

regulate everyday life of the believers in different spheres. In the process of interaction of a subject with a personified subject of spiritual world in the context of commonness religious experience is formed and it lets us define valuable grounding of religious behavior and religious socialization of a personality.

**Key words:** religion commonness, everyday religious consciousness, knowledge, values, religious practice.

Стаття надійшла до редколегії  
02.04.2014 р.

УДК 271.2

**Ореста Возняк**

### **Церква як євхаристійне спілкування**

У статті розкрито сутність православної Церкви як спілкування в Христі, тобто – як власне євхаристійне спілкування. При цьому підкреслено суголосність еклезиологічної проблематики діалогічній традиції у філософії. Саме спілкування фіксує онтологічну та конститутивну засаду співбуття, внутрішню вкоріненість особистості в іншому, потребу в іншому Я як Ти.

**Ключові слова:** комунікація, спілкування, діалогічна філософія, Церква, євхаристія, єдність.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Варто відзначити *проблемність* онтологічної (такої, що відповідала б її глибинній суті й укоріненості в бутті) присутності Церкви в житті віруючих. Досить часто можна почути твердження, що Церква сьогодні не завжди відповідає своєму земному покликанию, а тому не дає справжніх відповідей на проблеми сучасного світу. Але справа тут не в деякій похибці самого церковного життя, але, як міркує митрополит Антоній (Сурозький), це ми живемо не на рівні того, що проповідуємо [2, с. 61]. Отець Олександр Мень відзначає: «Напевне, єдине, що певною мірою є, – це присутність. Тобто в основному євхаристія не втрачена, хоча між віруючим і таїнством поставлено дуже багато перепон, а також багато з них склалось історично» [14 с. 66]. Нас більше цікавитиме не фактичний стан церкви в житті суспільства, а її максима – ідеальне вираження глибинного змісту християнської істини (як зауважує Йоанн Зізіулас) – говорити про істинну «природу» Церкви, а не просто про її історичний розвиток [8, с. 45].

Отже, передусім, ми повинні прояснити, якою саме має бути справжня Церква. Для усвідомлення специфічності феномену «Церква», на нашу думку, слід застосовувати поняття *спілкування*, яке широко використовують сучасні православні богослови й мислителі (митрополит Йоанн (Зізіулас), митрополит Калліст (Уер), Х. Яннарас, О. Клеман, патріарх Варфоломій, отець Олександр Мень) у співвіднесеності з його тлумаченням у діалогічній філософії. Для богословів характерна думка про те, що Церква не просто інституція, а є певним «модусом існування», способом буття [8, с. 74], яка вводить на розуміння того, що таїнство Церкви, навіть у її інституціональному вимірі, глибоко пов'язане з буттям людини, світу й Самого Бога. Завдяки цьому зв'язку, що такий характерний для патристичної думки, еклезиологія набуває важливого значення не лише стосовно всіх аспектів богослов'я, але й щодо екзистенціальних потреб людини в кожному епоху.

**Мета** статті – розкрити суть Церкви як євхаристійного спілкування в контексті ідей як православного богослов'я ХХ ст., так і діалогічної філософії.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Значне місце в сучасному українському релігієзнавстві посідає осмислення ролі релігії і для особистісної самореалізації (В. А. Бодак, В. Докаш, Н. Дудар), і для ідентифікації українського народу (О. Саган, В. Шевченко), і для становлення оновленого соціального клімату (В. Єленський, С. Кияк). Знаходить своє місце також осмислення стану православної Церкви (О. Саган). Але повсякденне стихійне вживання слова «церква» має багато смислів і є таким, що вводить в оманливу зрозумілість та, як наслідок, – зовнішньо-формальне сприйняття церковного життя, у той час як місія християнства полягає в переорієнтації всієї повноти людського життя. У своїх міркуваннях спиратимемося на праці відомих богословів (Й. Зізіуласа, Калліста (Уера),

О. Клемана, Олександра Меня, Г. В. Флоровського, Фоми Шпідлика та ін.), а також філософів (М. О. Бердяєва, М. Бубера, В. А. Малахова, Х. Розенштока-Хюсі).

