

12. *Chryssavgis J., Hart D.B. et al. (2020). For the Life of the World. Social Teaching of the Ecumenical Patriarchate. Holy Cross Orthodox Press.*
13. *Leech K. (2009). Prayer and prophecy: the essential. London: Darton Longman, & Todd.*
14. *Lemerle P. (1979). The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century. Galway.*
15. *Liebeschuetz, J.H.W.G. (2001). Decline and Fall of the Roman City. Oxford: Clarendon Press.*
16. *Smith W. A. (1875). Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London: John Murray.*
17. *Montero R.A. (2017). All Things in Common: The Economic Practices of the Early Christians. Resource Publications.*
18. *Wald L. (1915). The House on Henry Street. New York: Henry Hold.*

УДК 361.6

Чорноморець Ю.П.
Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

КРИЗА ТЕОРІЙ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО СТАНУ СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

В статті доводиться, що світське та релігійне є постійно існуючими елементами соціальної дійсності. Теорії про виникнення світського у часи модерну є помилковими та тенденційними. Вчення про постсекулярний стан суспільства містять у собі значні елементи перебільшень та утопічних надій. Твереза богословська оцінка стану соціальної дійсності та соціального світогляду можлива лише при об'єктивному баченні соціально-економічних змін. Занепад індустріального суспільства веде до виникнення постіндустріального соціуму. Останній характеризується суттєвим протиріччям. Економічна основа постіндустріального соціуму – це знання та технології. Ідейна надбудова – це постмодерний релятивізм, породжений культом споживання. У статті доводиться, що ідейна надбудова постіндустріального суспільства пов'язана з антихристиянськими інтенціями. А саме, вона передбачає культивування нового атеїзму. Надії на зростання простору справжності через перехід від корпоративної до мережевої культури себе не виправдали. Християнство маргіналізується новою культурою постіндустріальної доби і необхідні свідомі зусилля з побудови культурного синтезу, який був би ефективним засобом нової презентації християнських істин, цінностей. Фактично мова йде про винайдення нових форм для втілення всіх елементів християнського способу життя від церковності до родинності на основі теології міжособистих відносин.

Ключові слова: *секуляризація, модерн, постсекулярний стан суспільства, постмодерн, постмодернізм, релігійне відродження, постіндустріальна епоха, християнський спосіб життя.*

Чорноморець Ю.П. Кризис теорий постсекулярного состояния общества в украинском теологии. *В статье доказывается, что светское и религиозное являются постоянно существующими элементами социальной действительности. Теории о*

возникновении светского во времена модерна являются ложными и тенденциозными. Учение о постсекулярном состоянии общества включают в себя значительные элементы преувеличений и утопических надежд. Трезвая богословская оценка состояния социальной действительности и социального мировоззрения возможна только при объективном видении социально-экономических изменений. Упадок индустриального общества ведет к возникновению постиндустриального социума. Последний характеризуется существенным противоречием. Экономическая основа постиндустриального социума – это знания и технологии. Идейная надстройка – это постмодернистский релятивизм, порожденный культом потребления. В статье доказывается, что идейная надстройка постиндустриального общества связана с антихристианскими интенциями. В частности, она предусматривает культивацию нового атеизма. Надежды на рост пространства подлинности через переход от корпоративной к сетевой культуре себя не оправдали. Христианство маргинализуется новой культурой постиндустриальной эпохи и необходимы сознательные усилия по построению культурного синтеза, который был бы эффективным средством новой презентации христианских истин, ценностей. Фактически речь идет об изобретении новых форм для воплощения всех элементов христианского образа жизни от церковности до семейственности на основе теологии межличностных отношений.

Ключевые слова: секуляризация, модерн, постсекулярное состояние общества, постмодерн, постмодернизм, религиозное возрождение, постиндустриальная эпоха, христианский образ жизни.

