

УДК 262.3:215:246

Ореста Возняк
УНІВЕРСАЛІСТСЬКО-ІНСТИТУАЛІЗОВАНЕ
ТА ЄВХАРИСТІЙНЕ РОЗУМІННЯ ЦЕРКВИ

У статті проводиться розрізнення універсалістсько-інституалізованого та євхаристійного розуміння Церкви. Стверджується, що для першого більш характерною є класична онтологія всеохопного і всезагального буття, для другого – онтологія відношення, коли єдність реалізується як рух трансцендування, вихід за межі, що робить буття здатним до онтологічного преображення. У цьому контексті релігієзнавчий дискурс повинен залучати до еклезіологічних питань понятійну мову та проблематику діалогічної філософії.

Ключові слова: Церква, еклезіологія, євхаристійне розуміння, соборність, особистість, преображення.

O. Vozniak
UNIVERSALLY-INSTITUTIONALIZED
AND EUCHARISTIC UNDERSTANDING OF CHURCH

In this article there is differentiation between universally-institutionalized and Eucharistic understanding of Church. It is confirmed that for the first one more characteristic is classical ontology of universal and general being, for the second one – ontology of relation when the unity is realized as the transcendentalism, overrun that makes being capable for ontological transfiguration. Then Church appears like the unity of visible and invisible, as the mystic body of Christ, as the unification of divine and human. In Universal ecclesiology that represents classical ontology, the whole (The Ecumenical, universal Church) surpasses all its parts (autocephalous Churches or eparchies). In Eucharist that represents nonclassical ontology, the part (eparchy) is equal to the whole (The Ecumenical Church) and as the part of infinite is infinite. According to Eucharist ecclesiology, the local Church refers to the Ecumenical as the hypostasis refers to the Trinity and so is the expression of dogma about the Trinity. In such interpretation of the Ecumenical we can see the correlation with such variant of personality comprehension that is characteristic to the philosophy of dialogue and it is agreed with Trinitarian understood unity, with kapholism as the inner characteristic of church life, with catholicity as the solving of dual tension between freedom and authority in the Church – that is the main idea of orthodox theology of the XXth century.

It is not worth limiting religious studies just by the consideration of historical givens of Church (Church as an institution), it is necessary to take into consideration the essential characteristics of Church (its connection with God, correlation and relationships of unity and Absolute, relationships between believers). In this context the religious discourse must involve the conceptual language and the problems of dialogue philosophy to ecclesial questions.

Key words: Church, ecclesiology, Eucharistic understanding, conciliarism, personality, transfiguration.

О. Возняк
УНІВЕРСАЛІСТСКИ-ІНСТИТУАЛІЗОВАННОЕ
И ЄВХАРИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЦЕРКВИ

В статье проводится различие универсалистски-институализированного и евхаристического понимания Церкви. Утверждается, что для первого более характерной является онтология всеохватывающего и всеобщего бытия, для второго – онтология отношения, когда единство реализуется как движение трансцендирования, выход за пределы, что делает бытие способным к онтологическому преображению. В этом контексте религиозный дискурс должен к еклезиологическим вопросам привлекать язык и проблематику диалогической философии.

Ключевые слова: Церковь, еклезиология, евхаристическое понимание, соборность, личность, преображение.

Релігієзнавчий дискурс стосовно християнства повинен бути власне філософським, тобто гранично рефлексивним щодо способів побудови думки з метою граничної відповідності сутності свого предмету. Внутрішня глибинна суть християнства полягає у тому, щоб врятувати людство через преображення всіх форм його життя: тілесного, душевного та духовного, не розриваючи сфер людського буття, а збираючи їх і відновлюючи боголюдське спілкування, на чому у православному богослов'ї ХХ століття постійно наголошується. Онтологічна природа божественного розкривається людині особистісно та діалогічно і проявляє себе в усіх земних аспектах християнського шляху, що здійснюється лише в особистій зустрічі з особистісним Богом-Трійцею, у живому релігійному досвіді, який відбувається як подія спілкування з Богом тут і тепер. Це стає можливим завдяки втіленню Христа, що неурізано («незліянно, незмінно, нероздільно, нерозлучно») єднає у собі людське і божественне; зустріч з Ним є здатністю на докорінну відкритість Іншому, що реалізується у теозисі, який постає «аскезою

