

Збірка містить статті з історії трансляції, рецепції та осмислення візантійського культурно-цивілізаційного спадку на теренах Центрально-Східної Європи від часу загибелі Візантійської імперії до сьогодення. Видання може бути корисним науковцям – історикам, філософам, культурологам, а також усім, хто цікавиться історією візантійського цивілізаційного спадку в сучасному світі.

Харків «Майдан» 2018

«Візантійщина»: візантійський цивілізаційний спадок у Центрально-Східній Європі

«Візантійщина»: візантійський цивілізаційний спадок у Центрально-Східній Європі



Міністерство освіти і науки України

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Міжінституційний сектор візантиністики

Історичний факультет

Кафедра історії стародавнього світу та середніх віків

Філософський факультет

Кафедра українознавства

Центр українських студій імені Д. І. Багалія

Українська асоціація візантійських студій

«Візантійщина»:

візантійський цивілізаційний спадок у Центрально-Східній Європі

За редакцією

Андрія Домановського, Олега Файди

Укладач

Марина Домановська

Харків «Майдан» 2018

УДК 930.85(37-11)(082)
В 42

РЕКОМЕНДОВАНО ДО ДРУКУ
*Вченою радою історичного факультету
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 7 від 31.08.2018 р.)*

*Видання здійснене за фінансової та організаційної підтримки
Програми імені Ковальських
Канадського інституту українських студій
Альбертського університету
та Української асоціації візантійських студій*

В 42 **«Візантійщина»:** візантійський цивілізаційний спадок у Центральній-Східній Європі / За ред. А. Домановського, О. Файди; уклад. М. Домановська. Харків: Майдан, 2018. 332 с.
ISBN 978-966-372-720-2.

Збірка містить статті з історії трансляції, рецепції та осмислення візантійського культурно-цивілізаційного спадку на теренах Центрально-Східної Європи від часу загибелі Візантійської імперії до сьогодення.

Видання може бути корисним науковцям – історикам, філософам, культурологам, а також усім, хто цікавиться історією візантійського цивілізаційного спадку в сучасному світі.

УДК 930.85(37-11)(082)

Рецензенти:

С. І. Лиман – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри туристичного бізнесу Харківського державної академії культури;

О. В. Луговий – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

*На обкладинці використано світліну плакату,
розміщеного на постаменті пам'ятника Тараса Шевченка у Харкові
під час акції Євромайдану 1 грудня 2013 р.*

ISBN 978-966-372-720-2

© Автори статей, 2018
© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2018

ЗМІСТ

Від редакторів	5
----------------------	---

СТАТТІ

<i>Олег Файда (Львів)</i> . Маркери «візантинізму» в українському культурному просторі (інтерпретації Тараса Шевченка та Івана Огієнка)	8
<i>Іван Куций (Черкаси)</i> . Візантія на ментальних картах українських істориків ХІХ ст.	19
<i>Ольга Бізун (Івано-Франківськ)</i> . «Соборність» у творах Тараса Шевченка: рецепція канону	27
<i>Олег Дзярнович (Мінськ)</i> . Розщеплена свідомість: Білоруська історіографія про візантійський цивілізаційний спадок. Історичні синтези та університетські підручники	39
<i>Сергій Лучканин (Київ)</i> . Походження румунського народу та його мови, початки румунської державності і Візантія в румунській історіографії	90
<i>Віржиліу Бирледяну (Кишинів, Молдова)</i> . Образи та інтерпретації поствізантійського спадку. Досвід румунської історіографії	98
<i>Руслана Демчук (Київ)</i> . «Візантійські» лексеми: традиція означення в імперському дискурсі.	116
<i>Андрій Домановський (Харків)</i> . Імперські маріння Росії про Візантію від ХІХ до ХХІ ст.	132
<i>Трофімов Валерій (Харків)</i> . Візантія в євразійському дискурсі А. Дугіна.	167
<i>Андрій Окара (Москва)</i> . Константинополь – Київ: Візантійська спадщина як фактор побудови нової української ідентичності.	183
<i>Олена Петриківська (Одеса)</i> . «Візантія після Візантії». Як зберегти спадок?	190

Петрунін Юрій (<i>Москва</i>). Інтернет-проект відродження Візантії	204
Володимир Селевко (<i>Харків</i>). Політика повсякденного життя у Візантійській імперії за умов кризового стану XIII–XV ст.	209

ІНТЕРВ'Ю

«Византия–XXI»: «...наша Візантія – привід порозмірковувати над сучасними проблемами і над життєвою філософією у художній формі...»: інтерв'ю з Касією (Татьяною) Сеніною і Сергеем Суворовим.	220
Візантія: «великий Чужий» чи «Інший Я»?: інтерв'ю з Андрієм Домановським	254
Алексей Лідов (<i>Москва</i>). Лики і маски Візантії	268

