

ГРОМАДА-НЕОТРАЙБ ТА МАЙБУТНЄ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕКЛЕЗІЇ

Іщук Н.В.

Національний медичний університет імені О.О. Богомольця

Обґрунтовано перспективи православної громадськості в сучасному світі. Їх ми пов'язуємо з відбудовуванням православної громади за зразком функціонування «нових племен», (неотрайбів) – невеликих груп екзистенційної мережі. Також із необхідністю розвитку горизонтальної «вузлової» соціальності, коли «вузлом» виступає кожна православна громада. Вимогою часу вважаємо ризомоморфний розвиток православної громадськості, принаймні, на парафіяльному рівні. Важливими чинниками згуртування громади мають виступати не тільки спільні цінності, але й переживання (релігійна пристрасть), емоції та інтереси, що й робить її лакуною «теплої» соціальності – інтерсуб'єктивного співбуття.

Ключові слова: койнонія, громада, громада-неотрайб, трайбалізм, вузлова соціальність, ризома, спільнота, «тепла» соціальність.

Постановка проблеми. Досить риторичним виглядає питання про соціальний потенціал парадигми, «носієм» якої є громади віруючих, що сповідують християнський універсалізм, перебуваючи в статусі субкультурних утворень, «острівців» християнських цінностей у секулярному суспільстві. 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, самолегітимізації нею власного автономного буття. Якою повинна стати християнська громада та церква в описаних нами вище умовах, з одного боку, розквіту споживацтва та ринку, всеохопної кризи соціальності та водночас комунікативно активного, віртуалізованого, візуально насиченого інформаційного суспільства?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Означена нами проблема є малодослідженою. Серед вітчизняних та зарубіжних теологів та науковців, що зверталися до цієї або ж до близької проблематики відмітимо праці Кирилла (Говоруна), К.Х. Фельмі, М. Черенкова, Ю. Чорноморця, прот. Г. Коваленка тощо.

Метою статті виступає дослідження адаптаційних перспектив православної громади в контексті можливості узгодження парадигм православної соціальності та соціальності доби постмодерну.

Виклад основного матеріалу дослідження. На наш погляд, локусом адаптації доцільно обрати найбільш контроверсійні з позицій духовної ситуації сучасності сторони ортопраксії як найбільш наближеного до мирян дискурсу православної релігійності. Сама ж трансформація має передбачати поле для маневру, яке б дозволило розв'язувати концептуальні дилеми, допускаючи ситуативну варіативність змін. Такий пошук Церквою балансу традиції та новації буде корисним для еклезії не тільки з міркувань соціальної перспективи, але й власного самоусвідомлення.

Відаючи належне церковні «вертикалі», майбутнє православ'я, його адаптаційно-адаптуєчий потенціал ми пов'язуємо, так би мовити, з розростанням «пагонів» – розвитком «горизонтальних» зв'язків, найбільш когерентних не тільки приро-

ді християнської еклезії, але й «духу» сучасного суспільства. Маємо на увазі певні ментальні «навички» наших сучасників, призвичаєних жити «в горизонталі», напрацьовуючи «соціальний капітал» та «витрачаючи» його для облаштування власного матеріального й статусного благополуччя й кар'єрного зростання. Велике «мистецтво» більшості наших сучасників – перебуваючи в оточенні інших людей, залишатися самотніми. А значить потребувати «острівців» «теплої» соціальності – споріднених та близьких за духом людей. Впоратися з цим завданням може тільки невелика соціальна група, не колектив, а розширена «сім'я», заснована на безпосередніх стосунках та «переживаннях-Ми» (термін В. Гюсле).

Цій місії й відповідає койнонія-громада, яка не пропонує програм та стратегічних рішень щодо адаптації Церкви до світу, натомість «одомашнює» сучасність, створюючи лакуни евангельської соціальності. Серед найсуттєвіших характеристик цих громад, описані М. Маффесолі та М. Уолцером та систематизовані М. Вольфом такі: перша – *складність*, яка полягає у їхній взаємодії із значимими іншими, коли вони стають частиною мене, а я стаю частиною групового «я»; друга – *сила*, яка виявляється в ситуації групового конфлікту, коли кожний індивід повністю ототожнює себе зі своєю групою. За інших обставин перебуває в стані розсіювання, за мірою того, як інтереси членів групи розподіляються між різними соціальними цінностями та ролями; третя – *міцність*, вкоріненість потреби групової приналежності в психології людини, коли навіть в сучасному суспільстві «я» завжди залишиться ситуаційно вкоріненим, племінним «я» [3, с. 9-10]. Не випадково дослідники називають ці групи «трайбами» (tribe) – племенами. Йдеться про описаний М. Маффесолі феномен утворення «нових племен» – трайбалізм, коли за умов затінення великих колективних цінностей та зародження нових тенденцій, відбувається зростання «невеликих груп екзистенційної мережі, заснованих одночасно на релігійному дусі (religare) та на локалізмі (близькості до центру, природи) [11, с. 275]. Безпосередні горизонтальні стосунки, згуртованість і мобільність, готовність як до спільної відповіді на загрози, так і до суголосного переживання радості – атрибутивні якості, утворюючи етос нових племен, на нашу думку, прийнятний для сучасної православної

громадськості. Звісно, за умов, коли відбудовування православної громади за зразками неонейтральності здійснюється структурно-інтеракційно, із збереженням власних аксіологічного ядра.

