

ідей у подальший розвиток духовної культури, гуманістична дія яких, зокрема в освіті, відчувається й дотепер [12, с. 84-95]. Отці східної церкви відстоювали та утверджували ідеї цінності живого як творіння Божого, трепетного ставлення до нього, обожаюючи будь-який прояв життя, наділяючи його духовно-моральними вимірами [13, с. 93-106].

Основою ранньохристиянського осмислення живого часто виступала така форма ірраціоналізму, як містицизм, який в окремих випадках переплітався з елементами раціоналізму. Подібне мислення дає можливість передати взаємозв'язок непізнаного (трансцендентного) із земним (реальним) буттям. Містична форма сприйняття навколишнього світу відкривала шлях до осмислення теологічних істин. Увесь процес пізнання живого визначався вірою у трансцендентне, а поняття живого, його організація загалом, ґрунтувалося на біблійній картині світу.

Література:

1. Горбань А.В., Мартич Р.В., 2017, Феномен «живого» в контексте сучасного православного дискурсу, Наукові праці Чорноморського національного університету ім. Петра Могили. Серія Філософія, Т. 300, Вип. 288, с. 55-59.
2. Horban O., Martych R., 2017, Basic approaches to the definition of the essence of the concept of "living", Studia Warminskie, 54, p. 93-103. DOI: <https://doi.org/10.31648/sw.37>
3. Аристотель, 2000, Політика, Київ, Основи.
4. Опарин А., 1957, Возникновение жизни на Земле, Москва, Издательство АН СССР.
5. Лосский В., 1991, Очерк мистического богословия Восточной церкви, Мистическое богословие, Киев, Путь к истине.
6. Ориген, 1993, О началах, Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.), Новосибирск, ИПЧ «Лазарев В.В. и О».
7. Нисский Григорий, 1995, Об устройении человека, Санкт-Петербург, Аксиома.
8. Нисский Григорий, 2003, Опровержение Евномия, Краснодар, Глагол.
9. Исповедник Максим, 2004, Избранные Творения, Москва, Паломник.
10. Исповедник Максим, 2007, Письма, Санкт-Петербург, Издательство СПб ГУ.
11. Дамаскин Иоанн, 2007, Точное Изложение православной веры, Москва, ДАР.
12. Горбань О., 2017, Освітній потенціал православного віровчення про «живе», Освітологічний дискурс, 3-4 (18-19), с. 84-95. DOI: <https://doi.org/10.28925/2312-5829.2017.3-4.8495>
13. Horban Olexander, Martych Ruslana, 2018, Axiological determinants of the doctrine of "living" in modern bioethic discourse, Studia Warminskie, 55, p. 93-106, DOI: <https://doi.org/10.31648/sw.3064>

УДК 230.2 : 252.6

Морозова Д.С.

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

ЧИ БУВ СВТ. ІОАН ЗОЛОТОУСТ КОМУНІСТОМ?

Статтю присвячено «комуністичній» утопії, яку висловив свт. Іоан Золотоуст 400/401 року в коментарі на Діяння апостолів, а також в інших проповідях. Зіставляючи соціальну візію Іоана з іншими історичними зразками комуністичної думки, автор

висновує, що «комунізм» Золотоуста є унікальним явищем в історії філософії. Суто волонтерські засади цього проєкту не дозволили йому набути помітних масштабів, зате дозволили йому уникнути низки найбільш неприємних ознак комуністичної ідеології. Зокрема, утопія Іоана не передбачає жодних механізмів примусу, апелюючи лише до щедрості заможних послідовників. На відміну від інших типів утопічного мислення, він не протиставляє синхронію реформ діахронії традиції та родинних зв'язків. Крім того, константинопольський «комунізм» Золотоуста, як не дивно, ставить у центр не урбаністичний, а сільський спосіб життя. Хоча ідеї святителя не були втілені в широких соціальних реформах його часу, вони цілком могли відбитися на побожності його послідовників – іоанітів.

Ключові слова: Антіохійська школа, Іоан Золотоуст, комунізм.