РЕЦЕНЗІЇ

Друздєв Олег (<i>Львів</i>). «Віртуальна Візантія» в українському медіапросторі: візантинознавчий блог «Василевс»	280
Марина Домановська (<i>Харків</i>), Олег Файда (<i>Львів</i>). Liber ad honorem professor. Міркування над останньою книгою Лесі Матвеевої «Византинист Федор Успенский» [<i>Матвеева Л. В. Византинист Федор Успенский (1845–1928). К.: Институт востоковедения им. А. К. Крымского НАН Украины, 2013. 244 с.</i>]	286
Сергій Сорочан, Олександр Роменський (<i>Харків</i>). Візантія та Русь у пам'ятках сфрагістики. Роздуми над матеріалами Міжнародного колоквиуму [Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography. Kyiv, Ukraine, 13–16 September 2013 / Ed. by Hlib Ivakin, Nikita Khrapunov, Werner Seibt. Kyiv, 2015. 336 p.]	297
Олена Чекан (<i>Київ</i>). Андрій Окара у пошуках нової візантійської ідентичності	317
Вероніка Петрушка (<i>Львів</i>). Боротьба за спадщину [Огляд-рецензія: Повернення в Царгород / За заг. ред. Л. Івшиної. Видання перше. Київ: ТОВ «Українська прес-група», 2015. 496 с.]	321
Інформація про авторів.	330

ВІД РЕДАКТОРІВ

1 грудня 2013 р. на тоді ще мирному і відносно спокійному «харківському Майдані» під пам'ятником Тарасові Шевченку зібралося понад п'ять тисяч мітингувальників. Лунали вимоги імпичменту президента, відставки уряду, перевиборів до Верховної Ради, а на постаменті активісти наклеїли кілька плакатів із різними закликами. Найцікавішим з них, поряд з очікуваними вимогами угоди з Європейським Союзом, виявилося написане зеленим фломастером на стандартному прямокутнику ватмана гасло: «Слава європейській Україні! Досить візантійщини!!!». В опублікованій наступного дня в інтернет-журналі «ГЕФТЕР» статті «Україна не Византия!» Інна Булкіна звернула увагу на цей плакат, переінакшивши під час цитування заклик, однак влучно захопивши його суть та зрозумівши зміст у ширшому контексті:

...едва ли не самый поразительный и, как бы странно, самый характерный из майданных лозунгов, замеченный на харьковской площади, – «Долой Византию!»¹

Заголовок статті «Україна не Византия!» відсилав читача до назви відомої книги другого Президента України Леоніда Кучми «Україна – не Росія»², і, відповідно, наведене авторкою формулювання «Долой Византию!» відчитувалося як «Долой Россию!» («Геть Росію!»), скидаючись

за змістом на знаменитий заклик Миколи Хвильового – «Геть від Москви! Дайош Європу!». Росія у такому контексті ототожнювалася з Візантією, а «візантійщина» виявлялася сукупністю невід’ємно притаманних їм обом негативних рис. «Досить візантійщини!» у такому разі цілком можна зрозуміти як «Досить російського!».

Цікаво, що про Візантію та її спадок згадували також і під час Помаранчевої революції, на початку грудня 2004 р. Щоправда, тоді доктор політичних наук Олександр Литвиненко поглянув на «візантійщину» під іншим кутом зору, назвавши саме ромейський цивілізаційний спадок підґрунтям революцій у країнах візантійського культурного кола:

...упродовж 1997–2004 рр. відбулася низка успішних і не зовсім «оксамитових» («квіткових») революцій в країнах Східної та Південної Європи. Демократія перемогла в Болгарії, Сербії, Грузії, і, скоріше за все, в Україні, та зазнала поразки в Білорусі та частково у Вірменії. Різноманітні за розмірами, геополітичним становищем, історичною долею і політичними системами, ці країни об’єднує лише одне – домінуюча православна (та близька до неї вірменська) традиція і загалом належність до так званого поствізантійського культурного кола³.

Головним рушієм революційних подій Олександр Литвиненко назвав «народне прагнення до Справедливості», яке, на його думку, є основою «політичної ментальності поствізантійських соціумів»:

Саме за Правду, за відновлення потоптаної справедливості виступили люди у Белграді, Софії, Тбілісі й Києві. І вже не важливо, чи дійсно відбулося це поправлення, чи уявлення про

нього було сформовано за допомогою сучасних комунікативних технологій. Тим більше, що в постсоціалістичних країнах, ніде правди діти, Справедливість порушувалася й порушується на кожному кроці. За цієї ситуації доволі обмежений буржуазно-демократичний рух за громадянські права здетонував із архетипами масової свідомості – і почалося...⁴

Чого більше в обох конструктах – прискіпливої рефлексії над тисячолітнім спадком чи набору готових стереотипів у душі Просвітництва? Чим є візантійське цивілізаційне підґрунтя для країн візантійського культурного кола, якими є його роль та значення в історії й сучасності? В представлених у цій збірці текстах науковців з України, Білорусі, Росії та Молдови – пошук відповідей на ці та інші питання щодо зневажливо іменованого «візантійщиною» цивілізаційного спадку в історії Центрально-Східної Європи.