В чому полягають переваги адаптації православної койнонії-громади за зразком неонейтральності? Назвемо основні з них, перераховані не за мірою значимості, а з артикуляцією на їх рівноцінності між собою.

По-перше, близькістю до центру. Маємо на увазі те, що історично кожне плем'я мало своїх богів, які відрізнялися від ворожих богів сусіднього племені, що й породжувало доцентрові тенденції. В сучасному суспільстві цінності майбутнього Царства Божого «затіняються» від людини чужими «богами» – привабливими ідеалами «раю» споживачього суспільства навколо яких й утворюється «плем'я споживачів, уявна громада ринку» [13, с. 454]. А також «ринком» інших ціннісних пропозицій: релігійних та псевдорелігійних, естетичних, політичних, особистісного зростання тощо, що ваблять перспективою швидкого досягнення щастя, легкості, радості, та навіть докорінних духовних й тілесних перетворень. Тоді як літургійні проповіді, навпаки, апелюють до віддалених в часі героїв, подій і перспектив, дистанційовано сприйнятих загалом віруючих.

Наразі згуртованість православної громади в добу постмодерну залежатимемо від доступності їй безпосередніх взірців християнської особистості. Можливо не святої, але такої, що власним прикладом доводить відданість Богові, живучи не тільки в молитві, а за заповідями християнської моралі. Живий приклад та намагання хоча б наблизитися до цього ідеалу здатні породити інтенції християнської любові між членами громади. За таких умов унаочненим стає й спільнотний ідеал – громади-койнонії як локусу присутності Бога. Справді, чи може бути щось переконливіше засвідчити віру у Христа, аніж факт існування спільноти людей, які вже повірили в хресну жертву та приналежать до Божого народу. На-самкінець, в такий спосіб унаочнюється перспектива розділення християнської любові назовні – у «літургії після літургії» як діяльної допомоги ближнім. Таке не байдуже ставлення до іншого, виявлене громадою «тут і зараз», «промовляє» про життєдайність християнських цінностей переконливіше, аніж вічні, але не наочні подвиги християнського мучеництва чи затворництва. В цьому контексті вдалим є намагання зобразити релігійну мораль у вигляді кола, у центрі якого – образ святого як особистого взірця (конкретного екземпляра), який і формує релігійну спільноту. Центр кола оточують моральні чесноти і цінності, носієм яких і є взірцева особистість, приміром, Христос. Наступне ж, зовнішнє коло й становить спосіб життя спільноти, гармонізований з заданими цінностями, формальними та регулятивними приписи, сприйнятими у якості зразків. Отже, безпосередність зразків та їхня дієвість – чи не найвагоміший аргумент на користь віри.

По-друге, модель неонейтральності може бути застосована до православної громади в якості зразка розвитку мережі вузлової соціальності, коли «вузлом» виступає кожна громада. Сама ж соціальна активність ранжується за рів-

нями еклезіальної («близької» та «дальньої») та позаеклезіальної («зовнішньої», спрямованої на встановлення взаємодії зі «світом») дистанції. Найвагомішою для буттєвості православної неонейтральності є православна «близька» (всередині койнонії-громади) та сполучена з нею – православна «дальня» соціальність, коли будь-який член однієї православної громади без застережень має бути прийнятим в будь-якій православній громаді світу у статусі свого, що виступає свідченням православної космополітизму. На цьому рівні соціальної взаємодії йдеться про розвиток православної громадськості за принципом ризоми – сітководної структури, що розростається у ширину, коли «будь-яка точка ризоми може й повинна бути зв'язана з будь-якою іншою, на відміну від дерева або кореня, які фіксують порядок загалом» [5, с. 12]. Чим важливе ризоморфне структурування православної громади? Відкритістю, мобільністю та високим рівнем динаміки та готовності громади до змін, коли вона може вільно комунікувати з будь-якою такою самою громадою-вузлом. А також зростанням суб'єктності кожного мирянина – члена громади як «нитки» цього вузла, причетного не тільки до нього, але й до православної еклезії в цілому.

