

http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr62.htm

4. Ilarion Kyivskij Slovo pro Zakon i Blagodat [Elektronnyj resurs] / Ilarion Kyivskij. – Rezhym dostupu : http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm

5. Istorija ukrainskoj filosofii: Pidruchnyk. – K. : Akademvydav, 2008. – 624 s.

6. Poslanie Klimenta Smoljaticha. Poslanie, napisanne Klimentom, mitropolitom russkim, svjashhenniku Fome i ob#jasnennoe Afanasiem – monahom [Jelektronnyj resurs] / Kliment Smoljatich. – Rezhim dostupa : http://old-ru.ru/03–8.html

7. Severylova P. V. Socialno-filosofske osmyslennja kartyny svitu kyivskogo knyzhnyka HI st. (na materiali spadshhyny mytropoljta Ilariona) [Tekst] : avtořef. dys. ... kand. filos. nauk : 09.00.03 / P. V. Severylova ; Donec. nac. un-t. – Donec, 2003. – 19 s.

Solomacha I. G., Ph.D., assistant professor of social pedagogy, Chernihiv State Pedagogical University T. G. Shevchenko (Ukraine, Chernihiv), vzg_mr@ukr.net

Relationship between faith and reason in the writings of ancient Rus scribes

Analyzed the genesis of understanding the concepts of “faith” and “reason” in historical and philosophical traditions of Kievan Rus, especially their substantial burden and interpretation. Proved that it is a harmonious blend of faith and reason, “heart” and “head” was the basis for the formation of personalistic, existential and cordocentric orientation of Ukrainian philosophy.

Keywords: scribe, religious faith, reason, heart, wisdom.

Соломаха І. Г., кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної педагогіки, Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т. Г. Шевченка (Україна, Чернігів), vzg_mr@ukr.net

Соотношение веры и разума в трудах древнерусских книжников

Проанализированы генеза понимания понятий “веры” и “разума” в историко-философской традиции Киевской Руси, особенности их смысловой нагрузки и интерпретации. Обосновано, что именно гармоничное сочетание веры и разума, “сердца” и “головы” стало основой формирования экзистенциально-персоналистической и кордоцентричной направленности украинской философской мысли.

Ключевые слова: книжник, религиозная вера, разум, сердце, мудрость.

* * *

УДК 271–584

Рупова Р. М.

кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, религиоведения и теологии, Российский государственный социальный университет (Россия, Москва), rozaliya-rupova@yandex.ru

Духовная традиция Восточного христианства: социальное-философский ракурс

Статья посвящена проблеме формирования идеи христианского государства, становлению взаимоотношений Церкви и государства. Автор исследует взаимодействие древней духовной традиции Православия с государством и властью на примере византийской истории. В работе рассмотрены факты эффективного выстраивания внешней и внутренней политики государства при опоре его на фундаментальные положения христианской этики и аксиологии.

Ключевые слова: политический исихизм, симфония властей, христианское государство, духовная традиция.

(статья друкується мовою оригіналу)

На заре третьего тысячелетия христианской эры накопились новые проблемы, требующие нового осознания культурообразующей роли христианства в современных условиях. “Современная европейская культура возникла из христианства, созидавшего культурные формы устройства жизни, используя для этого не только опыт Ветхого Завета, но и богатейшую греческую и римскую культуру общественного устройства, философской мысли и художественного творчества. История Европы – это долгий процесс христианизации всех областей культуры, всего культурного насле-

дия народов, постепенно входящих в христианскую Ойкумену” [16, с. 134].

