

Руслана Демчук
(Київ)

«ВІЗАНТІЙСЬКІ» ЛЕКСЕМИ: ТРАДИЦІЯ ОЗНАЧЕННЯ В ІМПЕРСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Усвідомлюючи себе правонаступниками античної Римської держави, константинопольські можновладці назвали свою Священною Римською імперією (*Sacrum Imperium Romanum*), грецькою говіркою – Ромейською імперією, а підлеглих відповідно – ромеями. Тривалий час столицю прямо йменували Новим Римом, поширюючи назву на всю імперію. На мусульманському Сході ця країна йменувалася Рум (Румелія), дотепер у Туреччині грекомовних православних називають *Rum*, а їхню мову *Urum*. Термін «*Byzantium*» («Візантія») було вперше вжито німецьким філологом, видавцем античних і середньовічних текстів Ієронімом Вольфом із Аугсбурга у передмові до творів Никити Хоніата, Никифора Григори й Лаоніка Халкокондила. Автор надав узагальнюючий начерк імперії з наміром відокремити Римську Імперію Античності від Римської Імперії Середньовіччя. Слід зазначити, що цей розподіл відповідав дійсності, адже зазначена імперія так само репрезентувала себе державним утворенням у контексті тривання римської традиції, а не чимось суто новим. Принагідно «хрещений батько» Візантії обумовив, пов'язавши проблеми імперії з сучасною йому геополітичною ситуацією XVI ст., зверхне ставлення до неї як до символу державної слабкості, крайньої ортодоксії, корупції, інтриг та заколотів – загалом відсталого орієнталізму в європейських межах на тлі динамічного, розвинутого окциденталізму. Адже від початку виникнення й до остаточного зникнен-

ня зі світової мапи Візантії майже половина її території розміщувалась саме в Європі. Влучна назва, вкорінена у давньогрецьку античність, знайшла підтримку у науковій літературі й активно використовувалася за часів Просвітництва XVIII ст. Образ «розбещеної» Візантії культивували Ф. Вольтер та Ш. Монтеск'є, аби на негативному прикладі критикувати абсолютистську монархію Франції¹. Серед недоброзичників імперії були Е. Гіббон, Ф. Гегель, а також А. Дж. Тойнбі, який оцінював її потенціал з позиції цивілізаційних досліджень середини XX ст. Проте на теренах Російської імперії, починаючи від слов'янофілів і дотепер зібралися як палкі шанувальники Візантії, так і її запеклі критики. Отже розмаїття оціночних суджень, їхня заполітизованість потребують, насамперед, неупереджених досліджень Східнохристиянської цивілізації, початковим етапом якої і була Візантія.

Цивілізації є більш усталеними асоціаціями, ніж імперії, національні держави та культурно-мовні спільноти. Цивілізацію прийнято розглядати як найвищий рівень культурно-вартісної консолідації, проте цивілізація – це не застиглий у часі культурно-історичний тип, а живий процес². Нині цивілізацію розуміють як локальну спільноту («метакультуру»), згуртовану навколо певних універсальних цінностей. Отже цивілізація – це складна структурована реальність, що тяжіє до універсальності. Попри інтерпретацію цивілізації передусім через поняття «культура», у річищі глобальних протистоянь цивілізаційна ідентичність «майже завжди визначається релігією»³. Таким чином, цивілізаційна / культурна матриця першочергово структурується на релігійній основі.

Як правило, цивілізації постають на ґрунті імперій. Отже Східнохристиянська цивілізація, започаткована Візантією, була макроретнічним культурним утворенням, зумовленим як універсальними культурними компонентами (релігія, історія, традиції, соціальні інститути), так і специфічною самоідентифікацією індивідуумів. Адже кожна цивілізаційна структура бачила себе центром Ойкумени й писала свою історію як провідний сюжет історії людства.

