

МЕТОДОЛОГІЯ ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ К. ГОВОРУНА: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ*

CYRIL HOVORUN'S METHODOLOGY OF ECCLESIOLOGICAL RESEARCH: A CRITICAL APPRAISAL

Hennadii Khrystokin, Ph.D., Associate Professor, Department of Philosophy and Political Science of National University of the State Fiscal Service of Ukraine (Irpin, Ukraine)

Геннадій Христокін, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Університет державної фіскальної служби України (Ірпін, Україна)

ORCID: 0000-0002-2663-3055

E-mail: xristokingtna@gmail.com

"Богословские размышления" № 23, 2019: 101-120

DOI: 10.29357/2521-179X.2019.23.06

Abstract: The article analyzes the ecclesiology of C. Hovorun. C. Hovorun sees in his reminiscence the premodern and modern ideas about the Church, the analysis of theological concepts of the Church, the discovery of the inner essence of it and external manifestations. The theologian uses phenomenological, post-structuralistic and analytical methodologies to describe the nature of the Church and its structures. The theological heritage of C. Hovorun stands out as a methodological and theological basis for the reformation of the Orthodox Church. His position prompts

Анотація: У статті проаналізована еклезіологія К. Говоруна. Основне своє завдання К. Говорун бачить в переосмисленні православних домодерних та модерних уявлень про Церкву, аналізі богословських концепцій Церкви, виявленні внутрішньої її суті та зовнішніх проявів. Богослов використовує феноменологічну, постструктуралістичну та аналітичну методології для опису природи Церкви та її структур. Його позиція спонукає до оновлення церкви і є богословським аналізом передумов її осучаснення.

* Стаття поступила в редакцію 25.06.2019; утворена в печать 10.08.2019.

the renovation of the church and is a theological analysis of the preconditions for its modernization. The ecclesiological concept of the theologian fully fits into contemporary world Christian trends, in the context of the new generation of Orthodox theology. The Ukrainian theologian is developing his own version of the modern, postmodern orthodoxy, open to dialogue with other churches, focused on finding a methodology for a new reading of church history, the search for ways to return the church to himself.

Keywords: theology, modern Orthodox theology, Church, nature of the Church, methodology, methodology of theology.

Еклезіологічна концепція богослова повністю вписується в сучасні світові християнські тренди, в контекст православної теології нового покоління. Український богослов розробляє власну версію сучасної, постмодерністської ортодоксії, відкритої до діалогу з іншими церквами, акцентованої на пошуку методології нового прочитання історії церкви, пошуку шляхів повернення церкви до себе.

Ключові слова: теологія, сучасна православна теологія, церква, природа церкви, методологія, методологія теології.

Вступ

У православній теології традиційно Церквою називають встановлену Христом боголюдську єдність віруючих, об'єднаних навколо віри в Христа і таїнств та визнання догматів, очолюваних священною ієрархією, впорядкованих канонами та організованих в певні адміністративні структури, відповідно рішенням Соборів. Усі названі елементи церкви вважаються важливими її частинами, що складають її видиму природу. В результаті такого підходу церква постає як цілісна, Богом дана єдність народу, кліру, таїнств, догматів, канонів, обрядів та структур. Причому усі перелічені елементи церкви вважаються православними вкрай важливими для буття церкви.

Закономірним наслідком такого підходу до бачення церкви є змішування в ній суттєвого та другорядного. Коли мова йде про виживання церкви, носія Христової істини та спасіння, то важко розмежувати в її житті щось першочергове та другорядне, важко однозначно визнати щось не важливим. Якщо мова йде про церкву, як про сакральну інституцію, то про що б не йшлося – про догмати, канони, ієрархію, обряди, - все набуває сакрального значення й ваги. Для православного бути християнином, це приймати церкву цілком, з усіма її атрибутами. В той же час, небажання проводити лінію розмежування, приводить до сакралізації церковних структур, їх онтологізації, коли усі вони сприймаються однаково важливими і вічними атрибутами церкви. Це, в свою чергу, має негативні наслідки як для теології так і для церковної практики.

Основна частина

Актуальним є питання природи церкви. Що є церквою? Чим є Церква в ідеалі та в реальності? В чому її природа, сутність та властивості, атрибути? Чи можна

розмежувати в церкві первинне і вторинне? Що буде коли спробувати провести таке розмежування? На ці та багато інших питань дає відповідь Кирило Говорун в своїх книгах «Мета-еклезіологія» (2018) та «Риштовання церкви» (2019)¹. Автор презентує цікаву і не традиційну як для православного погляду позицію. Він критично розглядає історію Церкви, аналізує існуючі еклезіологічні концепції церкви, досліджує еволюцію церковних структур².

Базовою для Говоруна є теза: «Я розрізняю природу церкви та її структури»³. Відома західним теологам, ця теза досить незвична для православних богословів, для яких природа церкви нерозривна з її структурами. Для них Церква самототожній і самодостатній боголюдський організм. Історія церкви виглядає поступовим зростанням усіх складових цього організму від апостолів до нашого часу. Для більшості православних теологів характерний *онтологічний* підхід, за яким «структури церкви є невід'ємною складовою церковної природи і були імплантовані в еклезіальне тіло від самого початку»⁴. Без цих структур буття церкви не можливе. К. Говорун розвиває зовсім інший підхід, який можна назвати *конвенціональним*. На думку Говоруна, структури церкви виникли як інструменти, для вирішення певних проблем, вони не були частиною природи церкви. Структури церкви були результатом домовленостей ієрархів заради своєї зручності⁵. Власну позицію Говорун пояснює так: якщо прийняти перший підхід і ототожнювати структури з природою церкви, то розриви і недоліки структур мають свідчити про розриви і недоліки самої церкви. Тому, на його думку, щоб зберегти цілісність і наступність церкви, необхідно відрізнити «її структури з їх незаперечними розривами від її природи»⁶.

Обґрунтовуючи власну позицію, Говорун використовує мову діалектики Аристотеля-Порфирія. Він каже, що «суть церкви можна представити як її «природу» (фізис). Еклезіальні структури не належать до фізис. Також їх не треба вважати природними властивостями (ідіотетіс) церкви. Структури примикають до церкви, як риштовання до будівлі»⁷. Природним в цьому контексті треба вважати все, що спільно властиве усім індивідам, які поділяють ту саму природу і не змінюється. Риси, що торкаються частини індивідів, або виникають та зникають, не належать до спільної природи. Тому до «природи церкви належить лише те, що завжди можна спостерігати в усій церкві»⁸. Таким чином, пошук природи церкви Говорун здійснює використовуючи філософську модель «природи» церкви, яку він накладає на історію церкви. Це дає йому змогу віднайти в історії церкви те, що відповідає

¹ Кирило Говорун. *Мета-еклезіологія: Хроніки самоусвідомлення Церкви*. Пер. з англ. О. Панича (Київ: Дух і Літера, 2018); Кирило Говорун. *Риштовання Церкви: в бік постструктуральної еклезіології*. Пер. з англ. О. Панича (Київ: Дух і Літера, 2019).

