Українське релігієзнавство

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців
і Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди
НАН України

Реєстраційне свідоцтво КВ №2057 від 16.07.1996 р.
Міністерства України у справах преси та інформації

Редакційна колегія бюлетеня:

доктор філософ. н. ***А.Колодний*** *(головний редактор),*

доктор філософ. н. ***В.Бондаренко,***
доктор філософ. н. ***М.Закович,***
доктор істор. н. ***О.Крижанівський,***
доктор філософ. н. ***В.Лубський,***
доктор істор. н. ***В.Пащенко,***
доктор філософ. н. ***О.Погорілий***
доктор істор. н. ***О.Уткін,***
доктор соціолог. н. ***М.Чурилов***
доктор філософ. н. ***П.Яроцький,***
кандидат філософ. н. ***О.Саган,***

кандидат філософ. н. ***П.Павленко*** *(відповідальний секретар)*

Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 5 від 20 березня 2001 р.

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2001

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2001

I ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Р.Демчук*** (м. Київ)

СТАНОВЛЕННЯ СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ
(релігійний контекст)

Свого часу А.Дж.Тойнбі розглядав як цивілізацій "третьої генерації" три цивілізації, що сформувалися при переході від Давнини до Середньовіччя на грунті соціокультурного, зокрема релігійного, надбання античних та близькосхідних народів: Західнохристиянську, Східнохристиянську та Мусульманську. Перші дві, як відомо, мали своїм духовним підгрунтям дві течії християнтва, які рішуче розмежувалися лише у середині XI ст. Але на цивілізаційному рівні розходження між Східнохристиянським та Західнохристиянським світами почалося вже з фінальної античності.

На відміну від Західнохристиянської, Східнохристиянська цивілізація стверджувалась на пізньоантично-близькосхідному грунті без якоїсь суттєвої участі у її становленні периферійних варварських елементів. Маємо рідкісний випадок трансформації одної цивілізаційної основи в принципово іншу, без попереднього краху і саморозпаду першої, навіть без завоювання її зовнішньою силою.

Поява нової цивілізації завжди пов'язана з переломними подіями у розвитку історичного процесу в його глобальних та регіональних аспектах. Їх аналіз є предметом спеціальних історичних та соціоекономічних досліджень. Ми ж, відповідно до визначень східнохристиянської цивілізації, акцентуємо увагу на висвітленні її формування на культурно-релігійних трансформаціях та пов'язаних з ними змінах у світоглядних цінностях населення Східного Середземномор'я.

Провісниками таких трансформацій були вже містичні вчення першої чверті I тисячоліття, що виникли на Близькому Сході і

* Демчук Р.В. - старший викладач Національного університету "Києво-Могилянска Академія"

розповсюджувались по грекомовних та латиномовних містах Римської імперії. Серед них були релігія Ізиди та мітраїзм, гностицизм, маніхейство. Одначе, як відомо, найбільш адекватно та доступно стан цивілізаційної ситеми, яка формувалась, відображало раннє християнство. Особливо це виявилося з III ст., відколи воно, завдяки переважно старанням Климента Олександрійського та Орігена, поєдналося з філософськими інтуїціями неоплатонізма.

Як наслідок, антична, по суті, феноменологічна свідомість набуває нового, глибинного трансцендентного виміру, при тому, що божественна сутність буття мислиться вже не просто як його раціональний прообраз (у дусі Платона або Арістотеля), а в якості живого, особового, світлозарного Бога – творця, промислителя, вседержителя світового цілого.

За С.С.Аверинцевим, і для давньогрецької, і для візантійської культури уявлення про світове буття у просторі й часі було насамперед пов'язане з ідеєю порядку, природним чином поєднаним із божественою першоосновою. Одначе антична культура обожнювала сам Космос як ціле. Так що навіть Платон та Аристотель могли відокремити джерело світового порядку від матерії, але не від світового буття в самому широкому тлумаченні. Як закон поліса мислився іманентним полісу, так і закон Космосу мислився іманентним Космосу. Він був ознакою самозамкнутого, самосутнісного, "сферично" завершеного в собі і рівного собі світу.

