

Як бачимо, книга породжує багато складних питань, і в цьому контексті важливо звернути увагу, що наводить лише один аргумент, тобто брати лише один аспект із життя невиліковно хворої людини і поширювати це на прийняття остаточного рішення під виглядом необхідності легалізації евтаназії, як підсумовує автор, є засадничо помилковим. Отож роздуми автора щодо потреби декриміналізувати евтаназію в сучасному світі викликають застереження, і ними аж ніяк не допустимо керуватись у медичній діяльності.

Йосафата Дробик

Архимандрит Кирило (Говорун). *Українська публічна теологія*. Київ: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера 2017. 144 с.

Простір українського академічного богослов'я у більшості своїх досліджень зорієнтований на історичну ретроспективу, де лівовою часткою є богословські екскурси в патристичну добу. До певної міри така зорієнтованість у минуле виправдана й корисна для українських Церков, які шукають відповідь на питання про свою ідентичність і місію в просторі вселенського християнства. З іншого боку, будь-які дослідження минулого без визначення їхньої перспективи в сьогоденному історичному моменті мають небезпечну тенденцію перерости в порожні інтелектуальні ігри, своєрідну імітацію богослов'я. Тож будь-яка спроба говорити на богословські теми в сучасному українському контексті сприймається як ковток свіжого повітря. Особливо якщо автор такої спроби, у нашому випадку архимандрит Кирило Говорун, сформований у духовному кліматі Московського патріархату, в складі якого сьогодні перебуває Українська Православна Церква. Його спроба говорити про українську актуальну ситуацію з перспективи західних моделей політичної та публічної теології є дуже відважною духовною авантюрою, справжнім викликом для всіх, хто звик до зануреного у святоотцівську традицію православ'я. Як зазначає у вступі автор, пропонується книга є збіркою різних його текстів наукового і публіцистичного характеру, що були опубліковані у різних виданнях, у соціальних мережах, або прочитані у формі лекцій. Але всі вони об'єднані однією спільною подією – українським Майданом, який, як зазначає архимандрит Кирило, «став поштовхом до виникнення власне української публічної теології, яка не просто вивчала б західний досвід, а могла б донести до читачів у всьому світі український досвід» (с. 6). Окрім першої статті «Засади політичної теології в українському контексті», основою якої є інавгураційна лекція від 2 вересня 2014 р. з нагоди початку нового навчального року в Києво-Могилянській академії, решта текстів визначені тематикою співвідношень між Церквою і публічним простором, державою, свободою, людиною, Майданом, кризою і примиренням.

Отже, у першій статті автор вдається до пояснень словосполучення «політична теологія», яке в західному контексті звичне, проте в українських реаліях, де богослов'ю визначено простір, далекий від будь-яких актуальних реалій, це словосполучення звучить майже як оксюморон (с. 7). Однак автор на прикладі Арія чи Діонісія Ареопагіта показує, як богословське вчення у першому випадку сакралізувало монархію римських імператорів, а в другому – визначало «сувору ієрархічну структуру середньовічної держави» (с. 8). Тим часом батьком християнської політичної теології вважають Августина, хоча на Сході спроби творення політичної теології як «симфонії» між Церквою і державою виникли у вченні Євсевія Кесарійського (с. 9). Детальніше про різні форми «симфонії» архимандрит Кирило говорить у статті «Церква і держава» (с. 47-81), яка є найбільшою за обсягом та науковим рівнем, займаючи практично четверту частину у збірнику.