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Походження слова «церква» несе в собі зміст містичного спілкування: церква – (івр. *qabal* і грец. *ekklesia*) – зібрання покликаних, давньоєврейське слово, що означає зібрання ізраїльтян, покликаних Богом на Синай (5М, 5), та єврейську спільноту після її повернення з вигнання (Неем. 8, 2). Ап. Павло використовує грецьке слово *ekklesia*, коли звертається до церков (місцевих спільнот). Церкви (православна, протестантські, католицька) визнають себе «Божим народом». Вони вважають себе Тілом, головою якого є Христос, згідно з твердженням Павла (Кол. 1. 18) [12, с. 240]. Як бачимо, таке походження терміна через фіксацію видимого виводить на спілкування з невидимим, що надзвичайно важливо.

О. Клеман, посилаючись на М. Афанасьєва та митрополита Йоанна (Зізіуласа), зауважує, що для християн перших століть не існувало еклезіології як такої. І відзначає, що, незважаючи на загрожуєчі тоді християнам, як і в усі часи, гріх та зраду, Церква у своїй глибині переживалася як досвід співпричетності до таємничого триєдиного буття Сина, Духа й Отця, який є джерелом та основою троїчного спілкування [11, с. 11]. Розкриття сутнісної глибини співпречетності – одна з важливих проблем сучасної діалогічної філософії. Цей церковний термін входить у сучасну філософську термінологію. В. Л. Петрушенко розкриває його таким чином: «Причетність – одне з ключових понять християнської філософії, що фіксує розуміння того, що суще, з огляду на його тварність та першопочаткову ницість, володіє буттєвим статусом лише в міру його причетності до “буття як такого”, тобто мірою його ставлення до Абсолюту» [15, с. 69]. Й. Зізіулас прагне розширити, наскільки це можливо, обрії еклезіології, щоб співвіднести богослов'я Церкви з її філософськими та онтологічними імплікаціями, а також з іншими галузями богослов'я. Автор приймає таку установку, адже таким чином ми заново віднаходимо глибинну вкоріненість усіх таїнств та обрядів у внутрішній логіці «розумової частини християнства» (догматів як ідейно-теоретичної складової частини), актуалізуємо в повсякденній церковній практиці внутрішню раціональність християнства (що має розумітися не як раціоналізація, але як «логосність», насиченість церковного життя присутністю Божественної Премудрості). Зрозуміло, що для належного виконання цього задуму потрібен деякий синтез, а не зібрання окремих студій. У перших двох розділах своєї праці «Буття як спілкування» автор намагається показати, що таїна Церкви, а особливо її євхаристійна реалізація та унаочнення, глибоко пов'язана з усім богослов'ям уключно з його екзистенціальними імплікаціями.

Висловлену думку Й. Зізіуласа вважаємо новим і дуже важливим кроком у розумінні християнської еклезіології, тому що вона дистанціює дослідження від тієї точки зору, що євхаристійна еклезіологія ґрунтується просто на концепції певного сакраментального акту або на відправі цього акту. Думка, що православна еклезіологія є лише проекцією таїни Церкви на щоденне життя віруючих (коли таїна Церкви редукується до щоденного життя, ніби освячує все земне, а не життя вибудовується за взірцем таїни Церкви, виростає до Церкви), є дуже поширеною. Але вона призводить до «сакраменталізації богослов'я», до формалізації й редукції глибинного смислу християнської практики. Якщо євхаристійна еклезіологія не формується за внутрішньою логікою Євхаристії як таїнства Церкви, якщо вона не спирається на онтологічно-екзистенційні основи богослов'я, то Євхаристія перетворюється на формальний ритуал, який лише фіксує членство в Церкві як інституції.

Осмислення феномену Церкви невідворотно наштовхується на проблему осмислення відносин суспільства та особистості, які можуть бути як зовнішніми стосунками між відокремленими індивідами, так і внутрішніми, глибинними, особистісними взаєминами. Подвійність суспільних зв'язків впливає з подвійності людської природи, а саме із внутрішньо-інтуїтивного та зовнішньо-тілесного ставлення людини до буття [1, с. 246]. Учення про подвійну, духовно-тілесну природу людини ретельно розроблене в християнській філософсько-богословській традиції, до того ж неодмінно відзначається своєрідність такої подвійності, оскільки людина вважається цілісною істотою.