Саме у Візантії утвердилася й почала розвиватися самостійна соціокультурна версія християнського віровчення – православ'я. Нешанувальники вважали Візантію малопродуктивною у галузях філософської, політичної і соціальної думки. Принаймні її культурні

результати вважалися непорівнянними з часовими межами (понад тисяча років) й просторовими масштабами держави (розташовані на трьох континентах), а її інтелектуальні здобутки поступаються Заходу. Проте Візантію не можна звинувачувати у творчій збитковості, оскільки свою культуротворчу місію вона реалізувала у релігійній / богословській царині. Історичне призначення Візантії полягало у тому, аби адаптувати християнство до соціальних і духовних потреб народів, що населяли її територію й ареали її впливу. Якщо Візантія як імперія не була агресивною, вдаючись радше до оборонних та дипломатичних заходів, то як цивілізація поводи́ла себе активно та наступально. У свою християнську орбіту їй вдалося втягнути декілька потужних державних утворень, створити «Byzantine Commonwealth» (термін Д. Оболенського). Вважають, що головною з її духовних наступниць стала Росія, начебто 1453 року померло лише соціальне тіло великої християнської імперії – Візантії, але її православний дух реінкарнувався у Московії. Чи став цей духовний зв'язок благом для Російської імперії, досі на цей запит, вперше сформульований у межах проблематики т. зв. російської релігійної філософії XIX ст., не надійшло однозначної відповіді, що робить актуальною подальшу рефлексію.

Християнська ідея, цілісна за своєю природою, завжди занурена в якусь конкретну соціокультурну дійсність, яка 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 державницьким та церковно-соборним (яке, у свою чергу, виявляється залежним). Він завжди легко трансформувався на 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 буття⁴.

Дійсно Росія сприйняла візантійську версію християнства, проте переосмислила спадок у річищі власної суспільної психології та ментальності. Відома православна подвижниця мати Марія (Є. Кузьміна-Караваєва) так 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»⁵.

Власне богословська думка Нового часу розвивалася поза межами православної церкви Росії, хоча у XIX ст. її окремі представники намагалися на шпальтах періодичних видань оприлюднити ідеї соціального християнства. Проте уряд Російської імперії не вітав подібні наміри, наголошуючи, що завданням священників 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 шпальтах газет і журналів почали надавати гостро соціальним, політичним і моральним проблемам чіткої християнської спрямованості, 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 слід зазначити некоректність терміну «релігійна філософія», який є оксюморомом за визначенням, адже релігія (Богооткровення, де істина не належить людині) і філософія (дискурсивне мислення, що спирається на логіку у досягненні істини) репрезентують опозиційні типи пізнання. Квазіфілософське утворення, обумовлене, насамперед, авторськими переконаннями та умонастроями, зайняло в Росії ту ж нішу, що займає філософія на Заході, як це аргументовано довів П. Сапронов⁶. Це аж ніяк, на нашу думку, не утискає російський світоглядний феномен, адже сьогодні вже невідворотно стає зрозумілим, що виключно самоаналіз свідомості не призводить до відтворення цілісної картини реальності. Тим більше «російська філософія» не була філософією по суті. Зокрема ми у відповідній статті позначили явище російської інтелектуальної рефлексії XIX ст. як «політичну теологію православного світу»⁷.

Адже історично релігія у 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»⁸.

Політична теологія якраз нівелює християнську доктрину індивідуального спасіння, претендуючи на загальний щабель спасіння суспільства (а не індивіда, групи, класу), що контамінується з поняттями «суспільного гріха», «боголюдськості», «всеєдності», «соборності» тощо, відрефлексованими російською думкою XIX ст.

Способом буття давньоруського слова була не книга, а літописний «ізвод», що містив у собі всі тексти, створені у певний проміжок часу. Подібний інтертекст апріорі розчиняв у собі авторську індивідуальність, що гальмувало розвиток філософії та богослов'я як передусім індивідуальної творчості (адже загальновідомими є автори Євангелій, апологети, патристи, ісихасти, ересіархи тощо). Власне російська писемна традиція складалася як історична ще й тому, що становлення філософії та богослов'я вимагало тривалого опанування «семи вільних мистецтв» у вищих школах / університетах, чого не було у Московській Русі, на відміну від Заходу та Візантії. «Божественне осяяння» як пріоритетний спосіб пізнання у православній традиції було доступне лише святим. Хоча, приміром, Григорій Палама, архієпископ Фессалонікійський, теоретик ісихазму, який став «досконалим» у Лаврі св. Афанасія на Афоні здобув блискучу освіту коштом імператора. Вправність в Аристотелевих «силлогізмах» дозволяла йому долати на богословських диспутах Помісних соборів таких визнаних інтелектуалів як Варлаам Калабрійський, Димитрій Кидоніс та Никифор Григора.

