
ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 291.23 29: 008 : 94

Н.В. Іщук,
*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет ім. О.О. Богомольця*

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ КОНТЕКСТИ РОЗВИТКУ КОЙНОНІЙНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ

Духовна ситуація сучасної доби не викликає ілюзій щодо перспектив домінування парадигми койнонійної соціальності в постмодерному суспільстві. Справді, досить риторично звучить питання про соціальний потенціал парадигми, «носієм» якої є громади віруючих, що сповідують християнський універсалізм, перебуваючи у статусі субкультурних утворень, «острівців» християнських цінностей у плюральному світі. Звісно, у даному випадку йдеться не про сподівання на панування християнських відносин та християнського соціального ідеалу у майбутньому. Питання звучить інакше: як «приналежні народу Божому» зможуть якщо не відтворювати, то хоча б не спотворювати цей ідеал у світі «швидких» та «чистих» стосунків, часів самопосідання особи, дистанціювання її від соціуму, аутолегітимацією нею власного автономного буття. Якими повинні стати християнська громада та церква в описаних нами вище умовах, з одного боку, розквіту споживацтва та ринку, всеохопної кризи соціальності, а з іншого – комунікативно активного, віртуалізованого, візуально насиченого інформаційного суспільства? Та, що надзвичайно важливо, в який спосіб християнська громада може актуалізувати свій євангелізаційний потенціал? Відповіді на ці питання потребують звернення до історії християнської соціальності через ретроспективу розвитку християнської громади.

У цій статті розглянемо етапи становлення та розвитку традиції християнської громади-койнонії як діалогічної форми соціальності.

Найбільш ранньою діалогічною формою колективності були громади послідовників Христа перших двох століть: в очікуванні близького есхатону, згуртована спільною вірою в Царство Боже та очолювані пастирями – духовними лідерами, визнаними громадою, але не привілейованими нею. Проповідуючи віру в Христа, перші християни не сподівалися змінити світ чи навіть розширити громаду, але жили у переконанні, що в історичному бутті немає такої спільності, до якої міг би належати християнин, крім самої християнської громади, яка покладає єдиний праведний спосіб життя. Приналежність до будь-якої іншої спільності та участь у суспільному житті вважалася зрадою християнських ідеалів.

Особливе значення в становленні християнської соціальності цього періоду мали апостольські часи. В їх хронологічних межах була сформована ідентичність учнівства, заснована на глибокій відданості Вчителю – Ісусу Христу. Особливо помітно це стало за часів Іоанна, завдяки текстам якого ідея учнівства перейшла на післяапостольські часи [5, 28]. У найкращій спосіб ідентичність учнівства передається через метафору овець у Божій отарі (Марк 6:34). Учителство в цій метафорі виступає не як передавання знання, а як намагання поділитися з іншими правдою життя; наставництво та готовність вести підопічних істинним шляхом. Учні не завжди можуть осягнути Христову мудрість та сповнені довірою та готовністю прямувати за Вчителем. Так само, наслідуючи свого Вчителя, поводирами для пастви стали апостоли у свідченні, що Син Божий скоро повернеться. Показово, що в цей період члени християнської громади ніколи не називали один одного християнами, ідентифікуючи себе та своїх однодумців як братів, віруючих, учнів, обраних [3, 92] чому, безперечно, сприяли ясність мети та безпосередність спілкування.

Як відзначає Кирило (Говорун), апостольський період пов'язаний також і з парадигмою братства, коли Церква стала братством людей, які поділяють спільні переконання. За тих умов учнівство не могло існувати без братства, яке досягалося лише у спільності [5, 54]. А брати, чи то учні, чи вчителі, мали єдину «почесть» – бути гнаними, страждати та можливо померти в ім'я Христа, що згуртовувало внутрішню єдність, сприйняту вороже у чужих християнським громадам язичницьких суспільств та державі. Соціальний статус тогочасних християнських громад вдало прояснюється через локацію місць богослужіння, які відбувалися у міській церкві, облаштованій в катакомбах, на кладовищах, у приватних будинках тощо. Показово, що в епоху поневірянь християнські громади існували майже виключно в містах. Не випадково, латинське слово «*paganus*», яке спочатку означало сільських жителів, пізніше набуло значення «язичник» – «поганій» [12, 44].