² Геннадій Христокін. *Методологія православної теології* (Київ: «ПП», «Фоліант», 2019), 333-355.

³ Говорун. *Риштовання Церкви*, 13.

⁴ Там само, 214.

⁵ Там само, 214.

⁶ Там само, 215.

⁷ Там само, 216.

⁸ Там само, 216.

умоглядному ідеалу її сутності, що відрізняється від світу явищ. Природа церкви постає як те, що залишиться після того як ми відкинемо усе змінне, відмінне в різних історичних церквах та деномінаціях. Така природа церкви у своїй повноті була присутня вже в ранніх общинах, вона наявна в самих різних течіях сучасного християнства. Тому принципово до церкви Говорун включає усі християнська общини, що сповідують віру в Христа.

Що ж належить до природи церкви? В книзі «Риштовання церкви» Говорун називає *спільноту* першим і головним проявом природи церкви. «Спільноти завжди були частиною церкви. Ми не можемо уявити собі, або історично вказати на церкву без спільнот, у яких присутній Христос і дари Духа розподілені між вірними»⁹. Теж саме можна сказати про хрещення, євхаристію та богослужіння: всі спільноти мали їх без будь яких розривів. Отже, спільноти, таїнства та богослужіння належать до природи церкви»¹⁰. Автор також відносить до природи церкви «сакраментальне, пастирське та адміністративне лідерство» наскільки воно здійснюється всередині спільноти»¹¹. Тобто, природними для церкви є апостольство, дияконство, священство та єпископство, які здійснюються на рівні спільнот. Втім, як зазначає Говорун, на надспільнотному рівні, служіння лідерства не належить до природи церкви, оскільки «був час, коли надспільнотного рівня не було»¹².

В книзі «Мета-еклезіологія» К. Говорун застосовує феноменологічну методологію для опису природи церкви. Він зазначає, що в «самовідчутті церкви є осереддя», яке ніколи не змінювалося. Воно становить незмінне церковне «я». Це «я» «колективного розуму церкви визначає критерії структурування розмаїття й забезпечує цілісність і нерозривність церкви»¹³. ««Я» церкви Говорун поміщає у своєрідну систему координат, де всі системи – це «єдність та відносини, а точка відліку сам Христос»¹⁴. Саме Христос має перебувати в центрі церковного «я». Якщо ж самосвідомість церкви плутати з «ідентичністю держави, або з колективною ідентичністю нації чи секулярного суспільства», тоді церква втрачає своє «я»¹⁵. «Єдність і церква - синоніми»¹⁶. Другу з осей христоцентричної еклезіологічної системи координат становлять відносини. Бо церква – це *відносини*. Громада і євхаристія теж є відносинами, які охоплюють стосунки між людьми в церві та стосунки з Богом¹⁷. Основою відносин є свобода. Чим менше церква покладається на людську свободу, і вдається до примусу, то далі вона відсувається від Христа¹⁸. Таким чином, аналіз природи церкви К. Говорун здійснює двома способами –

⁹ Там само, 216.

¹⁰ Там само, 216.

¹¹ Там само, 216.

¹² Там само, 216.

¹³ Говорун. *Мета-еклезіологія*, 248.

¹⁴ Там само, 248.

¹⁵ Там само, 248.

¹⁶ Там само, 249.

¹⁷ Там само, 250.

¹⁸ Там само, 250.

через феноменологічний аналіз самосвідомості церкви та через критичний аналіз елементів її природи.

Надспільнотний рівень церкви є зовсім іншим аспектом її буття. До еклезіальних інституцій богослов відносить такі надспільнотні адміністративні структури (єпархії, митрополії, патріархати), канонічні території, автокефалії, першості та ієрархічні чини¹⁹. Надспільнотні структури є важливими, вони мають забезпечувати «повну участь спільнот у спільній природі церкви»²⁰. Первинно церковні структури були призначені якраз стримувати розбрат і суперечки. «Вони повинні були виправляти поведінку тих, хто визнавав над собою їх вплив»²¹. Таким чином, структури церкви є важливими і необхідними для повноцінного існування спільнот. Вони покликані пов'язувати, узгоджувати, управляти спільнотами заради глибшої реалізації їх природи.

Згідно такої схеми громади постають своєрідними «іпостасями», що беруть участь у «природі» церкви, яку можна визначити як «всесвітню церкву»²². Спільноти є її частинами «лише якщо вони вповні поділяють спільну природу через сповідання тієї самої віри, здійснення тих самих таїнств, збереження евхаристійної спільності між собою»²³. Єретичними та схизматичними спільноти стають, коли не відповідають цим ознакам. Сама по собі «всесвітня церква не є конкретним утворенням; її не слід розглядати як таку, що має ідентичність окрему чи відокремлювану від місцевих громад. Водночас всесвітня церква цілковито присутня в кожній конкретній церковній громаді. У кожній громаді «спільна природа» церкви присутня в особливий спосіб»²⁴. Тобто, ніякої окремої над церкви, яка б існувала за межами конкретних спільнот не існує. Ми часом називаємо надспільнотні, управлінські структури церквою. Насправді, управлінські структури не є окремою чи вищою церквою. Церква складається з об'єднання конкретних релігійних спільнот, кожна з яких несе в собі спільну природу церкви. І ця спільна природа полягає у єдності та відносинах в середині такої спільноти та між спільнотами. Так само не існує церкви як суб'єкта пізнання, «бо церква, на відміну від особи, не є власне суб'єктом пізнання. Вона є квазі-суб'єктом, сукупністю суб'єктів пізнання, які поділяють досвід своєї спільності як членів церкви». Тобто, церква не є суб'єктом в тому сенсі, що вона не має свідомості, волі та дії поза спільнотами конкретних суб'єктів. Лише конкретні особи через встановлення відношень між собою навколо Христа, таїнств та обрядів, можуть бути церквою.

Будучи важливим і необхідним інституційно-адміністративним елементом церкви, її структури часом вступали в конфлікт із природою церкви, затьмарювали її справжню сутність, підміняли істинні духовні завдання, переносили основний

¹⁹ Говорун. *Риштовання Церкви*, 14.

²⁰ Там само, 216.

²¹ Там само, 15.

²² Говорун. *Мета-еклезіологія*, 252.

²³ Говорун. *Риштовання Церкви*, 216-217.

²⁴ Говорун. *Мета-еклезіологія*, 252.

акцент церковного життя на себе. Говорун зазначає, якщо надспільнотні адміністративні структури «служать спільнотам і полегшують їхню участь у природі церкви, вони відповідають цій природі. Але якщо вони не виконують цієї місії чи починають служити собі, вони шкодять церкві та обертаються проти її природи»²⁵. Під впливом політики, соціально-економічних та культурних змін, «патерни поведінки часто змінювали засади і функціональність церковних структур», прагнення до влади й панування спричиняли розбрат і суперечки в церкві, які фактично виступали проти природи церкви²⁶. В такому випадку структури «часто перекидалися і ставали невдалими, тож їх зрештою відкидали або віднаходили наново»²⁷. Отож, Говорун далекий як від ідеалізації та онтологізації структур, так і від їх заперечення. Він бачить церковні структури амбівалентними. В рівній мірі вони можуть і «сприяти життю християн як спільноти, і псувати це життя»²⁸.

