

Далі автор наводить також приклади особливостей слов'янської традиції, а саме: вставку тропаря 3-го часу в анафорі та додавання до анафори св. Василія Великого слів, вирваних із контексту анафори Золотоустого «перетворивши Духом Твоїм Святим» (с. 127). Він також вважає безпідставним перенесення молитви після Святого Причастя з кінця подячної малої ектенії на місце після причастя служителів (с. 161) тощо. Автор тут наводить як добрий приклад видання тексту хрещальної Літургії, опубліковане з благословення Московського патріярха у 2002 р. і в якому власне цей недолік виправлено (там само). Важливо знати про абсурдність тверджень, нібито св. Василій Великий скоротив літургію апостола Якова, а святий Йоан Золотоустий скоротив Літургію Василія Великого. Насправді ж про таке скорочення не може бути й мови, навпаки, розвиток відбувався від простіших форм до складніших (с. 167-168).

Звичайно, у такому короткому обсязі неможливо пояснити всі аспекти й нюанси богослужіння. Однак автор намагається охопити, наскільки це можливо, більшість найважливіших моментів церковних дійств.

Похвально, що о. Андрій Дудченко вживає терміни «Латинська Церква», «Західна» і «Східна» Церкви, уникаючи неправильного протиставлення термінів: «Православна Церква» – «Католицька Церква». Це особливо важливе у літургійних питаннях. Дуже позитивним є те, що автор порівнює особливості різних гілок візантійського обряду: грецької, румунської тощо. Це вказує на можливість єдності у різноманітності й розвінчує міф про начебто «єдиний православний» обряд, якого насправді немає.

Книжка о. Андрія Дудченка – це сучасна містагогія, тобто введення в таїнство, а також серйозний виклик тим церковним спільнотам, які перебувають у євхаристійній та богослужбовій кризі. Пастирі таких спільнот у жодному разі не повинні миритися з пасивною присутністю мирян на Літургії, мають заохочувати їх до свідомої і діяльної участі у відправах, особливо в таїнстві Святого Причастя.

Ігор Васишин

Мирослав Вольф. По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы / перекл. з англ. Ольга Розенберг. Черкасы: Коллоквиум 2012. 397 с.

Заклик Ісуса Христа до своїх послідовників бути єдиними у вірі в троїчного Бога залишається завжди актуальним. Тому кожен християнин повинен бути прихильником єдності в нашому роздробленому індивідуалізмами світі. Мирослав Вольф є одним із таких світлих учнів Ісуса Христа, який пропонує поступову побудову сопричастя між Церквами.

Питання про Церкву є основним для реалізації видимої єдності християн, тож у книжці «На подобу Нашу. Церква як образ Тройці» М. Вольф аналізує

структуру Церкви, представляючи підходи римо-католицького богослова Йозефа Ратцінгера, православного Йоана Зізіуласа і баптиста Джона Сміта, щоб потім конструктивно відповісти на запитання: що робить Церкву Церквою? Одним із ключів для цього служить спільнотне розуміння індивідуальності, яке, на думку автора, можна правильно прочитати лише через дослідження еклезіологічних основ відношень між Церквою і Трійцею. Така платформа легітимна для розгляду питання церковного будівництва з погляду еклезіологічного, антропологічного, сотеріологічного, тринітарного, завершуючи соборним. Якщо Церкву розуміти як зібрання окремих людей, кожен із яких – самобутня особистість, і вони бачать себе такими лише у відносинах одне з одним (с. 3) і віра яких розвивається в церковному контексті (с. 4), то твердження «Церква – це ми» є дуже важливе. Бо нині настала епоха «приватизації процесу прийняття рішень», і Церква перетворилася в установу, яка займається виключно релігією і сприймається як функціональна підсистема суспільства. Приналежність до неї залежить від особистого рішення людини. Це так, як система купівель: береш собі той товар, котрий подобається, або взагалі не береш (с. 8-9). У таких обставинах для ефективного передання віри Церква повинна не зважати на вимоги суспільства, а, опираючись на власне віровчення, творити суспільний контекст, у якому людина зможе відчувати свою гідність і потрібність, бачити свій внесок і вплив (с. 10-13). Все більше поширення християнства не слід сприймати негативно. Цей процес свідчить про стійкість християнської віри в мінливому багатокультурному суспільстві (с. 15-18). У різних випадках церковне життя і теорія не збігаються, зокрема коли йдеться про використання церковних аргументів, щоб не прямувати до єдності (с. 20). Тому потрібно, щоб кожна Церква аналізувала еклезіологічну реальність у цілості й на цій основі вносила зміни у свої моделі церковного устрою (с. 22).