Есхатологічні громади існували на засадах койнонії, синергії та агапічної любові; тобто в умовах безпосереднього близького, не відчуженого спілкування. Цитуючи авву Дорофея Палестинського, через їх близькість до Бога – чим ближче до Бога, тим ближче один до одного. І чим ближче... один до одного («... кожний намагайтеся мати єднання один з одним»), тим більше вони з'єднуються з Богом. Натомість, віддаляючись від Бога й повертаючись до зовнішнього, віддаляються й один від одного [7, 71]. Люди всередині громади були «закваскою» народу Божого й перебувала у стані досконалого діалогу – між собою. Відносини «християнська громада – світ» склалися через поляризацію людності на дві частини: «тих, хто Христові цінності поділяє» – християни (внутрішнє коло есхатологічної соціальності) та «тих, кого Христові цінності розділяють» – ворожий, нехристиянський світ (зовнішнє коло соціальності).

Поза всяким сумнівом, перші християнські громади були спільнотами (в тому сенсі слова, в якому його застосовував Ф.Тьоніс) [10]. Продовжуючи його аналогії, вони були, по-перше, спільнотами духу (через поєднання вірою); спільнотами крові

(завдяки спів-причастю, яке робило членів громади спів-тілесниками Христа-Церкви) та спільностями місця. Підкреслимо, у цей період акценти були саме такими: еволюція від спільності духу у співпричасті до спільності місця. У поєднанні спільності духу та співпричастя Дарами й виникало братство. Адже, в чому полягає сутність братства? У поєднанні крові (локус родинності) та дружби (локус духу).

За мірою утвердження християнства, з початку III ст. та особливо в IV ст., коли цей процес добігав свого завершення, поступово була сформована християнська спільнота, більш «розсіяна» просторово й темпорально, проте «скріплена» аксіологічно. Йдеться про часи, коли, як зауважив Г.Флоровський, поступово був завершений процес формування нової соціальної реальності «всеосяжного Християнського Суспільства – одночасно й Церкви, і Держави» [11, 265]. Інституалізація еклесії супроводжувалася інституалізацією та формалізацією православної громади-койнонії, що набула статусу парафії. Нагадаймо, під парафією зазвичай мається на увазі нижча територіально-адміністративна одиниця християнської церкви (у православ'ї й католицизмі), що має власний храм та суб'єктно складається зі священника та пастви.

Так би мовити, парафіянізація християнських громад особливо помітно стала проявлятися в IV ст., після видання Міланського едикту (313 р.). Із будівництвом та стрімким зростанням кількості християнських храмів відбулося звернення до християнства селян [12, 28], що сприяло значному збільшенню численності християнської громадськості.

Послугуючись уже згаданим нами методом «ключових слів» Г.Вежбицької відзначимо, що процеси, які відбувалися в тогочасній християнській громаді, вдало прояснюються через аналітику динаміки відповідної семантичної терміногрупи. Зокрема, в перші століття християнська громада самовиявлялася як братство та для її позначення застосовувався переважно термін

«койнонія» (κοινωνία) або ж, більш ситуативно, у зв'язку з локалізацією християнських осередків у містах та для позначення міських громад на чолі з єпископом – термін «парафія» (з грецьк. – *παροικία*), звісно, в його топологічному ключі. Смыслова пов'язаність місця та громади посилилася у часи «після Міланського едикту», коли християнські громади почали позначатися здебільшого терміном «*παροικία*» в значенні спільноти віруючих, які моляться в одному храмі, а відтак складають парафію [12, 56]. Ще одним словом-альтернативою для позначення громади став термін «еклезія» (грецьк. – «*ἐκκλησία*»). Він застосовувався для позначення як парафіяльної, так і єпископської громади [12, 61], знов-таки за територіальним критерієм. Це, на нашу думку, засвідчує наявні у суспільній свідомості зміни, а також семантичний «дрейф» – від сприйняття християнської громадськості як братерства у бік його топологічного (такого, що прикріплено до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплено до організації) сприйняття.

