

УДК 1:792(495)

УНІВЕРСАЛІЯ ХРИСТІЯНСТВА ТА DIFFERENCIA SPECIFICA ЇЇ БУТТЯ В ІСТОРІЇ

Частина третя -

ВІД ВІЗАНТІЇ ДО РУСИ: КОНТРОВЕРЗИ ЕВОЛЮЦІЇ*

ІГОР ПАСЬКО,

кандидат філософських наук, професор,

голова Донецького відділення Центру гуманітарної освіти НАН України

У третій частині розвідки, що пропонується читачеві, автор зосереджує увагу на концептуальних розбіжностях між візантійською ортодоксією і новим християнським патерном, котрий поступово формувався на північно-східних кресах Європи.

Ключові слова: ідеократія, цезарепапізм, руський мир, руська земля, "Свята Русь", "мандроване Царство".

Візантійська імперія в жодному разі не була теократичною державою. Навіть ідеократичною системою в повному сенсі цього терміна визнати її досить важко. Пізня Імперія постала задовго до виникнення християнства, належала до специфічної цивілізації в політичній формі тоталітарної імперії. Християнство ніколи не виявляло її сутності. У певний час воно виявилось лише засобом, котрий використала імперія для поліпшення свого політичного здоров'я. Виявилось, що марно. Підкоривши собі християнську церкву, імперія тимчасово модернізувала себе, утворивши політичну систему цезарепапізму, де саме автократія в християнських шатах визначала засади імперативної державної ідеології й межі її світоглядних орієнтирів. При такому стані речей ідея другого Риму від початку була приречена на невизнання майже всім позавізантійським політичним світом.

Першими, хто вступив на стежку відкритої ідейної боротьби з Константинополем, були елітні кола південних слов'ян. І починали вони не заради незрівнянно більш пізньої ідеї політичного самовизначення. Тут спрацьовувала не етнічна, навіть не етатична, а саме релігійно-православна ідея. Справа полягала в тім, що сербську й болгарську еліти гнітила не тільки національна підлеглість їхніх народів Візантійській імперії. Гнітила духовна першопрчина: нелегітимна, на їхню думку, узурпація Константинополем статусу Другого Риму, а Візантійською імперією - статусу єдиної й неподільної православної держави, поруч із якою засадниче не може бути якоїсь іншої православної держави.

Згідно з опінією клерикальних та світських лідерів південних слов'ян, істинним ортодоксальним християнством може бути визнаний не його грецько-ромейський варіант візантійського штибу, а лише

слов'янський, де Святе Письмо вербалізоване староболгарською мовою та графікою Кирила та Методія. Різниця в трактуванні християнської доктрини між візантійським та раннім слов'янським кліром є досить суттєвою, навіть принциповою. Якщо візантійська парадигма вивисує державу, то слов'янська віддає перевагу церкві.

У зв'язку із цим слід висловити деякі міркування. В останній чверті XVI сторіччя, десь у десятиріччя напередодні Берестейської Унії, відомий львівський єзуїт, імовірно етнічний русин, Пьотр Скарга зауважив, що існують об'єктивні причини, унаслідок котрих руська православна церква приречена на безлад і схизму. Одна із цих причин, на думку П. Скарги, полягає в мовному питанні. Церковнослов'янська мова російської церкви є мовою мертвою, жоден народ не розмовляє нею й не розуміє її. Ця мова є непридатною для висловлювання теоретичних понять. Так сталося тому, що підступні греки осушили простодушну Русь, приховавши від неї свою мову й тим самим занурили її в безвихідь невігластва, бо тільки грецькою та латинською мовами можна досягнути науки та віру й жодною іншою мовою в жодній академії світу не викладали й не викладати-муть теологію, філософію та інші науки. Єдність церковної мови полегшує спілкування у вірі між католиками, розпорощеними по всьому світові; при відсутності спільної церковної мови у людей грецького канону таке спілкування неможливе [1].

Як то не прикро, але мусимо визнати, що застереження єзуїта мають певний сенс. Залишаючи осторонь дискусійне питання про те, чи придатною була церковнослов'янська мова для висловлювання теоретичних понять, мусимо погодитись, що відсутність спільної церковної мови в народів грецького канону майже унеможливила духовне спілкування між

* Частина друга статті - № 4 (118) липень-серпень 2012 р. - С. 155-159.

