

## ВІЗАНТІЙСЬКИЙ МІФ РОСІЙСЬКОЇ «РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ» ХІХ ст.

*Статтю присвячено аналізу російської релігійно-філософської рефлексії ХІХ ст. як явища політичної теології православного світу, сформованого на візантійському державницькому міфі; обумовлено розрізнення концептів «візантизм» та «візантинізм».*

**Ключові слова:** візантизм, візантійський міф, російська релігійна філософія, політична теологія православного світу.

Поэтому неизбежен выбор века,  
как наиболее характеризующего  
русскую идею и русское призвание.  
Таким веком я буду считать ХІХ век...  
*Н. Бердяев. Русская идея*

Не через родину, а через истину  
ведет путь к небу.  
*П. Чаадаев. Апология сумасшедшего*

Християнська ідея, цілісна за своєю природою, завжди занурена в якусь конкретну соціокультурну дійсність, що певним чином на неї впливає, залишаючи конкретні відбитки. Це гарно видно на прикладі Росії з її особливою конфесійною і соціальною позицією, котра подекуди позначена терміном «візантизм» у його негативній конотації. У «візантизмі» як такому міститься тенденція приниження особистісного начала церковно-соборним і державницьким. Він завжди легко трансформувався в апологетику неправової державності, підживлюючи її ідеологію. Байдужість «візантизму» до особистої свободи як невід'ємної основи повноцінного релігійного життя протиставляють західному «євангелізму», для якого свобода духу є наріжним каменем творчого християнського буття.

Справді, Росія сприйняла візантійську версію християнства, проте переосмислила спадок у річищі власної психології та ментальності. Відома православна подвижниця мати Марія (Є. Кузьміна-Караваєва) висловилася з цього приводу: «Москва не только сумела подморозить византийское наследие, она и библейское наследие засушила, окостенила, вынула из него благодатственную и живую душу... Пышный разлив византийской риторики она восприняла как некую неподвижную меру вещей, ввела ее в свой обязательный обиход, ритуализировала всякий порыв, облекла

в формы закона всякую религиозную лирику»<sup>1</sup> [9, с. 135–136].

Отже, ромейська цивілізація (Візантія) сформувала свій таксис на підставі синтезу трьох чинників: «еллінізму» як духовної спадкоємності від античної культури Греції; «ромаїзму» як системи державно-правових та політичних доктрин, успадкованих від Риму; християнства як складного комплексу вірувань, що походять зі Сходу.

Саме там утвердилася й почала розвиватися самостійна соціокультурна версія християнського віровчення – православ'я. Нешанувальники вважали Візантію малопродуктивною в галузях філософської, політичної і соціальної думки. Принаймні її культурні результати вважалися незіставними з часовими межами (понад тисяча років) і просторовими масштабами держави (розташованої на трьох континентах), а її здобутки поступаються Заходу. І все ж таки Візантію не можна звинувачувати у творчій збитковості, оскільки свою культуротворчу місію вона реалізувала в релігійній царині. Історичне призначення Візантії полягало в тому, аби адаптувати християнство до соціальних і духовних потреб народів, що населяли її територію та ареали її впливу. Якщо Візантія як імперія не була агресивною, вдаючись радше до оборонних та дипломатичних

<sup>1</sup> Тексти російської релігійно-філософської думки ХІХ – початку ХХ ст. є джерелами для нашого дослідження; щоб передати їхній специфічний стиль, наводимо цитати з них російською мовою.

заходів, то як цивілізація поводила себе активно та наступально. У свою християнську орбіту їй вдалося втягнути декілька потужних державних утворень. Вважають, що головною з її духовних наступниць стала Росія, начебто у 1453 р. померло лише соціальне тіло великої християнської імперії – Візантії, але її православний дух реінкарнувався в Московії. Чи став цей духовний зв'язок благом для Російської імперії – досі на цей запит, уперше сформульований у межах проблематики т. зв. російської релігійної філософії XIX ст., не надійшло однозначної відповіді.

Власне християнська богословська думка Нового часу розвивалася поза межами православної церкви Росії, хоча у XIX ст. її окремі представники пробували на шпальтах періодичних видань оприлюднити ідеї соціального християнства. Проте уряд Російської імперії не вітав подібні наміри, наголошуючи, що завданням духівництва є лише турбота про особисте спасіння душі. Духовенству, пригнобленому церковною цензурою, не сила було розробляти християнську теорію належним чином. Саме тоді світські релігійні філософи на сторінках газет і журналів почали надавати гостро соціальним, політичним і моральним проблемам чітку християнську спрямованість, тим самим започаткувавши щось подібне до християнської філософської рефлексії.