Утворення активного ядра православної громадськості – так би мовити, православної громадянського суспільства, відмітимо, досить суперечливий в світлі православної соціальної традиції феномен. Це пов'язано з вкоріненням у візантійській аксіологічній парадигмі соціального імобілізму та церковно-державного патерналізму по відношенню до «підданого» – мирянина чи громадянина держави. Імобілізм передбачає не тільки соціальний ідентифіцизм, але й статичність – неготовність до адаптації та пристосування до реалій світу; суттєву перевагу вектору виховання «внутрішньої людини» над вектором активізму, що, до речі, залишається незмінною позицією й сучасного для православ'я. Звісно, в умовах сьогодення (принаймні, українських реалій) не варто говорити про процвітаючий державний патерналізм по відношенню чи то до православних чи то всіх інших громадян. Натомість, більш неушкодженим залишився церковний патерналізм, який, містить, як позитивні (піклування про паству), так і негативні (заперечення її суб'єктності та придушення її ініціативності) вияви.

Разом з цим, спостерігаємо й інші процеси – утворення активної православної громадськості та навіть православної громадянського суспільства. Відродження інституту активних мирян здатне згуртувати парафіяльні спільноти. Водночас у більшості служителів церкви парафіяльного та більш високих рівнів немає чіткого уявлення механізмів цих новацій. Що й призводить до повторення традиційної (правильної, але за актуальних умов – недостатньої) імобілістської «мантри» щодо необхідності внутрішнього зростання кожної людини, готовності постраждати за іншого та віддати йому останнє, стати другом новій людині [1]. Звісно, існують і більш тверезі діяльнісні рецепти формування ядра православної громадськості. Генеза її формування досить вдало прояснюється так: «За мірою зростання парафії з'являються «кристалики» громади» – по напря-

му діяльності. Громада – більш вузьке поняття. Воно передбачає більшу концентрацію сумісних зусиль у конкретному напрямку: приміром, виховання дітей, видавничі справи... Коли парафія зростає (понад 300-400 людей), в ній з'являються декілька громад... низка проектів, що поєднують мирян. Приміром, школа духовного співу... Чи газета при храмі, навколо неї збирається доволі багато молоді... місіонерські паломницькі подорожі, які збирають дуже багато людей» [15].

Як бачимо, основою формування «живої громади» виступають не тільки спільна віра, але й захоплення та інтереси. Справедливість таких висновків підтверджується й релігієзнавчими дослідженнями, які фіксують існування у православної спільноті різних груп віруючих із відмінними пріоритетами щодо церковного життя. Серед них такі типи сучасної релігійної свідомості: культова («ритуалісти» – миряни, «требовиконавці» – священнослужителі); політична («православні патріоти» і «християнські демократи»); аскетична (чернецтво); естетична (сприйняття Церкви та храмового дійства насамперед в дискурсі синтезу мистецтв); ліберальна (орієнтоване на творче перетворення церковної дійсності в руслі «духовної свободи») [10].

Така специфіка православної громадськості починає усвідомлюватися й керівництвом православних церков, яке поступово налагоджує різноманітні форми взаємодії з мирянами, орієнтуючись на їхні проблеми, інтереси й потреби та навіть вікову специфіку, демонструючи досить широку амплітуду охоплення за цими сегментами. Для прикладу, досить наочно це підтверджує «Звіт про діяльність Відділу зі справ молоді при Священному Синоді УПЦ за 2017 рік» [12]. Серед напрямів роботи цього відділу за означений рік називаються такі: соціальний напрям – участь молоді в програмах допомоги постраждалим від бойових дій та біженцям, з онкохворими дітьми та вихованцями дитячих будинків, людьми похилого віку тощо; місіонерський напрям – організація регулярних молодіжних зустрічей та чаювань в парафіях, виїзних форумів в епархіях, підтримка клубів та гуртків богословського спрямування; апологітичний напрям – зустрічі з молоддю, моніторинг подій, участь в тематичних конференціях чи круглих столах та інше; патріотичний напрям – робота зі скаутськими рухами, молодіжними таборами та патріотичними об'єднаннями молоді та інше; творчий напрям – робота з кінопродюсерами та кінорежисерами, авторами-виконавцями православних пісень, художниками, молодими поетами та літераторами; спортивний напрям – організація та участь в регулярних спортивних заходах серед епархіальної молоді. Окрім цього, в даному документі відмічаються медійні проекти: робота з контентом сайтів, в соціальних мережах, друк журналів, спрямованих на цільову молодіжну аудиторію, радіопередачі. Згадуються проекти надання психологічної допомоги молоді. Особливо в документі відмічається відомий проект регулярних чаювань в Іонинському монастирі як такий, що набув популярності серед православної молоді. Також організація молодіжних бюджетних подорожей та паломництва та інше.