Среди множества определений культуры есть такое: “культура есть система социальных эстафет, в которых участники передают друг другу образцы для подражания” [14, с. 132]. Это определение указывает на наличие транслируемой традиции и подразумевает когнитивно-знаковый характер транслируемого содержания [10, с. 86–93]. Важнейшая функция культуры состоит в том, что она выражает смысл человеческого существования. Понятие смысла также требует уточнения. Смысл феномена, как пишет Ю. Шрейдер в приведенном тексте, – это внеположная ему сущность, о которой он свидетельствует. Смысл описывается в определенной знаковой системе [16, с. 336]. Усилиями Каппадокийских отцов Церкви культурные формы, соответствующие их эпохе (IV век), стали носителями христианских смыслов. Они активно воцерковляли традицию языческого неоплатонизма. Впоследствии на Западе Фома Аквинский, по выражению Г. К. Честертона, “окрестил Аристотеля”, применив его философию в качестве инструментария для развернутого выражения христианской теологии. Можно сказать, что культура требует от верования приложения усилий для передачи христианского смысла средствами культурных форм. В нашу эпоху это требование приобретает особое значение: либо в культуре возобладают деструктивные смыслы (а при современных средствах распространения информации они быстро произведут широкое губительное действие), либо она станет носителем высокой христианской нравственности и будет служить духовному оздоровлению и умиротворению общества.

Панорамное социально-философское рассмотрение человека требует изучения и такого фактора человеческого общества, как государство. Рассмотрим государство в ракурсе святоотеческого понимания его значения. Согласно христианскому пониманию смысла той спасительной миссии, которую совершил на Земле Христос, Он воспринял всецелое человеческое естество для исцеления и избавления от рабства греху, “ибо что не воспринято, то и не уврачевано” [2, с. 10]. Таким образом, и государство с необходимостью должно быть включено в тело Христово, “с тем, чтобы его преобразить во Христе” [1, с. 5]. Реализация этой задачи на протяжении всей истории христианства неоднократно подвергалась испытаниям и всегда была сопряжена с острой борьбой с языческим мировоззрением. Первые века существования Церкви в Римской империи она стояла вне закона и была гонимой. Чтобы уяснить причину конфликта между государством и Церковью, необходимо понять, какую роль играла в жизни древнего Рима религия. В умах римской аристократии даже в позднеантичное время господствовало убеждение, что могущество империи самым прямым, непосредственным образом зависит от тщательности исполнения требований языческого культа. Император как pontifex maximus всегда отстаивал достоинство древнеримской религии. Государство видело свою священную обязанность в поддержании status quo своей религии, видя в этом важнейший источник своего процветания.

Согласно идее Платона об устройстве идеального государства, а также учению о государстве Аристотеля, римские императоры ставили личную жизнь человека в

полную зависимость от государственной власти. Также и религия, как одна из функций государства, находилась в полной от него зависимости. “Религия в Римской империи не имела ни малейшей самостоятельности, она находилась под строгим контролем государственной власти. Религиозный строй составлял часть государственного строя, и религиозное право – *sacrum ius* – было лишь подразделением общего права – *publicum ius*” [6, с. 8]. Главное противоречие между христианской Церковью и римским государством состояло в различии взглядов на религию. С первых веков своего существования Церковь руководствовалась принципом свободы от государственной власти в вопросах веры и подчинения ей в гражданских делах. При этом, если государственные законы вступали в противоречие с верой, то христиане всегда следовали требованиям веры, а не государства. Учение об отношении Церкви к государству содержится в посланиях апостола Павла: Рим. 13, 1–7; 1 Тим. 2, 1–3; Тит. 3, 1. Главная мысль этого учения: “Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены” (Рим. 13,1). Речь, однако, не идет о слепом повиновении властям – уже первые века христианства обилием “мученических актов” свидетельствуют о том, что христиане не шли на компромиссы в ситуациях, когда представители власти вынуждали их участвовать в языческом культе. Ориген так выразил точку зрения христианства: “Мы имеем дело с двумя законами. Один – закон естественный, виновник которого есть Бог; другой – закон писанный, который дается от государства. Если они согласны между собой, должно одинаково соблюдать их. Но если естественный, божественный закон повелевает нам то, что расходится с законодательством страны, то должно это последнее – законодательство страны – оставлять без внимания; пренебрегая волею человеческих законодателей, слушаться только воли божественной, каковы бы ни соединились с этим опасности и труды, даже если бы пришлось претерпеть смерть и посрамление” [1, с. 8]. Полагая высшим благом Царство Небесное, христианство становилось в оппозицию римскому менталитету, в котором государство было высшим благом, гарантом благосостояния и счастья граждан. По этой причине даже просвещенные императоры, такие как Траян, Марк Аврелий, Декий и Диоклетиан были гонителями христианства. Миланский эдикт 313 г. радикальным образом изменил положение христианства в империи: из религии *non grata* оно переходит под особое покровительство власти. В 323 г. император Константин, став единовластным правителем Римской империи, издает очередной эдикт, в котором он излагает своё желание призвать не только своих подданных, но и весь человеческий род “к святейшему закону” (христианской вере), тем самым выражая своё намерение всеми силами содействовать христианскому просвещению в мире. Этим не ограничилось его участие в делах Церкви: в 325 г., заботясь о сохранении её единства и чистоты вероучения, ввиду распространения арианской ереси, он проявляет инициативу созыва 1-го Вселенского собора. При этом, участвуя в заседаниях Собора, он “не вмешивался во внутренние дела Церкви; сами государственные законы он преобразовывал в духе Церкви” [4, с. 67]. Такая поистине апостольская роль императора породила опреде-