Спираючись на твердження М. Бубера про подвійність дійсності через подвійне співвідношення людини зі світом [4, с. 6], констатуємо поділ на *внутрішній* (глибинний, екзистенціально-особистісний) і *зовнішній* (відчужений від людської особистості, структурно жорсткий, який тримається не на основі вільного вибору особистості, а за рахунок певних зовнішніх нормативно-правових норм) зв'язок між людьми. Суспільність людини також двояка: вона є зовнішньою (формально-поверхо-

вою, але не в смислі оціночного судження, а як фіксація інституалізовано-правових чинників) і внутрішньою (глибинно-іманентною, змістовно-сисловою, такою, що конститує). Але ці зв'язки неможливо остаточно розмежувати, оскільки вони існують як такі, що взаємодоповнюються й перебувають у гармонії протилежних начал, отже, не є раз і назавжди сталими і тому можуть «перетікати» з однієї форми в іншу, існують у діалектичній єдності: «Окреме Ти *повинне* стати Воно, коли відносини вичерпані. Окреме Воно *може* через входження в дійсність стосунків стати Ти» [4, с. 35].

У кожного типу зв'язку – своя мова. У соціальних зв'язках це – *комунікація*, що має характер чітко сформульованого принципу, на рівні особистісно-екзистенціальних зв'язків – це *спілкування*. Таке смислове розрізнення понять здійснює більшість дослідників (виражено воно присутнє в М. Бердяєва [3, с. 308] та у В. А. Малахова [13, с. 15]). Потреба в інформативній комунікації між різними людськими Я передбачає роз'єднаність – нездатність зрозуміти без слів, чітко висловленої інформації. Існують різні рівні комунікативних повідомлень, але ніколи й ні на одному з них не досягається спілкування, дружність людей, злиття любові, оскільки Інший тут завжди виступає об'єктом, пунктом прийому твого повідомлення або тим, на кого ти маєш вплинути, передаючи інформацію. Живучи в суспільстві, людина найчастіше має справу лише з об'єктами (і сама виступає об'єктом для інших), їй важко зустріти рівноправну та рівноцінну суб'єктність, особистісне буття, яке не має характеру визначено-понятійного, але є екзистенціальним актом, що фіксується у вигляді факту наштовхування на чуже, інше. Але відносини між я й об'єктом ніколи не можуть бути *спілкуванням*. «Спілкування (комуніон), як з'ясовано, для “Я” можливе лише з “Ти”, з іншим, але не із суспільством-об'єктом, не з “Es”. Спілкування двох відбувається в третьому. Зв'язок (як *інформативне повідомлення* – О. В.) “Я” з об'єктом теж відбувається в третьому, але це третє не “ми”, а “Es”. Природа із законами, суспільство, держава, сім'я, соціальний клас усюди виявляються для особистості таким “Es”, воно» [3, с. 308]. Сучасна людина задихається від самотності – й різноманітні засоби масової комунікації не можуть замінити їй справжнього спілкування, яке й конститує її як особистість, що відбувається в діалозі з іншими особистостями. Світ, який нас оточує, виступає об'єктивованим і соціалізованим, він масовий та кількісний, у ньому все вирішується за допомогою повідомлення (інформація, гроші – це теж символи, через які здійснює себе повідомлення). У цьому світі повідомлення встановлюються без спілкування, без взаємоприникності й любові. Суспільство виступає об'єднанням людей, воно є організацією життя мас. У ньому немає виходу із самотності. Тут і виявляється *особлива роль Церкви*, що кардинально усуває людську самотність та залишеність й обіцяє людині *спасіння через єдність і спілкування із живим Богом, святими та ближніми*. Церква покликана стати Царством Божим на землі, де можлива єдність усіх людей. І водночас це така єдність, у якій немає розчинення в масі, де кожен залишається не повторним Божим творінням, вільною особистістю. Завдяки залученню до життя Церкви як цілісного організму людина прагне змінити себе й цей занепалий, об'єктивований світ.