У першій главі книжки, «Ратцінгер: спільнотність і ціле» (с. 27-85), М. Вольф вказує на одну з часто висловлюваних еклезіологічних думок цього римо-католицького богослова, майбутнього папи Венедикта XVI, – про переплетення людського «я», божественного «Ти» і церковного «Ми» (с. 29). У такому суспільному підході до самого акту віри стає очевидним, що людина може спаситися тільки в громаді. Туди її приводить віра, яка розвивається лише в такого роду спільноті. Усе стається на образ триєдиного Бога, який не обмежує себе до однієї особи, а є спільнотою осіб (с. 32-33). Відношення між іпостасями в Трійці є прикладом того, як треба жити в Церкві (с. 41). Людина, яка приходить до Церкви, стає іншою особою – індивідуальністю, коли отримує дар віри від Церкви, бо вона вже є не просто частиною громади рівних, а членом *communio sanctorum* – одного суб'єкта з Христом (с. 37). Людина-суб'єкт стає частиною суб'єкта Церкви і вірить вірою Церкви (с. 38). Матеріальним елементом такого спілкування з Богом у спільноті є святі таїнства, через які сприймається віра (с. 41). Людина отримує таїнства від інших як знак того, що вона не може отримати віру сама, а тільки в церковному середовищі через таїнства (с. 42).

Людина виходить з ізоляції через хрещення, коли вона прийнята в сопричастя з триєдиним Богом і Церквою. Тут вона черпає сили через Євхаристію, що є її новим союзом із Трійцею. Цей союз багатоступеневий: з особою; із Церквою (с. 44), зі всіма, що причащаються (с. 45). Євхаристія робить Церкву Церквою в повному значенні слова і до такого ступеня, що нічого ще до її гідності не можна додати. Проте оскільки Христос не приходить із зібрання вірних, а з-поза нього, то Церква має бути в єдності з іншими Церквами, з «цілим тілом» (с. 47), навколо Римської Церкви – *Ecclesia Romana*. Така приналежність до «ширшої» Церкви – необхідна подвійна трансцендентність (с. 50-51), яка через *євхаристійне зібрання* робить видимою *вселенську Церкву* (с. 52).

Оскільки людина отримує віру від Церкви, то і віровчення має приходити від Церкви, і віра людини повинна бути вірою Церкви. Право, що його Церква має завдяки церковному переданню, розуміється як «пам'ять» (с. 53), де найважливішою характеристикою є «комунікативність». Так М. Вольф передає думку Й. Ратцінгера: «Суб'єктна єдність Христа з Церквою дає їй право пояснювати Христа в минулому відносно Христа в теперішньому» (с. 56). Звернення до віри – це пошук істини, і пізнати її можна, тільки «вивчивши мову» Церкви, бо християнська істина відома тільки цілій Церкві (с. 58).

Для розуміння Церкви не досить Євхаристії чи церковного передання, – потрібне ще *служіння*, бо тільки через нього в Церкві можуть передаватися Святі Таїнства і Слово (с. 60). Вибір істини в Церкві не подібний до купівлі товару в сучасному супермаркеті, а радше нагадує ситуацію, що була в соціалістичному магазині, – з одним видом товару, і через те Церква має відважно подавати цей єдиний дар, що є тільки у вселенській Церкві (с. 62-63). Щоб сповнювати вимоги церковности – спікування Церкви з іншими Церквами і служіння таїнствам і Слово, потрібен єпископ. Він уособлює єдину Церкву для своєї спільноти через рукоположення і через служіння Євхаристії представляє свою Церкву серед сопричастя Церков, забезпечуючи тим спільноті єдність та автономію (с. 64). Єпископ рукоположений для того, щоб зв'язувати єпархію із цілістю Церкви через сопричастя єпископів – не прямо, а через посередництво Римського престолу (с. 67). Акцент на нероздільній сукупності: християнина, помісної Церкви і єпископа з цілим тілом через наступника Петра – свідчить про головну категорію еклезіології вселенського церковного спілкування Й. Ратцінгера – *Christus totus* (с. 67). Це теж еклезіологія індивідуальної відповідальності, яка зокрема «гарантує цілісність Церкви» (с. 68). Описавши таку римоцентричну еклезіологію, М. Вольф додає, що вона не може зватися євхаристійною, бо лишає єпископові замало автономности (с. 69), і тут не Трійця, а «владсть намісника Бога на землі... визначає структуру Церкви» (с. 70). А також правильно застерігає: щоби провести реформу в Церкві, потрібно почати не від Церкви, а від Євангелія, інакше про жодне відновлення не можна говорити.