ними. До диспозиції слов'янських православних церков ніколи не надавалась уся повнота автентичних канонічних текстів. Символ віри, Катехізис, Служебник, Требник та єдина Книга - ось те досить вузьке інтелектуальне русло, по якому текла вода грецької культури від Romeia Orthodоxa до Orthodоxa Slavia, від Константинополя через Тирново та Київ аж до Москви, постійно замулюючись під жорнами неадекватних перекладів, уповільнюючи течію перед греблями взаємної упередженості та недовіри, втрачаючи інтелектуальну напругу на плесах розлогого невігластва й безмежного консерватизму. Ті жалюгідні краплі античної культури, що досягали Московської землі, безнадійно втрачали свою животворну силу, перетворюючись на спотворені ритуали, майже позбавлені автентичного сенсу й раціональності. Духовне річище "з греки у Муром", здавалось, губилося в безкрайніх угрських лісах та болотах і, позбавлене останньої захисної оболонки грецької лінгвопарадигми, йшло в небуття, як у пісок чи тамтешні сніги. Зовні було саме так.

Тому зовсім не без підстав відомий російський філософ Г. Шпет характеризував ті часи російської культури як добу "невегласія". Не поділяючи думки П. Скарги про те, що Кирил і Методій були свідомими емісарами візантійського імперіалізму, усе ж таки не можна не погодитись із думкою відомого російського медієвіста Г. Федотова, який уважав справу святих Кирила і Методія помилковою, підкреслюючи що слов'янський переклад Святого Письма застив Високий Оригінал, усунув необхідність знання грецької мови і, врешті-решт, призвів до відриву слов'янства від грекомовної класичної культури [2].

Симптоматичним та повністю зрозумілим є й те, що по захопленню Константинополя мусульманською Портою, інтелектуальна еліта православної імперії навіть не розглядала такого ніби очевидного московського варіанту еміграції. "З Малої Азії та грецьких Балкан вивозились цілі бібліотеки. Філософи, письменники, вчені православної Візантії, що конала, віддали перевагу інтелектуальній солідарності над релігійною - і в масі своїй переселились не на Північ, у Московію, до єдиновірців, а на Захід, до єретиків-латинян [3].

Мусимо констатувати певний історичний парадокс. У середині п'ятнадцятого сторіччя в ортодоксальному світі хронологічно збігаються такі важливі події як падіння Константинополя і вивіщення Москви. Аналізуючи витоки ідеї третього Риму, відомі всім з послання псковського ченця Філофея, такий високий знавець православної культури, як С. Аверінцев зазначає, що вона не була новою й оригінальною, а порушувалась раніше в південнослов'янській публіцистиці. "Московське царство, - продовжує він, - ледь з'явившись на світ, відразу виявилось без будь-якої суперечки єдиною у світі православною державою й поза досяжністю сил ісламу... Оригінальними були не самі слова Філофея. Новим був збіг історичних обставин, які зробили їх слухними в буквальному сенсі слова" [4]. Така постановка проблеми видається дещо спрощеною. Маємо безумовне розчинення релігійного в політичному й, унаслідок цього, абсолютизацію останнього. Звернімо увагу на специфіку трактування "ідеї Риму". У південнослов'янській публіцистиці ніколи

не висувалась ідея третього Риму. Там посідала ідея "істинного Риму", - Риму слов'янського, на відміну від альтернативного, "неістинного" й самозваного Риму. Тут маємо диз'юнкцію: або Константинополь є другим Римом, або не є. Про третій Рим наразі зовсім не йдеться. Натомість московська візія цієї проблеми зовсім інша. Москва ніколи не заперечувала легітимність Константинополя. Вона досить довго високо поцінювала авторитет грецького Сходу, його еклезіологію і догматику. Але той незворотно втрачав свою харизму в очах північних ієрархів. І головною причиною цього процесу, попри поширену думку, були зовсім не політичні негаразди Візантійської імперії, а її духовно-канонічна схизма.

Найважливішим актом такого гріхопадіння Константинополя в очах московського кліра стала Флорентійська унія 1439 року між візантійською ортодоксією і римським католицизмом. Вона остаточно довела, що політична доцільність не може виправдати духовно-канонічного відступництва та ідейної зради. Незаперечним доказом цього стало те, що лише декілька років по тому другий Рим упав під Портою. Для Москви це вже було лише знаком остаточної дехаризматизації грецької Церкви. Московський митрополіт Філіп I саме в такий спосіб вербалізує своє розуміння причинно-наслідкового ланцюга тогочасних історичних подій: "Як тільки Константинополь поєднався з латиною, то й відразу потрапив до рук поганих".