Chornomorets' Y. The crisis of theories of the post-secular state of society in Ukrainian theology. The article argues that secular and religious are perpetually existing elements of social reality. Theories about the emergence of the secular in modern times are erroneous and tendentious. The doctrine of the post-secular state of society contains significant elements of exaggerations and utopian hopes. A sober theological assessment of the state of social reality and social outlook is possible only if the objective view of socio-economic changes. The decline of industrial society leads to the emergence of post-industrial society. The latter is characterized by a significant contradiction. The economic basis of post-industrial society is knowledge and technology. The ideological superstructure is the postmodern relativism generated by the cult of consumption. The article argues that the ideological superstructure of post-industrial society is linked to anti-Christian intentions. Namely, it involves the cultivation of new atheism. Hopes for growing the realm of authenticity through the transition from corporate to network culture have not justified themselves. Christianity is marginalized by a new culture of the post-industrial age and a conscious effort is needed to construct a cultural synthesis that would be an effective means of re-presenting Christian truths and values. In fact, it is about inventing new forms to embody all elements of the Christian way of life from church to family based on the theology of interpersonal relationships.

Keywords: secularization, modernity, post-secular state of society, postmodernity, postmodernism, religious revival, post-industrial era, Christian way of life.

Актуальність теми дослідження. Сучасне богослов'я по різному характеризує відносини Церкви із світом. Відповідно до вибраних моделей розуміння цих відносин

пропонуються різні стратегії місіонерства, євангелізації, теоретичної проповіді соціального вчення Церкви та практичної реалізації цього вчення. Дискурс, який пропонується українськими протестантськими богословами щодо відносин Церкви із світом в цілому еволюціонує від дуалізму до монізму. А саме, у радянський час церква бачилася як особливий сакральний простір, протиставлений світові. Сьогодні ж світ бачиться як простір відповідальності церкви, простір її дії. Більше того, весь світ осмислюється як такий, що належить Богові, а, отже, Бог має діяти скрізь, особливо – через Церкву. Загальним місцем стала критика стратегій, які передбачали розуміння навернення як вихід із світу. Натомість пропонують різноманітні легітимізації повернення віруючих у світ заради преображення останнього до стану Царства Божого.

Мета і завдання статі. Метою статті є критичний аналіз теорій постсекулярності в українському богослов'ї, переважно - протестантському.

Стан розробки проблеми. Давно необхідним є критичне переосмислення деяких концептуальних схем, які постійно пропонуються сучасними українськими протестантськими богословами. Але таке переосмислення об'єктивно постійно відкладається, оскільки богослови та релігієзнавці знаходяться під впливом цих самих концептуальних схем і часто рухаються по колу: спочатку для пояснення сьогоденного стану суспільства пропонується певний поділ на історичні епохи з виділенням початку ХХІ століття як особливого часу «пост-пост», а потім висувається вимога до богословів відповідати висоті покликань нової епохи. На нашу думку, найбільш характерним прикладом стали надії на «постсекулярну» добу або «постсекулярний» стан суспільства. Богослови певні, що релігія повертається до суспільного дискурсу і необхідно лише докласти певних зусиль, щоб історична необхідність несекулярного стану суспільства перемогла. Нам видається, що в цій схемі є багато утопічного. Важливою у методологічному плані для критичної оцінки цієї схеми стала монографія Ірини Горохолінської «Постсекулярність: богословські та філософські інтенції сучасної релігійності». Авторка монографії правильно відмічає, що сучасна теологія і релігійна філософія покладають значні надії на явище, котре Ю.Габермас назвав «постсекулярністю». Дійсно, певне відродження соціальної впливовості релігії та її повернення в публічну сферу викликають значний інтерес у соціологів релігії. Однак, поруч із постсекулярністю, стан сучасного суспільства може й повинен бути охарактеризований як секулярний. Ще більш точно можна сказати, що розвиток різноманітних тенденцій веде до «плюралізації», в межах якої постсекулярне і секулярне знаходять своє місце в соціумі та визнання, вступають в активний діалог. Цей діалог не є безпроблемним, оскільки прихильники бачення секуляризації та повернення релігії у центр соціального життя як двох траєкторій можливого розвитку соціальності однаково захоплюються історизмом, продукуючи теорії про настання принципово нової ери в історії, яка неодмінно передбачає або появу «нового Середньовіччя», або настання часів тріумфу «нового атеїзму». Здійснення критичної релігієзнавчої та богословської рефлексії стосовно новітніх теорій секуляризації і десекуляризації є нагальним завданням для української науки. Від такої критичної рефлексії залежить і напрацювання практичних рекомендацій стосовно оптимальних моделей взаємодії церкви і соціуму, церкви і держави. Головним досягненням монографії є перегляд популярних сьогодні теорій, згідно з якими секулярне є продуктом модерну. Ірина Горохолінська доводить,