ление Собором его места в Церкви как “епископа внешних дел”, о чем свидетельствует в своих сочинениях историк Евсевий Панфил [1, с. 9].

Таким образом, в эпоху царствования Константина закладывался фундамент правовой базы, на основе которой в Восточной Римской империи (Византии) выстраивались отношения государства и Церкви. Проявлением внешнего епископского служения позднейших византийских императоров было попечение о распространении христианской веры, благочестия, а также забота о чистоте вероучения и ограждение Церкви от ересей. Это требовало от византийских монархов хорошего знания догматов христианской веры.

Однако, императорами неоднократно превышались полномочия, отведенные им Церковью; нередко они активно вмешивались в её внутреннюю жизнь. Часто этому содействовали сами епископы, не сохранявшие последовательной линии в управлении Церковью, тем самым понуждая императоров включаться в решение проблем, находящихся в сугубой компетенции епископа. Несмотря на эти отклонения, за норму была принята независимость Церкви от вмешательства государственной власти в вопросы веры и канонического управления. IV Вселенский собор вынес решение: “Никакой прагматический указ, противный канонам, не должен иметь силы; должны преимуществовать каноны отцов” [1, с. 10]. Параллельно император Маркиан постановил: “Мы лишаем силы и твердости все прагматические указы (*omnes pragmaticas sanctiones*), противоречащие церковным канонам (*quae contra canones ecclesiasticas*)...” [1, с. 11]. Идеал церковно-государственных отношений был изложен в теории симфонии властей. Её содержание было сформулировано императором Юстинианом и, впервые в истории, симфония властей была закреплена законом как главный принцип государственного устройства. Это согласие закона и канона было постоянным принципом государственного законодательства Византии. Император Лев Философ издал постановление об отмене всех законов, противоречащих церковным канонам. Впоследствии византийское правительство никогда не оспаривало преимущества церковных канонов над государственными законами; даже императоры-отступники от православной веры, такие, например, как Михаил VIII Палеолог, никогда открыто не отвергали этого принципа.

