея «діаспори» лишається рудиментом колоніальної ментальності за постколоніальної доби.

Інститут автокефалії найкраще можна пояснити метафорою ровів навколо фортеці. Цей інститут є стародавньою структурою, коріння якої сягає Ефеського собору (431) і навіть раніших часів, коли парафії ще не були організовані в усталені надспільнотні структури та були, по суті,

автокефальними. Втім, із плином часу надспільнотні структури перейняли в спільнот розуміння автокефалії. Автокефалія у своїй ранній надспільнотній формі, підтриманій Ефеським собором, була інструментом забезпечення незалежності Церкви від держави. У певному сенсі це був контркультурний рух. За доби середньовіччя цей рух змінив свій напрям: тепер автокефалія стала атрибутом політичного статусу, схожого на державний, а також інструментом «переносу імперії» (translatio imperii) від Константинополя до нових слов'янських імперій. У XIX столітті автокефалія стала ознакою культурної та етнічної зрілості народу. У XX столітті вона перетворилася на символ боротьби за деколонізацію, інструмент деконструкції імперських проектів. Ці трансформації інституту автокефалії проілюстровано прикладами православних церков Болгарії, Сербії, Московії, Греції, України та Сполучених Штатів. Автокефалія є прикладом церковної структури, яку в процесі її еволюції кілька разів винаходили наново. У різні періоди вона означала різні – інколи протилежні – речі, але завжди під тією самою назвою. Замість відкинути цей інститут, Церква вдавалася до його перелаштування. Причина полягає в тому, що автокефалія здавалася корисним інструментом захисту прав та привілеїв місцевих церков, перетворюючи їх на фортеці.

Доведено, що історичний розвиток патріархатів, поєднаних зі структурами канонічної території та автокефалії, робить першість центральною проблемою міжцерковних стосунків. Саме першість найбільше обговорюють у діалозі православних та католиків; вона ж є одним із найпроблемніших питань у стосунках між православними церквами. На відміну від інших питань, які обговорюють всередині церков та між церквами, першість виходить далеко за межі формальної риторики й зачіпає оголений нерв Церкви. Саме це питання ми повинні розв'язати, якщо хочемо зробити реальні кроки вбік православної єдності та підтримати єдність родини церков, що беруть участь у діалозі. Однак саме з цього питання найважче дійти згоди. Усі учасники діалогу погоджуються, що першість є важливою для життя Церкви. Усі також згодні, що першість слід врівноважити соборністю. Лише

врівноважена першість може бути здоровою. Різницю між здоровою і нездоровою першістю можна проілюструвати за допомогою теорії соціальних ієрархічних пірамід. Ідеться про те, що, з одного боку, є продуктивні ієрархії, які сприяють роботі складних організацій, як-от університети чи уряди. Ці ієрархії функціонують конструктивно. З іншого боку, є так звані ієрархії панування, які постають із боротьби за доступ до обмежених ресурсів. Ці першості є тиранічними. Те саме розрізнення можна застосувати й до Церкви: лише продуктивні ієрархії можуть сприяти відновленню та підтримці єдності. Втім, у Церкві є також ієрархії панування, які часто плутають із продуктивними ієрархіями і сприймають як структури, встановлені самим Богом.

Доведено, що формування адміністративних структур у Церкві збільшило відстань між висвяченим кліром та мирянами. Справді, зростання адміністративних інституцій сприяло інтенсифікації розділів між еклезіальними стратами. Церква з її стратифікованим кліром та мирянами перетворилася на піраміду. Вершина цієї піраміди претендувала на ексклюзивне право бути уособленням Церкви як такої, тим самим сприяючи секуляризації нижньої частини піраміди: миряни, яким століттями говорили, що вони – не зовсім Церква, одного дня вирішили погодитися з цією ідеєю й перестали асоціювати себе з Церквою. Як наслідок, Церква залишилася тільки для верхівки, яка привласнила собі еклезіальну ідентичність.

Отже, зворотним боком зручності ієрархії стало перетворення етосу служіння: колишній обов’язок слуги тепер став привілеєм господаря. Ієрархія витіснила ранньохристиянський егалітаризм, а служителі Церкви стали «ієрархами». Вони перетворилися на «орден клірикiв» (ordo clericorum), окремий еклезіальний stratum чи клас, відмінний від «мирян». Церква стратифікувалася. Образ геологічних страт застосовано як ілюстрацію ієрархічної структури служителів Церкви. Страти – це пласти каміння та ґрунту, які є однорідними у межах тієї самої страти, але відрізняються від сусідніх з ними страт. У цьому образі важливо, що елементи різних страт

походять від того самого джерела: вулканічної або іншої геологічної активності. Лише поступово складові Церкви сформувалися в ієрархічні структури та відокремилися одна від одної. Вони виглядають так, наче завжди були такими, але це неправда: в історії Церкви був час, коли вона не мала жодних ієрархічних страт.

Виявлено, що розвиток внутрішніх кордонів у Церкві зміцнив її уявні зовнішні межі. Межі Церкви є проекціями її адміністративних структур. Як наслідок, Церква перейшла від ідеї локальних фортець до уявлення про себе як всесвітню фортецю, оточену не-церквою. Щоб виправити цю помилку й розрізнити внутрішні та зовнішні кордони Церкви, ми вживаємо метафору фронтирів, застосовну до меж Церкви більше, ніж будь-яка інша згадана тут метафора. Теза полягає в тому, що неможливо чітко відокремити Церкву від не-церкви. Суть фронтиру – не в тому, щоб захищати внутрішню територію, а в тому, щоб розширюватися й охопити якнайбільше некультивованої землі. Ця метафора вказує на динамізм місії, який є внутрішньою властивістю природи Церкви.

Доведено, що всі кордони Церкви є амбівалентними. З одного боку, вони корисні тим, що допомагають організувати життя Церкви, зробити його керованішим, захистити цілісність. З іншого боку, вони можуть спричинити суперечки всередині Церкви й навіть призвести до схизм. Це стається, коли кордони перетворюються на різноманітні «ізми»: ієрархізм, інституціоналізм, еклезіоцентризм тощо. Ці та інші «ізми» спотворюють Церкву і функціонують як ідеологія (запозичаючи термін із критичної теорії). Мовою постструктуралізму – вони перетворюють структури Церкви на симулякри, а отже, їх роль у Церкві має бути критично переосмисленою у напрямку необхідності повної відповідності цих структур природі Церкви.

В результаті представленого у всій дисертації матеріалу, довелно, що якщо виходити з тієї богословської логіки, яка лягла в основу троїчного і христологічного догматів, іпостассю Церкви є церковна громада. Саме вона є

повним втіленням того, що ми вважаємо Церквою і зараховуємо, відповідно, до загальної церковної природи, включаючи вірних, їх збори в одному місці, молитви та участь у таїнствах. Рівень же надспільнотних структур є адміністративним – своєрідною надбудовою над Церквою. Це анітрохи не применшує їх ролі в Церкві, однак дозволяє краще зрозуміти їх місце в її житті. Їх завдання – сприяти громадам-іпостасям повною мірою бути учасниками повноцінного вираження життя та діяльності у контексті загальної церковної природи. Вони це роблять, допомагаючи громаді вирішувати внутрішні суперечності (але не створюючи при цьому нових), а також стверджуючи в них єдність віри. Тут важливою категорією є участь (причетність). Ця категорія для еклезіології означає, що громада є Церквою, а не просто якимось людським співтовариством, якщо вона повною мірою причетна церковній природі і має спілкування з іншими громадами в вірі й таїнствах. Якщо це спілкування порушено, то громада як іпостась Церкви втрачає причетність до загальної церковної природи. Вона стає розкольницькою або єретичною. Саме цю повноту причетності конкретних громад загальній церковній природі й покликані берегти надспільнотні структури – у співпраці з самими окремими громадами. Таким чином, завданням адміністративних структур є служіння громадам, які одні мають, так би мовити, онтологічну повноту Церкви. Коли відбувається навпаки, що громади змушені бувають обслуговувати свої адміністративні структури, – це вступає в протиріччя з природою Церкви.

Церковні громади є іпостасями Церкви, реалізацією її природи. Вони також головний суб’єкт, що пізнає Церкви. Саме через їх самопізнання Церква усвідомлює себе і повинна ототожнювати себе з ними. Щоб повною мірою брати участь у природі Церкви і не бути в розколі – який у цьому контексті можна інтерпретувати як неповну участь у природі Церкви, – громади повинні зберігати єдність між собою. Цій єдності покликані сприяти ієрархічні структури, які є історично змінними. Самі ж ці структури не можуть ототожнювати себе з Церквою – правом на таку тотожність мають лише

громади. Якщо вони намагаються піднятися над громадами, то вони виступають проти церковної природи.

У ранній період історії Церкви відбулася еволюція її влаштування від ідеї учнівства до ідеї спільноти, яка є частиною традиції. Діалектика учнівства і спільноти стала базовою для всього подальшого процесу еволюції церковної свідомості. Цей процес розвивався як серія послідовних переходів від більш відкритого до більш закритого сприйняття навколишньої дійсності, і назад. Обидва типи свідомості, проте, були сфокусовані на одній меті – збереженні церковної єдності. Ось тільки вони по-різному бачили шляхи досягнення цієї мети. Для більш відкритого типу церковної свідомості єдність Церкви уявлялося як всеосяжне, що максимально широке і охоплює все. Для більш закритої церковної свідомості єдність Церкви видається більш інтегрованою і навіть інтегристською. Кількість включених у неї елементів може бути не такою великою, але вони повинні бути тісно пов’язані один з одним. Ці дві інтерпретації церковної єдності, що є безсумнівним імперативом завжди і для всіх у Церкві, продовжують розвиватися досі. Відмінності між ними іноді виявляються загрозою для тієї самої єдності, заради якої вони ламають списи. Наприклад, у наш час це стосується ставлення до екуменізму. Усередині однієї і тієї ж Церкви є групи, що підтримують контакти з інославних світом, і є групи, що виступають категорично проти них. Обидві ці групи, які ратують за церковну єдність, яка нехай і розуміється по-своєму, настільки не приймають одна одну, що готові навіть до розриву відносин між собою – і все заради власної інтерпретації церковної єдності.

Коли на початку IV століття римський імператор визнав за християнською Церквою законне право на існування, це відкрило двері до процесу злиття двох світоглядів – церковного і римського. Таку єдину свідомість, на нашу думку, необхідно іменувати теополітичною. В результаті формування цієї свідомості більшість у Церкві перестали сприймати її і себе в ній як суб’єкт, окремий від імперії. Церква перетворилася лише в аспект єдиної формації, яка в новелах імператора Юстиніана була названа «симфонією».

Свідченням тому факт, що в цей період про Церкву згадують не в богословських трактатах, а в юридичних документах та історичних наративах – завжди в прив'язці до соціально-політичної історії.

Практична емансипація Церкви в часи модерну як сакрального простору, відмінного від загального світського соціального простору, привела до формування можливості самостійної церковної самосвідомості. Цей процес досяг зрілості у ранній романтичний еклезіології, яка була народницькою. Вона відображала соціально-політичні трансформації на європейському континенті, включаючи Російську і Османську імперії. В ході цих процесів все менше монархи і все більше народ асоціювався з владою. Відповідно, роль народу зростала і в Церкві. У балканських церквах почали збиратися собори, які включали в себе представників мирян. Знамените Послання східних патріархів 1848-го року, де народ Божий постулював як гарант православ'я віри, значною мірою відобразило нові соціально-політичні процеси. Тією ж мірою, в якій концепція соборності Хомякова містила в собі не тільки ідеї німецького ідеалізму, а й сподівання європейського соціалізму. Безумовно, ані ідея спільнотності, ані ідея соборності не можуть бути пояснені лише в дюркгеймівському ключі – як просто проекція сучасних їм соціальних процесів. Православні в XIX столітті і аж до наших днів ототожнюють себе з ними, тому що вони корелюються з Євангелієм і витягають на поверхню ті елементи християнської традиції, які в епоху середньовіччя опинилися під товщею ієрархізму, але все ж залишалися десь на нижніх поверхах церковної самосвідомості. Саме більш загальні соціальні процеси, запущені в епоху Просвітництва, знову актуалізували євангельські принципи.

Говорячи про роль православного богослов'я у формуванні еклезіологічного порядку денного християнської думки XX століття, необхідно визнати, що вона не була вторинною. За деякими напрямками вона була навіть протагоністічною. Це пов'язано з тим фактом, що емансипація громади і народу Божого від ієрархічних структур середньовіччя почалася саме на Сході – в умовах арабського, а потім турецького панування.