До того ж ні богослов'я, ані філософія апріорі не переймаються національною проблематикою, а якщо торкаються її, то не у річищі свого покликання, а як побічний результат інакше спрямованих інтенцій. Натомість російські історики В. Татищев, М. Карамзін, С. Соловйов, В. Ключевський та інші у своїх «Історіях» обумовлювали поступальну державну ходу Російської імперії. Згодом до них долучилися літератори, зокрема О. Пушкін вперше 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. Бердяєв⁹. «Замислення» російської думки зазвичай спрямовувало її вглиб століть, до великої імперії Візантії. Як наслідок постав російській «модерний» міф про Візантію у його контрверсійних модифікаціях, де вона або вшановувалася, або демонізувалася. З огляду на історичний мейнстрім російські «релігійні філософи» XIX ст. апелювали до архетипів візантійської цивілізації, обумовлюючи ними сучасні суспільно-політичні та релігійні процеси. Своєю топовою темою російські мислителі обрали саме Росію.

До числа здобутків, успадкованих Росією від Візантії, першочергово зараховували цезаропапізм. Хоча російський цезаропапізм 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 міцний союз церковної і світської влади з метою створення потужної централізованої держави, їм належить розробка доктрини про божественну природу царської влади, зокрема у творі Й. Волоцького «Просвітитель». У річищі йосифлянських умонастроїв ченцем Філофеєм було сформовано ідеологему «Москва – Третій Рим», котра стимулювала авторитет Московського царства як оплоту православної віри й правонаступника Візантії. Отже під російським інваріантом цезаропапізму слід розуміти повну залежність церкви, яка втратила посаду патріарха (за часів Петра I) та економічну самостійність (за часів Катерини II) від держави, цілковите підпорядкування церковних структур світській владі, бюрократизація 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 із дохристиянських часів, був основою господарсько-економічної життєдіяльності Росії, де безправ'я стало правом, хоча саме словосполучення «кріпосне право» є оксюморомом.

Отже російські мислителі, відповідно їхнього розподілу на контроверсійні течії: західництво («філософія всеєдності») та слов'янофільство («філософія соборності») – ставилися до Візантії або неохвально (П. Чаадаєв, В. Печерін, В. Соловйов та ін.) або шанобливо (О. Хом'яков, Ю. Самарин, К. Леонтьєв та ін.). Зокрема російський філософ В. Соловйов, син історика С. Соловйова, використовував поняття «суспільного гріха», 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»¹⁰.

«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 змінене, 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 монах, відлюдник, тобто людина, котра до мінімуму обмежила свій зв'язок із гріховним світом. Цей ідеал, як вважав В. 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 обоження царської влади, проте візантійські правителі часто не відображали християнські інтереси. Замість того, аби язичницьку державу трансформувати

у християнську, вони саму ідею християнського царства принизили до самодостатньої державності. Внаслідок цього відбувалося зближення християнської істини із дохристиянськими віруваннями:

«История судила Византию и произнесла над ней свой приговор. Она не только сумела выполнить свою миссию – основать христианское государство, но приложила все старания к тому, чтобы подорвать историческое дело Иисуса Христа... Византийцы полагали, что для того, чтобы быть воистину христианами, достаточно соблюдать догму и священный обряд православия, не заботясь о том, чтобы придать политической и общественной жизни христианский характер; они считали дозволенным и похвальным замыкать христианство в храме, предоставляя всю общественность языческим началам... Что они желали, то и получили: догма и обряд остались при них, и лишь общественная и политическая власть попала в руки мусульман – этих законных наследников язычества»¹¹.

