

ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИЙ КОМУНІТАРИЗМ МИРОСЛАВА ВОЛЬФА

Valentyn Syniy

ECLESIOLOGICAL COMMUNITARISM OF MIROSLAV VOLF

Анотація: В статті аналізуються особливості вчення про церкву видатного протестантського богослова початку ХХІ століття Мирослава Вольфа. Розуміння Вольфом церкви як реальності, що передує появі окремого індивіда як християнина означає радикальний розрив з ліберальними протестантськими уявленнями про церковну спільноту як створену добровільним рішенням індивідів. Але Вольф не поділяє колективістського уявлення про церкву як організм, в якому індивід є повністю підкореним цілому. Встановлено, що Вольф створює комунітаристську модель церкви, в якій церковна спільнота розуміється як єдність різноманіття. Сама єдність має характер міжособистісних відносин. Особистості, які мають різноманітні харизми у спільноті, взаємодіють між собою подібно до спілкування Трьох в Богові. Комунітаризм в еклезиології Вольфа як «середній шлях» між ліберальним індивідуалізмом та тотальним колективізмом має всі ознаки постліберальної богословської теорії. Доведено, що комунітаризм Вольфа став творчим розвитком християнського персоналізму ХХ століття з його наголосом на екзистенційній свободі особистості та важливості міжособистих відносин.

Побудова еклезиологічного комунітаризму вдалася Вольфу не стільки завдяки його численним конкретним спекуляціям про влаштування церковних спільнот, скільки завдяки його баченню персоналізму. А саме, як ми констатували вище, Вольф поєднує

уявлення про особистість як залежну від її відносин з іншими особистостями (тут він розвиває теорію Ратцингера) з баченням особистості як апофатичної таємниці, яка є вищою за усі свої властивості та харизми (тут він творчо перетлумачує теорію Зізіуласа). Відповідно, особистість, яка існує у абсолютній відкритості до впливів інших особистостей з одного боку, та є абсолютно унікальною з іншого боку, робить можливою існування комунітарної церковної спільноти. Вольф підкреслює, що соборність (повнота і завершенність) окремої християнської особистості так само необхідна, як і соборність всієї церковної спільноти. Характеристика особистості як соборної передбачає не лише традиційний ідеал цілісності всіх здібностей і харизм особистості у її інтенції до спілкування з Богом, а й бачення легітимності внутрішньої різноманітності особистості. Можлива складність ідентичності особистості практично є не скінченною, і готовність її прийняти у спільноті – головна риса комунітаризму Вольфа. Аналогічно, кожна церковна спільнота повинна бути готовою прийняти як християнські усі інші церковні спільноти, якими б не були особливості їх ідентичності. Зрозуміло, що таке розуміння соборності можливе лише у протестантизмі. Як правильно відмічає Вольф, католицизм передбачає, що церковна спільнота має бути місцевим втіленням загальної церковної ідентичності, яку має вся структура, а православія наголошує на тому, що окрема спільнота за ідентичністю з необхідністю тотожна загальній ідентичності церкви вже завдяки звершенню євхаристії. Комунітаризм Вольфа дозволяє описати церковні громади та їх об'єднання як мережеві структури, в яких усі особистості є активними суб'єктами, чий здібності та харизми є важливими для конституювання спільнот.

Ключові слова: доктрина про Трійцю, еклезіологія, церква, Мирослав Вольф, незалежні євангельські церкви, богословський комунітаризм.

Abstract: *The article analyzes the features of the doctrine of the church of the outstanding Protestant theologian of the early XXI century Miroslav Volf. Volf's understanding of the church as a reality that preceded the emergence of the individual as a Christian means a radical break with liberal Protestant ideas of the church community as created by the voluntary decision of individuals. But Volf does not share the collectivist idea of the church as an organism in which the individual is completely subjugated to the whole. It is established that Volf creates a communitarian model of the church, in which the church community is understood as the unity of diversity. Unity itself has the character of interpersonal relations. Individuals with different charisms in the community interact with each other like the fellowship of the Three in God. Communitarianism in Volf's ecclesiology as a «middle way» between liberal individualism and total collectivism has all the hallmarks of postliberal theological theory. It is proved that Volf's communitarianism became a creative development of Christian personalism of the XX century with its emphasis on the existential freedom of the individual and the importance of interpersonal relations.*

Volf succeeded in building ecclesiological communitarianism not so much because of his many specific speculations about the organization of church communities, but because of his vision of personalism. Namely, as we noted above, Volf combines the idea of personality as dependent on its relations with other personalities (here he develops Ratzinger's theory) with the vision of personality as an apophatic secret that is higher than all its properties and charisma (here he creatively interprets the theory Zizioulas). Accordingly, a personality that exists in absolute openness to the influences of other personalities on the one hand, and is absolutely unique on the other, makes possible the existence of a communitarian church community. Volf emphasizes that the catholicity (completeness and completeness) of the individual Christian personality is as necessary as the catholicity of the whole church community. The characterization of the in-

dividual as a conciliar presupposes not only the traditional ideal of the integrity of all faculties and the charisma of the individual in his intention to communicate with God, but also the vision of the legitimacy of the inner diversity of the individual. The possible complexity of the identity of the individual is almost infinite, and the willingness to accept it in the community - the main feature of Volf's communitarianism. Similarly, every ecclesial community must be ready to accept as Christian all other ecclesial communities, whatever the peculiarities of their identity. It is clear that such an understanding of catholicity is possible only in Protestantism. As Volf rightly points out, Catholicism presupposes that the ecclesial community must be the local embodiment of the common ecclesial identity of the whole structure, and Orthodoxy emphasizes that a separate community is necessarily identical in identity to the common identity of the church through the Eucharist. Volf's communitarianism allows us to describe church communities and their associations as network structures in which all individuals are active actors whose abilities and charisms are important for the constitution of communities.