На противагу цьому у ранньовізантійській християнській свідомості космічний порядок надходить від абсолютно позасвітового Бога, який перебуває не тільки поза матеріальними, але й поза ідеальними межами Космосу. До цього особистого Бога Космос може мати лише особисте відношення, а саме – відношення покори. Законосообразність світових процесів усвідомлюється як покірність небесних сфер і чотирьох стихій, як чернецьке смирення, відмова від свавілля, тобто аскеза [Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия.- М., 1975.- С. 266-267].

При цьому Космосу, як кращому, довершеному за своєю основою творінню Божому, надаються якості прекрасного, внутрішньо багатого, що розкривається крізь образно-символічний ряд змістом.

Весь світ, як відзначає В.Бичков, при чому як природній, так і соціальний, уявлявся великою, суворо впорядкованою системою символів, образів, знаків, алегорій, яка розкривалася як книга перед людиною, що прагне її прочитати, хоч водночас залишалася загадкою для профанів [Бычков В.В. Эстетика поздней античности.- М., 1981.- С. 289-290]. При цьому від давнього близькосхідного світосприйняття, зокрема

із Старого Заповіта, перейшла впевненість в тому, що краса та гармонія світобудови є лише відображенням Божественної Премудрості, наочно явленої як світло, сяйво. Витоки такого сприйняття можна простежити не тільки крізь Філона Олександрійського до старозавітних текстів [Бычков В.В.Эстетика Филона Александрийского // ВДИ.- 1975.- № 3.- С. 58-79], але й до зороастризму і навіть у Давньому Єгипті: крізь релігію Єхнатона аж до головування світло-сонцепоклоніння з часів IV-V династій.

Інакше кажучи, Істина, Добро (Благо) і Краса не іманентно притаманні Космосу як такому, а існують в ньому як відносний, обмежований вираз відповідних, притаманних Божеству властивостей. Одначе рання, насичена неоплатонізмом східнохристиянська культура йде шляхом трансцендентації Бога ще далі, проголошуючи в корпусі "Ареопагітик" принципову незображувальність категоріями людської мови божественних властивостей (до цього ж кількома століттями пізніше прийдуть і суфії). Бог, відтак – принципово поза світом. Але хоч він і перебуває за ним, але розкриває свої якості через нього. Звідси - глибина і принципова статика світу, який уявляється цілісним, структурно єдиним та впорядкованим, гармонійним, врівноваженим, прекрасним, благодатним, світлозарним, змістонасиченим, зрештою, "софійним" та "соборним", що випромінює Премудрість Божу.

Це принципово відрізняє східнохристиянське світосприйняття (Оріген, Григорій Ниський, невідомий автор корпуса "Ареопагітик" та інші) вже на стадії його формування в III-V ст.ст. [Карсавин Л.П. Святые отцы и учители церкви. - М., 1994.- 174 с.; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века.- М., 1992.- 240 с.; Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков.- М., 1992.- 260 с.; Мистическое богословие. - К., 1991.- 392 с.] від динамічного, історичного, персоналістичного західнохристиянського світосприйняття, репрезентованого в IV - V ст.ст. Августином Блаженим. В той же час означені властивості зближують його з мусульманським світосприйняттям в його широкому діапазоні самовиявлення від Ібн-Сіни до аль-Газалі або аль-Арабі.

Суспільство в такій системі (і тут знов-таки фіксуємо глибоку спорідненість східнохристиянських і мусульманських інтенцій) уявляється свого роду емпіричним продовженням небесної ієрархії. Оскільки в якості його структурообразуючої основи мислиться держава, то вона незмінно набуває сакралізованого характеру. Звідси – сакралізація правителів безвідносно до їх походження та особистих якостей, що бачимо на прикладі Діоклетіана, Константина I, особливо Юстиніана I та інших. Персона правителя освячена не із-за якихось її особистих (чи успадкових) якостей, а самим фактом її магічного прилучення до "імперства", тим, що ця особа є імператором, володарем

“християнського царства”, яке, за С.Авєрінцевим, уявляється в свідомості підданих деякою “ірраціональною величиною” [Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1977.- С. 21].