Морозова Д.С. Был ли свт. Иоанн Златоуст коммунистом? Статья посвящена «коммунистической» утопии, которую высказал свт. Иоанн Златоуст в 400/401 году в комментарии на Деяния апостолов, а также в других проповедях. Сопоставляя социальное видение Иоанна с другими историческими образцами коммунистической мысли, автор делает вывод, что «коммунизм» Златоуста является уникальным явлением в истории философии. Чисто волонтерские основы этого проекта не позволили ему приобрести заметных масштабов, зато позволили ему избежать ряда самых неприятных признаков коммунистической идеологии. В частности, утопия Иоанна не предусматривает никаких механизмов принуждения, апеллируя лишь к щедрости богатых последователей. В отличие от других типов утопического мышления, он не противопоставляет синхронію реформ диахронію традиції и родственных связей. Кроме того, константинопольский «коммунизм» Златоуста, как ни странно, ставит в центр не урбанистический, а сельский образ жизни. Хотя идеи святителя не были воплощены в широких социальных реформах его времени, они вполне могли отразиться на набожности его последователей - иоаннитов.

Ключевые слова: Антиохийская школа, Иоанн Златоуст, коммунизм.

Morozova D. St. John Chrysostom as a Communist? The article is devoted to the "communist" utopia expressed by St. John Chrysostom in 400/401 in his commentary on the Acts of the Apostles, as well as in other sermons. Comparing John's social vision with other historical examples of communist thought, the author concludes that Chrysostom's "communism" is a unique phenomenon in the history of philosophy. The purely volunteer principles of this project did not allow it to reach a significant scale, but allowed it to avoid some of the most unpleasant features of communist ideology. In particular, John's project does not provide for any mechanisms of coercion, appealing only to the generosity of wealthy followers. Unlike other types of utopian thinking, it does not contrast the synchronicity of reforms with the diachrony of tradition and family ties. In addition, the Constantinople "communism" of Chrysostom, oddly enough, focuses not on urban but on rural life. Although the ideas of the saint were not embodied in the broad social reforms of his time, they could well affect the piety of his followers - the Ioannites.

Key words: School of Antioch, John Chrysostom, Communism.

Вступ. У нинішніх дебатах поміж «лівими» і «правими» патристична спадщина фігурує нечасто, а якщо до неї і звертаються, то зазвичай вибірково й упереджено. Однак отці Церкви могли б бути у цій суперечці досить нетривіальними і неоднобічними співрозмовниками, які пролили б світло на несподівані виміри цієї проблематики. Особливо цікавою в цьому плані є Антіохійська школа – свого роду Франкфуртська школа пізньої античності, де питання соціальної справедливості, суспільного благоустрою і належного функціонування християнської громади завжди були першорядними. Що примітно, в цьому осередку – який класична марксистська історіографія мала б розмістити на межі «рабовласництва» і «раннього феодалізму» – ми вже знаходимо глибокі роздуми щодо явищ, які нині прийнято називати «капіталістичними відносинами» (Феодорит Кирський) і «комуністичним устроєм» (Іоан Золотоуст).

Мета статті – дослідити, чи можна вважати соціальний проєкт Золотоуста «комунізмом», і що відрізняє його від (інших різновидів) комунізму.

Стан дослідження проблематики. Політичні погляди свт. Іоана Золотоуста – предмет дуже дивних непорозумінь. У православній культурі святитель часто постає завзятим монархістом, ревнителем державної та церковної ієрархії. Такий погляд, звичайно, можна підтвердити окремими висловлюваннями Іоана щодо марності опору імператорській владі, а отже, потреби в шанобливому ставленні до неї (особливо в *Бесідах про статуї*). Антіохійський проповідник, безперечно, мав рацію, коли вказував своїм гарячим співгромадянам на недоцільність бунту проти цілої імперії, до того ж локального і спонтанного. Але це ще не означає, що монархія є в його очах ідеальним суспільним устроєм.

Саме навпаки, сучасні богослови нерідко малюють образ свт. Іоана як затятого «комуніста». Дивний перегук між патристикою й гегельянством не могли не помічати філософи – від Сергія Булгакова, який вказував на християнське коріння німецького класичного ідеалізму, та богословів Християнського соціалістичного союзу ХІХ ст. до ідеолога більшовизму Карла Каутського [6]. О. Каждан розглянув патристичну думку в гегельянських категоріях Вальтера Беньяміна [5, с.132], а сучасні візантиністи виявляють усе нові грані економічної етики отців Церкви [2]. Мислителі радикальної ортодоксії та англо-католицького соціалізму настільки впевнено кажуть про комунізм отців Церкви [13, р.238], що цей погляд відбився навіть у Соціальній концепції Константинопольського патріархату [12].