У сучасному ж академічному розумінні засновником «політичної теології» слід вважати Карла Шмідта, який у 1922 р. опублікував есе з однойменною назвою (с. 10). Останньому належить теза, що всі сучасні концепції держави утворені шляхом секуляризації теологічних концепцій (с. 11). Згадуючи оцінку подій після II Світової війни, зокрема окреслений Юргеном Мольтманном як *locus theologicus* «шок-ефект Аушвіца» (с. 11), архимандрит Кирило називає «подолання наслідків тоталітарних ідеологій та деконструкцію їх теологічного підґрунтя» головною темою європейської політичної теології (с. 13). Натомість на американському континенті «політична теологія розвивалася у напрямку осмислення з християнської точки зору демократичної моделі побудови суспільства» і відома там як «публічна теологія» (с. 13). Говорячи про засновників цього американського відгалуження політичної теології Джона Мюррея та Рейнольда Нібура, архимандрит Кирило не забуває наголосити на їхньому впливі на політичних діячів, зокрема останнього – на погляди Мартіна Лютера Кінга, Джиммі Картера, Гіларі Клінтон та Барака Обами. І зрозуміло чому. Адже він промовляє до української університетської аудиторії, в розумінні більшості якої теологія – маргінальна з погляду сучасної гуманітаристики дисципліна, яку викладають у духовних семінаріях для майбутніх священнослужителів, не більше. Тому автор особливо наголошує, що «публічна теологія – це потужна наукова дисципліна», наче намагається підкреслити абсурдність української ситуації, де досі тривають дискусії на предмет наукового статусу теології, а отже й доцільності її впровадження в систему освіти державних вишів. Мабуть, автор переконаний, що саме публічна теологія може внести суттєві зміни у *status quo* в Україні щодо богослов'я в університетському просторі. Адже, як зазначає Говорун, сьогодні публічна теологія поєднала в глобальну мережу двадцять університетів у всьому світі й має у розпорядженні авторитетне видавництво «Brill» з «Міжнародним журналом публічної теології», ставлячи за мету «аналіз публічного виразу християнської віри, а також публічного застосування християнської віри для цілого суспільства та середовища» (с. 15).

Однак далі архимандрит Кирило знову повертається до політичної теології, одним з останніх трендів якої стала «теологія після 09/11», що вивчає проблему релігійного підґрунтя тероризму, а в ширшому контексті – проблему насильства з релігійною мотивацією. І це, на думку автора, «лише деякі з напрямків політичної теології, які з легкістю масштабуються до українських реалій і, більше того, можуть стати корисним зряддям для розуміння процесів, що відбуваються в українському суспільстві» (с. 16). Відтак автор переходить до українських трагедій на кшталт Бабиного Яру чи Голодомору, вважаючи, що інструментарій політичної теології дає можливість проаналізувати «квазірелігійне підґрунтя тоталітарних ідеологій комунізму та нацизму», щоб отримати відповідь на питання, як такі трагедії взагалі стали можливими (с. 17). Крізь оптику політичної теології архимандрит Кирило пропонує подивитись і на сучасні події, передовсім на Революцію гідності та війну на Сході. В їхній основі ідеологічне підґрунтя конфлікту між «неорадянським тлумаченням громадянськості, яке будується на патерналізмі й імперській ментальності, а з іншого боку – антирадянським мисленням, в центрі аксіологічної системи якого свобода та відповідальність людини». У контексті війни на сході України маємо справу зі спробою Росії нав'язати неототалітарну модель, яку, на думку автора української публічної теології, годі деконструювати «без аналізу релігійного підґрунтя цієї моделі» (с. 17).

Очевидно, йдеться про виявлення форм «секулярної» або «політичної» релігії. У ХХ ст. Україна стала жертвою двох форм політичної релігії: комунізму та нацизму. Політична релігія останнього вже достатньо деконструйована. Отже, на Україну покладена місія деконструкції комунізму, позаяк досі вона знаходиться під сильним впливом цієї політичної релігії, що призводить до численних людських жертв. Тому, на думку архимандрита Кирила, «завдання української політичної теології у світлі Голодомору та інших масових трагедій полягає у засудженні та викоріненні тоталітарної квазірелігійної ідеології комунізму» (с. 18). Однак чи не найбільшу перспективу в Україні має саме публічна теологія, котра акцентує увагу на відносинах між Цервою і суспільством, звідки впливає таке надзвичайно важливе завдання української публічної теології, як «осмислення з релігійної точки зору процесу формування громадянського суспільства» (с. 18). Конкретним виявом цього стали обидва Майдани – 2004 та 2014 рр. «Особливо цим відрізнявся Майдан 2013–2014 років, який висловлював себе через релігійні символи та апелював до етичних аксіом у чітких релігійних термінах», – підкреслює автор «Української публічної теології». А соціальні гріхи, проти яких повстав Майдан, архимандрит Кирило пропонує систематизувати за християнською таксономією гріхів, яку ще у IV ст. Євагрій Понтійський синтезував, виходячи з етичних систем стоїцизму й неоплатонізму та із системи безкомпромісного наслідування Христа отців єгипетської і палестинської пустелі (с. 19). Відповідно, Говорун пропонує поділити соціально-політичні проблеми українського суспільства на причини