Чітко артикулюється церковними служителями і мета усіх цих заходів – через велику кіль-

кість постійно працюючих проектів та напрямів активності привернути увагу більшої кількості молоді, що як впливає із риторики документа, вдалося здійснити в минулі роки. Звідси й перспективні плани – так само підтримувати цілу мережу можливостей з реалізації своїх талантів і створювати нові проекти [6].

Звісно, поділ інтересів певною групою людей не рівноцінний утворенню ними осередку громадянського суспільства. Для його утворення здатність людей об'єднуватися та спілкуватися навколо цінностей повинна поєднуватися із здатністю активного і діяльного захисту інтересів громади навіть всупереч, приміром, тиску держави. Що, до речі, актуалізує інший латентний мотив соціальної традиції православ'я – міллет. Йдеться про досвід Східної православної церкви, коли вона після падіння Візантії та втрати християнської держави як своєї традиційної опори, опинилася сам на сам з духовно чужою їй Османською імперією. Єдиною ж її опорою стала громада. «Християнська протонація у Османській імперії (міллет) – стала також прото-громадянським суспільством, з яким Східна Церква вступила у тісні стосунки, намацавши таким чином для себе той самий третій вимір, який є альтернативним церковно-державному» [9, с. 109].

Більш детально зупинимось на механізмах функціонування сучасної православної громади-неотрайбу. Домінантою її утворення, звісно є віра в Бога. Утім, за сучасних умов, не варто не дооцінювати й інших чинників цього об'єднання. Ними не можуть бути ті, що поєднували громаду в до-модерні та навіть модерні часи. Актуальна соціальна плінність породжує неузасадненість у тому, що в попередні епохи мало узасадничувати, зберігати, структурувати життя окремого індивіда.

Ми схилиємося до думки, що чи не найсуттєвішим чинником після спільної віри та інтересів виступає спільність почуттів, що й надають такій громаді сили. Практика формування таких малих соціальних груп закономірна. Малі соціальні групи найбільш сприятливі для встановлення довірливих стосунків, інтерсуб'єктивного спілкування та відсторонення від «зовнішньої» соціальності. Як справедливо зауважує Є. Шацький, за мірою кількісного збільшення членів такої спільності зростають ризики перенесення на неї вад та хвороб суспільного життя [16, с. 190] виникає відчуття юрби, відчуження членів громади. Не намагання змінити світ, а спільне пережиття стосунків християнської любові та взаємної радості – ось те, що згуртовує таку спільність.

Не випадково В. Гьосле цю модель пережиття ілюструє саме на прикладі сім'ї в якій партнери все знають один про одного та об'єднанні сильним і тривалим життєвим «переживанням-Ми» [4, с. 88]. Натомість сила Ми послаблюється в шлюбі та родині з «розширення» кола комунікації [4, с. 89]. Звісно, християнська громада, з огляду на дистанцію близькості між її членами – не зовсім сім'я. Але й це має свою перевагу, коли найважливіший закон інтерсуб'єктивних стосунків – незворотність відвертості [4, с. 91] не переходить у свою протилежність безцеремонне панібратство, не менш руйнівне для стосунків, аніж відчуженість. В койнонії-неотрайбі може бути актуалізованим оптимальне співвідношення

близькості та дистанції, що і є запорукою тривалої діалогічної взаємодії.

Гранично нагальною стає потреба у «теплій» соціальності в умовах дегуманізованого міського життя (особливо життя в мегаполісах), які й характеризуються великою кількістю, так би мовити «щільністю» таких неотрайбів. Із щільності та характеру розташування «нових племен» випливає наступна риса трайбалізму – вже згадане нами зникнення «Чужого», яке насправді є лише затіненням чужості толерантністю, що виявляється просторово та навіть засобами архітектури.

Зробивши невеликий відступ, пояснимо більш детально. Вага та суспільна позиція християнської громади та церкви завжди мала просторовий еквівалент. За часів есхатологічного християнства перші громади були відсторонені від суспільства буквально, живучи цінностями Царства Божого. Фізично – «на маргінесі», переходячи, приміром в катакомбах або на відстані від інших людей – «в пустелі», на самоті. Підсилення громадської та політичної ваги християнської релігії в часи її офіційного визнання й особливо у добу Середньовіччя трансформувалося в її новий топос – центральне місце церковної будівлі у місті. Це стало символом вершини панування християнських цінностей. Поступово, із підсиленням секуляризаційних процесів, так само секуляризувався топос Церкви, перетворившись на життєвий простір з численними та різноспрямованими особистісними конотаціями. Закономірно, що ці процеси збігалися із стисканням простору Церкви, поділу його між різними соціальними агентами, що виразилося не лише ідеологічними, але й фізичними (віднімання земель, вигнання) методами. Апогею ж ці процеси набули значно пізніше, за часів гонінь на Церкву комуністичними режимами. Натомість тріумфальним для Невісти Христа став пострадянський період її повернення до центру: не тільки до центру міста, де вона й так тривалий час перебувала у вигляді пам'ятки архітектури чи музею, а до центру суспільної свідомості – як повернення стражденного пастиря до своїх ягнят.