Поза всяким сумнівом, очільники громад-парафій намагалися відтворити парадигму міжособистісних стосунків громад-койноній. Паства віддавала належне авторитету священника, священник же виконував своє служіння, відтворюючи вже згаданий нами вірець «пастуха» для «овець» [8]. В основу життя парафії покладалося служіння, коли під керівництвом пастирів парафіяни намагалися утворити єдину духовну сім'ю. Наскільки це їм вдавалося? Висловимо припущення, що навряд чи громади-парафії у своїй повсякденності змогли наблизитися до релігійної пристрасності есхатологічних громад. Скоріше, з послабленням есхатологічної напруги відбувся парадигмальний зсув християнської громадськості від «спільності за духом» (братства) у бік «спільності за місцем» (за Ф.Тьонісом – сусідства). З огляду на те, що всі миряни були прикріплені до певного храму, їх згуртовувала не лише віра, а й спільна звичка, ритуальний темпоритм еклезіального життя. Що й нагадувало мирне

співбуття сусідів на загальній вже обжитій території як атрибутивної якості сусідства.

Звісно, це формалізувало не лише існування християнських громад, а й канони еклезіального спілкування, в цілому уніфікувавши принципи та правила літургійних відправ. Якщо раніше церква суть християнська громада перебувала у стані внутрішньої відкритості – між братами у вірі та несприйнятті зовнішньої соціальності, тепер її діалогічний вектор звернувся назовні – до держави. А держава стала визнаватися не антагоністичною християнському ідеалу реальністю, а партнером у завданні сумісної євангелізації суспільства. На чому, власне, й наполягала так звана симфонія, усаджена у 6-й новелі Юстиніана (VI ст.), декларуючи сакральне походження й місію влади, співіснуючих між собою як тіло та душа, або, за «Епанагоєю» (IX ст.), – частини єдиного церковно-державного організму [6, 16]. Важливими культурно-історичними та духовними наслідками «симфонії» стали такі: поступовий відхід церкви від актуальних в попередні століття ідеї м'якої ієрархії – учительства; ускладнення церковної ієрархії – не влади авторитету, а авторитета влади; підсилення процесів патерналізації християнської громадськості. Зауважимо, не вбачаючи в патерналізмі суто негативний феномен, очевидними є загрози його негативних трансформацій, що в еклезіальному контексті рівнозначно перетворенню мирян на об'єкт впливу, позбавлений «права голосу» не лише щодо парafil'яльного, а й (в умовах клерікалізації) суспільного життя.

Можна з упевненістю стверджувати, що саме в означені часи були закладені «зерна» усупільнення християнської релігії. Сприяли цьому: на Сході – намагання держави «привласнити» церкву (модель цезаропапізму) та на Заході – намагання церкви «привласнити» владу (модель папоцезарізму), що однаково спотворювало християнський соціальний ідеал. Показово, що за таких умов навіть семантика слова «церква» корелювалася з цивілізаційним дискурсом. Приміром, якщо грецьке слово «ecclesia»

означало зібрання вірних, живих та мертвих, з'єднаних в церкві Христовій, що надалі отримало свій розвиток в ідеї соборності як зразка православної соціальності, то латинське тлумачення слова «церква» означало священну ієрархію, яка протистоїть світській владі», що в майбутньому унаочнилось у папоцезарістській моделі взаємодії Католицької Церкви та держави. Побіжно зауважимо, що у подальшому найбільш вразливими для загроз усупільнення виявилися саме політично-центровані парадигми, такі як християнський патріотизм, православний народ, православний цар тощо та їхні подальші трансформації.