Коли мова йде про Церкву з погляду Євхаристії, то, хоч суб'єктом Літургії слід уважати спільноту, однак святкування Євхаристії стається за посередництвом священнослужителя. Те, що для священнослужіння потрібне призначення,

є способом, у який Єдина Церква воплочується в окремій громаді, і таким чином відбувається взаємопроникнення між помісною і вселенською Церквами (с. 73). Так утворюється простір, де спасительна зустріч людини з Богом у Тройці відбувається завжди в контексті спілкування вселенської Церкви. У цій спільності людина повинна знайти себе і водночас навчитися спільної мови з Тройцею, яка тільки тут перебуває (с. 77).

Усе життя Церкви так чи інакше визначається життям Тройці. Як у Тройці суть індивідуальності виражається тільки через дари комунікативності і «самозречення» (с. 79), так само і в Церкві, бо людина повинна мислити церковно, тобто не мати власного «я» поза церковним спілкуванням! Такі церковні взаємовідносини, в яких особа розчиняється, називаються «спільотною еклезіологією» (с. 81). Тут Христос виступає як суб'єкт у Церкві, у якому і до якого вірні вподібнюються і який інтегрує їх у життя Тройці (с. 82).

У другій главі, «Зізіулас: спілкування, один і багато» (с. 86-152), вказується на центральне місце, яке Євхаристія займає як «ідеальне таїнство єдності», а згодом – «зрине воплочення таїни самої Церкви» (с. 86).

М. Вольф наголошує: в основі еклезіології *communio* Зізіуласа лежить «онтологія індивідуальності», випрацювана ним у процесі вивчення природи триєдиного Бога (с. 89). Тут «суть індивідуальності Отця полягає у відносинах, доказом чого є походження від Нього Сина і Духа» (с. 94). Син і Дух встановлюються в Отці, який своєю чергою піддається впливу Сина і Духа, так що і «становлення» Отця проходить через Сина і Духа (с. 95). Через їхні відносини ми також бачимо, що «свобідне спілкування (*екстазис*) і багатоманітну унікальність (*гіпостазис*) можна вважати основними аспектами індивідуальної сутності людини» (с. 98), бо «індивідуальність не може існувати поза спілкуванням... з особистісним Богом» (с. 99).

Таким чином, у Церкві, де ми зустрічаємо Христа в Його повноті (с. 102), «людина стає індивідуальністю в хрещенні і продовжує життя як індивідуальність в Євхаристії» (с. 100). Як Христос формується під впливом взаємовідносин між Отцем і Духом, так і людина, котра в Церкві формується під впливом Отця і Сина, стає індивідуальністю «колективно-вселенською» і «персональною», «неповторною у своїй універсальності» (с. 103-104). Через хрещення «біологічна іпостась людини змінює свій внутрішній устрій» (с. 106), бо таїнство «вносить у людську іпостась особистісну природу Тройці» (с. 107), а це є «впличенням» церковної спільноти (с. 109). Таке відношення виникає не тільки через процес пізнання, але головню через *любов*, бо «Христос є істина, і в Дусі Він існує як спілкування, в якому беруть участь усі люди» (с. 113). Євхаристія якраз є місцем, де для людини зливаються істина як Слово з істиною як таїнством (с. 114), – за умови, що людина здатна відрізнити Бога як індивідуальність, у яку вона вірить, від ідолів (с. 115). А тому той, хто пізнав істину через любов і «став індивідуальністю в Христі, вже не може перестати бути нею...», бо можливість сказати „ні” означала б, що природа індивідуальності бере початок не у спілкуванні, а в окремій людині» (с. 117).