Але не завжди надії виправдовуються. Щобільше людина не знає, що таке Церква: у цьому світі і Церква, і релігійна соборність можуть набувати характеру об'єктивованих та соціалізованих повідомлень, будь-які утворення духовного життя – форм соціальної об'єктивації, скочуватись у світ, де панують відносини «Я–Воно». Це суб'єкт-об'єктні стосунки, відносини користі, споживацтва. Техногенна цивілізація навчила нас використовувати світ, але відучила спілкуватися з ним. Церкву можна розглядати і як спілкування, і як суспільство, соціальну інституцію.

*Спілкування* фіксує онтологічну та конститутивну засаду співбуття, внутрішню вкоріненість особистості в іншому, потребу в іншому Я як Ти, якого можна зустріти й перебувати до нього в певному ставленні: чути, запитувати, поважати, любити. При глибокому розумінні поняття спілкування таким «Ти» виступає Бог. Саме тому в діалогічній традиції діалог часто онтологізується. Феномен спілкування невіддільний від людської сутності: діалог є тим, що розкриває її екзистенцію й цілком закономірними видаються богословські спроби осмислення цих понять у світлі Одкровення. Адже сам акт говоріння (спілкування) – це *всеохоплююча операція всезагального духу*, як зазначає О. Розеншток-Хюссі [16, с. 125]. Мова, таким чином, має сприйматися не як засіб передачі думок, а як цілісна реальність, у якій відбувається життя людини як життя у зв'язку з іншими.

Підтвердження цього – у сучасних зразках православної богословської думки, де майже повністю на основі тлумачення поняття спілкування збігаються антропологія, онтологія та еклезіологія. *Спілкування* визнається однією з конститутивних ознак *особистості*. А особистість,

передусім, вважається основним поняттям у православній догматиці, адже в особистості сходяться триадологія, христологія, антропологія. На основі цих праць ми виходимо з позиції, що православне вчення про людину й Церкву не можна поділяти на чітко розрізнені розділи богословської науки – богослов'я, антропологію і еклесіологію, – оскільки за такого підходу воно втрачає смисл. Це зауваження стосується й чіткого розведення понять у релігієзнавстві, адже воно намагається осмислити ті самі сфери реальності, але іншими методами. Отже, для подальших міркувань зафіксуємо взаємоприникність понять *особистість* та *спілкування*.

Саме фундаментальним проблемам *онтології спілкування* приділено значну увагу в богослов'ї ХХ ст. На думку митрополита Йоана (Зізіуласа), було б немислимим говорити про «єдиного Бога», не говорячи про Бога, який є «спілкуванням», тобто Святою Трійцею. Адже Свята Трійця – це вихідна онтологічна концепція християнства. Божественна сутність, «Бог», не має ні онтологічного змісту, ні істинного буття поза межами спілкування. Отже, науковець підкреслює, що *спілкування стає онтологічною концепцією ще в патристичній думці* [7, с. 17]. Європейська культура думки спирається на одну з найважливіших ідей християнства. Якщо ми говоримо про Церкву як духовний організм, то маємо на увазі глибинний зв'язок членів цього організму, які є цілісними, вільними й унікальними особистостями, котрі спілкуються між собою. Саме спілкуються, буттєво обумовлюючи один одного, а не лише передають певну інформацію, впливаючи таким чином (опосередковано) на свідомість іншого. Злагода передбачає взаємопорозуміння, тобто в такій общині спілкування передбачає обов'язкову відповідь, взаємність, зустріч двох особистостей – відбувається діалог. Без діалогу неможливо уявити собі цілісний живий духовний організм.