Виявом кризових явищ у християнстві цього періоду стало поширення християнського аскетизму та чернецтва як намагання християн відокремити громадянську історію від релігійної та відтворити моральний клімат ранніх часів [3, 226–227], рішуче протиставляючи християнську спільність християнізованому, але не християнському суспільству. Намагаючись у локальний спосіб повернути взірць есхатологічного християнства, вітаючи той спосіб життя та вчинки, які засвідчували б іншоприродність християн: їхній ескапізм та аскетизм, зневагу до життєвих благ, надбань та перспектив. Що досить вдало ілюструють слова Ісуса: «Якщо хочеш бути досконалим, піди, продай маєток твій та подай жебракам; і будеш мати скарби на небесах; і приходиь та прямуй за Мною» (Матв., 19, 21).

Щодо самого «усупільнення» феномена християнської громадськості, то ці процеси ми пов'язуємо з добою Середньовіччя, яка характеризувалася монопольним становищем релігійної ідеології та церкви. У цей період стали виявлятися певні ознаки християнської «суспільності». Повертаючись до Ф.Тьоніса, серед них такі: перевага волі вибору, що призводило до укладання в суспільстві договорів, статутів, конвенцій тощо [4, 48]. Ретроспективно, в ці часи християнство почало нагадувати щось на зразок суспільного договору, конвенційно затвердженого раніше, взаємно підтвердженого всіма значущими сторонами угоди, а значить закритого для коректури навіть за умов

складності життя та змінності обставин. Так би мовити, *формою універсальності з ознаками формальності*, обов'язковою для виконання всіма. Із цих міркувань навряд чи християнство цього часу можна було б назвати, послуговуючись термінологією А.Бергсона, відкритою, «динамічною релігією» [1]. Скорше йдеться про динамічні цінності, замкнені у статичній формі, коли прийняття конформістської форми стало даниною, принесеною на «вівтар» інституалізації християнства. Пристосування ж до реалій життя супроводжується стримуванням творчості та життєвого пориву, які не сумісні із заскорузлою формою, що сприяє не розквіту життя, а тільки його збереженню. Водночас християнство справді пропонувало певний привабливий та охоче сприйнятий тогочасною більшістю ідеал «суспільства в любові, любові у Бозі, Бога у суспільстві» [9, 45], що, апріорі, не дало можливості перетворити його на «суто суспільне», конформістське явище хоча б у світлі визнання унікальності та цінності кожної людини перед обличчям Бога.

Якщо зробимо невеликий відступ, то побачимо, що така середньовічна «квазісуспільність», через вироблення ментальних «навичок» універсальності з ознаками формальності, підготувала ґрунт для новочасної секулярної суспільності, конституювання якої припало приблизно на XVII ст. Власне, більшість ідеологічних систем, які «являлися» світові потому, зазвичай уособлювали певний редукований (звільнений від ідеї Бога) ідеал, що приховано містив у собі елементи християнської спільності у спілкуванні, наприклад, в його ліберальному варіанті рівності, братерства, свободи, права на життя тощо або комуністичному – у надії на «світле майбутнє», так би мовити, царства Божого на землі.

Повертаючись до нашої проблеми, ідеї та ідеали доби Відродження, Реформації та, загалом, Нового часу започатковують бунт проти суспільності в релігії, діалогізуючи її через ідеї синергії як співтворчості з Богом (Відродження); особистого вибору,

відповідальності та «мирської аскези» перед Його Лицем (Реформація).

