

ЙОАН ЗІЗІУЛАС

БУТТЯ ЯК СПІЛКУВАННЯ



ДУХ І ЛІТЕРА

ЙОАН ЗІЗІУЛАС

БУТТЯ ЯК СПІЛКУВАННЯ

Дослідження особистості і Церкви

ДУХ І ЛІТЕРА

Київ

JOHN D. ZIZIOULAS

BEING AS COMMUNION

Studies in Personhood and the Church

With a foreword
by
John Meyendorf

ST VLADIMIR'S SEMINARY PRESS
CRESTWOOD, NEW YORK 10707
1993

ЙОАН ЗІЗІУЛАС

БУТТЯ ЯК СПІЛКУВАННЯ

Дослідження особистості і Церкви

**З передмовою
Йоана
Меєндорфа**

ДУХ І ЛІТЕРА

Київ, 2005

ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Книга видатного грецького мислителя Йоана Зізіуласа, митрополита Пергамського, присвячена фундаментальним проблемам онтології спілкування. З рідкісною рішучістю та безкомпромісністю автор обговорює найгостріші екзистенційні питання, що однаково хвилювали як жителів стародавнього світу й Середньовіччя, так і мислителів сучасності аж до останніх течій постмодернізму — таїни буття, особистості, свободи, безсмертя, Бога. Зібрані у книзі статті з різних проблем сучасного церковного життя відкривають захоплюючі перспективи свіжого й неупередженого прочитання грецьких Отців Церкви та їхньої спадщини у скарбниці православного богослужіння, насамперед Таїнства таїнств — святої Євхаристії. У світлі богословського персоналізму та євхаристійної еклезиології (вчення про Церкву) патристична думка несподівано виявляється найактуальнішою відповіддю на глибокі, часто приховані й потаємні — але тим більш поширені у сучасному світі — запитання, острахи, тривоги й турботи. Концепція Зізіуласа являє собою вельми оригінальну та яскраву розробку філософських проблем особистості і спілкування, так званої філософії Іншого («іншології»).

ВІДПОВІДАЛЬНІ ЗА ВИПУСК:
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської: *Володимир Верлока, Максим Козуб*
Наукове редагування: *Ігор Мялковський, Юрій Вестель*
Літературне редагування і коректура: *Валерія Богуславська*
Художнє оформлення: *Ірина Пастернак, Ілля Першин*
Комп'ютерна верстка: *Кира Довженко*
Підготовка текстів: *Вадим Залевський*

Видання здійснено за сприяння
Міжнародного фонду «ВІДРОДЖЕННЯ»

Зізіулас Йоан

3-598 Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Пер.
з англ. — К.: Дух і літера, 2005. — 276 с.

На обкладинці використано фрагмент мозаїки «Розмова Ісуса з самаритянкою»
з церкви Сант Аполінаре Нуово, Равенна

УДК 2-1+111

ISBN 966-7888-65-7

ISBN 0-88141-029-2 (англ.)

© St Vladimir's Seminary Press, 1993

© Дух і Літера, 2005

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	9
ВСТУПНЕ СЛОВО ДО АНГЛІЙСЬКОГО ВИДАННЯ	13
ВСТУП	15
Розділ перший.	
ОСОБИСТІСНІСТЬ І БУТТЯ	27
I. Від маски до особи: народження онтології особистісності	27
II. Від біологічного до еклезіального існування: еклезіологічне значення особи	50
Розділ другий.	
ІСТИНА Й СПІЛКУВАННЯ	67
I. Вступ: проблема істини у патристичну добу	67
II. Істина, буття й історія: грецький патристичний синтез	72
1. Підхід з точки зору «Логосу»	72
2. Євхаристійний підхід	78
3. Тринітарний підхід	83
4. «Апофатичний» підхід	90
5. Христологічний підхід	93
6. Підхід через «ейкон»	99
III. Істина й спасіння: екзистенційні імплікації істини як спілкування	102
1. Істина й грішне існування: розрив між буттям та спілкуванням	102

2. <i>Істина й особа</i>	106
3. <i>Істина і Спаситель</i>	108
IV. Істина й Церква: еклезіологічні наслідки грецького патристичного синтезу	111
1. <i>Тіло Христове, утворене в Дусі</i>	111
2. <i>Євхаристія як місцеперебування істини</i>	115

Розділ третій.

ХРИСТОС, ДУХ І ЦЕРКВА	125
I. Вступ	125
II. Проблема синтезу христології та пневматології	128
III. Значення синтезу для еклезіології	134
IV. Висновки	141

Розділ четвертий.

ЄВХАРИСТІЯ Й КАФОЛІЧНІСТЬ	145
I. «Один» і «багато» в євхаристійній свідомості ранньої Церкви	148
II. Будова і структура євхаристійної спільноти як відображення кафолічності	151
III. Євхаристійна спільнота і «кафолічна Церква у світі»	156
IV. Деякі загальні висновки	160

Розділ п'ятий.