У цілому російські мислителі задля пошуку істини мали намір здійснити «філософізацію» релігійних положень, прагнули синкретизувати філософію і богослов'я. Хоча одразу треба зазначити некоректність терміна «релігійна філософія», який є оксюмороном за визначенням, адже релігія і філософія репрезентують різні типи пізнання, на що вказували, зокрема, Г. Гегель («Лекції з історії філософії»), М. Гайдеггер («Феноменологія і теологія») та інші мислителі. Це аж ніяк не принижує російський світоглядний феномен, адже сьогодні вже з незворотністю стає зрозумілим, що виключно самоаналіз свідомості не приводить до відтворення цілісної картини реальності. Тим паче «російська філософія» не була філософією по суті.

По-перше, російська релігійно-філософська думка зробила своєю топовою темою саме Росію. Першочергово російські мислителі прагнули обґрунтувати російську унікальність та відобразити її в такій же унікальній філософії, яка від початку стала перейматися не стільки розробкою загальнофілософської проблематики, скільки намірами стати самобутньою російською (а отже, дійсно справжньою) філософією. Фундатори російської філософії витратили

багато зусиль на роз'яснення того, якою має стати їхня філософія. У цьому російська релігійна думка є прямою протилежністю іншому, проте незіставному за масштабом феномену – російській художній літературі, котра якось непомітно стала класикою загальноєвропейського рівня без претензій на досягнутий результат. Російська ж релігійно-філософська думка, що дуже переймалася саме процесом власного становлення, мала яскраво позначений проективний характер. Вона настільки добре сформулювала, якою їй належить бути, аби спромогтися здійснитися відповідно до задекларованого задуму, так і залишившись не завершеною системою, а концептуальним проектом щодо самої себе. Від початку становлення філософія є універсальною за визначенням, у її межах рефлектує людина як така, що співвіднесена з реальністю як такою. Жодних національних проблем філософія апіорі не вирішує, а якщо й зачіпає їх, то не в річищі свого покликання, а як побічний результат інакше спрямованих інтенцій [15, с. 29–35]. Так сталося тому, що «самобутність» як накопичувальна сукупність стійких та постійно відтворювальних соціокультурних рис, що відображують особливість буття локального суспільства (за Я. Флієром), не є суттєвою для власне філософського знання. Виявляти національну картину світу та специфіку національної душі (ідентичність, ментальність тощо) – це типово культурологічна проблематика. Філософська наука вимагає від власних adeptів передусім «екуменічності»: «Нам ніколи не слід забувати про те, що хоч наука і є за своїм походженням грецькою, а згодом – зусиллями Галілея, Декарта, Ньютона та ін. вона стала європейською, та не у своїй якості науки грецької чи європейської, а в якості науки загальнолюдської розвинула вона в собі спроможність об'єднати весь людський рід...» [13, с. 292–293]. Прикметно, що Декарт названий тут саме європейським філософом, бо розпочинав новоевропейську філософію в цілому, а не лише французьку, так само як Ф. Бекон – не лише англійську. Національні філософські школи Європи завжди тяжіли до універсальності.

По-друге, буквально нав'язливим мотивом російської рефлексії залишалася критика західної філософії, неготовність долучитися до її шкіл та течій (приміром, магістерська дисертація В. Соловйова «Критика западной философии», де він виносить безапеляційний вирок усій попередній новоевропейській філософській традиції, або праця І. Кіреєвського «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению

России», де ганьбиться західний стиль мислення, вже не кажучи про статтю О. Хомякова «Мнение русских об иностранцах», спрямовану проти філософії історії Гегеля). Тисячолітній шлях західної філософії не те щоб відкидався російськими мислителями, а ставився під велике питання. Її висновки визнавалися в дуже обмеженому варіанті і мали, за задумом отців російської філософії, затьмаритися після здійснення та розвитку філософії на вітчизняному ґрунті. Хоча, насправді, багато ідей позичалося в того ж таки Гегеля, зокрема, теза «план Провидіння здійснюється через взаємодію окремих народних духів» (щоправда, в Гегеля «германський дух» оголошується вершиною всесвітнього розвитку, а слов'янським народам відводиться лише роль статистів історичного процесу) приймається слов'янофілами, проте майбутнє лідерство маніфестується ними вже за «слов'янським духом» (що згодом трансформувалося в «руський дух» О. Пушкіна) [18, с. 188–189]. Стосовно метаморфози системи Ф. Шеллінга влучно висловився Л. Шестов: «Славянофилы пересадили Шеллинга на русскую почву, пересадили целиком, каким он был, с тем чувством благоговейной преданности, с каким в России всегда относились к заграничным произрастаниям» [19, с. 37].

