

**Архімандрит Кирило (Говорун). Риштовання Церкви: вбiк постструктуральної еклезиологiї / перекл. з англ. Олексiй Панич. Київ: Дух і Літера 2019. – 312 с.**

Не довелося довго чекати після виходу монографії архимандрита Кирила «Мета-еклезіологія», як одразу з'явилась наступна. У першій монографії автор ставив собі за мету «показати, що колективне сприйняття сутності церкви її членами змінювалося в історії християнства», обравши за предмет дослідження не стільки церкву як таку, скільки «еволюцію її самоусвідомлення». Власне, останнє в розумінні архимандрита Кирила і є мета-еклезіологія – «аналіз наявних теорій церкви», що «описує їх як безперервний потік, який, по суті, є потоком “свідомості” церкви»<sup>1</sup>. Натомість головне завдання нової монографії – «виявити ті структури, які визначають сьогорішнє життя східних церков», і пояснити «механізми еволюції та взаємодії цих структур» (с. 13), щоб «показати, як структури церкви, сформовані на добрих підставах, часто перекручувались і ставали невдалими, тож їх зрештою відкидали або винаходили наново». Тобто будь-яка, навіть найдосконаліша, еклезиальна структура не застрахована від того, аби на певній стадії розвитку стати «токсичною для тіла церкви». Втім, Говорун застерігає, що не варто таврувати самі структури, а слід їх «розглядати як такі, що можуть бути відновлені в їхньому первинному значенні та їхній первинній меті». Аналіз еклезиальних структур автор обмежує східним християнством, «оскільки критичного аналізу його структур у сучасній науці практично немає» (с. 14).

Вважаю вдалим використане архимандритом Кирилом образне представлення еклезиальних структур крізь призму семіотики: кордонів (фронтири), оборонних споруд (рови і фортеці), архітектурних конструкцій і об'єктів (риштування, роздільчі стіни, піраміди), геологічних пластів (страти). Наприклад, останній образ Говорун використовує для пояснення того, як в історії Церкви поступово зазнавав змін етос служіння, внаслідок чого «ієрархія витіснила ранньохристиянський егалітаризм», трансформувавшись в *ordo clericorum*, «окремії еклезиальній *stratum* чи клас, відмінний від “мирян”» (с. 22). «Страти, – пояснює автор монографії, – це шари каміння та ґрунту, які є однорідними у межах тієї самої страти, але відрізняються від сусідніх з ними страт. У цьому образі важливо, що елементи різних страт походять від того самого джерела: вулканічної або іншої геологічної активності» (с. 22).

Для порівняння візьмімо один із найстаріших описів структури Церкви як оборонної вежі в ранньохристиянському творі «Пастир Герми».

---

<sup>1</sup> Архімандрит Кирило (Говорун). *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви*. Київ 2018, с. 13.

Алегоричний господар вежі пильно наглядає за процесом будівництва, випробовує будівлю, вдаряючи палицею, щоб виявити каміння з порушеною структурою – тріщинами, усіченнями, уражене пліснявиною. Відтак наказує Пастирю вийняти проблематичне каміння, ретельно очистити від структурних дефектів і повернути назад, максимально допасувавши камені одне до одного. Тож у кінцевому результаті вежа мала вигляд, «наче вона зроблена зі суцільного каменю без жодного шва»<sup>2</sup>. Алегоричний образ Церкви з «Пастиря Герми» контрастує з представленням Церкви крізь семіотику геологічних страт, яке пропонує Говорун: «Лише поступово складові церкви сформувалися в ієрархічні структури та відокремилися одна від одної. Вони виглядають так, наче завжди були такими, але це неправда: в історії церкви був час, коли вона не мала жодних ієрархічних страт». (Останнє твердження, додамо від себе, підтверджує поданий у «Пастирі Герми» алегоричний образ Церкви як монолітної вежі без структурних швів між каменями, з яких вона збудована.) На цьому побудована одна з гіпотез монографії Говоруна: «формування адміністративних структур у церкві збільшило відстань між висвяченим кліром та мирянами», тобто на монолітному тілі Церкви часів «Пастиря Герми» все виразніше почали виокремлюватись структурні шви, які ставали все ширшими і глибшими, сприяючи «інтенсифікації розділів між еклезіальними стратами» (с. 22). Процес стратифікації в церковній організації досягнув апогею в добу Середньовіччя як у східній, так і в західній Церквах. Єрархічні структури «були дуже деталізованими, теологічно осмисленими й ефективно забезпечували владу і церковних, і світських лідерів. Верхівка церкви ототожнювала себе з державою. Тих і тих почали сприймати як неодмінну складову божественного порядку», – підсумовує Говорун (с. 192). Тонкі лінії демаркації між спільнотою і її служителями, які практично відсутні на тілі Церкви в алегорії «Пастиря Герми», поступово перетворюються на високий мур між мирянами та ієрархами.