АПОСТОЛЬСЬКЕ НАСТУПНИЦТВО І СПАДКОЄМСТВО	173
I. Два підходи до апостольського наступництва — «історичний» та «есхатологічний»	174
II. До синтезу «історичного» та «есхатологічного» підходів	183
III. Практичні наслідки для життя Церкви	191
IV. Наслідки стосовно екуменічних дебатів	207

Розділ шостий.

СЛУЖІННЯ І СПІЛКУВАННЯ	211
I. Богословська перспектива	211
II. Реляційний характер служіння	216
III. «Сакраментальний» характер служіння	228
IV. Служіння та єдність	239
V. «Чинність» служіння	246

Розділ сьомий.

ПОМІСНА ЦЕРКВА У ПЕРСПЕКТИВІ СПІЛКУВАННЯ	251
I. Історичне та еклезіологічне підґрунтя	251
II. Питання сучасного богослов'я помісної Церкви	257
1. Церковність і помісність	257
2. Помісність і вселенськість Церкви	261
3. Помісна Церква в контексті розділення	263
ПРО ТЕРМІНОЛОГІЮ ЙОАНА ЗІЗУЛАСА	265
ПЕРЕЛІК ДЖЕРЕЛ АНГЛІЙСЬКОГО ВИДАННЯ	269

Розділ сьомий

ПОМІСНА ЦЕРКВА У ПЕРСПЕКТИВІ СПІЛКУВАННЯ

I. *Історичне та еклезіологічне підґрунтя*

Основний еклезіологічний принцип, пов'язаний з поняттям помісної Церкви в православній традиції, полягає в ототоженні Церкви з євхаристійною спільнотою. Православна еклезіологія базується на тій ідеї, що всюди, де є Євхаристія, є й Церква в усій своїй повноті як Тіло Христове. Поняття помісної Церкви виводиться, по суті, з того факту, що Євхаристія звершується в призначеному місці, і в силу своєї кафолічності поєднує в собі *всіх* членів Церкви, що перебувають у даному місці. Таким чином, значення помісної Церкви випливає з поєднання двох основних еклезіологічних принципів:

а) кафолічної природи Євхаристії. Це означає, що кожне євхаристійне зібрання повинне включати *всіх* членів Церкви певного місця, незалежно від їхнього віку, професії, статі, раси, мови та ін.;

б) географічної природи Євхаристії, що означає: євхаристійне зібрання — і через нього Церква — це завжди громада *якогось місця* (напр., Церква у Фесалоніках, у Коринфі тощо у Павлових Посланнях)¹.

У результаті поєднання двох вищевказаних еклезіологічних принципів з'явилось канонічне положення про те, що в

¹ Прийменник «у» також використовується в Павлових Посланнях у зв'язку з помісною Церквою. Значення цієї мовної структури полягає в ідеї, що Церква «перебуває» в географічному місці як «гість, перехожий» (*πάροικος*). Це безпосередньо пов'язано з *есхатологічною природою* Євхаристії, до якої ми ще повернемось.

кожному місці має бути лише одне евхаристійне зібрання. Але географічний принцип неминуче породжує питання про те, що ж саме ми розуміємо під «місцем»: як ми визначаємо межі конкретного місця, яке має бути основою тільки одного евхаристійного зібрання, а отже, однієї Церкви? Це питання набуває особливого значення, якщо взяти до уваги всю складність історичного розвитку ранньої Церкви. Саме тому, що православна традиція, як в еклезіологічному, так і в канонічному аспекті, сформувалася на основі цього розвитку, ми повинні стисло його дослідити.

Вже за часів Нового Завіту, як видається, намітилася тенденція ототожнювати *ἐκκλησία*, або навіть *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, із зібранням християн конкретного міста. Шляхом досліджень, особливо Павлових Послань, ми доходимо висновку, що слово *ἐκκλησία* майже без винятку використовується в однині, коли стосується міста, тоді як множина використовується тільки у випадках, коли йдеться про географічні регіони, більші за місто. Якщо не розглядати це як просту випадковість, суттєвим стає питання: чому Павло *ніколи* не використовує термін «Церква» у множині, говорячи про місто? Враховуючи конкретність, з якою слово *ἐκκλησία* використовується в рукописах Павла, де зазвичай воно означає реальне зібрання вірних (див., напр., 1 Кор. 10–14), майже неможливо не дійти висновку, що існувало лише одне таке зібрання, яке називалось *ἐκκλησία*. Іншими словами, ми мусимо зробити висновок, що найранішою відомою нам формою помісної Церкви була форма *Церкви міста* і що конкретною формою цієї міської Церкви було зібрання, яке об'єднувало *всіх* християн цієї географічної місцевості. Як видається, спочатку християнство з'явилося у формі міської Церкви і, якщо ми правильно трактуємо існуючі джерела, вона повинна була залишатися такою принаймні до середини II століття².