і симптоми, виокремлюючи в клептократії епохи Віктора Януковича три головних гріхи: жадібність, гординю та патерналізм. Із перспективи 2018 р. чи не ті самі соціально-політичні гріхи супроводжують державний провід України вже після Революції гідності? Натомість патерналізм, як відмову від свободи й відповідальності, архимандрит Кирило називає гріхом громади (с. 20). Він вважає, що християнство, в основі якого покладено свободу вибору та відповідальне ставлення, «може сприяти суспільству у вирішенні проблеми патерналізму, і саме такий внесок у розбудову громадянського суспільства можуть робити українські Церкви» (с. 22). Однак автор у цьому випадку делікатно оминає ситуацію українських Церков, у яких патерналізм виявляє себе в житті парафіяльних громад ще більше, ніж на державному рівні. Незалежно від конфесії, справжні парафіяльні громади, де всі віряни беруть активну участь у житті спільноти, – дуже велика рідкість. Переважно українські віряни є дослівно «прихожанами», які пасивно приходять до храму, а зі священником спілкуються лише тоді, коли треба похрестити, повінчати чи «відспівати». У невеличких протестантських спільнотах і громадах Римо-Католицької Церкви ситуація виглядає дещо краще. Але назагал, перш ніж робити внесок у розбудову громадянського суспільства на рівні державному, українські Церкви мали б це зробити на рівні власних парафіяльних спільнот.

Це саме стосується й іншого симптому суспільної недуги, про який говорить архимандрит Кирило, – дефіциту меритократії, що визначає статус особи в суспільстві не за її здібністю, а за лояльністю до владних структур (с. 22-23). Хіба не той самий «конкурс лояльності» до влади, у випадку церковному – до влади єпископа чи настоятеля, виконує роль «соціального ліфта», виводячи на вищі єрархічні щаблі церковного життя не надто освічених, не конче талановитих і не вельми чеснотливих панотців? Невже автор української публічної теології так глибоко увійшов у реалії життя американських церковних спільнот, що забув про українську дійсність, де всі присутні в державі суспільні недуги виявляють себе у ще потворніших формах і відхиленнях у житті українських Церков? Чи не слід українській публічній теології, за словами апостола Петра, насамперед «почати суд від Божого дому» (1 Пт 4:17)?

Дефіцит меритократії закономірно провокує суспільний симптом несправедливості, котрий, своєю чергою, деформує правову систему вибірковим правосуддям. Визначення останнього сформувалось у близьких до України латиноамериканських реаліях як: «Для моїх друзів – усе, що вони хочуть. Для моїх ворогів – закон» (с. 24). Цей принцип, як зазначає архимандрит Кирило, залишається засадничим у пострадянських країнах, досягнувши цілковитого абсурду в добу Віктора Януковича. Але найгірше те, змушений з прикрістю констатувати автор, що «він продовжує панувати і після перемоги Революції гідності» (с. 24). Можливо, саме тому корупція – найнебезпечніший, за визначенням архимандрита, симптом пострадянської хвороби – набула таких масштабів, які ставлять під сумнів існування України як незалежної держави.

«Як і решта симптомів, корупція не може бути викорінена повністю, якщо три головні гріхи – жадібність, гордість і патерналізм – залишаються основою суспільних стосунків», – наголошує архимандрит Кирило (с. 26). Зазначені вади глибоко засіли у свідомості людей на сході України, де вони, за твердженням автора, «представлені як ледь не особливий цивілізаційний код “руського миру”» (с. 27). Адже все, що боронять сепаратисти на Сході, «базується на жадібності місцевих “еліт” та їх гордині, яка не дозволяє їм налагодити комунікацію з рештою країни та власним народом». Натомість у місцевого населення Сходу «ця порочна система базується на патерналізмі радянського зразка» (с. 27).

Правдоподібно, що «цивілізаційний код *руського миру*» (курсив мій – О.Г.), звісно, у більш витонченій формі, позначився на особі й самого архимандрита Кирила. Йдеться про вживання терміна «руський» як переклад слова «русский». Це приклад типової ідеологічної конструкції радянської доби, коли російську назву «Русская Православная Церковь» українською перекладали як «Руська Православна Церква», чим російському православ'ю надавали імперський статус абсолютного спадкоємця Київського християнства й культури Русі. Для сформованого в духовній традиції Московського патріархату архимандрита Кирила, мабуть, є звичним перекладати «русский» як «руський», і, відповідно у нього є: «Руська Православна Армія» (с. 28, 123, 124); «*руська* весна» (с. 27), хоч трапляється й коректний варіант «російська весна» (с. 122); зате «русский мир» у Говоруна всюди «*руський* мир» (с. 44, 46, 123). Можливо, це помилка не самого автора, а мовних редакторів, але вона демонструє українську недугу патерналізму у ставленні до Російської Православної Церкви як хоронительки духовної культури Русі й чистоти православної віри. Такі аспекти значно важче піддаються деконструкції, ніж пропонує архимандритом Кирилом «деконструкція релігійного підґрунтя того терору, який зараз відбувається на сході нашої країни» (с. 28).