Як зазначалося, філософія завжди спирається на тривалу універсальну традицію, зокрема, західним національним філософіям передували перші кроки новоєвропейської філософії загалом. Претензії на філософствування в якомусь раніше не знаному річищі, пошук інакших «начал» (І. Кіреєвський «О необходимости и возможности новых начал для философии», В. Соловйов «Философские начала цельного знания») стали конститутивним моментом, що визначав російську рефлексію як аналогію Божественного світотворення з нічого.

Отже, Росія так і не включилася в загальноєвропейський філософський рух, що унеможливило створення однопорядкової з іншими країнами національної філософії. Позиціонована «релігійність» російської філософії є як визначальною, так і неоднозначною її характеристикою. Зокрема, апеляції в цьому сенсі до творчості Отців церкви не є коректними, адже останні сформулювали не «релігійну філософію», а богослов'я, де істина є Богооткровенням і не належить людині. Філософія, насамперед, є дискурсивним мисленням, що в пошуках істини спирається на логіку. До речі, розмаї релігійних уподобань російських мислителів простягається від релігійних пошуків поза заявленим

обретінням Бога (приміром, І. Кіреєвський, котрий був лише православним романтиком) до конфесійної визначеності (О. Хомяков) та прийняття церковного сану (П. Флоренський), аж до зміни віросповідання (В. Соловйов). У побудовах багатьох послідовників отців російської філософії збережеться потік романтизму та відкриються інші шляхи синтезу православ'я, християнства, релігії загалом з іншими сучасними і більш віддаленими течіями і традиціями. Зокрема, експерименти в царині софіології коштуватимуть о. С. Булгакову церковного сану та відлучення його від Церкви. Квазіфілософське утворення, обумовлене, насамперед, авторськими переконаннями та умонастроями, зайняло в Росії ту ж саму нішу, що філософія на Заході, як це аргументовано довів П. Сапронов. У монографічній частині під промовистою назвою «Руська релігійно-філософська думка як публіцистика» дослідник позначив російський світоглядний феномен саме як «релігійну публіцистику» [15, с. 117–181]. Ми схильні вживати з цього приводу термін (на жаль, привласнений К. Шміттом, хоч і сформульований ще за доби римської античності) «політична теологія» православного світу як найбільш адекватний явищу, сенс якого полягає в політичній теорії/доктрині/позиції, заснованій на вірі в божественне одкровення (за Г. Майєром). Адже історично релігія в Росії не відмежовується від політики, де поняття «церква» і «нація» фактично не розрізняються, як це, приміром, задекларував М. Бердяєв: «Миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное. “Русские” определяются “православием”» [3, с. 13]. Політична теологія нівелює християнську доктрину індивідуального спасіння, претендуючи на загальний щабель спасіння суспільства (а не індивіда, групи, класу), що контамінується з поняттями «суспільного гріха», «боголюдськості», «соборності» тощо, відрефлексованими російською думкою у XIX ст.

Цілком слушно постає питання про причини неспроможності / незавершеності філософського дискурсу XIX ст. у Росії. Як уже було зазначено, початок російської філософії стався запізно та не в зовсім традиційний спосіб офіційної відмови від студіювання західних попередників. Російська рефлексія (І. Кіреєвський, В. Соловйов, Г. Федотов, М. Бердяєв та ін.) апелювала у своїх світоглядних конструктах до доби Київської Русі, рівно як і донині існує багато прихильників становлення російської філософії буквально з події хрещення 988 р. та початків писемності. Проте

власних філософських і навіть богословських творів, написаних давньоруськими авторами, в принципі не існувало, хоча першим філософсько-богословським твором зазвичай оголошують «Слово про Закон та Благодать» митрополита Іларіона. Зрозуміло, що тестувати цей твір на «філософічність» є просто недоцільним, з огляду на нетривалий термін часу (декілька десятків років), що минув від появи писемності на Русі загалом, хоча зразки давньоруської словесності та архітектури так і залишились неперевершеними в наступні століття. «Слово» Іларіона відноситься до жанру «панегіриків» або «енкомій», відомих з античності й належних до царини риторики [1]. Хоча крок у напрямку богослов'я та філософії там зроблено з утвердженням тези, що віднині Русь є смисловою реальністю, завдяки діяльності свого просвітителя князя Володимира. Проте позитивно стверджувальні сенси Русі, що закладені в цьому усвідомленні, оформлено в «Слові» лише попередньо, час їх реконструкції прийде на багато століть пізніше. Намагаючись пояснити, чому в Давній Русі так і не виникло філософії або богослов'я на рівні написання самостійних текстів, передовсім треба зауважити про відсутність на Русі освіти в традиційному від пізньої античності сенсі – обов'язковому опануванню «семи вільних мистецтв» у вищих школах (університетах). Перший досвід практичного втілення ідеї християнського університету в ранньому Середньовіччі належить саме Візантії. Оскільки вважалося, що система вищої освіти зміцнює владні структури, імператором Феодосієм II було відкрито Аудиторіум 425 р. (він же пізніше Магнарська школа), де викладалися тривіум – трипуття до мудрості (граматика, риторика, діалектика), квадривіум – чотирипуття до мудрості (арифметика, геометрія, астрономія, музика) та богослов'я [4, с. 19–20]. Якщо талановитий автор ще міг шляхом мімезису долучитися до риторичної мови (як-от київський митрополит Іларіон), то філософія та богослов'я потребували спеціальної виучки, засвоєння попередньої інтелектуальної традиції. Силогістична наука потребує не лише опанування категоріальним апаратом та вміння систематизовано й послідовно вибудувати думки, а й усвідомлення особливого статусу філософського вислову «любов до мудрості» («філо-софос»). У Давній Русі мудрість асоціювалася не так зі словом, як зі справою [5]. Це була життєва мудрість, осягнення того, як правильно й благочестиво влаштувати своє життя, що не збігається із сутністю філософії, яка в принципі не є життям, а є знанням.