любові», парадигмою якої є перехоризис – взаємопроникність іпостасей. Говорити про досвід божественної присутності є можливим тільки особливою мовою, і тому не можна обійтися без особливих понять і уявлень, без художніх образів, хоча у реальність присутність Бога (бачення Його, як Він є) слова не вводять. Така можливість реалізується у Церкві через особливу атмосферу богослужіння, де все спрямовано на глибоке відчуття реальної присутності Бога в людині, який виходить до людини, виявляє Себе у Своїх енергіях, і людини в Бозі, яка виходить до Бога. Православні богослови ХХ століття надавали значної уваги осмисленню Церкви, що розкрило нові виміри еклезіології.

Повсякденне стихійне вживання слова «церква» має багато смислів і є таким, що вводить в оманливу зрозумілість, як наслідок – зовнішньо-формальне сприйняття церковного життя, у той час як місія християнства полягає у переорієнтації усієї повноти людського життя. Часте використання терміна «церква» ще не свідчить про розуміння суті Церкви. На словесно-термінологічному рівні простежується чіткий поділ принаймні на два смисли. Найпоширеніше тлумачення, що фіксується у словниково-енциклопедичній літературі, таке: «Церква (від гр. «кугіакє», досл. – Божий дім) – тип релігійної організації, що склався в ході розвитку того чи іншого віровчення як засіб регламентації відносин всередині релігійних спільнот та їх зв'язків зі світськими групами й організаціями, передусім державними» [13, с. 372]. Таке розуміння не охоплює специфічного, характерного саме для церковного життя способу буття, розглядом чого у ХХ столітті й займається еклезіологія, розглядаючи Церкву як містичне «тіло Христове» (Єф. 1.23), як духовний організм, життя якого неможливо втиснути у вузькі рамки земного буття. Необхідно здійснити чітке філософське осмислення поняття «церква», що передбачає окреслення феномена Церкви не за його зовнішніми проявами, а за його сутнісними ознаками (Церкву в її суті, а не такою, якою вона є в конкретній соціальній реальності та історичному часі) на основі православної еклезіології. Це є актуальною проблемою як у теоретично-науковому, так і в практично-життєвому аспектах. Для досягнення поставленої мети, застосовуючи напрацьовані у соціальній та антропологічній філософії поняття та принципи, ми відмічаємо суттєве розрізнення між *Церквою як інституцією та Церквою як єдністю у Христі* (Тіло Христове, Царство Боже на землі) та виявляємо, що для ідентифікації сутнісних характеристик Церкви (таке формулювання завдання подає митрополит Йоан Зізіулас [7, с. 20–21]) і особливо для сприйняття їх свідомістю сучасної людини; застосування потенціалу діалогічної філософії у розумінні спілкування надає нових можливостей, підвищуючи очевидність усвідомленого, і головне – виводячи за межі слова у вимір самої реальності. Як було зазначено раніше, як формуюче методологічну основу цього дослідження автор пропонує філософське релігієзнавство як культуру роботи з поняттями. На цьому етапі релігієзнавчих досліджень ми відзначаємо недостатню кількість розвідок, які б спиралися на такий метод, тому автор ставить перед собою мету здійснити філософсько-релігієзнавче осмислення феномена Церкви, спираючись на православний варіант розгляду її.