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 у християнському світі, дистанціювання від західнохристиянського світу, національна пиха та егоїзм й розрив із духовними цінностями Київської Русі. Як наслідок, відбувається заміщення суспільної моралі формальною релігійністю. Соловйов викриває існуючу у Росії православну церкву аж до її заперечення. Казенне православ'я вмирає та розкладається, російська церква позбавлена «духу істини». Щодо державної політики, то після приєднання України до Московського царства «зовнішнє завдання» російської історії, на переконання Соловйова, було вирішено, процес державотворення завершено. Далі настає «петровська доба», яка сприймається мислителем вкрай 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 життя¹². Загальною налаштованістю рефлексії мислитель закликав царя Александра II дотримуватися лінії задекларованих реформ, нагадуючи про історичні уроки згубної політики, що дістала вирок під Севастополем¹³. В. Соловйов визнавався найвидатнішим російським філософом XIX ст., котрий на відміну від попередників – слов'янофілів – написав низку філософських книг і створив цілісну систему. Проте, як підсумував М. Бердяєв:

«Образ его, если взять его в целом, более интересен и оригинален, чем его философия в собственном смысле»¹⁴.

Іншу позицію щодо Візантії презентував К. Леонтьєв, публіцист, активний дописувач періодичних видань. К. Леонтьєв закінчив медичний факультет Московського університету, тому у 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), виявляв себе зацікавленим спостерігачем. З класикою філософії К. Леонтьєв, зрозуміло, не був знайомий, адже системно її ніколи не опановував. Втім у якості філософа К. Леонтьєв сприймав себе цілком серйозно, висунувши гіпотезу «триєдиного процесу», яку він мав намір запропонувати для соціальної й історичної науки¹⁵. Гіпотеза була сформульована в одному з найвідоміших публіцистичних творів мислителя «Византизм и славянство». Сам «византизм», тобто власне візантійський патерн, К. Леонтьєв сформулював досить викривлено як певний історико-культурний принцип і оціночний критерій, що зовнішньо накладається ним на історичний матеріал, трансформуючись у політичну ідею. «Византизм» характеризується мислителем як міцний синтез монархізму з жорсткою ієрархією станів, як синтез православ'я з непорушною відданістю традиціям, як єдність духу «общинності» з початками консервативної стабільності. К. Леонтьєв наголошує на консолідуючих та державотворчих властивостях «византизму»:

«Византийские идеи и чувства сплотили в одно целое полудикуую Русь»¹⁶.

Начебто «византизм» допоміг Росії пережити татарське поневолення, надав сили у боротьбі з Польщею, Францією, Туреччиною,

«скріпив» із Малоросією¹⁷. Мислитель зазначає всепроникний характер «византизму» у російських реаліях:

«Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм»¹⁸.

Письменник наводить переконливі, на його думку, приклади з царин державотворення, побуту, церковного життя та мистецтва, хоча, виявляючи нібито візантійські складові російського життя, К. Леонтьєв якраз актуалізує суто російські ознаки:

«Сильны и могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский мир»¹⁹.

Його тріада дещо перегукується зі славнозвісною «православие, самодержавие, народность», яку граф С. Уваров (міністр народної просвіти за правління Ніколая I) виголосив державною ідеологією Росії. «Византизм» поставлено мислителем у докір європейському людству, що походить від категоричного несприйняття К. Леонтьєвим сучасної йому Європи у найсуттєвіших аспектах. Своє нехвалення сучасності К. Леонтьєв прагне вкоренити в історії, тому йому потрібна стійка традиція, аби спиратися на неї. Нею і став «византизм», поняття як збірне, так і вибіркоче. Таким чином, мислитель створив власний міф про Візантію, де «византизм» виявився не лише докором Європі, яку він порівнює з «гниючим трупом» (образ «загнивающего Заходу» якраз є смисловим конструктом К. Леонтьєва), а й надією та перспективою для Росії. Письменник гидує сучасності з її згубною егалітарною свободою, органічним є лише «византизм» з його безумовною покорюю. К. Леонтьєв стає на бік вже здійсненого, усталеного в історії, проти бридкої сучасності – егалітарно-ліберального прогресу:

«Равенство классов, лиц, равенство (т. е. однообразие) областей, равенство всех народов. Растворжение 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»²⁰.