В контексті сьогодення, сучасне місто не має мурів та ровів, на зразок середньовічних міст, які структурували простір фізично – на локус «Ми» та локус «Чужі», унаочнюючи відмінність між «нами» та «ними», тими, хто залишився за огорожею та християнами. Натомість не вловима загроза чужості перемістилася до міських теренів, коли чужі стали незнайомцями, які зливаються в одне ціле і водять компанії на міських вулицях. Як образно висловлюється З. Бауман, війна з незахищеністю точиться тепер *усередині* міста, тут розташовано поле бою та проведені лінії фронту та утворюються континууми, довкола яких укладаються результати боротьби [2, с. 110-111]. Сьогодні слід говорити про те, що час великих храмів минув, натомість настав період храмів «крокової доступності». Більш того, настало воно не сьогодні, не вчора, а позавчора [1]. Як справедливо зауважує М. Черенков, нова секуляризація постмодерну, спричинена культом споживання, легітимізує лише один універсальний суспільний дискурс – стихію ринку. В новітньому універсальному порядку секулярного змінюється сприйняття церкви, яка більше не

приймається як священна, свята чи освячена, але лише як соціальний інститут, один із багатьох і подібний до інших. В цьому порядку не зникає потреба у Богові, для трансцендентного не залишається вільного місця, за виключенням хіба що екзотики» [14, с. 287].

Як же церква повинна здобувати «місце під сонцем» у сучасному світі? Потреба конкурувати з іншими ціннісними та псевдоціннісними системами та намагання застерегти сучасну людину-номади від сходження «на манівці» змушує церкву бути присутньою «поруч і завжди»: якщо не на сусідній вулиці чи біля місця роботи, то у віртуальному просторі Інтернету або на Viber. Причому, не потенційно, а у якості актуального співбесідника, що, без перебільшень, створює прецедент не зримої присутності еклесії в житті людини кожний день. З позиції адаптації – альтернативним простором буття. Так само, через великий комунікативний й, що важливо, інтерактивний характер комунікації в Мережі і церква долучається до цієї альтернативи. Альтернативи, яка надає можливість не тільки проповідання та повчання, як це дозволяють зробити інші масмедіа, а так би мовити, «online» – комунікації, що відбувається наближено до живого спілкування з його перевагами «швидкого реагування». Тому перспективною є віртуальна комунікація церкви зі світом. На наш погляд, не до кінця оціненими та такими, що потребують окремої наукової уваги виступають феномени поширення спілкування священника зі своєю паствою в мережі Інтернет та утворення так званих молитовних груп у Viber.

Таке спілкування є знаком відкритості Церкви та водночас ніби запрошенням – прийти та вже не віртуально продовжити діалог. Водночас в такий спосіб відбувається створення нового простору церкви, точніше «розширення» її фізичного простору засобами віртуальної «архітектури». Відмітимо важливість віртуальних технологій для еклесії. Церква – це сакральний простір, храм, призначення якого – зібрання братів у вірі для сумісної молитви. Не стіни храму, а сумісна молитва робить цей простір сакральним, або як влучно кажуть, «намоленим». Не через ікони, фрески або якусь церковне начиння до християн під час літургії сходить Благодать, а через відкриті у спільній молитві серця. Молитву не стримують чи, навпаки, не підсилюють сторічні стіни, але спільна рішучість людей, що передстоять перед Богом. На наше переконання, сумісна молитва, навіть якщо вона відбувається віртуально не менш дієва, аніж храмова молитва. Локусом її дієвості виступають любов і щирість, які долають будь-які перепони, окрім байдужості людських сердець. Певним виключенням для цього правила ми вважаємо літургію. Не поділяємо принципу антидору, вважаючи необхідністю традиційне – субстанційне вкушання Дарів.

Повертаючись до міст як осередків неотрайбів. Невидимість бар'єрів, що розділяють сучасне місто – архітектурне втілення толерантності, коли відсутність захисних стін мало б увінчувати взаємну поблажливості, але породило складні системи безпеки – камери спостереження та по-

переджувальні пристрої й механізми. Складність цих систем – данина складності феномену толерантності, яка, без перебільшень, виступає цивілізаційним «гаджетом», винайденим для мінімізації ціннісних конфліктів та протистоянь. Як ми вже відмічали вище, цей «гаджет» досить ефективний з позицій поведінкового контролю над агресією, але не призначений для усунення внутрішніх та зовнішніх причин конфлікту – ціннісного протистояння. Ціннісне ж протистояння ґрунтується на пристрасті – не хворобі, але такого стану, який для свого «вичерпування» людиною повинен бути пережитим до кінця або ж спрямованим на іншу пристрасть.