Якщо середньовічні західні та новоєвропейські монархії культивували династичний принцип і, скажімо, Наполеон, який прийшов “з нівідкіля” кидав виклик століттями освяченим нормам, то ранньовізантійські імператори приходили саме “з нівідкіля”, що залишалося в межах норми. Візантійська монархія шукала для себе ідейні засади зовсім іншого, сакрального, а не генеалогічного характеру. Ромейський імператор прагнув бути не “природним”, а скоріше “надприродним” володарем, який є зобов’язаний усім таїнством свого сану. Його ж сан мислився як понадприродна, трансцендентна до його особистої сутності величина.

Володар цієї держави, продовжує означенний дослідник, міг приходити “з нівідкіля”, бо його влада дійсно уявлялася даною “з гори”. Ця влада, джерелом легітимності якої є Бог, сприймалася як сила, що додавалася до суспільства “ззовні”. “З нівідкіля”, “з гори”, “ззовні” – це три просторові метафори, які утворювали один образ [Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.- М., 1977.- С. 18].

Таким чином, при наявності високого ступеня нівеляції соціальних відмінностей у межах суспільства, нерозвинутості станових градацій, слабкості самоорганізації окремих суспільних груп на горизонтальному рівні, держава виступає в ролі організуючої, впорядковуючої та контролюючої всі сфери життєдіяльності основи, “ззовні” нав’язуючої свою (або, як вважалося, “божественну”) волю підданим. Вона, тобто християнська імперія ромеїв, є проекцією божественого порядку на земне життя людей, а тому є сакральною, а відтак “богоданною”. В цьому випадку первинний ранньохристиянський пафос “кінця світу”, суду над неправими можновладцями, відступає на другий план і згасає.

Якщо ми порівняємо ранньовізантійську ідеологію з вірою Нового Заповіту, то змусимо відмітити деяке зменшення історизму, певну нейтралізацію динамічного світобачення, часткове повертання до статистичних мислительних схем метафізики і міфу. Візантійське християнство порівняно малоесхатологічне. В цьому воно принципово відрізняється від світобачення пізньоантично - ранньосередньовічного латиномовного Заходу, який сприймає сучасне як мить на шляху до уготовленого і швидкого кінця світу.

Якщо в своєму першому оформленні Східнохристиянська цивілізація розглядає земне суспільно-державне буття як сходжуюче продовження божественного, то у Августина історія людства

представлена як протиборство двох людських угрупувань, “градів”: мирської державності та духовної спільності в Бозі. При цьому, на відміну від ранньовізантійського сприйняття ідентичності християнина з християнською імперією ромеїв, тут громадяни “Града Божия” зберігають вірність небесній вітчизні і залишаються в земному житті лише “мандрівниками”, непричетними до його страждань і борінь [Аверинцев С.С. Порядок космоса...- С. 271-277].

Таким чином, якщо у східнохристиянському світі людина ідентифікується з державністю, то в західнохристиянському вона, ніби монада, одиниця, споконвічно сприймає себе закинутою у світ, принаймні є чимось принципово іншим щодо існуючої соціально-політичної даності. Така відмінність прямо пов’язана з принципово різним співвідношенням інститутів держави і церкви в ранньому середньовіччі в Західному і Східному Середземномор’ї.

Якщо в першому випадку ми бачимо деяку кількість достатньо нестабільних, навіть ефемерних держав, створених на території колишньої Західно-Римської імперії варварами-єретиками, як їх сприймало романізоване населення - германцями-аріанами (остготи, вестготи, вандали та ін.), але в той же час єдиний духовний центр для всіх правовірних, православно-католицьких християн Нікейського символа віри, - Рим, Ватикан, то на Сході навпаки, в кордонах міцної централізованої імперії начолі з правовірним імператором мають місце чотири теоретично рівних патріархата: Олександрійський, Ієрусалимський, Антіохійський та Константинопольський, при тому, що між їхніми головами перманентно виникає конкуренція і чвари, у подоланні яких саме імператор, як правило, виступає третейським суддею.