¹ Булкина Інна. Україна не Византия! // ГЕФТЕР. [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/10692>

² Кучма Л. Д. Україна – не Росія. М., 2003; Кучма Л. Д. Україна – не Росія / Пер. з рос. І. Пащенко, О. Руденко-Десняк. М., 2004.

³ Литвиненко Олександр. Візантійський орел – символ «оксамитових» революцій // День. Щоденна всеукраїнська газета. 7 грудня 2004 р. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/article/panorama-dnya/vizantiyskiy-orel-simvol-oksamitovih-revoluciy>

⁴ Там само.

Андрій Домановський,
Олег Файда

СТАТТІ

Олег Файда

(Львів)

МАРКЕРИ «ВІЗАНТИНІЗМУ» В УКРАЇНСЬКОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ (інтерпретації Тараса Шевченка та Івана Огієнка)

«Словник української мови» (1970–1980), витлумачуючи значення слова «візантійство», як приклад наводив часто тиражовані слова Тараса Шевченка: *«Любить царя свого п'яного Та візантійство прославлять»*. Фраза стала візитівкою терміну в українській культурі. Негативно забарвлена семантика слів із спільним коренем «візант-» у позанауковому дискурсі може і не бере початку від Тараса Григоровича, але зазначеним виразом була міцно усталена.

Практично до XVIII ст. українська культура перебувала під потужним впливом візантійського спадку, як про це докладно писав, наприклад, Ігор Шевченко¹. Наступне за тим століття мінімізувало вагомість цього елемента в суспільній свідомості. Чергова епоха спонукала підвести ризику під попереднім етапом та перейти до наукового осмислення. Критичний аналіз візантійської минувшини довго пробивав собі шлях і не завжди встигав позначатись на формуванні суспільних стереотипів про Візантію в державах та країнах, на які остання століттями духовно впливала. Нерідко ці образи, випереджуючи істориків, формували гуманітарії іншого профілю, наприклад, літератори. Оцінки Візантії, «візантійського» та «візантинізму» давали різні, нерідко протилежні. Магістральні лінії вибудовувались від категоричного відгордження щодо ро-

мейської спадщини до засвідчення сприятливого значення візантинізму для певної культури. В українському культурному просторі, на мою думку, різнонаправлене трактування цих термінів особливо виразно помітне на прикладах текстів Тараса Шевченка та науково-популярних студій Івана Огієнка.

За хронологією, розпочинаючи з Шевченка, поставимо до відомих та аналізованих переважно з літературознавчого огляду текстів два взаємопов'язані питання. По-перше, наскільки інформативним було уявлення творця національного міфу про Візантію та «візантійство»? По-друге, який образ імперії для подальших поколінь могли продукувати висловлювання Т. Шевченка, зважаючи на його винятковий вплив на подальше формування української громадсько-політичної, а через неї, частково, і наукової думки?

Дослідник, який ставить собі завдання виокремити *не винятково художній образ* Візантії у Т. Шевченка, а здобуту і осмислену ним з певних джерел інформацію про цю середньовічну державу, опиняється у ситуації візантиніста, який досліджує період VII – середини IX ст., так званих «темних віків» Імперії ромеїв. Іншими словами, він змушений аналізувати фрагментарні відомості, не сподіваючись на відтворення об'ємної картини.

Поодинокі згадки, які дають матеріал для дослідження, зосереджені у двох автобіографічних творах – повісті «Художник» (1856) та «Щоденнику» (1857). Над питанням «як поет уявляв собі Візантію?» застановлявся відомий літературознавець Л. Ушкалов². Дослідник вмотивовано вважає, що шевченків образ – це характерна для доби Просвітництва візія, яка набула концентрованого виразу у праці Едварда Гіббона «History of the Decline and Fall of the Roman Empire» (1776–1789). Витвір історичної думки, що швидко здобув статус класичної праці, зберігався серед книг К. Брюлова, оповідач на сторінках «Художника» був неспроможний «смотреть на него равнодушно»³. Книга була перекладом на французьку, і щоб опанувати твір, Тарас Шевченко взявся за вивчення мови з поміччю студента Леонарда Демського, який одночасно читав йому сам твір Е. Гіббона⁴. О. Прицак додавав від себе: «Шевченко мав щастя, що Демський, фаховий історик, ще й зацікавлений історіософією, читав разом з ним і коментував оту перлину світової історіографії»⁵.