У Церкві, сутність якої виражається (представлена) лише як інституція, спілкування не завжди можливе, воно часто носить нормативний характер, слугує передачі інформації між окремими розрізненими *індивідами* (тут представлена лише самість людини – її *біологічна іпостась*, якщо говорити термінологією Й. Зізіуласа – не автентична особистість, не *еклезіальна іпостась* [7, с. 57–59]). Таке спілкування часто є суто *монологічним*, тобто таким, що вже не відповідає суті цього терміна. Отже, ми вважаємо, що тут коректніше вживати термін *комунікація*, що дещо ближча до суто лінгвістичного варіанта розуміння спілкування й позначає лише соціальний контакт. Церковне буття, за Й. Зізіуласом, пов'язане з буттям Самого Бога. «Оскільки людина є членом Церкви, вона стає “образом Божим”, вона існує, як існує Сам Бог, перебираючи на себе Його “спосіб буття”» [7, с. 15]. Цей спосіб буття – це спосіб ставлення до світу, до інших людей і до Бога. Це подія спілкування (*communion*) і саме тому вона не може бути реалізована як досягнення індивіда, а лише як церковна подія. Однак Церква, аби унаочнити цей спосіб існування, сама повинна бути образом Божественного існування. Й. Зізіулас наполягає на тому, що церковна структура, її служіння мають виражати цей спосіб існування. Це означає, що Церква мусить мати істинну віру, правильне бачення буття Божого [7, с. 15]. Ці думки суголосні з розглядом патріархом Варфоломієм Православної Церкви в її сутнісних і структурних вимірах: «Саме на вченні про Святу Трійцю, а не на якихось світських уявленнях про владу й авторитет, тримається вся керівна та ієрархічна структура Православної Церкви» [5, с. 74], що відповідає емпіричному виміру церковного життя: «Православна церква, що складається з декількох патріархатів, становить собою міжнаціональну федерацію, у якій кожна помісна церква зберігає свою незалежність, але залишається єдиною з іншими у вірі й богослужінні» [5, с. 63].

Нам видається дуже точною та глибокою думка О. Клемана щодо розуміння Істини: «Єдність церковного спілкування у просторі і, зокрема, у часі, є критерієм Істини» [11, с. 46–47]. Наша спрямованість один на одного (відкритість і бажання зустрітися та знайти один одного), таким чином, відкриває нам таїну нашої єдності – Христа. Через зближення в любові між собою ми максимально розкриваємо живу присутність божественного серед нас. Приймаючи Церкву як тіло Христове, ми змінюємо й своє основопокладальне ставлення до всіх інших людей (до тих, хто живе сьогодні, померлих і прийдешніх поколінь, віруючих та тих, хто ще не віднайшов своєї онтологічної єдності з Христом). «У Тілі Христовому ми всі члени один одного. Це спілкування, джерелом котрого є Отець, покладає основу пневматологічному аспекту Церкви, згоді та, в кінцевому рахунку, єднанню окремих особистостей. Це здійснюється дією любові, що зберігає Істину. Також воно покладає основу власне христологічному аспекту Церкви, спілкуванню місцевих церков, тобто – перманентному здійсненню соборності» [11, с. 16] Таке розуміння «структури» Церкви повертає нас

до євангельського розуміння стосунків людини та Бога: «Де двоє або троє зберуться в ім'я Моє, там Я серед них» (Мф. 18:20).

Звідси ми можемо зробити висновок, що еклезіологія єдності постає аналогією єдності тринітарної. Кожна людина як неповторна особистість (Лице) привносить у людство щось своє неповторне (ту подобу Божу, яку ми все життя вирощуємо на основі образу Божого, у якому ми єдині). Для кращого розуміння тісного глибинного зв'язку ідейної сторони (догматів і міркувань богословів) та щоденної життєвої практики християнина слід звернутися до розуміння феномену таїнства. Під таїнствами в православному богослов'ї розуміємо священнодії, у яких відбувається зустріч Бога з людиною й найбільш повно, наскільки це можливо в земному житті, – єднання з ним. У таїнствах благодать Божа сходиться на людей та освітлює всю нашу істоту: і душу, і тіло, – залучаючи її до Божественної природи, оживотворяючи, обожнюючи й заново творячи її для життя вічного. Це важка праця з творення Царства Небесного, що починається вже тут, на землі, та має есхатологічну перспективу, яка є обов'язком кожного християнина.