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

Отже, візантійський патерн тлумачився у Росії XIX ст. суперечливо та міфологізовано. Єдине, що об'єднувало російських мислителів провізантійського та антивізантійського спрямування, так це переконаність у візантійському родоводі російської державності, що є помилковим твердженням, адже обидві імперські структури кардинально відрізняються генезою становлення. Проте В. Розанов стверджував:

«Разлагаясь, умирая Византия нашептала 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»²¹.

Фактично заповіт Візантії, про що йдеться у наведеному уривку, полягав у тому, аби зберігати смертельну ненависть до підступного Заходу, який, до того ж, досяг більшого історичного успіху. 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 ознакою представників протилежних таборів.

Стосовно синхронних українських реплік із «візантійського питання», то варто навести позицію Т. Шевченка, що вписується у загальний мейнстрім, адже у російському імперському просторі «дійсними філософами» ставали письменники та поети з огляду на брак фахівців з філософії. Зокрема М. Бердяєв зазначав, що вся руська філософія зосереджена у Ф. Достоєвському, а не у відповідному середовищі:

«В России не было философов такого размера, как наши писатели, как Достоевский и Л. Толстой. Русская академическая философия не отличалась особенной оригинальностью. Русская мысль по своей интенции была слишком тоталитарной, она не могла оставаться отвлеченно философской, она хотела быть в то же время религиозной и социальной, в ней был силен моральный пафос»²².

Вперше Т. Шевченко вжив топонім «Візантія» у поемі «Гамалія», де йшлося про напад запорожців на історичний район Стамбула – Скудар (Ускудар) у його азійській частині. В цьому творі ворожу Османську імперію названо Візантією п'ять разів, зокрема:

Реве, лютує Візантія,

Руками берег достас;

Достала, зикнула, встає –

І на ножах в крові німіє. (Т. Шевченко «Гамалія», 1842 р.).

Якщо абстрагуватися від визнання Османами спадкоємності власної держави від Візантії, то можна дійти висновку, що поет співвідносив з Візантією імперію як таку, у її негативній конотації. Шевченкова візія Візантії як ворожого Іншого явно була обумовлена працями Ф. Вольтера і Ш. Монтеск'є, що створили вкрай непривабливий образ. Просвітницьке заперечення Візантії знайшло свій класичний вияв у фундаментальній і добре відомій поету праці англійського історика Е. Гіббона «History of the decline and fall of the Roman empire» (1776–1787 pp.), що прикрашала книжкову полицю К. Брюллова²³.

В однойменній поезії 1860 р., присвяченій Ликері (Полусмак), де у вкрай негативному контексті згадується «візантійський Саваоф», відчуваються алюзії твору митрополита Іларіона «Слово про Закон і Благодать» як шевченківська варіація давньоруської теми протистояння жорстокого / «візантійського» Бога Закону – Саваофа і людинолюбного Бога Благодаті та свободи – Христа²⁴.

У світоглядному сенсі Т. Шевченко використовує концепт «візантійство» («Я не нездужаю нівроку» 1858 р.). О. Бігун вважає, що у такий спосіб поет, котрий поділяв погляди демократичних кіл російського суспільства (О. Герцена, П. Чаадаєва), опонував слов'янофілам у міфологізації устрою Візантії, який став основою їхньої політичної програми. Дослідниця наголошує, що поняття «візантійство» у творах Т. Шевченка має тісну прив'язку до суспільно-політичних репрезентацій у сучасній йому Російській імперії²⁵.