Як видавання бажаного за дійсне з перспективи 2018 р. звучить теза автора про те, що «Україна наразі демонструє цінності, про які на Заході більше говорять, аніж втілюють». Чи маємо вважати «цінністю» рівень української корупції та відсутність права й справедливості? На сьогодні українські Церкви демонструють ще більшу пасивність, і наївно вважати, що Церква в Україні може бути «каталізатором процесу формування громадянського суспільства» (с. 28). А «радикальне переосмислення положення Церкви у суспільстві», до якого закликає Говорун (с. 29), на жаль, почало відбуватись у протилежному напрямку: увагу журналістських розслідувань дедалі частіше привертають маєтки й автопарки окремих церковних очільників. Було б несправедливо вважати, що архимандрит Кирило не був свідомий реального стану в українських Церквах, бо ще на початку подій на Майдані у грудні 2013 р. він застерігав:

Для Церков зараз є нагода визнати, що вони часто приймають на себе роль посередника у бажанні шахраїв захистити себе від Бога за свої

кримінальні вчинки... Але ж до чого веде таке посередництво? – Воно веде не просто до легітимізації корупції у суспільних відносинах, а й до її сакралізації... Майдан для Церков є можливістю змінити цей стан речей і відмовитися від надання «посередницьких послуг», які насправді легітимізують корупцію, соціальну несправедливість, зловживання владою тощо (с. 113).

У цих словах архимандрит Кирило був найбільш відвертий і щирий, але українські Церкви, вочевидь, його слів не почули.

«Війна культур», яка проявила себе на київському Майдані 2013–2014 рр., на думку архимандрита Кирила, базувалася на двох відмінних уявленнях про людину: «З одного боку барикад панувало бачення людини як обслуги для можновладців або “лохів” – бачення, яке не шанувало ані людської свободи, ані гідності. Інша сторона барикад була готова помирати і за свободу, і за гідність» (с. 106). Ця «культурна війна» на Майдані завершилась кривавим сценарієм розправи над пасіонарями, яких згодом назвали «Небесною сотнею». Саме це, на думку архимандрита Кирила, стало поштовхом до «народження автентичної публічної теології, в центрі якої – Майдан» (с. 106).

Далі можна було би помріяти про те, чого не сталося, а саме: про творення осередків публічної теології при університетах і студійних груп при парафіяльних громадах українських Церков. Зайве говорити про те, яку роль могла б відіграти публічна теологія в контексті екуменічного діалогу та євангелізації українського суспільства. Але цього наразі не сталося і навряд чи станеться.

По-перше, видається, що було упущено мить (кайрос), коли у післямайданному періоді панувала атмосфера творчого оптимізму, передчуття, що Україна та її Церкви справді стоять на порозі великих духовних змін, справжньої Революції гідності. Цей дух пасіонарності й оптимізму дуже швидко почав згасати, позаяк значне число активних учасників Майдану, поповнивши добровольчі батальйони та волонтерські сотні, взяли на себе весь тягар боїв під Савур-могилою, в Іловайському котлі й Донецькому аеропорту. Там «Небесна сотня» поповнилась новими сотнями сповнених ідеалізму й віри в гідне майбутнє України самовідданих учасників Майдану. Але найбільшої поразки Революція гідності зазнала, коли значне число добровольців опинилося під слідством, а відверті сепаратисти залишилися на керівних посадах, не кажучи вже про колишніх членів Партії регіонів, які цілком комфортно почувуються у «новому», «демократичному» українському парламенті. Кількість негативних факторів із дня на день лише зростає, вбиваючи рештки віри, особливо серед молоді, більшість якої не бачить свого майбутнього в Україні. Тож, повертаючись до виокремлених архимандритом Кирилом трьох суспільних гріхів (жадібність, гординя й патерналізм), в актуальній ситуації слід додати до них і четвертий, який у концепції Євагрія Понтійського належить до числа найважчих, – «акедію», відому в церковнослов'янському варіанті як «униніє», тобто стан нудьги у поєднанні з почуттям розпачу й цілковитої зневіри. Але

в такому випадку запропонована архимандритом Говоруном деконструкція релігійного підґрунтя комуністичної ідеології та квазірелігійних складових «руського мира» не матиме жодного ефекту.