У давньоруських текстах «любомудріє», насамперед, асоціюється з діянням, служінням, «учительством», що характеризує осіб, позначених у літописах як «філософи»: візантійського проповідника в сюжеті «вибору віри» князем Володимиром, Кирила Філософа – просвітителя слов'янства та «філософа» Климента Смолятича, не санкціонованого Константинополем київського митрополита за часів князя Ізяслава.

Докорінне філософське членування всього суцього на таке, що сприймається чуттєво, й таке, що осягається розумом, залишило б руський розум байдужим, бо він був націлений виключно на перше – на чуттєве. Адже давньоруська словесність мала виражене історичне спрямування, що є її першою специфічною ознакою, це була реальність фактів, котрі, на думку автора, дійсно мали місце. Така достовірність, «правдивість» руської словесності апріорі відкидали те, чого насправді не було, й це блокувало як художнє слово (вимисел), так і філософське слово (помисел). Друга специфічна ознака давньоруського слова полягала в тому, що воно було повністю («Слово о полку Ігоревім», «Слово о погибелі Руської землі» тощо) або частково (Ігумен Даниїл, Іоан Грешний та ін.) анонімним, навіть у найкращих своїх зразках. У словесності ще від античності була яскрава орієнтація на авторство, так само середньовічними текстами, що орієнтувалися на Св. Писання та Св. Передання, був іманентним авторський початок, бо автори Євангелій, апологети, патристи, ересіархи, ісіхаста є загальновідомими. Давня Русь випадала з цієї традиції, навіть перекладаючи іноземні тексти, вітчизняні книжники зазвичай опускали їхню авторську приналежність. Спосіб буття давньоруського слова – це не книга, а літописний звід. Літопис за певний проміжок часу міг містити в собі всі тексти, що було створено в цей період. Весь звід сприймався давньоруськими авторами як певний інтертекст, який потенційно підлягав включенню до всеосяжного цілого, чим убачалася вся давньоруська словесність, котра повинна була в ідеалі стати єдиним літописним «ізводом». Але тоді авторство апріорі втрачало всіляке значення, бо в процесі кожен автор вносив свою лепту до єдиного всезагального цілого, що співвідносилося не з ним, а з реальністю. Цією реальністю була руська історія в контексті історії світової, у тому числі і Священної, котра здійснювалася за промислом Божим. За цих обставин не йшлося про самовираження або майстерність автора, навпаки, такий текст пригнічував і розчиняв у собі авторську індивідуальність. У цьому сенсі є важливим, що авторизовані тексти, власне,

не були книгами, а спочатку – промовами, заповідями, відповідями, що читалися й обговорювалися як реакція на усне слово. Тільки потім вони були включені до літописних збірок, стаючи частиною цілої книги, де їхнє авторство нівелювалося серед багатьох авторів [15, с. 11–28]. Наприклад, славнозвісне «Повчання до дітей» Володимира Мономаха (бл. 1117 р.) було внесено до Лаврентіївського списку літопису за зміненою датою 1096 р., очевидно, аби «підкріпити» авторитет Любецького з'їзду князів 1097 р. про порядок наслідування отчин думкою впливового Мономаха. Отож компіляція здійснювалася заради високої мети – впорядкування «землі Руської». За такого підходу як філософія, так і богослов'я були абсолютно виключеними, тому що думка, яка за себе відповідає й безперервно себе перевіряє, можлива лише як індивідуальна творчість.