що секулярне не виникає в модерну добу із віднесенням релігії до сфери приватного життя. На матеріалі аналізу інтелектуальної культури домодерної доби дослідниці вдається надати нові аргументи на користь того, що релігійне і світське розрізнялися практично завжди у людській історії. Також аналізуються пропоновані у традиції форми взаємодії світського й релігійного. Все це дозволяє деконструювати усталені в сучасній теології уявлення про модерне походження феномену «світського». Більше того, наголос на модерних коренях концепту світського може призвести лише до знищення традиційних уявлень про теологію, про її роль щодо науки, філософії, культури. Слід наголосити, що сучасні теологи намагаються довести, що теорія про постсекулярний стан суспільства та інтелектуального дискурсу підриває традиційні теорії секуляризації. Ірина Горохолінська ж доводить, що такі уявлення ґрунтуються на істотних перебільшеннях. Сучасні теорії секуляризації є так само впливовими, як і концепти десекуляризації, і маємо справу із синтезом обох векторів думки в теоріях плюралізації. Методологія, яка застосовується Іриною Горохолінською, цілком відповідає сучасному етапові розвитку релігієзнавства та богослов'я, оскільки авторка дослідження орієнтується на кращі західні взірці, формує власне оригінальне бачення та вміє його обґрунтувати. У дискусіях навколо проблематики кризи теорій секуляризації та інтерпретації повернення релігії в політичну сферу вже встигли з'явитися різноманітні інтерпретації. Звичайно, що визначальними в цій проблематиці є методологічні стратегії Ч.Тейлора, Х.Казанови і Р.Старка. Саме концепції цих мислителів, які є філософами-релігієзнавцями і соціологами релігії, стали приводом для численних теорій богословів. Весь дискурс навколо секуляризації та десекуляризації старанно аналізується в монографії. Також І.Горохолінська йде далі за Ч.Тейлора. Якщо він дивиться на ці процеси з доби кінця Середньовіччя і до сьогодні, то І.Горохолінська змальовує ще ширшу панораму, надавши важливу аналітику відносин релігійного і секулярного ще в Античності. Можна сказати, що авторка монографії дезавує залишки ідеологічності в дискурсі навколо секуляризації та десекуляризації, роблячи, отже, крок до принципово нового, суворо релігієзнавчого та суворо філософського дослідження проблематики. Водночас дослідження має також достатній богословський і контекст, і контент. Богословський струмінь дослідження має чіткий християнський вектор, хоч і вільний від вузько-конфесійної, говорячи словами І. Канта, статуарної, зашореності. Як богослов, Ірина Горохолінська повертає теологію від дискурсу утопічного соціального конструювання до дискурсу етичного. Можна сказати, що це відтворення в релігієзнавстві та богослов'ї пост-постмодерного критичного мислення щодо секуляризації і десекуляризації. У зв'язку з цим зроблене І.Горохолінською має велике значення не лише для українського богословського і релігієзнавчого дискурсів. Більше того, українські богослови лише у роботах Кирила Говоруна, промовах митрополита Епіфанія, працях Михайла Демида і Олега Гірника доростають до сучасної світової рефлексії щодо секулярного і постсекулярного. Важливим результатом дослідження є переосмислення межі між секулярним і постсекулярним у суспільстві та інтелектуальному дискурсі початку ХХІ століття. І.Горохолінська переконливо доводить, що в багатьох явищах, які записуються філософами, релігієзнавцями і теологами до «постсекулярного», насправді переважає світське, яке лише відкрите до релігійного з гуманістичних мотивів. Певні зрушення, які справді існують, і завдяки яким ставиться під сумнів множина традиційних теорій