Одним з прикладів відхилення структур від природи Говорун називає *ієрархізм*. Самоусвідомлення церквою себе більш ієрархічною, виникає природно, мірою ускладнення церковних структур²⁹. Поступова емансипація ієрархічних структур церкви посилилася з 3 ст., після встановлення системи митрополій, коли окремим общинам надали привілеї в управлінні та розв'язанні проблем інших спільнот. В 5 ст. в часи Юстиніана і далі, ієрархізм ускладнився в моделях діоцезій та патріархатів, що переросла в пентархію – модель п'яти церков, що ухвалювали рішення від імені усїєї церкви³⁰. Далі, еволюція ієрархічних, надспільнотних структур продовжилася в добу середньовіччя і переросла в своєрідну церковну монархію, коли Константинополь і Рим стали двома центрами церковної влади. З часом, після розпаду імперій, на поч. XX ст. виникли національні автокефалії, владу в яких утримують національні патріархати, що «турбуються про те, щоб люди залишилися вірними модерній ідентичності націй»³¹. Так, К. Говорун довів, що ідея і структури автокефалії за 2 тисячі років пройшли значну еволюцію. Вони у різні періоди означали різні – інколи протилежні речі, хоча зберігати одну й ту ж назву³². Загалом, надспільнотні структури формувалися як моделі «сусідства, метрополії, епархії, патріархату, пентархії, монархії, міллету та нації»³³. Врешті Говорун підкреслює, що ідеальних церковних моделей не існувало і немає зараз. «Те, що виникало як засіб єднання, часто ставало засобом відокремлення і тому потребувало перегляду»³⁴.

²⁵ Говорун. *Риштування Церкви*, 217.

²⁶ Там само, 15.

²⁷ Там само, 14.

²⁸ Там само, 15.

²⁹ Там само, 221.

³⁰ Там само, 16-17.

³¹ Там само, 17.

³² Там само, 19.

³³ Там само, 15.

³⁴ Там само, 18.

Якщо з початку органи церковного адміністрування «поставали як додаткова функція, покладена одними спільнотами на деякі інші спільноти»³⁵, то з часом адміністративні утворення ставали домінуючими, вони почали монопольно управляти церквою вже не від імені християн, а від свого імені. Ці структури не лише представляли церкву і нею керували, вони стали сприймати себе як її голос, а згодом, у власних очах, вони стали самою церквою. Особливо цей процес на Сході увиразнився після припинення регулярного збирання Соборів. Все це свідчить, що надспільнотні адміністративні структури є віртуальними в тому сенсі, що вони мають владу делеговану їм реальними спільнотами, і без цих спільнот вони самостійною реальністю не являються. Структури церкви не мають бути головними в церкві, вони є допоміжними факторами, що доповнюють виражати і обслуговують природу церкви. В ідеалі структури повинні зберігати, захищати і розвивати церкву, але «на кожній стадії своєї еволюції вони могли стати токсичними для тіла церкви. Водночас їх за це слід не таврувати, а розглядати як такі, що можуть бути відновлені в їхньому первинному значенні та їхній первинній меті»³⁶.

Таким чином, розвиток структур породжує розвиток ієрархій, хоча, за Говоруном, *природа церкви не ієрархічна*. Він каже, що «рівність, чи навіть кенотична антиієрархічність, мають для церкви засадничий характер і є внутрішніми рисами її природи»³⁷. На початку історії церкви там панувала ідея служіння, але під впливом неоплатонізму та римського світу, «служіння почали сприймати як ієрархію»³⁸. На місце багатоманітності обов'язків та харизм служіння, прийшли три рівні церковних чинів (диякони, пресвітери, єпископи), які набувши інституалізації, стали сприйматися як привілеї. Це суперечить прагненню Христа і ранніх християн усунути будь які соціальні розриви, що відокремлюють людей (Колос. 3:11).

Тобто, на думку Говоруна ієрархізм не є невід'ємною природою церкви. Сам по собі «принцип ієрархії може бути корисним, але не є сутнісним для церкви»³⁹. У церкві всі мають бути рівними перед Богом, ніякий ієрархічний чин не має переваг, не робить його суб'єкта носієм якихось сакральних якостей. І якщо виникають такі уявлення про особливий статус носіїв священної ієрархії, то це свідчить про переосмислення первинної антиієрархічності церкви. Не заперечуючи *продуктивні ієрархії* церкви, встановлені Христом і згадувані в Біблії, Говорун каже про існування в церкві «*ієрархій панування*», що не мали походження з Біблії і не започатковувалися Христом. Саме такі ієрархії не пов'язані з природою церкви⁴⁰, адже ієрархія є проявами дарів Духа, а не «позиції в церковній «ієрархії»»⁴¹. Зрештою автор приходиться до думки, що «ієрархічний устрій є не

³⁵ Там само, 15.

³⁶ Там само, 14.

³⁷ Там само, 16.

³⁸ Там само, 219.

³⁹ Там само, 16.

⁴⁰ Там само 20.

⁴¹ Там само, 21.

природним, а культурним» явищем⁴². Бо якщо цей устрій вважати за природний, то тоді він зісковзує в ідеологію ієрархізму. Проблема ієрархізму в тому, що він «проектуює на природу церкви несправність структур»⁴³. Коли структури церкви не відокремлені належно від її боголюдської природи, їхні вади можуть бути легко сприйняті як священні⁴⁴.

Подібно до державних структур, і під впливом світських та церковних ієрархій, церква «стратифікувалася», вона породила служителів церкви, «ієрархів», які протистояли мирянам, як нижчій страті⁴⁵. Насправді, ці страти є пізнішим винаходом церкви, бо рання церква «не мала жодних ієрархічних страт»⁴⁶. Ієрархи з часом стали претендувати на «ексклюзивне право вособлення церкви як такої»⁴⁷. Як наслідок, зазначає Говорун, «церква залишилася лише для верхівки, яка привласнила собі еклезіальну ідентичність»⁴⁸. Саме це породило секуляризацію – усвідомлення мирянами, що вони не є структурою, що церква не є ієрархією структур.

Ієрархізм та стратифікація породжують і посилюють *дуалізм* священного та мирського. При пануванні такого світогляду виникає чітка відстань між церквою та зовнішнім світом, між однією церквою та іншими християнськими церквами. Ще більше посилюється потреба в ієрархах, які виступають посередниками між цими світами. Натомість, коли «доступ до святого необмежений, немає потреби в ієрархії посередників»⁴⁹. Бо Христос зробив святе доступним для всіх у церкві. Покликання священства полягає в допомозі членам громади усім без міри долучатися до благодаті в повноті⁵⁰.