Основна частина. «Коли більшість людей чують слово комунізм, вони думають про одне з двох, – зауважує історик Роман Монтеро, – або про тоталітарні режими на кшталт сталінської Росії чи маоїстського Китаю, або про якусь далеку утопію, де цілий світ живе без жодної власності, державності і т.д.». Але класичне розуміння цього поняття вказує лише на соціальні відносини чи структури, первинний моральний стрижень яких становить принцип «від кожного за здібностями, кожному за потребами». Попри зрозумілі негативні конотації терміну «комунізм», дослідник вважає його найбільш адекватним для опису ранньохристиянських економічних практик, що відрізняли їх від широкого контексту Римського світу [16]. Тобто слово «комунізм» може означати не тотальну зміну державного устрою, а лише спосіб життя окремої громади.

Тож не дивно, що вчення Золотоуста, який теоретично обґрунтував ці особливості ранньохристиянського способу життя (*політеї*) і прагнув їх відродження у IV ст., скидається на певну Франкфуртську школу пізньої античності. Не дарма такий одіозний більшовик, як К. Каутський, міг цитувати Золотоуста цілими сторінками, називаючи його «безстрашним критиком свого часу». У його книзі *Походження християнства* опис «комунізму» ранньохристиянської громади заснований на величезній цитаті з тлумачень свт. Іоана на *Діяння апостолів*. Виклад екзегета Каутський підносить за його «реально-економічний» підхід. Святитель наводить статистичні та економічні викладки, пропонуючи свій спосіб подолати бідність у Константинополі (*In Act. apost.*, 11). Самі «перші християни не здатні були дати такий ясний і спокійний виклад своїх поглядів», – зауважує автор [6, с.321-323].

Цитоване Каутським місце є тлумаченням відомого опису життя в єрусалимській християнській громаді з Діян апостолів:

А люди, що ввірували, мали серце одне й одну душу, і жоден із них не вважав що з маєтку свого за своє, але в них усе спільним було. І ... жоден із них не терпів недостачі: бо, хто мав поле чи дім, продавали, і заплату за продаж приносили, та й клали в ногах у апостолів, і роздавалося кожному, хто потребу в чім мав (Діян. 4: 32-35).

Золотоуст коментував цей потужний уривок у 400 чи 401 році, уже довгий час будучи архієпископом Константинопольським і добре знаючи стиль життя умовно християнської еліти. Авторитетний новозавітний виклад дозволяв йому не лише проблематизувати спосіб життя сучасної йому Церкви, але й помріяти про відтворення єрусалимського прецеденту в одній «окремо взятій» столиці імперії.

Помріяти вже приємно: «якщо завгодно, зобразимо це хоча б словом, як не хочете на справі (ἐν ἔρωσις), – і це вже принесе задоволення (ἡδονήν)». Далі святитель переходить до статистичних розрахунків, за якими спільне майно християнської знаті Константинополя мало становити від одного до трьох мільйонів літр золота. При цьому християнська громада столиці сягала, на думку Іоана, приблизно ста тисяч осіб, близько половина з яких, за його оцінками, перебували за межею бідності. Оскільки видатки на щоденне прогодування усієї міської бідноти за спільним столом були б, на його погляд, досить скромними, величезної суми в мільйони літр золота мало б вистачити на довгий час (вираховувати його Золотоуст не береться).

«Якщо завгодно, зобразимо це хоча б словом» – ця формула видається класичним зачином соціальної *утопії*. Іоан усвідомлює, що його євангельським соціальним ідеям немає місця (οὐ-τόπος) в сучасності умовно християнської імперії. За законами цього жанру, Золотоуст шукає собі ґрунт у «золотих часах» ранньої Церкви, розвиваючи новозавітний наратив про життя єрусалимської громади, вихваляючи благодійність ранньої Антіохійської Церкви (*Ad. popul. Ant.* 17.3). Посилається він і на більш екзотичні приклади, як-от життя індійських «голих мудреців» (*In 2 Cor.*, 15.3 PG 61.506). Починаючи з Платонової *Політеї*, утопія була і є зручним модусом висловлювання соціалістичних фантазій. Але варто замислитись, наскільки утопічна мрія Золотоуста близька до мрій інших комуністів.