Key words: *doctrine of the Trinity, ecclesiology, church, Mirosлав Volf, independent evangelical churches, theological communitarianism.*

Дискусії про природу церковних спільнот знаходяться в центрі уваги сучасних теологів. Традиційно з середини ХХ століття богослови намагаються представити церковні спільноти як такі, що дають можливість розвиватися особистості, уникаючи її редукації до індивіда, подібного до усіх інших. Виділення спільноти як особливого явища, нетотожного до звичайного соціуму чи колективу, стало звичним для соціології з часів Тьоніса. Намагаючись утвердити бачення спільноти як гаранта розвитку особистості, теологи прагнуть пояснити яким чином колектив та інші особистості не пригнічують окремого індивіда, а надають можливості для його повноцінного існування. Цент-

ральною думкою для таких пояснень стало бачення церковної спільноти як множини міжособистих відносин, які мають бути максимального подібні до відносин Осіб Трійці. Особливе значення для теології початку XXI століття отримало комплексне осмислення аналогії між церковною реальністю та взаємодією Осіб Трійці у монографії впливового протестантського богослова Мирослава Вольфа «За нашою подобою. Церква як образ Трійці» [Volf 1998]. Усі богослови згодні з тим, що церква повинна мати для себе взірцем відносини Осіб Трійці. Більш того, богослови намагаються довести, що ці відносини мають бути навіть взірцем для соціальності за межами церковних спільнот. Джон Мілбанк висунув революційну ідею про те, що не окрема людина, а спільнота є образом і подобою Бога. Нова герменевтика того, чим є образ і подоба Богові, стала певним підсумком до попереднього розуміння *imago Dei* у християнському персоналізмі XX століття. Згідно з антропологією персоналізму, образ Божий – це особистість у відносинах з іншими особистостями (Божими і людськими), а подоба Богові – це духовного розвинута особистість, яка має глибокі особливі відносини з Богом та існує у живому спілкуванні з Ним. Переростання християнського персоналізму та екзистенціалізму в сьогоденні християнські постекзистенціалізм та комунітаризм передбачає визнання факту, що особистість для духовного розвитку має стати вище за світську соціальність, але бути у повній гармонії з церковною спільнотою як місцем реалізації екзистенції (персони). Мирослав Вольф у своїй монографії «За нашою подобою. Церква як образ Трійці» показує, як з богословської точки зору є можливою церковна спільнота як особливий онтологічний феномен.

Еклезіологія Вольфа є предметом аналізу ряду вітчизняних і зарубіжних авторів [Стрижачук 2014; Watson 1999; Brink G. 2009], які так і не змогли охарактеризувати вчення про церкву цього богослова з точки зору теоретичної класифікації, і це завдання залишається актуальним для нас. Гіпотеза про те, що еклезіологія Вольфа є різновидом комунітаризму стає важливим евристичним принципом, сприяє кращому розумінню сучасного протестантського вчення про церкву як Вольфа, так і Стенлі Гренца.

У своїй теології Вольф розвиває неоавгустинське бачення персоналізму Бога та людини. Отець, Син і Святий Дух є особами, які конститууються через взаємні відносини. Божественна сутність є нічим іншим як «койнонією», спілкуванням цих осіб. Вольф, як і майже всі сучасні теологи, критикує богословський есенціалізм, за яким сутність Бога передує його трьом особам (або хоча б у догматичній теології сутність та атрибути єдиного Бога описуються раніше вчення про Трійцю). Адекватні уявлення про Бога можливі лише у межах персоналізму та бачення сутності як спільного буття Трьох. І саме таким спільним буттям є «койнонія» – спілкування-спільнота. У межах койнонії три особи існують одна в одній, належать іншим не менше, ніж самим собі. Конституювання осіб Трійці через відносини не заперечує факту, що ці особи є чимось більшим, ніж їх відносини. Однак кожна особа виникає, виявляється та існує саме у відносинах.

Вольф визнає, що аналогічно і у людському суспільстві окрема особистість завжди зумовлена тими відносинами, у яких вона перебуває. Новонароджена дитина конститується її зв'язком з матір'ю. Пізніше особистість соціалізується та буквально стає сумою своїх соціальних відносин. Теологи тут певною мірою суголосні з марксизмом, але

соціальні відносини бачать переважно як особисті духовні зв'язки, важливі для екзистенції у процесі її самотрансценденції від індивіда до особистості.