Симфония властей в Византийской империи принципиально отличалась от отношения римско-католической церкви к государству как орудия неограниченной папской власти (конкордат). Причина этому в различии духовного наполнения восточно-христианской, православной веры и римско-католицизма. Православная Церковь в Византийской империи, и, позже, на Руси, не ставила перед собой задачи подчинения гражданской власти духовенству, она свидетельствовала о неотмирности своих канонов. Взаимное согласие между Церковью и государством следует понимать как преобразование государственных законов по духу христианских начал для образования христианского государства как альтернативу государству языческому. Это служение Церкви в государстве получило наименование “воцерковление общества”. В процессе своего воцерковления государство приближается к тем высшим ценностям, которые представлены Церковью, к тому,

чтобы самому преобразиться в Церковь. Наиболее просвещенные императоры Византийской истории видели в поддержании симфонии властей залог процветания государства. Император Юстиниан писал: “Когда и Церковь со всех сторон благоустроена, и государственное управление держится твердо и путем законов направляет жизнь народа к истинному благу, то возникает добрый и благотворный союз Церкви и государства, столь возжеланный для человечества. Посему мы озабочиваемся и охранением православной веры, и благоустройением священства, чем надеемся получить великие блага от Бога и соблюсти твердый порядок в государстве” [5, с. 71]. Разумеется, в истории Византии имелись факты нарушения принципа симфонии властей, злоупотребления властью – так называемые цезарепапистские устремления – они в большой мере характеризуют политику императоров-еретиков (Лев Исавр, Лев Армянин, Михаил Палеолог и др.), однако, “историю составляют не нарушения закона, как исключения из общего правила, а общая идея и дух, проникающие общество и управляющие его действиями...” [5, с. 92].

Византийская история породила и особый социально-политический феномен. Это так называемый “политический исихазм”, возникший в специфической обстановке Византии XIV века и пока еще не ставший предметом углубленного социально-философского анализа.

Социально-политическая ситуация, сложившаяся в Византийской империи в XIV веке, привела к состоянию острого идейного противостояния две культурные традиции, можно сказать: две цивилизации, выросшие из общего корня европейской культуры, сформированного на античном языческом наследии и древней традиции христианской Церкви. В исторической науке это противостояние получило название “паламитские споры” по имени одного из главных их участников: Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. В лице двух главных участников спора – Варлаама Калабрийца и Григория Паламы столкнулись набравший силу западноевропейский рационализм и секулярный гуманизм в лице своих византийских апологетов – и православная ортодоксия. Одним из предметов спора был вопрос о возможности опытного видения нетварного божественного света, о познаваемости Бога. Григорий Палама, представляя восточно-христианскую мистико-аскетическую традицию, утверждал возможность познания Бога, но не в Его сущности, недоступной для творения, а в энергиях, посредством которых Бог открывается человеку. В этом утверждении был выражен многовековой опыт православной духовной традиции монашеского подвижничества, получивший название “исихазм”. Именно это представление о возможности соединения человека с нетварными энергиями является центральным моментом, ядром православной антропологии. Варлаам исключал возможность для человека видения божественного света, обожения. Он представлял западноевропейскую традицию, утверждавшую приоритет рационального знания, веры в безграничные возможности человеческого разума. Этот путь повлек за собой “полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры” [13, с. 42–43].

Это противостояние отнюдь не было простым схоластическим спором. Необходимость отстаивания принципиальных вопросов вероучения, как некогда на Вселенских соборах перед лицом разнообразных ересей, явилась стимулом творческого развития православной догматики, систематизации всего духовного опыта Церкви. От исхода спора зависело, по какому пути пойдет Византия. Исихастские споры совпали с обострением внутривизантийской обстановки в Византии. После смерти императора Андроника III, вдовствующая императрица Анна Савойская, нашедшая себе сторонников и финансистов на Западе, противостояла претендующему на императорский престол Иоанну Кантакузину, которого поддерживали монастыри, сельское население и духовенство. Покровительствующий Анне папа Климент VI (1342–1352) призвал католическую Европу к крестовому походу против Кантакузина, а тот нашел себе союзников в лице турок. Таким образом, идейное расхождение Востока и Запада, проявившееся в паламитских спорах, совпало с широкомасштабным военным противостоянием, в котором православный мир в союзе с мусульманами противоборствовал католическому Западу. Подобно исходу Ледового побоища в 1242 году под началом Александра Невского, предотвратившего вторжение католицизма на Русь, победа Иоанна Кантакузина была столь же судьбоносной для Византийской империи. На императорском престоле оказывается сторонник исихазма и все важнейшие посты в Церкви, начиная от патриарха, занимают монахи-исихасты. В 1351 году созывается Константинопольский собор, на котором происходит догматическое признание богословия Григория Паламы.