Безумовно, крах імперських амбіцій Візантії й звуження її ареалу до меж Фанару, натомість територіальна експансія Москви, поширена на землі Казані та Астрахані, сприяли становленню відчуття самоповаги та самозакоханості московського кліру, кристалізації позірних уявлень про те, що російському православ'ю вже нема чого вчитися і нічого запозичувати в справах віри, та популяризації серед власних вірних сумнівного переконання про російське християнство як єдине у світі царство істини й правди народжене, попри схизматичні потуги *racio et empirio*, під сигнатурою Віри, Надії, Любові. У такий спосіб, замість вселенської церкви, її місце посідала достатньо потужна, але все ж таки партикулярна церква московська. Абсолют вселенської істини тепер знову редукувався до партикулярної етнічно-національної форми. Усе це лише підкреслювало периферійно-провінційний характер церкви, яка виголошувала себе Третім Римом, і на підмурках невігластва доконечно вело до герметизації та відвертої зефірофобії московського православ'я. Семіотична та епістемологічна ізоляція московської церкви, урешті-решт, ставить на порядок дня питання про її догматичну неконгруентність і доктринальну неізоморфність ортодоксальному християнству, а через це констатує небезпеку перетворення її в церкву-ізгоя.

Під цим кутом зору стають зрозумілими доктринальні аспірації ніконівських реформ. Саме вони були спрямовані на подолання маргіналізації московської церкви в обрядах ортодоксальних канонів. До того ж ці реформи мали підкреслити, що вивіщення московського православ'я не є простим наслідком політичних sukcesів Москви, а є доконечним підсумком її еволюції до духовного абсолюту. Відомо, що процес подолання канонічно-обрядових

розбіжностей між Візантією і Москвою здійснювався за посередництва Києва і призвів до певної модернізації доктринальних підмурків Третього Риму за киево-могилянськими взірцями, що були майже адекватними грецьким. У зв'язку із цим відомий російський філософ срібного віку князь С. Трубецькой зазначав, що "українізація" великоруської духовної культури... була мостом до європеїзації. Обставина ця є надзвичайно важливою, бо без цього мосту українізації європеїзм навряд чи міг прищепитися на російському ґрунті" [5].

Усе ж таки здається, що для абсолютизації ролі й значення киево-могилянської модернізації доктринального патерну Москви достатніх підстав бракує. Безумовно, духовна ін'єкція могилянської парадигми сприяла підвищенню рівня грецької освіти тамтешнього кліру, але не більше. У цьому випадку зовсім не йшлося про якусь європеїзацію Росії. Проблема інтеріоризації та адаптації європейської культури й філософії для неї постала значно пізніше, лише в XIX сторіччі - добі російських університетів, добі секулярного осмислення християнства. Утім, найважливіший наслідок цієї "українізації" відомий усім. Це - розкол російської православної церкви, інтелегібельні наслідки якого дотепер тяжіють над російськими духовними мріями та пошуками і який тільки підкреслив інваріантну рису всіх без винятку ортодоксальних церков - уважати лише власну церкву носієм вищої істини в православному світі.

У такий спосіб можна зробити поспішний висновок, що в Москві не було достатніх підстав оголошувати себе Третім Римом. Московська церква, у ліпшому разі, була рівною серед інших помісних церков, крім того, такою, що мусила перебувати в межах певної імперативної доктринально-канонічної комунікації не тільки з Фанаром, але й із Києвом. Така констеляція речей об'єктивно вела до розбудови Москви як центру національної церкви. Але сталося по-іншому. Московська церква не стала етнонаціональною церквою росіян чи московитів, не стала вона й політично заангажованою конфесією Московського Царства.