У християнському персоналізмі ХХ століття духовне народження у церковну спільноту як нові соціальні відносини можливе через появу особистих відносин з Богом, а також із членами церковної спільноти. У цій спільноті особистість є більше, ніж сума своїх соціальних відносин, оскільки має унікальне особисте покликання, унікальне особисте місце у церковній соціальності. Тобто у світському колективі окрема людина є індивідом, у всьому подібним до інших членів колективу, а у церковній спільноті ця людина стає справжньою особистістю. Бачення світської соціальності як механічної суми індивідів, а церковної соціальності як органічної єдності особистостей характерне для переважної більшості православних, католицьких і протестантських теоретиків сьогодення.

Для Вольфа богословським викликом стало те, що за протестантським віровченням особистість має вільно і свідомо вибрати навернення до Бога та існування у церковній спільноті. Але якщо до навернення людина як індивід світського соціуму не була б повноцінною особистістю, то яким чином можливе це навернення та чи є воно повністю дійсним? Вольф вважає, що членом церкви людина стає у момент сповідання церковної віри: перформативне сповідання «я вірю» робить людину віруючою. За Вольфом хрещення завершує перехід до справжнього існування, і цей перехід починається саме із сповідання того віровчення, якого дотримується спільнота. Це віросповідання пропонується спільнотою як певний дар. Спільнота, яка пропонує віру, завжди передує окремій особистості, навіть якщо є малочисельною групою. При цьому вираз христии-

янського віросповідання може бути лаконічним, аж до найдавнішої короткої формули «Ісус – Господь» [Вольф 2012: 180].

Існування як спільноти, так і кожної особистості, що є членом спільноти, укоріненні у особистих відносинах з Богом. Ці особисті відносини з Богом дозволяють зняти питання про пріоритет соціуму або індивіду, оскільки і спільнота і особистість залежать від Бога як творчого джерела власного спільнотного та екзистенційного існування. Більше того, «Бог створює людину як незалежну особистість, використовуючи її соціальні та сімейні відносини» [Вольф 2012: 267]. Відповідно, і у світській сфері першопричиною існування особистості та соціуму є Бог. Все це дозволяє Вольфу бачити індивіда світської соціальності як повноцінного суб'єкта, як особистість у значній мірі вже наявну, а не лише потенційну. Цим Вольф відрізняється від значної кількості православних та католицьких богословів, які применшують персоналістичність світського індивіда і бачать справжню персоналістичність лише у церковній особистості.

Вольф наголошує на тому, що світська людина до її духовного народження є повноцінним суб'єктом, і власне для духовного народження необхідними є раціональні та вольові здібності людини. І якщо Зізіулас чи Ратцингер, з якими полемізує Вольф, бачать хрещення як акт трансценденції, преображення, в якому індивід помирає та народжується особистість, то протестантський теолог має цілком інше бачення. Вольф так описує сакраментальну смерть і воскресіння людини під час хрещення: «Смерть грішника і воскресіння людини, яка примирилася з Богом, – це смерть і воскресіння однієї й тієї самої людини» [Вольф 2012: 234-235]. Відповідно і церковна спільнота не повинна відрізня-

тися від світської соціальності настільки радикально, щоб виходило маніхейське протиставлення індивідуально-матеріального і особисто-духовного.

Слід сказати, що навіть не всі богословські критики індивідуалізму західної культури вважають суспільності повністю позбавленим спільнотності та ворожим до особистості. Наприклад, Х.Яннарас вважає, що сільські громади традиційного суспільства надавали особистості простір для її розвитку.

Вольф йде далі та відмічає позитивну роль всієї світської соціальності, оскільки без родини та інших соціальних інститутів неможливими є існування людської особистості та її розвиток. Між світською та церковною спільнотами немає нескінченної безодні, як це намагався ствердити Зізіюлас, а є лише якісний перехід, зумовлений надприродним впливом з боку Бога, а не якимись чудесними якостями церковної спільнотності, які самі по собі гарантували б ідеальні умови для розвитку особистості.

Також особливо слід відмітити, що Вольф цілком вірно критикує штучність протиставлення соціуму як вільної асоціації індивідів та спільноти як органічної єдності особистостей. Насправді навіть церковна спільнота завжди передбачає для власного існування елемент домовленості. Оскільки єдність церковної спільноти тут і зараз є результат не лише благодаті, а й договору, єдність спільноти лише подібна до повної органічної єдності Трійці [Вольф 2012: 259]. Якщо особи Трійці існують у «періхорезисі» – колі міжособистого спілкування, у якому кожна особистість дає себе іншим, то людські особистості можуть лише бути відкритими до спілкування, але особистості не існують одна в одній або одна через одну. Вже тому елементи договору необхідні для існування церковної спільноти. Від того,