У православній еклезіології акцентується увага на тлумаченні Церкви як єдності благодаті Божої, що поширюється серед віруючих, тобто акценти переміщуються з юридично-інституалізованого бачення на більш містичне, що є характерним для усієї християнської думки ХХ століття [12, с. 89]. Отець Сергій Булгаков наводить таке розуміння її: «Церква є божественне, благодатне життя на землі, у цьому світі і за його межами одночасно. Церква є обоження людини і у ній світу, що відбувається безперестанно. Найхарактернішим для життя Церкви тому є саме нерозривне з'єднання божественного і людського життя, зрощеність форми і змісту, без усунення або розчинення людського ества, наділеного проникністю для благодатного втілення» [4, с. 41]. Він звертає увагу на те, що справа не у визначенні зовнішніх, видимих меж Церкви, але у самій її природі. На наш погляд, це питання загострюється для православних, які емігрували в Європу, не тільки тому, що вони опинилися на території країн, що історично не входять у православний світ і виникла проблема церковної самоідентифікації, але й тому, що територіально, за юрисдикцією вони належали Російській церкві, і постає питання, яким чином вони знаходяться у ній. Розуміння основою, підґрунтям Церкви Боговтілення робить її Боговстановленою спільнотою, яка є дією Духу Святого, що зійшов у день П'ятидесятниці на землю, і є такою, що перебуває у Церкві, вона є одкровення Святої Трійці у світі. Для С. Булгакова пневматологічний аспект (обоження здійснюється Духом Святим) тісно пов'язаний з христологією – стягання Духу Святого можливо для тих, хто живе у Христі (у С. Булгакова: рос. – *облекающихся во Христа*), і тому він наполегливо підкреслює аспект єдності у Церкві: «Спілкування благодатного життя дається людині не одноосібно, у відокремленості, але соборно у зв'язку з Церквою як боговстановленою організацією. Плоди цього життя невидимі, як сокровенне і саме життя у Бозі, але форми його видимі й боговстановлені. Церква не стає до того ж між Богом і людиною, затуляючи собою для неї небо, навпаки сама зверненість до неба дана тільки в Церкві і через Церкву» [4, с. 49].

У пізнішому варіанті загальнодоступного введення у православ'я, написаного на замовлення французького видавництва у 1930 році, з перших сторінок підкреслюється суттєвий момент, важливий для виявлення діалогізму: «Православ'я є Церква Христова на землі. Церква Христова є не установа, але нове життя з Христом і у Христі, що спричиняється Духом Святим. Христос, Син Божий, прийшов на землю і став людиною, поєднав Своє божественне життя з людським життям, Бог став людиною, і це

Своє боголюдоцьке життя Він дав і братам Своїм, «віруючим в Ім'я Його» [3, с. 3]. Тобто соціально встановлений вимір установи відходить на другий план, а на перший виходить духовна самоочевидність як даність, що пізнається в особливому житті, і тому як досвідна даність спілкування [2, с. 6]. Хоча для С. М. Булгакова аспект пневматології є представленим через Христа.

В. М. Лосський при тлумаченні суті Церкви звертає особливу увагу саме на пневматологічний аспект, хоча, на наш погляд, не можна сказати, що він його відриває і протиставляє христологічному, як іноді це стверджується, зокрема у Й. Зізіуласа [див.: 6, с. 126–127]; ми вважаємо, що він якраз здійснює розрізнення, але не роз'єднує, не розриває внутрішньої (сутнісної) узгодженості. Він надає більшої уваги ікономії (домобудівництву) Духа Святого як такій, що раніше знаходилася в імпліцитному, прихованому стані. Звідси чіткі формулювання: «*Воплочення* – основа цієї природної єдності; *П'ятидесятниця* – ствердження особистісної множинності» [9, с. 247]. Якщо обмежитись цим висновком, дійсно виникає враження протиставлення, але цим словам передують прояснення, яке вносить новий відтінок: «Канони, що направляють життя Церкви «в її земному аспекті», невіддільні від християнських догматів. Вони – не юридичні статuti у власному розумінні слова, а прикладання догматів Церкви, її богооткровенного передання до всіх ділянок практичного життя християнського суспільства. У світлі канонічних правил це суспільство бачиться якоюсь «тоталітарною колективністю», у якій не існує «прав окремих особистостей», але тоді кожна особистість цього тіла є його ж мета і не може розглядатися тільки як засіб. Це – суспільство, де узгодження інтересів індивіда з інтересами колективу не є нерозв'язною проблемою, бо кінцеві прагнення кожного узгоджуються з найвищою метою всіх і вона не може бути досягнута у збиток чийось інтересам. Однак тут йдеться не про «індивідів» і «колектив», а про людські *особистості*, які можуть досягати досконалості лише в єдності *природи*» [9, с. 247]. Усі акценти, які робить В. М. Лосський, спрямовані проти такого мислення, яке підозрюється ним у детермінізмі та применшенні свободи тварного буття. Його суперечка із софіологією, і ширше з німецькою класичною філософією, і ще ширше – з філософією як такою, мають за мету збереження алогічної Богоподоби людини, для якої немає гарантуючого її автоматизму. Звідси інколи, на наш погляд, – деяке непорозуміння ним думки С. М. Булгакова, В. С. Соловійова, О. С. Хом'якова. Але необхідно вказати, що богословську творчість С. М. Булгакова він цінував дуже високо, про це свідчить його син М. В. Лосський, згадуючи, що його батько, критикуючи софіологію, називав С. М. Булгакова геніальним богословом ХХ століття [10, с. 96]. Найвідоміша праця В. М. Лосського «Нариси містичного богослов'я Східної Церкви» з'явилась у 1944 році, під час еклезіологічних дискусій, пов'язаних із творчістю отця Миколи Афанасьєва, одночасно простежується зв'язок між діалогічним виміром містичного богослов'я та еклезіології.