Достеменно невідома природа шевченкового пристрасного зацікавлення твором англійського історика. Освіченому столичному товариству зазначена книга була знаною, про що свідчать хоча б рядки з пушкінського роману про Євгенія Онегіна, дописаного якраз у рік появи Шевченка-кріпака у Північній Пальмірі: «Стал внонь читать он без разбора. Прочел он Гиббона...». Такий інтерес типовий для петербурзького періоду, коли Шевченко багато читав, заповнюючи прогалини освіти, зокрема, як вказує О. Дорошкевич, «монументальні праці... з історії культури (як Мішо – «Histoire des croisades»)»⁶. З працею Жозефа-Франсуа Мішо, яка своїм предметом дослідження, до речі, побічно торкалася й візантійської історії, Шевченко також ознайомився у книгозбірні К. Брюлова. «Історія» захопила молоду людину більше, ніж романи Вальтера Скотта і навіть сподвигла на створення ескізу з Петром Пустельником. Цікава характерна реакція власника бібліотеки на мистецьку спробу молодшого колеги. Карл Брюлов «мне строжайше запретил брать сюжеты из чего бы то ни было, кроме Библии, древней греческой и римской истории», мотивуючи, що лише там «простота и изящество», а «в средней истории [тобто, середньовічній – О. Ф.] – безнравственность и уродство», – констатує герой «Художника»⁷. Брюловське трактування Середньовіччя у душі діячів епохи Ренесансу безсумнівно впливало на оповідача у ті роки, це засвідчує подальший текст твору. Разом з тим це не заважало Т. Шевченку іменувати вчителя «Карлом Великим».

Якщо сюжет з історії західного середньовіччя зацікавив Т. Шевченка, то складніше знайти звернення до подій візантійської історії. Прикладом може бути ремарка, в якій одним реченням згадуються загальновідомі події 325 р. На день святкування пам'яті Петра і Павла автор «Щоденника» з сумом констатує, що сучасники спотворили принесені апостолами істини, а початок процесам викривлення первісного християнського вчення було покладено у IV ст.: «Во имя святое, имя ваше [апостолів – О. Ф.] так называемые учителя вселенские подрались, как пьяные мужики, на Никейском вселенском соборе»⁸.

Отже, мізерні відомості про «історію читання» дослідження Е. Гіббона можна зіставити з фактичною відсутністю слідів звернень в автобіографічних текстах Шевченка до політичної та цер-

ковної історії ромеїв. Можливо, слід припустити, що підкреслена небайдужість до твору ґрунтувалась передовсім на увазі до античного минулого. Т. Шевченко, як це докладно з'ясовано у численних розвідках, добре знав греко-римську Античність, висловлював захоплення стародавньою літературою, філософією, історією та мистецтвом⁹. Шевченкознавці наводять його висловлювання про необхідність вивчення зазначеної епохи. Саме в контексті студювання Античності Тарас Григорович принагідно не забував згадати користь із вивчення французької мови: «Я не знаю, як [благодарить] доброго Демского за эту услугу»¹⁰. В «Історії» Е. Гіббона виклад розпочинається від кінця першого століття, епохи правління династії Антонінів, перший і більша частина другого тому присвячені історії пізньої Римської імперії. Наступні частини книги, де все частіше автор акцентує на ідеї «занепаду та руйнування» імперії, сприяли утвердженню негативного образу імперії та візантинізму і похідного він них переконання про недостойність уваги до такого «матеріалу». Втім, слід пам'ятати, що рівноцінної за науковим рівнем і доступної загалу альтернативи поглядам Е. Гіббона для пересічного читача у шевченкові часи не існувало.

Подальше заглиблення у тему шевченкового сприйняття «візантійства» так чи інакше вимагає залучати матеріал, який традиційно перебуває поза дослідницькою лабораторією історика, у кращому випадку знаходиться на міждисциплінарному рубезі з літературознавством. Звернемося, насамперед до семантичного наповнення терміну «Візантія» та похідних від нього у шевченковому словнику.

У поемі «Гамалія» (1842), де вперше зустрічається термін Візантія, під її йменням фігурує Османська імперія, проти якої воюють козаки. В інших творах Царгород є не давньоруським відповідником назви «міста Константина», а синонімом до назви Стамбул. Ще більше віддаляється від історичної імперії ромеїв слововжиток термінів «візантійський» та «візантійство». У поезії «Ликері» (1860) згадується «візантійський Саваоф». Вживання анахронічного для імені юдейського Господа військ прикметника суто символічне, офіційному «візантійському» божеству протиставляється справжній Бог. Відчуття огиди викликає навіть мистецька пам'ятка, – нижньгородський образ Нерукотворного Спаса, – іменована «візантійським страхіттям». Зрештою, навіть

у театральній постановці, в якій була задіяна шевченкова симпатія Катерина Піунова, поет боявся побачити «візантійський стиль»¹¹. І все ж найбільш концентрований вираз негативу містить означення «візантійство» в «Я не нездужаю, нівроку...» (1858), яке напряму пов'язується з ідеологією правлячої верхівки.

Зазначений слововжиток термінів з коренем «візант-» впливав і на трактування цих слів дослідниками шевченкової творчості. Так, Л. Плющ стверджував – поет з житій Йоанна Дамаскіна та Максима Сповідника добре знав «візантійщину як втручання п'яних кесарів у церковні справи»¹². Жоден з ромейських василевсів, які мали стосунки до переслідування святих, під таке означення не підпадав – у фразі нехай алегорично, але все ж необгрунтовано переносить образ російського «царя свого п'яного» на давніх правителів імперії над Босфором. «Візантизм» був серед чинників, які на думку дослідника були антиподом до шевченкової ідеї-образу «давньої волі всіх народів»¹³.