секуляризації, ще не дозволяють говорити про принципову новизну стану соціального, який оголошують «постсекулярним» у сильному сенсі. Дослідниця переконливо показує, що аж ніяк не можна говорити про елементи «нового Середньовіччя», про яке мріють представники радикальної ортодоксії та інших теологічних і релігійно-філософських течій. Плюралістичність сучасного суспільства та інтелектуального дискурсу є такою, що постсекулярне не лише існує поруч із секулярним. Секулярне включене у постсекулярне, і відмовитися від особливостей модерного секуляризму вже не можливо. В тому числі богослов'я та релігійна етика не можуть бути впливовими у суспільстві, якщо не перебувають у синергії з загальним інтелектуальним дискурсом та загальною етикою. Умовою можливості участі богослов'я і релігійної етики у загальносоціальному дискурсі є постійний переклад релігійних цінностей та концептів на світську мову, на що звертав особливу увагу Ю.Габермас. І.Горохолінська плідно осмислює шляхи впливу релігії на дискурс сучасної етики, оскільки саме етика представлена як простір, у якому релігійне і богословське начала транслюють власні традиційні цінності й їхні сучасні модифікації. І часто сучасні релігійні цінності є такими, що деконструюють традицію, і відповідно, сучасний богословський гуманізм стає значно ближчим до сьогоденішнього світського етичного гуманізму, ніж до традиційної релігійної етики. Етика має вирішальне значення саме тому, що в її межах формується сьогоденішня парадигма відносин світського і релігійного, саме тут проявляється сьогоденішній формат відносин секулярного і постсекулярного. А саме, світський світогляд намагається виробити певні правила ставлення до релігії та віруючих, що враховували б їх права не лише на власне свободу релігії, а й на реалізацію всіх свобод, очікуючи при цьому перекладу пропозицій віруючих на загальну мову цілого суспільного дискурсу. Разом із тим, рух у протилежному напрямку – від релігії до світського дискурсу сьогодні опосередкований тим особливим інтелектуальним явищем, яке називається політичною теологією. Саме у межах політичної теології релігія систематично осмислює сучасний секулярний дискурс, дає його комплексну критику, пропонує релігійне бачення майбутнього та шляхи його досягнення.

Отже, розрізнення світського і релігійного (профаного і світського) можна вважати постійно наявним. Недоведеними є теорії про те, що простір «світського» був придуманий як певний конструкт і нав'язаний суспільній думці у новий час. Якщо звернутися до епохи середньовіччя, то в інтелектуальній культурі доби бачимо постійну характеристику філософії, «вільних мистецтв», фізики, медицини, права як світських дисциплін, які передуються «священній науці» – теології. У цілому соціумі виокремлювалася верства священників та чин монахів, які були покликані до глибокого релігійного життя, тоді як феодала, городяни і селяни віднесені були до людей світських, чий релігійні обов'язки були меншими і легшими. Більше того, елементи світської культури активно вносилися у власне релігійний світогляд, що переконливо доведене А.Гуревичем.

Основний виклад матеріалу. Симбіоз світського і релігійного у середньовіччі існував як певна динамічна реальність, що передбачала їх розрізнення та їх симфонію, синергію. При цьому «світське» не оцінювалося негативно. Сергій Аверинцев звертає увагу на те, що в середньовіччі божественне та створене розрізняються як максимально благе і просто благе, як повністю сакральне і частково сакральне. Інакше кажучи, ніяка

гріховна діяльність людини не може відмінити того факту, що все створене Богом є «добрим». У цій картині світу світське є нижчим за сакральне, але не є протилежним щодо сакрального. У сучасній теології частими є посилання на те, що створене є гідним і благим, оскільки за християнським віровченням Бог втілюється. Але у середньовічній теології створене є благим саме по собі – вже тому, що Бог його створив. Відповідно, спасіння не має бути розривом із власним існуванням створеного, але його відновленням та долученням до вищого існування у причетності до Бога.