Православна еклезіологія ХХ століття найвиразніше представлена поглядами отця Миколая Афанасьєва та дискусіями навколо його концепції, у якій розрізняються дві концепції Церкви, що не є абсолютно відмінними, але вони акцентують різні аспекти життя Церкви. У статті 1934 року «Дві ідеї вселенської Церкви», написаної за матеріалами доповіді, проголошеної на семінарі С. М. Булгакова, автор розглядає концепції Церкви, які сформулювали у своїх вченнях Святий Отці – Кипріан Карфагенський та Ігнатій Богоносець. Для першої, яка є вираженішою у католицькому світі (але у певні історичні періоди була й у Православ'ї), характерним є домінування організаційних моментів: для Кипріана Вселенська церква, як єдине тіло Христове (що відповідає розумінню апостола Павла) як ціле існує раніше своїх частин – окремих церковних громад, однак при його розумінні Вселенської церкви первинно повинна сприйматися не цілість і єдність Вселенської церкви, а її окремі члени, це є з'єднання окремих церковних общин, що логічно має завершуватись єдністю єпископату, вершиною якого є римський першосвященик. Таке завершення еклезіологія Кипріана отримала пізніше, але підстави для цього вже були. Можна порівняти таке розуміння з думкою Мьолера, яку наводить С. М. Булгаков щодо римо-католицького та протестантського акценту в розумінні Церкви: «Католики вчать: спочатку видима Церква, а там приходять невидима: лише перша утворює другу. Лютерани говорять навпаки: з невидимої походить видима, і перша є підставою останньої. У цій, мабуть, незначній суперечності полягає величезна різниця» [4, с. 41].

Ігнатій Богоносець у своєму вченні про Церкву прийшов до іншого розуміння, ніж Кипріан. Пише Афанасьєв: «Це не означає, що він не знав або не поділяв думки апостола Павла про церкву як тіло Христове. Навпаки, вона лежала у всій своїй повноті в основі вчення св. Ігнатія, а тому йому не треба було, щоб обґрунтувати єдність Вселенської церкви, вдаватися до поділу єдиного Христового тіла, Вселенської церкви – на безліч окремих членів – церковних громад. Як у євхаристійній жертві перебуває весь Христос, так у кожній церковній громаді є вся повнота Христового тіла» [1]. Для Ігнатія вселенська – кафолична – природа окремої церковної громади не заперечує і не зменшує вселенської ж природи іншої громади, подібно до того, як кожна окрема євхаристична жертва не заперечує і не зменшує незліченної безлічі інших євхаристійних приношень. У цьому випадку єдність реалізується не стільки ієрархією єпископату, скільки узгодженістю любові. «Любовна узгодженість не заперечує любовної ієрархії між окремими громадами, не заперечує і того, щоб одна якась громада виявилася б