що церковна спільнота є вільною асоціацією, яка існує завдяки вільній згоді особистостей, вона не стає умовністю. За Вольфом правильне сповідання віри особистостей, які є членами спільноти, робить цю конкретну спільноту тотожною з Церквою взагалі. Адже єдина Невидима Церква, існування якої визнається всіма протестантами, може бути присутньою у спільноті не через належність останньої до видимої інституції, яка претендує на універсальність (католицизм) і не через тотожність звершуваного скрізь таїнства євхаристії (православ'я), а через сповідання віри. Детально те, як саме сповідання віри, яке народжується із слухання і прийняття Слова, конститує церкву, розкрив ще Карл Барт. Вольф слідує цій концепції як загальній підставі для розв'язання питання про те, хто є первинним – особистість чи спільнота? Сповідання віри передують утворенню спільноти з кількох чи більше людей, передують акту входження у спільноту. Але сповідання віри завжди є сповіданням певної церковної спільноти і до цього сповідання приєднується певна особистість. Навіть якщо ця спільнота є певною умовністю, а теоретичний вираз віросповідання цілком розмитий – все одно особистості передують певна спільнота, віросповідання якої приймається особистістю. Якщо особистість пропонує власне віросповідання і засновує власну спільноту, як це зробив основоположник баптизму Джон Сміт, все одно у якості попередників мисляться спільнота апостолів, віровчення Реформації, і, таким чином, певні спільноти визнаються у якості попередників, без яких не було б ідентичності Сміта та його духовного руху. Перенос акценту з належності до спільноти на сповідання віри веде до усвідомлення активної ролі суб'єкта, який має віросповідання – а такими є і окрема особистість, яка повертається, і спільнота, частиною якої особистість стає. Дійсно,

елемент активності є важливим. Адже коли християнство – це лише данина традиції, то при входженні до громади та розвиткові у ній, людина практично нічого не робить активно, а лише сприймає вплив інших. При такій пасивності людина може уподібнитися до Трійці, в якій всі Особи є активними, постійно спілкуються та діють. Отже, як у Трійці кожна особа існує завдяки наявності спільноти трьох, а спільнота існує завдяки активності кожної особи, так і у церковному житті поєднанні особистість та спільнота при активному прояві і особистості, і спільноти. Як особистість, так і спільнота зазнають визначального впливу Бога, який діє як суб'єкт у відносинах з особистістю та спільнотою. Називаючи вільними церквами спільноти баптистської традиції, Вольф констатує: «Згідно з єпископальною моделлю присутність Христа опосередкована таїнствами і залежить від взаємозв'язку конкретної помісної громади з усіма іншими церквами. Натомість, традиційна модель вільної церкви передбачає пряму, нічим не опосередковану присутність Христа у всій помісній церкві і у кожному віруючому» [Вольф 2012: 164]. Безпосередність присутності та дії Бога означає, що Бог діє сам як Особи Трійці без опосередкування Його дій благодаттю чи іншими феноменами, які б грали посередницьку роль. Тим більше очевидно для Вольфа як представника послідовного протестантизму, що Бог діє без посередництва спеціально уповноваженої ієрархії. Певні особистості очолюють зібрання, але вони такі самі християни, як і всі інші. Весь народ зібрання – святий, усі є «царським священством», і усі несуть відповідальність за здійснення церкви тут і зараз [Вольф 2012: 165]. Більше того, усі вірні повинні бути «мирянами», давати місце Христу як єдиному священнику і посереднику між Богом і людьми, а не намагатися стати на місце Христа.

Вольф радикально заявляє, що «Христос може бути присутнім тільки у громаді, де його пануванню не перешкоджає правління людини, а саме єпископа» [Вольф 2012: 162]. Така громада є спілкуванням з Богом, «спілкуванням святих у контексті спілкування іпостасей триєдиного Бога» [Вольф 2012: 157]. Ініціатором спілкування є Бог, що покликав людей до спасіння. І зв'язок з триєдиним Богом «перетворює зібрання людей у церкву» [Вольф 2012: 158]. Завдяки такій теоцентричній теорії комунікації Вольф відповідає на питання – де є істинна церква? Така церква – повсюди. Вольф стверджує: «скрізь, де Дух Святий ... зайнятий створенням церкви, там і є істинна церква» [Вольф 2012: 157]. Такий радикальний наголос на універсальності церкви дозволяє впізнавати християн у всіх, хто заторкнутий дією Бога, а не лише у певних особливих «обраних». Якщо членів церковних громад добирали б люди за певними критеріями обранності, то церква не була б церквою. Саме слово «еклезія» – «ті, що обрані», «ті що вийшли», «ті, що зібралися» вказує не стільки на вихід спільноти із світу в особливий сакральний вимір існування, скільки на те, що цю спільноту обрав Бог. І вихід від світу у спрямованості до ідеальних міжособистих відносин, які мають бути у Царстві Божому, залежить від того, що суверенний Бог обирає через покликання. І які ще спільноти є обраними – залежить від Бога, а не від суджень спільнот та їх членів. Таким чином, конфесійне баптистське бачення церкви прояснюється богословом так, що воно виявляється екуменічним. Вольф наголошує на тому, що окрема церковна спільнота повинна бути відкритою до спілкування з іншими помісними церквами, які усі є рівноправними та не поєднуються ні у «спільноту спільнот», ні у «мережу спільнот», залишаючись самостійними втіленнями церковності. Принцип автоном-

ності громад підтримується Вольфом радикально, і свобода громад всередині об'єднань не може обмежуватися: об'єднання не можуть мати такої влади над громадами, яка існує у католицькій або православній церквах – для цього немає богословських виправдань. Але як спілкування особистостей усередині спільноти є ознакою їх церковності, так і відкритість спільноти до спілкування з іншими спільнотами є обов'язковим елементом її ідентичності [Вольф 2012: 194]. Мало того, церковна спільнота повинна бути відкритою до всіх спільнот минулого і майбутнього. Вся ця відкритість є необхідною для справжньої церковності, оскільки усі церковні спільноти є передчуттям Царства Божого, яке відкрите для всіх у тому сенсі, що є універсальною єдністю різноманіття [Вольф 2012: 194].