Римський Папа – один з його незаперечним авторитетом, тоді як держав багато. Вони виникають, змагаються між собою і зникають. Ними правлять королі-єретики. Звідси - концентрація уваги на Папі, визнання за ним, як намісником апостола Петра, вищого права на землі. На Сході ж маємо чотири патріархи, які сперечаються один з одним, а правовірний імператор – один. Він підноситься не тільки над чиновництвом та військом, але й над патріархами.

Зрештою в свідомості латиномовного Заходу зв’язок між Богом та світом підтримується посередництвом Папи та очолюваної ним церкви, яка демонстративно протиставляє себе світу з його турботами (аж до безшлюбності священників). В той же час на грекомовному Сході таким медіатором, посередником і зв’язуючою ланкою виступає імператор, наділений фактично не тільки світською, а й духовною владою, так само як єгипетський фараон, персидський шах або арабський

халіф. Саме в цьому полягають витоки, за термінологією Н.Бердяєва, "папоцентризма" католицького і "цезарепапізму" православного світів.

На відміну від ранньосередньовічного Заходу, бачимо в такий спосіб утворену у Ранній Візантії державно-церковну єдність (двуєдність). Остання на багато століть пізніше була відтворена і в Московському царстві. Цей візантійський (як потім і московський) офіціоз "православної державності" типологічно співвідноситься з ідеологією конфуціанської імперії та Халіфату. Одначе, у всіх цих випадках державницько-релігійна (саме як єдність обох начал) ідеологема не може вичерпно задовольняти культурні запити людей. І знов таки, як і в Китаї або ж на мусульманському Сході в межах загальної культурної системи, тут ми маємо їй "дозволені альтернативи". Насамперед дві взаємовиключаючі – аскетично-християнську, по суті чернецьку, і гедоністично-античну, вкорінену в традиції язичництва.

Візантійство протягом всієї своєї історії суперечливо, але нерозривно поєднувало у собі пізньоантично-світські і християнсько-церковні засади, що знаходилися у II-III ст.ст. в різкій конфронтації, але досягли певного компромісу у IV ст.. Імперія стверджувала свою пряму наступність з Римською державністю. Її життєвий устрій, як державний, так і культурний, завжди був пов'язаний з античністю.

Саме життєвий устрій пізньоантичного міста зберігався сторіччями після Константина Великого. Магістрати, як відзначає Л.Фрейнберг, жили та діяли за законодавчими нормами Римської імперії, викладання в школах проводилося грецькою мовою за програмами та підручниками, складеними ще в добу розквіту олександрійської науки. З традиціями еліністичних культів, свят і змагань були пов'язані міські видовища та розваги [Фрейберг Л.А. Античное наследие в византийскую эпоху // Античность и Византия.- М., 1975.- С. 5-7]. Проте, наскільки далекими від християнського благочестя були звичаї Константинопольських (як і александрійських або антіохійських) мешканців промовисто свідчить те, описане Прокопієм Кесарійським, середовище, в якому діють герої його "Таємної історії". Більшість населення імперії Юстиніана І щиро вважала себе християнами, причому не "єретиками", на зразок аріан або несторіан, а "правовірними". Одначе їх звичаї мало відрізнялись від тих, що панували в цих же містах трьома століттями пізніше.

Перетворення церкви на офіційну, державну, так само як і прийняття державою видимості церковної, християнської імперії, визначали взаємний компроміс і симбіоз світського та релігійного начал в соціокультурному житті Візантії. Однак, з іншого боку, такий часом неприкрито лицемірний та ханжеський симбіоз внутрішньо не

задовільняв чесних з самим собою натур як в язичницькому, так і в християнському таборах. А це визначило той факт, що протягом багатьох століть культурно-світоглядними альтернативами імперсько-церковному офіціозу майже такою ж мірою були й антично-язичницька традиція з її широкою варіативністю – високоеротизованого гедонізму до містико-аскетичної неоплатонічної учености та й щирий чернечий аскетизм, масове подвижництво схимників, столпників та пустельників.