Євхаристія і євхаристійна спільнота єдині, оскільки вони переймають «особистість Христа у всій її повноті» (с. 119), і таким чином «Церква і Христос стають одним тілом – тілом Христовим» (с. 120). Як наслідок того, що євхаристійне ототожнення Церкви з Христом відбувається у Святому Дусі, ми стаємо свідками «актуалістичної еклезіології». Тоді Церква стає «подією, яка кожного разу відбувається по-новому», бо, за словами Пола Макпартлана, «в сьогоднішній ми отримуємо все з майбутнього» (с. 124). Оскільки «кожна Євхаристія передбачає *есхатологічні* зібрання *всього* Божого народу», важливу роль відіграють «зібрання *всієї* Церкви... в конкретному... географічно обмеженому місці», а також «вселенський характер цього зібрання», що уможливорює «присутність *повноти Христа*, який увібрав у себе *всю* цю велику множинність» (с. 126). Людина, яка стала індивідуальністю при хрещенні, може отримати реальний доступ до «природи індивідуальності» тільки в спільнотній Євхаристії і таким чином прийняти «повноту Христа» (с. 129). Таку «повноту» Й. Зізіулас називає «соборністю», і вона може бути тільки «універсальною», при тому маючи «місцевий характер», коли «у спілкуванні з усією вселенською Церквою спільнота не *стає* церквою, а *виявляє* свою соборну церковність» (с. 131).

«В основі церковного устрою лежить природа Божого царювання», в якій «Христос – один, а вбирає в себе багатьох». Звідси «необхідність наявності єпископа і прихожан для внутрішнього устрою помісної церкви» (с. 133). При хіротонії «особа єпископа не просто набуває нової функції, її буття тепер визначається спільнотою» (с. 134). У час звершення Євхаристії глава євхаристійного зібрання – єпископ, який на хіротонії став особою і як глава євхаристійного зібрання діє як «соборна особа» – «виступає посередником між паствою і Христом, а не мостом, що об'єднує Христа і людей як окремі реалії» (с. 136). Присутність Христа і соборність Церкви будують Церкву за посередництвом єпископа. Втім, у Церкві нема «не посвячених на служіння» людей, бо ж усі хрещені. Різниця тільки в тому, що кожний має своє окреме покликання, «особливе завдання» (с. 139). Це, однак, призводить до «асиметричних взаємодій», коли одна частина спільноти покликана лише «говорити „амін” у відповідь на даровану їй благодать» (с. 140). Усе ж, рукоположення є окремим «духовним даром Святого Духа» для «людських взаємовідносин у спільноті» (с. 141), а існування таких «двох полюсів», як миряни і священнослужителі, «відповідає порядкові церковного устрою» (с. 143). Єпископ також стає з'язковим між власною Церквою й іншими Церквами в часовому і просторовому вимірах. Тільки через свої відносини зі спільнотою в євхаристійному контексті єпископ стає тим, ким він є, бо саме тут, а не назовні, у відносинах з іншими єпископами, він збільшує духовні дари, отримані при хіротонії (с. 147). Це важливе уточнення виходить із того, що «євхаристійне зібрання – єдине воплочення есхатологічного царювання Христа» (с. 148).

Починаючи з третьої глави, під назвою: «Що робить Церкву Церквою?» (с. 155-196), Вольф переходить до аналізу еклезіології «Свобідних Церков» (визначення яких подає на с. 1-2). Хоч автор спирається на теорію Джона Сміта, щоб окреслити їх, він відходить від його моністичного бачення Церкви, бо вважає,

що «опосередкований Духом зв'язок із триєдиним Богом і всією історією Божого народу... перетворює зібрання людей у Церкву» (с. 158). «Характер присутності Духа і її зовнішні ознаки надають еклезиології особливу зовнішню форму» (с. 159). Ознаками церковности в цій еклезиології є: епископоцентричність, яка гарантує помісній спільноті соборність (так що жодна помісна спільнота за межами православної спільноти і без «синхронного спілкування» з іншими Церквами не може вважатися Церквою), люди, що втілюють у себе літургію як церковну подію, дотримання заповідей Христових і «біблійний устрій Церкви» (с. 158-160). Церква – «це не акт зібрання», а «люди, які конкретним способом збираються в конкретному місці» (с. 168), так що «помісні Церкви можна називати Церквою в другорядному, а не стислому богословському розумінні» (с. 170). «Саме як реальності, котрі частково перетинаються, помісна і вселенська Церкви разом творять єдину Церкву через загальні взаємовідносини з Духом Христовим, який їх переображує в прообраз есхатологічного зібрання всього Божого» (с. 173). «Ототожнення Христа і Церкви означає особливий вид персонального спілкування між Христом і християнами, яке правильно було б описати словами „особистісне взаємопроникнення”» (с. 177). «Для цього одне ціле, яке християни становлять у Христі, треба розуміти не як одну особу, що пододала всі відмінності, а як єдність у різноманітності, як спільноту людей, котрі живуть у Христі» (с. 179). Такі відносини з Христом можуть підтримувати тільки ті, які «щось» знають про Нього (с. 180); вони, зібрані вірою, визнають Христа Господом, готові дозволити Йому управляти їхнім життям, ототожнюють себе з Ним через акт ісповідання віри перед і разом з іншими людьми, особливо через таїнства, що є «необхідною умовою церковности» (с. 189).