Отже, якщо навіть убачати витоки російської рефлексії в Київській Русі, що не відповідає історичним реаліям, лише усвідомленню або самоідентифікації російських «філософів», то там якраз не було достатнього підґрунтя для побудов власне філософських конструкцій. Російська традиція складалася як історична, зокрема, теорія «Москва – Третій Рим» функціонувала як історико-політична міфологема, як і міфічна генеалогія царя Івана Грозного, що відстежувала тяглість династії Рюриковичів від імператорського дому Юліїв-Клавдіїв (через брата імператора Августа Пруса, начебто засновника Пруссії). Саме історики, зокрема В. Татищев, М. Карамзін, С. Соловйов, В. Ключевський та ін., декларували у своїх «Історіях» поступальну державницьку ходу Російської імперії. Згодом до них долучилися літератори, зокрема, О. Пушкін уперше розробив жанр епічної історичної поеми («Песнь о вещем Олеге», «Бородинская годовщина», «Медный всадник», «Борис Годунов», «Полтава») та писав історичні повісті («Арап Петра Великого», «История Пугачева», «Капитанская дочка»). «Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба», – писав з цього приводу М. Бердяев [3, с. 40]. «Замислення» російської думки зазвичай спрямувало її вглиб століть, до великої імперії Візантії. Саме у XIX ст. відбулося «відкриття» Візантії модерністами. У цьому ж історичному мейнстрімі російські «релігійні філософи» XIX ст. апелювали до Візантії, започаткувавши тим самим потужний міф про Візантію в контрверсійних модифікаціях, де вона або вшановувалася, або демонізувалася.

До здобутків, успадкованих Росією від Візантії, першочергово зараховували цезарепапізм. Хоча російський цезарепапізм знехтував принципом «симфонії» (consonantia) Царства і Священства – політичної стратегії імператора Юстиніана, чому активно сприяло йосифлянство – релігійно-церковний рух із прибічників Йосифа Волоцького, громадсько-церковного діяча Московського царства кінця XV – початку XVI ст. Йосифляни виступали за міцну спілку церковної і світської влади з метою створення потужної централізованої держави, їм належить розробка доктрини про божественну природу царської влади. У річищі йосифлянських умонастроїв була сформована ідеологема «Москва – Третій Рим», що стимулювала авторитет Московського царства як оплоту православної віри й правонаступника Візантії [6, с. 51–64]. Отже, під російським інваріантом цезарепапізму слід розуміти повну залежність церкви, яка втратила посаду пап'ярха (за часів Петра I) та економічну самостійність (за часів Катерини II) від держави, цілковите підпорядкування церковних структур світській владі, бюрократизацію церкви, що остаточно її деморалізувало (зокрема, прихожани повсюдно скаржилися на пияцтво та хабарництво священників). Церква підтримувала кріпосне право, приміром, кожна єпархія володіла десятками тисяч монастирських селян. Архаїчний інститут рабовласництва, що зберігся з дохристиянських часів, був основою господарсько-економічної життєдіяльності Росії, де рабство стало правом, хоча саме словосполучення «кріпосне право» є оксюмороном.

Як уже було зазначено, російські мислителі, відповідно до їхнього розподілу на контрверсійні течії (західництво – «філософія всеєдності» та слов'янофільство – «філософія соборності»), ставилися до Візантії або несхвально (П. Чаадаєв, В. Печерін, В. Соловйов та ін.), або напрочуд позитивно (О. Хомяков, Ю. Самарін, К. Леонтьєв та ін.).

Зокрема, російський філософ В. Соловйов, син історика С. Соловйова, використав поняття суспільного гріха (коли, окрім особистих гріхів, існують ще й гріхи корпоративні, здійснені людськими спільнотами – групами, народами, державами, чому є безліч прикладів у Священній історії), розмірковуючи про причини загибелі Візантії: «Царства, как собирательные целые, гибнут только от грехов собирательных – всенародных, государственных – и спасаются только исправлением своего общественного строя или его приближением к нравственному порядку». Збірним гріхом Візантії стало «полное и всеобщее равнодушие к

историческому деланию добра, к проведению воли Божией в собирательную жизнь людей» [16, с. 159–160]. «Византизм» у відповідних працях мислителя: «Византизм и Россия», «Великий спор и христианская политика», «Россия и Вселенская церковь» – розглядається як геополітична девіація.