«Візантійство» не імпонує Шевченкові не лише як суспільно-політична доктрина, а й як мистецький стиль, що сприймався аналогією чогось метафоричного і варварського на кшталт «безобразних сиздальських ідолів», «індійського безобразия», «візантійських

чудовищ»²⁶. Так само не шанував Шевченко і «російсько-візантійський» стиль, що зародився за підтримки імператора Ніколая I у 1830-х рр., як це письменник засвідчує у повісті «Музикант» стосовно реконструйованої у 1844–1845 рр. Варваринської дзвіниці Густинського монастиря. Л. Ушкалов зазначає, що архітектурний стиль не імпував поету, бо був антитезою класицизму, провідним представником якого у Російській імперії вважався К. Брюллов²⁷. Натомість ми переконані, що попри зрозумілу прихильність Т. Шевченка до К. Брюллова, котрий викупив його з кріпацтва, зазначений стиль не сприймався поетом, бо був пластичним уособленням ідей ретроградної «ніколаєвської доби» Російської імперії. Адже головним видом східнохристиянського мистецтва була архітектура, яка органічно поєднала у собі всі інші види мистецтв, насамперед живопис та скульптуру. У певному відношенні архітектура близька до філософії, що виражає квінтесенцію епохи та виконує інтегративну функцію, хоч і не тільки щодо візуальних засобів. На думку Е. Роджерса, архітектура є закріпленням часу доби у просторі, вона перевтілює мінливе у вічне²⁸. У цьому аспекті варто відмітити Шевченкові замальовки українських храмів та запрестольних образів, що сприймалися ним невід'ємною складовою української культури²⁹.

Натомість І. Франко, причому у межах однієї статті «Візантійська література», чітко відокремлює «візантійщину» як аналогію імперства:

«Візантія! Візантійщина! Адже се мало що не лайка, а в усьому разі слово, котре мимоволі викликає в уяві виображення якоїсь мертвечини, чогось сухого, неприродного і закостенілого... Пощо нам звертати увагу на ту візантійщину, котра стільки віків давила нас, придушувала в нас всякі пориви до самодіяльності і від котрої ми й тепер іще за законами духовного атавізму не зовсім свободні»,

– від «візантиністики», яку він асоціює із цивілізаційним розвитком, котрий потребує

«докладного вивчення візантиністики, що є неминучим і дуже важливим складником студіювання нашого власного розвитку»³⁰.

Отже, враховуючи вищенаведені стереотипи сприйняття, ми підтримуємо потребу позначати сукупності властивостей та якос-

тей успадкованих від Візантії двома узагальнюючими термінами, а саме – «візантинізм» та «візантизм», тим паче ці лексеми дотепер застосовуються дослідниками одночасно, але хаотично³¹. Концепт «візантинізм» використовують переважно як категорію історико-культурну, а концепт «візантизм» як соціально-політичну. Інше розрізнення пов'язано з оціночним критерієм, як правило, «візантизм» вживають як негативну (імперську) ознаку – синонім цезарепалізму у пізніх інтерпретаціях. «Візантинізм» використовують як позитивну (цивілізаційну) системну ознаку, 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, насамперед, 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 пізньоантичної і ранньохристиянської, – і слов'яни» [переклад наш – Р. Д.]³².

Лексеми «візантійство», «візантійщина», що мають місце у публічному дискурсі або художній літературі, є недоречними для дискурсу наукового як такі, що втратили значення історичного терміну, набувши метафоричності як означники «неширості», «розбещеності» та «підступності». Така визначеність у термінології, на нашу думку, ліквідує гостро дискусійне сприйняття візантійської проблематики, зумовлене потужним візантійським міфом, сформованим у Московії ще у XV ст., після падіння Візантії.

Треба зазначити, що сучасний візантійський та поствізантійський дискурс спростовує ставлення до візантиністики як до «орхідейної» царини гуманітарного знання, перетворюючи її на напрочуд актуальну. Адже останнім часом, особливо у російській масмедійній сфері між тими таки «західниками» та «слов'янофілами» (щоправда нині вони переозначені відповідно до тоталітарної риторики як «націонал-зрадники» та «щирі патріоти») розгортається полеміка, ґрунтована на реінкарнованих антивізантійських або провізантійських кліше, артикульованих ще у XIX ст.