Підкреслимо, Реформація мала колосальний вплив на християнську інституалізовану традицію (звісно, в її західному варіанті), деклерикалізуючи та демократизуючи її та повертаючи еклезію від парадигми ієрархічної інституції до моделі громадськості вірних, подекуди відтворюючи ідеал ранньохристиянської громади-койнонії. Водночас, запропонувавши й принципові положення, ніби несумісні між собою. Так, з одного боку, примат посилення ваги окремої особистості та навіть можливість індивідуального спасіння, а з іншого – примат передвизначення, який, здається, виносив вирок цим зусиллям. Звісно, з огляду на різноманітність поглядів усередині протестантського середовища, ідеї передвизначення не поділялися усім реформаційним загалом. Водночас з'явилися й такі, що набули визнання в усіх. Зокрема, лідери Реформації Мартін Лютер, Жан Кальвін, Ульріх Цвінглі, Томас Мюнцер наполягали на первинності громади віруючих та любові між братами, порівняно зі структурами церкви. Виступали проти клерикалізму та тогочасної еклезіальної нерівності між священством та мирянами, наголошуючи на церковній повносправності як перших, так і других. У реформаційному русі втілювався вже згаданий нами раніше заклик М.Лютера до «руйнування стін»: між кліром та мирянами; світською та церковною владою; мирянами та Писанням. Серед найбільш вагомих позицій руху: ідея загального священства, покладеного за правом хрещення; спрощення обрядовості з одночасним більш активним залученням мирян не лише до літургійного дійства, а й до церковного життя (що посилювало їхню суб'єктність та надихало на взаємне служіння один одному); примат вірності Богові у малому (праці) як свідчення вірності у великому (вірі); важливості для спасіння душі діяльного служіння та допомоги ближньому тощо.

Підсумовуючи, Реформація поєднала християнську соціальну традицію з новою, капіталістичною реальністю, що, до ре-

чі, досить детально описав М.Вебер, розмірковуючи про протестантське підґрунтя «духу капіталізму» Механізмом узасадничення протестантизму в духовному просторі соціуму стала подвійна адаптації: християнського вчення – до вимог нового суспільства та суспільства – до вимог євангельської моралі. Як результат цих обопільних процесів виник синтез – тезаурус євангельських, але в особливий спосіб обґрунтованих та легітимізованих норм, приписів, заборон і чеснот, що давали християнам можливість пристосуватися до нових умов, залишаючись при цьому християнами. Важливо, що при цьому протестантські громади не «замикалися» від світу, як це було за часів есхатологічного християнства, а намагалися донести власну істину до загалу, зокрема й через праксис, розбудовуючи «острівці» християнського життя. У спільній справі та в житті внутрішня згуртованість мала істотні переваги – взаємної підтримки перед викликами індивідуалізованого й сповненого конкуренцією суспільства. Склалися умови, коли стосунки всередині громад, які розвивалися через налагодження горизонтальних зв'язків, стали сутєвим фактором не лише поширення протестантизму, а й мирської успішності самих протестантів, які нібито стверджували можливість несуперечливого поєднання релігійної віри та реалій повсякденного життя.

Не меншого значення набули секуляризаційні процеси Нового часу, які, ідеологічно делегетимізуючи релігію, «розсуспільнили» віру в Бога, перетворивши її на предмет особистого вибору. У такий спосіб породивши вироблену самостійно життєву позицію віри чи невір'я: в молитві до Бога чи в мовчанні «до Того, кого ніби немає». Звернімо увагу, не обмежуючи людину в «інструментарії», через який вона, якщо того забажає, може виправдати Його існування. Маємо на увазі те, що суспільна конвенція з приводу відсутності Бога, передбачаючи тезаурус доказів його відсутності, не могла обмежити свободи щодо способів доказу Його присутності. Означеними способами стали як поте-

нційно існуючі в минулому, так і нові, актуалізовані за тогочасних умов. В історії християнства на рівні релігійної психології ними були індивідуальний містичний досвід сприйняття людиною божественних енергій, різноманітні споглядальні духовні практики. Серед традиційних способів – еклезіальний досвід як локус явлення Бога; моральний, коли Бог бачить та чує, віддаючи належне за добро та зло; естетичний – через переживання творчого натхнення та вдячного прийняття дару таланту (що актуалізувалося в добу Відродження); успішність у справах та матеріальне благополуччя (що засвідчувало Божу прихильність у добу Реформації).