² Якщо свідчення Юстина в його *І Апології* (гл. 65) означає, що сільські християни за межами Рима ходили до міста на недільні евхаристійні зібрання, то виявляється, що, незважаючи на практичні труднощі, навіть у такій великій Церкві, як Римська Церква другого століття, як видається, дотримувалися принципу, підкресленого Ігнатієм Антіохійським, згідно з яким у кожному місці могла бути лише

Перша складність, пов'язана з принципом «одна Церква — одна Євхаристія — одне місто», з'являється історично з появою концепції *κατ' οἴκου ἐκκλησία* (домашньої Церкви). Якщо цей термін означає фактично формування *ἐκκλησία* на основі *σῆμ'ι*, то ми стикаємося з визначенням помісної Церкви не в географічному значенні — фактично ми стикаємось із *соціологічною* концепцією «помісності». Я зробив спробу в іншій роботі дослідити цю проблему³, і можу тільки повторити тут свій висновок: термін *κατ' οἴκου ἐκκλησία* у Новому Завіті стосується не суто сімейного зібрання, а зібрання всіх вірних міста, які зустрічаються як *гості в певному домі* (див.: Рим. 16:23; пор. археологічні свідчення щодо церков, названих іменами домовласників у Римі та ін.). Можна навіть зауважити, що за тих часів, як видається, в кожному місті не могло бути більше однієї такої «домашньої церкви»⁴. Якщо ці висновки правильні, ми можемо пояснити, чому не існує свідчень про будь-які великі організаційні труднощі, що мали б місце в ранній Церкві у зв'язку з «домашніми церквами». Не лише сам цей феномен, а й навіть термін «домашня церква» дуже швидко зникає, а з ним і ситуація, яка могла б стати альтернативною до тієї, коли ми спостерігаємо ототожнення ранньої помісної Церкви із Церквою міста.

Набагато серйознішою щодо змісту та наслідків для концепції помісної Церкви виявилася ще одна організаційна тенденція ранньої Церкви, а саме — виникнення церковних *парохій*, як сільських, так і міських. Деталі історичного розвитку щодо цієї проблеми нас тут не цікавлять⁵. Однак ви- нятково важливим для розуміння поняття «помісна Церква»

одна Євхаристія, очолювана одним єпископом. Схоже, що так було доти, доки сільські християни не отримали своїх власних єпископів (*choriepiscopi*), перше свідчення щодо яких належить до другого століття.

³ У моїй книзі *Єдність Церкви в Євхаристії і єпископі впродовж перших трьох століть* (1965, грецькою мовою).

⁴ Наявні свідчення є доволі неясними, але заслуговує на увагу те, що немає жодного випадку, коли б термін «домашня Церква» більше одного разу застосовувався до одного й того самого міста в тому самому тексті.

⁵ Для детальнішого обговорення цієї складної історичної проблеми пор. мою вищезгадану книгу.

в православній традиції є питання: чи можна було б насправді називати парохію «помісною Церквою». Складність тут пов'язана з двома основними питаннями:

(I) *Еклезіологічний принцип ототожнення Церкви з Євхаристією*, або, точніше, з євхаристійною спільнотою. Оскільки парохія є саме євхаристійною спільнотою, остільки ми майже вимушені називати парохію *ἐκκλησία*.

(II) *Єпископське служіння*. Єпископ ранньої Церкви є, по суті, предстоятелем євхаристійного зібрання. Всі літургійні і канонічні елементи посвячення в єпископи передбачають первинну ситуацію, за якої в кожному євхаристійному зібранні і, ширше, в кожній міській Церкві був *один* єпископ (всі єпископські імена в ранній Церкві, починаючи з часів Ігнатія Антіохійського, безпосередньо пов'язані з конкретним *містом*), оточений *колегією* пресвітерів (сам він і був, насправді, одним із пресвітерів), і протягом тривалого часу називався «пресвітером» (пор. в Іринія). До чого справді призвела поява парохій, так це до руйнування цієї структури, яке змінило не лише єпископські функції, але також і пресвітерські. Адже це означало, що з того часу для Євхаристії, тобто для існування помісної Церкви, присутність *колегії* пресвітерів, що була важливим аспектом первинного значення пресвітерства, стала необов'язковою. Для формування й очолення євхаристійного зібрання — парохії — було достатньо, таким чином, *окремого* пресвітера. Чи можна назвати таке зібрання «Церквою»?

В історії Православної Церкви відповідь на це питання негативна. Мені особисто це здається вдалим рішенням, і ось чому: створення парохій як єдності навколо пресвітера, *не в оригінальній та еклезіологічно-правильній формі, яку ми могли б визначити як «зосереджену навколо пресвітерства»*, а у формі, коли *окремиї* пресвітер діяв як предстоятель євхаристійного зібрання, серйозно зашкодило еклезіології у двох аспектах. З одного боку, це зруйнувало образ Церкви як громади, в якій *усі* чини є необхідними як *формотворчі* елементи. Парохія, яка врешті стала домінуючою формою в історії, зробила зайвим як диякона, так і єпископа. (Пізніше, із запровадженням приватної меси, зайвими виявилися навіть миряни.) З іншого боку, і як результат цьо-

го, це призвело до погляду на єпископа радше як на адміністратора, ніж як на євхаристійного предстоятеля, а на пресвітера — як на «спеціаліста з меси», «священника», призвавши, таким чином, до середньовічного еклезіологічного занепаду на Заході і до добре відомої реакції Реформації, а також до серйозного безладдя в еклезіологічному й канонічному житті Східних Церков.