Відразу зазначу, що Олексій Панич – автор перекладу монографії – подав дослівний переклад *ordo clericorum* як «клерикальний орден, орден кліриків» (с. 22, прим. 19). Правильніше було б перекласти цей вираз як «священничий стан». Аналогічна неточність – у перекладі цитати з Мирослава Вольфа, де натрапляємо на «орден мирян», хоч із контексту (мова йде про два полюси, що «роблять евхаристійне зібрання суто біполярною подією») випливає, що йдеться про мирянський і священничий стани чи, простіше, – про вірян і священників (с. 230). Також незрозумілим є переклад цитати з Ганса Кюнга: «Конгрегації та чини є взаємозалежними. Ані конгрегації без чинів, ані чини без конгрегацій не створюють Церкви» (с. 229). З контексту проблематики, в рамках якої Говорун подає цитату, зрозуміло, що мова

<sup>2</sup> Пастир Герми // *Ранні Отці Церкви. Антологія* / ред. М. Горяча. Львів 2015, с. 285-288.

зовсім не про монаші чини, чи пак ордени, всередині яких існують конгрегації (об'єднання) монастирів, як, наприклад, у бенедиктинців. Швидше всього, йдеться про взаємозалежність вірян і священників, або ж спільноти і її служителів. Не маючи під рукою оригінального тексту, припускаю, що точніший переклад мав би бути такий: «Віряни і священники взаємозалежні. Ані віряни без священників, ані священники без вірян не творять Церкву».

До найбільш актуальних тем монографії належить проблема суверенітету та автокефалії, представлена через семіотику ровів і фортець (розділи 3 і 4). Як неможливо уявити фортецю без оборонних ровів, так само не можна вести дискусію на тему автокефалії без розуміння ідеї політичного суверенітету європейських держав. Остання виросла з пакету домовленостей під час укладення Вестфальського миру в 1648 році. Адже, вважає архимандрит Кирило, є «разюча схожість між вестфальськими принципами суверенітету та сучасною моделлю міжцерковних взаємин, на яку пристав православний світ від моменту виникнення національних автокефальних церков у дев'ятнадцятому столітті» (с. 102). Відтак автокефалія стала важливим інструментом у контексті досягнення політичної незалежності, а разом із тим – чинником, який гарантував збереження ідентичності народів, розвиток і безпеку їхніх державних утворень. Автор монографії подає низку історичних прикладів набуття статусу автокефалії – Церков Болгарії, Сербії, Москви, Греції, України та Православної Церкви в Америці. Нас же, закономірно, найбільше цікавить випадок України, історію набуття статусу автокефалії якої автор писав практично по гарячих слідах. Антиколоніальна складова була однією з найважливіших, яка визначала автокефальний рух в Україні. Між автокефалією і повнотою набуття статусу незалежної держави фактично ставили знак рівності. Революція гідності 2013–2014 років додатково наголосила і «продемократичний характер українського автокефального руху», який досягнув свого логічного завершення, коли Царгородський патріарх ухвалив рішення «про надання українській церкві канонічної автокефалії» (с. 151).