На цьому можна було б завершити аналіз шевченкового розуміння візантинізму. Крапку в цій справі не дають поставити літературознавчі праці, результати яких необхідно брати до уваги. Чимало дослідників, особливо в останні роки, сходяться на думці, що східнохристиянська духовність була іманентною властивістю творчості національного генія. Не вдаючись у деталі, проілюструємо цю тезу на матеріалах студій дослідника Л. Плюща та сучасної української авторки Ольги Бігун¹⁴.

Автор збірки статей, об'єднаних в одному виданні під назвою «Екзод Тараса Шевченка», засобами методології структуралізму дослідив дві редакції шевченкової поеми «Москалева криниця». Науковець послідовно розвиває думку про спорідненість Шевченкових творів із поглядами Максима Сповідника і доходить до висновку, «частково науку його (Максима – О. Ф.) Шевченко знав»¹⁵. Інше узагальнення, яке висловлює автор, ще більше зближає Тараса Шевченка із текстами візантійських богословів: «Аналіза текстів, створених у неволі й після неї, свідчить про ґрунтовне знання Шевченка писань Св. Отців, про власні роздуми Шевченка над етично-релігійними проблемами теодицеї й антроподицеї...»¹⁶. Максимально точне визначення про «амбівалентність візантійства» у шевченковій творчості винесене у заголовок монографії

О. Бігун. Авторка з'ясувала, що «сміслові горизонти поняття «візантіїство» у Шевченковій перцепції» слід шукати у прив'язці до суспільно-політичних реалій Російської імперії, це поняття найчастіше означає «чужий», загрозливий світ. Водночас таке настановлення, на думку дослідниці, неконфліктно поєднується з шанобливим ставленням до візантійської духовної традиції¹⁷. Використання цієї традиції у шевченковій творчості (до речі, не лише словесній, але й засобами малярства) по суті наскрізне, О. Бігун виділяє побутування візантіїства у шевченковій художній символіці, формулює «візантійську концепцію святості» у його творах, знаходить сліди «візантійського» впливу у морально-дидактичних настановах Кобзаря.

Наділяти «візантинізм» іншими питомими рисам, на перший погляд діаметрально протилежними до шевченкових означень, запропонував через століття Іван Огієнко – один із найрізноміснших українських гуманітаріїв минулого віку. Його позиція кристалізувалася у 1950-х рр., коли інтелектуал перебував на еміграції в статусі митрополита УАПЦ. Наша мета – з'ясувати особливості трактування «візантинізму» вченим, а також дослідити, чи простежується кореляція з поглядами Тараса Шевченка на візантинізм.

Якщо Іларіон XI ст. використовувався київським князем як своєрідна протипага грекам, митрополит православних українців на півночі американського континенту був швидше апологетом давньої імперії. 1953 року він публікує спочатку в «Нашій культурі», згодом у «Вірі й культурі», й, зрештою, наступного 1954 р. як окрему брошуру (доповнене видання) накладом Українського наукового православного богословського товариства розвідку під промовистою назвою «Візантія й Україна. До праджерел української православної віри й культури».

Дата публікації приурочувалась до півтисячоліття загибелі держави ромеїв, події неодноразово названої у публікації «всесвітньою трагедією» (с. 3 – тут і далі в дужках посилення на зазначене дослідження І. Огієнка). Ця праця з низкою інших публікацій (про розкол Церкви 1054 р.) на передній план висувала по суті дидактичну мету, – «мусимо знати ... правдиву історію Православної віри» (с. 3). Ймовірно, розвідка отримала друге дихання поруч з іншими публікаціями автора у препринтах кінця 1980-х – початку

1990-х рр., які поширювалися у час міжконфесійного протистояння в Україні.

Брошура складається з двох частин. Перша містить короткий виклад історії Візантії, у другій подано розгорнуті міркування з приводу впливу ромейської культури на Україну-Русь. Огієнкова коротка схема минулого імперії може викликати, з огляду на тодішні та сучасні уявлення, певні зауваження через певний схематизм та спрощення. Однак для вирішення поставлених завдань важливіше значення має саме мислиннева конструкція як єдине ціле.