По-друге, сформована в парникових умовах американської демократії та академічного середовища публічна теологія навряд чи буде здатною щось запропонувати в актуальних, майже безнадійних, реаліях українського суспільства і якимось чином вплинути на українські Церкви. Зрештою, багато залежить від персональної інтенції архимандрита Кирила. Час до часу прочитати лекцію в Києво-Могилянській академії, Відкритому православному університеті чи взяти участь у відеоконференції – можливо, цього достатньо для імітації змін у житті українського християнства, але замало, щоб народжена на Майдані українська публічна теологія зажила повнотою євангельської трансформації суспільства. До речі, згадуючи про латиноамериканський контекст, архимандрит Кирило якось делікатно оминає сформований у близьких до українських реалій потужний напрям латиноамериканської політичної теології, відомий під назвою «теологія визволення». Зрозуміло, що автор української публічної теології може мати застереження щодо імплементованої в теологію визволення марксистської методи аналізу суспільної ситуації. Але в такому випадку також слід мати застереження і щодо публічної теології, за лаштунками якої може ховатись ідеологія, відома як «експорт американської демократії».

По-третє, з депресивної перспективи постмайданівської доби видається, що запозичені моделі на кшталт політичної, публічної і визвольної теології не матимуть відчутного ефекту. Максимум, чого можуть вони досягнути, – пожвавити млявий український богословський простір та забезпечити ілюзію демократичних процесів. Утім, архимандрит Кирило несвідомо натякнув на інший сценарій, який в українських умовах видається єдино придатним. Говорячи про «Церкву і публічний простір», він добре усвідомлює, що – чи, точніше, хто – забезпечує ідентичність Церкви рівно ж, як і небезпеки, які чатують на Церкву, коли вона надто ідентифікує себе з публічним простором:

Церква, яка думає про Христа, для якої Христос є центром і сенсом існування, не втрачає себе ані в діалозі з державою, ані в діалозі із суспільством. Натомість Церква, яка думає про власні структури, корпоративні інтереси, майно, втрачає себе і в діалозі з державою, і в діалозі із суспільством (с. 38-39).

Далі він описує три «дисфункції Церкви, коли вона губиться у публічному просторі»: громадянська релігія, політична релігія й ідеологія (с. 39-44). Автор закінчує аналіз взаємовідносин між Церквою і публічним простором розглядом актуального для українських реалій «руського мира» (у Говоруна, як вже зазначалось, він *руський*) як ідеологічного конструкту, що повстав «після падіння Радянського Союзу з руїн комуністичної ідеології» (с. 44-45). Звільнення від його ідеологічного впливу архимандрит вважає «конче необхідним

Церкви, щоб віднайти своє справжнє “я”. Саме тому, на його думку, «потрібний демонтаж кривих дзеркал “Руського миру”» (с. 46). Пропозиція демонтажу надійшла із запізненням на роки десять і в ситуації актуальної «акедії» українського суспільства практично позбавлена сенсу. Захопившись описами моделей дисфункції Церкви в публічному просторі, автор ненароком пропустив повз увагу потужний духовний рух, який цілковито знехтував публічним простором в ім'я Христа як центру й сенсу буття. Точніше, автор лише спорадично згадав про «подвижницьку етику Єгипетської і Палестинської пустелі, де тисячі анахоретів намагалися втілити в своєму житті християнські ідеали» (с. 19). І в цьому контексті Євагрій Понтійський справді «може допомогти й зараз поєднати багатосотлітній досвід Церкви», але не «зادля поєднання із сучасними політичними теоріями», як цього бажає архимандрит Кирило, а якраз навпаки. Бо сам Євагрій подав приклад радикального нехтування публічним простором. На нього, як на успішного церковного інтелектуала, поклали свої надії видатні каппадокійці Василій Великий і Григорій Богослов. Натомість Євагрій залишив усе і за порадою якоїсь Меланії (хто ця жінка у порівнянні зі стовпами святоотцівського богослов'я?) подався на науку до єгипетських пустельників, більшість з яких були звичайними, переважно неосвіченими фелаксами. Слід додати, що навіть з точки зору самих єгиптян не було нічого більш абсурдного й парадоксального, як податися в пустелю – володіння Сета, єгипетського бога зла й непорозуміння. Царством демонів була пустеля й для греків, тому, як зазначає архимандрит Кирило: «Вважалося, що бути засланим на ту дику територію – це страшніше за смерть. Сократ вибрав собі випити отруту замість йти у ту дику землю» (с. 33). Однак саме туди, за словами історика Ярослава Пелікана, «втікали не просто від світу в усіх його проявах, але й також від світської Церкви»⁵. Той, хто добровільно обирає пустелю, демонстрував цілковиту зневагу до цивілізованого життя в ім'я автентичного життя згідно з Євангелієм. У сучасних же українських реаліях пустеля – це радше метафора Церкви, яка вирішила писати свою історію з чистої сторінки, Церкви, яка більше не покладається на поміч «бізнесменів-спонсорів», політичних партій, підтримку владних структур і закордонних грантових проектів, тої Церкви, яка цілковито знехтувала публічним простором, вирішила нічого не знати, окрім Христа розп'ятого.