Ще одним проблемним наслідком дистанціювання спільнот та надспільнотних структур є *юрисдикціонізм*. «Юрисдикціонізм постає тоді, коли помісні церкви надмірно переймають власними корпоративними інтересами»⁵¹. Між церковними юрисдикціями точаться війни за канонічні території. Ці війни затьмарюють відчуття належності до єдиної універсальної церкви⁵². Таку ситуацію ми спостерігаємо і в Україні.

Ієрархізм та юрисдикціонізм є прикладами *інституціоналізму* чи *структуроцентризму*. Він виникає, коли «еклезіальні структури перестають служити місії церкви й перетворюються на самоціль»⁵³. Інституціоналізм є деформацією природи церкви. Церква ніби звужується до меж ієрархії та юрисдикцій. Вона перетво-

⁴² Там само, 221.

⁴³ Там само, 222.

⁴⁴ Там само, 222.

⁴⁵ Там само, 22; 219.

⁴⁶ Там само, 22.

⁴⁷ Там само, 22.

⁴⁸ Там само, 23.

⁴⁹ Там само, 221.

⁵⁰ Там само, 221.

⁵¹ Там само, 224.

⁵² Там само, 224.

⁵³ Там само, 224.

рюється на симулякр⁵⁴. Замість того, щоб зосереджуватися на Царстві Бога, церква ототожнює себе із своїми структурами і тим самим втрачає своє призначення та ідентичність. Кращий спосіб позбавитися симулякрів, це «наново зосередитися на справжніх властивостях своєї природи й перебудувати свої структури відповідно до їхнього первинного смислу»⁵⁵.

Врешті зловживання еклезіальними структурами впливають з *еклезіоцентризму*. Це стан, коли «ми сприймаємо церкву як самодостатню цінність та автономію заради себе самої»⁵⁶. Еклезіоцентрична церква «зосереджена на самій собі», тому вона втрачає свій реляційний характер і стає острівцем, ізольованим і від людей, і від Бога. Тому така церква потенційно ізоляціоністська, вона буде закритися від світу, ділити його на свої та чужих.

Яка ж справжня роль еклезіальних структур? На думку К. Говоруна, еклезіальні структури варто сприймати не як онтологічні, а як реляційні. Вони виконують свою місію лише тоді, коли служать стосункам членів церкви між собою та з Богом⁵⁷. Говорун «підтверджує важливість структур»⁵⁸. Вони мають спонукати людську дієвість та обмежувати зловживання. Хоча він однозначно розташовує структури за межами природи церкви, яка є «сутнісно реляційною і є вмістилищем людської свободи»⁵⁹. Структури мають сенс лише доти, поки вони є втіленням такої свободи. Якщо такого не стається, структури ранять церкву і шкодять людям. Вони дегуманізують і опоганюють церкву⁶⁰. Те, що структури служать святій меті не робить їх священними, не означає, що вони мають божественне походження. «Вони виникли і розвивалися як зручні інструменти та результат домовленостей»⁶¹. Тому у випадку втрати структурами їх призначення, «церква може створювати нові структури», або перевідкривати старі.

Отже, проведення розмежування між природою та структурами церкви, дає можливість Говоруну виявити характерні властивості останніх, прослідкувати еволюцію структур та показати механізми їх відхилення від природи церкви.

Вкрай цікавим і важливим є звернення богослова до критичного методу дослідження. Критичний аналіз церкви здійснений самим богословом, значно посилює значущість дослідження. Говорун відноситься до числа тих рідкісних православних теологів, які поєднують ерудицію і широту історичної ретроспективи з виваженістю, гарним знанням сучасної західної теології та рефлексивністю. К. Говорун переконаний, що критичний підхід є виправданим і важливим інструментом сучасного богослова. Принаймні, поряд з описовим, апологетичним,

⁵⁴ Там само, 225.

⁵⁵ Там само, 225.

⁵⁶ Там само, 226.

⁵⁷ Там само, 231.

⁵⁸ Там само, 232.

⁵⁹ Там само, 232.

⁶⁰ Там само, 232.

⁶¹ Там само, 232.

догматичним, історичним, має право і навіть має бути критично-рефлексивний підхід в теології. При такому підході критичну позицію займає не сторонній дослідник, а сам теолог. Бо якщо теолог-апологет, догматист чи каноніст, описує церкву як незмінну духовну інституцію і прослідковує лише прояви «вічної церкви», то критично мислячий богослов теж бачить церкву як боголюдський феномен, але в розвитку, становленні її структур, організації, зовнішніх елементів. Незмінною у такого богослова залишається природа церкви, її ядро. Але все те, що не входить до такого ядра, розвивається, змінюється, еволюціонує. «Визнання й осягнення церквою власної змінності є ключем до її успішної взаємодії із сучасним життям»⁶².

Досить актуальним при аналізі роботи Говоруна є питання про використання ним філософських методологій, або вплив філософських мов на дискурс церкви. Справді, збагнути природу церкви дозволяє її мова. Коли йдеться про природу церкви, то єдиною можливістю її пізнання, постає мова. Хоча мова про церкву не є самою церквою. Говорун усвідомлює, що «церква завжди є більшою за будь який її образ»⁶³. Через мову церква виражає себе і спілкується із світом. «Мова церкви змінюється, а її розвиток пов'язаний із історичним розвитком самоусвідомлення церкви»⁶⁴. На мову церкви суттєво впливає культурно-політичний контекст, під дією якого змінюється мова, що співпадає з змінами самосвідомості церкви.

На прикладі неоплатонізму, Говорун говорить про вплив на церковну мову філософії, під дією якої формується політична мова церкви, що обґрунтовує союз з державою. Розуміючи обмеженості такої мови, Говорун пропонує реконструкцію ідеальної мови церкви у термінах діалектики Аристотеля, а не сучасного персоналізму.

Для пошуку природи церкви та виразу цієї позиції, на думку Говоруна, можна використати і сучасні філософські мови – структуралізму, постструктуралізму⁶⁵, феноменології та аналітики⁶⁶. Саме фундаментальна теза структуралізму про те, що «соціальні структури впливають на ідеї та поведінку відповідних індивідів та структур»⁶⁷, дозволяє автору довести думку про те, що «еклезіальні структури, сформовані на підставі еклезіальних поглядів, своєю чергою змінюють ідеї щодо церкви та впливають на моделі поведінки її членів»⁶⁸. Часто в історії поведінкові наслідки структур виявилися сильнішими за слова Євангелій. Проте використання структуралізму Говоруном обмежене, бо структуралізм припускає думку про існування суспільних структур незмінних у часі та просторі. В цьому позиція Говоруна відходить від структуралізму. Спираючись на постструктуралізм він,

⁶² Говорун. *Мета-еклезіологія*, 247.

⁶³ Там само, 15.

⁶⁴ Там само, 251.

⁶⁵ Говорун. *Риштовання Церкви*, 217.

⁶⁶ Говорун. *Мета-еклезіологія*, 256.

⁶⁷ Говорун. *Риштовання Церкви*, 217.

⁶⁸ Там само, 217.