На завершення розгляду вважаємо за необхідне торкнутися питань соціального вчення православної Церкви. Більшість православних богословів сходяться на тому, що участь Церкви в житті суспільства є не тільки виправданою, але входить у саму суть християнства: Г. В. Флоровський, розглядаючи соціальну проблему в Православній Церкві, відзначає, що християнство має соціальний характер, увесь лад життя християнина є суспільно-корпоративним, тому будувати Церкву Христову – значить творити нове суспільство [18, с. 596]. Але інколи констатується деяка пасивність православ'я (на бідність соціальної діяльності на Сході звертає увагу й Г. В. Флоровський, задаючись питанням, чому багато соціальних ідей лишилося без утілення [18, с. 603]), на відміну від католицизму, представники якого завжди досить скрупульозно розробляли своє соціальне вчення. Із цією пасивністю напряду пов'язують також основні проблеми православ'я. Зокрема, можна назвати кілька груп таких проблем: проблеми зі встановленням соціальної, економічної, політичної чи навіть міжнародної справедливості; розв'язання проблем щодо прав людини, її свободи й гідності; проблема буття людини та відносин між людьми в нинішньому техногенному суспільстві відповідно до нових наукових і соціальних даних; участь православних віруючих у міжнародних правозахисних, екуменічних чи спрямованих на захист доквілля рухах [17, с. 3–7]. Значно менше уваги приділяється соціальним елементам, які присутні в самому віровченні, основних принципах співжиття з іншими, способі ставлення до світу – не стільки *декларації* соціальної програми, скільки самій *соціальній позиції*, адже позиція завжди передує будь-якій доктрині, а також може існувати, не будучи чітко теоретично окресленою та задекларованою як певна програма, тобто бути певним органічним елементом у житті віруючих (соціальним буттям), а не вчинком уповноваженого представника певної релігії чи окремої конфесії.

Безумовно, церкву не можна відділяти від світу, оскільки вона не є якоюсь замкнутою в собі сутністю, що не має внутрішнього зв'язку з ним, тому церква повинна гармонізувати вертикальний і горизонтальний (відповідно містичний зв'язок людини з Богом і піклування про Людину і світ) зв'язок християнського життя [17, с. 191]. Той факт, що 58,5% віруючих очікують на соціальну активність Церкви [17, с. 198], тобто хочуть знати ставлення церкви до тих чи інших соціальних проблем, дає підставу стверджувати, що соціальна позиція Церкви – це одна з найактуальніших тем сучасного релігієзнавства. Але участь Церкви в соціально-політичному житті має свої особливі форми, у той час, як віруючі часто мислять її за аналогією з участю світських соціальних структур.

Особливо цікавий і цінний для розв'язання проблем певної традиції погляд не просто ззовні (світський), а з іншої традиції (у нашому випадку – це погляд із Заходу, із середини католицизму). Звернемо увагу на точку зору католицького спеціаліста зі східно-християнської духовної культури, почесного доктора богослов'я низки університетів, заслуженого професора з більш ніж 45-річним стажем викладання, монаха, отця Томаша (Фоми) Шпідліка. Він зауважує, що деяка соціальна пасивність може стосуватися не лише православ'я, а й усього християнства. Утеча від світу бачиться християнами як абсолютно необхідний наслідок любові до Бога, на що й звертає увагу Т. Шпідлік. Зречення світу має всезагальний смисл, адже не личить, щоб християнин мав розум розсіяний або прив'язаний до якоїсь речі, віддаленій від пам'яті про Бога, зазначає Т. Шпідлік словами Василя Великого [19, с. 245]. Бо все суще покликане пробуджувати в людському дусі думку про Творця, але тоді через людську гріховність будь-яке творіння може відволікати її від пам'яті про Бога. Отже,