Вольф у відповідності до власного поєднання суб'єктивного і універсальності тлумачить центральну метафору про Церкву – представлення Церкви як Тіла Христового. Спираючись на попередніх представників протестантської систематики і біблеїстики, богослов зазначає: «тіло Христове не потрібно розуміти з фізичної точки зору; християнин є один дух з Господом», а вираз «Тіло Христове» позначає внутрішнє особисте спілкування в Святому Дусі між Христом і християнами» [Вольф 2012: 175]. Отже, внутрішнє суб'єктивне єднання з Богом, яке переживає особистість і є істинною Церквою, і церковна спільнота лише являє цю реальність. Христос безпосередньо присутній у кожному християнинові та у кожній спільноті [Вольф 2012: 174]. Для пояснення способу присутності Вольф використовує поняття «особисте взаємопроникнення», яке звичайно у теології характеризує відносини трьох Осіб Бога [Вольф 2012: 177]. Також Вольф віддає данину персоналізму ХХ століття, коли тут же заявляє: «Христос живе в кожному християни-

нові і, діючи зсередини, перетворює людину на особистість» [Вольф 2012: 177]. Таке твердження після численних доказів на користь особистісного буття людини як повноцінного суб'єкта показує, що якийсь елемент справжності все таки мислиться у звичайної особи відсутнім. І лише відносини взаємного внутрішнього проникнення з Христом роблять людину довершеною особистістю. При цьому, як і на початку духовного шляху, особистість залишається самостійним суб'єктом дії, існує окремою, оскільки Христос не підміняє собою усю реальність у тотальній єдності [Вольф 2012: 176]. Церква завжди залишається єдністю різноманіття, навіть тоді, коли Христос повністю присутній у спільноті та вона тільки творить волю Бога [Вольф 2012: 179]. Тому акт віросповідання завжди залишається виявом свободи особистості. Більше того, акт віросповідання свідчить про досвід богоспілкування, що його має окремий християнин. «Сповідуючи віру, він свідчить про свої взаємні відносини з Ісусом Христом, які і роблять його християнином» [Вольф 2012: 184]. Тому для Вольфа церкву як присутність Христа являє не офіційне богослужіння (так думають католики і православні), а «багатогранне сповідання віри зібранням» [Вольф 2012: 187]. Відсутність сповідання з боку окремої особистості не веде до зникнення сповідання спільноти – отже, остання має певний онтологічний пріоритет: «віра або невіра однієї людини не визначає існування церкви» [Вольф 2012: 181]. Для існування церкви необхідна певна кількість сповідників віри, бо «без віри в Ісуса Христа неможливе саме існування церкви» [Вольф 2012: 181]. При цьому віра має бути явлена і у справах, а не лише словами [Вольф 2012: 182]. Але «життєздатність церкви не залежить від віри кожного окремого прихожанина» [Вольф 2012: 181]. Цікаво, що у православ'ї та католицизмі до-

статнім є сповідання віри-істини, яке має сам Христос. Тобто історичні церкви претендують на те, що у їх символах віри виражений світогляд Христа, його бачення Бога та його погляд на людство і спасіння. За Вольфом, католицизм і православ'я не страждають на надмірний комунітаризм і колективізм, як вважають численні дослідники. Православ'я і католицизм відступають від комунітаризму, підміняючи діючу в єдності з Христом спільноту особистостей – Христом, який діє сам, використовуючи спільноту, а потім і особистості як пасивні інструменти. У дійсності вчення про тотальність Христа дозволяє виправдовувати авторитарні претензії єпископату на владу всередині церкви. Вольф нагадує, що Христос є єдиним посередником між Богом та віруючими. Якщо всередині церковної спільноти шукати посередників, за допомогою яких Христос творить церкву, то такими є усі віруючі, тобто «всі зібрані в ім'я Христове та сповідуючі його Господом і Спасителем» [Вольф 2012: 188]. Логіка тотальної залежності від єпископу відмінюється у протестантизмі завдяки доктрині про абсолютну залежність від Бога. Це пов'язано з висновками з основоположного факту: церква не є суб'єктом спасіння, але його дарує лише Бог [Вольф 2012: 204]. Сама віра виникає у особистості виключно дією Бога і вся роль особистості – у прийнятті цієї віри [Вольф 2012: 199]. Важливо, що «віра сповідується не тільки словами, але і життям в спільноті вірних» [Вольф 2012: 216]. Неможливо визнавати себе християнином і не належати до спільноти. Суб'єктивне богоспілкування – джерело існування церкви [Вольф 2012: 214-215]. «Конкретна церковна громада і є одна із форм – далеко не єдина – яку приймає спілкування з Богом» [Вольф 2012: 216]. А таке спілкування і розкриває спасіння, продовжуючи для віруючого те спілкування, яке існує у Осіб Трійці [Вольф

2012: 215]. «Церква – не засіб, а мета сама по собі, необхідний спосіб існування віруючого» [Вольф 2012: 217]. При цьому і церкву і окремого віруючого творить Бог [Вольф 2012: 220-221]. Так, коли особистість сповідує віру та заявляє про власну належність до церкви – вона ще не стає християнином. І навіть коли церква визнає когось християнином і над звершується таїнство хрещення – він ще не стає християнином. Лише коли Бог додає особистість до церкви у зв'язку сповідання та хрещення, що Він робить фактично одночасно з цими діями, християнин стає самим собою; тобто кожен особисто стає членом церкви саме внаслідок дії суверенного Бога [Вольф 2012: 221].