Пробним каменем тут видається вузлова проблема: коли будуть нагородвані учорашні голодні, що ж робити з учорашніми багатіями? Відповідь на це питання комуністів XX ст. полягала у знищенні класового ворога, – і, безперечно, саме ця частина

їх задуму була втілена якнайповніше. У цій точці відмінність соціальної думки «комуніста»-християнина є особливо різною. Навіть в умовній модальності (віртуальність якої зазвичай дозволяє філософам почуватись менш відповідальними) Золотоуст каже не про примус, а лише про задоволення від взаємності добровільного обміну. Серед аргументів, що мають переконати незгодних, є зручність спільнотництва, яке зменшує витрати. Нарешті, Іоан описує мудре керівництво апостолів (турботи яких він готовий взяти на себе). Ранні християни вигнали зі свого середовища нерівність (*ἀνομαλίαν*) і жили у великому достатку... Вони... доручали апостолам бути розпорядниками (*οἰκονόμους*) і робили їх господами (*κυρίους*), так що витрати робилися вже наче зі спільного (*ὡς ἐκ κοινῶν*), а не зі свого... Якби так було і тепер, то ми жили б із великим задоволенням (*ἡδονῆς*) – і багаті, і бідні. Не лише бідним, а й багатим це принесло б задоволення (*In Act. 11.3*).

Висока євангельська етика турботи про ближнього врівноважується своєрідним «розумним егоїзмом» і навіть певним християнським «гедонізмом», – адже святитель раз-у-раз повертається до ідеї «задоволення», *ἡδονή*. Зрештою, він просто переконаний, що тим, хто виконує Господні заповіді, від цього точно стане краще, а не гірше. Про це свідчать і Діяння апостолів: «Жоден із них не терпів недостачі... і благодать велика на всіх них була. Адже благодать – в тому, що ніхто не був бідний, тобто від великої ретельності тих, хто давав, ніхто не був у бідності». Стисло окресливши свою візію, так би мовити, теократичного комунізму, святитель запросив слухачів «провести експеримент» (*πείραν*) із втілення його проекту, якщо їм це було б цікаво. Іоан впевнений, що таким чином його громада побудувала би Царство Боже на землі: «Чи не зробили б ми землю небом?» (*In Act. 11.3*).

Як бачимо, при більш ніж вільній інтерпретації Каутським християнських джерел, в головному помилки немає: Золотоуст справді мріяв про устрій життя християнської громади, який цілком можна назвати «комуністичним», і навіть пропонував своїй пастві втілити ці чаяння. З *ідеалом* комунізму XIX-XX ст. (втілення якого ніхто так і не побачив) його проект поєднує ціла низка ознак:

- спільність майна
- спільне харчування
- братерська турбота членів громади одне про одного
- беззастережна довіра харизматичному лідеру, який турбується про всіх
- принцип «від кожного за можливостями, кожному за потребами» тощо.

Головна ж різниця між підходами двох епох полягає, мабуть, у тому, що Каутський вважав християнство шляхом до комунізму, але св. Іоан, навпаки, розглядав свій «комунізм» лише як шлях до Христа. Подивимось тепер, в яких конкретних розбіжностях виражалася ця засаднича різниця.

Комунізм без насильства?

Якщо більшовики прагнули встановити комунізм, для початку, «в одній окремо взятій країні», то Золотоуст веде мову, насамперед, про комунізм «в одній окремо взятій» людині. Ставлення до спільноти – особистий вибір кожного. Статистичні викладки в руслі «якби кожен віддав...» не мають тут збивати з пантелику: ідеться про заклик до певного волонтерства, де кількість не задається згори, а складається з особистих

відповідей кожного, хто приймає пропозицію. Отже, якщо соціальний ідеал Золотоуста і можна назвати «комунізмом», то це, передусім, *комунізм без насильства*.

У своєму задумі Золотоуст спирається вочевидь не лише на опис Єрусалимської громади, а й на античну практику «літургій» (λεειτουργία) – одну з найбільш характерних ознак Афіїнської демократії. Ідея цього інституту полягала в тому, що багаті мають почергово забезпечувати певні потреби усієї громади, отримуючи за це лише честь і славу. Це був не просто різновид податків: літурги неодмінно мали вкладати в завдання особисті труди. Імовірно, іноді громадяни добровільно брали на себе тягар літургії, але зазвичай поліс накладав на них цей обов'язок за певними правилами [17]. У пізньоантичний період давній звичай став предметом зловживань із боку влади, і тягар літургій (лат. *munera*) був дедалі важчим для олігархів. Здається, з літургіями відбулося те, що Маркс назвав би «відчуженням»: звичай великодушного меценатського служіння громаді рідного полісу виродився у казенну повинність [7, р. 324].