Ісповідання віри в Христа і присутність Його повноти в окремих церковних спільнотах робить їх самостійними (с. 191), одночасно об'єднуючи в одну Церкву (с. 190). Це вимагає від Церков «міжцерковного мінімуму» (с. 195), що полягає у відкритості до інших Церков. Це є «умова церковности» (с. 194), бо «в історії єдина Церква існує тільки у вигляді співтовариства Церков» (с. 195).

У четвертій главі, «Віра, індивідуальність і Церква» (с. 197-237), М. Вольф представляє погляд на віру як на включення одночасно в тринітарне і церковне спілкування. Приналежність людини до Церкви залежить насамперед від її відносин з Христом (с. 197). Церква служить посередником у передаванні віри, допомагає одержати від Божого Духа дар «довір'я» (с. 203). Це і є її «материнська роль», яка допомагає зрозуміти, що «винятковість Божого спасіння вимагає безпосереднього особистого сприйняття спасительної благодаті кожною людиною». Церква-мати – це вся *ecclesia sancta* (спільнота вірних) в якості *суб'єкта*, а не просто «духовний простір» (с. 204). У цьому «загальноцерковному материнстві» присутне і «загальне материнство вірних» (с. 208), яке допомагає спілкуванню з Богом і людьми, що приносить віру, складовою частиною якої є «знання» і «воля» (с. 211). «Пізнання» допомагає людині активно приймати від Бога дар «довір'я», бо «йдеться не просто про *fiducia*, а про одночасно *fiducia* і *assensus* (згоду)» (с. 212).

Церковна природа спасіння специфічна. «Церква – це поміч ззовні, яка дозволяє людині випробувати всю повноту спасіння» (с. 214). «Спасіння – це спілкування з Богом і людьми». Як християнський Бог не є самотній, бо представляється як «спілкування трьох іпостасей», так і віра в Нього може відбуватися тільки в «божественному сопричасті» (с. 215). «Життя Церкви – це свого роду втілення ісповідання віри» (с. 216). «Церква – не середник, а ціль, необхідний спосіб існування віруючого» (с. 217), вона має своєрідну суспільну форму – «магір», «клуб», коли одні одних взаємно підтримують (с. 225).

«Тільки неповторні своєрідні відносини з Богом роблять людину унікальною індивідуальністю» (с. 228). «І хоч наша особова індивідуальність створена Богом, своїм внутрішнім устроєм ми нероздільно зв'язані з природою і суспільством» (с. 229). Як Бог робить людину особою за допомогою суспільних відносин, так само християнами ми стаємо в Церкві. У цих процесах людина є одночасно самостійним і суспільно приналежним суб'єктом (с. 232). Дух Христовий наповнює християн, не порушуючи їхньої самостійності чи особистості, Він діє водночас як «присутність і партнер». Хоч Дух діє і живе в християнах, Він є іншою особою, яка живе окремо від людини, а людина – окремо від Нього (с. 237). Однак відбувається свого роду «взаємопроникнення осіб» (с. 235), що відкриває особу до інших, а через Нього – до «есхатологічного спілкування з триєдиним Богом».

П'ята глава присвячена «Троїці і Церкві» (с. 238-277). Хоча Троїця лишається для нас таїною, ми живемо і думаємо в «тринітарному контексті», і це допомагає нам оминати «дихотомію між об'єднанням і дробленням», бо ж Бог є «основою як єдності, так і різноманітності» (с. 240). В основі «відповідностей між тринітарними і церковними відносинами» лежить таїнство хрещення, під час якого Дух «вводить вірного одночасно в сопричастя тринітарне і церковне». Через тринітарну природу хрещення вірного Церква набирає своєрідних тринітарних обрисів (с. 243).