Усе сталося попри усе й наперекір усьому. Вельми слушним і доречним є зауваження С. Трубецькой про те, що "церковнослов'янська літературно-мовна традиція затвердилась і розвинулась у Росії не стільки тому, що була слов'янською, скільки тому, що була церковною" [6]. Саме так, церковнослов'янська, чи старослов'янська мова - це зовсім не мова слов'янського етносу, а канонічно-сакральна мова московського кліру. Ареал канонічних аспірацій Московської церкви ніколи принципово не збігався ані з етнічною топографією слов'янства, ані з геополітичними межами московської держави, він перш за все прагнув лише до збігу з тим метафізичним абсолютом, котрий зараз, у сучасній московській лексичній номінується "руським міромъ".

Саме тому все ж таки мусимо визнати, що Москва мала достатні підстави задля оголошення себе Третім Римом. Так, для цього не було вагомих доктринальних чи догматичних підстав. Натомість у неї були наявні підстави значно вищі, що розгортались в онтично-метафізичних обширах. То тільки позірно може здаватись, що духовні потоки "з греки" по-

вністю інфільтрувались у російській пустелі невігластва, залишаючи по собі лише спотворені форми канонів та догматів, позбавлених будь-якого раціонального сенсу та сакральної традиційності. Але ж насправді ті духовні струмки в жодному разі не розчинялися в ніщо. Міріади дрібних крапель води життя візантійської ортодоксії не зникали безслідно в ґрунтах московської повсякденної свідомості, мов її вмерлі надії, а постійно просякали підсвідомі нетрі архетипів церковнослов'янської семіотики та семантики, виступаючи в якості найважливішого ферменту кристалізації ментальної парадигми нової еклесії. Іноді майже непомітні, саме вони стали тим найважливішим християнським субстратом, на підставі якого скресала цивілізація Третього Риму.

Властиво в такий спосіб постає той самий метафізичний абсолютизм московського християнства, котрий поступово набуває парадигмального значення, розгортаючись у категоріальних конотаціях від "Руської землі" до "Святої Русі". Вербальні ономастичні конструкти "Русь" і "Руська земля" вперше з'являються в літописних джерелах за часів Володимира Великого та Ярослава Мудрого. Семантичний та етимологічний сенс цих імен, від початку досить непевний, поступово набуває більш докладних, прецизійних контурів. Як пише дослідник цього питання В. М. Бабенко: "Поняття "Русь" ніколи не розглядається як певна автохтонна одиниця. Воно немовби ззовні "накидається" на існуюче явище, як ім'я на те нове, що воно становить собою в певному історичному контексті... Русь - це той етнічний симбіоз, у якому влада вперше стала відігравати самостійну роль, розташувавшись над етноплеменними верхівками у вигляді окремого військово-політичного інституту. Таким чином, можна вважати, що із самого свого зародження поняття "Русь" відіграло трансетнічну роль, даючи нове ім'я геополітичному явищу, яке ми тепер називаємо державою" [7].

Саме так, спочатку номен "Русь" уживається для позначення певного топосу буття "політичного" як первинної субстанції інтеграції та організації конкретного соціуму, його меж й онтологічного ареалу. У цих умовах, Русь - це специфічний географічний простір, де політичні й соціальні процеси детерміновані чітко визначеними символами, ритуалами, міфами, династичними традиціями та генеалогічними кодами. Це не було державою в сучасному розумінні цього слова. "Політичне" тут стало підмурком не окремої держави, а специфічної локальної цивілізації як способу організації суспільного життя на підставі визнання певної символічно-міфологічної парадигми та кодів соціальної ієрархії, що зовсім не обов'язково збігаються з кордонами держав.

З хрещенням Русі поняття "Руська земля" набуває більш змістовного сенсу. Політичне, цивілізаційне навантаження цього поняття доповнюється духовно-культурною християнською парадигмою. У такий спосіб номен "Руська земля" легітимізується київською християнською доксою як обраний Богом топок і демос. Християнський народ на Руській землі, що має право на евхаристичне спілкування з Богом без будь-якого посередництва з боку Першого чи Другого Риму. Парадокс. Київське християнство, запозичене Володимиром із Константинополя задля суто політичного зиску, порятунку держави, кот-

ра зіщулювалась рік у рік, мов шагренева шкіра, виявившись неспроможним до її радикальної санації, не сконало, не пішло в небуття на своїй землі. Навпаки. Спостерігаємо зворотну залежність. Чим більше занепадала київська держава, чим більше вона втрачала роль політичного й соціального центру "Руської землі", тим більше зростала вага Києва як духовно-культурного осередку Русі. Утрачаючи політичні конотації, номен "Руська земля" набував онтології духовності, затверджував себе в якості інтелігібельного символу її буття. У свою чергу, київська церква, утративши місце в політичній ієрархії суспільства, була змушена шукати місце в морально-духовній сфері екзистенції соціуму й віднаходити опертя не в служінні державі, а в задоволенні соціальних аспірацій народу. Саме з цих причин київська церква була від початку позбавлена хвороб цезарепапізму й месіанізму.