Але Золотоуст не хотів вірити в занепад такого близького йому звичаю і заохочував знать свідомо продовжувати давню практику (*In Rom. 13.11: PG 60.523*). Деякі імениті городяни (булевти) і справді досі вдавалися до літургій із «місцевого» патріотизму та бажання уславитись щедрістю [7, р.324]. Оскільки ранньовізантійські єпископи, поруч із протами і ктиторами, входили до групи, відповідальної за призначення міських службовців, вони брали безпосередню участь у міському самоуправлінні і, зокрема, піклувалися про літургії [15, р. 137-168]. Імовірно, саме в цій якості Іоан постійно нагадує, що багатство, дане людині Богом, призначене не лише для неї самої, а й для турботи про інших: в цьому сенсі воно є спільним.

Звернімо увагу, що Золотоуст і Феодорит обоє звертаються до ідеї спільності майна, але розуміють її зовсім по-різному: якщо для Феодорита капітал багатих *фактично* є спільним надбанням громади завдяки торгівлі («капіталістичний» підхід), то для Золотоуста це *ідеал*, втілити який можна тільки шляхом безкорисливої доброчинності олігархів («комуністичний» підхід).

Закликаючи до втілення цього ідеалу, Іоан посилається на давній звичай, за яким після Літургії «збиралися всі, і бідні, й багаті, і хоч не склали все своє на середину, але робили спільні трапези у встановлені дні», багаті накривали стіл, а бідних запрошували до спільної трапези (щось на кшталт ранньої літургії-агапи). Золотоуст висловлює сум, що «розорений був цей звичай (ἔθος), звичай прекрасний і якнайкорисніший, адже він був підмурком любові, розрадою бідності, уціломудренням (σωφρονισμός) багатства, настановами великої філософії і вченням смиренної мудрості (ταπεινοφροσύνης)» (*In I Cor. 27: PG 61.225*). Запрошуючи заможних християн відроджувати давню традицію, Іоан – як предстоятель Церкви – не виявляє, однак, жодного авторитаризму щодо неохочих.

У всіх цих закликах, проєктах і спонуканнях головне, мабуть, те, що вони аж ніяк не були порожнім красномовством, а корінилися в повсякденному житті самих проповідників. В очах столичної знаті Іоан мав славу ледве не юродивого відтоді як він розпродав усю розкіш із архієпископської резиденції, щоб здійснити кілька благодійних починань, зокрема, збудувати в місті дві лікарні для нужденних. Феодорит Кирський також вклав чимало особистих коштів у благоустрій свого кафедрального містечка (*Ep. 138/139: SC 111, р.146*).

Комунізм без нівелювання родини?

Ще одна важлива відмінність антиохійського «комунізму» від більш знайомих нам форм XIX-XXI стт. полягає в тому, що увага до *синхронії* соціальної структури не змушувала богословів забувати про *діахронію* родинних зв'язків і те, що С. Аверинцев називав «солідарністю поколінь» [1].

Починаючи з античності, комуністичні ідеї зазвичай супроводжувались відкиданням інституту родини. Вже Платон (*Політея*, кн. 5, 449c – 461e) передбачає в ідеальному полісі державне регулювання усіх аспектів сімейного життя з метою «селекції» людства. Держава здійснює відбір пар, контролює дітонародження, позбувається «непотрібних» дітей, підтримує здорових і високоморальних, не заважаючи (ба й допомагаючи) помирати хворим та аморальним. Одним із головних мотивів тут є домінування соціальних зв'язків над зв'язком між поколіннями (*Політея*, кн. 5, 457 D). До Нового часу ці ідеї лишалися утопією, втілюваною лише у деяких екзотичних утвореннях, як-от Мюнстерська теократія XVI ст. з її «платонічною» практикою полігамії.