Намагання теологів кінця XX – початку XXI століття описати домодерне суспільство як цілком релігійне передбачають своєрідний соціологічний пантеїзм, при якому створене (світське) переставало б бути собою, але було частиною божественної (сакральної) реальності. Але середньовічне суспільство ґрунтувалося на теїзмі, згідно з яким створене і божественне розрізняються, при чому абсолютно. Відсутність приниження створеного, заперечення маніхейської характеристики його як зла і небуття не означає його ототожнення з божественним, його тотальної сакралізації.

Теологія може критикувати модерн не за винайдення «світського», а за абсолютизацію його значення. «Світське» почало розумітися як універсальна реальність, тоді як релігійне було віднесене до неуніверсального приватного знання і способу життя, і відповідно до цього створилася можливість суспільної маргіналізації релігійного. За цих умов секуляризація у західних суспільствах означає не лише занепад сповідання та практикування релігійності, відмову від релігійного світогляду та релігійно зумовленого способу життя. Секуляризація означає торжество уявлень про автономну від трансцендентних принципів раціональність, яка дозволяє ефективно мислити і діяти, досягаючи наукової істини та практичної користі. Відповідно, секуляризація у Новий час стала наслідком не винайдення «світського», а надання йому значення єдиної важливої реальності для суспільства. Намагання деяких теологів сьогодення довести, що «світське» і «релігійне» придумані лише на початку доби модерну – безпідставні та дивні. Так само можна було б заявляти, що «людське» і «божественне» винайдені лише у модерну добу. Очевидно, що людина як особлива реальність завжди усвідомлювала себе і у християнській теології «людське» завжди відрізнялося від «божественного». Новий час не віднаходить «людину», а лише ставить її у центр власного світогляду. І вже як простір її існування осмислюється «світське» і постулюється його універсальність.

Класичним для радикальної ортодоксії та деяких релігієзнавців став аргумент на користь тези, що світське і релігійне придумані в добу модерну стало звертання до того факту, що секулярний у часи Томи Аквінського – це той чернець, що служить у світі. А пізніше секуляризація – це конфіскація церковних земельних володінь. Однак, важливим для нас є не історія тих чи інших слів, а фактична наявність світського у його відмінності від релігійного, профаного у його відмінності від святого. І якщо ми звертаємося до культури середньовіччя, то ми бачимо, що, за теологічними уявленнями, весь світ належить Богові та сам по собі благий і є символічним відображенням благості Бога. Але побудований храм є місцем сакральним, місцем появи трансцендентного Святого. Але у самому храмі знову таки олтар є особливим місцем, більш сакральним, ніж весь храм. На фоні особливої святості олтаря весь інший простір храму є місцем часткової присутності профанного. Таким чином, бачимо певну логіку різноманітних градацій святого і профаного. Цій логіці відповідає багатозначність того, чим є релігійне і чим є світське

для середньовічної людини. Але в цілому очевидно, що ці полюси реальності існують та вступають у різноманітні відносини. Не можна сказати, що світське (або «профанне») видумане в якийсь історичний період, а до цього все існуюче було виключно релігійним або святим, хоча і у різній мірі. Виділення світського і профанного – закономірне явище як для самої соціальної дійсності, так і для людської свідомості протягом всього історичного існування людства.

Історично модерна абсолютизація світського як універсального та оцінка релігійного життя як приватної справи виникли не шляхом лінійного розвитку антропоцентризму. Ч.Тейлор доводить, що секуляризація значною мірою була пов'язана з невдачею головної інтенції Реформації примусити усіх членів суспільства до святості, до інтенсивного релігійного життя. До речі, якби повсякденне життя середньовічних людей було святим, то і сама Реформація як така не виникла би. Але прикметно, що примус до релігійного життя викликав негативну реакцію та породив пошуки світських ідеологій, які б пропонували відповіді на усі світоглядні питання, надавали б метанаративи, які б пояснювали місце сучасної людини в історії.