навпаки, стверджує, що «структури церкви не є універсальними, вони змінюються і не встановлені Богом»⁶⁹. Вони змінюються з часом як за формою так і за змістом. Говорун погоджується з Р. Бартом в тому, що «ієрархічний устрій є не природним, а культурним. Коли цей устрій вважають природним, він легко зісковзує в ідеологію»⁷⁰. В церкві утверджуються ідеології «ієрархізму», який проектує на природу церкви несправність структур, а відтак і компрометує їх»⁷¹. Таким чином, саме використання методології постструктуралізму дозволяє Говоруну пояснити викривлення в церковній практиці, без зазіхань на природу церкви. Ця філософська методологія дозволила йому «сконструювати поняття природи церкви» та реконструювати первинне значення, еволюцію та відхилення від власного призначення церковних структур⁷².

Вже в іншій книзі Говорун використовує методологію феноменології. Він не здійснює глобального синтезу еклезіології та феноменології, але намагається висловити деякі висновки своєї роботи «у феноменологічних термінах». Що це дає? На думку Говоруна, «феноменологія може захопити еклезіологію унікати спекулятивного мислення»⁷³. Бо вчення про церкву має бути описовим, ніж таким, що створює теорії чи аналіз. Феноменологія допомагає дійти самих речей церковного буття, вона надає пріоритет церкві якою вона здається її членам⁷⁴. Еклезіологічні теорії церкви при цьому постають «не зі спекулятивного мислення, а з того, як церква сприймає власну життєву реальність»⁷⁵.

Далі, феноменологія дозволяє використати редукцію, але виступає проти редукціонізму. Самоусвідомлення церкви не варто зводити до якоїсь однієї теорії чи структури⁷⁶. Еклезіологія у термінах феноменології, не зводить її до мирян, чи євхаристії, чи громади тощо. Так само важливим для еклезіології, на думку Говоруна, є феноменологічне поняття інтенціональності. Воно визначає досвід не тим, що є чужим для членів церкви. «Коли особа отримує дар Духа, вона також приймає в себе церкву», тобто, «досвід церкви можливий лише тоді, коли він дається Духом і з Духом». Це означає, що адекватне осягнення церкви та її природи можливе лише в церкві, і лише даром Духу⁷⁷. В цьому акті не має бути поділу на об'єкт та суб'єкт, оскільки «церква не існує як суб'єкт чи об'єкт окремо від її членів», вони є одночасно суб'єктами та об'єктами пізнання⁷⁸.

⁶⁹ Там само, 218.

⁷⁰ Там само, 221.

⁷¹ Там само, 222.

⁷² Там само, 218.

⁷³ Говорун. *Мета-еклезіологія*, 256

⁷⁴ Там само, 256.

⁷⁵ Там само, 256.

⁷⁶ Там само, 257.

⁷⁷ Там само, 257.

⁷⁸ Там само, 258.

Церква є чимось більшим ніж наші міркування про неї, вона є «більшою за те, що вона думає про себе»⁷⁹. Говорун визнає існування колективного «я» церкви, як своєрідного аналогу «трансцендентальної суб'єктивності», яке не може бути вичерпане самосвідомістю окремих членів церкви. Це трансцендентально-колективне «я» церкви залишається трансцендентним церковному «я» всіх людських істот, членів церкви. Будучи трансцендентним, воно залежить від історичного контексту. Бо трансцендентальний суб'єкт церковного «я» є одночасно «втіленим, соціальним та історичним»⁸⁰. Спільне «церковне «я» втілюється в історичній реальності громади й у кожному члені церкви». Бо як кожен з нас, одночасно усвідомлюючи світ, і усвідомлюючи свою суб'єктивність, відмінну від світу, одночасно належить світу. Так само і стосовно церкви, яка «реалізує свою «церковність» та своє окреме церковне «я» лише через взаємодію із світом»⁸¹. Взаємодія із світом є передумовою самоусвідомлення як такого. Важливим для еклезіології може бути і категорія «життєсвіту», втілення в якому суб'єкт пізнання отримує можливість знати інших. Так само і в церкві, колективне «я» церкви можна досягнути лише колективно, у спільнотах⁸².

Не менш цікавими для еклезіальних вчень може бути аналітична філософія, в межах якої було здійснено «лінгвістичний поворот»⁸³. Застосування аналітичної філософії дозволило Говоруну тлумачити церкву як мову. «Церква є мовою, якою Бог спілкується з своїм народом»⁸⁴. Усі атрибути церкви (Писання, таїнства, символи, ритуали) є словником цієї мови. Церковна мова доксологічна. Вона не лише її мовою зверненою до Бога, мовою гімнів та піснеспівів, але й мовою, що уможливає спілкування між членами церкви через спільний досвід, теологію, діяльність. Діяльність церкви – це сукупність зусиль усіх її членів, що отримали благодать Духа. Усі разом голоси церкви проголошують істину. Окремі голоси слабкі, але в церкві вони стають пророчими голосами святих і становлять словник церкви⁸⁵.

Так само церква має свою граматику: церковні структури, що розвивалися протягом століть. Елементами граматики є усі елементи церковних структур: єпископи, патріархи, юрисдикції, канонічні території⁸⁶. Як «мова не існує без граматики, так і церква не може виконати власну місію без своїх структур»⁸⁷. «Завданням аналітичної еклезіології було би проаналізувати елементи, з яких складається ціле церкви»⁸⁸. «Дослідження церкви має починатися з церкви як даності –

⁷⁹ Там само, 258.

⁸⁰ Там само, 258.

⁸¹ Там само, 258.

⁸² Там само, 259.

⁸³ Там само, 260.

⁸⁴ Там само, 261.

⁸⁵ Там само, 262.

⁸⁶ Там само, 262.

⁸⁷ Там само, 262.

⁸⁸ Там само, 263.

і як богословської аксіоми, і як емпіричної реальності – а потім переходити до аналізу того, якими є засадничі елементи цієї даності»⁸⁹.

Так само як і феноменологія, аналітична діяльність є нейтральною щодо метафізики. Тут вона подібна до аристотелівської діалектики, яка, на відміну від платонізму, не приносила у богослов'я власної метафізики⁹⁰. Говорун переконаний, що своєрідна метафізична стерильність аналітичної філософії може бути корисною для еклезіології – ще більше за феноменологію, яка все ж має власну метафізику⁹¹.

Спробуємо далі провести критику позиції К. Говоруна. Як ми бачили підхід К. Говоруна є раціонально-критичним і науково-філософським. Це гарно, що богослов використовує методи науки, логіки і філософії, але на практиці, коли мова йде про поняття «природи церкви» та «структур церкви», виникають складності. Чи можна такими методами встановити спільну віру всієї церкви? Певна історична церква буде схильна включати до своєї природи щось одне, а інша буде туди відносити інше. Чи можлива між ними згода? Абстрактної чи всезагальної церкви не існує, яка б охопила усі різновиди християнства.