Саме з цих причин ми повинні розглядати проблему еклезіологічного статусу парохії як одну з найфундаментальніших проблем еклезіології, як на Заході, так і на Сході. Православна Церква, принаймні як я це розумію, схилилася до тієї точки зору, згідно з якою поняття помісної Церкви забезпечується *єпископом*, а не пресвітером: помісна Церква як існуюча з повним еклезіологічним статусом цілісність є *єпископією*, а не парохією. Таким чином Православна Церква несвідомо зламала власну євхаристійну еклезіологію, бо вже неможливо ототожнювати кожне євхаристійне зібрання з помісною Церквою. Але водночас через такий вибір вона дозволяла сподіватися на відновлення общинного характеру помісної Церкви, коли помісна Церква може бути названа *ἐκκλησία*, лише якщо вона є справді кафолічною, тобто якщо вона включає: а) мирян з усіх культурних, мовних, соціальних та інших верств, що мешкають у відповідному місці, і б) усі інші чини цієї Церкви як частини однієї спільноти. Таким чином, можна сподіватися, що одного дня єпископ знайде своє належне місце, яким є Євхаристія, і злам в євхаристійній еклезіології, породжений проблемою «парохія — єпархія», буде зцілений у належний спосіб⁶.

⁶ У практичній площині єдино правильним рішенням було б утворення *невеликих* єпископій. Це було б дуже добре з багатьох причин. Наприклад: а) це надало б єпископам можливість справді знати свою паству та бути заними нею, що автоматично поліпшило б якість пастирського служіння єпископів; б) це зменшило б адміністративний тягар, що його тепер несуть єпископи, дозволяючи їм таким чином діяти передусім як предстоятелям на Євхаристії, що є їхнім служінням *par excellence*; в) це уможливило б відновлення *колегіального* характеру пресвітерства в тому вкрай важливому еклезіологічному значенні, яке воно мало за давніх часів (пор. *synthronon* древніх соборів), що підняло б дуже занепале значення

Із розвитком митрополичої системи і, з часом, системи патріархатів у стародавній Церкві, центр «помісної» єдності змістився від єпископії до більших географічних підрозділів, що включали в себе провінційні епархії й очолювались єпископом метрополії цієї провінції. Цей розвиток, який у Православній Церкві зберігається сьогодні тільки номінально (певні єпископи називаються «митрополитами», але фактично метрополія як така більше не існує, зникнувши разом із давньоримською чи візантійською провінцією), суттєво не змінив погляду на помісну Церкву як рівнозначну єпископії. Митрополича система, розвинувшись у тісному зв'язку із синодальною практикою ранньої Церкви, являла собою церковну «локалізацію» в «нерегулярному» або «випадковому» вигляді, що зводився до зібрань-синодів. Оскільки принцип *сутнісної (essential) рівноправності всіх єпископів* став основним у православному канонічному праві, ані митрополити, ані патріархи ніколи не посідали становища глав *окремих церковних одиниць*, які являли структури над єпископіями, чи осторонь останніх. Постійні синоди у Православних Церквах справді існують, але вони аж ніколи не сприймалися як окремі церковні «тіла», які можна було б назвати «помісними Церквами». Із розвитком у Візантії знаменитої теорії *пентархії*, в Православ'ї з'явилася система, за допомогою якої вся *οἰκουμένη* (οἰκουмена) стала складатися з п'яти частин (патріархатів). Але, незважаючи на спроби деяких сучасних православних називати ці Патріархати «помісними Церквами», принцип рівноправності всіх єпископів з точки зору еклезіологічного статусу знов-таки зробив неможливим утворення особливої *церковної* організації на основі патріархату⁷.

пресвітера, особливо в Православній Церкві; г) це зробило б непотрібним підтримування скандально неканонічного уряду *єпископа-помічника*, що є сучасним західним вторгненням до православної традиції. Існування невеликих єпископій безпосередньо засвідчене давньою традицією (коли Григорій Чудотворець став єпископом Нової Кесарії, він мав у своїй епархії лише 17 вірних!).