П'ятий розділ, у якому крізь семіотику піраміди представлено один із найпроблематичніших аспектів православно-католицького діалогу, а саме – питання першості, у монографії архимандрита Кирила належить до найскладніших. Питання додатково ускладнюється через відсутність згоди між самими православними Церквами: «Першість здається навряд чи сумісною з ідеєю суверенітету, яка є складовою розуміння автокефалії. Коли будь-яка церква визнає першість іншої церкви, це передбачає зречення певної частини суверенітету» (с. 155). В тісному зв'язку з проблемою першості перебуває питання ієрархічного устрою Церкви. «Припущення, що церква є ієрархічною за своєю природою, широко поділяються і на Заході, і на Сході», – підкреслює архимандрит Кирило (с. 159). Він згадує двох авторів,

які жили приблизно в той самий час та обидва вирішили приховати свої справжні імена: Амброзіастера (друга пол. IV ст.) і Псевдо-Діонісія (кін. V – поч. VI ст.). Першого Говорун називає «більш аналітичнішим і менш метафізичнішим за Псевдо-Діонісія». Цікаво, що ідеї Амброзіастера, який «проектував земні ієрархії на божественні реалії», на думку автора монографії, «віддунюють у постструктуралістських ідеях, які “виводять” зі “структур метафізичне підґрунтя та його безумовну роль”» (с. 160). На противагу Амброзіастеру, Псевдо-Діонісій бачить структури Церкви в метафізичній реальності, проектує їх згори донизу, тобто від Бога до Церкви. Далі архимандрит Кирило подає короткий екскурс в античну філософію, починаючи з Платонової моделі ієрархії суцього, відтак переходячи до Арістотеля, Порфирія, Прокла. А розгалужену Проклову ієрархію суцього навіть представляє діаграмою (с. 166). У підсумку автор висноує, що «неоплатонізм і його християнське видання авторства Псевдо-Діонісія є головними джерелами тлумачення першості як внутрішньо притаманної природі церкви» (с. 170). Семіотика піраміди досконало відображає суть застосованого Псевдо-Діонісієм підходу – який Говорун називає «онтологічним», – позаяк «намагається уґрунтувати еклезіальні структури у Трійці та Богоявленні й проводити паралелі між небесною та еклезіальною ієрархіями» (с. 214). Цей підхід узгоджується з головною тезою структуралізму, яка «припускає наявність суспільних структур, незмінних в часі і просторі», мов єгипетські піраміди (с. 218).

Усі ці важкі теми, представлені крізь семіотику велетенських споруд і геологічних пластів-страт, виростають із тонких ліній олівцем, намальованих богословами на сторінках еклезіологічних трактатів. Тонкі лінії – це проповідничий образ, що його використовує автор монографії, аби проілюструвати «відмінності між церквою, якою вона виглядає і якою вона насправді є» (с. 14). Йдеться про проблему розрізнення в питаннях делікатних, схожих до христологічного умовного розрізнення божественної і людської природи, яке наголошує на «ідеї нерозривної єдності Христа як єдиної істоти». Аналогічне розрізнення, вважає Говорун, може бути застосоване і до Церкви як єдиної реальності, в якій наявні аспекти, що піддаються лише теоретичному розрізненню (с. 24). Задекларувавши від самого початку застосування прийомів критичної теорії, які використовує структуралізм і постструктуралізм (с. 13), архимандрит Кирило виокремлює ряд тем, що виростають із т. зв. бінарних опозицій на кшталт «внутрішнє – зовнішнє», «буквальне – метафоричне», «присутність – відсутність» тощо. До числа найпопулярніших бінарних опозицій, що часто потрапляють у поле уваги постструктуралістів, належить представлена в монографії тема «дуалізму сакрального і профанного» (с. 39-57). Натомість до специфічно еклезіальних належать такі запропоновані архимандритом Кирилом бінарні опозиції: «Церква як історичний

феномен і як предмет віри», «Церква для всіх і церква для декого», «Церква загальна та конкретна». Всі вони перебувають у центрі уваги автора в першому розділі – «Тонкі лінії олівцем: розрізнення», – який під цим оглядом є найбільш постструктуралістським.