- ¹ *Домановский А. Н.* Миф Византии : Византийская цивилизация в истории, историографии и общественных репрезентациях // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. Харьков, 2013. С. 22–23.
- ² *Окара Андрей.* В окрестностях нового Константинополя, или восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего мирового хаоса-порядка [Электронный ресурс] / А. Окара. Режим доступа: <https://byzantina.wordpress.com/2012/10/17/okara-2/>
- ³ *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. М., 2003. С. 434.
- ⁴ *Бачинин В. А.* Национальная идея для России. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. СПб., 2005. С. 32–34.
- ⁵ Тексти XIX – поч. XX ст. є джерелами для дослідження; аби передати їхній специфічний стиль, наводимо цитати мовою оригіналу: *Кузьмина-Караваева Е. Ю. (мать Мария)* Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. СПб., 2004. С. 135–136.
- ⁶ *Сапронов П. А.* Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. СПб., 2008. С. 117–118.
- ⁷ *Демчук Р. В.* Візантійський міф «російської філософії» XIX ст. // Наукові записки НаУКМА / Теорія та історія культури. К, 2015. С. 27.
- ⁸ Бердяев Н. Русская идея / Н. Бердяев. – М., 2007. – С. 13.
- ⁹ Там само. С. 40.
- ¹⁰ *Соловьев В.* Византия и Россия // Византизм и славянство. Великий спор: [Сб. трудов] Предисл. П. Савицкий. М., 2001. С. 159–160.
- ¹¹ *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская церковь // Россия и Вселенская церковь. Минск, 1999. С. 265–266.
- ¹² *Шапошников Л. Е., Федоров А. А.* История русской религиозной философии: Учеб. пособие. М, 2006. С. 269–273.
- ¹³ *Соловьев В.* Русская идея // Россия и Вселенская церковь. Минск, 1999. С. 190.
- ¹⁴ *Бердяев Н.* Русская идея... – С. 189.
- ¹⁵ *Леонтьев К. Н.* Записки отшельника / Сост., вступ. ст., примеч. В. Кочеткова / К. Н. Леонтьев. М., 1992. С. 108.
- ¹⁶ *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.* Избранное / Вступ. ст. И. Смирнов. М., 1993 С. 34.
- ¹⁷ Там само. С. 35.
- ¹⁸ Там само. С. 36.
- ¹⁹ Там само. С. 34.
- ²⁰ *Леонтьев К. Н.* Записки отшельника... – С. 104.

- ²¹ *Розанов В. В.* Религия и культура. Вступ. ст. и прим. Е. В. Барабанова. Т. 1. М., 1990. С. 330.
- ²² *Бердяев Н.* Русская идея... С. 178.
- ²³ *Ушкалов Леонід.* Моя шевченківська енциклопедія: із досвіду самопізнання. Харків; Едмонтон; Торонто, 2014. С. 94.
- ²⁴ Там само. С. 95.
- ²⁵ *Бігун О.* Byzantinum pro et contra (Амбівалентність візантіства у творчості Тараса Шевченка. Івано-Франківськ, 2014. С. 34.
- ²⁶ *Плющ Л.* Християнська філософія Т. Шевченка // Сучасність. 1991. № 3. С. 97.
- ²⁷ *Ушкалов Л.* Моя шевченківська енциклопедія... С. 96.
- ²⁸ Мастера архитектуры об архитектуре: зарубежная архитектура, конец XIX–XX вв. / Общ. ред. А. Иконникова. М., 1972. С. 456.
- ²⁹ *Бігун О.* Byzantinum pro et contra... С. 34.
- ³⁰ *Франко І.* Збір. тв.: у 50-ти т. Т. 29: Літературно-критичні праці (1893–1895) / Редактори тому В. Л. Микитась, А. М. Халімончук; Упорядкування та коментарі Л. А. Гаєвської та ін. К., 1981. С. 184–185.
- ³¹ *Козловская Н. В.* К проблеме значения лексем «византизм» и «византинизм» // Политическая лингвистика. Екатеринбург, 2013. № 3 (45). С. 91–98; *Бачинин В. А.* Национальная идея для России. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. СПб., 2005. С. 37–38.
- ³² *Экономцев Иоанн, игумен.* Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 9.