Победив идейно западный рационализм и гуманизм, исихасты становятся могущественной силой не только в церковной среде, но и в широком социально-политическом пространстве. Начинается новый этап эволюции исихазма, связанный с влиянием православной мистики на искусство и общественную жизнь Византии. Проповедь исихазма приобретает большую социальную направленность. При этом широко утверждается мысль о необходимости богообщения и возможности обожения не только для монахов, но и для мирян. Эта проповедь реального обожения, уже в этой жизни доступного для любого человека, стирала границы между монастырем и светским обществом.

Таким образом, пройдя многовековой путь развития, начиная с момента своего возникновения в IV веке, когда исихазм был исключительным достоянием монахов-отшельников, он выплеснулся за границы монастырей и келий, став влиятельным культурно-политическим явлением восточноевропейского масштаба. Можно сказать, что на волне исихазма происходит настоящее духовное возрождение Византии. Более того, переживаемый ею расцвет оказал существенное влияние на весь православный мир. Прежде всего, это сказалося в формах культуры. Расцвет византийской живописи распространился на весь православный мир. Русская, болгарская, сербская, грузинская иконописи испытывают заметное влияние византийского стиля. Не подлежат сомнению и византийские истоки творчества таких великих мастеров иконы, как Феофан Грек и Андрей Рублёв. Не только живопись, но и архитектура этого периода переживает расцвет. Художественные идеа-

лы византийских строителей распространяются на Болгарию, Сербию, Русь, Закавказье [17, с. 484–508]. Расцвет проявился также в широком распространении переживавшей настоящий ренессанс византийской письменности. Литературные связи Византии с Сербией, Болгарией и русскими землями были весьма активными. Большую роль в этих связях играли монастыри Афона и Константинополя. Церковь заботилась о распространении святоотеческого наследия и трудов аскетического содержания – Василия Великого, Григория Синаита, аввы Дорофея, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Дионисия Ареопажита, Григория Паламы и др. Кроме того, как в самой Византии, так и в других странах православного мира в фокусе рассмотрения церковных деятелей оказываются отнюдь не только вопросы богословия, но также и широкий круг тем, связанных с политикой, экономикой, наукой. Итак, очевидно, что Византия за 100 лет до своего порабощения турками пережила настоящее Возрождение. Причем, характер этой эпохи в Восточной Римской империи, совпадая по времени с европейским Ренессансом, принципиально от него отличался: “если европейский Ренессанс был по своим идеям, своей духовной направленности внецерковным и даже внерелигиозным, секулярным движением, то Исихастское Возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры” [15, с. 187–188].

Столь впечатляющее влияние исихастских идей на культурную, политическую и общественную жизнь православного мира определяется в исследовании Г. М. Прохорова как система “политического исихазма” [12, с. 108]. Таким образом, в научный оборот вводится новое понятие, отражающее имевшее место в Византии XIV века расширенное влияние православной мистики на культурную и общественную жизнь, внутреннюю и внешнюю политику. В трудах глубокого знатока палатизма Иоанна Мейендорфа также присутствует термин “политический исихазм”, под которым понимается “социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV веке видными византийскими деятелями и широко распространившая своё влияние в славянских странах” [9, с. 294]. Этому явлению посвящено целое исследование В. В. Петрунина “Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата” (СПб.: “Алетейя”, 2009). Анализируя термин “политический исихазм”, автор обоснованно предлагает заменить его термином “социальный исихазм”. “Вполне очевидно явное несоответствие между определением исихазма как “политический”, что, естественно, указывает на принадлежность данного понятия к политической сфере, то есть непосредственно связанного с проблемой власти и государства, и включением в “политический исихазм” не только политической деятельности византийских исихастов, но и социального и культурного аспектов исихастского движения” [11, с. 44].

