

КАТЕГОРІЯ “СВЯТОСТІ” ТА МОДЕЛЮВАННЯ ПРОТОНАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА РУСІ*

Аргіогі концепція ідентичності є складною, багаторівневою і суперечливою системою, де такі характеристики, як “етнічність” та “релігійність/конфесійність”, у різних народів можуть розташовуватися на різних пріоритетних рівнях. Також варто зазначити, що смислове наповнення цих концептів могло в давніх культурах не збігатися з нашим сучасним розумінням.

Переконання в тому, що етноси є першофеноменами, які еволюціонують, може бути поставлено під сумнів прикладами моделювання не тільки модерних, але й середньовічних протонаціональних та етнічних угруповань. У цьому аспекті необхідно першочергово зазначити можливість конструювання етнічності релігією тієї ж мірою, що і мовою. Корені такого явища варто шукати в особливостях візантійського богословського мислення, де не викликає ніякого сумніву факт розчнення дискурсу ідентичності в християнській релігії.

Візантія була політичним і поліетнічним утворенням, куди входили території де-факто, в той чи інший історичний момент контрольовані візантійським імператором, де домінували етнічні греки, що називали свою державу “Романією”, а себе – “ромеями” (*populus romanus*) й, відповідно, володіли “римським” громадянством. У міфологічному контексті Візантія позиціонувала себе, згідно з доктриною Євсевія Кесарійського, як універсальна держава, що потенційно охоплює Ойкумену – Царство Боже на Землі [1]. Таким чином, у свідомості жителів імперії ідентифікат *Sacrum Imperium Romanum* (Священна Римська імперія) домінував над *Patria Constantinopolitana* (Константинопольська вітчизна). Претензія на кривне

* Друкується за виданням: Несторівські студії: Святість та святині Давньої Русі. – К.: НКПІКЗ, 2010. – С. 46-53.

споріднення з римлянами здійснювалася в річищі ідеї “translatio imperii”: природної трансформації I Риму в II “Новий Рим”. Легітимність подібної міфологеми не заперечували навіть опоненти імперії. Навпаки, ними здійснювалися невдалі спроби її приватизації (як, наприклад, у випадку з імперією Карла Великого у 800 р.). Відмежування Візантії від генетичної ідентичності з греками відбувалося переважно без знання латинської мови. Про примус до вивчення “грубої латини” свідчать, згідно з джерелами, нарікання місцевих греків, задіяних у державному апараті після оголошення Константинополя столицею імперії у 330 р. [2] Таким чином, приналежність до лінгвістичної спільності аж ніяк не асоціювалася з приналежністю до спільності етнічної, адже візантіїці комфортно усвідомлювали себе “ромеями”. Поняття “ромеї” набуло політико-конфесійного змісту, у той час як “еліни” асоціювалися з язичниками. У візантіїців при позначенні інших народів конфесіонами превалюють над етнонімами, наприклад, жителі Західної Європи переважно “латини”, а не “франки”, “алемани” або “інуліни”; жителі мусульманського Сходу – турки, араби та інші фігурують як “агаряни”; “вірмени” вживаються в значенні “монофізити”. Візантійська диглосія утверджувала римську мову як мову державну (принаймні, на першому етапі візантійської державності), грецьку – як мову культури (“високої” літератури і церкви). Крім цього, розвивалися тубільні етнокультурні традиції місцевими мовами: сірійською, коптською, грузинською, слов’янськими, навіть з адміністративним допуском наведених мов до діловодства у віддалених провінціях. Однак мовна розмаїтість ніяк не позбавляла жителів імперії статусу “істинних” візантіїців зі специфічною конфесійно-політичною ідентичністю (особливо на рівні стереотипів) при домінуванні конфесійної. Адже згідно з едиктом імператора Феодосія (380 р.) сповідання православ’я стало обов’язковим для всіх підлеглих імперії, відповідно до давньоримської установки, котра стала гаслом імператора Юстиніана: “одна держава – один закон – одна релігія”. Хоча насправді така офіційна нетерпимість до іновір’я не касо-

увала підспудний розвиток світської пізньоантично-язичницької традиції (наприклад, трактат Геміста Пліфона “Закони” з язичницькою неорелігійною концепцією написаний у середині XV ст.). Іподром не втрачав свого значення протягом всього існування імперії, а успішно конкурував із Храмом. Боротьба з іудаїзмом проводилася кампаніями, мала місце поблажливість до монофізитів (Вірмено-григоріанської церкви) й толерантне відношення до ісламу, якого офіційно (інституціонально) на території імперії нібито не існувало, але фактично ісламські громади просто не піддавалися гонінням [3, 259]. Таким чином, для базового концепту “візантійське” була характерна полісемантичність та ієрархічність із двома рівнями реальності – офіційною регламентацією й цивілізаційним досвідом.