Цілком вірно соціологи релігії говорять про те, що секуляризація не змінюється на протилежну тенденцію і на нас не може чекати «нове середньовіччя». Ми бачимо ситуацію радикальної плюралізації суспільного світогляду. І поруч із постсекулярною тенденцією маємо справу з новими хвилями секуляризації. Відхід від модерного світогляду не означав втрати позицій секуляризмом як особливою атеїстичною світоглядною позицією. Навпаки, книги «нових атеїстів» розповсюджуються практично миттєво. Певне повернення релігії у суспільний простір та політичний дискурс, починаючи з кінця 1970-х років не зупинило тенденцій занепаду ряду традиційних церков на Заході. В цілому, суперечливі тенденції не дозволяють говорити ні про секуляризацію, ні про настання «постсекулярного стану» соціуму. Ми маємо справу саме з радикальною плюралізацією, коли різні світоглядні позиції конкурують у боротьбі за суспільну думку. Ця конкуренція не є чимось подібним до ринку ідей, як це часто описують соціологи релігії. Адже ідеологи секуляризму та релігійні фундаменталісти намагаються утвердити власний світогляд як безальтернативну основу для прийняття загальнозначимих рішень усім суспільством. За таких умов безпідставними є мрії радикальної ортодоксії про можливість «нового середньовіччя» і навіть про можливість мирної риторичної пропозиції релігійних цінностей у суспільному дискурсі. Агресивний секуляризм відкидає будь які проекти значимої присутності релігійності у соціумі. Ідейне протистояння ідеології цього нового секуляризму з релігією значно полегшується загальним характером соціального світогляду доби постмодерну.

Постмодерн – епоха, суттєво пов'язана з настанням доби інформаційного суспільства. А саме, у традиційному домодерному суспільстві головною продуктивною силою була земля, в індустріальному – праця, в постіндустріальному інформаційному соціумі – знання. І парадокс постмодерну полягає у тому, що коли знання стали основною продуктивною силою, суспільство розпочало в істинності знань сумніватися. Багато у чому це пов'язано з вивільненням значної кількості населення від процесів праці на землі та на виробництві, переходом їх у сферу обслуговування. Зростання числа зайнятих у останній сфері приводило до зростанням у суспільстві переконаності в тому, що «клієнт завжди правий». Навіть держава почала сприйматися як суб'єкт надання

послуг. Таким чином, вперше виник соціальний базис для світоглядного релятивізму. Істини не існує, важливими є лише конкретні переконання у конкретній ситуації, і все може обговорюватися. Але якщо «всі завжди праві», то у результаті «ніхто не правий», і фактично передбачається, що істина взагалі є неможливою. Так соціум вступив в епоху панування пост-правди, навіть не помітивши цього відразу.

Об'єктивний характер змін у суспільному світогляді маскується через суголосність цих змін з кризою модерного світогляду, яка розгорталася протягом ХХ століття. Дійсно, дві світові війни, геноциди та концентраційні табори стали символами століття, на яке були надії як нас час торжества ідеалів розуму і прогресу, правової держави та ринку. Лише у кінці ХХ століття на короткий час ідеологам лібералізму здалося, що класична раціональність, демократія та свобода, наука і прогрес будуть постійними реальностями, а тому навіть почалися розмови про «кінець історії». Але досить швидко у черговий раз людство змогло переконатися у безпідставності своїх надій на прогресивний розвиток як закон історії: стихія людської волі знову і знову вривається у хід історичного процесу. Разом із тим, не можна заперечувати і того, що наукова раціональність через технології найбільше впливає на спосіб людського життя, фактично зумовлюючи характер «життєсвіту» для особистостей і спільнот.