Соборноправ'я також було перейнято православними помісними церквами практично одночасно з розвитком республіканства в європейському суспільстві. Подібно й еклезіологія, заснована на умоглядних принципах, вже на своєму ранньому етапі отримала розвиток саме в православному середовищі. Її можна охарактеризувати як «софіологічну». Ця еклезіологія, яка пов'язала Церкву з принципом софійності, стала найвищим проявом вчення про Церкву, побудованому на умоглядних принципах. Протагоністом цієї еклезіології став о. Сергій Булгаков. Сам отець Сергій поєднував високий ідеалізм, що зафіксували в його богослов'ї про Церкву, з практичністю церковного діяча, який здійснив вагомий внесок у собор 1917-1918 років і потім сприяв імплементації рішень цього собору в зарубіжжі. Можна стверджувати й більш узагальнено, що ідеалістичне уявлення про Церкву допомогло багатьом православним, які опинилися в еміграції після більшовицького перевороту, відмовитися від ототожнення Церкви з імперією і знайти її для себе як самостійну величину.

В ідеалізації Церкви була й зворотна сторона – її автономізація від Христа. У софіологічній еклезіології Церква була представлена як самостійна метафізична величина, хоч і пов'язана з Христом, але все ж з помітною умоглядною дистанцією від нього. Власне, ця автономізація по-новому продовжила дореволюційні процеси, що стали результатом ототожнення Церкви з державно-бюрократичним апаратом Російської імперії. Це ототожнення також сприяло автономізації Церкви від Христа. Одночасно протестантське богослов'я, усвідомивши небезпеку такої церковної автономізації, намагалося впоратися з цим завданням. Саме цьому присвячені еклезіологічні праці Карла Барта, Рудольфа Бультмана і Дітріха Бонхеффера. Їх еклезіологія, так само, як і софіологічна, ґрунтувалася на умоглядних принципах, але при цьому була спрямована проти відокремлення Церкви від Христа.

Євхаристійна еклезіологія та персоналізм є двома мовами, які дозволяють будувати транстрадиційні моделі Церкви. Це призводить до того, що

реальності громади й особистості поміщаються в центр богословської рефлексії, а ієрархічні структури оцінюються як такі, що мають служити громадам. Звільнення Церкви від надмірної ролі ієрархічних структур сприяє відновленню повноцінного діалогу Церкви та суспільства, а тому має особливе значення для місіології.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Acerbi, Antonio. *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium."* Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975.
2. Ackrill, J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
3. Afanasiev, Nicholas. "Una Sancta." *Irenikon* 36 (1963): 436–475.
4. Ahl, Valerie, and T. F. H. Allen. *Hierarchy Theory: A Vision, Vocabulary, and Epistemology*. New York: Columbia University Press, 1996.
5. Alberigo, Guiseppe, ed. *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: editio critica*. Turnhout: Brepols, 2006.
6. Ando, Clifford. "The Administration of the Provinces." In *A Companion to the Roman Empire*, edited by David S. Potter, 175–92, Malden, MA: Blackwell, 2006.
7. Andreopoulos, Andreas. "The Holy Spirit in the Ecclesiology of Photios of Constantinople." У *Holy Spirit in the Fathers of the Church*, edited by Vincent Twomey and Janet Elaine Rutherford. Dublin: Four Courts, 2010: 151–163.
8. Arthur, Rosemary A. *Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth-Century Syria*. Aldershot, UK: Ashgate, 2008.
9. Aubert, Roger. *Vatican I*. Paris: Éditions de l'Orante, 1964.
10. Audi, Robert. "Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism." *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 407–442.
11. Augustine. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. New York: Modern Library, 1993.
12. Azevedo, Marcello de Carvalho. *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1987.

13. Azevedo, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé: a realidade das CEBs e sua tematização teorica, no perspectiva de uma evangelisação inculturada*. São Paulo: Loyola, 1986.
14. Baglow, Christopher Trevor. "'Built into a Holy Temple': Thomas Aquinas' Vision of the Church in His Exegesis of the Epistle to the Ephesians." *ProQuest Dissertations and Theses*. Pennsylvania: Duquesne University, 2000.
15. Bailey, Leon. *Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Comparative Study in the Theory of Ideology*. New York: Lang, 1994.
16. Baily, Michael. "The People of God in the Old Testament." *The Furrow* 9, no. 1 (1958): 3–13.
17. Balthasar, Hans Urs von. *Der antirömische Affekt*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1974.
18. Balthasar, Hans Urs von. *The Office of Peter and the Structure of the Church*. San Francisco: Ignatius, 1986.
19. Balthasar, Hans Urs von. *Truth Is Symphonic: Aspects of Christian Pluralism*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.
20. Barauna, Guilherme, ed. *L'Eglise de Vatican II*. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
21. Barnes, Jonathan. *Porphyry. Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
22. Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1956.
23. Barth, Karl. *Dogmatics in Outline*. London: SCM Press, 1949.
24. Barthes, Roland. *Mythologies*. Translated by Annette Lavers. New York: Noonday, 1972.
25. Bathory, Peter Dennis. *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1981.
26. Battaggia, Giuseppe. *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assolti de novatori combattuti e respinti colle stesse loro armi*. Venezia, 1832.

27. Bauckham, Richard. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
28. Baum, Gregory. *The Catholic Quest for Christian Unity*. Glen Rock, NJ: Paulist, 1962.
29. Beal, Rose M. "In Pursuit of a 'Total Ecclesiology': Yves Congar's 'De Ecclesia,' 1931–1954." *ProQuest Dissertations and Theses*. Washington, DC: The Catholic University of America, 2009.
30. Beattie, Tina. "A Man and Three Women—Hans, Adrienne, Mary and Luce." *New Blackfriars* 79, no. 924 (1998): 97–105.
31. Beaumont, Keith, ed. "Lire John Henry Newman au XXIe siècle: colloque du Collège des Bernardins, Faculté Notre-Dame, 14 Octobre 2010." Paris: Lethielleux, 2011.
32. Bellah, Robert, and Phillip Hammond. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
33. Bender, Kimlyn J. *Karl Barth's Christological Ecclesiology*. Farnham, UK: Ashgate, 2005.
34. Bentley, Wessel. "The Notion of Mission in Karl Barth's Ecclesiology." South Africa: University of Pretoria, 2007.
35. Berardino, Angelo di, and Johannes Quasten. *Patrology*. Westminster, MD: Christian Classics, 1986.
36. Bergen, Jeremy M., Anthony G. Siegrist, Andy Brubacher Kaethler, Nekeisha Alexis-Baker, and Andy Alexis-Baker. *Power and Practices: Engaging the Work of John Howard Yoder*. Waterloo, ON: Herald Press, 2009.
37. Berkhoff, Karel C. "Was there a Religious Revival in Soviet Ukraine under the Nazi Regime?" *The Slavonic and East European Review* 78/3 (2000) 536–67.
38. Bermejo, Luis M. *Towards Christian Reunion: Vatican I, Obstacles and Opportunities*. Lanham, MD: University Press of America, 1987.
39. Bernhardt, Rudolf, and Peter Macalister-Smith. *Encyclopedia of Public International Law*. Amsterdam: North-Holland, 1992.

40. Bexell, Peter. “Kyrkan som Sakrament. Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Sweden: Lunds Universitet, 1997.
41. Biletzki, Anat, and Anat Matar, eds. *The Story of Analytic Philosophy*. London: Routledge, 2002.
42. Biriukov, Dmitry. “Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites.” *Scrinium* 10 (2001) 275–300.
43. Birkelund, Gunn Elisabeth, ed. *Class and Stratification Analysis*. Bingley, UK: Emerald, 2013.
44. Bischo, Paul O. “An Ecclesiology of the Cross for the World: The Church in the Theology of Dietrich Bonhoeffer.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Illinois: Lutheran School of Theology at Chicago, 2005.
45. Blain, Edward Eberlin. “Karl Barth and His Critics: A Study in Ecclesiology.” *ProQuest Dissertations and Theses*. New Jersey: Drew University, 2001.
46. Bland, Rex I. “Theological Ecumenism in Four Contemporary Catholic Ecclesiologies.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Texas: Baylor University, 1997.
47. Bodel, John P., and Saul M. Olyan. *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2008.
48. Boff, Clodovis. *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.
49. Boff, Leonardo. *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.
50. Boff, Leonardo. *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
51. Bogardus, Emory. *Social Distance*, Los Angeles: University of Southern California, 1959.

52. Bogatyrev, Sergei. "Reinventing the Russian Monarchy in the 1550s: Ivan the Terrible, the Dynasty, and the Church." *The Slavonic and East European Review* 85/2 (2007) 271–293.
53. Boguslawski, Steven C., and Robert L. Fastiggi. *Called to Holiness and Communion: Vatican II on the Church*. Scranton, PA: University of Scranton Press, 2009.
54. Bohr, David. *The Diocesan Priest: Consecrated and Sent*. Collegeville, MN: Liturgical, 2009.
55. Bolshakoff, Serge. *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London, 1946.
56. Bonhoeffer, Dietrich. *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*. New York: Harper and Row, 1963.
57. Bonino, Serge-Thomas. *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*. Ave Maria, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2009.
58. Bordeianu, Radu. "The Trinitarian Ecclesiology of Dumitru Staniloae and Its Significance for Contemporary Orthodox-Catholic Dialogue." *ProQuest Dissertations and Theses*. Wisconsin: Marquette University, 2006.
59. Bordeianu, Radu. *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology. Ecclesiological Investigations*. London: T&T Clark, 2011.
60. Borgatta, Edgar F., and Rhonda J. V. Montgomery, eds. *Encyclopedia of Sociology*. 2nd ed. Vol. 4. New York: Macmillan Reference USA, 2000.
61. Bortnyk, Sergii. *Kommunion und Person: die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung*. Berlin: Lit, 2014.
62. Bottero, Wendy. *Stratification: Social Division and Inequality*. London: Routledge, 2005.
63. Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
64. Bouyer, Louis. *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*. Paris: Éditions du Cerf, 1970.

65. Bowersock, G. W. *Empires in Collision in Late Antiquity*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2012.

66. Bowne, Borden Parker. *Personalism*. Boston: Houghton Mi}in Co, 1908.

67. Boyarin, Daniel. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

68. Braaten, Carl E., Alberto L. García, and Susan K. Wood, eds. *Critical Issues in Ecclesiology: Essays in Honor of Carl E. Braaten*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

69. Breen, Richard, and David B. Rottman. *Class Stratification Comparative Perspectives*. London: Routledge, 2014.

70. Brent, Allen. *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyp*rian. Leiden: Brill, 1999.

71. Bria, Ion. *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Geneva: WCC Publications, 1996.

72. Brigham, Erin. "The Ecclesiological Dimensions of Juergen Moltmann's Theology: Vision of a Future Church?" *ProQuest Dissertations and Theses*. New York: Fordham University, 1990.

73. Brightman, Edgar Sheffield. *A Philosophy of Religion*. New York: Prentice-Hall, 1940.

74. Brito, Emilio. "Pneumatologie, ecclésiologie et éthique théologique chez Schleiermacher." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77, no. 1 (1993): 23–52.

75. Broderick, John F. *Documents of Vatican I, 1869–1870*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971.

76. Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

77. Brown, Raymond Edward. *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist Press, 1984.

78. Brown, Richard. *Church and State in Modern Britain, 1700–1850*. London: Routledge, 1991.

79. Brown, Stewart J., and Peter Benedict Nockles. *The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830–1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

80. Brubaker, Leslie, and John F. Haldon. *Byzantium in the Iconoclast Era (c.680–850): A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

81. Buckley, Theodore Alois, trans. *The Catechism of the Council of Trent*. London: Routledge, 1852.

82. Bulgakov, Sergii. *The Bride of the Lamb*. Grand Rapids, MI; Edinburgh: Eerdmans; T&T Clark, 2002.

83. Burkhard, John J. *Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004.

84. Burns, J. H., and Thomas M. Izbicki. *Conciliarism and Papalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

85. Burris, Ronald D. "Where Is the Church? The Sacrament of Baptism in the Teaching of Cyprian, Parmenian, Petilian and Augustine." *ProQuest Dissertations and Theses*. California: Graduate Theological Union, 2002.