У принципово інших умовах здійснювалось формування московського православ'я. Перша складова московської парадигми формувалась безпосередньо як запозичення візантійських канонів. Цезарепапістські засади розбудови механізму взаємодії між державою і церквою, між мирською і духовною владою з легкістю були засвоєні й адаптовані московським кліром. Візантійська максима симбіозу та симфонії імперії і церкви була відредагована у вигляді імператива єдності Церкви і Царства та сакралізації як царства, так і царя. З єдиною суттєвою відмінністю. Якщо для візантійського політесу претенденту на імператорську посаду достатньо було мати мирську харизму та політичний таланти, можливий був навіть узурпатор, то для московського ортодансу найважливішою умовою стає легітимність, міру якої визначає не держава, а церква. Достатньо згадати трагедію царя-ірода Бориса Годунова.

Друга складова усталювалась під впливом світоглядної парадигми, що домінувала на "Руській землі". Справа полягала в тім, що, незважаючи на геополітичні здобутки Московського царства, його терени аж ніяк не збігалися з топографічними межами Руської землі. Геополітична експансія була на північному сході, а руські землі простягались на

південний захід. Київська, Велико-Новгородська, Новгород-Сіверська, Галицько-Волинська, Володимиро-Суздальська Русі... Скільки їх було? Багато. Московська Русь виявилась останньою, але де докази її вищості над іншими? Так, Москва стала центром Великої Русі, але ж залишались тополи Русі Малої, Білої, Чорної, Червоної. У цій ситуації проблема легітимації Москви спочатку вирішувалась за допомогою ідеї "мандрованого Царства". Як від Першого Риму Боже обрання мандрує до Третього, через Другий, полишаючи місця, що втрачають духовність і сакральність, так і по руській землі від Києва, через Володимир, мандрує православне Царство, адекватно втілюючись у московській ієрархії і московському престолі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Skarga Piotr. O rzadzie y jednosci kosciola Bozego pod jednym pasterzem y o Greckiem y Ruskim od tej jednosci odstapieniu / Piotr Skarga. Krakow, 1950. - 147 S.
2. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет. - М., 1989; Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции / Г. П. Федотов // О России и русской философской культуре. - М.: Наука, 1990.
3. Тартаковский М. Историософия. Мировая история как эксперимент и загадка / М. Тартаковский. - М.: Прометей, 1993. - С. 172.
4. Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие великой державы / С. С. Аверинцев // Новый мир. - 1999. - № 7. - С. 217; Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая. Закон и милость / С. С. Трубецкой // Новый мир. - 1999. - № 8. - С. 227-239.
5. Трубецкой С. Н. К проблеме русского самосознания / С. Н. Трубецкой. - М., 1994. - С. 125.
6. Трубецкой С. Н. О национальном самосознании и украинском национализме / С. Н. Трубецкой // Вестник Московск. ун-та. Серия 9. Филология. - М., 1990. - № 4. - С. 132-134.
7. Бабенко В. М. Історіософські ідеї доби Київської Русі: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 09.00.03 / В. М. Бабенко. - Донецьк, 2003. - С. 12.

I. Pas'ko

PROBLEM OF UNIVERSALS OF CHRISTIANITIES AND DIFFERENTIA SPECIFICA OF ITS LIFE ARE IN HISTORY (PART III - FROM BYZANTIUM TO RUS: EVOLUTION CONTROVERSY)

In the third part of the essay author focuses on the conceptual differences between the Byzantine Christian orthodoxy and a new pattern, which gradually formed on the northeastern outskirts of Europe.

Key words: *ideocracy, tsezarepazizm, Rus peace n land, "Holy Rus", "vagabond kingdom".*

© I. Пасько

Надійшла до редакції 03.10.2012

Закінчення статті - № 6 (120) листопад-грудень 2012 р.

№ 5 (119) вересень-жовтень 2012 р.