⁷ Я поділяю той погляд, що в Православній Церкві *єклезіальний* статус будь-якої церковної одиниці, що не є єпископією, походить не від самої цієї одиниці, а від певної єпископії чи єпископій, з якими вона пов'язана. Це стосується не лише (як ми вже бачили) одиниць,

Нарешті, в цьому історичному огляді ми повинні згадати ідею *автокефалії*, завдяки якій сьогодні в основному відома Православна Церква. Принцип автокефалії базується на сучасному понятті нації, яке розвинулося переважно в минулому сторіччі. Згідно з цим принципом, Православною Церквою кожної нації керує власний синод, без втручання будь-якої іншої Церкви, і вона має свого власного главу (патріарха, архієпископа або митрополита). У сьогоднішній ситуації богословської плутанини, в якій перебуває Православ'я, ці автокефальні Церкви прийнято називати «помісними Церквами», завдяки чому дуже часто єпархія настільки поглинається утворенням, яке називається «автокефальною Церквою», що її зовсім не видно за постійним Синодом або главою автокефальної Церкви, які насправді не завжди є справжніми представниками всіх єпархій, тобто помісних Церков окремого регіону⁸.

II. Питання сучасного богослов'я помісної Церкви

1. Церковність і помісність

Термін «помісна Церква» охоплює два аспекти, що відповідають двом словам, з котрих він складається, і жоден з яких не можна розглядати окремо від іншого. Перший аспект — це *помісність*, другий — *церковність*. Якщо розглядати їх разом, постійно мусить виникати подвійне питання: що

менших від єпископії (напр., парохії), а й більших. Так, митрополія, архієпископія чи патріархат не можуть бути названі *Церквою* самі по собі, але тільки в широкому сенсі, тобто в силу того факту, що вони засновані на одній чи більше єпископіях — помісних Церквах, які тільки й можна називати Церквами в належному сенсі на основі єпископської Євхаристії. Це також означає, що митрополит, патріарх та інші ієрархи зобов'язані своїм еклезіологічним статусом тому факту, що вони очолюють конкретні помісні Церкви.

⁸ Щоб уникнути перетворення автокефальної Церкви на спільноту, котра виводить свою церковність із самої себе, а не з єпископій, з яких вона складається (пор. попередню примітку), необхідно, щоб главу кожної автокефальної Церкви оточував синод єпископів даної місцевості. Однак цей синод повинен представляти всі єпископії цієї місцевості. Завжди, коли ситуація це дозволяє, всі єпископи, одночасно або шляхом ротації, повинні бути членами такого синоду.

робить Церкву «помісною», і що робить помісне тіло «Церквою»? Бо ж не кожне зібрання християн автоматично є «Церквою», і не кожна Церква конче є «помісною». Якщо розглянути це питання в перспективі евхаристійної еклезіології, то ми дійдемо таких висновків:

а) Церква є помісною, якщо подія Христового Спасіння закорінюється в конкретній місцевій ситуації з усіма своїми природними, соціальними, культурними та іншими характеристиками, які складають життя та мислення людей, що живуть у відповідному місці. Те, що відбувається в Євхаристії, коли люди приносять Богові як Тіло Христове все, що є «Його власністю» (плоди землі разом із продуктами їхньої повсякденної праці), повинно мати місце і в церковному житті, якщо це життя є справді помісним: воно має вбирати в себе й використовувати всі характеристики даної місцевої ситуації і не нав'язувати їй чужої культури.

б) Але ж така асиміляція і використання місцевої культури може зробити Церкву помісною, проте не обов'язково — Церквою. Адже подія Спасіння Христового є не тільки й не просто утвердженням людської культури — вона є водночас і чимось критичним до неї⁹. Які культурні аспекти не підлягають асиміляції й використанню їх помісною Церквою, якщо ця Церква є не просто помісною, а й «Церквою»? Відповідь на це питання залежить від богослов'я, якого слід дотримуватися в цілому, але також і від того, що вважати суттєвим, а що несуттєвим у християнській вірі. Якщо евхаристійній перспективі дати у цьому випадку відігравати вирішальну роль, критерії церковності можна звести всього-навсього до наступного.

Євхаристія є таким моментом у житті Церкви, де має місце передчуття *есхата* (останніх речей). *Анамнеза* (спомин) Христа реалізується не як просте відтворення минулих подій, а як *анамнеза майбутнього*¹⁰, як есхатологічна подія. В Євхаристії Церква стає відображенням есхатологічної грома-

⁹ На це вказує той факт, що Євхаристії передує хрещення. Світ не може стати Церквою без певного роду очищення.

¹⁰ Пор. тезу Й. Йереміаса в його «*The Eucharistic Words of Jesus*» стосовно Нового Завіту. Ранні літургії (наприклад, Йоана Золотоустого, Василя Великого та інші) зберігають саме таку інтерпретацію «анам-

ди Христа, Месії, образом Троїчного Життя Бога. У термінах людського існування це, головним чином, означає одне: вихід за межі всіх розділень, як природних, так і соціальних, що підтримують існування світу в стані дезинтеграції, фрагментарності, розкладу, а відтак у стані смерті. Усі культури так чи інакше поділяють долю цього грішного та розщепленого світу, тому всі вони несуть у собі елементи, за межі яких треба вийти. Якщо Церква у своїй локалізації не здатна в цьому сенсі постати в образі Царства, то це не є Церква. Так само, якщо євхаристійне зібрання не є таким образом, то це не Євхаристія у справжньому значенні цього слова¹¹.