Вся візантійська культура від її первинних форм до пізнього, по-своєму ранньоренесансного стану часів Палеологів [Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы; Успенский Ф.И. История Византийской империи.- Т. 1-3.- М., 1997. Византийская культура.- Т. 1-3.- М., 1984-1991; Удальцова З.В. Идейно-политическая борьба в ранней Византии.- М., 1974; Липшиц Е.Э. Право и суд в Византии в IV-VIII вв.- М., 1976; Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты.- Л., 1991] просякнута античною спадщиною, яка періодично оживає, починаючи втілюватися в нових, нехай вторинних за своєю суттю, творчих досягненнях, розгортаючись паралельно й автономно щодо церковності.

Це спостерігається як в добу Юстінінана, коли цілковито в дусі язичницької поезії попередніх століть творили такі поети як Агафій або схильний до еротичної тематики Павел Сіленціарій, який описав гомерівськими гекзаметрами Константинопольський храм св.Софії (на честь його фундатора), та при самому занепаді Візантії, коли Пліфон, що представляв на Флорентійському соборі (1438-1439) православну сторону, у своєму трактаті "Закони" пропонує широку й відверту програму реставрації елінського язичництва.

Тим більше це відноситься до доби IV – поч. VI століть, коли імператор Юліан розпочав останню спробу реставрації переосмисленого ним в дусі неоплатонізму язичництва, а в головних містах – Александрії, Бериті, Константинополі – відкрито діяли вищі школи антично-язичницького зразка, остання з яких – платонівська Академія в Афінах – була зачинена Юстиніаном в 529 р. Всі ті довгі століття антично-язичницька культурна орієнтація відображала тенденції аристократизму, часто стаючи духовним притулком опозиційної еліти, а то й можновладних осіб, в тому числі таких, як патріарх Фотій – збирач та коментатор різноманітних (від медицинських та філософських трактатів до еротичних романів та історичних книг) античних текстів.

Протилежний полюс відторгнення від імперсько-церковного офіціозу являв собою суворий чернечий аскетизм, часто поєднаний з дійсним нонконформізмом і високою напругою соціальної критики. В IV ст. ця течія в ранньовізантійській культурі ще була частково пов'язана з особами, які займали високе положення в церковній ієрархії. Такими

були, зокрема, “великі каппадокійці” – Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський або Іван Златоуст. Це пояснюється як ще живою традицією щирого християнського завзяття доконстантинівських часів, так і тим, що вищезгадувані ієрархи вимушені були встати в опозицію до правлячих нащадків Константина І, які схилялися до аріанства (тим паче до реставратора язичництва Юліана), захищаючи Нікейський символ віри.

Але вже з цього ж IV ст. особи, які найбільш гостро відчували ханжество офіційної державної церкви і водночас були щирими прибічниками виробленої Нікейським собором 325 р. догматики, звертаються до монашеської аскези неприйняття соціального світу Візантійської імперії. Саме чернецтво (звісно, якщо абстрагуватися від великої кількості людей, які вже з V ст. йшли до монастирів швидше з корисливих, ніж з духовних мотивів) стало у Візантії, як з часом в усьому східнохристиянському світі, дійсно масовою альтернативою щодо офіційної соціокультурної системи в допустимих (за винятком доби іконоборництва), а то й санкціонованих нею межах.

Прообразом християнського монашества наступних століть можуть вважатися іудейські громади ессенів на березі Мертвого моря та групи “терапевтів” в Єгипетській пустелі, що діяли на рубежі ер. Одначе прямого зв’язку між ними і першими монахами-християнами певнощо не було.