Деякі особливості формування давньоруської ідентичності пов’язані саме з візантійською спадщиною. На Русі протонаціональний дискурс також формується на конфесійному ґрунті, причому штучно моделюється монастирськими інтелектуалами й церковними діячами. Митрополит Іларіон у “Слові про Закон і Благодать”, Нестор Літописець у “Повісті минулих літ” стимулюють розвиток давньоруської самосвідомості, використовуючи старозавітні архетипи “святої землі” і “обраного народу” [4, 154-155]. Старозавітні алюзії також знайшли своє відображення в описі ворогів Русі Біблійними термінами: “агаряни”, “содомітяни”, “маовітяни”. Хоча, очевидно, природна ідентифікація слов’ян дохристиянського періоду проходила по первинному мовному критерію, що засвідчують текстові лексеми. Наприклад, для позначення етнічної спільності замість терміна “народ” вживався “язик”; візантіїці позначалися як “греки”, західні європейці – як “німці” у значенні мовних антагоністів слов’ян, а не “латиняни”. Існувала, судячи з літопису Нестора з його вираженням “полянським патріотизмом”, етнотериторіальна специфіка населення Київської Русі, підкріплена характерними традиціями й обрядовістю [5, 14]. Але вже той самий Нестор, як і Іларіон у “Слові про Закон і Благодать”, піднімає рівень загальної ідентифікації до

смаптики “богоспасенної землі” і “обраного народу”, опікуваного святими апостолами [5, 19]. Перший випадок у слов'ян, коли займенник “ми” з'єднується з позначенням спільності, пов'язаний ще в недатованій частині “Повісті минулих літ” з релігійним обґрунтуванням ідентичності: “мы же хрестиане, елико земель, иже вѣрують въ стую Трцю и въ едию крщѣе въ едию вѣру законъ имамъ единь...” [6, 16] Слов'янська спільнота постулюється саме як релігійна група, а вітчизняна історія вводиться Нестором у Старозавітний контекст. Таким чином, давньоруські тексти відбивають не тільки сформовані реалії, але й продукують змісти, користуючись інтелектуальними прийомами та екзегетикою, що була властивою іудео-християнській традиції. Християнські конструкти давньоруських мислителів мають мало спільного з етнічними, а скоріш, актуалізують політичні реалії Русі. Середньовічним духовенством (чернецтвом) створюється нова номенклатура понять, обґрунтовується теза про прилучення Русі до християнства винятково завдяки заслугам київської правлячої династії, із представників якої формується національний пантеон святих (а першими вітчизняними християнськими великомучениками стають скандинави Федір та Іоанн). Освячення і месіанське призначення Києва постулюється в літописній “Андрієвій легенді”, де стосовно Києва задіяний образ Града-Храму. Якщо Іларіон у “Слові про Закон і Благодать” ще включає в комунікацію “святості”, котра надходить з Єрусалима в Константинополь [7, 191], то Іаков Мніх у “Пам'яті і похвалі князю Володимирові” постулює міфологему “Київ – II Єрусалим”, відкидаючи візантійське посередництво: “Оле чюдо! Яко 2-и Иерусалим на земли явися Киев и 2-и Мойсей Володимир явися” [8, 74]. Русичі вже безпосередньо наслідують єврів, проте не як народ, а як одна конфесійна спільнота іншу. Отже, формується традиція розуміння “руського народу” не як етнічної спільноти, а як народу Старого Завіту, трансформованого по пришестві Ісуса Христа в народ християнський, а вітчизняна історія сприймається не як продовження, а як частина Священної історії.

Ігумен Даниїл у своєму “Ходінні у Святу землю”, декларує власне паломництво як духовний шлях до Бога, позначає комунікацію “Свята земля Палестина” – “Свята земля Русь”, запалюючи біля Святого Гроба “кандило” від усієї Руської землі [9, 122]. Такими шляхами склалися протонаціональні дискурси, якщо їх розуміти і як мови культури і як знакові системи, поєднані з відповідними їм формами діяльності (практиками). Ми можемо припустити, що політико-конфесійна ідентичність цілком склалася в річищі відповідних міфів ще за доби Київської Русі, будучи гомогенною, без різкої по соціальній вертикалі.

Проте активне стимулювання розвитку загальноруської самосвідомості в XI ст. – наприкінці XII ст. переживає глибоку кризу, незважаючи на сусідство з іноетнічним Кочовим Світом. Так, у 1171 р. князь Володимиро-Суздальської Русі Андрій Боголюбський відрядив на загарбання Києва свого сина із союзниками, у т.ч. половецькими (які й підпалили Успенський собор Києво-Печерського монастиря). Київ був відданий переможцями на триденне пограбування (під час Великого посту). Середньовічна практика засвідчує, що так вчиняють лише з ворожим іноземним містом. Літописець яскраво описує трагедію Києва, руйнування й пограбування храмів, серед яких Софія, Богородиця Десятинна, убивство та полонення “християн” [10, 295-296].