Керуючись таким екзистенціальним критерієм, ми можемо поставити питання точніше: якої конкретної форми має набути помісна Церква, щоб бути водночас і «помісною», і «Церквою»? Тут суттєвої важливості набувають такі структурні елементи:

а) Якщо в конкретній місцевості існує більш ніж один культурний елемент, — як, наприклад, у багатьох наших сучасних плюралістичних суспільствах, — Церкві слід докладати зусиль, щоб її місіонерська активність досягала цих елементів, шляхом повного їх використання у проповідуванні Євангелія. У цих намаганнях, для ще глибшого розуміння Євангелія може виявитися необхідним створення груп та зібрань людей, які поділяли б спільні культурні елементи. Це саме, можливо, слід було б робити і тоді, коли метою є виконання пастирських, а не лише місіонерських завдань. Щоб задовольнити потреби людей, які працюють у місцях, відмінних від тих, де вони живуть, такі зібрання можуть бути сформовані, щоб співвідносити Євангеліє з особливими професійними та інтелектуальними або соціальними умовами.

нези», коли говорять про «спомин» в Євхаристії не тільки минулих подій історії спасіння, але також другого пришествя. Цей спомин майбутнього є суттєвим аспектом Євхаристії.

¹¹ В Євхаристії, де існує розрізнення щодо раси, статі, віку, професії, соціального класу тощо, порушуються не просто певні етичні принципи, а її есхатологічна природа. Тому така Євхаристія не є «поганою», тобто морально недосконалою, — вона не є Євхаристією взагалі. Вона не може бути тілом Єдиного, Хто поєднує все в Собі.

б) Ці групи або зібрання, сформовані на основі певної культури, класу, професії або віку, мусять вчитися розглядати себе *не* як Церкву, їх слід навчати шукати досвід *Церкви* лише в зібраннях, де зустрічаються люди *будь-якого* віку, статі, професії, культури тощо, бо це є те, що, за євангельською обітницею, є Царством Божим: місцем, де долаються всі природні та культурні розшарування. Оскільки Євхаристія розглядається як таке есхатологічно натхненне зібрання, — й тільки так, — остільки її звершення мусить бути обмеженим саме такою практикою. І оскільки Церква відбиває в своїй природі це есхатологічне призначення, відображене в Євхаристії, остільки лише такі зібрання слід іменувати «Церквою». Інші зібрання не є не пов'язаними з Церквою чи Євхаристією; вони є розширенням реальності Церкви, але їм бракує елемента кафолічності, що його вимагає есхатологічна природа як Церкви, так і Євхаристії, й вони не можуть зватися Церквами.

в) Такого роду підхід до проблеми церковності помісної Церкви надає *географічному* аспекту помісності більшого значення порівняно з іншими її аспектами, — такими як культура або професія. Бо географічне «місце» може слугувати спільною основою для зустрічі різних культур та інших елементів *ἐπί τῷ αὐτό*, «в єдиному місці», — вираз, що так значуще використовувався щодо Церкви і Євхаристії в Новому Завіті як вираз *географічної* помісності. За такого підходу географічний аспект помісності виступає як необхідний елемент у концепції помісної Церкви.

г) Служіння такої помісної спільноти є необхідним, якщо воно пов'язане зі згаданим подоланням природних і культурних розшарувань. Називати це служіння єпископством чи якимсь іще, — для богослов'я помісної Церкви несуттєво. Що видається справді необхідним з огляду на щойно сказане, так це те, що згадане служіння має бути пов'язаним (1) із євхаристійним зібранням — головуванням на ньому — і (2) з конкретною географічною місцевістю. Тільки за цих умов інститут єпископства може мати сенс в еклезіології¹².

¹² Ці дві умови віддано зберігалися в ранній Церкві. Їх було сильно перекручено, якщо часом не відкинуто зовсім у процесі подальшого розвитку і практиці Православної Церкви.

Інші служіння в помісній спільноті, такі як пресвітерство та дияконство, стають суттєвими елементами залежно від тієї «типології» есхатологічної спільноти, яку кожен розглядає як фундаментальну для свого богослов'я¹³. Але немає сумніву, що зібрання *лаосу* (*народу*) у його повноті, — себто в усіх його «помісних» аспектах, — є необхідною формою структури помісної Церкви. Бо ж саме це засвідчує «кафолічність» Церкви. Без певної форми «общинності» не існує помісної кафолічності.

2. Помісність і вселенськість Церкви

Зі щойно сказаного випливає, що «кафолічність» Церкви не повинна зіставлятися з помісністю: це радше необхідний аспект *помісної Церкви*, остаточний критерій церковності для будь-якого помісного тіла. Однак вселенськість — це інше поняття, яке, безумовно, може бути протиставлене помісності. Як впливає поняття вселенськості на наше розуміння помісної Церкви?