86. Burtchaell, James Tunstead. *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

87. Butin, Philip Walker. "Reformed Ecclesiology: Trinitarian Grace according to Calvin." *ProQuest Dissertations and Theses*. New Jersey: Princeton Theological Seminary, 1994.

88. Butler, Rex D. *The New Prophecy & "New Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006.

89. Calvin, Jean. *Joannis Calvini Opera Selecta*. Edited by Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Scheuner. Munich: C. Kaiser, 1926.

90. Calvin, Jean. *Letters of John Calvin*. Edited by Jules Bonnet. New York: Franklin, 1973.

91. Cameron, Averil. *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600*. London: Routledge, 1993.

92. Cameron, Ron, and Merrill P. Miller. *Redescribing Christian Origins*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

93. Cannadine, David. *Class in Britain*. New Haven: Yale University Press, 1998.

94. Capetz, Paul E. "'Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community' by James M. Gustafson." *Religious Studies Review* 35, no. 4 (2009): 242–243.

95. Caseau, Béatrice. "Sacred Landscapes." In *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, edited by G. W. Bowersock, Peter Brown, and Oleg Grabar, 21–59. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

96. Cathey, Robert Andrew. *God in Postliberal Perspective: Between Realism and Non-Realism*. Farnham, UK: Ashgate, 2009.

97. Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

98. Chadwick, Owen. *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

99. Chandler, Alfred D. *Strategy and Structure: Chapters in the History of the Industrial Enterprise*. Cambridge: MIT Press, 1962.

100. Chlup, Radek. *Proclus: an Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

101. Christophe, Paul. *L'élection des évêques dans l'église latine au premier millénaire*. Paris: Cerf, 2009.

102. Clapsis, Emmanuel. "The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate." *Greek Orthodox Theological Review* 35/2 (1990) 113–127.

103. Clements, R. E., ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

104. Cobham, Claude Delaval. *The Patriarchs of Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

105. Colebrook, Claire, ed. *Jacques Derrida: Key Concepts*. London: Routledge, 2014.

106. Collins, Randall. *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press, 1979.

107. Conee, Earl, and Richard Feldman. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

108. Congar, Yves. "Le développement de l'évaluation ecclésiologique des églises non catholiques." *Revue de droit canonique* 25 (1975) 168–98.

109. Congar, Yves. *Chrétiens désunis, principes d'un "oecuménisme" catholique*. Paris: Cerf, 1937.

110. Congar, Yves. *Divided Christendom: A Catholic Study of the Problem of Reunion*. London: Bles, 1939.

111. Congar, Yves. *L'église de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Éditions du Cerf, 1970.

112. Congar, Yves. *Le mystère du Temple: ou, l'économie de la présence de Dieu à sa créa-ture de la Genèse à l'Apocalypse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.

113. Cooley, Alexander. *Logics of Hierarchy: The Organization of Empires, States, and Military Occupations*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.

114. Cooper, Kate, and Julia Hillner. *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

115. Corradini, Antonella, Sergio Galvan, and E. J. Lowe, eds. *Analytic Philosophy without Naturalism*. London: Routledge, 2006.

116. Corrigan, Kevin. *Evagrius and Gregory: Mind, Soul, and Body in the 4th Century*. Farnham, UK: Ashgate, 2009.

117. Costa, Gavin D. "Karl Rahner's Anonymous Christian: A Reappraisal." *Modern Theology* 1/2 (1985) 131–148.

118. Costigan, Richard F. *The Consensus of the Church and Papal Infallibility: A Study in the Background of Vatican I*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2005.

119. Coulson, John. *Newman and the Common Tradition: A Study of the Church and Society*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

120. Crisp, Oliver, and Michael C. Rea, eds. *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

121. Crompton, Rosemary. *Class and Stratification: An Introduction to Current Debates*. Cambridge: Polity, 1993.

122. Crook, J. Mordaunt. "'The Cambridge Movement: The Ecclesiologists and the Gothic Revival' by James F. White." *Journal of the Society of Architectural Historians* 40, no. 2 (1981): 158–59.

123. Crossley, Nick. *Towards Relational Sociology*. London: Routledge, 2011.

124. Crumb, Lawrence N. *The Oxford Movement and Its Leaders: A Bibliography of Secondary and Lesser Primary Sources*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1988.

125. Dadeshkeliani, Ilamaz. *The Autocephaly of the Orthodox Church of Georgia*. Paris: Schneider, 1922.

126. Daly, Gabriel. *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

127. Daniélou, Jean, and Jean Bosc. *L'eglise face au monde*. Paris: La Palatine, 1966.

128. Daniélou, Jean. "Orientations présentes de la pensée religieuse." *Études* 79, no. 249 (1946): 5–21.

129. Darrouzès, Jean. *Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1981.

130. De Salis Amaral, Miguel. "Bulgakov y Florovsky: dos eclesiologias ortodoxas de la diaspora Rusa." *ProQuest Dissertations and Theses*. Spain: Universidad de Navarra, 2000.

131. Deane, Herbert Andrew. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press, 1963.

132. DeClue, Richard G. "The Petrine Ministry within a Eucharistic Ecclesiology according to John Zizioulas and Joseph Ratzinger." Washington, DC: Catholic University of America, 2008.

133. DeHart, Paul J. *Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology: Challenges in Contemporary Theology*. Malden, MA: Blackwell, 2006.

134. Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

135. Demacopoulos, George, and Aristotle Papanikolaou, eds. *Orthodox Constructions of the West*. New York: Fordham University Press, 2013.

136. Denton, Jeffrey Howard. *Orders and Hierarchies in Late Medieval and Renaissance Europe*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

137. Denysenko, Nicholas E. *Liturgical Reform After Vatican II: The Impact on Eastern Orthodoxy*. Minneapolis: Fortress, 2015.

138. Denysenko, Nicholas E. *The Orthodox Church in Ukraine: a Century of Separation*, DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2018.

139. Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: EDB, 1995.

140. Denzinger, Heinrich. *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt*. Würzburg, 1854.

141. DeRoo, Neal, and John Panteleimon Manoussakis, eds. *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Farnham, UK: Ashgate, 2009.

142. DeVille, Adam. "Sovereignty, Politics, and the Church: Joseph de Maistre's Legacy for Catholic and Orthodox Ecclesiology." *Pro Ecclesia* 24 (2015), P. 366–89.

143. Dibelius, Otto. *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*. Berlin: Furche-Verlag, 1927.

144. Diefenthaler, Jon. *H. Richard Niebuhr: A Lifetime of Reflections on the Church and the World*. Macon, GA: Mercer University Press, 1986.

145. Dignas, Beate, and Engelbert Winter. *Rome and Persia in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

146. Doerksen, Paul Giesbrecht. "The Church Is an Ethic: Ecclesiology and Social Ethics in the Theological Ethics of Stanley Hauerwas." *ProQuest Dissertations and Theses*. Canada: Conrad Grebel College, 1999.

147. Dougherty, Trent, ed. *Evidentialism and Its Discontents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

148. Doyle, Dennis M. "Mohler, Schleiermacher, and the Roots of Communion Ecclesiology." *Theological Studies* 57 (1996): 467–80.

149. Doyle, Dennis M. "Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief." *Theological Studies* 66, no. 4 (2005): 900–902.

150. Doyle, Dennis M. *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000.

151. Drake, H. A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2000.

152. Drecoll, V. H., and M. Berghaus. *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008). Supplements to* Vigiliae Christianae. Leiden: Brill, 2011.

153. Dreyfus, Hubert L., and Mark A. Wrathall, eds. 2011. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

154. Dulles, Avery. "A Half Century of Ecclesiology." *Theological Studies* 50, no. 3 (1989): 419–442.

155. Dulles, Avery. "The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology by Jürgen Moltmann." *The Wilson Quarterly* 2, no. 4 (1978): 154–155.

156. Dulles, Avery. “The Church, the Churches, and the Catholic Church.” *Theological Studies* 33/2 (1972) 199–234.

157. Dulles, Avery. *Models of the Church*. New York: Doubleday, 1991.

158. Dunn, Geoffrey D. “Boniface I and the Illyrian Churches on the Translation of Perigenes to Corinth: The Evidence and Problems of Beatus Apostolus (JK 350).” *Sacris Erudiri* 53/1 (2014) 131–46.

159. Dunn, Geoffrey D. “The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century: The Evidence of Innocent I and the Illyrian Churches.” *The Journal of Ecclesiastical History* 64/4 (2013) 679–99.

160. Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Alcan, 1912.

161. Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. 1915. Reprint. London: Allen and Unwin, 1976.

162. Dvornik, Francis. *Byzantium and the Roman Primacy*. New York: Fordham University Press, 1979.

163. Dvornik, Francis. *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*. London: Variorum Reprints, 1974.

164. Dvornik, Francis. *The Photian Schism, History and Legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

165. Dyson, R. W. *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. London: Continuum, 2005.

166. Dyson, R. W. *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2001.

167. Easton, Burton Scott. *The Apostolic Tradition of Hippolytus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

168. Ebeling, Rainer. *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche: eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie*. Giessen: Brunnen, 1996.

169. Eckstein, Arthur M. *Rome Enters the Greek East: From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230–170 BC*. Oxford: Blackwell, 2008.

170. École française d'Athènes. *Exploration archéologique de Délos*. Paris: Fontemoing, 1909.

171. Edgecombe, Rodney Stenning. *Two Poets of the Oxford Movement: John Keble and John Henry Newman*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

172. Eikrem, Asle. *Being in Religion: A Journey in Ontology from Pragmatics through Hermeneutics to Metaphysics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

173. Elder-Vass, Dave. *The Causal Power of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

174. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace and World, 1957.

175. Evangeliou, Christos. *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden: Brill, 1988.

176. Evans, G. R. *The Church in the Early Middle Ages. I. B. Tauris History of the Christian Church*. London: I. B. Tauris, 2007.

177. Evans, J. A. S. *The Age of Justinian: the Circumstances of Imperial Power*. London: Routledge, 1996.

178. Fahey, Michael. "Continuity in the Church amid Structural Changes." *Theological Studies* 35, no. 3 (1974): 415–440.

179. Farley, Edward. *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

180. Faught, C. Brad. *The Oxford Movement: A Thematic History of the Tractarians and Their Times*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003.

181. Fergus, Donald M. "Dietrich Bonhoeffer's Spatially Structured Ecclesiology: Reconfiguring the Confession of Christ's Presence." *ProQuest Dissertations and Theses*. New Zealand: University of Otago, 2011.

182. Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.

183. Filo, Julius, ed. *Christian World Community and the Cold War*. Bratislava: Vaško, 2012.

184. Fisher, Christopher L. *Human Significance in Theology and the Natural Sciences: An Ecumenical Perspective with Reference to Pannenberg, Rahner, and Zizioulas*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010.

185. Fisher, Greg. *Arabs and Empires Before Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

186. Florenskij, Pavel. *The Pillar and Ground of the Truth*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

187. Florovsky, Georges. "The Church: Her Nature and Task." In *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987: 57–72.

188. Florovsky, Georges. *The Collected Works of Georges Florovsky. Vol 13: Ecumenism*. Vaduz: Büchervertriebsanst, 1989.

189. Foakes-Jackson, F. J., Kirsopp Lake, and Henry J. Cadbury. *Beginnings of Christianity*. London: Macmillan and Co., 1933.

190. Fowler, James W. *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1974.

191. Foxgrover, David L. "Calvin and the Church: Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24–26, 2001. Calvin Theological Seminary, the H. Henry Meeter Center for Calvin Studies." Grand Rapids, MI: CRC Product Services, 2002.

192. Frank, Philipp. "Die Prager Vorkonferenz." *Erkenntnis* 5, no. 1 (1935): 3–5.

193. Franklin, Patrick. "Bonhoeffer's Missional Ecclesiology." *McMaster Journal of Theology and Ministry* 9 (2007): 96–128.

194. Frary, Lucien J. *Russia and the Making of Modern Greek Identity, 1821–1844*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

195. Frazee, Charles A. *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821–1852*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

196. Frei, Hans W. "The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 1909 to 1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism." *ProQuest Dissertations and Theses*. Connecticut: Yale University, 1956.

197. Fulton, John. *Index Canonum: The Greek Text, an English Translation, and a Complete Digest of the Entire Code of Canon Law of the Undivided Primitive Church*. London: Wells Gardner, Darton & Co., 1883.