Означені секуляризаційні процеси, разом з кризою традиційного суспільства та розпадом усталених раніше моделей соціальної взаємодії, сприяли посиленню персональної складової віри. Особисто сприйнята віра намагалася віднайти особисті «докази» Його буття. Середньовічна людина вірила в Бога «за традицією», переданою їй оточенням через повсякденну сакраментальну ритуальність. Тоді як новочасна людина, відірвана від традиційної громади, занурившись у ритуальну повсякденність капіталістичного суспільства, мала особисто забажати, щоб Бог існував. Важливо відзначити, що західна теологічна думка доби Нового часу не створила значущих мегамоделей християнської соціальності. Навпаки, Реформація породила, так би мовити, «фокус-групи» християнської соціальності – автономні протестантські конфесії, які, маючи спільний ціннісний «знаменник», пропонували різні за «відтінками» екземплярні соціальні програми.

Щодо Православної Церкви, то тут мегапроект існував та й існує дотепер. Йдеться про намагання відтворення койнонії, але на загальноправославному рівні, пов'язаному із вченням соборності. Соборність же виступає складовою частиною православного вчення про суспільство, що втілює найоптимальнішу модель колективного життя. Насамперед, термін «соборність» (кафолічність) стосується самої православної церкви, символізує

єдність містичного тіла церкви та її підпорядкованість єдиній меті. Свідченням цього є Нікео-Константинопольський символ віри, в якому церква проголошується «Єдиною Святою, Соборною Апостольською». Соборність (кафолічність) церкви означає, що вона: по-перше, в географічному сенсі осягає весь всесвіт; по-друге, проповідує повну істину; по-третє, охоплює всю людську спільноту, не враховуючи класової, професійної та іншої приналежності людей; по-четверте, взаємодіє зі всією повнотою людської моральності як у позитивному, так і в негативному проявах.

Соборність як діалогічна парадигма соціальності має відношення не лише до еклезіального життя, а й до взаємодії християнської громадськості до «надособистісних» структур: держави, народу, класу, а також до суспільства в цілому. Серед передумов створення соборного суспільства релігійними філософами виокремлювалися такі: рівність, свобода, справедливість, братерство, благочинність як основа спільного життя (І.Вишенський); цілісність суспільства на основі вільного підкорення особистостей абсолютним цінностям, які засновані на любові до цілісності, до церкви, народу, Бога, держави; вільна єдність основ церкви у спільному розумінні ними правди та пошук ними шляхів спасіння (О.Хом'яков); співзвучність свободи та єдності багатьох людей на основі їх загальної любові до тих самих абсолютних цінностей (Ю.Самарін); вільне єднання всіх у досконалому добрі (В.Соловйов); внутрішня всеєдність, первинна гармонія та узгодженість людського життя (С.Франк), коли зцілення окремого людського індивідууму було можливе лише через зцілення людського роду в його органічній сукупності (Є.Трубецкой).

Отже, підсумовуючи, культурно-історичний аналіз койнонічного типу соціальності довів, що, сформувавшись за часів есхатологічного християнства, християнські громади виступили як громади-койнонії – спільноти, засновані на безпосередньому не відчуженому спілкуванні в модусах «учнівство» та «братство». Із трансформаціями християнської громадськості за часів імпе-

ратора Костянтина та перетворенням християнства на державну релігію, відбулося підсилення діалогу церкви з державою. Християнська громадськість перетворилася на об'єкт впливу й патерналістського піклування з боку означених комунікуючих сторін. Поступово формалізувався й статус православної громади, яка набула топологічних і організаційних конотацій: спочатку у зв'язку з її міським розташуванням; потім із приналежністю до певного храму як осередку громади. Це й ознаменувало поступовий перехід від громади-койнонії до сучасної моделі – громади-парафії. Більш точно, враховуючи не лише парафіяльний, а й рівень єпископської громади – громади-еклезії. Що й узасадничило семантичний «дрейф» – від співжиття християнської громадськості як братерства у бік його топологічного (такого, що прикріплено до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплено до організації) функціонування.