«головуючою в коханні» і здійснювала б церковне піклування щодо інших громад. Але вона виключає будь-яке поглинання і розчинення однієї общини в іншій, вона охороняє їх абсолютну цінність і рівноцінність, їх неповторність. Церковні громади утворюють такий союз любові, за якого кожна громада, що входить до його складу, зберігає всю повноту своєї кафолічної природи» [1]. Не всі приймають протиставлення еклезиології Ігнатія Богоносця та Кипріяна Карфагенського, але ці два аспекти у житті Церкви фіксуються більшістю християнських мислителів. У XX столітті питання еклезиології М. Афанасьєва викликали живе обговорення православними богословами (О. Шмеман, Й. Мейєндорф, Й. Зізіулас), ставились вони і католицькими мислителями (А. Любаком, Ж. Данієлу, К. Ранером й особливо І. Конгаром), і протестантськими (У. Балтазаром); певною мірою погляди М. Афанасьєва й оформлювались у взаємній діалогічній відкритості, що характерно для богословського середовища першої половини XX століття.

Наведення значних цитат є необхідним, щоб наочно виявити два моменти: суголосність еклезиологічної проблематики діалогічної філософії і зв'язок з еклезиологією О. С. Хом'якова, до чого ми зараз переходимо. Тлумачення еклезиології святого Ігнатія М. Афанасьєвим виявляє якщо не прямі впливи позиції О. С. Хом'якова, то постійну узгодженість з ним. Варто зазначити, що суголосності позицій досить часто є не стільки наслідком впливів сучасних мислителів, скільки виявленням на рівні сучасної думки потенцій християнського вчення, що є постійно наявною динамічною єдністю Святого Письма та Святого Передання при актуалізації його у реальності богослужіння. Так, можна зустріти судження щодо впливів на О. С. Хом'якова протестантського мислителя Мьолера [12, с. 89], але бачення Церкви як містичного Тіла Христового на противагу юридично-інституалізованим вимірам є іманентним святоотцівській думці, яку добре знав О. С. Хом'яков, і що узгоджено з містичним характером східного християнства. Трактат «Церква одна», який спочатку О. С. Хом'яков не ризикнув подавати як власний і видав за розшуканий ним давній текст (що розкрилось дуже швидко), містить відоме формулювання, яке очевидно протистоїть офіційній еклезиології XIX століття, для якої характерний дещо формальний підхід до церкви як спільноти людей, об'єднаних Священним Переданням [14]. О. С. Хом'яков не суперечить розповсюдженому в богослов'ї того часу тлумаченню Церкви, але дає дещо інше формулювання єдності Церкви: «Єдність Церкви витікає необхідно з єдності Божої, бо Церква не є множинність осіб у їх особній відокремленості, але єдність Божої благодаті, що живе у множинності розумних творін, що сприймають благодать. Дається ж благодать і непокірним, які не користуються нею (заривають талант), але вони не у Церкві. Єдність Церкви не є уявною, алегоричною, але істинною та суттєвою, як єдність численних членів у живому тілі» [15, с. 38]. Окремої уваги варті розвинені на цьому ґрунті уявлення О. С. Хом'якова про соборність. Слово «καθολικός» у Символі Віри, говорить він, перекладено як «соборна», оскільки «собор» висловлює ідею зібрання, не обов'язково з'єднаного в якомусь місці, але наявного потенційно без зовнішнього з'єднання. Це єдність у множинності. Слова «єдність у множинності» О. С. Хом'яков зараховує до всієї Церкви. Вони позначають вільну згоду всіх членів Церкви. О. С. Хом'яков вважає, що згода ця тримається не на авторитеті (подібного авторитету Папи в католицизмі), а на знанні істини у Христі. Акцентуація першого моменту (авторитету ієрархії) призводить до універсалістської еклезиології; на противагу цьому О. С. Хом'яков, а у XX столітті М. Афанасьєв, беруть за основу Церкви як містичної організації, що становить собою Тіло Христове, євхаристійне зібрання, в результаті чого будь-яка громада, яка збирається в таїнстві Євхаристії (у відповідному цим зборам порядку) є Церквою. Євхаристійна еклезиологія розглядає Церкву передусім як громаду, об'єднану ієрархічно та сакраментологічно. Такий напрям існує головним чином у досвіді Церкви. Ідеї О. С. Хом'якова стосовно євхаристійної еклезиології отримують різну оцінку. Так, Й. Зізіулас говорить про нього, об'єднуючи його ідеї з думками Й. Мьолера, вважаючи, що в обидвох акцент на пневматології перетворив Церкву з «тіла Христового» на «харизматичну спільноту» [6, с. 126]; і згадує Г. В. Флоровського, для якого важливим лишається христологічний підхід. В іншій своїй праці він говорить про соборність як про те, що вказує на деяку зовнішню структуру [7, с. 302], внаслідок чого характеризує еклезиологію О. С. Хом'якова як соціальну [7, с. 303]; на наш погляд, непорозуміння стає набагато слабшим при розрізненні типів соціальних зв'язків. В. М. Лосський розглядає хом'яковські ідеї соборності як введення деякої «об'єктивної над свідомості», нав'язаної усім, деякою «колективною особистістю» [8, с. 719], з чим ми не можемо погодитись. На наш погляд, у О. С. Хом'якова достатньо сильний акцент на свободі людини, у чому його і звинувачує П. О. Флоренський, на що посилається у своїй статті митрополит Київський і вся України Володимир [5, с. 10], своєю чергою, висловлюючи непогодження з П. О. Флоренським [5, с. 11]. Найбільше не можна погодитись зі зближенням богослов'я соборності з образом «Кроноса, що пожирає своїх дітей», яке має місце у монографії, присвяченій творчості В. М. Лосського [11, с. 62]. Митрополит Йоан (Зізіулас) відмічає, що проблема узгодження інституційного та харизматичного моментів, христологічного та пневматологічного аспектів еклезиології ще чекає свого вирішення [6, с. 127].