198. Gamble, Richard C. *Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*. New York: Garland, 1992.

199. Gavrilyuk, Paul. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

200. Gerd, Lora. *Russian Policy in the Orthodox East*. Berlin: De Gruyter, 2014.

201. Giles, Kevin. *What on Earth Is the Church? An Exploration in New Testament Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.

202. Glock, Hans-Johann, ed. *Rise of Analytic Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1999.

203. Glock, Hans-Johann. *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

204. Godfrey, John. *The Church in Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

205. Goh, Jeffrey C. K. *Christian Tradition Today: A Postliberal Vision of Church and World*. Leuven: Peeters, 2000.

206. Graham, Donald G. "John Henry Newman, the Holy Spirit and the Church: An Examination of His Fundamental Pneumatic Ecclesiology with Special Reference to the Period 1826–1853." *ProQuest Dissertations and Theses*. United Kingdom: Open University, 2004.

207. Graham, Donald. *From Eastertide to Ecclesia: John Henry Newman, the Holy Spirit and the Church*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2011.

208. Granfield, Patrick. “The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I.” *Church History* 48/4 (1979) 431–446.

209. Grenz, Stanley. “Ecclesiology.” У *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 252–268.

210. Grigorieff, Dmitry. “The Orthodox Church in America: An Historical Survey.” *Russian Review* 31/2 (1972) 138–152.

211. Gritsch, Eric W. “The Church as Institution: From Doctrinal Pluriformity to Magisterial Mutuality.” *Journal of Ecumenical Studies* 16 (1979) 448–456.

212. Grosser, David Eric. “Trinity, Personhood, and Community the Ecclesiological Vision of Miroslav Volf.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Massachusetts: Gordon-Conwell Theological Seminary, 2001.

213. Guardini, Romano. *The Church and the Catholic*. New York: Sheed and Ward, 1935.

214. Guitton, Jean. *The Church and the Laity: From Newman to Vatican II*. Staten Island, NY: Alba House, 1965.

215. Gupta, Nijay K. *Worship That Makes Sense to Paul: A New Approach to the Theology and Ethics of Paul’s Cultic Metaphors*. Berlin: De Gruyter, 2010.

216. Gurevitch, Zali, and Gideon Aran. “Never in Place: Eliade and Judaïc Sacred Space.” *Archives de sciences sociales des religions* 39/87 (1994) 135–152.

217. Gurtner, Daniel M., and John Nolland. *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.

218. Gustafson, James M. *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*. New York: Harper, 1961; Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

219. Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. London: SCM Press, 1988.

220. Hadjiioannou, Emmanuel A. “A Study of the Helladic Autocephaly (1821–1852), Its Ideology and Consequences.” ThM diss., St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, 1992.

221. Haight, Roger. “Systematic Ecclesiology.” *Science et Esprit* 45, no. 3 (1993): 253–281.

222. Haight, Roger. *Christian Community in History*. Vol. 1. New York: Continuum, 2004.

223. Haldane, John. *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*. London: Routledge, 2004.

224. Haldon, John F. “The Byzantine Successor State.” *Oxford Handbooks Online*. Oxford, 2013.

225. Haley, Peter. “Rudolph Sohm on Charisma.” *The Journal of Religion* 60, no. 2 (1980): 185–197.

226. Halton, Thomas P. *The Church*. Wilmington, DE: M. Glazier, 1985.

227. Haney, Jack V. *Moscow-Second Constantinople, Third Rome or Second Kiev: The Tale of the Princes of Vladimir*. Offprint, 1968.

228. Hankey, Wayne, and Douglas Hedley. *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*. Aldershot, UK: Ashgate, 2005.

229. Häring, Hermann, and Karl-Josef Kuschel. *Hans Küng: His Work and His Way*. London: Fount Paperbacks, 1979.

230. Harnack, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: J. C. Hinrich, 1900.

231. Harnack, Adolf von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902.

232. Harnack, Adolf von. *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, nebst einer Kritik der Abhanndlung R. Sohm’s: ‘Wesen und Ursprung des Katholizismus’ und Untersuchungen über ‘Evangelium,’ ‘Wort Gottes’ und das trinitarische Bekenntnis*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910.

233. Harnack, Adolf von. *What Is Christianity?* New York: Harper and Row, 1957.

234. Harrison, William. "The Church." In *Brill's Companions to the Christian Tradition: A Companion to Richard Hooker*, edited by Torrance Kirby and Rowan Williams, 305–336. Leiden: Brill, 2008.

235. Hathaway, Ronald. "The Anatomy of a Neoplatonist Metaphysical Proof." In *The Structure of Being: a Neoplatonic Approach*. Edited by R. Baine Harris, 122–136, Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.

236. Hathaway, Ronald. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Dordrecht: Springer, 1977.

237. Hauerwas, Stanley, Richard Bondi, and David B. Burrell. *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977.

238. Hauerwas, Stanley. "Will the Real Sectarian Stand Up?" *Theology Today* 44, no. 1 (1987): 87–94.

239. Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

240. Hauerwas, Stanley. *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*. San Antonio, TX: Trinity University Press, 1975.

241. Hauerwas, Stanley. *In Good Company: The Church as Polis*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.

242. Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

243. Hauerwas, Stanley. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame, IN: Fides Publishers, 1974.

244. Haugh, Richard S. *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*. Belmont, MA: Nordland, 1975.

245. Hauser, Robert M., David L. Featherman, and H. H. Winsborough. *The Process of Stratification: Trends and Analyses*. Burlington, VT: Elsevier, 2013.

246. Hayden, Harry Beaman. "Koinonia: The Basis for Universal Ecclesiology?" *ProQuest Dissertations and Theses*. Massachusetts: Boston University School of Theology, 1996.

247. Healy, Nicholas M. "Karl Barth's Ecclesiology Reconsidered." *Scottish Journal of Theology* 57, no. 3 (1999): 287–299.

248. Healy, Nicholas M. "The Church in Modern Theology." У *The Routledge Companion to the Christian Church*, edited by Gerard Mannion and Lewis S. Mudge. New York. London: Routledge, 2008: 106–126.

249. Healy, Nicholas M. "The Logic of Karl Barth's Ecclesiology: Analysis, Assessment and Proposed Modifications." *Modern Theology* 10, no. 3 (1994): 253–270.

250. Hebblethwaite, Peter. "The Status of 'Anonymous Christians.'" *Heythrop Journal* 18/1 (1977) 47–55.

251. Hebblethwaite, Peter. *The New Inquisition?* London: Fount Paperbacks, 1980.

252. Heide, Gale Zane. "Stanley Hauerwas' Critique of System in Theology in the Interests of the Church's Narrative and Practice." *ProQuest Dissertations and Theses*. Wisconsin: Marquette University, 2003.

253. Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1954.

254. Heim, Maximilian Heinrich, and Michael J. Miller. *Joseph Ratzinger: Life in the Church and Living Theology: Fundamentals of Ecclesiology*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.

255. Heller, Celia Stopnicka. *Structured Social Inequality: A Reader in Comparative Social Stratification*. New York: Macmillan, 1968.

256. Hendrix, Scott H. *In Quest of the Vera Ecclesia: The Crises of Late Medieval Ecclesiology*. Los Angeles: University of California Press, 1976.

257. Hess, Hamilton. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

258. Hill, Christopher S. *The Philosophy of Hilary Putnam*. Fayetteville, AR: The University of Arkansas Press, 1992.

259. Himmelfarb, Martha. "The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of Ben Sira." In *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Jamie Scott and Paul Simpson-Housley, 63–80. New York: Greenwood, 1991.

260. Hinchli, Peter Bingham. *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*. London: G. Chapman, 1974.

261. Hjälm, Michael. *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Södertälje: Anastasis, 2011.

262. Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

263. Hodgson, Leonard, ed. *The Second World Conference on Faith and Order, Held at Edinburgh, August 3–18, 1937*. New York: Macmillan, 1938.

264. Hollingworth, Miles. *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*. London: T&T Clark, 2010.

265. Hollon, Bryan C. *Everything Is Sacred: Spiritual Exegesis in the Political Theology of Henri de Lubac: Theopolitical Visions*. Eugene, OR: Cascade Books, 2009.

266. Honneth, Axel. *Pathologies of Reason: on the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

267. Hooker, Richard. *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie. Books I–V 1594–1597*. Menston, UK: Scolar, 1969.

268. Hooker, Richard. *The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker*. Edited by W. Speed Hill. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1977.

269. Hopkins, Clark, and Bernard Goldman. *The Discovery of Dura-Europos*. New Haven: Yale University Press, 1979.

270. Hopkins, Clark, and Paul Victor Christopher Baur. *Christian Church at Dura-Europos*. New Haven: Yale University Press, 1934.

271. Hopkins, James Lindsay. *The Bulgarian Orthodox Church: A Socio-Historical Analysis of the Evolving Relationship between Church, Nation and State in Bulgaria*. New York: Columbia University Press, 2009.

272. Hovorun Cyril. "Official Texts on Ecumenism—a Systematic Introduction." У *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, edited by Panteles Kalaitzides, Thomas E. FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Dietrich Werner, and Guy Liagre. Oxford: Regnum, 2014: 13–19.

273. Hovorun, Cyril. "A Blessedly Unpredictable Council." *First Things*, July 7, 2016. https://goo.gl/2Gbc9D.

274. Hovorun, Cyril. "Apostolicity and Right to Appeal." In *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche*, edited by Theresia Hainthaler, Franz Mali, and Gregor Emmenegger, 241–245. Innsbruck: Tyrolia, 2010.

275. Hovorun, Cyril. "As Pan-Orthodox Council Approaches, Conflicts and Uncertainty Intensify." *The Catholic World Report*, June 8, 2016. https://goo.gl/6N5FL5.

276. Hovorun, Cyril. "Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case." In *A Jubilee Collection: Essays in Honor of Professor Paul Robert Magocsi*, edited by Valerii Padiak and Patricia Krafcik, 273–280. Prešov: Padiak, 2015.

277. Hovorun, Cyril. "Borders of Salvation: Reading Fathers with Russian Theologians." In *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West; Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, edited by Theresia Hainthaler, Franz Mali, Gregor Emmenegger, and Mante Lenkaityte Ostermann, 313–322. Innsbruck: Tyrolia, 2014.

278. Hovorun, Cyril. “Churches in the Ukrainian Public Square.” *Toronto Journal of Theology* 31/1 (2015) 3–14.

279. Hovorun, Cyril. “De regionale en universele kerk in de huidige orthodox-katholieke dialoog.” *Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift*, 20 (2013) 28–33.

280. Hovorun, Cyril. “Does Primacy Belong to the Nature of the Church?” In *Primacy in the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, edited by John Chryssavgis, 511–530. Yonkers, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2016.

281. Hovorun, Cyril. “Evolution of Church Governance: From the Diaspora-Model to Pentarchy.*” Iura Orientalia*, XI (2013) 91–99.

282. Hovorun, Cyril. “On Formation of Jurisdictional Limits of Eastern Churches in 4–5th Centuries.” In *Proceedings of the Orientale Lumen IX Conference,* 87–103. Vienna, VA: Society of St. John Chrysostom Eastern Christian Publications, 2005.

283. Hovorun, Cyril. “The Church in the Bloodlands.” *First Things*, October 20, 2014, 41–44.

284. Hovorun, Cyril. “Universal and Particular in the Church.” *Філософська думка*, IV (2013) 194–201.

285. Hovorun, Cyril. *From Antioch to Xi’an: An Evolution of “Nestorianism.”* Hong Kong: Chinese Orthodox Press, 2014.

286. Hovorun, Cyril. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness*, New York: Palgrave Macmillan, 2015.

287. Hovorun, Cyril. *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden: Brill, 2008.

288. Hughes, John J. “Authority, Dogma, and History: The Role of Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debates of the Nineteenth Century, 1835–1875.” *Catholic Historical Review* 131, no. 16 (2004): 160–161.

289. Humphrey, Edith McEwan. *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1995.

290. Hünermann, Peter, Robert Fastiggi, Heinrich Denzinger, and Anne Englund Nach. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. San Francisco: Ignatius Press, 2012.

291. Hunsinger, George. "Postliberal Theology." У *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, edited by Kevin Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 42–57.

292. Hunt, Anne. "The Trinity and the Church: Explorations in Ecclesiology From a Trinitarian Perspective." *Irish Theological Quarterly* 70, no. 3 (2005): 215–235.

293. Hurley, Michael. "'Scriptura Sola': Wyclif and His Critics." *Traditio* 16 (1960): 275–352.

294. Hus, Jan. *Letters of John Hus Written during His Exile and Imprisonment*. Edited by Emile de Bonnechose. Edinburgh: W. Whyte, 1846.