Крім цього, протягом історії християнської громадськості були намічені декілька векторів діалогічної взаємодії, що найбільш просто диференціюються за принципом: внутрішній/зовнішній діалогізм. Починаючи з раннього християнства – перебування перших громад у дискурсі внутрішнього діалогу та розділення зі світом, тобто домінанта на спілкуванні в койнонії-громаді. Починаючи з часів Костянтина – поступова діалогізація відносин церкви з державою, коли ці процеси відбувалися паралельно до процесів укріплення церковного кліру та дещуб'єктивізації громади, суть гальмування «внутрішнього» діалогу. Проте, з часом, завдячуючи механізмам традиції, це почало сприйматися як належне. Універсальними є й те, що на всіх етапах розвитку християнства тенденції формалізації віри супроводжувалися відцентровими тенденціями у намаганні повернути «чистоту» першого зразка. У вигляді чернецтва як намагання зберегти лакуни есхатологічної соціальності, що, на нашу думку, не дало очікуваного результату. У вигляді реформаторського руху XVI ст. як бунту проти клерикалізму та ієрархічного свавілля з метою створення нового консенсусу між кліром та громадою. Що

мало результат. Та у подальшому породило адаптацію протестантських церков до новочасних умов, сприяючи утворенню церков – у діалозі як з державою, так і з громадянським суспільством.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
3. *Донини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). – М.: Политиздат, 1989. – 365 с.
4. *Кардинал Гьофнер Йозеф.* Християнське суспільне вчення. – Львів: Свічадо, 2002. – 304 с.
5. *Кирило (Говорун).* Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви / Кирило (Говорун), архимандрит. – К.: Дух і Літера, 2018. – 328 с.
6. *Николин А.* Церковь и государство (история правовых отношений). – Издание Сретенского монастыря, 1997. – 430 с.
7. *Преп. Дорофей, авва Палестинский.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. – Минск: Изд-во «Белорусский Дом печати», 2006. – 208 с.
8. Релігієзнавчий словник // [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <http://www.ukr.vipreshebnik.ru/religieznastvo/2415-religieznastvo-slovnik-p.html>
9. *Сковорода Г.* Сочинения: В 2-х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 486 с.
10. *Тьоніс Ф.* Спільнота та суспільство. – К.: Дух і Літера, 2005. – 262 с.
11. *Флоровский Г.,* прот. Догмат и история. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. – 1998. – 487 с.
12. *Цыпин В.А.* Церковное право. – М.: Изд-во МФТИ. – 1996. – 442 с.

Ицук Н.В. Культурно-історичні контексти розвитку койнонійної соціальності.

Досліджується становлення та розвиток традиції християнської койнонії-громади як діалогічної форми соціальності: від часів перших століть християнства до доби Нового часу. Доведено, що койнонійний тип соціальності, сформувавшись за часів есхатологічного християнства, заснований на безпосередньому не відчуженому спілкуванні в мودусах «учнівство» та «братство». За мірою трансформацій християнської громадськості та перетворенням християнства на державну релігію, відбулося посилення діалогу церкви з державою. Християнська громадськість перетворилася на об'єкт впливу й патерналістського піклування з боку означених комунікуючих сторін. Поступово формалізувався й статус православної громади, яка набула топологічних і організаційних конотацій: спочатку у зв'язку з її міським розташуванням; потім із приналежністю до певного храму як осередку громади. Це й ознаменувало поступовий перехід від громади-койнонії до сучасної моделі – громади-парафії. Більш точно, враховуючи не лише парафіяльний, а й рівень єпископської громади – громади-еклезії. Що й узаasadничило семантичний «дрейф» – від співжиття християнської громадськості як братерства у бік його топологічного (такого, що прикріплено до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплено до організації) функціонування. Реформація поєднала християнську соціальну традицію з новою капіталістичною реальністю. Реформаторський рух XVI ст., ставши бунтом проти клерикалізму та ієрархічного свавілля, утворив новий консенсус між кліром та громадою, намагаючись відтворити первинний зразок громади-койнонії. У подальшому відбулися процеси адаптації протестантських церков до новочасних умов – у діалозі як з державою, так і з громадянським суспільством.