За словами Герменегільда Бідермана, «подібно до того, як єдність божественної природи і сутності, так би мовити, підтримує троїстість божественних іпостасей, *вселенська Церква*, як загальна основа, підтримує різноманітність помісних спільнот» (с. 251). А щодо відмінностей між помісною і вселенською Церквами, то вони є лише тимчасовим явищем, яке зникне в есхатологічному часі. І з цієї причини треба звертати увагу радше на *внутрішньоцерковні* відносини, на взір відносин між іпостасями Троїці, ніж на *міжцерковні* відносини (с. 254).

Як у відносинах усередині Троїці кожна іпостась має свою індивідуальність і є окремим суб'єктом (с. 257), так само члени церкви формуються як «незалежні віруючі люди через свої відносини з іншими християнами» (с. 258). На думку Юргена Мольтмана, «особистість і відношення взаємодоповнюються» (с. 257). А тому «мінімальна міжцерковна схожість із Троїцею виявляється не в житті разом з усіма іншими, а в житті завдяки іншим і *стремлінні* жити заради інших» (с. 261). «Подібно до того, як Бог творить людину незалежною особою,

користуючись її соціальними і сімейними відносинами, так само і Дух Святий, який у ній живе, творить Церкву як спільноту близьких одна до одної незалежних осіб» (с. 267).

Відносини між іпостасями Тройці можуть бути тільки «поліцентричними й симетричними» (с. 273), і єдність не потребує «одного об'єднуючого фактора» (с. 275). Так само і «церковне служіння має будуватися на колегіальному принципі» (с. 273), бо «в основі єдності Церкви лежить перебування в ній *одного Духа* (а з ним і всього триєдиного) *в кожній людині*» (с. 275). Таким же чином, за аналогією з Тройцею, кожна людина, яка має в собі Духа, «підтримує єдність» (с. 276), бо її відповідальність «основана на відповідності між Тройцею і Церквою» (с. 277).

У шостій главі, про «Церковні структури» (с. 278-327), Вольф підтверджує думку, що церковне співтовариство має не «моноцентрично-біполярний» характер, а «поліцентричний» (с. 282). Основи такої особливості – «християнський заклик до віри і дари Святого Духа» (с. 284), щоб «могли зайняти місце ближніх для своїх братів і сестер по вірі» (с. 285). По всіх Церквах віра передається і підтримується зусиллями мирян, бо основними місцями такої місійної дії є сім'я, колеги по роботі, сусіди (с. 286). Таке ісповідування Ісуса Христа як Господа і Спасителя є одним із проявів дарів Святого Духа (с. 288). Другою характерною рисою дарів Духа є універсальний вимір (с. 289), що передбачає спільну відповідальність за життя Церкви (с. 290), а це, своєю чергою, приводить до «взаємного підпорядкування». Третьою рисою дарів Духа, «повноту яких можна знайти тільки в цілій помісній Церкві» (с. 291), є їхня «основоположна взаємність». Реалізація цих дарів може відбуватися де і коли Дух захоче, обмежено чи розширено в часі (с. 294), бо дари даються безпосередньо людині і «ніколи не бувають в нашому розпорядженні» (с. 293); однак людина має знати про них, щоб могли ділитися ними з іншими (с. 294).

Спасення також має суспільний компонент, що передбачає існування Церкви як соціального явища – «співтовариства людей, які живуть у спілкуванні з триєдиним Богом» (с. 297). У такій суспільній моделі влада симетрично-децентралізовано розподілена, а взаємодія добровільна (с. 299). Та оскільки в Церкві ще існує розбіжність між зовнішніми діями, заявами вірних і особистим життям, потрібні правила (с. 300), які відображали б «сутність Церкви як образу триєдиного Бога». Між Церквою любови і Церквою закону немає суперечності, але між ними є одна чітка відмінність: «церква закону – це *доесхатологічна* форма есхатологічної церкви любови» (с. 301). «Правила взаємодії» вказують на минулі й сучасні недоробки Церкви та на її майбутні цілі (с. 302). І хоча служіння може бути основане на духовних дарах або на церковному праві (с. 304), нічого не можна зробити без того, щоб церковна громада сказала своє «амінь» (с. 303). Застосування духовних дарів має бути нормальним, «відкритим» церковним процесом, якому має сприяти церковне право. Ціль права – «не обмеження того процесу, а гарантія його дальшої відкритості» (с. 307). Бо церковне право не покликане забезпечувати «строгу дисципліну», яка обмежує і сковує

людину, а має «допомагати підтримувати порядок і мир» (с. 308), сприяти в розрізненні Божого і людського в інституціях Церкви і постійно переглядати дари, отримані служителлями для спільного добра всіх вірних (с. 309). Зміст віровчення і відповідний спосіб життя мають теж перевірятися, щоб завжди відповідати Божому одкровенню (с. 310).