Список использованных источников

1. Георгий Металлинос, протопресвитер. Церковь и государство в православном предании // Церковь и государство. Сборник статей. – М., 2003. – 80 с.
2. Григорий Богослов, святитель. Послание 3-е к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария // Творения. Свято-Троице-Сергиева Лавра. – 1994. – Т. 2. – 596 с.
3. Евсевий Панфил. Vita Const. 4, 28. С. 246–247. Цит. по: Ге-

оргий Металлинос, протопресвитер. Церковь и государство в православном предании // Церковь и государство. Сборник статей. – М., 2003. – С. 9.

4. Зызыкин М. В. Патриарх Никон, его государственные и канонические идеи. – М., 1995.
5. Курганов Ф. Отношения между Церковью и гражданской властью в Византийской империи. – Казань, 1880.
6. Лебедев А. П. Эпоха гонения на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. – М., 1994. – 150 с.
7. Лисовой Н. Н. Преображение Господне: иконография и смысл праздника // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995.
8. Лихачева В. Д. Искусство Византии V–XV вв. – Л., 1986.
9. Мейендорф И. Ф. Тема “Премудрости” в восточноевропейской средневековой культуре и её наследие // Литература и искусство в системе культуры. – М., 1988.
10. Отюцкий Г. П. Информационная антропология: необходимость конституирования. Ученые записки РГСУ. – 2009. – № 1. – С. 86–93.
11. Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. – СПб.: “Алетейя”, 2009. – 164 с.
12. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ. – 1968. – Т. 23.
13. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 1994.
14. Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. – М., 1996.
15. Хоружий С. С. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция Православия // Хоружий С. С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 187–188.
16. Шрейдер Ю. Христос – источник и основа новой европейской культуры // Христос – источник новой культуры для Европы на заре нового тысячелетия. Пред-синодальный Симпозиум в Ватикане. Ватикан, 11–14 января 1999 г. – Тверь: “Созвездие”, 2000.
17. Якобсон А. А. Византийское зодчество эпохи Палеологов // Культура Византии XIII – первой половины XV в. – М., 1991.

References

1. Georgij Metallinos, protopresviter. Cerkov' i gosudarstvo v pravoslavnom predanii // Cerkov' i gosudarstvo. Sbornik statej. – M., 2003. – 80 s.
2. Grigorij Bogoslov, svjatelj. Poslanie 3-e k presviteru Kledoniju, protiv Apollinarija // Tvorjenja. Svjato-Troice-Sergieva Lavra. – 1994. – T. 2. – 596 s.
3. Evsevij Panfil. Vita Const. 4, 28. S. 246–247. Cit. po: Georgij Metallinos, protopresviter. Cerkov' i gosudarstvo v pravoslavnom predanii // Cerkov' i gosudarstvo. Sbornik statej. – M., 2003. – S. 9.
4. Zzykin M. V. Patriarh Nikon, ego gosudarstvennye i kanonicheskie idej. – M., 1995.
5. Kurganov F. Otnoshenija mezhdju Cerkov'ju i grazhdanskoj vlast'ju v Vizantijskoj imperii. – Kazan', 1880.
6. Lebedev A. P. Jepoha gonjenja na hristian i utverzhenie hristianstva v greko-rimskom mire pri Konstantine Velikom. – M., 1994. – 150 s.
7. Lisovoj N. N. Preobrazhenie Gospodne: ikonografija i smysl prazdnika // Sinergija. Problemy asketiki i mistiki Pravoslavija. – M., 1995.
8. Lihacheva V. D. Iskusstvo Vizantii V–XV vv. – L., 1986.
9. Mejdendorf I. F. Tema “Premudrosti” v vostochnoevropskoj srednevekovoj kul'ture i ejo nasledie // Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury. – M., 1988.
10. Otjuckij G. P. Informacionnaja antropologija: neobhodimost' konstituiruvanija. Uchenye zapiski RGSU. – 2009. – № 1. – S. 86–93.
11. Petrunin V. V. Politicheskij isihazm i ego tradicii v social'noj koncepcii Moskovskogo Patriarhata. – SPb.: “Aletejja”, 2009. – 164 s.
12. Prohorov G. M. Isihazm i obshhestvennaja mysl' v Vostochnoj Evrope v XIV veke // TODRL. – 1968. – T. 23.
13. Solov'jov V. S. Chtenija o Bogochelovechestve. – SPb., 1994.
14. Stepin V. S., Gorohov V. G., Rozov M. A. Filosofija nauki i tehnik. – M., 1996.
15. Horuzhij S. S. Vladimir Solov'jov i mistiko-asketicheskaja tradicija Pravoslavija // Horuzhij S. S. O starom i novom. – SPb., 2000. – S. 187–188.
16. Shrejder Ju. Hristos – istochnik i osnova novoj evropejskoj kul'tury // Hristos – istochnik novoj kul'tury dlja Evropy na zare novogo tysjacheletija. Pred-sinodal'nyj Simpozium v Vatikane.