Розгорнутому обґрунтуванню ідеї євхаристійної еклезиології М. Афанасьєв присвячує працю «Церква Духа Святого», над якою працює з 1940 до 1950 року, коли захищає цей текст як докторську дисерта-

цію, але виходить книга лише у 1971 році у значно доробленому вигляді, а отже, тривалий період його ідеї функціонували у богословському просторі в усному вигляді, без можливості уважного входження в аргументацію, що часом викликало непорозуміння, деяку деформацію висловленої ним концепції. М. Афанасьєв обґрунтовує свою концепцію через звернення до церковної свідомості раннього християнства, розглядаючи місце та служіння мирян у Церкві, служіння предстоятеля на Євхаристійному зібранні, роль єпископа та владу любові у Церкві [1]. З його концепції іноді випливають такі висновки, що призводять до порушення стрункості ієрархічної будови Церкви. Хоча всебічний розгляд концепції виходить за межі нашого дослідження, проте необхідно зупинитися на тих моментах, які напряму пов'язані з проблематикою діалогізму і стосуються онтології відношення, якій приділив значну увагу митрополит Йоан Зізіулас.

Різні розуміння природи Церкви спираються на різні онтологічні уявлення. В універсалістській еклезіології, що представляє класичну онтологію, ціле (Вселенська, універсальна Церква) перевершує всі свої частини (автокефальні Церкви або єпархії). У євхаристійній, що представляє неklasичну онтологію, частина (єпархія) виявляється рівноцінною цілому (Вселенській церкві), як частина нескінченного сама є нескінченим. Згідно з євхаристійною еклезіологією, місцева Церква належить до Вселенської так само, як Іпостась належить до Трійці, і, таким чином, є вираженням догмату про Трійцю [14]. У такому тлумаченні вселенськості можна побачити співвіднесеність з тим варіантом розуміння особистості, який характерний для філософії діалогу, і воно узгоджене з тринітарно зрозумілою єдністю (О. Клеман), з кафолічністю як внутрішньою якістю церковного життя (Г. В. Флоровський, В. М. Лосський), із соборністю як розв'язанням двоїстої напруги між свободою і авторитетом у Церкві (Г. В. Флоровський) – що проходить наскрізною ідеєю у православному богослов'ї ХХ століття. У ХХІ столітті ці проблеми в аналогічному ключі порушував отець Йоан (Бер), К. Скутеріс, Б. Бобринський та інші.