У зв'язку з цим, найперше викликає запитання теза Говоруна про розрізнення природи та структур церкви. Нагадаємо, що до природи церкви Говорун відносить зосереджені навколо віри в Христа та сприйнятті Духа спільноти в межах яких відбуваються таїнства, богослужіння й адміністративне, пророче, пастирське лідерство. Тобто, головним критерієм природи церкви є те, що існувало чи може існувати в християнських малих спільнотах. Все те, що вони мали, без чого вони не існували. При такому протиставленні природи і структур церкви виникає уявлення за яким природа і структури хоча і пов'язані і залежні, але протилежні речі. Насправді, вони єдині. Природи без структур не існує. В самій природі церкви існують певні установи, структури і правила? Такі структури існують в здійсненні богослужіння чи звершенні таїнств. Правила і порядки є умовою існування спільнот. Отож, базове розрізнення природи і структури треба розуміти не буквально.

Так само умовним є протиставлення спільнот та надспільнотних структур церкви. Як природа церкви має і породжує структури в собі, так само спільноти вимушені породжувати надспільнотні структури. Це питання їх виживання й самозбереження. Спільноти потребують надспільнотного керівництва і без нього неможливе їх повноцінне існування. Справді, на початку виникали окремі спільноти, об'єднані авторитетом Христа та апостолів і таке апостольське керівництво було пророчим служінням. Але вже апостоли вважали Єрусалимську общину провідною серед інших, вона збирала апостолів і приймала рішення обов'язкові для всіх. І вже тоді явне лідерство мав Петро та Павло, які могли

⁸⁹ Там само, 263.

⁹⁰ Там само, 263.

⁹¹ Там само, 264.

писати листи іншим общинам та надавати їм наполегливі інструкції до дії, виправляли їх помилки та засуджували ересі.

В ранній період організаційно церква завжди була єдністю окремих спільнот, що намагалися об'єднуватися навколо одної віри в Христа, але кожна з цих спільнот мала і формувала власну організаційну структуру. З часом, спільнотам стали вигідні надспільнотні структури, вони їх разом встановлювали і зберігали. Бо сама спільнота не здатна здійснювати управління собою та узгоджувати відносини з іншими, без надспільнотних структур. Особливо це стало неможливим в післяапостольський період, коли кількість общин стала стрімко зростати, і виникла гостра потреба владнати суперечки, конфлікти між ними.

Поки християнські спільноти перебувати у ворожому середовищі язичницької культури та чужої держави, які намагалися поглинути християн і проти яких треба було постійно захищатися, церква, для збереження цієї єдності окремих спільнот, їх самозахисту та розвитку, стала обростати різними організаційними структурами, встановлювала обряди, писала авторитетні тексти, виробляла догматичні ідеї, приймала церковні норми (канони), виробляла власні традиції, вимушена була взаємодіяти з державою, проростати культурною специфікою певних місцевостей. І все це для того, щоб зберегти віру, утримати єдність, вижити. Тим самим невимушено ніби запускався механізм самозбереження, згідно якому церква мала діяти за логікою структури, якщо вона хотіла жити. Парадокс буття церкви полягав в тому, що чим більше вона піклувалася за збереження єдності та чистоти віри, чим сильніше вона прагнула відокремитися від «світу цього», і чим більше вона намагалася укріпитися і поширити свій вплив, тим більше вона обростала складними організаційними структурами, регулятивними правилами, тим більше їй приходилося враховувати політичну ситуацію свого часу, взаємодіяти з державою, культурою, наукою, філософією, мистецтвом тощо.

А вже після Міланського едикту (313 р.), локальні общини не могли існувати без надспільнотних адміністрацій, самостійно встановлювати відносини з державою. Саме співжиття із державою і в державі, легалізація общин, припинення переслідувань імперією, значно прискорили формування надспільнотних структур. Фактично, надспільнотні структури стали ознакою легального буття, яке утверджувалося Римською державою. Ну а після того, як церква погодилася бути державною і пануючою в ранню середньовічну добу, вона взагалі стала займати в суспільстві окреме місце як складно організований, структурований, ієрархізований організм, що мав вирішувати питання влади, управління, захисту та боротьби за власні інтереси.

Таким чином, в процесі тривалої історії єдина церква зазнавала поділів, відпадів, розколів, кожен з яких оформлював нову структуру, що прагнула до легалізації, перед якою знову поставали питання збереження віри й єдності, ідейного обґрунтування, організації управління, нормування, самозбереження й захисту, дистанціювання від іншородних структур. Очевидним недоліком окресленої внутрішньої логіки розвитку церкви є втрата бажаної єдності й

чистоти віри, ускладнення ритуалізму, формування теології, тобто, організаційна, ритуальна та ідейна диференціація церкви як суспільного організму, що існує відповідно до суспільних законів. Іншого механізму розвитку суспільного організму не існує.

А чи могла церква залишитися на рівні окремих спільнот, без виникнення надспільнотних структур та їх дистанціювання від спільнот? Мабуть, що ні. Навіть зараз в умовах існування громадянських суспільств ХХ ст., найбільш антиієрархічні протестантські церкви, що свідомо відмовилися від гегемонії надспільнотних структур, все одно їх створюють. Що ж казати про пізню античність, коли відсутність надспільнотних структур, фактично означала не офіційність, не публічність, поза суспільне та поза державне існування церкви, яке прирівнювалося до громадянського сектантства. Перебувати в не публічній сфері церква довго не могла, не втративши свій вплив. І щоб його посилити, необхідно було розвивати підспільнотні структури. Тому, на нашу думку, надспільнотні структури церкви не лише є її важливою частиною, але вони виникають з необхідністю для церкви, особливо у випадку, коли церква прагне залишитися в публічному просторі суспільства та побудувати відносини з владою.

Трохи іншого плану є питання про місце у природі церкви Біблії, символу віри, догматів, Переказу, канонів і теології. Чи є вони її необхідною частиною? Про це чітко Говорун нічого не говорить. Виходячи з його методології, до природи церкви має бути віднесене одкровення в Слові та особистості Христа. Слово Христа та його присутність у таїнствах є важливою частиною природи церкви, тоді як священний канон Біблії став результатом церковної конвенції між спільнотами. Можна припустити, що проповідь Слова Божого є важливою місією церкви, воно може і повинно здійснюватися за допомогою Писання, але текст Біблії не варто абсолютизувати як пряме і непомильне Слово Бога. Біблію як текст можна досліджувати, вивчати, критично аналізувати, а Слово треба пізнавати, осягати, в нього треба вірити, його треба сповідувати. Якщо така інтерпретація вірна, то з нею не погодяться ті християнські церкви, для яких Писання і є прямим в безумовним Словом Божим. А враховуючи, що сакралізація окремих текстів Біблії розпочалася дуже рано, то не включення тексту Біблії до природи церкви є проблемним рішенням.