Але на межі XIX-XX ст. «конструктивістське запаморочення» Модерну викликало нову увагу до соціальної евгеніки. Ті чи інші експерименти в цій галузі були поширені і в демократичних США, і в комуністичному СРСР, і в нацистській Німеччині. В центрі уваги опинилися дитячі виховні інституції, у яких вбачали спосіб безпосереднього контролю держави над юним поколінням, *через голову батьків*. Цей контроль подекуди виявлявся і в фізичному винищенні «неперспективних» дітей [пор. 18, р.122-123; 11]. В Радянському Союзі у 1920-ті роки проходили експерименти із запровадженням у дитсадках психоаналітичної педагогіки, спрямованої на «карбування» якісно нових соціальних кадрів; особливий акцент ставили на викоріненні архетипів родини, які мали замінити суто громадські цінності. Ці експерименти не принесли очікуваних плодів і були припинені [10], але загалом практики буквального чи символічного вилучення дітей із родин не втрачали актуальності впродовж всієї радянської ери.

Продовження цієї лінії думки не важко простежити у стратегіях сучасного європейського соціалізму, спрямованих на маргіналізацію родинних зв'язків та певне заміщення їх суспільними зв'язками. Проблематизація сімейних цінностей і демонізація образу традиційної родини, систематичне втручання державних органів у життя сім'ї, постійно підозрюваної в домашньому насильстві та неправильному вихованні, уніфікація світоглядних цінностей учнів у процесі освіти тощо – все це ознаки того самого переважання соціальної *синхронії* над родинною *діахронією*, яке було заявлене вже Платоном.

Побіжно наведені нами історичні приклади залишають враження, що комунізм і родина – несумісні. В очах будь-якої ідеології, орієнтованої на докорінні суспільні реформи, родина постає непідконтрольним державі острівцем «мракобісся», таємничі надра якого вперто ховаються від всевидячого ока реформаторів. Тому, за логікою речей, великі суспільні перетворення, здавалось би, просто вимушені ставити під сумнів інститут сім'ї.

Утім, антиохійський випадок переконує саме у протилежному. Антиохійські автори ніколи не протиставляють соціальні цінності сімейним, ніколи не висловлюють сумніву в доцільності інституту родини, – навпаки, вони обґрунтовують цей інститут, фактично, вперше в історії патристики. Більше того, в очах Золотоуста традиційна багатодітна

родина постає *архетипом* комуністичної громади: це не радянська «чарунка суспільства», – а *символ* суспільства, живий і конкретний прообраз комунізму. На прикладі великої родини Іоан демонструє, що спільне господарювання економічно вигідніше за індивідуальне:

А щоб показати, що розділення (τὸ διεσπλάσθαι) є збитковим і веде до бідності, уявімо дім, в якому десятеро дітей, дружина і чоловік: вона, припустимо, пряде пряжу (ἐριουργεῖτω), а він десь інде заробляє. Скажи мені, коли вони більше витратять – харчуючись разом і живучи в одному домі або розділившись? Очевидно, що розділившись. Якщо десятеро дітей схочуть розділитись, то знадобиться десять будинків, десять столів, десять слуг і по стільки ж усього іншого. А що там, де багато рабів? чи не для того всі вони мають спільний стіл, щоб менше було витрат? Бо розділення (διαίρεσις) завжди спричиняє збитки, а однодумність (ὁμόνοια) і згода (συμφωνία) – прибуток (*In Act. 11.3*).

Тобто в контексті свого «комуністичного» проекту Золотоуст описує сім'ю, як і скрізь, шанобливо, милуючись природною мудрістю цього інституту.

Єдина аналогія соціалістичному нівелюванню родини полягає в піднесенні антиохійцями «комунізму» чернечих громад. У полеміці Золотоуста з «огудниками чернечого життя» (*Adversus oppugnatores vitae monasticae: PG 47. 319-387*) можна простежити певну напругу між «солідарністю поколінь» і універсалізмом чернечого спільножителства. І все ж, це лише слабка аналогія. По-перше, Золотоустові йдеться не про вилучення з родини дітей чи підлітків, а про право на самовизначення дорослих і свідомих юнаків, яким так чи інакше пора залишати батьківський кров – чи то для шлюбу, чи то для навчання, чи то для військової служби, чи то для чернецтва. По-друге, тут теж ніде немає критики інституту сім'ї. Навпаки, чернеча громада розглядається за аналогією з родиною. Тому, описавши розумну сімейну мікроекономіку, Іоан легко переходить від родини до чернечої громади: «Так живуть тепер у монастирях (μοναστηρίοις), як тоді вірні. І чи помер хтось від голоду? Навпаки, хто не був задоволений із великим надлишком?» (*In Act. 11.3*).