Схематично акценти митрополита щодо минулого Візантії можна представити таким чином. Народження імперії пов'язується з подіями 330 р., «коли Костянтин Великий просто зненавидив гордий Рим... і ... переніс свою столицю в місто Візантію...» (с. 4–5). Факт появи міста Константина автор вважав «світовою подією». У зв'язку із заснуванням Константинополя митрополит формулює дефініцію ключового поняття «візантинізм». Надамо слово автору: «Старий романізм стрівся на Сході з іншими могутніми культурами, – еллінською (грецькою), юдейською та персько-арабською, і розплився в них. І наслідком цього поєднання створилася ... найвища нова культура – візантійська. Східна імперія підбила під себе всі східні народи, які й об'єдналися в Візантії, а всі їхні культури створили т. зв. візантинізм» (с. 6–7). Слідом визначається ареал та глибина впливу візантійської культури на навколишні народи (у різноманітних галузях духовного життя). Акцентується, що виняткові ці впливи на «український дух, як народу», адже «всю нашу духову культуру прищепила нам Візантія» (с. 10). Огієнкова квінтесенція ролі візантизму категорична: «Заберіть від українців православний візантинізм. І вони стануть нагими, як мати народила!» (с. 10).

Церковний вплив Візантії митрополит нарочито протиставляє західному (латинському) християнству. Разом з тим Іларіон пише про візантизм не лише у контексті українського середньовіччя, також звертається до вживання терміну у гострих суперечках міжвоєнного періоду в середовищі галицького унійного духовенства, за якими мав змогу особисто спостерігати. Автор підкреслив участь у боротьбі за візантинізм «свідомої Галичини з митр. А. Шептицьким на чолі, вбачаючи у ньому істоту (суть – О. Ф.) Української

Церкви, як Православної, так і Греко-Католицької» (с. 12). Галицький владика, на думку І. Огієнка, як ніхто інший розумів, що «грекокатолицтво без візантинізму незадовго має перестати бути українським». Попри те, що у Галичині перемогли «антивізантиністи» (sic! – О. Ф., саме так у тексті) і згодом в назві церкви свідомо відкинули слово «греко», від початку 1950-х рр. вже Рим «зрозумів свою історичну помилку» і сам спонукав українських католиків-емігрантів повертатися до старого «візантинізму» (с. 66).

За час, коли українська Церква перебувала в юрисдикції Константинопольських патріархів, візантійський культурний елемент поступово почав сприйматися як питомо своє явище, «візантинізм став у нас своїм рідним», – напише митр. Іларіон, і для максимального ефекту зробить далі парафраз ідеї, – «це не тільки душа нашої Православної Віри, але це й душа нашої культури, наших звичаїв, а тому це й душа кожного українця, якого б віровизнання він не був» (с. 13, 60). У заслугу візантизму ставиться його толерантна постава до національних елементів культури.

Православному митрополиту було добре відоме й тлумачення «візантизму» у негативному забарвленні. Джерела іншої конотації терміну автор пов'язує із християнами латинського обряду, які «пустили сам термін..., як назву на інтриги й відступства». Іларіон на емоційній хвилі висуває інвективи проти католицької Церкви, вважаючи, що у відповідь до протилежної сторони можна вжити аналогічне за змістом поняття «езуїтство», та й «зрештою, історія Пап дає ще більше матеріалу, аніж Візантія, про всякі інтриги та зради, про “римський візантинізм”» (с. 24).

Заслугою Східної імперії І. Огієнко вважав зародження ідеї автокефальних церков. Цього духа «церковної волі» вдихнув православним народам патріарх Фотій, і лишень у Візантії «могла повстати ідеологія братів-греків Кирила й Мефодія – нести Слов'янам Православну віру їхньою рідною мовою» (с. 14).

Підсумковий спів «осанни» для імперії ромеїв дещо неочікувано здійснюється засобами Шевченкових текстів! Наприкінці розділу, завершуючи короткий виклад історії держави над Босфором, підсумовуючи роковини загибелі «колиски Православія», митрополит Іларіон послуговується добре відомими рядками, вплітаючи їх у канву свого тексту. Константинопольська церква

для еміграційного митрополита матірня, а «хто матір забуває, того Бог карає». Автор слідом пропонує, споминаючи про півтисячоліття трагедії, згадати «славному Візантію... «не злим, тихим словом»» (с. 21).

Слід з'ясувати підстави митрополита Вінніпега використовувати слова Кобзаря відносно держави, про яку останній говорив з крайньою антипатією, наприклад у тій же «Гамалії». Вживання впізнаваних шевченкових слів лише риторична фігура чи автор не вбачав дисонансу у цьому випадку? Цілий пласт шевченкознавчих студій у багатогранній спадщині науковця не дозволяє сумніватись у його обізнаності щодо негативного забарвлення похідних від іменника «Візантія» термінів у творчості Шевченка. Деякі відповіді, на мою думку, може дати Іларіонова праця «Релігійність Тараса Шевченка» (1964).