Найцікавішою для мене була остання бінарна опозиція: «Церква загальна і конкретна». Адже, як зазначає автор, біполярний світогляд, «попри свій спекулятивний характер, часто спричиняє реальні розколи на тілі Христовому», а саме: «Перебільшення універсального аспекту в західній церкві спровокувало велику схизму одинадцятого століття. Перебільшення місцевого аспекту в східних церквах вело їх до націоналізму, а нещодавно створило перешкоди, з якими зіткнувся довгоочікуваний Всеправославний собор» (с. 14-15). Уже у висновках, задекларувавши рух «від структуралізму до постструктуралізму і далі», Говорун ще гостріше наголошує на цій проблемі: «Східна й західна еклезіологічні традиції можуть дійти згоди між собою лише настільки, наскільки вони відновлять баланс між загальним і місцевим. Спільноти, що найбільше страждають від дисбалансів, також є ключем до відновлення балансу» (с. 223). Які саме «спільноти» маються на увазі, Говорун не пояснює, надаючи перевагу узагальненим твердженням на кшталт: «Спільнота є основою і загального, і місцевого у церкві. Саме спільнота володіє ключами Петра від проблеми першості – й на всесвітньому, й на місцевому рівні» (с. 223). В певних моментах архимандритові Кирилу дуже мало бракувало, щоб конкретизувати «спільноту» як конкретну Церкву. Він констатує, що Захід, попри те, що ще міцно тримається претензії на універсальну ідентичність, усе ж намагається рухатися назустріч Сходові: «Захід намагається наново поєднати свою універсальність зі спільнотою та локальністю. Це була одна з найважливіших інтуїцій Другого Ватиканського собору. Намагаючись подолати свої вади, Захід заохочує середині своєї церкви культурне, літургійне й навіть богословське розмаїття» (с. 64-65). Невже автор нарешті скаже своє слово про велику спільноту *Східних Католицьких Церков*? Ось-ось цитуватиме параграфи Декрету II Ватиканського собору про Східні Католицькі Церкви «*Orientalium Ecclesiarum*», хоча б цей: «Історія, передання та численні церковні інститути яскраво свідчать про великі заслуги Східних Церков перед вселенською Церквою. Тому Священний Собор не лише ставиться з належною пошаною до цієї церковної та духовної спадщини і складає їй справедливу хвалу, а й упевнено розглядає її як спадщину всієї Христової Церкви. Отож він урочисто заявляє, що Східні Церкви, як і Західні, мають право й обов'язок керуватися своїм окремим правопорядком як таким, що має гідну пошани давність, краще узгоджується зі звичаями своїх вірних і виглядає відповідним для блага їхніх душ» (OE, 5). Ні ж бо, Говорун делікатно оминає декрет, надаючи перевагу документові Всесвітньої ради Церков 2005 року «Природа та місія

церкви» (с. 65). Попри те, що цей документ набагато новіший, у ньому, судячи з поданої автором цитати, не сказано нічого нового порівняно з тим, що вже сказав II Ватиканський собор. Утім, проблема не в тому. Архимандрит Кирило зазначає, що заяву Всесвітньої ради Церков одностайно підтримали і Схід, і Захід, але «на практиці жодна зі сторін не виявилася достатньо успішною у своїх зусиллях щодо примирення партикулярності та універсальності» (с. 65). Невже? Щодо Сходу – згоден з автором, позаяк Всеpravославний собор, який мав відбутися на П'ятидесятницю 2016 року на Криті, «не відбувся у такій формі, як його замислювали від 1960-х років», коли православні, інспіровані подіями і документами II Ватиканського собору, відважилися й собі розпочати підготовку подібного собору (с. 67). Проте чи можна сказати те саме про Захід? Залишмо на сумлінні автора такі закиди на адресу Католицької Церкви, як «імітація соборності» та небажання Римської курії дозволити єпархіям чи парафіям самостійно приймати рішення в окремих питаннях, які архимандрит Кирило згадує серед інших її недоліків (с. 65). Однак напрошується запитання: невже стрімкий розвиток Східних Католицьких Церков після II Ватиканського собору не демонструє на практиці конкретний успіх у справі «примирення партикулярності та універсальності», у тому числі й на шляху соборності єпископату та самостійного вирішення Східними Католицькими Церквами багатьох питань у рамках партикулярного права без участі Римської курії?