Візантія загинула не тому що була недосконалою, а тому, що не бажала вдосконалюватися, лише на словах сприйнявши ідею християнського царства, насправді відмовившись від неї. Язичницьке життя Візантії не було перероблене, а лише сховане за зовнішнім покровом християнських догматів та священнодій, що стало причиною її падіння. Релігійні істини були лише предметом розумового визнання та обрядового вшанування, а не рушійним началом життя. У східному християнстві ідеалом святості стає чернець, відлюдник, тобто людина, котра до мінімуму обмежила свій зв'язок із «гріховним світом». Цей ідеал, як вважав Соловйов, неправильно зорієнтував духовну активність людей, адже був однобічно аскетичним і не міг просувати вперед суспільну мораль. Специфікою православ'я є також його повна залежність від держави, яка у Візантії виявилася сильнішою за церкву. Натомість відбувається обожествління царської влади, проте візантійські монархи часто не відображали християнські інтереси. Замість того, аби язичницьку державу трансформувати в християнську, вони саму ідею християнського царства принизили до самодостатньої державності. Через це відбувається зближення християнської істини з дохристиянськими віруваннями Сходу, що так і не спромоглися створити «дієву» релігію. Росія сприйняла східне християнство з усіма недоліками Візантії. Московська Русь, створюючи сильну державу, перемагає зовнішніх ворогів. Проте релігійні завдання заміщуються виключно земними прагненнями політичної могутності, чому сприяв вплив «конаючої Візантії». На думку філософа, саме «безпритульні» грецькі монахи як відплату за московське утримання подарували Москві титул «третього Риму». У Московському царстві утверджуються ідеї на виняткове положення в християнському світі, дистанціювання від західнохристиянського світу, національна пиха та егоїзм і розрив із духовними цінностями Київської Русі. Як наслідок, відбувається заміщення суспільної моралі «формальною релігійністю». Соловйов викриває існуючу в Росії православну церкву аж до її заперечення. Казенне православ'я вмирає та розкладається, російська церква позбавлена «духу істини». Стосовно державної політики, то після приєднання України

до Московського царства «зовнішні завдання» російської історії, на переконання Соловйова, було вирішено, процес державотворення завершено. Далі настає «петровська доба», яка сприймається мислителем украй позитивно. Програма петровських реформ – це долучення країни до всесвітньо-історичного руху людства, подолання національної ізоляції і духовного безпліддя, яке було наслідком відірваності від європейських інтелектуальних досягнень» – отже, від національної самовпевненості і смерті до удосконалення і життя [18, с. 269–273]. Загальною налаштованістю рефлексії мислитель закликав царя Олександра II дотримуватися лінії задекларованих реформ.

Іншу позицію щодо Візантії презентував К. Леонт'єв, який, власне, був публіцистом, що виражав себе на шпальтах періодичних видань. Леонт'єв закінчив медичний факультет Московського університету, тому в царині богословського і загалом гуманітарного знання вважався дилетантом. Проте всюди, куди його закидала доля (а він був лікарем за часів Кримської кампанії 1854 р. та чиновником консульської служби на Криті), проявляв себе зацікавленим спостерігачем. Класику філософії Леонт'єв, зрозуміло, не знав, адже системно її ніколи не опановував. Проте як філософа Леонт'єв сприймав себе цілком серйозно, висунувши гіпотезу «триєдиного процесу», яку він мав претензію запропонувати для соціальної та історичної науки [12, с. 108]. Гіпотеза була сформульована в одному з найвідоміших публіцистичних творів мислителя «Византизм и славянство». Сам «візантизм», тобто власне візантійський патерн, Леонт'єв сформулював досить викривлено як певний історико-культурний принцип і оціночний критерій, що зовнішньо накладається ним на історичний матеріал, трансформуючись у політичну ідею. «Византизм» характеризується як міцний синтез монархізму з жорсткою ієрархією станів, як синтез православ'я з непорушною відданістю традиціям, як єдність духу «общинності» з початками консервативної стабільності. Леонт'єв зазначає всепроникний характер «візантизму» в російських реаліях, приміром: «Основы нашего как государственного, так и домашнего быта остаются тесно связанными с византизмом... Все художественное творчество глубоко проникнуто византизмом в лучших проявлениях своих... Пестрота и разнообразие более византийской (чем Петербург) Москвы пленяет даже всех иностранцев... Все наши лучшие поэты и романисты: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Кольцов, оба графа Толстые (Лев и Алексей) заплатили