Неотрайби, особливо у мегаполісах виявляють наполегливу тенденцію – гуртування людей, поєднаних спільною пристрастю та спільними почуттями, не виключаючи й діонісійські цінності, цілком відповідні інтенціям споживацького суспільства. Але у даному випадку йдеться про інше – поруч із всім тим, що стосується статі, релігійне почуття є теж модуляцією пристрасті [11, с. 274-283]. В чому полягає привабливість релігійної пристрасті? Насамперед в тому, що вона, як і будь-яка пристрасть, змушує людину відчути себе живою та відчути себе собою. Відволікає її від логоцентричних абстракцій, замінюючи їх досвідом душевності та непосредності сприйняття; відсторонює від звички стратегічного планування у бік життя «тут і зараз» в повноті почуттів, у спонтанності та невимушеності, що, до речі є своєрідною даниною язичницькій струні душі, присутньої в будь-якій людині чи народів.

Спільне пережиття має широку палітру. Насамперед йдеться про ніби індивідуалізовані феномени, які, утім, щоб здійснитися потребують Іншого – для поділу відносин духовної близькості, радості та любові. Маємо на увазі «епіктасис» як екстатичне особистісне існування, визначене латентним для усіх особистостей бажанням досягти щастя у відносинах любові. Чи не найточніше ця ідея передана в Григорієм Ниським, який в епіктасісі вбачав «виповнення (природного) стану», в поєднанні з «екстасісом» – трансценденцію, «виходом із (природного) стану» [8, с. 360].

Маємо на увазі описане святителем в праці «Життя Мойсея», безперервне та невинне зростання людини, еректасіс – виповнення в напрямку до того, що перебуває попереду (Флп. 3:13), триваюче не тільки в історичному житті, але й майбутній вічності; не тільки на землі, але й на небесах [7]. В нестримній та такій, що ніколи не буде втамованою, а тільки зростати, жазі людини до наближення до Божої безмежної слави та любові без надії пізнання Бога до кінця. Коли відносно душі та Бога описуються або послуговуючись метафорою вічної іскорки, що повертається до вічного сонця (Платон) або через метафору рослина, що тягнеться до сонця, але навіть перебуваючи у повному сонячному осяянні, залишається лише рослиною, що й артикулює основу ідею – досягнення довершеності людської природи, доповнюється екстатичною зустріччю із ідеальною Метою, як уособленням відповідної чесноти.

Людині можуть бути нав'язані та нав'язуються соціальні маски та обов'язки, спосіб мислення та життя, але їй не можливо штучно нав'язати ті чи інші пережиття. Навпаки, почуття та пе-

режиття й засвідчують справжність чи несправжність існування. Розділені з іншими щирі почуття утворюють етос цієї спільноти, чи не найпотужніший локус єднання, який робить можливим подальше спілкування та солідарність. В такий спосіб й вдається «Створити в знеособлених та незатишних столицях світу співтовариства людей, своєрідні острівці єднання, де б ми відчували тепло... поселень всередині міста» (М. Маффесолі). До речі, така ціннісно-емоційна солідарність створює прецедент моральності як відповіді людини не на систему детермінованих суспільством імперативів, а як спонтанний вияв кращого в людській істоті. За святим Григорієм Ниським це є атрибутом епіктасісу. Послугуючись більш науковою термінологією, емерджентним «сплеском» всередині швидкоплинних солідарностей (за З. Бауманом), які виявляють моральну поведінку водночас ситуативно, але й закономірно, як відлуння духовного закону, закладеного в кожній людині. Актуалізуючи цей закон не як вимушену дію та навіть не як особистий вибір, а синтез особистого вибору, морального інстинкту та чогось незбагненого, що загальноприйнято пояснювати в ментальних чи трансцендентних категоріях, але найперше, як голос Божий в людині.

Бачимо, що поруч з некогерентними сучасності елементами, такими як есхатологізм, контроверза «Свій-Чужий», можливими є й точки дотику – досить сучасне звучання мотивів містичного богоспілкування (як правило, особистого екстатичного спілкування з Богом), а також спілкування в любові. Як перший, так і другий мотиви, не вступаючи у суперечність із православною традицією вказують на можливий компроміс між, з одного боку, православним, а з другого, індивідуалістичними та екстатично-еротичними настроями суспільства.