Парадоксальний характер сьогодення визначається внутрішнім протистоянням між науковою раціональністю, яка забезпечує існування і розвиток життєсвіту людини зараз та тим ірраціонально-розважальним наповненням, яке має цей життєсвіт у добу тотального торжества споживацтва. Ідеологи постмодернізму розгорнули величезну кампанію пропаганди релятивізму, відстоюючи право кожної людини визнавати будь які переконання або навіть захищаючи право не мати жодних постійних переконань. Разом із тим категорично заперечується право на свободу світогляду, який передбачає наявність однозначної істини. Відповідно, релятивізм нав'язується тотальними методами, які радикально суперечать самій ідеології релятивізму. Але із сучасними світськими ідеологіями такого роду феномени трапляються не вперше: лібералізм може проповідувати свободу особистості, але утверджуватися завдяки зусиллям піночетів; соціалізм може заявляти про себе як лад із вільним творенням соціального через солідарність місцевих асоціацій, але бути диктатурою пролетаріату, а ще точніше – партії, яка править від імені пролетаріату. Те, що постмодернізм виправдовує насилля у запровадженні суспільства позбавленого насилля – це не більше, ніж вічна суперечність усіх ідеологій.

Сучасні українські богослови детального аналізують покликання церкви бути символом есхатологічного торжества особливих соціальних відносин. Сама лояльність Христу має прихованого політичний характер, оскільки Йому християни мають бути покірними більше, ніж «світським» правителям. Християнські спільноти кидають виклик світській соціальності ще й тим, що формують власний простір особливих міжособистих відносин, з висоти яких вербально або навіть мовчки виноситься суд звичним соціальним практикам. Християни показують, що тут і зараз можна жити інакше, а саме – можна жити як громадяни майбутнього ідеального порядку. Відповідно, християнські спільноти на фоні всього суспільства стають пророчим символом майбутнього, а голос цих спільнот через їх керівників чи богословів стає голосом пророчої оцінки соціальності та пропозиції нового суспільства. Головна функція пророків – показувати, що можливою є

соціальна дійсність, яку неможливо було собі уявити, але яка стає мислимою та образно представленою. У.Брюгеман показує, що головне у служінні Мойсея в Єгипті – це відкриття, що окрім рабства можлива ще й свобода у принципово нових соціальних умовах. Представлення майбутнього У.Брюгеман називає «пророчою уявою», хоча більш вірно було б говорити про «пророче бачення». Справжнє соціальне звільнення є наслідком втілення тієї чи іншої пророчної уяви, і в умовах України це видно особливо яскраво. Особливо важливо, що церковними спільнотами, які є простором принципово нових соціальних відносин можуть ставати ті постійні або тимчасові соціальні утворення, які для традиційної еклезіології є парацерковними. Наприклад, переживання особливої солідарності та піднесеності відносин з іншими та Богом молода особистість може отримати на конференціях або молодіжних заходах, які пов'язані з поклонінням або навіть не пов'язані з ним. Власне духовне оновлення настільки часто шукається у різного роду парацерковних заходах, що виникає питання: чи ще еклезія є у традиційних громадах чи вона як раз повністю є у подіях, які є парацерковними для традиційної еклезіології? Нажаль, останнім часом відбувається профанація та секуляризація навіть усіх парацерковних форм спілкування, оскільки натхнення від конференцій штовхає молодих людей на непродумані вчинки, на місіонерство або соціальне служіння, які вони не можуть здійснювати тоді, коли воно стає повсякденністю. Так чи інакше, але ми повинні думати над тим чи є церква церквою у її традиційній формі спільнот та їх об'єднань та у її нетрадиційних формах більш широкого та різноманітного спілкування? Скрізь критерій наявності церковності однаковий: інакшість міжособистих відносин, радикальна відмінність від звичайних соціальних відносин. Нажаль, церковні спільноти та парацерковні форми спілкування постійно намагаються переймати звичайні для соціального контексту форми владних відносин, форми етики, форми втілення цінностей, форми естетичного впорядкування життєсвіту.