Не можна сказати, що православне розуміння церкви кардинально відмінне від католицького та протестантського, але відмінними є основоположальні акценти. В історичному житті католицької церкви найбільш вираженим було розуміння церкви як урядової організації; протестантська теологія ХХ століття зміщує увагу на бачення церкви як церкви Христа, общини Його вірних, тіла Христового, православна еклезіологія має більш виражений містичний характер – Церква є об'єднанням Бога і людини, людина і є перший храм Бога. У найширшому буденному розумінні церква – це християнська культова споруда з вівтарем і приміщенням для проведення богослужіння [11, с. 372]. В. М. Лосський наводить твердження католика І. Конгара щодо «східного еклезіологічного мислення», яке тяжіє до бачення Церкви як Божественної реальності, нехтуючи її земним буттям. І. Конгар звідси доходить висновку про нерозвиненість православної еклезіології. В. М. Лосський погоджується з ним, але із суттєвим зауваженням: «У деякому смислі отець Конгар має рацію: богослов'я Східної Церкви ніколи не мислить собі Церкви поза Христом і Святим Духом. Однак це анітрохи не залежить від слабкого розвитку еклезіології: це, радше, означає, що для східної еклезіології «еклезіологічне буття як таке» – є надзвичайно складним. Воно – не від світу цього, хоча і взято із середовища світу й існує в цьому світі і для цього світу» [9, с. 246]. Католицька еклезіологія особливого значення надає вченню про церкву як організаційну, ієрархічно побудовану єдність віруючих, яка забезпечує їм спасіння – таке розуміння Церкви, як пам'ятаємо, йде від Кипріяна Карфагенського. Але II Ватиканський собор, що проходив з 1962 до 1965 року (тобто розпочатий за ініціативою папи Йоана XXIII, якому М. Афанасьєв присвятив свою статтю «Una Sancta» зі словами «На пам'ять Йоану XXIII, Папі Любові», а завершився за папи Павла VI, відомого своєю екуменічною діяльністю, – про це ми згадуємо, щоб підкреслити атмосферу відкритості та діалогу, характерної для цього часу між православними та католицькими мислителями), прийняв низку документів щодо церковного життя, у яких, хоча і підтверджується догмат щодо непомильності папи, але підкреслена важливість діяльності мирян, народу Божого. Протестантська еклезіологія не набула розгорнутості, оскільки прихильники цієї конфесії не визнають за Церквою статусу божественного встановлення [13, с. 372], але відома активна соціальна діяльність протестантських церков. Вже у самій термінології ми бачимо певну роздвоєність поняття «Церква», певну взаємодоповнюваність: *інституція* (ієрархічно побудована єдність віруючих, сюди ж дещо схематично можна зарахувати і тлумачення Церкви як культової споруди) і *тіло Христове (духовний організм)*. Крім того, ми простежуємо, що релігієзнавча констатуюча література (словники, енциклопедії, підручники та навчальні посібники) віддає перевагу одному з варіантів цього поняття, частіше виділяється значення Церкви як інституції, яке ближче католицькій еклезіології [13, с. 372]. Але, на нашу думку, основна проблема полягає зовсім не у виборі вченими певної конфесійної точки зору, а у підході, методологічних принципах дослідження цього складного феномена: поруч з вищезгаданим бачимо й інше визначення, яке доповнює попереднє і в деякою мірою вказує на неповноту і некоректність першого визначення, що віддає перевагу видимим ознакам Церкви, і це редукує повноту Божественного життя, розглядає життя Церкви відсторонено як об'єкта споглядання. Як тільки ми розглядаємо Церкву відсторонено (суб'єкт-об'єктно), ми бачимо лише один бік феномена. Якщо світське релігієзнавство залишатиме за собою

право осмислювати лише зовнішні прояви феномена (історичну даність), то суттєво обмежить свої дослідницькі можливості, відніме у себе право говорити про саму суть, зосередившись лише на функціональних проявах феномена в суспільстві. Якщо виходити лише з такого принципу дослідження, то Церква і постає видимою церквою, лише інституцією. Ми пропонуємо виходити з методологічного принципу «залучення» (рос. – «приобщения»), і тоді поняття «Церква» отримує інші характеристики. Вона постає як єдність видимого та невидимого, як містичне тіло Христове, як об'єднання Божественного і людського.