За своєю природою Євхаристія здатна долати не лише розмежування, які мають місце в рамках помісної ситуації, а й саме те роз'єднання, яке є притаманним поняттю географії: розподіл світу на окремі місцевості. Так само, як Євхаристія, котра не виходить за рамки розшарувань у межах певної помісної спільноти, не є справжньою, — так і Євхаристія, що відбувається за свідомого та навмисного ізолювання й відокремлення від інших помісних спільнот у світі, не є справжньою Євхаристією¹⁴. Звідси неминуче випливає, що помісна Церква для того, щоб бути не тільки помісною, але також Церквою, повинна перебувати в повноцінному спілкуванні з іншими помісними Церквами світу.

¹³ Наприклад, необхідною частиною еклезіологічної свідомості ранньої Церкви було служіння, що зображувало довкола Христа апостолів, які «судять дванадцять колін» Нового Ізраїлю. Це стало початком пресвітерського служіння (пор. в Ігнатія Антіохійського та інших). Тією мірою, якою ця свідомість продовжує жити в Церкві, інститут пресвітерів набуває своєї необхідності в структурі помісної Церкви.

¹⁴ Щодо детального обговорення див. вище, розд. IV.

Заради того, щоб помісна Церква перебувала в повному євхаристійному спілкуванні з рештою помісних Церков, необхідні такі елементи:

а) Проблеми й інтереси усіх помісних Церков мають бути предметом молитви й активної турботи конкретної помісної Церкви. Якщо помісна Церква стає байдужою до того, що відбувається у світі, вона, безумовно, не є Церквою;

б) Мусить існувати певна загальна основа бачення та розуміння Євангелія й есхатологічної природи Церкви між окремою помісною Церквою та рештою помісних Церков. Це вимагає від кожної з помісних Церков постійної пильності щодо правочірності в усіх помісних Церквах;

в) Щоб полегшити таке спілкування, мають бути впроваджені певні структури. Тут потрібні деякі додаткові пояснення.

Якщо помісність Церкви не повинна бути поглинута й навіть зведена нанівець вселенськістю, тоді слід якнайбільше дбати про те, щоб ті структури служінь, які спрямовані на полегшення спілкування між помісними Церквами, не перетворилися на своерідну надбудову над помісною Церквою. Винятково важливим є те, що протягом усієї історії Церкви ніколи не було навіть спроби встановлення надпомісної Євхаристії чи надпомісного єпископа. Усі Євхаристії й усі єпископи є помісними за своїм характером, принаймні, в їхньому первинному сенсі. З євхаристійного погляду на Церкву, це означає що помісна Церква, як її було визначено вище, є єдиною формою еклесіального існування, яку, власне, можна назвати Церквою. Всі структури, націлені на сприяння вселенськості Церкви, створюють *мережу спілкування Церков, а не нову форму Церкви*¹⁵. Це не лише підтверджується історією, а й базується на міцному бого-

¹⁵ Це не означає заперечення того, що в світі існує тільки *одна* Церква. Але єдиність Церкви у світі не створює структури поза межами помісних Церков або *над* ними. Будь-яке церковне спілкування на вселенському рівні повинне черпати свої форми з реальності помісної Церкви. Не випадково, що синоди, за православним канонічним правом, складаються тільки з *єпархіальних* єпископів. Усі форми служіння вселенської церковної громади (communion) своєю основою повинні мати якусь помісну Церкву.

словському та екзистенційному ґрунті. Будь-яка структурна універсалізація Церкви аж до утворення церковної організації, званої «вселенською Церквою», — паралельно або над помісною Церквою, — неодмінно ввела б у поняття Церкви культурні чи інші параметри, що є чужими щодо окремого помісного контексту. Культура не може бути монолітно універсальним явищем без якогось демонічного накладення однієї культури на інші. Неможливо також мріяти про універсальну «християнську культуру» без відмови від діалектичного зв'язку між історією та есхатологією, який, між іншим, є надзвичайно важливим і для самої Євхаристії. Таким чином, якщо існує подолання культурних поділів на вселенському рівні — до чого насправді повинна постійно прагнути Церква, — то воно може мати місце тільки *через* місцеві ситуації, виражені в певних помісних Церквах та через ці Церкви, а не через універсалістські структури, які обумовлюють вселенську Церкву. Бо вселенська Церква поза помісною Церквою була б або культурно-розвтіленою Церквою — оскільки не існує універсальної культури, — або ж, навпаки, вона була б культурно втіленою у демонічному вигляді, якщо вона або благословляє, або, прямо чи опосередковано, нав'язує світові якусь конкретну культуру.

Нарешті, всі церковні структури, спрямовані на сприяння спілкуванню між помісними Церквами (напр., синоди, ради всіляких форм і т. ін.), справді мають еклезіологічне значення і повинні завжди розглядатись у світлі еклезіології. Але їх неможливо розглядати як форми *Церкви*, не стикаючись із тими серйозними небезпеками, на які я щойно вказав.