Захоплення задачею бути альтернативною соціальністю може приводити богословів до думки про необхідність замінити секулярну дійсність на нову, цілісну, трансформовану соціальність. Побудова спільнот у мережі, об'єднання мереж, формування оновлених соціальних інституцій – ось шлях, яким пропонує йти радикальна ортодоксія. Але у зв'язку з цими пропозиціями маємо згадати, що ніхто поки що не перезаснував нації та держави шляхом солідарності «знизу». Постанова будь якого правового порядку пов'язане із систематичним застосуванням правового насилля.

Якщо церковна спільнотність та секулярний соціум завжди зберігатимуться в історичній перспективі як самостійні реальності, то яким чином можливими є ефективні місія, евангелізація та соціальне свідчення Церкви? Епоха постмодерну зумовлює недовіру до монологічного дискурсу, до всіх метанаративів, які пропонуються будь якими суб'єктами. Головною рисою місії має бути діалогічність. Місійна проповідь та діяльність повинні бути відповідями на існуючі питання і виклики. Часто сучасне суспільство не може сформулювати ясне усвідомлення основоположних проблем, і церква змушена починати власне свідчення з тих другорядних питань, які є актуальними в суспільному дискурсі. Діалог є тією формою, якої набула сьогодні місія, і без діалогу жодної ефективної місіонерської стратегії неможливо запропонувати.

Висновки. Таким чином, постіндустріальна епоха з крахом модерного раціоналізму не вивільнила жодного соціального простору для християнського життя, не

створила умов для розвитку мережевої церковності. Агресивна секуляризаційна ідеологія та культура ідолянства потребують від християнства побудови нової альтернативної щодо цього середовища нової церковної реальності та нової християнської культури. Теоретики постсекулярності мали надії, що християнська культура часів після-постмодерну та церковні рухи цієї нової доби виникатимуть більш-менш стихійно, користуючись падінням модерну та очевидною постійною кризою постмодерну. Однак все більше ознак того, що необхідними є свідомі зусилля, подібні до тих, що у богослов'ї були здійсненні каппадокійцями, засновниками Реформації, Шлейєрмахером. Ми бачимо успішну критику модерну починаючи з Карла Барта, постмодерну – починаючи з Девіда Харта, але ми не маємо позитивної програми. Вона постійно відшукується, в основному – шляхом переходу від одних утопічних надій до інших... Ми можемо приймати занадто мало із світської реальності для наших синтезів (помилка Барта) або занадто багато (помилка радикальної ортодоксії), але віднайдення можливого нового способу церковного життя постіндустріальної доби розпочнеться із визнання необхідності віднайти те, що є зернами «справжності» у сьогоденному людському житті (родина, дружба, любов, чесноти тощо) та елементами «справжності» у культурі сьогодення (наука в першу чергу).

УДК 172.4 : 282 : 327.33 : 271.3

Керстюк З.В.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

СОЛІДАРНІСТЬ ЦЕРКОВ В ІНІЦІАТИВАХ ЗАХИСТУ ХРИСТІЯН У КРАЇНАХ БЛИЗЬКОГО СХОДУ

У статті досліджено християнську солідарність у заходах та ініціативах стосовно допомоги християнам Близького Сходу, які зазнали переслідувань від радикальних ісламістів під час та після подій «Арабської весни». Проаналізовано виступи предстоятелів і представників різних християнських церков, які відзначають критичність ситуації для християн Близького Сходу та наполегливо звертаються до світової спільноти захистити християнство у колісці свого виникнення. Висвітлено різноманітні заходи й форми діяльності, які можуть допомогти переслідуваним християнам як у країнах їхнього проживання, так і на європейському континенті, куди вони змушені емігрувати в пошуках притулку та порятунку від радикальних дій ісламістів і політики дискримінації місцевої влади.

Ключові слова: *церковна солідарність, християни Близького Сходу, переслідування християн.*

Керстюк З.В. Солидарность церквей в инициативах защиты христиан в странах Ближнего Востока. В статье исследована христианская солидарность в мероприятиях и инициативах относительно помощи христианам Ближнего Востока, которые подверглись преследованиям от радикальных исламистов во время и после