Таким чином, Вольф визнає, що і соціальна особистість, і церковна особистість творяться Богом. Але те, що вони неможливі без суми своїх соціальних або церковно-спільнотних відносин не робить їх залежними від влади колективу аж настільки, щоб богослов мав приймати патерналістську картину світу. Вольф наголошує на самостійності людського суб'єкта: «У моїх роздумах я виходжу з того, що особистість створюється Богом через її людське і природне оточення, і що в цьому акті створення Бог дає нам свободу відносин з самим собою і з оточуючим світом» [Вольф 2012: 233]. Свобода не означає повної самостійності від соціуму, але узгоджується з соціальною обумовленістю особистості. «Подібно до того як Бог робить людину особистістю за посередництва суспільних (і природних) взаємозв'язків, християнами ми стаємо в церкві, де відносини між нами носять не тільки суспільний характер, оскільки процес посвячення завершується тільки у хрещення та євхаристії. Тому як в якості особистості, так і у якості християнина людина залишається незалежним і одночасно суспільно зумовленим суб'єктом» [Вольф 2012: 232]. Одночас-

ність постулювання незалежності суб'єкта та його соціальної зумовленості Вольф намагається пояснити таким чином, що людська особистість є сумою своїх соціальних відносин, але разом із тим є і чимось більшим [Вольф 2012: 233]. Це означає, що створена Богом через соціальні відносини особистість стає чимось більшим і не лише не можна редукувати її до її відносин: особистість не можна навіть до кінця пізнати, вона є чимось більшим, ніж її зв'язки, дії та слова – вона є апофатичною таємницею [Вольф 2012: 209]. Вольф підкреслює, що спасіння людини не тотожне її трансценденції над своєю природою (а так думали М.Бердяєв і В.Лоський), але є дією Бога на особистість, спрямованою на її гармонійні відносини з Богом, іншими людьми і світом [Вольф 2012: 233-234]. Богослов відмічає, що у Ратцингера і Зізіуласа людина стає справжньою особистістю лише в церкві, здійснивши трансценденцію над звичайним соціальним способом існування як рядового члена суспільства, індивіда, цілком редукованого до суми власних відносин. Але у церковній спільноті особистість знову-таки не має власної унікальності – у Ратцингера вона стає сумою духовних відносин, у Зізіуласа ототожнюється з буттям у Христі. Вольф наголошує: «Ми не зливаємося у однорідну множину через христологічну подію (Зізіулас) і не розчиняємося у чистих відносинах (Ратцингер); ми співіснуємо у Дусі в партнерстві з ним і один з одним (постійно зазнаючи впливу Духа та один одного)» [Вольф 2012: 237]. Вольф підкреслює, що самостійність християнина є саме те, чого хоче Бог. «Подібно до того, як Бог створює людину як незалежну особистість, використовуючи її соціальні і сімейні відносини, так і Дух Святий, що живе у ній, створює церкву як спільноту близьких незалежних особистостей» [Вольф 2012: 267]. Більше того, якщо Зізіулас та Ратцингер у залежності

особи від її соціальних зв'язків бачать її недовершеність, то Вольф вважає цю рису тим, що вказує на подібність людини до Трійці. Тріадологічна подібність людини та церковної спільноти «полягає не у житті разом з усіма іншими, а житті завдяки іншим та у прагненні жити заради інших» [Вольф 2012: 261]. Подібність до Трійці має певні межі, оскільки людські особистості не існують одна в одній, як це постулюється у випадку з Особами Трійці, оскільки, як зазначає Вольф, «здібність проникати в інші особистості – виключна прерогатива Бога» [Вольф 2012: 265]. Але люди можуть знаходитися у спілкуванні, яке максимально нагадує періхорезис [Вольф 2012: 261]. І ці відносини можливі завдяки відкритості особистості до інших особистостей, але здійснюють вони Богом. Цікаво, що Вольф розмірковує і про те, як саме відбувається персоналістичне єднання між Особами Трійці та людською особистістю. Треба зазначити, що більшість неоавгустинців постулюють наявність персоналістичного зв'язку між Богом і людиною, але не пояснюють як саме відбувається цей зв'язок, хоча і постійно критикують православну концепцію синергії. Вольф надає наступну формулу: «Дух живе в людях, тоді як люди, навпаки, живуть у животворчій присутності Духа, але не в його особистості» [Вольф 2012: 265]. Цікаво, що тут відносини між Богом і святою людиною цілком подібні до тих, що мисляться паламізмом, але при цьому люди живуть не у повноті присутності «енергій» Духа (і «енергій» Бога взагалі), а у присутності самого Духа. Цікаво, що деякі православні богослови (сербський мислитель Іустин Попович) створюють вже концепції про особисте перебування Бога у особисті людини, що вже цілком аналогічно до пропонованої Вольфом формули.