Виникнення і швидке розповсюдження монашества з початку IV ст. – часу перетворення християнства в панівну релігію пізньої Римської імперії – було підготовлене всім духовним розвитком Середземномор’я в попередні два-три століття. Спільним для пізньоантичної язичницької культури (що особливо проявилося в неоплатонізмі і в ранньому християнстві) був песимістичний погляд на тіло, більше того, що весь матеріальний світ як на “темницю душі”. Суворо кажучи, така впевненість більш відповідала периферійним щодо християнства або ж пограничним з ним течіям, таким, скажімо, як гностицизм (який мав впливовий християнський різновид) або маніхейство.

На відміну від них християнство в жодному разі не було релігією “чистого духу”, що ганьбила плоть та матерію як таку. Останні також створені Богом і благословенні ним. З християнської точки зору, як відзначає С.Аверинцев, і плоть може бути “чесними мощами” і дух може бути “нечистим духом”. При цьому, що важливо, нечистим зовсім не в силу якогось контакту з матерією, як уявляли ж собі платоніки, гностики та маніхеї, а із-за особистої провини непослуху. Як припускалося, вся сукупність матеріальних речей створена Богом і є вельми доброю, між тим як Диявол скоїв лише одну злу, до речі, суцільно нематеріальну, “духовну” річ – гріх. Таким чином, грань між добром та злом для християнства йде навперейми межі між матерією і духом [Аверинцев С.С. Порядок космоса...- С. 281].

Проте така одвічна установка християнства не завадила розгортанню в IV ст. масового монашеського руху в межах східних, а згодом і візантійських провінцій імперії. Розповсюдження християнства серед широкого загалу, в тому числі й серед індиферентного до релігійних пошуків населення, особливо після остаточного проголошення його офіційною державною релігією Феодосієм І в 380 р. й початком переслідування язичників в 382р. [Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей - 1054 г.).- К., 1991.- С. 267-268], незворотньо приводило до зниження загального духовно-етичного рівня та змирщення Церкви.

Пастирі та їх паства, не розраховуючи на швидке друге пришестя Спасителя, все активніше втягувалися в економічне та політичне життя, прагнули багатства та високих посад, що, природньо, заперечувало первинні установки християнства. При баченні цього, в надрах громади віруючих зростала впевненість, що дійсно духовне сходження вимагає зречення від меркантильно-користолюбних спрямувань, від зовнішнього, відчудженого, повсякденного життя, аби всією повнотою душі можна було б віддатись служінню Богу як подвижництву.

Поява чернецтва пов’язана з Єгиптом. Першим серед ченців вважається Павло Фівейський, однак широке розповсюдження руху невіддільно від імені Антонія Великого (251-356), копта за походженням, як і Павло. Навколо нього створюється група прихильників та послідовників. Аналогічні громади аскетів-пустельників поширюються по всьому Єгипту, з’являються в Синаї та Палестині. В ролі “впорядковувача” руху виступає Пахомій (283-346), який розробляє перший монашеський статут, що периписує інокам молитву та працю і благословляє перший жіночий монастир, заснований його сестрою Марією.

Протягом всього IV ст. відношення до монашества (переважно в той час єгипетського) в церковних колах було неоднозначним. Ієрархи дивилися на нього з підозрою. Проте загальне зростання аскетичних цінностей серед християн Сходу в той час, їх своєрідна реакція на омирщення та одержавлення Церкви забезпечувало відлюдництву масову підтримку. Вже до кінця IV ст. воно визнається в Капподокії та Приєфратській Сирії, поширюючись звідти серед християн Персидського царства.

Велику роль в утвердженні монашества в анатолійсько-сирійських провінціях зіграла надана йому підтримка стовпами

капподокійського богослів'я, вже згадуваними Василем Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Ниським. Одначе найбільш поширеним монашество залишається в Палестині і особливо в Єгипті, де на ниві його організації, переважно в коптському середовищі особливо прославився авва (отець) Шенуї (бл. 333-451).

До початку V ст. авторитет монашества набуває в імперії загального визнання. Влада вже не тільки лояльно відноситься до нього, а й виявляє своє благе ставлення, особливо із врахуванням того, який великий вплив на свідомість та поведінку людей мали авторитетні монахи (як той же Шенуї в Єгипті [Тураев Б.А. Древний Египет.- Пг., 1922.- С. 154-158]).