Цього міг би не помітити американський чи німецький еклезіолог, ум якого налаштований на мислення в рамцях класичного світогляду, в якому бінарній опозиції «схід – захід» відповідає бінарна опозиція «православ'я – католицизм», а все, що за межами цих опозицій, автоматично опиняється поза увагою<sup>3</sup>. Та як таке могло статися у випадку архимандрита Кирила, який про існування Української Греко-Католицької Церкви – до слова, найбільшої з усіх Східних Католицьких Церков – знає не з підручників, а з реальних зустрічей? Цього міг би не зауважити український православний богослов, який є фанатичним адептом «руського мира», але не архимандрит Кирило, який демонструє, принаймні на позір, відкритість, уважність, демократизм, ба навіть український патріотизм, а своєю книгою задекларував необхідність розхитати штивні еклезіальні структури, щоб зробити їх відкритими і придатними до оновлення. А може, все це лише мімікрія, запізніла данина моді на популярну в минулому столітті філософську термінологію, нашпиговану префіксами «мета» і «пост»? Чи не уражений сам архимандрит Кирило токсичністю еклезіальної структури, в якій духовно сформувався, а відтак працював над розбудовою її «роздільчих стін», себто

<sup>3</sup> Пор.: М. Татарин. Що таке східне католицьке богослов'я. Від класицизму до визволення // *Богословія* 67/1-2 (2003) 58-59.



адміністративних структур? Чи не слід йому проаналізувати передовсім самого себе на предмет каузальності «еклезіологічних гріхів» (с. 227)?

Залишивши поза увагою Східні Католицькі Церкви, передовсім добре йому знану УГКЦ, архимандрит Кирило фактично заперечив головну інтенцію власної монографії зробити крок «вбік постструктуральної еклезіології». Для кращого розуміння ще раз подаю вже цитований вище фрагмент автора: «Східна й західна еклезіологічні традиції можуть дійти згоди між собою лише настільки, наскільки вони відновлять баланс між загальним і місцевим. Спільноти, що найбільше страждають від дисбалансів, також є ключем до відновлення балансу» (с. 223). Хіба Східні Католицькі Церкви впродовж усієї своєї історії і всім своїм існуванням не йдуть шляхом постійного відновлення балансу між загальним (універсальним) і місцевим (партикулярним)? Хіба не Східні Католицькі Церкви є тими спільнотами, які – починаючи з найменшої сільської парафіяльної громади – найбільше страждають від цього дисбалансу, а відповідно, стають ключем до відновлення цього балансу? Хіба історія Греко-Католицької Церкви не демонструє постійної боротьби як зі зловживаннями універсального аспекту, що проявляли себе на рівні ідеологічному та обрядовому у формі т. зв. латинізації, так і з токсичністю партикулярного націоналізму московської Церкви, що виявляв себе на рівні ідеологічному та обрядовому як рух галицьких москвофілів XIX ст., отруйні випари якого відчутні й досі? Хіба не Східні Католицькі Церкви є тими, еклезіологія яких є саме постструктуральною, точніше – плинною, тобто такою, що перебуває в постійному русі? Архимандрит Кирило завершує монографію розлогою цитатою французького постструктураліста Ролана Барта, якою мав намір підсумувати сказане ним про еклезіальні структури (с. 232-233). В есе «Пластик» французький філософ роздумує над характеристиками цього пластичного матеріалу і пропонує його як метафору ідеї «нескінченної трансформації». Втім, семіотика метафори пластику не прикладається до штитного еклезіального дуалізму «православ'я – католицизм», «схід – захід», за рамки якого Говоруну так і не вдалось вийти. Метафора пластику більше надається до характеристики «плинної еклезіології»<sup>4</sup> Східних Католицьких Церков. Їм, як і «нетвердому і неглибокому» в інтерпретації Барта пластику, доводиться постійно розплачуватися за свою гнучкість. Наприклад, православний богослов Олександр Шмеман трактував греко-католицизм як трагедію тих, хто, «покинувши православ'я, так і не стали католиками»<sup>5</sup>. Іншими словами, греко-католи-

<sup>4</sup> Пор.: В. Єрмоленко. *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть*. Київ 2018. Див. також розмову В. Єрмоленка з архимандритом Кирилом в авторському проєкті «Україна розумна» (hromadske.ua, дата звернення: 18.02.20).