Вольф підкреслює, що різне бачення відносин особистості всередині Трійці задає різні моделі розуміння відносин всередині церковної спільноти. Зізіулас робить наголос на монархії Отця, і відповідно до цього показує єпископа як образ Отця. А це означає, що єпископ творить церковну реальність та має повноту влади, а клір та миряни лише погоджуються з єпископом – так само як Син і Святий Дух породжуються Отцем та у всьому покоряються Йому у вічному «амінь». Ратцингер редукує особи Трійці до чистих відносин, і, відповідно, у його теології особистості в церкві фактично редуковані також до своїх відносин, не мають прав, є пасивними виконавцями своїх функцій [Вольф 2012: 269]. Оскільки Вольф дещо ризиковано наголошує на самостійності кожної особи Трійці [Вольф 2012: 261], то він і у церковній спільноті утверджує самостійність кожної особистості як унікального носія особливих духовних дарів [Вольф 2012: 272]. Богослов намагається довести, що не існує онтологічних підстав для відносин влади всередині церковних спільнот, якщо ці спільноти мисляться як подібні до Трійці, бо у Трійці панує рівноправність. «У контексті відносин між божественними іпостасями Отець не головує над іншими; він не Перший, а один із кількох. Для відносин між іпостасями Трійці не є характерними ні панування Одного (Ратцингер), ні ієрархічна безодня між одним і багатьма (Зізіулас). Мова може йти виключно про поліцентричні симетричні взаємовідносини між багатьма» [Вольф 2012: 273]. Вольф послідовно зображає Трійцю як вірцеву спільноту любові, що виключає будь яку владу. «На рівні Трійці єдність не потребує наявності одного об'єднуючого фактору, вона створюється довершеною любов'ю, яка складає природу Бога і завдяки якій божественні іпостасі живуть одна в одній» [Вольф 2012: 275]. У своєму баченні Трій-

ці Вольф слідує за Мольтманом, але йому першому вдається показати у чому саме виявляється подібність церковної спільноти до Трійці, якщо останню мислити як єдність рівноправних особистостей та поліцентричну соціальність. На думку Вольфа, різноманітності Божих іпостасей відповідає на рівні церковної спільноти різноманітність особистих духовних дарів [Вольф 2012: 274]. Ці різноманітні дари існують у членів спільнот оскільки усі вони покликані бути посередниками у спасінні. Вольф підсумовує власні погляди з цього питання у наступних тезах: «церква – не єдиний суб'єкт, а спільнота взаємозалежних суб'єктів»; «посередницьку роль у спасіння грають не тільки священнослужителі, а й всі інші члени громади»; «Святий Дух створює церкву не стільки через офіційних церковних служителів, скільки через спільне сповідання, коли християни проповідують один одному слово Боже» [Вольф 2012: 282]. Подібність до Трійці проявляється у поліцентричності громади, в якій усі члени спільноти служать один одному своїми духовними дарами [Вольф 2012: 282, 288, 289]. Ніхто з християн не позбавлений духовних дарів [Вольф 2012: 289], вони присутні хоча б зародковому стані [Вольф 2012: 290]. Немає особливих людей, які служать громаді як клір та мирян, які переважно пасивно приймають пасторське служіння. Усі християни служать один одному, всі добровільно підкоряються один одному мірою поваги до духовних дарів та особистості як їх носія [Вольф 2012: 291]. Безумовно християни підкоряються лише Богові [Вольф 2012: 291]. Ніхто не є носієм усіх духовних дарів, а тому усі відчувають необхідність у спілкуванні [Вольф 2012: 291]. «Церква – це не зібрання універсально обдарованих і тому самодостатніх носіїв духовних дарів, а спільнота людей, яких Дух Божий збагатив, кожного по-своєму, для служіння один одному і світові»

[Вольф 2012: 291]. Завдання церковних лідерів – координація діяльності членів спільноти, натхнення їх на все більші прояви власних духовних дарів, на все більш тісне спілкування [Вольф 2012: 290]. У прояві духовних дарів кожним членом спільноти виявляється її кафолічність, оскільки бути кафолічним – це бути повним і завершеним [Вольф 2012: 331]. Аналіз кафолічності важливий, оскільки вона визначає всі основні елементи церкви [Вольф 2012: 328]. Повнота і завершеність церковної спільноти можливі, оскільки її спільність є диференційованою єдністю [Вольф 2012: 332]. Для Вольфа важливо підкреслити, що не лише єдність, а й різноманіття створюють церкву [Вольф 2012: 332]. Прийняття різноманіття має не лише етичний вимір, оскільки християнська мораль передбачає радикальну відкритість до іншого. Це прийняття важливе для самого влаштування церковності. Також відкритість до різноманіття у власній спільноті має поєднуватися з відкритістю до різноманіття інших спільнот, які існують, існували та будуть існувати [Вольф 2012: 349]. І насамкінець, кафолічність передбачає діалогічність з усім світом [Вольф 2012: 333]. Все це дозволяє інтерпретувати соборність окремої церковної спільноти не лише у вимірі її повноти і довершеності, а й у її здатності проповідувати християнство. «Помісна церква соборна в повному сенсі цього слова, оскільки її члени здібні, в силі Духу і через спільне служіння один одному і світові, передати повноту благодаті тим, хто ще не пізнав її» [Вольф 2012: 347]. Навіть якщо двоє або троє мають такі здібності, то ця церковна спільнота є повноцінною і завершеною. Радикальна відкритість всередині спільноти є передчуттям абсолютної відкритості Царства Божого. Церква як початок Царства Божого має Христа своїм сувереном, і це визнання його влади веде до того, що усі інші не мають влади всередині цер-