295. Hus, Jan. *The Church: De Ecclesia*. Translated by David S. Schaff. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2009.

296. Imperatori-Lee, Natalia M. "The Use of Marian Imagery in Catholic Ecclesiology since Vatican II." *ProQuest Dissertations and Theses*. Indiana: University of Notre Dame, 2007.

297. Ivanovic, Filip. "The Ecclesiology of Dionysius the Areopagite." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11/1 (2011) 27–44.

298. Izbicki, Thomas M. *Protector of the Faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1981.

299. Izuzquiza, Daniel. *Rooted in Jesus Christ: Toward a Radical Ecclesiology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.

300. Jardine, William. *Shepherd of Hermas: The Gentle Apocalypse*. Redwood City, CA: Proteus, 1992.

301. Jay, Eric George. *The Church: Its Changing Image through Twenty Centuries*. Louisville, KY: John Knox, 1980.

302. Jeffreys, Elizabeth, John Haldon, and Robin Cormack, eds. *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

303. Jens, Walter, Karl-Josef Kuschel, and Hans Küng. *Dialogue with Hans Küng*. London: SCM Press, 1997.

304. Jenson, Robert W. "The Hauerwas Project." *Modern Theology* 8, no. 3 (1992): 285–295.

305. Jodock, Darrell. *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

306. Johnson, Lawrence J. *Worship in the Early Church: An Anthology of Historical Sources*. Collegeville, MN: Liturgical, 2009.

307. Johnston, Hank. "Religio-Nationalist Subcultures under the Communists: Comparisons from the Baltics, Transcaucasia and Ukraine." *Sociology of Religion* 54/3 (1993) 237–255.

308. Johnston, Sarah Iles. *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

309. Jones, Duncan. "The Nature of the Church: An Account of a Recent Controversy." *The Journal of Theological Studies*, 13 (1912): 94–104.

310. Jones, Lindsay. *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.

311. Kaegi, Walter. "Reconsidering Byzantium's Eastern Frontiers in the Seventh Century." In *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, edited by Ralph Mathisen and Hagith Sivan, 83–92. Aldersho, UK: Ashgate, 1996.

312. Kamitsuka, David G. *Theology and Contemporary Culture: Liberation, Postliberal, and Revisionary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

313. Kanyike, Lawrence. “The Anonymous Christian and the Mission of the Church.” PhD diss., University of Notre Dame, 1978.

314. Karamanolis, George E. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

315. Karpat, Kemal. “The Balkan National States and Nationalism: Image and Reality.*” Islamic Studies* 36/2–3 (1997) 329–359.

316. Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. New York: Harper, 1958.

317. Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Malden, MA: Blackwell, 2002.

318. Kerr, Fergus. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Malden, MA: Blackwell, 2007.

319. Kidwell, Jeremy Hunt. “Elucidating the Image of God: An Analysis of the *Imago Dei* in the Theology of Colin E. Gunton and John (Jean) D. Zizioulas.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Canada: Regent College, 2009.

320. Kim, Van Nam. *A Church of Hope: A Study of the Eschatological Ecclesiology of Jürgen Moltmann*. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

321. Kim, Youngbog. “Christ and the Christian Church: A Study of Friedrich Schleiermacher’s Ecclesiology in Relation to Christology.” *ProQuest Dissertations and Theses*. California: The Claremont Graduate University, 2002.

322. Kingdon, Robert M. “The Church: Ideology or Institution.” Church History 50/1 (1981) 81–97.

323. Kinnamon, Michael, and Brian Cope. *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997.

324. Kinnamon, Michael. “Ecumenical Ecclesiology: One Church of Christ for the Sake of the World.” *Journal of Ecumenical Studies* 44/3 (2009) 341–51.

325. Kirby, W. J. Torrance. *Richard Hooker and the English Reformation*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

326. Kirby, W. J. Torrance. *Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*. Leiden: Brill, 1990.

327. Kireopoulos, Antonios Steve. "The Dialogue with Orthodox Theology in the Ecclesiology of Juergen Moltmann: Trinitarian Theology and Pneumatology as the Twin Pillars of Ecclesiology." *ProQuest Dissertations and Theses*. New York: Fordham University, 2003.

328. Kloppenborg, John S., and Richard S. Ascough. *Greco-Roman Associations Texts, Translations, and Commentary: Attica, Central Greece, Macedonia, Thra*ce. Berlin: De Gruyter, 2011.

329. Kloppenburg, Bonaventure, and Matthew J. O'Connell. *The Ecclesiology of Vatican II*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1974.

330. Knight, Douglas H. *The Theology of John Zizioulas Personhood and the Church*. Aldershot, UK: Ashgate, 2007.

331. Knudson, Albert C. *The Doctrine of God*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1930.

332. Komonchak, Joseph A. "John Henry Newman's Discovery of the Visible Church (1816 to 1828)." *ProQuest Dissertations and Theses*. New York: Union Theological Seminary, 1980.

333. Komonchak, Joseph A. *Foundations in Ecclesiology*. Boston: Boston College, 1995.

334. Koskela, Douglas. "Yves Congar's Vision of Ecclesiality: Pneumatological Development and Ecumenical Promise." PhD diss., Southern Methodist University, 2003.

335. Kraeling, C. H. *The Christian Building*. The Excavations at Dura-Europos: Final Report VIII, part II. Edited by C. B. Welles. New Haven: Dura-Europos, 1967.

336. Kress, Robert. "One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought by Robert F. Evans." *Journal of the American Academy of Religion* 43, no. 2 (1975): 428–429.

337. Kruger, Hendrik Gerhardus Stefanus. "Cyprianus's View on the Church." *ProQuest Dissertations and Theses*. South Africa: University of South Africa, 1996.

338. Küng, Hans, and John Bowden. *Disputed Truth: Memoirs*. New York: Continuum, 2008.

339. Küng, Hans, and Leonard J. Swidler. *Küng in Conflict*. Garden City, NY: Doubleday, 1981.

340. Küng, Hans. *Die Kirche*. Freiburg: Herder, 1967.

341. Küng, Hans. *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*. Wien: Herder, 1960.

342. Küng, Hans. *My Struggle for Freedom: Memoirs*. Grand Rapids, MI; Ottawa: Eerdmans; Novalis, 2003.

343. Küng, Hans. *Structures of the Church*. New York: Crossroad, 1982.

344. Küng, Hans. *Strukturen der Kirche*. Freiburg: Herder, 1962.

345. Küng, Hans. *The Church*. New York: Sheed & Ward, 1967.

346. Küng, Hans. *The Council and Reunion*. Translated by Cecily Hastings. London: Sheed and Ward, 1961.

347. Küng, Hans. *The Küng Dialogue: A Documentation on the Efforts of the Congregation for the Doctrine of the Faith and of the Conference of German Bishops to Achieve an Appropriate Clarification of the Controversial Views of Dr. Hans Küng* (Tübingen). Washington, DC: US Catholic Conference, 1980.

348. Küng, Hans. *Truthfulness, the Future of the Church*. New York: Sheed and Ward, 1968.

349. Küng, Hans. *Unfehlbar?: eine Anfrage*. Zürich: Benziger, 1970.

350. Kuper, Adam. *The Spirit of Catholicism*. New York: Macmillan, 1929.

351. L'Huillier, Peter. *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.

352. Lagarde, Andre. *Latin Church in the Middle Ages*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003.

353. Laidlaw, William Allison. *A History of Delos*. Oxford: Blackwell, 1933.

354. Lakeland, Paul. *The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church*. New York: Continuum, 2003.

355. Lamb, Matthew L., and Matthew Levering. *Vatican II: Renewal within Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

356. Lamoreaux, John C. "Episcopal Courts in Late Antiquity." *Journal of Early Christian Studies* 3/2 (1995) 143–67.

357. Laycock, Steven W., and James G. Hart, eds. *Essays in Phenomenological Theology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1986.

358. Lease, Gary. *Witness to the Faith: Cardinal Newman on the Teaching Authority of the Church*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1971.

359. Lee, A. D. *Information and Frontiers: Roman Foreign Relations in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

360. Leemans, Johan, Peter van Nuffelen, Shawn W. J. Keough, and Carla Nicolaye, eds. *Episcopal Elections in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2011.

361. Lenski, Gerhard. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill, 1996.

362. Levy, Ian Christopher. *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian*. Leiden: Brill, 2011.

363. Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones, and Roderick McKenzie. *Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon, 2006.

364. Liechty, Daniel. *Theology in Postliberal Perspective*. London; Philadelphia: SCM Press; Trinity Press International, 1990.

365. Lindbeck, George A. *The Church in a Postliberal Age*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

366. Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

367. Locher, Gottfried Wilhelm. *Sign of the Advent: A Study in Protestant Ecclesiology*. Fribourg, Switzerland: Paulusverlag, 2004.

368. Lock, Walter. *John Keble: A Biography*. Boston: Houghton, Mifflin, 1893.

369. Loisy, Alfred. *L'évangile et l'egélise*. Paris, 1902.

370. Loisy, Alfred. *The Gospel and the Church*. Translated by Christopher Home. London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1908.

371. Lonergan, Bernard J. F. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972.

372. Lora, Erminio, and Rita Simionati, eds. *Enchiridion delle encicliche*. Vol. 6. Bologna: EDB, 1995.

373. Lora, Erminio, ed. *Enchiridion Vaticanum. 19: Documenti uficiali della Santa Sede 2000*. Bologna: EDB, 2004.

374. Lord, Andrew. *Network Church: A Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*. Leiden: Brill, 2012.

375. Louth, Andrew. "Ignatios or Eusebios: Two Models of Patristic Ecclesiology." *International Journal for the Study of the Christian Church* 10, no. 1 (2010): 46–56.

376. Louth, Andrew. *Greek East and Latin West: The Church, AD 681–1071*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2007.

377. Lubac, Henri de. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. Paris: Éditions du Cerf, 1938.

378. Lubac, Henri de. *Corpus Mysticum; l'eucharistie et l'église au Moyen Âge. Étude historique*. Paris: Aubier, 1944.

379. Lubac, Henri de. *Les églises particulières dans l'église universelle. La maternité de l'église*. Paris: Montaigne, 1971.

380. Lubac, Henri de. *Méditation sur l'église*. Paris: Aubier, 1953.

381. Lubac, Henri de. *Paradoxe et mystère de l'église*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

382. Lubac, Henri de. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946.

383. Lunn-Rockliffe, Sophie. *Ambrosiaster's Political Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

384. Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: H. Böhlau, 1883.

385. Luther, Martin. *Works*. Edited by Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald, Helmut T. Lehmann, and Christopher Boyd Brown. Saint Louis, MO: Concordia, 1955.

386. MacDonald, Margaret Y. *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

387. MacDonald, Timothy Ignatius. "The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes." *ProQuest Dissertations and Theses*. Wisconsin: Marquette University, 1981.

388. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theology*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1984.

389. Maguire, William Edward. *John of Torquemada, O. P.: The Antiquity of the Church*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1957.

390. Mannion, Gerard, and Lewis Seymour Mudge, eds. *The Routledge Companion to the Christian Church*. London: Routledge, 2008.

391. Mannion, Gerard. *Comparative Ecclesiology: Critical Investigations*. London: T&T Clark, 2008.

392. Mannion, Gerard. *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Time*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007.

393. Mansi, Johannes Dominicus. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961.

394. Marek, Pavel, and Volodymyr Bureha. *Pravoslavní v Ceskoslovensku v letech 1918–1953: príspevek k dejinám Pravoslavné církve v ceských zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

395. Maritain, Jacques. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Éditions de la Maison française, 1942.

396. Maritain, Jacques. *Saint Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1942.

397. Maritain, Jacques. *True Humanism*. Translated by Margot Robert Adamson. New York: C. Scribner's Sons, 1938.

398. Marjanen, Antti. "Montanism: Egalitarian Ecstatic 'New Prophecy.'" In *A Companion to Second-Century Christian "Heretics,"* edited by Antti Marjanen and Petri Luomanen, 185–212. Leiden: Brill, 2005.

399. Markus, R. A. "How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places." *Journal of Early Christian Studies* 2/3 (1994) 257–271.

400. Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

401. Marsilius. *Defensor Pacis*. Translated by Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press in association with the Mediaeval Academy of America, 1980.