Коли не брати до уваги певної полемічної складової огієнково-го дослідження, спрямованого для спростування образу Шеченка-атеїста у радянському літературознавстві, то автор поставив собі завданням аргументовано довести – «Шевченко був віруючий християнин-православний»¹⁸. Дослідник наново актуалізує загалом добре відомі факти з біографії Шевченка: слухання малолітнім Тарасом по неділях читання Міней Дмитра Туптала з дідових уст, глибоке знання та вживання у «Кобзарі» церковнослов'янської мови¹⁹. Особлива увага у справі з'ясування шевченкової релігійності відводиться поемі «Марія» (1859), що її головним джерелом, на думку митр. Іларіона, був «Акафіст Пресвятої Богородиці», написаний Георгієм Пісидою після 626 р.²⁰ Шевченко та дослідники його творчості критиковані за невірний переклад одного з рядків акафісту, тлумачення, що співзвучне з ерессю, «яку осудив анатемою ще III Вселенський собор 431 року в Ефесі»²¹. Втім, провину дослідник, який метафорично прагне «висповідати» Шевченка, знімає з автора «Марії» та переадресовує на Святійший Синод з його «неясним» виданням тексту акафісту.

Таким чином, митр. Іларіон демонструє, що релігійність, а також творчий доробок головного національного поета збудовані значною мірою на візантійській спадщині. Навіть винятково гостру соціальну спрямованість шевченкової поезії автор зіставляв із діяльністю Йоанна Златоуста. І. Огієнко у цьому випадку докоряє

Шевченкові, який не згадав одного з найвідоміших отців Церкви ранньовізантійської епохи: «Іван Злотоустий сильніше від нього боронив бідних, запальніше від нього нападав на багатів та панів, дошкульніше від нього нападав і критикував і царів, і за все це року 403-го був засланий...»²².

Таким чином, «візантійська» тема, у значенні звернення до політичної та церковної історії імперії, зважаючи на число згадок про неї та тональність цих зауважень в *розумінні Шевченка* принагідна та маргінальна. Погляд Тараса Григоровича на Візантію як давноминутий *політичний організм* – це оптика бінокля, який повернуто зворотнім боком. Уявлення про «Візантію» суголосне з адресування європейцями кореспонденції у «Константинополь» на початку ХХ ст.: писали нібито у столицю Візантійської імперії. Шевченко подібно згадує «Візантію», яка вже насправді Ромеєю не була. У зазначених «Візантії» та «візантійстві» можна шукати алюзії на суспільно-політичний устрій Російської імперії. Натомість інші шевченкові тексти засвідчують присутність візантійського духовного елементу.

Згодом, близько століття після шевченкового «вироку» Візантії, кристалізувалася інша візія щодо сліду в українській минувшині імперії над Босфором, бачення у формі близькій до широкого читача – науково-популярній, що її представив Іван Огієнко. Цей погляд дещо хибує конфесійною заангажованістю, попри це він конструктивний у бажанні повернути спадщину ромейської цивілізації українській культурі. Обидва варіанти різнополюсні один стосовно іншого і вміщують у проміжку між собою різноголосся поглядів на феномен візантинізму. Митрополит Іларіон виявив прозорливість, намагаючись замирити Кобзареву та свою візію, і його правоту частково підтверджують сучасні дослідники.

¹ Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Львів, 2001.

² Візантія // Ушкалов Л. В. Моя шевченківська енциклопедія: із досвіду самопізнання. Харків; Едмонтон; Торонто, 2014. С. 94. Виданий у другій половині 1970-х рр. «Шевченківський словник» спеціальних гасел, пов'язаних із Візантією чи візантинізмом у шевченковій творчості не передбачав.

- ³ Художник // *Шевченко Т.* Зібрання творів. У 6-ти тт. К., 2003. Т. 4. С. 157.
- ⁴ Там само. С. 167.
- ⁵ *Пріцак О.* Шевченко – пророк. К., 1993. С. 13.
- ⁶ *Дорошкевич О.* Петербурзьке оточення молодого Шевченка // *Дорошкевич О.* Етюди з шевченкознавства. Зб. ст. Харків; Київ, 1930. С. 57.
- ⁷ Художник... С. 151.
- ⁸ Щоденник // *Шевченко Т.* Зібрання творів. У 6-ти тт. К., 2003. Т. 5. С. 31.
- ⁹ *Чернишова Т. М.* Антична література і Т. Г. Шевченко // *Шевченківський словник.* У 2-х тт. К., 1967. Т. 1. С. 40; *Зорівчак Р. П.* Англійська література і Т. Г. Шевченко // Там само. С. 36–37.
- ¹⁰ Художник... С. 173.
- ¹¹ Щоденник // *Шевченко Т.* Зібрання творів. С. 155.
- ¹² *Плющ Л.* Екзод Тараса Шевченка. Навколо «Москалевої криниці». Двадцять статтів. Едмонтон, 1986. С. 41, посилання 26-е.
- ¹³ Там само. – С. 62.
- ¹⁴ У когорті дослідників, які студіюють у зазначеному керунку, окрім згаданого Л. Ушкалова, слід згадати О. Яковину, Л. Литвин та ін.
- ¹⁵ *Плющ Л.* Екзод Тараса Шевченка. С. 241.
- ¹⁶ Там само. С. 319.
- ¹⁷ *Бігун О. А.* Byzantium: pro et contra (Амбівалентність візантійства у творчості Тараса Шевченка). Івано-Франківськ, 2014. С. 388.
- ¹⁸ *Ларіон, митр.* Релігійність Тараса Шевченка. Вінніпег, 1964. С. 7.
- ¹⁹ Там само. С. 14–15, 79, 100.
- ²⁰ Там само. С. 80, 89, 94.
- ²¹ Там само. С. 93.
- ²² Там само. С. 101.