Повертаючись до спільно розділених православною койнонією-неотрайбом почуттів, із цієї даності випливає й остання атрибутивна риса сучасних «племен» – їхня міцність, яка не видима в дискурсі повсякденності, але така, що постає на захисті «вторгнення» інших «племен», існуючих поруч: у сусідньому кварталі або ж у спільному інформаційному полі. Та в умовах постсекулярного суспільства пропонують свою, таку, що може стати привабливою життєву модель. За таких умов так само емергентно виникає відповідь неотрайба, ґрунтована на спільній ціннісно-емоційній пам'яті та відчутті спільної долі, об'єднувачих ритуалів, героїв та святих, що й породжує готовність захищати спільноту так само, як би її члени захищали свою сім'ю. В контексті «змішаної» ризоморфно-деревоподібної структури Православної Церкви, та за умов впливу держави, така готовність цілком очікувано може екстраполюється й на мета-рівень – готовність захищати «тих, хто сповідує віру племені», «тих, хто говорить мовою племені», «тих, хто поділяє ілюзії племені» тощо. Утім, ймовірність міцність горизонтальних зв'язків породжує певний природний скептицизм, який дозволяє відокремити справжнє від привнесеного державою. Маємо на увазі те, що цілком природним для будь-якої православної людини є любов до земної батьківщини. Навпаки – не природними та не право-

славними, а нав'язаними в ідеологічний спосіб, виступають намагання стати «найправославнішими із всіх православних», захищаючи етнофілетистські та етатистські спотворення православного патріотизму.

Які наслідки матиме для православ'я «трайбалізація»? Окрім вже відмічених нами підсилення суб'єктності кожної громади та її членів, розвитку «вузлової» соціальності та відповідно активності, комунікабельності та мобільності громад щодо еклезіального рівня це означатиме більшу свободу та більші можливості для окремих громад з наступною м'якою децентралізацією – наданням свободи у прийнятті певних рішень, звісно, без втрати їхньої комунікації з центром. Ці процеси (якщо вони будуть відбуватися в нормальному річизі) стануть водночас способом «одомашнення» сучасності та способом осучаснення православ'я, коли миряни не відчуватимемо на собі тиску мегаорганізації й надособистісних парадигм (приміром, «симфонії влад»), прийматимуть православні цінності в колі духовно близьких людей, в такий спосіб пом'якшуючи власний індивідуалізм, але не підпавши під вплив знеособлюючого колективізму.

Висновки. Підсумовуючи, соціальні перспективи православ'я ми пов'язуємо із розвитком «горизонтальних» зв'язків, що найбільш повно відповідає не тільки «духу» християнської церкви, але й мережевій організації сучасного суспільства. Ця місія під силу громаді-неотрайбу, яка не пропонує програм та стратегічних рішень щодо адаптації Церкви, натомість «одомашнює» сучасність. *Відбудовування православної громади стане успішним, якщо це буде здійснюватися за зразком функціонування «нових племен», (неотрайбів) – невеликих груп екзистенційної мережі, заснованих одночасно на релігійному дусі та на локалізмі – близькості до центру (М. Маффесолі).* Безпосередні горизонтальні стосунки, згуртованість і мобільність, готовність як до спільної відповіді на загрози, так і до суголосного переживання радості – атрибутивні якості неотрайбів, прийнятні для сучасної православної громадськості.

Також майбутнє православної громадськості пов'язуємо з розвитком «вузлової» соціальності, коли «вузлом» виступає кожна окрема громада. Тому гранично значимими стають взаємини її членів між собою. Перспективним вважаємо розвиток православної громадськості за принципом ризоми – сіткової структури, що розростається у ширину, коли будь-яка точка ри-

зоми зв'язана з будь-якою іншою, на відміну від дерева або кореня, які фіксують порядок загальном. Разом з цим, слід пам'ятати, що Православна Церква, організаційно побудована як дерево, ніколи не стане суто ризоюмою. Тому перспектива її розвитку ми вбачаємо у поєднанні цих двох типів організації.

Схиляємося до думки, що чи не найсуттєвішим, після аксіологічного, чинником згуртування сучасних виступають спільність почуттів та інтересів. *Спільні інтереси виступають каталізатором виникнення у громаді різних груп віруючих із відмінними пріоритетами щодо церковного життя.* Серед них культова, аскетична, естетична, політична тощо, кожна з яких може скласти окрему унікальну грань життя парафіяльної спільноти. Сучасна людина, перебуваючи в жорсткому конкурентному середовищі та відчуженні від інших людей, *потребує «острівців» «теплої» соціальності – лакун душевності.* Малі соціальні групи – койнонії-неотрайби, найбільш сприятливі для відсторонення від зовнішньої – «холодної» соціальності як простору прагматичної або фатичної комунікації та встановлення довірливих стосунків інтерсуб'єктивного спілкування.