Але модульоване поняття батьківщини як “святої землі” поступово проникає на рівень народної самоідентифікації. Донині у літературі стійко існує оманлива думка, що дискурс “Святої Русі” є прерогативним концептом обґрунтування цивілізаційної унікальності Росії, а також у протиставленні “святої” Русі “профанній” Європі. Християнський дискурс “батьківщини, як святої землі” якраз є характерним для Європи, хоча корені західноєвропейського патріотизму варто шукати в ідеології хрестових походів. Саме як “святу землю” сприймала Франція Жанна д’Арк: “Ті, хто йдуть війною на святе французьке королівство, йдуть війною на короля Христа” [11, 312]. Ідентифікат “Свята Русь”, що вперше

текстуально застосував князь Андрій Курбський, будучи в еміграції на території “Литовської Русі” у листуванні з царем Іваном Грозним [12, 110], був, як відзначають дослідники, проявом протиставлення “народу” – “царю” (у сенсі держави в значенні царського двору як еманції особистості царя) як опозиції: “праведне” (народ) – “неправедне” (держави). Адже Російська держава донетровської доби в її абстрактному сприйнятті існувала тільки як продовження або інструмент політики двору, а не її джерело [13, 106]. Проте А. Курбський не винайшов цей термін, а взяв загальноприйнятий концепт “Свята Русь” завдяки тому, що він був одним з топонімів давньоруського фольклору, виразно позначений в київських епічних циклах, наприклад, билині про Добриню Никитича (“не бывать то нам на Святой Руси, не видать то нам света белого” [14, 233]). Більш того, в колективній народній свідомості, що аргументував А. Соловйов [15], термін “святий” співвідноситься з терміном “світлий” не тільки фонетично, а й етимологічно (“святоторусская земля” – “светоторусская земля”), завдяки специфіці інтерпретації “божественного світла” у східнослов’янській релігійній системі як відгомоні ісіхастських практик.

Дискурс “Святої Русі” надалі перетерпів різні модифікації. У Московському царстві наведений ідентифікат усе більше артикулює політико-релігійний націоналізм, бо кожна земля, що є православною, за визначенням виявляється “руською”, тобто термін “руський” – це вже предмет домагань, а не реальність [16, 146]. На нашу думку, в Московській Русі категорія “Святої Русі” мала, передусім, політико-релігійний (месіансько-есхатологічний, аналогічно “Священній Римській імперії”) підтекст, що підготувало сприйняття дискурсу “Москва – III Рим”. Так само позиціонувалась Візантія у висловах Марка Єфеського, Іоанна Євгеніка та багатьох інших: “ми святий народ, царствене священство, народ обраний, наділ улюблений...”, причому в першу чергу наголошувалося на релігійній унікальності населення держави: “ми народ Христа, святий народ... найправославніший з усієї решти на землі...” [17,

96-97]. У Росії XIX ст. дискурс “Святої Русі” набув, завдяки розробкам слов’янофілів, специфічного “синдрому цивілізаційної унікальності” Росії. Хоча артикульована ідея “позаземності російського царства” не узгоджується як з прагматичними реаліям Московської Русі, а саме пріоритетною установкою на експансію і посилення держави, так і з тією безоднею “богоборництва” (зокрема царських указів про скасування Патріархату 1721 р., ліквідацією монастирів, секуляризацію церковних земель 1763–1764 рр.) та атеїзму, що поглинув Росію у наступні століття.

Примітки

1. *Удальцова З. В.* Церковные историки ранней Византии // Византийский временник. – 1982. – Вып. 43. – С. 5-12.
2. *Dagron G.* Aux origins de la civilization Byzantine: langue de culture et langue d'etat // Revue historique. – Vol. 241. – P. 23-56.
3. *Шукуров Р. М.* Конфессия, этничность и византийская идентичность // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время. Сб. статей / Под ред. М. В. Дмитрисва. – М., 2008.
4. *Демчук Р. В.* Храм Софії у символічному просторі Русі-України. – К., 2008.
6. ПСРЛ. – Л., 1989. – Т. 38. Радзивилловская летопись.
7. Там же. – Л., 1926. – Т. 1. – Ч. 1. Лаврентиевская летопись.
8. *Молдаван С.* “Слово о Законе и Благодати” митрополита Иллариона. – К., 1984.
9. *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. – М., 1963. – Вып. 38.
10. “Хождение” игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / Под ред. Г. М. Прохорова. – СПб., 2007.
11. Літопис руський за Іпатським списком / Відп. ред. О. В. Мишанич, пер. Л. Махновця. – К., 1989.
12. *Kantorovicz E. H.* Pro Patria Mori in Medieval Political Thought // Selected Studies. – New York, 1965.
13. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Репринтное воспроизведение текста издания 1981 г. / Подг. текста Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыкова. – М., 1993.

14. *Кинан Едвард*. Російські історичні міфи. – К., 2001.
15. *Дмитриев М. В.* Конфессиональный фактор в формировании представлений о “русаком” в культуре Московской Руси // Религиозные и этнические традиции...
16. *Соловьев А. В.* “Святая Русь” (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве СХС. – 1927. – С. 77-113.
17. *Ерусалимский К. Ю.* Понятия “народ”, “Росия”, “Русская земля” и социальные дискурсы Московской Руси конца XV–XVII вв. // Религиозные и этнические традиции...
18. Цит.: *Ломизе Е. М.* Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в средние века. – М., 1990.