ковних спільнот, і церква повинна бути «абсолютною демократією» [Вольф 2012: 321]. Універсальність церковного комунітаризму передбачає прийняття усіх дарів Духу, які проявляються у вірних, а також бажання спасти усіх людей та все творіння [Вольф 2012: 338]. І навіть есхатологічний ідеал бачиться у душі комунітаризму, оскільки Царство Бога уявляється як єдність різноманіття, як ідеальна спільнота. «Нове творіння буде означати відродження всього творіння з самого початку, спільність, в якій Бог, його народ і весь всесвіт складають різноманітну єдність, спільноту, де триєдиний Бог буде «все у всьому»» [Вольф 2012: 338]. Як у Трійці іпостасі не редукуються одна до одної, так і у церковній спільноті усі вірні з їх духовними дарами не уніфікуються. Вольф наголошує на тому, що після П'ятидесятниці всі вірні не почали розмовляти на одній мові, а навпаки, почали різними мовами славити Бога [Вольф 2012: 340]. Уявлення соборності церкви не як уніфікованої єдності, а як єдності різноманіття, дозволяє ствердити комунітарний характер церкви як спільноти, у якій кожна особистість має абсолютне значення. Завершенням легітимізації комунітаризму стає уявлення про Царство Боже як єдність різноманіття.

Висновки. Еклезіологічний комунітаризм Мирослава Вольфа виникає як новий етап розвитку християнського персоналізму після вичерпання потенціалу екзистенціалізму. Комунітаризм Вольфа актуалізує те важливе положення доктрини, яке було забутих ліберальним протестантизмом, що спільнота існує до особистості. Разом з тим, вчення Вольфа дозволяє уникати фундаменталістичних уявлень про церкву як тотальну реальність, в якій активність окремої особистості не має значення. Вольф створює цілісну комунітаристську модель церкви, в якій церковна спільнота

розуміється як єдність різноманіття. Положення про те, що різноманіття не може бути уніфікованим навіть в есхатологічній перспективі, спонукає до переосмислення церковної єдності як створюваної вільною взаємодією членів церков без диктату єпископату. Сама єдність має характер міжособистісних відносин різноманітно обдарованих вірних. І хоча Вольф у своїх еклезіології постійно звертається до спадщини засновника баптизму Дж.Сміта, наш аналіз доводить, що його еклезіологічний комунітаризм має яскраво виражений харизматичний і пневматологічний характер, і більше того – надзвичайно близький до п'ятидесятницького вчення про дари Святого Духу. Нове осмислення нормативного протестантського бачення відносин у трикутнику Бог-спільнота-особистість, дозволяє Вольфу запропонувати бачення спільноти, яке є аналогічне до теорій католицьких неоагустиніанців та православних постнеопатристів початку ХХІ століття. Прикметно, що сьогодні саме неоавгустіанство папи Франциска витісняє у католицькій еклезіологічній свідомості схеми Ратцингера, а постнеопатристика Д.Гарта стала новою парадигмою православної думки, що прийшла на зміну теоріям Зізіуласа. Таким чином, діалогічні партнери Вольфа з його книги «За нашою подобою», у суперечці з якими він розробив свій еклезіологічний комунітаризм, вже стають історією богослов'я, а сучасні провідні мислителі католицизму і православ'я значно ближчі до позицій Вольфа та сучасного протестантизму в цілому. Це доводить, що розробка сучасного еклезіологічного комунітаризму є явищем закономірним для християнського богослов'я у всіх його трьох основних конфесійних течіях, і цей феномен потребує додаткового осмислення.

Список літератури

Вольф, М. (2012). *По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы*. Черкассы: Коллоквиум.

Стрижачук, Ф. (2014). *Влияние Тринитарного богословия на учение о Церкви. Богословские Размышления: Спецвыпуск*. (с. 107-123).

Brink, G. van den (2009). *Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf. Studies in Reformed Theology* (p. 313–325).

Volf, M. *After our likeness: the Church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998. 314 с.

Watson, N.K. (1999). Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. *Anglican Theological Review*. № 4 (81). (pp. 744–745).

Zizioulas, J. (1985). *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press.

References

Volf, M. (2012) *In Our Image: The Church as an Image of the Trinity*. Cherkassy: Kollokvium, 2012 [In Russian].

Strizhachuk F. (2014). *The Influence of Trinitarian Theology on the Doctrine of the Church. Theological Reflections: Special Issue*. p. 107-123 [In Russian].

Brink, G. van den (2009). *Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. A Reformed Reading of Miroslav Volf. Studies in Reformed Theology* (p. 313–325).

Volf, M. *After our likeness: the Church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998. 314 с.

Watson, N.K. (1999). Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. *Anglican Theological Review*. № 4 (81). (p. 744–745).

Zizioulas, J. (1985). *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press.