Vatikan, 11–14 janvarja 1999 g. – Tver' : “Sozvezdie”, 2000.

17. Jakobson A. A. Vizantijskoe zodchestvo jepohi Paleologov // Kul'tura Vizantii XIII – pervoj poloviny XV v. – M., 1991.

Rupova R. M., Ph.D., assistant professor of social philosophy, religious studies and theology, Russian State Social University (Russia, Moscow), rozaliya-rupova@yandex.ru

Spiritual tradition of Eastern Christianity: social-philosophical perspective

The article explores the problem of development relations between Church and the state. The author analyses cooperation of the ancient Orthodoxy spiritual tradition and the state and power and uses for this the history of Byzantium. The article discusses examples of effective alignment of internal and external policy of the state in support of its position on the fundamental Christian ethics and axiology.

Keywords: political hesychasm, symphony of powers, Christian state, spiritual tradition.

Rupova P. M., кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальної філософії, релігієзнавства і теології, Російський державний соціально-університет (Росія, Москва), rozaliya-rupova@yandex.ru

Духовна традиція Східного християнства: соціально-філософський ракурс

Стаття присвячена проблемі формування ідеї християнської держави, становленню взаємовідносин Церкви і держави. Автор досліджує взаємодію давньої духовної традиції Православ'я з державою і владою на прикладі візантійської історії. У роботі розглянуті факти ефективного вибудовування зовнішньої і внутрішньої політики держави при опорі його на фундаментальні положення християнської етики та аксіології.

Ключові слова: політичний ісихазм, симфонія властей, християнська держава, духовна традиція.

* * *

УДК 123.1

Матвеев В. О.

доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри фундаментальних та соціально-гуманітарних дисциплін, ПВНЗ Університет новітніх технологій (Україна, Київ), Vitaliyamatveev@mail.ru.

КОМПАРАТИВНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПІДХОДІВ СХІДНОЇ ТА ЗАХІДНОЇ МЕДИЦИНИ ДО ПРОБЛЕМИ ЗДОРОВ'Я ЛЮДИНИ

В статті аналізується філософсько-світоглядні підходи до проблем здоров'я людини в східній та західній медицині. Підкреслюється профілактично-превентивний і холі стичний характер східної медицини на відміну від фармакологічного лікування і вузької спеціалізації західної. В той же час, розглядаються перспективи її зближення східної і західної медицини.

Ключові слова: східна медицина, західна медицина, здоров'я, фармакологічні препарати, антропоцентризм, природо центризм, мікрокосм, Аюрведа, прана, ци, медитація, йога, дихальна гімнастика, хронічні хвороби.