Щодо рукоположення, то, оскільки М. Вольф пропонує «симетричне розуміння відносин між іпостасями Тройці», священнослужіння, як наслідок, теж має мати «колегіальний характер» (с. 313). Усі дари, як і спосіб їхнього застосування, мають бути прийняті спільнотою, що є «частиною онтології священнослужіння» (с. 314). Рукоположення потрібно розуміти як «публічне визнання Божого дару, покликаного служити всій Церкві в цілому» (с. 315). «Людським суб'єктом рукоположення» є ціла громада, яка задля того повинна бути присутня і має сказати своє «аксіос». Через таке публічне визнання дар рукоположення стає неодмінною частиною церковного життя, «постійним інститутом», хоч той дар може бути і втрачений (с. 319). Рукоположення є даром для того, хто його отримує, а також для спільноти, в якій він надається, і це головне акцентування на «пріоритеті дії Бога» (с. 325), адже члени Церкви обирають того, кого вже покликав Бог. М. Вольф пише: «Дотримання моральних норм – не головне завдання Церкви; багато важливіше передбачити, в присутності Святого Духа, есхатологічний збір усього Божого народу в спілкуванні з триединим Богом» (с. 326). Таке спілкування людини і є її правдивою участю в житті церковної спільноти.

Сьома й остання глава книжки – «На подобу Нашу: Церква як образ Тройці» (с. 328-357) – описує «соборність Церкви». Соборність завжди приводить до роздумів про взаємозв'язок єдності і різноманітності. На відміну від Карла Барта, який вважає, що «Церква – або соборна, або не є Церквою», Вольф твердить, що в цьому світі не існує жодної вповні соборної Церкви (с. 328), бо бути соборною Церквою – означає бути повною і завершеною (с. 331). Однією з ознак несоборності є відмова визнавати соборність інших (с. 330). Існують різні представлення соборності, які «різняються ступенем об'єднання і розділення», залежно від базової еклезіологічної концепції (с. 332). Від кращого розуміння соборності залежать відносини між Церквою і світом. Від богословського вирішення питання соборності як уніфікаційного чи диференціяційного процесу залежатиме, чи буде Церква співдіяти зі світом у змаганні до єдності в різноманітності, чи ні (с. 333). Соборність вміщує в собі все ісповідування віри особи в Церкві, а також взаємозв'язок між помісністю і вселенськістю.

Церква вважається соборною, бо в ній реалізується вся повнота спасіння (с. 337), і «Дух нового творіння передує есхатологічному зібранню всього Божого народу» (с. 339). Існує, однак, різниця між «повнотою» і «цілісною повнотою» як між «історичним мінімумом» і «есхатологічним максимумом» соборності (с. 341). «Якщо соборність визначається як повнота спасіння, то необхідно розглядати її, за словами Вольфганга Байнерта, як „найяскравіше вираження суті Церкви”» (с. 342).

Соборність Церкви пов'язана з благодаттю. Помісна Церква є соборною завдяки сопричастю з церковною повнотою, що виходить поза межі цієї Церкви і є «есхатологічним проникненням триєдиного Бога у свій народ» (с. 345). Помісна соборність – це повнота дарів Святого Духа, якими наділена місцева Церква; і в такому розумінні вона незалежна від інших (с. 346). Помісні Церкви також соборні, бо їхні члени, служачи один одному і світові, можуть передавати повноту благодаті тим, які ще її не мають (с. 347). Взаємозв'язки, чи хоч би відкритість до інших Церков, є також ознакою соборности. Взаємозв'язок теж означає «вірність апостольській традиції», що можливе тільки через «синхронічне і діяхронічне церковне спілкування» (с. 349). Ів Конґар вказує на два джерела соборности Церкви: «благодать» і «Боже творіння». Тут «ідеться про відновлення чи відродження сотвореного»; про Церкву як місце, де всякий людський дар «приймається, освячується і примирюється», тобто переображується в Бозі (с. 350). Церква повинна ставати засобом «позитивної інтеграції (тільки не асиміляції) в різноманітності культур» (с. 352).