Ключові слова: діалог, громада-койнонія, громада-парафія, громада-еклезія, соборність.

Ishchuk N. Cultural and Historical Contexts for the Development of Coinonious Sociality.

The formation and development of the tradition of the Christian coinonia-community as a dialogical form of collectivity, from the time of the first centuries of Christianity to the time of modern times, is researched.

It has been proved that the coinonious type of sociality, formed during the times of eschatological Christianity, based on direct, not alienated communication in the modes of «apprenticeship» and «brotherhood». With the transformations of the Christian community and the transformation of Christianity into state religion, the dialogue between the church and the state became more intensified. The Christian community became an object of influence and paternalistic care on the part of the identified communicating parties. The status of the Orthodox community, which acquired topological and organizational connotations, gradually formalized: first, due to its urban location; then with belonging to a certain temple as a community center. That fact marked the gradual transition from the community-coinonia to the modern model – the community-parish. More precisely, taking into account not only the parish, but also the level of the bishopric community – the community of ecclesia. What also became the reason for the semantic «drift» – from the co-existence of the Christian community as a fraternity toward its topological (that is attached to a certain place) or organizational (that is attached to the organization) functioning. The Reformation united the Christian social tradition with a new capitalist reality. The reformist movement of the sixteenth century, becoming a rebellion against clericalism and hierarchical tyranny, formed a new consensus between the clergy and the community, trying to reproduce the original pattern of the community-coinonia. Subsequently, the processes of adaptation of the Protestant churches to the modern conditions – in dialogue with both the state and civil society – took place.

Key words: dialogue, community-coinonia, community-parish, community-ecclesia, conciliarism.

УДК 165.191:141.7 2-264 : [1 + 159]

*М.В. Лукашенко,
кандидат філософських наук,
практичний психолог ВМК імені акад. Д. К. Заболотного*

ТРАНСФОРМАЦІЇ ВІДОБРАЖЕННЯ МІФІЧНОСТІ СВІТУ У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФІЇ І ПСИХОЛОГІЇ

Питання зачаклованості світу, його розчаклованості та появи нових модерних «чарів» цікавило як перших соціологів (М.Вебер, Е.Дюркгайм), так і сучасних соціальних мислителів (Т.Адорно, М.Горкгаймер, М.Маффесолі, Ч.Тейлор). Так, М.Вебер описав розчаклований модерний світ, божественне якого Е.Дюркгайм знаходив у самому соціальному, в силі, що поєднувала людей у суспільство. Проте Т.Адорно і М.Горкгаймер вже визнали створену просвітницькими міфами реальність за ще більше чаклунство, а М.Маффесолі вічну «зачарованість», ірраціональність світу вбачає у духовній складності самих взаємовідносин між людьми.

Згадані бачення соціального світу пояснюються модерною вірою і постмодерною зневірою у прогресивній поетапності розвитку та ускладнення суспільства, світогляду людей, а також прагненням знайти правильні демаркаційні лінії між виокремленими періодами. На важливості визначення межі початку того чи іншого часу наголошував І. Валлерстайн, описуючи «тривале шістнадцяте століття», що по-іншому визначає особливості «світ-системи Модерну», ніж коли початок модерного періоду пов'язують з наступними століттями.

Ілюстрацією поетапної стратегії історично-наукового мислення є формулювання О.Контом закону «трьох стадій», відповідно до якого у будь-якій науці можна виокремити теологічний, метафізичний і науковий періоди, коли кожна наступна стадія є завершенням попередньої і суттєво відрізняється від неї. Розгля-