богату дань этому византизму, той или другой его стороне, государственной или церковной, строгой или теплой. Что такое, наконец, христианство в России без христианских основ и христианских форм?.. Даже раскол наш великорусский носит на себе печать глубокого византизма. За мнимую порчу этого нашего византийского православия осердилась часть народа на Церковь, на правительство за новшества, за прогресс. Раскольники наши считают себя более византийцами, чем членов господствующей Церкви. И сверх того ... раскольники не признают за собой права политического бунта; знакомые довольно близко с церковной старой словесностью, находят постоянно учение о строгой покорности предержавным властям». Виявляючи нібито візантійські складові російського життя, Леонт'єв якраз актуалізує істинно російські ознаки: «Сильны и могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир» [11, с. 27–45]. Його тріада дещо перегукується зі славнозвісною «православие, самодержавие, народность», яку граф С. Уваров (міністр народної освіти за доби Миколи I) проголосив державною ідеологією Росії. «Візантизм» поставлено мислителем у докір європейському людству, що походить від категоричного несприйняття Леонт'євим сучасної йому Європи по найсуттєвіших пунктах. Своє несхвалення сучасності Леонт'єв прагне вкоренити в історії, тому йому потрібна стійка традиція, аби спиратися на неї. Саме такою традицією і став «візантизм» – поняття як збірне, так і вибіркоче. Таким чином мислитель створив власний міф про Візантію, де «візантизм» виявився не тільки докором Європі, яку він порівнює з «гниючим трупом» (образ «загниваючого Заходу» якраз є смисловим конструктом Леонт'єва), але й надією та перспективою для Росії. Леонт'єв гидує сучасністю з її згубною егалітарною свободою, органічним є лише «візантизм» з його безумовною покорюю. Леонт'єв стає на бік уже здійсненого, усталеного в історії, проти бридкої сучасності – егалітарно-ліберального прогресу: «Равенство классов, лиц, равенство (т. е. однообразие) областей, равенство всех народов. Расторжение всех преград, бурное низвержение или мирное, осторожное подкапывание всех авторитетов – религии, власти, сословий, препятствующих этому равенству, это все одна и та же идея, выражается ли она в широких, обманчивых претензиях парижской демагогии или в уездных желаниях какого-то мелкого народа приобрести себе во что бы то ни стало равные со всеми другими нациями государственные права» [12, с. 104].

Для Леонт'єва рівність у свободі, тим паче для якогось «дрібного», нищого народу з його «уездними» бажаннями, є таким же безглуздом, як зрівняння у таланті або творчості. Деякі малі народи не розчинилися у великих лише через якусь непорозуміння, як гадає Леонт'єв, а тепер вимагають незалежності, що є загрозою самому принципу державності.

Отже, візантійський патерн тлумачився в Росії XIX ст. суперечливо та міфологізовано. Єдине, що об'єднувало російських мислителів провізантійського та антивізантійського спрямування, – так це, по-перше, переконаність у візантійському родоводі російської державності, що є помилковим твердженням, адже обидві імперські структури кардинально відрізняються генезою становлення. Разом з тим В. Розанов стверджував: «Разлагаясь, умирая, Византия нащептала России все свои предсмертные ярости и стоны и завещала крепко их хранить России... Россия..., приняла их нежно к своему детскому сердцу и дала клятвы умирающему» [14, с. 330]. Фактично заповіт Візантії, про що йдеться в наведеному уривку, полягав у тому, аби зберігати смертельну ненависть до підступного Заходу, історична доля якого до того ж виявилася більш успішною. Така залежність у власних судженнях від Заходу, що сприймався всіма «релігійними філософами» як Великий Інший, щоправда, з різних оціночних позицій, якраз і є другою об'єднавчою тенденцією представників протилежних таборів.

Отже, враховуючи наведені вище стереотипи сприйняття, ми підтримуємо потребу позначати сукупності властивостей та якостей, успадкованих від Візантії, двома узагальнюючими термінами, а саме: «візантинізм» та «візантизм», тим паче ці лексеми застосовуються дослідниками одночасно, але хаотично [2, с. 17–18; 8, с. 91–98]. Концепт «візантинізм» використовують переважно як категорію історико-культурну, а концепт «візантизм» – як соціально-політичну. Інше розрізнення пов'язано з оціночним критерієм: зазвичай «візантизм» вживають як негативну (імперську) ознаку – синонім цезарепапізму в пізніх інтерпретаціях. «Візантинізм» використовують як позитивну (цивілізаційну) системну якість, що відрізняє східний тип християнської цивілізації від західного. Отже, «візантинізм» – це специфічний метакультурний феномен, що сформував не лише релігійну, а й естетичну свідомість народів-реципієнтів, передусім позначився на їхніх літературно-мистецьких пам'ятках. Зокрема, о. Іоан (Економцев) пише з цього приводу, вживаючи термін «візантинізм»: «Візантинізм – це вселенський феномен,

у формування якого внесли свою лепту і грецький світ, і латинський Захід, і Близький Схід, і Єгипет, а з VII–IX століть, коли вже можна говорити про візантинізм як про особливу культуру, відмінну від пізноантичної і ранньохристиянської, – і слов'яни» (переклад наш. – Р. Д.) [7, с. 9].