Те саме можна сказати і про символи віри та догмати, що почали виникати в добу апостолів, але набули свого максимального розвитку в соборну добу. Собори за логікою Говоруна є важливою ознакою природи церкви, коли вони мають бути зібранням представників спільнот для колегіального вирішення нагальних проблем. Ніяким іншим чином, ніж прямим представництвом общин на спільні зібрання, не може управлятися церква. Але коли вирішальну владу прийняття рішень на Соборах отримували представники надспільнотних структур, тоді вони перетворювалися на ізольовані колегії священних ієрархів, втрачали свою органічний зв'язок із спільнотами та природою церкви. Подібне тлумачення влади соборів, цілком очевидне в концепції Говоруна, може викликати серйозні заперечення з боку католиків та православних.

Ще більш складнішим є питання про належність до природи церкви священної традиції, Переказу. Останній включає в себе усі вироблені церквою постанови, канони, традиції, установи, практики тощо, які визначали життя церкви, її світогляд, систему цінностей, спосіб існування, відносини з культурою, наукою, філософією, державою, мистецтвом. Використовуючи відомий поділ священного переказу на «Традицію та традиції», запропоновану ще В. Лоським, ми можемо вбачати основу традиції в природі церкви. Тоді Традицією є все те, що приймали усі спільноти як обов'язковий уклад життя, сповідання віри, здійснення обрядів. Але такі обов'язкові правила встановлювалися надспільнотними структурами. Сама община була не здатна це зробити, так само як і зібрання общин. Обов'язкові для виконання приписи і закони були, часто, результатом рішень не общин, а держави, ієрархії чи їх угодою. В цьому і парадокс структур – вони не були частиною природи церкви, але приймали рішення, необхідні для природи церкви.

Особливої ваги набуває питання про місце віровчення в природі церкви. Так, чи можна вважати догмати віри такими, що їх приймали самі спільноти? Історія нам показує, що догмати про Трійцю, Боголюдину Христа, спасіння та церкву, приймалися не общинами, а надспільнотними соборами теологів та ієрархів, які не просто погоджували спільну віру, але, часом, вступали в гострі дискусії між собою, бо представляли різні традиції окремих спільнот. Часто можна було спостерігати, що окремі спільноти захищали досить різні уявлення про місію та особистість Христа, про Бога та Богородицю. Хто з них був правий, якщо вони мали рівні права? Як було встановити єдину позицію, без порушення чийось поглядів? Крім необхідності теологічної аргументації та систематизації віри церкви, надспільнотні структури здійснювали функції адміністрування й впорядкування, а часом і примусу, щоб визначити і захистити благо всієї церкви. Тому питання про Переказ залишається не простим і таким, що потребує роз'яснень в системі Говоруна.

Як бути з тим, що історичної еволюції та змін зазнали не лише структури церкви, але й природа церкви? Так поступово ускладнювалася форма таїнств і богослужінь, які однозначно Говорун включає до природи церкви. Те як розуміли і як здійснювали таїнства в часи Христа і перших апостолів явно відрізняється від того, якими вони постали вже в 4 столітті та згодом в пізньому середньовіччі. Скільки має бути таїнств? На яку історичну добу тут ми маємо орієнтуватися? Якщо на Біблію, то ми, вслід за протестантами, маємо прийняти 2-3 таїнства і тлумачити їх символічно, бо довершене вчення про онтологізацію таїнств як реальних тіла та крові Христа ми зустрічаємо в соборний період. Тому, чи маємо ми визнати поступову еволюцію природи церкви чи віднести її лише до змін, що відбулися з структурами. В деяких місцях Говорун обмовляється про багатоманіття природи церкви та про людські гріхи, що позначилися на природі церкви. Він пише: «церква є розмаїтою за самою своєю суттю»⁹², але «це не означає, що сама природа церкви є невразливою для гріха та псування. Оскільки церква є й людською, й божественною, гріхи її членів

⁹² Говорун. *Мета-еклезіологія*, 247.

кривдять її природу... Гріхи структур є іншими... Коли інституції, що мають стримувати гріхи своїх вірних членів, самі впадають у гріх, це гірше ніж гріхи пересічних членів церкви»⁹³. В роботах Говоруна ми не знаходимо детальний аналіз динаміки розвитку і змін природи церкви.

Критичну аналіз еклезіології Говоруна здійснює В. Грицишин. Крім іншого він пише: «згідно із догматикою та Біблією (ап. Павлом) церква є новим людством, яке існує в особистості Христа. Кожна іпостась віруючого індивідуально, у таїнстві хрещення, «прививається» до нового людства, стає частиною людської сутності, яка індивідуалізована іпостасю Сина Божого. Застосовувати мову персоналізму до євхаристійних спільнот є занадто смілим кроком. Спільноти не є «колективними особистостями», так само як не є ними і родини. Намагання створити у межах християнської теології та метафізики вчення про колективні особистості завжди зазнавало краху. Спільнота – це загальна єдність особистостей. Яким би не був характер цієї єдності, спільнота – не особистість, а, як мінімум, міжособистісні відносини. Вчення про «колективні особистості» є логічно абсурдним: щось або є особистість, або є колектив. Щось або є «Я», або є «Ми». Євхаристійна спільнота не утверджує себе у жодному дискурсі чи практиці як «Я», а завжди як «Ми». А тому спільноти завжди є загальними сутностями, а не іпостасями»⁹⁴.

Чи можливо і як можливо практично повернути церковним структурам втрачені ними завдання й функції? Здається, що це найбільш складне питання. Адміністративні управлінські структури наскільки утвердилися історично, наскільки увійшли в традицію та в етос православної церкви, що уявити якісні зміни в ній дуже важко. Але перспективу таких змін Говорун бачить. На його думку ми маємо змінити наявну стратифікацію з відчужувальної на реляційну та комунікативну. Має змінитися спосіб взаємодії між церковними чинами. Усі чини і страти церкви мають усвідомити, що вони «належать до того самого простору благодаті та спасіння»⁹⁵. На перший план має виступити спільна ідентичність християн, а не положення мирян чи ієрархів.

Оновлення церкви, на думку Говоруна, можливе в тому випадку, коли «структури церкви стають осяжними та змістовними лише в разі зосередження на спільноті»⁹⁶. Єпархії, митрополії та патріархати мусять наново зосередитися на спільнотах, щоб функціонувати в належний спосіб»⁹⁷. Тому, що без такого зосередження вони схильні ототожнювати себе із церквою і тим самим ці структури «не зберігають цілісність церкви». Для оновлення церкви, на думку К. Говоруна, її можна і необхідно звільнити від еклезіоцентризму, коли вона піклується лише про себе. Натомість церква має цілковито віддаватися служінню Богові, Божому

⁹³ Говорун. *Риштовання церкви*, 215

⁹⁴ Василь Грицишин. *Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. (Рівне, 2017), 135.

⁹⁵ Говорун. *Риштовання церкви*, 220.

⁹⁶ Там само, 223.

⁹⁷ Там само, 224.

слову, Божому народові. Церква є вірною своїй природі та меті, коли вона є кенотичною, самоспустошувальною. Церква є вірною собі, коли вона прагне служити і не вдовольняється, коли служать їй⁹⁸.