Справді, чернеча громада – від ранньохристиянських прото-чернечих утворень аж до сучасності – є природним осередком християнського комунізму, з усіма його перевагами і недоліками. І все ж варто наголосити: наскільки б рідним для Золотоуста не був монаший устрій життя, до втілення своїх «комуністичних» ідей він прагнув залучити саме мирян. Його проект був проектом мирянської «комуністичної» громади. Таким чином, «комуністичний» проект Золотоуста можна назвати унікальним прикладом соціалістичного мислення, яке не протиставляло себе діакронії традиції та родини.

Комунізм без урбанізації?

Ще одна відмінність проекту Золотоуста від усіх інших різновидів комунізму полягає у його виразно негативному ставленні до урбанізації. В усій класиці соціалістичної і комуністичної думки, від Платонової *Держави*, чи то *Політеї* (однокореневої слову «поліс») до неомарксизму ХХІ ст., міська культура завжди розглядалась як ідеальне середовище для поширення і втілення «прогресивних» ідей. У місті – велике скупчення народу, зокрема, мобільних і ладних до змін «трудових мас»; у місті – бентежна інтелігенція, «освічена, але не нагодована»; у місті – засоби масової інформації; у місті – придатний простір для нових архітектурних проектів, що

формуватимуть гуртожитну свідомість мешканців, і т.д. Натомість, неосвічене «реакційне» село завжди поставало в очах революціонерів і реформаторів як перешкода для прогресу. Відповідно, селянське населення Радянського союзу, не виявивши сили до участі у колгоспному русі, одразу після революції зазнало масштабних репресій – від «розкуркуленьня» 1920-х до Голодомору 1932-1933 рр. і надалі [4, с. 404 -406].

І тут знов-таки антиохійський соціалізм демонструє протилежну тенденцію. Як помітив ще прот. Василій Екземплярський, Золотоуст – відвертий антиурбаніст (у стилі Лева Толстого) [9]. Святитель нерідко нарікає, що все життя міста побудоване на експлуатації, на прагненні людської слави та розкішного життя. А «що може бути бридкішим від сатанинської помпи (πομπής), де все непропорційно (ἄναρθρα), все безглуздо, а якщо в чомусь і є співрозмірність, то все одно все вкупі гидотно, все мерзенно» (*In Coll.* 12.6). Мабуть, із такими антиурбаністичними поглядами нести служіння почергово у двох із найбільших мегаполісів імперії – Антіохії (200-300 тис. жителів) та Константинополі (до 500 тис. жителів) – було для св. Іоана справжнім подвижництвом. Тим не менше зі своїми комуністичними мріями Іоанові довелося звертатися саме до столичної пастви.

Водночас, прихильність Золотоуста до сільського способу життя відповідала тенденціям його доби, коли міста переважно зменшувалися [15], а села, навпаки, розвивалися: «в ранньовізантійський період сільська місцевість східного Середземномор'я була густонаселеною». Причому, всупереч попереднім дослідженням [14, р.7], її населення складало не кріпаки-колони, а вільні землероби [8, р.337]. Палінологічні дослідження засвідчили стрімкий прогрес візантійської агрикультури в IV – VI стт. [3, с.72, с. 76]. Таким чином, посеред вільних, квітучих сіл античні міста, вже дещо деградовані й знелюднені, виглядали певними островами «старорежимної» язичницької культури. Вони цілком могли видаватись затісними для дерзновенних реформаторів на кшталт свт. Іоана.

Парадигматичними «комуністами» у проповідях Золотоуста постають сирійськомовні селяни з околиці Антіохії (*Ad Antioch. pop.* 19.1.). Саме їх «неметушливий і стриманий» спосіб життя він представляв як зразок для городян. Скромна рутинна праця постає для селян «училищем чесноти», а віддаленість від спокус цього світу і «любов до тихого життя» (ἀπραῦμοσύνη) уподібнює селян «комуністам» *par excellence* – монахам. До речі, зауважимо, що названа чеснота, ἀπραῦμοσύνη, може бути перекладена і як байдужість до політики: щоб бути справжніми «комуністами», селяни не мусять бути ідеологічно підкованими. Оскільки «комуністичний» устрій життя Золотоуст вважає природним для людини, для його практикування потрібна не політична обізнаність, а звичайна мудрість. А її селянам, на його переконання, не забракне.