Лексеми «візантіїство», «візантіїщина», що вживаються в публічному дискурсі або художній літературі, є неприпустимими для дискурсу наукового як такі, що втратили значення історичного терміна, набувши метафоричності як означники «неширості», «розбещеності» та «підступності». Така визначеність у термінології, на нашу думку, зніме гостро дискусійне сприйняття візантіїської проблематики, зумовлене візантіїським

міфом, сформованим у Московії ще в XV ст., після падіння Візантії. Сучасний візантіїський та поствізантіїський дискурс спростовує ставлення до візантиністики як до «орхідейної» царини гуманітарного знання, роблячи її напрочуд актуальною. А вже останнім часом, так само як і колись на шпальтах періодичних видань (тепер – електронних ресурсів), між тими-таки «західниками» та «слов'янофілами» (щоправда, нині вони переозначені як «націонал-зрадники» та адепти різновекторної химери «руського міра» вкупі із «євразійством») розгортається полеміка, ґрунтована на реінкарнованих антивізантіїських або провізантіїських кліше, артикульованих ще у XIX ст. [10; 17].

#### Список літератури

1. Аверинцев С. С. Античный риторический идеал и культура Возрождения / С. С. Аверинцев // Античное наследие в культуре Возрождения / под ред. Л. М. Брагиной. – М. : Наука, 1984. – С. 348–360.
2. Бачинин В. А. Национальная идея для России. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии / В. А. Бачинин. – СПб. : Алетей, 2005. – 364 с.
3. Бердяев Н. Русская идея / Н. Бердяев. – М. : АСТ, 2007. – 287 с. – (Философия. Психология).
4. Буровский А. М. Царьград. 1000 лет величия / А. М. Буровский. – М. : Яуза : Эксмо, 2013. – 512 с.
5. Горський В. С. Розуміння філософії в культурі давнього Києва / В. С. Горський // Магістеріум. – 1998. – Вип. 1 : Історико-філософські студії. – С. 23–28.
6. Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем / Р. Демчук. – К. : Стародавній Світ, 2014. – 235 с.
7. Иоанн (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия / Игумен Иоанн Экономцев. – М. : Христианская литература, 1992. – 233 с.
8. Козловская Н. В. К проблеме значения лексем «византизм» и «византинизм» / Н. В. Козловская // Политическая лингвистика. – Екатеринбург, 2013. – № 3 (45). – С. 91–98.
9. Кузьмина-Караваева Е. Ю. (мать Мария). Жатва духа : религиозно-философские сочинения / Е. Ю. Кузьмина-Караваева. – СПб. : Искусство-СПБ., 2004. – 564 с.
10. Латынина Ю. Византия: идеальная катастрофа [Электронный ресурс] / Ю. Латынина // Новая Газета. – 2015. – 11 февраля. – № 14. – Режим доступа: <http://www.novayagazeta.ru/arts/67159.html>. – Назва з екрана.
11. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Византизм и славянство. Великий спор : [сб. трудов] / предисл. П. Савицкий. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 21–148. – (Антология мысли).
12. Леонтьев К. Записки отшельника / К. Леонтьев ; сост., вступ. ст., примеч. В. Кочеткова. – М. : Русская книга, 1992. – 554 с.
13. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. – К. : ВД «Кисво-Могилянська академія» : УВ «Пульсари», 2001. – 396 с.
14. Розанов В. В. Религия и культура / В. В. Розанов ; вступ. ст. и прим. Е. В. Барабанова. – Т. 1. – М. : Правда, 1990. – 640 с.
15. Сапронов П. А. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития / П. А. Сапронов. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2008. – 477 с.
16. Соловьев В. Византия и Россия / В. Соловьев // Византизм и славянство. Великий спор : [сб. трудов] / предисл. П. Савицкий. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 155–197. – (Антология мысли).
17. Холмогоров Е. И эта война закончится [Электронный ресурс] / Е. Холмогоров // Взгляд : деловая газета. – 2015. – 12 февраля. – Режим доступа: <http://www.vz.ru/columns/2015/2/12/729195.html>. – Назва з екрана.
18. Шапошников Л. Е. История русской религиозной философии : учеб. пособие / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. – М. : Высшая школа, 2006. – 236 с.
19. Шестов Л. Умозрение и откровение : Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи / Л. Шестов. – Paris : YMCA-PRESS, 1964. – 346 с.

R. Demchuk

### BYZANTINE MYTH OF RUSSIAN “RELIGIOUS PHILOSOPHY” IN THE 19 CENTURY

*Article analyses the Russian religious and philosophical reflection of the 19 century as a phenomenon of political theology of the Orthodox world, which was based on the Byzantine state myth; the distinction between the concepts “byzantism” and “byzantinism” is indicated.*

**Keywords:** byzantism, byzantine myth, Russian religious philosophy, political theology of the Orthodox world.

Матеріал надійшов 03.04.2015