Церкви можуть бути соборними тільки за умови соборности їхніх членів, які є вільними особами (с. 352), а «особа є соборна, коли в ній присутня цілість». Особа «знаходить соборність завдяки присутності в ній Христа і цілої Церкви» (с. 354); водночас особа «твориться Духом Божим через її відносини з іншими християнами, зокрема через спілкування з конкретною спільнотою, в якій вона знайшла віру і прийняла хрещення» (с. 355). Якщо для соборности Церкви достатньо відкритості до інших Церков, то для окремої людини соборність означає членство в окремій конкретній спільноті (с. 356), бо через повноту взаємовідносин із Божим народом особа знаходить Бога, який у ньому перебуває (с. 357).

Слід визнати знаменним, що в Україні появилася бодай один твір хорватського протестантського інтелектуала, якого архієпископ Кентерберійський Роуен Вільямс назвав «одним із найвидатніших богословів сьогодення»¹. Однак парадоксально, що твір вийшов російською мовою як переклад Ольги Розенберг з англійського видання «After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity» (Grand Rapids 1998). Було б логічніше видати український переклад із німецького оригіналу «Trinität und Gemeinschaft: Eine Ökumenische Ekklesiologie» (Mainz 1996). Можливо, що з книжкою Вольфа станеться так, як з твором Джона Коллінза «Наука і віра», який спочатку вийшов друком російською мовою у 2005 році, а згодом, у 2013-му, – українською, в тому самому черкаському видавництві «Колоквіум».

Книжка представляє й аналізує три основні сучасні еклезіології, подаючи багато позитивних пропозицій, над якими варто задуматися. Такими, наприклад, є думки про те, що Церкві потрібний демократичний устрій замість ієрархічного; що установи Церкви не мають бути непорушними, а мусять змі-

¹ Rowan Williams. Foreword // Miroslav Volf. *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Grand Rapids, MI 2005, с. 9.

нюватися залежно від суспільної свідомості і потреби євангелізації; що вселенський вимір Церкви можна переживати тільки на основі помісних Церков; що богослов'я дарів Святого Духа вказує на відповідальність у Церкві не лише священнослужителів, а й кожного вірного; та інші. У творі добре показана напруга, яку кожний вірний може спостерігати в Церкві між її апостольською, теперішньою і есхатологічною дійсностями. Також наголошується, що Церква свята задля її майбутнього стану і що це активна присутність у ній Святого Духа, а не її непрогрішимість дозволяє Церкві впевнено проповідувати Слово й поширюватись у просторі й часі.

Дуже позитивним є представлення відносин між іпостасями Тройці як більш динамічних, в яких ієрархічність поступається місцем активній любові. Це допускає позитивнішу динаміку відносин між Церквами й охрещеними, міжцерковних відносин і відносин між помісними Церквами і вселенською Церквою. Це допомагає Церквам бути не тільки справді єкуменічними, але й соборними, щоб відважно спілкуватися із сучасним світом.

Не всі ці думки узгоджуються з класичними еклезіологіями, стосовно яких вони представляють радше футуристичну, ніж есхатологічну еклезіологію. Однак вражає переконання М. Вольфа, що майбутність Церков дійсно вливається у глобальний світ і соборно перетворює його в Божий народ.

Михайло Димид

Антуан Аржаковський. *Очікуючи на Всеправославний собор: Духовний та єкуменічний шлях*. Львів: Видавництво УКУ 2013. 450 с.

Моя мета – представити деякі барви з багатоколірної палітри роздумів Антуана Аржаковського, які зібрані в одну колекцію і представлені в друкованій українській версії з назвою «Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та єкуменічний шлях».

Почну від загальної картини, подаючи кілька провідних ідей, які, вважаю, творять канву книжки, що є збіркою статей автора, плодом праці й роздумів двох десятиліть. Міркування такі:

1. Історія розгортається насамперед вертикально, не горизонтально.
2. Авторитет відмінний від влади. Можна захопити владу, але не мати авторитету.
3. Православ'я потребує нового, повнішого визначення.
4. У Церквах існують три «типи» духовної свідомості: зелотський, місійний і духовний, котрі, якщо взаємно не доповнюються, ділять Церкву.
5. Церкві потрібен внутрішній єкуменізм між цими трьома типами духовної свідомості.