402. Martini, Luciano. "Anonymous Christians, Anonymous Faith in Karl Rahner's Theological Thought." *Religioni e Società* 1/1 (1986) 68–81.

403. Martinich, Aloysius, and David Sosa, eds. *A Companion to Analytic Philosophy*. Malden, MA: Blackwell, 2001.

404. Mayer, Annemarie C. "Ecclesial Communion: The Letters of St. Basil the Great Revisited." *International Journal for the Study of the Christian Church* 5, no. 3 (2013): 226–241.

405. McClendon, James William. *Ethics: Systematic Theology*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1986.

406. McCool, Gerald A. *The Neo-Thomists*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1994.

407. McDonagh, Enda. "Infallible? An Enquiry: Hans Küng." *The Furrow* 22, no. 12 (1971): 799–803.

408. McDonnell, Kilian. "The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches." *Theological Studies* 63, no. 2 (2002): 227–250.

409. McGovern, Leo J. "The Ecclesiology of Saint Leo the Great" (Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1957).

410. McKenzie, Brian Alexander. "The Infallibility of the Pope and Christian Reunion: An Examination of the Vatican I Dogma in the Ecumenical Thought of Philip Schaff, 1819–1893." *ProQuest Dissertations and Theses*. Canada: University of St. Michael's College, 1990.

411. McPartlan, Paul. "The Eucharist Makes the Church: The Eucharistic Ecclesiologies of Henri de Lubac and John Zizioulas Compared." *ProQuest Dissertations and Theses*. United Kingdom: Oxford University, 1989.

412. McPartlan, Paul. *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh: T&T Clark, 1995.

413. McPartlan, Paul. *The Eucharist Makes the Church*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

414. Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.

415. Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2005.

416. Mettepenningen, Jürgen. *Nouvelle Théologie—New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. London: T. & T. Clark, 2010.

417. Meyendorff, John. *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

418. Meyendorff, John. *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.

419. Meyendorff, Paul. "Ethnophyletism, Autocephaly, and National Churches—A Theological Approach and Ecclesiological Implications." *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 57/3–4 (2013) 381–394.

420. Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

421. Michener, Ronald T. *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.

422. Milbank, John, Catherine Pickstock, and Graham Ward. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1999.

423. Milbank, John. "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions." *Modern Theology* 7, no. 3 (1991): 225–237.

424. Milbank, John. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

425. Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Malden, MA: Blackwell, 2006.

426. Miller, J. Michael. *The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology*. Roma: Università Gregoriana editrice, 1980.

427. Miltchyna, Vera. "Joseph De Maistre's Works in Russia: A Look at Their Reception." In *Joseph De Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, edited by Richard A. Lebrun, 241–270. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.

428. Minear, Paul S. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

429. Mironowicz, Antoni, Urszula Pawluczuk, and Piotr Chomik. *Autokefalie Kościoła prawosławnego w Polsce*. Białstok: Wydawn. Uniwersytetu w Białymstoku, 2006.

430. Miyakawa, T. Scott. "Troeltsch and the Test of Time." *Journal of Bible and Religion* 19, no. 3 (1951): 139–141.

431. Mojanoski, Cane T. *Avtokefalnosta na makedonskata pravoslavna crkva: dokumenti*. Skopje: Makedonska iskra, 2004.

432. Moltmann, Jürgen. *Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München: Chr. Kaiser, 1975.

433. Moltmann, Jürgen. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1977.

434. Moltmann, Jürgen. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992.

435. Mommsen, Theodor, and Paul M. Meyer. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes: consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*. Berlin: Weidmann, 1905.

436. Moore, Sheila E. "Karl Rahner's Notion of the Anonymous Christian." PhD diss., University of St. Michael's College, 1971.

437. Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000.

438. Morris, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church From 1050 to 1250*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

439. Morrison, Karl Frederick. *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

440. Moss, Candida. *Myth of Martyrdom: How Early Christians Invented a Story of Persecution*. New York: HarperOne, 2013.

441. Mott, John Raleigh. *Addresses and Papers of John R. Mott*. New York: Association Press, 1947.

442. Mounier, Emmanuel. *A Personalist Manifesto*. London: Longmans, 1938.

443. Mounier, Emmanuel. *Existentialist Philosophies: an Introduction*. Translated by Eric Blow. London: Rockliff, 1948.

444. Mousnier, Roland. *Social Hierarchies, 1450 to the Present*. New York: Schocken, 1973.

445. Moyal-Sharrock, Danièle. *Understanding Wittgenstein's "On Certainty."* New York: Palgrave Macmillan, 2004.

446. Muehlberger, Ellen. *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

447. Mühlen, Heribert. *Una Mystica Persona: Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen; eine Person in vielen Personen*. München: F. Schöning, 1964.

448. Murray, Robert. *Symbols of Church and Kingdom = Razâ smayyanâ malkutâ: A Study in Early Syriac Tradition*. London: T&T Clark, 2004.

449. Musser, Donald W., and Joseph L. Price, eds. *A New Handbook of Christian Theologians*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.

450. Neelands, W. David. "Richard Hooker on the Identity of the Visible and Invisible Church." У *Richard Hooker and the English Reformation*, edited by Torrance Kirby. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003: 99–110.

451. Nelson, John Robert. "Toward an Ecumenical Ecclesiology." *Theological Studies* 31 (1970) 644–673.

452. Nemec, Ludvik. "John Hus' Concept of the Church by Matthew Spinka." *The Catholic Historical Review* 55, no. 1 (1969): 78–80.

453. Newman, John Henry. *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford, Between AD 1826 and 1843*. London: Rivingtons, 1880.

454. Newman, John Henry. *The Via Media of the Anglican Church Illustrated in Lectures, Letters and Tracts Written Between 1830 and 1841*. Vol. 1. London: B. M. Pickering, 1877.

455. Nichols, Aidan. *Catholic Thought since the Enlightenment: A Survey*. Pretoria: Unisa Press, 1998.

456. Nichols, Aidan. *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. New York: Burns and Oates, 2005.

457. Nichols, Aidan. *The Word Has Been Abroad: A Guide through Balthasar's Aesthetics: Introduction to Hans Urs Von Balthasar*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1998.

458. Niditch, Susan, ed. *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2016.

459. Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: H. Holt and Co, 1929.

460. Nikolaev, Sergei V. "Church and Reunion in the Theology of Sergii Bulgakov and Georges Florovsky, 1918–1940." *ProQuest Dissertations and Theses*. Texas: Southern Methodist University, 2007.

461. Nissiotis, Nikos A. "The Ecclesiological Foundation of Mission From the Orthodox Point of View." *The Greek Orthodox Theological Review* 7 (1961): 22–52.

462. Nockles, Peter Benedict. *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

463. North, Douglass C. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

464. North, Douglass C. *Structure and Change in Economic History*. New York: Norton, 1981.

465. Norton, Peter. *Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

466. Nowell, Robert. *A Passion for Truth: Hans Küng and His Theology*. New York: Crossroad, 1981.

467. O'Donnell, Christopher. *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church*. Collegeville, MN: Liturgical, 1996.

468. O'Keefe, John J., and Russell R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005.

469. O'Meara, Robert Thomas. "The Catholic Spirit in Schleiermacher's Ecclesiology: the 1830 Augsburg Confession Sermons." *ProQuest Dissertations and Theses*. Canada: University of St. Michael's College, 1998.

470. O'Meara, Thomas Franklin, ed. *Paul Tillich in Catholic Thought*. Dubuque, IA: Priory Press, 1964.

471. O'Meara, Thomas Franklin. "Philosophical Models in Ecclesiology." *Theological Studies* 39 (1978): 3–21.

472. O'Meara, Thomas Franklin. "Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life-World of the Church." *Theological Studies* 48, no. 4 (2007): 744–47.

473. O'Meara, Thomas Franklin. *Church and Culture: German Catholic Theology, 1860–1914*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991.

474. O'Riordan, Seán. "The Synod of Bishops, 1985." *The Furrow* 37, no. 3 (1986): 138–158.

475. Obolensky, Dimitri. "Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations." *Dumbarton Oaks Papers* 11 (1957) 21–78.

476. Oliver, Simon, and John Milbank. *The Radical Orthodoxy Reader*. London: Routledge, 2009.

477. Oliver, Simon. *Radical Orthodoxy: An Introduction*. London: Routledge, 2007.

478. Oludare, Tai. “The Church as Communion on Mission: Vatican II Ecclesiology ofCommunion and Its Missionary Implications.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Rome: Pontifical Urban University, 1996.

479. Olyan, Saul M. *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

480. Öörni, Soili. “Autocephaly and Its Meaning for the Finnish Orthodox Church.” MDiv diss., St. Vladimir’s Seminary, 1986.

481. Ormerod, Neil. “A Dialectic Engagement with the Social Sciences in an Ecclesiological Context.” *Theological Studies* 66, no. 4 (2005): 815–840.

482. Ormerod, Neil. “Recent Ecclesiology: A Survey.” *Pacifica* 21, no. 1 (2008): 57–67.

483. Osiek, Carolyn, and Helmut Koester. *Shepherd of Hermas: A Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.

484. Ott, Daniel J. “The Church in Process: A Process Ecclesiology.” PhD diss., The Claremont Graduate University, 2006.

485. Otto, Rudolf. *Das Heilige: uber das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.

486. Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923.

487. Owen, Carol. *Social Stratification*. London: Routledge, 1968.

488. Pannenberg, Wolaart. *Ethik und Ekklesiologie: gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.

489. Pannenberg, Wolaart. *Kirche und Ökumene*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.

490. Pannenberg, Wolaart. *The Church*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.

491. Pannenberg, Wolaart. *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1971.

492. Pannenberg, Wolaart. *Thesen zur Theologie der Kirche*. München: Claudius-Verlag, 1970.

493. Papademetriou, Tom. *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

494. Papagiannes, Thymios, and Josep Maria Mallarach i Carrera. *The Sacred Dimension of Protected Areas: Proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative: Ouranoupolis, Greece, 24–27 October 2007*. Athens: Med-INA, 2009.

495. Papandrea, James Leonard. *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*. Eugene, OR: Pickwick, 2011.

496. Papandrea, James Leonard. *The Trinitarian Theology of Novatian of Rome: A Study in Third-Century Orthodoxy*. Lewiston, NY: Mellen, 2008.

497. Parker, John. *Structuration*. Buckingham, UK: Open University Press, 2000.

498. Parker, Kenneth L., and Michael J. G. Pahls. *Authority, Dogma, and History: The Role of the Oxford Movement Converts in the Papal Infallibility Debates*. Palo Alto, CA: Academica Press, 2009.

499. Parsons, Talcott. *Social Structure and Personality*. London: Free, 1970.

500. Partykevich, Andre. *Between Kyiv and Constantinople: Oleksander Lototsky and the Quest for Ukrainian Autocephaly*. Edmonton, AB: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1998.

501. Pascuzzi, Maria. *Ethics, Ecclesiology and Church Discipline: A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 5*. Roma: Pontificia università gregoriana, 1997.

502. Passmore, John Arthur. *Recent Philosophers*. LaSalle, IL: Open Court, 1985.

503. Paterson, Craig, and Matthew Pugh, eds. *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Aldershot, UK: Ashgate, 2006.

504. Pauck, Wilhelm. “The Idea of the Church in Christian History.” *Church History* 21, no. 3 (1952): 191–214.

505. Peachin, Michael. *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

506. Peerman, Dean G., and Martin E. Marty, eds. *A Handbook of Christian Theologians*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1984.

507. Pelz, Karl. *Der Christ als Christus: der Weg meines Forschens*. Berlin: Pelz, 1939.

508. Pelzel, Morris. *Ecclesiology: The Church as Communion and Mission*. Chicago: Loyola Press, 2002.

509. Peper, Bradley M. “The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Tennessee: Vanderbilt University, 2011.

510. Pereiro, James. *Ethos and the Oxford Movement: At the Heart of Tractarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

511. Perkins, Ann Louise. *The Art of Dura-Europos*. Oxford: Clarendon, 1973.

512. Perl, Eric D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.

513. Pernveden, Lage. “The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas.” Sweden: Lunds Universitet, 1966.

514. Pfaff, Richard W. “The Library of the Fathers: The Tractarians as Patristic Translators.” *Studies in Philology* 70, no. 3 (1973): 329–344.

515. Phidas, Vlassios. “The Limits of the Church in an Orthodox Perspective.” *The Greek Orthodox Theological Review* 43/1–4 (1998) 1–13.