Підсумовуючи, слід, однак, подякувати архимандритові Кирилу за його відважну пропозицію української публічної теології. Без неї важко було би пересвідчитись, що в українських реаліях, де суспільство до найглибших шарів уражене зажерливістю, гординою й патерналізмом, Церква, чи принаймні якась її частина, лише відмежувавшись від публічного простору суспільно-політичного життя, зможе акумулювати духовні сили для подолання найважчого гріха

⁵ Ярослав Пелікан. *Ісус крізь століття. Його місце в історії культури*. Київ: Дух і Літера 2015, с. 170.

відчаю й зневіри, щоб відтак закласти євангельські основи для нового суспільного життя. Щойно тоді зможемо з певністю говорити, що Україна на практиці демонструє цінності, про які Захід лише говорить або й взагалі забув.

Олег Гірник

«Мета-еклезіологія»:

Церква як самоусвідомлюючий «суб'єкт»

«Природу Церкви можна зрозуміти лише зі середини,
cum ira et studio, і ніколи з точки зору стороннього спостерігача»

Дітріх Бонгеффер¹

Нещодавно у київському видавництві «Дух і Літера» вийшов український переклад книги православного фахівця з патристики, викладача й дослідника різних університетів США і Європи, українця за походженням, архимандрита Кирила Говоруна «Мета-еклезіологія»². Як зазначає автор у «Вступі», метою книги є «огляд еволюції еклезиологічних теорій» (с. 13), а предметом книги є «не стільки церква як така, скільки еволюція її самоусвідомлення – те, що власне і можна назвати мета-еклезіологією» (с. 13). Отже, під терміном «мета-еклезіологія» автор розуміє «аналіз наявних теорій церкви» (с. 13). Мета дослідження полягає в тому, щоб довести «неповноту будь-якої концептуалізації церкви» (с. 14). Будь-яка теорія, що претендує на універсальність, тим самим «звужує феномен Церкви, не вловлюючи у повному обсязі її незмінного “я”» (с. 14). Маючи на меті довести «неповноту будь-якої концептуалізації церкви» (с. 14), автор пише, що якщо Церква є незмінною в метафізичному сенсі, то в історичному втіленні вона виглядає змінною, як історичний і соціальний феномен (с. 15).

Говорун починає з «витоків», з «первинної концептуалізації Церкви», а саме з Євангелій, Апостольських часів, які характеризуються учнівством і братством (с. 51-59). Цей період не містить «одного всеосяжного опису Церкви» (с. 51). Пізня античність і середньовіччя характеризуються симфонією та ерархією (с. 61-103). Однак, пише автор, «симфонічна модель церкви була ідеалістичною, якщо не утопічною», бо у реальному житті ця модель мала чимало недоліків (с. 81). Говорун нагадує, що першим латинським автором, який застосував термін *ἐκκλησία* в ширшому вжитку, був Тертуліан, а після

¹ Dietrich Bonhoeffer. *Sanctorum Communio*. London: Collins 1967, с. 20.

² Архимандрит Кирило Говорун. *Мета-еклезіологія: Хроніки самоусвідомлення Церкви* / перекл. з англ. Олексій Панич. Київ: Дух і Літера 2018. 328 с.