перед нами постають начебто дві різні, протилежні тенденції. Одна з них шукає собі місця в пустелі або в келії із зачиненими ставнями на вікнах; інша розчиняє всі свої вікна, бо Господь сотворив чудні діла в небесах і на землі. Відреченість від світу, незацікавленість його справами не варто трактувати як байдужість до його проблем, оскільки, як учить Климент Александрійський, користування мирськими речами та відмову (втечу) від них слід розуміти як взаємодоповнюючі прояви однієї чесноти, поміркованості. Відхід від світу в монашому розумінні – це, передусім, внутрішній, духовний розрив із земними благами, який є обов'язковою умовою служіння Богу. Християнин має залишити світ не матеріально-речовинно, а в розумі [19, с. 248]. Він любить самотність лише для того, щоб шукати Бога, щоб творити справу Божу, молитву. Тому монашество має певне соціальне значення не тільки як організація благодійних спільнот, а й у самому собі як реалізація життя в новій спільноті – у любовному єднанні, що якраз і личить людині, яку Т. Шпідлік чітко кваліфікує як істоту суспільну, зв'язуючи таке бачення ще зі Старим Завітом; причому особливо прикметно для нас, що він називає єдність людей «діалогічною» – «особливий заклик Бога складає для кожного закон його особистісного буття й розвитку, кожна людина окликнута “своїм ім'ям”, єдиним і незмінним» [19, с. 177].

Надавши відходу від світу кеновійного – спільного, але окремого від світу життя – смислу, Василь Великий закріпив за християнським аскетизмом особливе місце в церковному суспільстві, повернувши втечі від світу її моральний смисл [19, с. 253]. Прихильник кеновійного монашества наполегливо повторює: «Потрібно жити одностайно з братами. Бігти від світу, для тих, хто веде спільне життя, означає бігти від заздощів, від образливих слів, від спорів (у тому числі богословських), від ересей, від розколів – від того, що розділяє усвідомлюючи, що джерело в них усіх одне: вони виникають, коли нам дуже не вистачає любові до Бога й один до одного» [цит. за: 19, с. 275]. Ці слова напряду співвідносяться з майже афористичним висловом: «наша соціальна програма – це вчення про Трійцю», – який належить М. Федорову, але його ставить епіграфом до своєї статті «Свята Трійця – парадигма людської особистості» єпископ Калліст (Уер) [9, с. 275] і розкриває смисл його патріарх Варфоломій: «Учення про Трійцю – Богоспілкування, соціального Бога – це наша соціальна програма. Кожна спільнота – підприємство, школа, місто, навіть держава – покликана, кожна по-своєму й на своєму рівні стати живою іконою Трійці. Держави мають стати прозорими одна для одної, як прозорі одне для одного Лиця Трійці. І роль релігії в сучасному світі, серед іншого, полягає саме в цьому: проповідувати та відстоювати людську свободу для зустрічі й створення спільності» [5, с. 233].

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Церква як єдність у Христі постає як єдність видимого та невидимого, як містичне тіло Христове, як об'єднання Божественного й людського, що діє в цьому світі, але не зливається з ним. Такий тип єдності відповідає тринітарно-зрозумілій єдності – єдність сутності не усуває самостійності іпостасей і це надає можливості для розв'язання парадоксального принципу свободи та авторитету в Церкві. Зі свого боку долання цієї двоїстості усуває небезпеки нормативності й монологічного клерикалізму у тих випадках, коли сутність Церкви розуміється як суто організаційна структура. Виявлення та чітке засвідчення єхаристійного виміру церковного життя розкриває безпідставність такого типу християнської присутності, що пов'язаний із пануванням та авторитарною уніфікацією під егідою єдиної ідеології й виявляє нові способи присутності Бога, здатність зсередини християнської віри відповідати на виклики часу. Саме з таких підстав має розглядатись участь Церкви в соціальному житті.

#### *Джерела та література*

1. Аляев Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття : монографія / Г. Є. Аляев. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
2. Антоний, митрополит Сурожский. О встрече / митрополит Сурожский Антоний. – М. : Клион, 2005. – 256 с.
3. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 230–317. – (Мыслители ХХ века).
4. Бубер М. Диалог / М. Бубер ; [пер. с нем. Н. И. Левина] // Два образа веры / ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит, С. В. Лезов. – М. : Республика, 1995. – С. 93–124. – (Мыслители ХХ века).
5. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: православие в третьем тысячелетии / Всевятейший Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с.

6. Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни / П. Н. Евдокимов ; [пер. с франц. С. Зайденберг, М. Иорданская]. – М. : Свято-Филаретовская моск. высш. православно-христианская шк., 2003. – 232 с.
7. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і церкви / Й. Зізіулас ; [пер. з англ. В. Верлок, М. Козуб]. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
8. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия : сб. ст. по православной экклесиологии / митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) ; [пер. с греч. иером. Леонтий (Козлов)]. – Троице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с.
9. Каллист (Уэр), епископ. Святая Троица – парадигма человеческой личности / епископ Каллист ; [пер. с англ. А. Кырлежев] // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001 г.) : материалы. – М. : Синодальная богословская комиссия, 2002. – С. 275–288.
10. Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты / О. Клеман ; [пер. с фр. У. Бикбау]. – М. : Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. – 100 с. – (Современное богословие).
11. Клеман Оливье. Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие идеи первенства римского епископа / Оливье Клеман ; [пер. с фр. А. Гостев]. – М. : Скимень, 2006 – 128 с.
12. Ланглуа А. Святе письмо в європейській культурі. Біблійний словник / А. Ланглуа, А. Ле Муане, Ф. Спіс, М. Тібо, Р. Требушон, Д. Фуїу ; [пер. з фр. Зоя Борисюк, Наталя Лисюк]. – К. : Дух і літера, 2004. – 320 с.
13. Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб. для студ. ВНЗ / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
14. Мень А., протоиерей. О Христе и Церкви. Беседы и лекция / Александр Мень. – М. : Храм святых бессеребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2002. – 192 с.
15. Петрушенко В. Л. Статьи для философского энциклопедического словаря / В. Л. Петрушенко // Иов, или о человеческом самостоянии : исследования, эссе, размышления / В. Л. Петрушенко.– Львов : Новий світ-2000, 2008. – С. 55–72.
16. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси ; [пер. с нем. и англ. А. И. Пигалев]. – М. : Канон +, 1997. – 288 с. – (История философии в памятниках).
17. Саган О. Н. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну / О. Н. Саган // Християнство доби постмодерну : наук. зб. / за ред. А. Колодного. – К. : Відділення релігієзнавства ; Ін-т. філософії НАН України, Укр. асоц. релігієзнавства, 2005. – С. 189–207.
18. Флоровский Г. Социальная проблема в Восточной Православной Церкви / Г. Флоровский // Флоровский Г. Вера и разум. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. – С. 596–607.
19. Шпидлик Фома. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение / Фома Шпидлик ; [пер. с итал. Д. Сизоненко]. – М. : Паолине, 1999. – 493 с.

**Возняк Ореста. Церковь как евхаристическое общение.** В статье раскрывается сущность православной Церкви как общения во Христе, то есть суголосие как собственно евхаристическое общение. При этом подчёркивается созвучие экклесиологической проблематики диалогичной традиции в философии. Именно общение фиксирует онтологическое и конституирующее основание со-бытия, внутреннюю укоренённость личности в ином, потребность в ином Я как в Ты.

**Ключевые слова:** коммуникация, общение, диалогическая философия, Церковь, евхаристия, единство.

**Vozniak Oresta. Church as Eucharistical Intercourse.** In this article there is revealed the essence of Orthodox Church as the intercourse In Christo that is the eucharistical intercourse. Herewith there is underlined the soundness of ecclesiological problems to dialogical tradition in philosophy. The communication fixes the ontological and constitutional foundation of coexistence, internal entrenchment of personality in another, the need in another ego as You. The revelation and clear witnessing of eucharistical dimension of the church life reveals the groundlessness of such type of Christian presence that is connected with supremacy and authoritarian unification under the aegis of unique ideology.

**Key words:** communication, intercourse, dialogic philosophy, Church, Eucharist, unity.

Стаття надійшла до редколлеґії  
02.04.2014 р.