Отже, не варто обмежувати релігієзнавчі дослідження лише розглядом історичної даності Церкви (церкви виключно як інституції), потрібно брати до уваги й сутнісні характеристики Церкви (її зв'язок з Богом, співвідношення і стосунки спільноти та Абсолюту, взаємини віруючих). Адже релігійний світогляд, який завжди містить у собі торкання до трансцендентного, позасвітowego, такого, що перевершує цей світ, до божественного, стосується насамперед сотеріологічних очікувань людини, прагнення переродженого життя, що на рівні секулярно-суспільному постають як моральні та етичні проблеми. На думку автора, релігієзнавцям варто бути дуже уважними, професійними та ретельними в роботі з поняттями, адже такий зовнішній (відсторонений) підхід до предмету дослідження створює небезпеку сциєнтизму академічного релігієзнавства та поверхневого, описового буденного розуміння Церкви та інших релігійних феноменів, до якого приводить користування необробленими (не до кінця уточненими та продуманими) поняттями. Такі поняття неминуче приводять до одностороннього, збіднілого, неповного та некоректного розуміння феноменів, яких вони стосуються. Це науково важливе завдання на належному науково-теоретичному рівні і має виконувати філософське релігієзнавство, адже воно навіть інституціонально є філософською дисципліною. Філософський спосіб мислення дає можливість розглядати явища в їх сутності.

Література:

1. Афанасьев Н., протопресвитер. Две идеи Вселенской Церкви [Электронный ресурс] / Н. Афанасьев // Путь. – 1934. – № 45. – С. 16–29. – Режим доступа : http://www.golubinski.ru/ecclesia/dve_idei.htm.
2. Булгаков С. Н. Агнец Божий (Автореферат) [Электронный ресурс] / С. Н. Булгаков // Путь. 1933. – № 41. – С. 101–105. – Режим доступа : <http://www.odinblago.ru/path/41/6>.
3. Булгаков С. Н., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С. Н. Булгаков. – Киев : Лыбидь, 1991. – 237 с.
4. Булгаков С., прот. Очерки учения о церкви / С. Булгаков // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. (I–VI). – М. : Информ-Прогресс, 1992. – С. 40–58.
5. Владимир, митрополит Киевский и всея Украины. Богословие о Церкви в XIX веке: Алексей Степанович Хомяков / митрополит Киевский и всея Украины Владимир // Христианская мысль. – 2005. – № II. – С. 5–11.
6. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і церкви / Й. Зізіулас ; [пер. з англ. В. Верлок, М. Козуб]. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
7. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) ; [пер. с греч. иером. Леонтий (Козлов)]. – Троице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с.
8. Лосский В. Н. О католическом сознании (Антропологическое приложение к догмату церкви) / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] / Лосский В. Н. Боговидение. – М. : АСТ, 2003. – С. 710–721. – (Philosophy).
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 111–308. – (Philosophy).
10. Лосский Н., диакон. Возрождение патристического богословия в XX веке в католической и православной Церквах на Западе / Н. Лосский // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004) – М. : Христианская Россия, 2006. – С. 95–99.
11. Преображенская К. В. Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского / К. В. Преображенская. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – 133 с.
12. Проспери Паоло, священник. Возвращение к Отцам: «Sources Chretiennes» / Паоло Проспери // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). – М. : Христианская Россия, 2006. – С. 75–94.
13. Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
14. Сеньчукова М. С. Экклесиология протопресвитера Николая Афанасьева [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.13 – «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / М. С. Сеньчукова. – М., 2009. – Режим доступа : <http://www.dissers.ru/avtoreferati-kandidatskih-dissertatsii/a153.php>.
15. Хомяков А. С. Церковь одна / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб. : Наука, 2000. – С. 38–56. – (Слово о сущем).

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника **В. С. Мовчан**