Як відомо, здоров'я є найбільшим багатством як окремої людини, так і нації в цілому. Що стосується України, то показники в цьому плані є, на жаль, досить невтішними. Так, на недавньому брифінгу тепер уже з колишнім міністром молоді і спорту України Р. Сафіуліним йшлося про те, що стан здоров'я нашого населення є катастрофічним. Вказувалося, що 94% випускників шкіл вже мають проблеми зі здоров'ям. Екс-міністр також неоднозначно заявив, що в нашій країні немає фізичної культури як такої [1]. В чому ж криються проблеми такої невтішної ситуації? Для вирішення цього питання, на думку автора статті, є сенс порівняти світоглядні засади східної (до якої, в першу чергу, потрібно віднести китайську та індійську) та західної медицини, а також засади культури здорового життя.

За останні декілька десятиліть на теренах як західного світу, так і в Україні, отримують певного поширення твори спеціалістів з китайської медицини, та-

ких як: Бянь Чжичжун, Жэнь Инцю, Кэвэнь Ху, Ма Фолін, У Вэйсинь, Цзинь Синь-Чжун, Ян Цзичжоу. Найбільш актуальні положення китайської медицини висвітлюються в роботах західних спеціалістів, в тому числі й представників країн СНД, таких як: Байнфилд Г., Белоусов П., Корнголд Е., Красносельский Г., Лопушанский П., Палош Ш., Пишель Я., Шапіро М., Шапіро І., Яроцька О. Ще більше робіт як східних, так і західних авторів присвячено системі йоги. В зв'язку з цим, очевидно, є доцільним порівняти в основних рисах філософські засади обох напрямків, тобто східної і західної медицини, що й ставить собі за мету автор статті.

З самого початку нашого дослідження можна зазначити, що в поняття “медицина” на Сході і на Заході вкладають різний сенс: якщо “східна медицина” визначається як “наука про здоров'я”, то “західна медицина – як “наука про хвороби”. Іншими словами – східна медицина завжди мала превентивний характер, оскільки її представники в першу чергу проводили профілактику захворювань, навчаючи людей правильному харчуванню, фізичним вправам для зміцнення здоров'я, набору енергії. Все це повинно було вести до покращення імунітету і відповідно не дозволити хворобливим тенденціям, якщо вони навіть виникали, перерости в хворобу.

Таким чином, східна медицина виходить з того факту, що людський організм – це система, яка володіє адаптаційними можливостями, тому при правильному способі життя, коли людина правильно харчується, займається дихальними вправами, дає собі правильні фізичні навантаження, відпочиває, – будь-які захворювання або ж будуть легко подолані, або ж не допущені зовсім.

Отже, важливим моментом є те, що в західній медицині поняття “здоровий” фактично є тотожним “не хворий”, то в східній медицині поняття “здоровий” наповнюється більш широким змістом і включає в себе фізичний, емоційно-психологічний і духовний комфорт та гармонію. Тобто культивування здорового способу життя тут завжди домінувало над безпосереднім лікуванням хвороби. Очевидно, саме тому в Китаї на даний час є найвищий показник тривалості життя – 92 роки, а показники рівня онкологічних і серцево-судинних захворювань є найнижчими у світі.

Виходячи з того, що в східній медицині людину розглядають як цілісний організм, лікар намагається покращити здоров'я пацієнта в цілому, тобто зцілення тут розглядається як процес відновлення взаємодії органів, наповнення організму енергією, що повинно привести до відновлення функціонального здоров'я посередництвом регенерації здібностей організму, які полягають у самовідновленні і самоціленні. В цьому плані фактично реалізується принцип, який полягає в тому, що чим складніша система, тим більш вона залежить від злагодженої дії всіх її компонентів. Тобто, лікування в східній медицині є холістичним, оскільки застосовується до всього організму в цілому, активність цього процесу полягає в тому, що пацієнт приймає в ньому не пасивно-посильну участь, що, зазвичай, є характерним для західної медицини, а безпосередньо-активну.