Чи можна виправити зловживання еклезіальних структур? Говорун реалістично зазначає, що «зловживання будуть виникати знову і знову, у різних формах»⁹⁹. Але боротися з еклезіальними гріхами не безглуздо. Кожне покоління має шукати своїх шляхів розв'язання проблем, бо сталих вирішень не існує. «Кожне покоління членів церкви може наново переосмислювати істинне призначення та природу церкви, щоб знайти наймудріші способи боротьби з її інституційними відхиленнями»¹⁰⁰. Необхідне постійне перевідкриття первинних підстав, які породили еклезіальні структури.

Оновлення церкви може бути не лише з середини, але й за допомогою суспільства. В цьому сенсі модерність виявилася особливо корисною. В новий і новітній час суспільство перестало бути продовженням церкви, а церква постала відокремленою від держави на Заході. Це мало свою позитивну роль, адже церква змогла змінитися в нових умовах, вона тепер могла позбавитися від чисельних «змів» про які йшлося раніше (юрисдикціонізм, інституціоналізм, еклезіоцентризм). Демократизація та поява громадянського суспільства допомогли церкві перевідкрити і переосмислити свої структури, відповідно до нових культурних патернів¹⁰¹. «Діалог із модерністю допоміг церкві наново відкрити власний первинний етос»¹⁰². Саме такий діалог церкви із модерністю є запорукою її подальшого оновлення.

Роздуми автора можна цілком виправдано оцінити як своєрідну спробу богословської реформації в православ'ї. Говорун не приходять до висновку про необхідність повної Реформації церкви, на кшталт Лютера, але він говорить про необхідність перевідкриття її засадничих понять, переосмислення структур. Неспроможність здійснити таку роботу і породжує панування в церкві своєрідних ідеологій – ієрархізму, інституціоналізму, еклезіоцентризму, юридизму тощо, які, по суті, є віртуальними утвореннями, уявними симулякрами. Власне завдання Говорун бачить у описі церкви мовами структуралізму та постструктуралізму, які допомагають в розробці своєрідної «мови звільнення», що має привести структури церкви у відповідність до місії та природи церкви¹⁰³.

Але чи потрібна в православній церкві реформація? Яка саме реформація їй потрібна? Чи справді позиція Говоруна сприяє внутрішній реформації православ'я? На нашу думку, православній церкві вкрай необхідне оновлення, реформування структур, канонів, приписів та традицій. Оновленню також підлягають усі

⁹⁸ Там само, 226.

⁹⁹ Там само, 228

¹⁰⁰ Там само, 228.

¹⁰¹ Там само, 229.

¹⁰² Там само, 229.

¹⁰³ Там само, 23.

аспекти взаємодії церкви із суспільством та культурою. Необхідний новий діалог з суспільством, державою, плідні взаємини з наукою та філософією, нові освітні і культурні програми. Без такої глибокої реформи сподіватися на майбутню перспективу церква не може.

Методологічним і богословським підґрунтям таких змін могла б стати еклезіологія К. Говоруна. Його позиція спонукає до оновлення церкви, здійсним богословським аналізом передумов такого оновлення. Хтось називає це своєрідною протестантизацією православної теології, проявом її осучаснення. Про більш суттєву реформацію православ'я, більшу ніж теологічні екскурси та студії, навряд чи йдеться в працях Говоруна, хоча відчувається симпатія до цієї ідеї. Говорун залишається цілком ортодоксальним богословом, принаймні у питаннях віри та віровчення, його концепція цілковито вписується в сучасні світові православні тренди, в контекст православних теологій нового покоління. Говорун представляє нову плеяду сучасних вітчизняних православних теологів, які шукають шляхи оновлення церкви¹⁰⁴. Український богослов розробляє власну версію сучасної, постмодерної ортодоксії, відкритої до діалогу з іншими церквами, акцентовану на пошуку методології нового прочитання історії церкви, пошуку шляхів повернення церкви до самої себе¹⁰⁵. І це йому цілком вдалося.

БІБЛІОГРАФІЯ:

- Аржаковський Антуан, Денисенко Микола. *Чи можливе реформування православ'я?* Київ: Відкритий Православний університет Святої Софії Премудрості Божої, Дух і Літера, 2017.
- Грицишин Василь. *Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.* Рівне, 2017.
- Говорун Кирило. *Мета-еклезіологія: Хроніки самоусвідомлення Церкви.* Пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і Літера, 2018.
- Говорун Кирило. *Риштування Церкви: в бік постструктуральної еклезіології.* Пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і Літера, 2019.
- Говорун Кирило. *Українська публічна теологія.* Київ: Відкритий Православний університет Святої Софії Премудрості Божої, Дух і Літера, 2017.

¹⁰⁴ Антуан Аржаковський, Микола Денисенко. *Чи можливе реформування православ'я?* Київ. (Відкритий Православний університет Святої Софії Премудрості Божої, Дух і Літера, 2017), 88 с.; Геннадій Христокін. *Православна церква України: виклики сучасності та необхідність оновлення. Практична філософія*, 2 (2019), 181-189; Pantelis Kalaitzidis. *Orthodoxy and Political Theology* (World Council of Churches), 2012, 148 p.

¹⁰⁵ Христокін. *Методологія православної теології*, 333-355.

- Христокін Геннадій. *Методологія православної теології*. Київ: «ПП», «Фоліант», 2019.
- Христокін Геннадій. “Православна церква України: виклики сучасності та необхідність оновлення”. *Практична філософія*, 2 (2019), 181-189.
- Pantelis Kalaitzidis. *Orthodoxy and Political Theology*. World Council of Churches, 2012.

BIBLIOGRAPHY

- Arjakovskii Antuan, Denisenko Mikola. *Chi mojlive reformuvannya pravoslav'ya*. Kiiiv: Vidkritii Pravoslavonii universitet Svyatoї Sofii Premudrosti Bojoї, Duh i Litera: 2017.
- Gricishin Vasil. *Pravoslavna dumka dobi postmodernu: filosofsko-religieznavchii analiz. Disertaciya na zdobuttya naukovogo stupenya kandidata filosofskih nauk*. Rivne, 2017.
- Hovorun Kirilo. *Meta-ekleziologiya: Hroniki samousvidomlennya Cerkvi*. Per. z angl. O. Panicha. Kiiiv: Duh i Litera, 2018.
- Hovorun Kirilo. *Rishtovannya Cerkvi: v bik poststrukturalnoi ekleziologii*. Per. z angl. O. Panicha. Kiiiv: Duh i Litera, 2019.
- Hovorun Kirilo. *Ukrainska publiczna teologiya*. Kiiiv: Vidkritii Pravoslavonii universitet Svyatoї Sofii Premudrosti Bojoї, Duh i Litera, 2017.
- Khrystokin Hennadii. *Metodologiya pravoslavnoi teologii*. Kiiiv: «PP», «Foliant», 2019.
- Hennadii Khrystokin. “Pravoslavna cerkva Ukraїni: vikliki suchasnosti ta neobhidnist onovlennya”. *Praktichna filosofiya*, 2 (2019), 181-189.
- Pantelis Kalaitzidis. *Orthodoxy and Political Theology*. World Council of Churches, 2012.