Наступним наслідком співіснування «плічо-о-пліч» численних неотрайбів стає необхідність присутності Церкви в житті людини «поруч та завжди», коли великі храми стають не актуальними, натомість настає період храмів «крокової доступності». Ознакою часу вважаємо «розширення» фізичного простору еклезії засобами віртуальної «архітектури», за допомогою мережі Інтернет та інших новітніх інформаційних технологій.

На наш погляд, «трайбалізація» православних громад матиме такі наслідки: підсилення суб'єктності кожної громади та її членів, розвитку «вузлової» соціальності та відповідно активності, комунікабельності та мобільності. Це надасть більшої свободи громадам у прийнятті певних рішень з наступною м'якою децентралізацією – звісно, без втрати їхньої комунікації з центром. *На рівні релігійної психології це призведе до «одомашнення» сучасності та водночас «осучаснення» православ'я, коли парафіяни не відчуватимемо на собі тиску мегаорганізації й надособистісних парадигм, прийматимуть православні цінності в колі духовно близьких людей, в такий спосіб пом'якшуючи власний індивідуалізм, але не підпавши під вплив знеособлюючого колективізму.*

Список літератури:

1. Басенков Владимир. Православная община сегодня [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/>.
2. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / Бауман З. / Пер. з англ. А. Марчинського. – К.: Критика, 2013. – 176 с.
3. Вольф М. Презрение и принятие. Богословское размышление о самосознании, восприятии Другого и примирении / М. Вольф. – Черкасы: Коллоквиум, 2014. – 402 с.
4. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. http://www.koob.ru/delez/thousand_plateaus.
6. Душпастирський порадинок «Покликання мирян до участі в суспільно-політичному житті країни». https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/69848/.
7. Каллист Уэр. Таинство человеческой личности. https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/10222-tainstvo-chelovecheskoj-lichnosti.html митрополит Каллист (Уэр).

8. Карфилова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Л. Карфилова [пер. с чешск. И. Бей]. – К.: Дух і літера, 2012. – 336 с.
9. Кирило (Говорун). Українська публічна теологія / Кирило (Говорун), архимандрит. – К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. – 144 с.
10. Кыржелев А. Мистик в миру / А. Кырлежев // Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Суражский. – К.: Камо грядеши, 2010. – С. 10-22.
11. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // СОЦИОЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – С. 274-283.
12. Отчет о деятельности Отдела по делам молодежи при Священном Синоде УПЦ за 2017 год. Режим доступа: <http://sinod-molodost.in.ua/>.
13. Харарі Ювал Ной Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю.Н. Харарі. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2018. – 543 с.
14. Черенков М. Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии // Новые горизонты миссии / М. Чернеков / Под ред. П. Пеннера, В. Убейвовка, И. Русина. – Черкассы: Коллоквиум, 2015. – С. 282-297.
15. Что такое православный приход? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prihod>.
16. Шацкий Е. Утопия и традиция / Пер. с польск. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

Ищук Н.В.

Национальный медицинский университет имени А.А. Богомольца

ОБЩИНА-НЕОТРАЙБ И БУДУЩЕЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕСИИ

Аннотация

Обоснованы перспективы православной общинности в современном мире. Их мы связываем с обустройством православной общины за образом функционирования «новых племен», (неотрайбов) – небольших групп экзистенциальной сети. Также с необходимостью развития горизонтальной «узловой» социальности, когда «узлом» выступает каждая православная община. Требованием времени считаем необходимость ризоморфного развития православной общинности, по крайней мере, на приходском уровне. Также важными факторами укрепления общины должны выступить не только общие ценности, но и переживания (религиозная страсть), эмоции и интересы, что и делает ее лакуной «теплой» социальности – интересубъективного события.

Ключевые слова: койнония, община, община-неотрайб, трайбализ, узловая социальность, ризома, общность, «теплая» социальность.

Ishchuk N.V.

O.O. Bohomolets National Medical University

NEO-TRIBE COMMUNE AND THE FUTURE OF THE ORTHODOX ECCLESIA

Summary

Perspectives of the Orthodox community in the modern world are substantiated. We associate them with the rebuilding of the Orthodox community as an example of the functioning of the "new tribes" (neo-tribes) – small groups of existential networks. It is also necessary to develop a horizontal "nodal" sociality, when each orthodox community acts as a "knot". At the demands of the times, we consider the rhizomorphic development of the Orthodox community, at least, at the parish level. Important factors in the unification of the community are not only shared values, but also experiences (religious passion), emotions and interests, which make it a lacuna of "warm" sociality – intersubjective coexistence.

Keywords: coinonia, commune, neo-tribe commune, tribalism, nodal sociality, rhizome, community, «warm» sociality.