За цих обставин виникають перші монастирі в околицях Константинополя, а також на узбережжі Мармурового й Егейського морів. Заможні люди, як і представники влади жертвують на "спомин душі" землі та майно, держава надає їм всілякі пільги. Монастирі з часом стають багатими закладами. До їх лав вступає велика кількість різноманітного люду, далеко не завжди безкорисливого і освіченого. Монашество стає тут грізною політичною силою, що активно впливає на церковну та світську політику. Так, імператор Феодосій II (408-450), який спочатку підтримав лідера сирійських церков Несторія, під тиском монашества змушений був відректися від нього. Загрозу з боку монахів відчував і провінційний єпископат.

Навіть Юстиніан I (527-565), влада якого була майже необмеженою, рахувався з монастирями як міцною політичною силою і всіма способами прагнув залучити їх на свій бік. Одначе вцілому протягом VI ст. політична активність монашества дещо знижується. Монастирі стають органічною складовою візантійської соціокультурної системи, підтримують державну владу і отримують від неї великі маєтки і різноманітні пільги [Троицкий И.И. Обозрение источников начальной истории монашества.- Сергиев-Посад, 1907; Карсавин Л. Монашество в средние века.- М., 1912; Поснов М.Э. История христианской церкви...- С. 514-524; Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков...- С. 140-194].

Таким чином, в найзагальніших рисах ранньовізантійську, тобто первинну Східнохристиянську соціокультурну систему можемо розглядати як своєрідну двуєдність пізньоантично-грекохристиянських підвалин, при їх симбіозі та взаємному компромісі в ядрі системи, але при збереженні тією чи іншою мірою автономних, протиставляючих себе цьому ядру культурно-язичницького та аскетично-християнського напрямків.

Т.Хміль* (м. Дніпропетровськ)

ПОНЯТТЯ ДУХОВНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ В РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Л.СИЛЕНКА

У розвитку сучасної філософської думки спостерігається так званий "неорелігійний ренесанс". Він постає як пошук релігійних чинників, необхідних для конструювання соціального буття. В постмодерністську тенденцію сучасної релігійної філософії робить свій внесок відомий представник української діаспори Лев Силенко – засновник РУНВіри, яку він вважає національною релігією українського народу. Головні положення якої він виклав у фундаментальній праці "Мага Віра".

Значне місце у названій праці Л.Силенка займає поняття "духовна революція", яка означає не тільки повернення народів до своїх національних джерел, але й глибоке осмислення перспектив тих реалій, які сьогодні визначають ментальні риси будь-якого народу, в тому числі й українського.

Осмислюючи засади духовної революції, Л.Силенко вбачає мету відродження української нації у створенні реальних умов для саморозвитку людини: "Він (український народ – Т.Х) не тільки духовно оновиться, а й спрямує мислення Людства на шлях творіння Нової Цивілізації, нової ритміки Духовного життя" [Силенко Л. Мага Віра. США: ОСДУ, 1979.- С. 971].

Важливою рисою духовної революції є поняття "толерантність", яка, на думку Л.Силенка, є найважливішим принципом духовного воскресіння людства, постає як звільнення його від насилля та воєн. Нова духовність потрібна Європі, планеті Земля, - зазначає пише відомий релігієтворець. Духовна революція людства в тому, що Бог один, але кожній нації, кожному народу притаманне своє власне уявлення про Бога, тому що "протилежності в розумінні Бога звеличують духовне життя людства" [Святе вчення. Силенкова віра в Дажбога.- К., 1995.- С. 3].

Означені релігійні уявлення можуть суперечливо виявлятися в обрядності, в засобах поклоніння та образах Бога як антропоморфного, пантеїстичного чи логічного Початку, але в цілому все зводиться до віри в людську святість та гуманність. "Усі віри, які навчають людину вірити в Бога – правдиві, пише Л.Силенко. – Чим віра толерантніша, тим більше вона благородна" [Там само.- С. 393].

---

* Хміль Т.В. – викладач Дніпропетровського державного аграрного університету.