516. Photios. *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia. Vol. 3, Epistularum pars tertia*. Edited by B. Laourdas and L. G. Westerink. Leipzig: Teubner, 1985.

517. Photius. *On the Mystagogy of the Holy Spirit*. Astoria, NY: Studion Publishers, 1983.

518. Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Calvinism*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2012.

519. Placher, William C. *The Triune God: An Essay in Postliberal Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007.

520. Plokhy, Serhii, and Frank E. Sysyn. *Religion and Nation in Modern Ukraine*. Edmonton, AB: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003.

521. Poe, Marshall. *"Moscow, the Third Rome": The Origins and Transformations of a Pivotal Movement.* Washington, DC: National Council for Soviet and East European Research, 1997.

522. Poster, Mark. "Foucault and History." *Social Research* 49/1 (1982) 116–142.

523. Potter, David. *A Companion to the Roman Empire*. Malden, MA: Blackwell, 2006.

524. Pottmeyer, Hermann Josef. *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I and II*. New York: Crossroad, 1998.

525. Potz, Richard, ed. *Der Bischof und seine Eparchie*. Wien: Verlag des Verbandes der wissenschafdichen Gesellschaften Österreichs, 1985.

526. Prandy, Kenneth. "The Social Interaction Approach to the Measurement and Analysis of Social Stratification." *International Journal of Sociology and Social Policy* 19 (1999) 204–236.

527. Prusak, Bernard P. *The Church Unfinished: Ecclesiology through the Centuries*. New York: Paulist, 2004.

528. Pulprayil, Stanley. "The Theology of Baptism and Confirmation in the Writings of Yves Congar and John Zizioulas." *ProQuest Dissertations and Theses*. Rome: Pontificia Università Gregoriana, 2001.

529. Rahner, Karl, and Joseph Ratzinger. *Episkopat und Primat*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1961.

530. Rahner, Karl. *Das dynamische in der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1958.

531. Rahner, Karl. *Kirche und Sakramente*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1960.

532. Rahner, Karl. *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1972.

533. Rahner, Karl. *Theological Investigations*. Vol. 5. London: Darton, Longman & Todd, 1966.

534. Ramet, Sabrina P. "Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity." In *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, edited by Sabrina P. Ramet, 3–19. Durham, NC: Duke University Press, 1988.

535. Rankin, David. *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

536. Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2013.

537. Rasmusson, Arne. *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.

538. Ratzinger, Joseph, and Vittorio Messori. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*. San Francisco: Ignatius Press, 1985.

539. Ratzinger, Joseph. *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos, 1969.

540. Ratzinger, Joseph. *Die christliche Brüderlichkeit*. München: Kösel, 1960.

541. Ratzinger, Joseph. *The Open Circle: The Meaning of Christian Brotherhood*. New York: Sheed and Ward, 1966.

542. Rauh, Nicholas K. *The Sacred Bonds of Commerce: Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B.C.* Amsterdam: Gieben, 1993.

543. Reardon, Bernard M. G. *Roman Catholic Modernism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1970.

544. Redding, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

545. Rennie, Kriston R. *The Foundations of Medieval Papal Legation*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

546. Rhodes, P. J. *The Athenian Boule*. Oxford: Clarendon, 1972.

547. Richardson, Cyril. "The Church in Ignatius of Antioch." *The Journal of Religion* 17, no. 4 (1937): 428–443.

548. Richardson, Cyril. *Early Christian Fathers*. Louisville, KY: John Knox, 2006.

549. Ricoeur, Paul. *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 1986.

550. Roberts, Alexander, and James Donaldson, eds. *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

551. Robinson, Peter Mark Benjamin. "Towards a Definition of Persons and Relations with Particular Reference to the Relational Ontology of John Zizioulas." *ProQuest Dissertations and Theses*. United Kingdom: University of London, 1999.

552. Rolt, C. E. *Dionysius, the Areopagite, on the Divine Names and Mystical Theology*. London: SPCK, 1920.

553. Ross, W. D. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon, 1957.

554. Rostovtzeff, Michael Ivanovitch. *Dura-Europos and Its Art*. Oxford: Clarendon, 1938.

555. Roudometof, Victor. "From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821." *Journal of Modern Greek Studies* 16/1 (1998) 11–48.

556. Rousseau, Jean-Jacques. *The Essential Rousseau: The Social Contract, Discourse on the Origin of Inequality, Discourse on the Arts and Sciences,*

the Creed of a Savoyard Priest. Translated by Lowell Bair, New York: Penguin, 1975.

557. Rowland, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

558. Rowlands, John Henry Lewis. *Church, State, and Society: The Attitudes of John Keble, Richard Hurrell Froude, and John Henry Newman, 1827–1845*. Worthing, UK: Churchman, 1989.

559. Rozzelle, C. E. "The Social Sources of Denominationalism, by H. Richard Niebuhr." *Social Forces* 9, no. 1 (1930): 138–139.

560. Rubin, Paul H. "Hierarchy." Human Nature 11/3 (2000) 259–279.

561. Ruether, Rosemary Radford. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco: Harper and Row, 1985.

562. Ruskin, John. *The Seven Lamps of Architecture*. London: Smith, Elder and Co., 1849.

563. Russell, Jesse. *Autocephaly*. Miami: Book on Demand, 2015.

564. Sanderson, Charles Wegener. "Autocephaly as a Function of Institutional Stability and Organizational Change in the Eastern Orthodox Church." PhD diss., University of Maryland, 2005.

565. Sandmeyer, Bob. *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise*. London: Routledge, 2009.

566. Sartre, Jean-Paul. *Transcendence of the Ego: A Sketch for a Phenomenological Description*. London: Routledge, 2014.

567. Saunders, Peter. *Social Class and Stratification*. London: Routledge, 2001.

568. Schaller, Christian. *Kirche—Sakrament und Gemeinschaft: zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*. Regensburg: Pustet, 2011.

569. Scheid, John. "Graeco-Roman Cultic Societies." *Oxford Handbooks Online*. https://goo.gl/i5MZWD.

570. Schillebeeckx, Edward. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad, 1990.

571. Schillebeeckx, Edward. *De zending van de kerk*. Bilthoven: Nelissen, 1968.

572. Schillebeeckx, Edward. *Kerkelijk ambt: voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*. Bloemendaal: Nelissen, 1980.

573. Schillebeeckx, Edward. *Pleidooi voor mensen in de kerk: christelijke identiteit en ambten in de kerk*. Baarn: Nelissen, 1985.

574. Schillebeeckx, Edward. *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*. New York: Crossroad, 1985.

575. Schillebeeckx, Edward. *The Mission of the Church*. Translated by N. D. Smith. New York: Seabury Press, 1973.

576. Schillebeeckx, Edward. *Wereld en kerk*. Bilthoven: Nelissen, 1966.

577. Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Edinburgh: T&T Clark, 1976.

578. Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*. Berlin, 1799.

579. Schmemann, Alexander. *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1979.

580. Schmitz, Hermann-Josef. *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann*. Düsseldorf: Patmos, 1977.

581. Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-Logy of Liberation*. New York: Crossroad, 1993.

582. Schwartz, Seth. "Ancient Jewish Social Relations." *Oxford Handbooks Online*. https://goo.gl/eZEUOA.

583. Sgherri, Giuseppe. *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene*. Milano: Vita e pensiero, 1982.

584. Shakespeare, Steven. *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*. London: SPCK, 2007.

585. Short, Edward. *Newman and His Contemporaries*. New York: T&T Clark, 2011.

586. Sidanius, Jim, and Felicia Pratto. *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

587. Sigmund, Paul E., Jr. "The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism." *Journal of the History of Ideas* 23, no. 3 (1962): 392–402.

588. Skublics, Ernest. "The Rebirth of Communion Ecclesiology within Orthodoxy: From Nineteenth Century Russians to Twenty-First Century Greeks." *Logos* 46, nos. 1–2 (2005): 95–124.

589. Sluga, Hans D. *Gottlob Frege*. London: Routledge, 1980.

590. Sluga, Hans, and David Stern, eds. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

591. Smith, David Woodruff, and Amie Thomasson, eds. *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

592. Smith, James K. A. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

593. Smith, Martha Montague. "Feminine Images in the Shepherd of Hermas." *ProQuest Dissertations and Theses*. North Carolina: Duke University, 1979.

594. Sohm, Rudolph, and Karl Binding. *Kirchenrecht. 1. Die geschichtlichen Grundlagen*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1892.

595. Sohm, Rudolph. *Wesen und Ursprung des Katholizismus*. Leipzig: Teubner, 1909.

596. Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

597. Somers-Hall, Henry. *Deleuze's Difference and Repetition: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

598. Sorabji, Richard, ed. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

599. Sorell, Tom, and Graham Alan John Rogers, eds. *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

600. Southern, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1970.

601. Spinka, Matthew. *John Hus' Concept of the Church*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

602. Stăniloae, Dumitru. *Teologia Dogmatică și Simbolică*. Bucuresti: Institutului biblic, 1958.

603. Starkenburg, Keith Edward. "Glory and Ecclesial Growth in Karl Barth's 'Church Dogmatics.'" *ProQuest Dissertations and Theses*. Virginia: University of Virginia, 2011.

604. Steinberger, Helmut. "Sovereignty." In *The Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Edited by Rüdiger Wolfrum. Vol. 10, Oxford: Oxford University Press, 2012.

605. Stephens, Christopher W. B. *Canon Law and Episcopal Authority: The Canons of Antioch and Serdica*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

606. Stewart-Sykes, Alistair. *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

607. Strémooukhoff, Dimitri. "Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine." *Speculum* 28/1 (1953) 84–101.

608. Stroll, Avrum. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2000.

609. Strong, Rowan, and Carol Engelhardt Herringer. *Edward Bouverie Pusey and the Oxford Movement*. London: Anthem Press, 2012.

610. Strong, Rowan. *Anglicanism and the British Empire c. 1700–1850*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

611. Stuckrad, Kocku von, and Robert R. Barr. *The Brill Dictionary of Religion* Vol. II, E-L. Leiden: Brill, 2006.

612. Studstill, Randall. "Eliade, Phenomenology, and the Sacred." *Religious Studies* 36/2 (2000) 177–94.

613. Stumpf, Christoph, and Holger Zaborowski, eds. *Church as Politeia: The Political Self-Understanding of Christianity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

614. Sullivan, F. A. *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church*. New York: Newman, 2001.

615. Swatos, William H., Jr. "Weber or Troeltsch? Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory*." Journal for the Scientific Study of Religion* 15, no. 2 (1976): 129–144.

616. Tabbernee, William, and Peter Lampe. *Pepouza and Tymion: The Discovery and Archeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*. Berlin: De Gruyter, 2008.

617. Tabbernee, William. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Leiden: Brill, 2007.

618. Tabbernee, William. *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*. Macon, GA: Mercer University Press, 1997.

619. Tallon, Luke Ben. "Our Being Is in Becoming: The Nature of Human Transformation in the Theology of Karl Barth, Joseph Ratzinger, and John Zizioulas." United Kingdom: St. Andrews University, 2011.

620. Tanner, Norman. *The Church in the Later Middle Ages*. New York: I. B. Tauris, 2008.

621. Textor, Mark, ed. *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. London: Routledge, 2006.

622. Theissen, Gerd. *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World.* Minneapolis, MN: Fortress, 2000.

623. Thelander, Laura J. “A More Generous Ecclesiology: Paul Tillich and the Courage to Be the Church.” *ProQuest Dissertations and Theses*. New Jersey: Princeton Theological Seminary, 2010.

624. Themelis, Petros G. *Mykonos-Delos: Archaeological Guide*. Athens: Apollo, 1977.

625. Thier, Andreas. *Hierarchie und Autonomie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

626. Thomas, Harold Eugene. “An Assessment of the Ecclesiology of Juergen Moltmann.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Kentucky: The Southern Baptist Theological Seminary, 1992.

627. Thomson, Jeremy Hamish. “The Conflict-Resolving Church: Community and Authority in the Prophetic Ecclesiology of John Howard Yoder.” *ProQuest Dissertations and Theses*. United Kingdom: University of London, 2000.

628. Thomson, John Bromilow. “The Ecclesiology of Stanley Hauerwas as a Distinctively Christian Theology of Liberation (1970–2000).” *ProQuest Dissertations and Theses*. United Kingdom: University of Nottingham, 2001.

629. Tibbs, Eve M. “East Meets West: Trinity, Truth and Communion in John Zizioulas and Colin Gunton.” *ProQuest Dissertations and Theses*. California: Fuller Theological Seminary, 2006.