3. Помісна Церква в контексті розділення

Наша сьогоднішня ситуація в Церкві ще серйозніше ускладнюється тим фактом, що помісну Церкву доводиться розглядати в контексті конфесійних поділів. Концепція Церкви як конфесійної сутності (православна, англіканська, лютеранська тощо) історично є пізнім явищем і ускладнює еклезіологічну ситуацію до небезпечного рівня. Адже крім культурного плюралізму, ми тепер зустрічаємось із конфесійним плюралізмом на місцевому рівні. Чи можемо ми про-

вести паралель та застосувати те, що ми сказали про подолання культурних розмежувань, також і до конфесійного плюралізму? Чи можемо ми сказати, що таким самим чином, як Євхаристія об'єднує євреїв та греків, чоловіків та жінок, чорних та білих, вона повинна також об'єднати й англікан, лютеран, православних та ін. у певному місцевому просторі? Фактично, саме це означає практика міжконфесійного євхаристійного спілкування (інтеркомуніон). Заперечення щодо цього з боку Православ'я добре відомі всім, і я не хочу повторювати зараз ті самі аргументи. Я хотів би просто підняти два питання, що стосуються природи помісної Церкви.

а) Чи правомірно будь-яку конфесію *per se* вважати Церквою? Якщо умова церковності перебуває в нерозривному зв'язку з умовою помісності, відповідь, безперечно, буде негативною. Церква повинна бути втіленням людей, а не ідей чи вірувань. Конфесійна Церква є найбільш розвтіленою сутністю з усіх; саме через це її зміст, як правило, запозичується з тієї чи іншої існуючої культури і не є *помісністю*, яка критично охоплює всі культури.

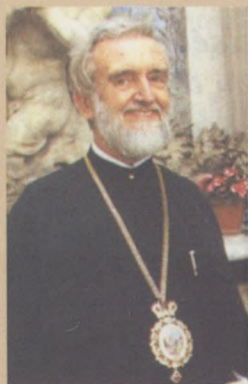
б) Чи може помісна Церква вважатись істинно помісною та істинно Церквою, якщо вона перебуває у стані конфесійного поділу? Це надзвичайно складне питання. Якщо враховувати поняття помісної Церкви, з усім спектром його значень, які ми тут згадали (якщо, іншими словами, ця Церква є істинною Церквою тільки тоді, коли вона є помісним явищем воплощення Христа і свідченням про Царство Боже в конкретному місці), — ми повинні бути готовими поставити під сумнів церковний статус конфесійних Церков як таких і почати працювати на основі природи помісної Церкви. Це неможливо зробити швидко, оскільки конфесіоналізм глибоко закорінений в нашій історії. Але ми повинні бути готовими визнати, що доки конфесіоналізм домінує, неможливо досягти жодного реального прогресу в напрямі церковної єдності. Прийняття реальності помісної Церкви та її богослов'я з більшою серйозністю, ніж це ми робили досі, може виявитися винятково важливим для екуменічного руху.

***З питань замовлення та придбання
літератури звертатися:***

*Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
“Києво-Могилянська академія”
корпус 5, кім. 210
тел./факс: (38-044) 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
franc@roller.ukma.kiev.ua – видавництво*

Надаємо послуги «Книга — поштою»

Віддруковано в ОП "Житомирська облдрукарня"
з готових діапозитивів замовника. Зам. 446.



Поза спілкуванням не існує істинного буття. Ніщо не існує як “індивід”, який має сприйматися сам по собі. Спілкування є онтологічною категорією...

...У бентежних словах, котрі Достоевський вкладає у уста Кирилова, звучить тривога: якщо єдиний спосіб для людини реалізувати свою абсолютну онтологічну свободу – це самогубство, то свобода призводить до нігілізму; особа постає як заперечення онтології...

Вираз “Бог є любов” (1 Йо 4:16) означає, що Він “існує” як Трійця, тобто як особа, а не як сутність. Любов – це не еманация чи “властивість” сутності Бога, а конституюючий чинник Його сутності, тобто вона є тим, що робить Бога Тим, Хто Він є, єдиним Богом. Відтак, любов вже не є якісною – тобто вторинною – властивістю буття і стає найвищим онтологічним предикатом. Любов, як спосіб існування Бога, “іпостазує” Його, конститує Його буття. Тому саме через любов онтологія Бога не підпадає тій необхідності, що притаманна сутності. Любов ототожнюється з онтологічною свободою.

Життя Боже є вічним саме тому, що це особисте життя, тобто воно звершується як вияв вільного спілкування, як любов. В особі життя й любов тотожні: особа не помирає лише тому, що вона любить і її люблять; за межами спілкування в любові особа втрачає свою неповторність і стає такою ж істотою, як усі інші, “річчю”, позбавленою абсолютної “ідентичності” й “імення”, без лица. Вмерти для особи – це перестати любити і бути улюбленою, припинення унікальності й неповторності, тоді як життя особи – це збереження неповторності її іпостасі, яка утверджується і підтримується любов’ю.