Секрет гармонійного світогляду селян Іоан бачить у пропорційному поєднанні в їх житті фізичної праці та духовного споглядання, поміж якими ділять час його знайомі – вірогідно, сільське духовенство чи монахи – *bnai quama*:

На кого б із них ти не поглянув, побачиш, як він то впрягає волів для оранки, тягне плуга і розтинає глибоку борозну, то сходить на священний подіум (βῆμα) і оре душі підлеглих, то серпом зрізає з землі терня, то словом відчищає з душі гріхи. Адже він не стидається праці (ἐργασίαν), як ті, що живуть у нашому місті, а стидається неробства (ἀργίαν) (*Ad Antioch. pop.*, 19.1).

Отже, осердям Золотоустового комунізму постає не прогресивне місто, а саме тиха глибинка. Це дає нам змогу доторкнутися до головного нерву його соціалістичних проєктів. Цим нервом не є прагнення реформ і масштабних перетворень (хоч Іоан не чіпляється за стародавні звичаї як такі і не має нічого проти змін). Цим нервом – мабуть, для всіх антиохійців – є повага до практики, до фізичної праці, до заробітку своїми руками.

Висновки. Таким чином, соціальна утопія, до якої свт. Іоан Золотоуст закликав Константинопольську християнську громаду в 400/401 р., являє собою дуже незвичайний різновид комуністичного устрою. Це комунізм без репресій, комунізм без нівелювання традиції та зв'язку поколінь, комунізм без урбанізації – і цю низку заперечень можна було б продовжувати. «Комунізм» Золотоуста позбавлений, отже, низки провідних ознак цієї ідеології, якою її знають історики та філософи. І все ж це комунізм. Проєкт свт. Іоана має такі важливі риси комуністичного ідеалу, як спільність майна, спільне харчування, делегування влади харизматичному лідеру (лідерам), взаємна турбота членів громади один про одного тощо.

Цей своєрідний християнський комунізм апелює, передусім, до великодушності (*μεγαλοψυχία*) заможних і впливових, а також до волонтерства усіх охочих. Таким чином, ішлося не про тотальну суспільну реформу, а про зміну відносин всередині окремої громади, чи, радше, народження всередині великої умовно християнізованої громади більш вмотивованого руху, який надихався би апостольським способом життя. Цей заклик свт. Іоана, наскільки відомо, не мав безпосереднього відгуку і не спричинив помітних змін у візантійському суспільстві. Але його опосередковані наслідки у царинах літургійного життя, християнської благодійності та гостинності (*філоксенії*) – особливо у середовищі руху іоанітів – заслуговують дальшого вивчення.

Література:

1. *Аверинцев С.* (2002). Солідарність поколінь як фактор громадянської свободи. Дух і літера, 9-10. 6-12.
2. *Домановський А.М.* (2004). Ранньосередньовічна візантійська "побутова" філософія етичної економіки. Археологія та етнологія Східної Європи, 4. 92-94.
3. *Домановський А., Файда О.* (2011). Запоруки успіху. В Історія Візантії. Вступ до візантиністики. Львів: Апріорі.
4. *Єрмоленко В.* (2017). Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX-XX століть. Київ: Дух і літера.
5. *Каждан А. П.* (1997). Византийская культура. СПб.: Алетейя.
6. *Каутский К.* (1990). Происхождение христианства. Москва.
7. *Саради, Х.* (2014). Большие и малые города. В Оксфордское руководство по византинистике (сс. 323-333). Харьков: Майдан.
8. *Харвей А.* (2014). Деревня. В Оксфордское руководство по византинистике (сс.334-340). Харьков: Майдан.
9. *Екземплярский В.И.* (1912). Гр. Л.Н. Толстой и св. Иоаннъ Златоустъ въ ихъ взглядѣ на жизненное значеніе заповѣдей Христовыхъ. В За что меня осудили? (сс. 21-61). Киев: Товарищество И.Н. Кушнерев и Ко.
10. *Эткинд А.М.* (1993). Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Гнозис.
11. *Armstrong K.* (2013). A History of the Word 'Handicap'. London.

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*