<sup>5</sup> А. Шмеман. *Дневники*. Москва 2009, с. 37.

кам, а разом з ними й усім Східним Католицьким Церквам дорікають за відсутність чітко визначеної еклезіальної структури, котра дозволяла б легко ідентифікувати їх відповідно до бінарної опозиції «католицизм – православ'я». Тобто дорікають за «постструктуральну еклезіологію», «вбік» (?) якої їм не треба прямувати, позаяк вони там уже перебувають.

На закінчення декілька слів щодо назви монографії. В інтерв'ю директору видавництва «Дух і Літера» Костянтину Сігову під назвою «Scaffolds. Навколо “Риштувань”» архимандрит Кирило звернув увагу на двозначність слова «риштування» в англійському оригіналі:

Scaffolds означає власне риштування, ті будівельні конструкції, які ставлять довкола споруди, щоб мурувати будівлю. Але це також і ешафот, на якому страчують або кримінальних злочинців, або тиранів, або й невинуватих людей... Тому в англійському варіанті назви книжки є певна драматичність, двозначність, яка означає, що риштування в якийсь момент можуть стати ешафотом для церкви, тим місцем, де церква страждає, де вона живе у відповідності до свого сенсу, своїх місій і своєї природи.<sup>6</sup>

В українському перекладі двозначність, а разом з нею і драматичність відсутні, позаяк «риштування» містить лише одне значення: це легка конструкція, яку монтують до стін будинку під час виконання фасадних робіт. Проблематичним виявився також переклад слова «towards» прислівником «вбік», котрий, хоч і означає напрямок руху, але в значенні відходу від напрямку *вперед*, тобто – *на манівці*. Наприклад: «звернути *вбік* від головного шосе» – це не те саме, що «повернути *в бік* головного шосе»; «попрямувати *в бік* кордону» – це не те саме, що «відскочити *вбік*». Чи не краще було в цьому випадку перекласти «назустріч постструктуральній еклезіології»? Можливо, використанням прислівника «вбік» перекладач і автор монографії мали намір створити українським перекладом двозначність, яка впливала би з драматизму свідомої помилки? Малоімовірно. Але є очевидним одне – монографія архимандрита Кирила потребувала бодай коротенької передмови до українського видання.

Підсумовуючи, слід подякувати архимандритові Кирилу за його працю над монографією, яка навряд чи буде корисною для православних богословів-еклезіологів. Адже, залишаючи поза увагою Східні Католицькі Церкви, передовсім УГКЦ, Говорун підсвідомо виступив апологетом останньої, коли охарактеризував мову структуралізму і постструктуралізму як «мову звільнення», котра «здатна виправити еклезіологічні “ізми”» (с. 23). В такому випадку «мову звільнення» можливо застосувати і щодо церковно-ідеологічного штампу під назвою «уніатизм», яким УГКЦ таврують певні

<sup>6</sup> orthodoxy.org.ua (дата звернення: 18.02.20).



богословські кола. Останні все ще ховаються за фасадом екуменічних риштовань, змонтованих із бінарних опозицій «схід – захід», «православ'я – католицизм», які мали стати ешафотом для Східних Католицьких Церков. З огляду на це і на подану вище критику, монографія архимандрита Кирила вимагає свого продовження в рамках унійного богослов'я. Розвиток теми «плинної еклезіології» з ретроспективним поглядом на Східні Католицькі Церкви (передовсім УГКЦ) та їхні шляхи досягнення балансу між загальним (універсальним) і місцевим (партикулярним), на мою думку, заслуговує на увагу відомого історика унійного богослов'я Юрія Аввакумова. Окрім цього, хочу подякувати авторові монографії також особисто, оскільки він додатково підтвердив мої ідеї, висловлені у програмній статті «У пошуках моделі постконфесійної рефлексії: богословський авангард»<sup>7</sup>.

**Олег Гірник**

*STL, старший викладач,  
Український католицький університет, Львів*

---

<sup>7</sup> О. Гірник. У пошуках моделі постконфесійної рефлексії: богословський авангард // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 2 (2015) 433-462.