630. Tillard, J. M. R. *Flesh of the Church, Flesh of Christ: At the Source of the Ecclesiology of Communion.* Collegeville, MN: Liturgical, 2001.

631. Tillich, Paul. *A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*. London: Spottiswoode, 1949.

632. Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

633. Tollefsen, Torstein. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

634. Torquemada, Juan de. *Summa de Ecclesia*. Rome: Eucharius Silber, 1489.

635. Toumanoff, Cyril. “Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea.” *The Catholic Historical Review* 40/4 (1955) 411–447.

636. Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

637. Trevett, Christine. *Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

638. Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912.

639. Tuominen, Miira. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Berkeley, CA: University of California Press, 2009.

640. Valliere, Paul. *Conciliarism: a History of Decision-Making in the Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

641. van de Weyer, Robert. *The Shepherd of Hermas: An Apocalypse*. Evesham: Arthur James, 1995.

642. van den Brink, Gijsbert, and Marcel Sarot, eds. *Understanding the Attributes of God*. Frankfurt: Peter Lang, 1999.

643. van Dusen, Henry P., Paul Tillich, Theodore Meyer Greene, and George Finger Thomas. *The Christian Answer*. New York: C. Scribner’s Sons, 1945.

644. van Gerwen, Joseph. “The Church in the Theological Ethics of Stanley Hauerwas (Sociology, Comparative, Morality).” *ProQuest Dissertations and Theses*. California: Graduate Theological Union, 1984.

645. Voiss, James Kevin. “A Comparison and Analysis of Karl Rahner and Hans Urs Von Balthasar on Structural Change in the Church.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Indiana: University of Notre Dame, 2000.

646. Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

647. Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

648. Wallace-Hadrill, J. M. *The Frankish Church*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

649. Walsh, Christopher James. "Henri de Lubac and the Ecclesiology of the Postconciliar Church: an Analysis of his Later Writings (1965–1991)." *ProQuest Dissertations and Theses*. Washington, DC: The Catholic University of America, 1993.

650. Walters, Philip. "Notes on Autocephaly and Phyletism." *Religion, State and Society* 30/4 (2002) 357–364.

651. Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

652. Ward, Graham. *Cities of God*. London: Routledge, 2002.

653. Ward, Pete. *Liquid Church*. Carlisle, UK; Peabody, MA: Paternoster Press; Hendrickson Publishers, 2002.

654. Ware, Kallistos. "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11, nos. 2–3 (2011): 216–35.

655. Ware, Kallistos. *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*. Oxford: Clarendon, 1964.

656. Ware, Kallistos. *The Orthodox Church*. Harmondsworth: Penguin, 1963.

657. Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

658. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner's, 1950.

659. Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon, 1963.

660. Weed, Ronald, and John von Heyking, eds. *Civil Religion in Political Thought: Its Perennial Questions and Enduring Relevance in North America*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010.

661. Weirich, Adele. *Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers*. Frankfurt: Peter Lang, 1990.

662. Weisgerber, James. “Primacy and Collegiality.” *The Furrow* 52/12 (2001) 696–99.

663. Weitzmann, Kurt, and Herbert L. Kessler. *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1990.

664. White, James F. *The Cambridge Movement: The Ecclesiologists and the Gothic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

665. Whitehead, John Walter. “The Church, Its Relation to God and to Culture: An Essay in Constructive Ecclesiology Through an Exposition and Evaluation of H. Richard Niebuhr’s Thought.” *ProQuest Dissertations and Theses*. Tennessee: Vanderbilt University, 1971.

666. Wilberding, James. *Porphyry*. London: Bloomsbury, 2014.

667. Wiley, Charles Aden. “Responding to God: The Church as Visible and Invisible in Calvin, Schleiermacher, and Barth.” PhD diss., Princeton Theological Seminary, 2002.

668. Williams, James. *Understanding Poststructuralism*. Chesham, UK: Acumen, 2005.

669. Williamson, Oliver E. *The Mechanisms of Governance*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

670. Wittgenstein, Ludwig. *Notes on Logic*. Cambridge, 1913.

671. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York; London: Harcourt, Brace & Co; K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1922.

672. Wittke, Anne-Maria, Eckart Olshausen, Richard Szydlak, and Christine F. Salazar. *Historical Atlas of the Ancient World*. Leiden: Brill, 2010.

673. Wolff, Robert Lee. “The ‘Second Bulgarian Empire.’ Its Origin and History to 1204.” *Speculum* 24/2 (1949) 167–206.

674. Wolff, Robert Lee. “The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat.” *Daedalus* 88/2 (1959) 291–311.

675. Wong, Joseph H. “Anonymous Christians: Karl Rahner’s Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue.” *Theological Studies* 55/4 (1994) 609–37.

676. Wood, Susan. “Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology.” *Ecclesiology* 7/2 (2011) 147–172.

677. Wood, Susan. “The Church as the Social Embodiment of Grace in the Ecclesiology of Henri de Lubac (Eucharist, Nouvelle Theologie, Spiritual Exegesis).” *ProQuest Dissertations and Theses*. Wisconsin: Marquette University, 1986.

678. Wright, J. Robert. *A Companion to Bede: A Reader’s Commentary on the Ecclesiastical History of the English People*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

679. Wright, Nigel. *Disavowing Constantine: Mission, Church and the Social Order in the Theologies of John Howard Yoder and Jürgen Moltmann*. Carlisle, UK: Paternoster Press, 2000.

680. *Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters.* New Haven: Yale University Press, 1929.

681. Yoder, John Howard. *Body Politics: Five Practices of the Christian Community before the Watching World*. Nashville, TN: Discipleship Resources, 1992.

682. Yoder, John Howard. *The Christian Witness to the State*. Newton, KS: Faith and Life Press, 1964.

683. Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, MI; Carlisle, UK: Eerdmans; Paternoster Press, 1994.

684. Zernov, Nicolas. *Moscow, the Third Rome*. London: SPCK, 1937.

685. Zizioulas, Jean. “Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood.” *Scottish Journal of Theology* 28, no. 5 (1975): 401–448.

686. Zizioulas, Jean. “La mystére de l’église dans la tradition orthodoxe.” *Irenikon* 60 (1987): 313–335.

687. Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church.* Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985.

688. Zizioulas, John. *Communion and Otherness*, London; New York: T & T Clark, 2006.

689. Zizioulas, John. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today,* Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010.

690. Ἀγαπίου καὶ Νικοδήμου. *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἁγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας*. Ἀθῆναι: Ἀστήρ, 1993.

691. Γλαβίνα, Αποστόλου. *Το αυτοκέφαλο της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Αλβανίας*. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή—Χορν, 1986.

692. Γόνη, Δημητρίου. *Ιστορία των Ορθοδόξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*. Αθήνα: Συμμετρία, 1996.

693. Δημαρά, Κωνσταντίνου. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήνα: Ερμής, 1989.

694. Ζηζιούλα, Ἰωάννη, "Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰώνας" [«Єдність Церкви у Божественній Євхаристії та єпископі у перші три століття»]. Greece: University of Athens, 1965.

695. Καρμήρη, Ἰωάννη. Ἡ Παγκοσμιότης τῆς ἐν Χριστῷ Σωτηρίας, *Θεολογία* 51 (1980) 645-91.

696. Καρμήρη, Ἰωάννη. *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Vol. 1. Ἀθῆναι, 1960.

697. Κεκαυμένου, Γιώργου. *Το κρυφό σχολειό: Το χρονικό μιας ιστορίας*. Αθήνα: Εναλλακτηκές, 2012.

698. Κοραῆ, Ἀδαμαντίου. *Ἀριστοτέλους Πολιτικῶν τὰ σωζόμενα: ἐκδίδοντος καὶ διορθοῦντος Ἀ.Κ., φιλοτίμῳ δαπάνῃ τῶν ὁμογενῶν, ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Ἑλλάδος*. Paris: Ἰ. Μ. Ἐβεράρτου, 1821.

699. Κωνσταντινίδου, Ἐμμανουῆλ. *Ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας (1850) καὶ ἡ θέσις τῶν Μητροπόλεων τῶν "Νέων Χωρῶν."* Ἀθῆναι, 1996.

700. Παπανδρέου, Δαμασκηνοῦ. *Τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ*. Ἀθῆναι, 1981.

701. Ράλλη, Γεωργίου, καὶ Μιχαὴλ Ποτλῆ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Ἀθῆναι: Γ. Χαρτοφύλακος, 1854.

702. Φειδᾶ, Βλασίου. *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*. 2nd ed. Vol. 1. Ἀθῆναι, 1995.

703. Φειδᾶ, Βλασίου. *Ἐνδημούσα σύνοδος: γένεσις καὶ διαμόρφωσις τοῦ θεσμοῦ ἄχρι τῆς Δ′ οἰκουμενικῆς συνόδου*. Ἀθῆναι, 1971.

704. Φειδᾶ, Βλασίου. *Ὁ θεσμὸς τῆς πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*. Vol. 1. Ἀθῆναι, 1969.

705. Афанасьев, Николай. *Вступление в Церковь*. Москва: Паломник, 1993.

706. Бердяев, Николай. «Вселенскость и конфессионализм». В: *Христианское воссоединение: экуменическая проблема в православном сознании*, ред. Сергий Булгаков, с. 63-81, Paris: YMCA, 1933.

707. Бердяев, Николай. *Собрание сочинений, т. 3: Типы религиозной мысли в России*. Париж: YMCA-Press, 1945.

708. Булгаков, Сергий. «Очерки учения о Церкви». *Путь* 4 (1926) 3–26.

709. Булгаков, Сергий. *Христіанское возсоединеніе: экуменическая проблема въ православномъ сознаніи.* Paris: YMCA, 1933.

710. Власовський, Іван. *Нарис історії Української Православної Церкви*. Т. 4. New York, 1961.

711. Говорун, Сергей. «Исторический контекст 28-го правила». *Церковь и время* 2/27 (2004) 178–194.

712. Голубинский, Евгений. *История русской церкви*. Т. 2. Москва: Университетская типография, 1900.

713. Дроздов, Филарет. *Собрание мнений и отзывов Филарета по делам Православной Церкви на Востоке*. Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1886.

714. Зеньковский, Василий. *История русской философии.* Москва: Раритет, 2001.

715. Зернов, Николай. «Православие и англиканство». *Путь* 43 (1934) 49–61.

716. Карташев, Антон. «Соединение Церквей в свете истории». В: *Христианское воссоединение: экуменическая проблема в православном сознании*, ред. Сергий Булгаков, с. 82–120, Париж: YMCA, 1933.

717. Кириллов, И.А. *Третій Римъ: очеркъ историческаго развитія идеи русскаго мессіанизма*. Москва: И.М. Машистова, 1914.

718. Оглоблин, Олександр. *Московська теорія III Риму в XVI-XVII стол.* Мюнхен: Церковно-археографічна Комісія Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, 1951.

719. Светлов, Павел. *Христианское вероучение в апологетическом изложении*. Т. 1. Киев, 1914.

720. Синицына, Н.В. *Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции: XV-XVI вв.* Москва: Индрик, 1998.

721. *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, ред. Д.С. Лихачев. Т.2. Ленинград: Институт русской литературы, 1989.

722. Страгородский, Сергий. «К вопросу о том, что нас разделяет со старокатоликами». *Церковные ведомости* 40 (1903) 1249–1252.

723. Страгородский, Сергий. «Об отношении Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам». *Журнал Московской Патриархии* 5 (1994) 80–98.

724. Страгородский, Сергий. *Православное учение о спасении*. Сергиев Посад, 1895.

725. Троицкий, Иларион. *Очерки из истории догмата о Церкви*. Сергиев Посад, 1912.

726. Успенский, Борис Андреевич. *Царь и Патриарх*. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998.

727. Флоровский, Георгий. «О границах Церкви». *Путь* 44 (1934) 15–26.

728. Хомяков, Алексей. *Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов "кафолический" и "соборный". Письма к В. Пальмеру.* Москва: DirectMEDIA, 2008.

729. Хомяков, Алексей. *Полное собрание сочинений*. Москва: Университетская типография, 1886.

730. Хомяков, Алексей. *Учение о Церкви*. Москва: Русская симфония, 2010.

731. Храповицкий, Антоний. «Ответ на третье письмо секретаря Всемирной Конференции Епископальной Церкви в Америке». *Вера и Разум* 8-9 (1916) 877-897.