Іван Куций

(Черкаси)

ВІЗАНТІЯ НА МЕНТАЛЬНИХ КАРТАХ УКРАЇНСЬКИХ ІСТОРИКІВ ХІХ ст.

На ментальних картах українських вчених ХІХ ст. одним із найбільш нез'ясованих питань було визначення місця Візантії у системі цивілізаційного поділу світу. Його проблематичність полягала насамперед у тому, що Візантія не вписувалася в жоден із артикульованих цивілізаційних образів української інтелектуальної думки: ні Слов'янського світу / Слов'янщини, ні європейського Заходу, ні Азіатського Сходу. З іншого боку, історичний образ Візантії окремими своїми аспектами був дотичним до кожного із вищезгаданих цивілізаційних образів. Так, українські історики були одностайні у визнанні факту, що Візантію із Слов'янським світом / Слов'янщиною ріднило православне віросповідання, культурна та деякою мірою державницько-династична традиція. У географічно-просторовому сенсі Візантія вписувалась в образ Сходу й частково Азії. У державницько-династичному сенсі українські вчені сприймали Візантію як спадкоємицю й продовжувача традицій Римської імперії. Остання рецептувалася як попередник Європейської цивілізації. Хоча спроб ототожнення Візантії із західноєвропейським світом в українській історичній думці не простежуємо. Через це питання про цивілізаційну приналежність Візантії та її місце у цивілізаційному розподілі світу впродовж довгого часу залишалося відкритим. Власне чітких відповідей на це питання в працях українських істориків ХІХ ст. не віднаходимо.

Загалом візантійська тематика в українській історіографії ХІХ ст. була майже не розробленою. Лише окремі історики-концептуалісти

(насамперед Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш, Олександра Єфименко) епізодично намагалися подати дещо глибші рефлексії стосовно політично-цивілізаційного феномену Візантії. Інші ж історики здебільшого обмежувались згадками про династично-політичні, культурно-релігійні та торгово-економічні контакти Давньої Русі та Візантійської імперії. Причину такого ігнорування візантійської проблематики вбачаємо насамперед у її концептуальній та фактуальній нерозробленості українською історіографією. Не менш вагомою причиною такого стану була непридатність історичного образу Візантії виконувати актуальні для українського історіописання XIX ст. соціальні замовлення. Так, для носіїв слов'янської цивілізаційної ідентичності візантійські сюжети були малоприсадибними для обґрунтування як «свого» (Слов'янський світ / Слов'янщина), так і «чужого» (Європа / Захід) життєпростору. За фактом «неслов'янської» (тобто «грецької») культурної традиції Візантійська імперія не могла бути включеною до «свого» життєпростору. Водночас її православне віросповідання не дозволяло повною мірою долучити її до числа цивілізацій, що були «чужими» і «ворожими» Слов'янському / Руському світові, оскільки саме релігійно-конфесійний компонент був одним із основоположних у цивілізаційній самоідентифікації. Не користувалася великою популярністю візантійська тематика в істориків з проєвропейською орієнтацією. Візантію вони розуміли як «чужий» щодо Європи світ, а тому не надавали їй вагомого значення. Візантійська тема була малоприсадибною і в національних дискусіях українських інтелектуалів XIX ст.: у процесі науково-історичного обґрунтування окремішності українців як від росіян, так і від поляків вона не могла мати першорядного значення.

Таким чином, у системі національної та культурно-цивілізаційної самоідентифікації за схемою «свій–чужий» місце Візантії було розмитим та неоднозначним. Не будучи «своїм» в етнонаціональному відношенні, у конфесійному вона була спорідненим Русі-Україні життєпростором. Завдяки цьому Імперії ромейів все ж не була притаманна характеристика абсолютно «чужого», а тим більше – «ворожого» цивілізаційного середовища. Отже, візантійська тематика у національних та цивілізаційних дискусіях українських істориків XIX ст. не посідала вагомого місця.

У працях істориків, які дотично порушували візантійську тематику, доволі розмито прочитуємо думку про Візантію як цілком окремий і самостійний цивілізаційний життєпростір. Стосовно ж впливів цієї цивілізації на Слов'янський / Руський світ, то тут погляди істориків були неоднозначними. З одного боку, вони визнавали, що завдяки прийняттю православного віросповідання й передової на той час «грецької» культурної традиції, Русь набула статусу культурної й освіченої країни. Учені слов'янської ідентичності (М. Максимович, М. Костомаров, П. Куліш, О. Єфименко) при цьому зазначали, що за рівнем розвитку окультурена «греками» Русь істотно випередила країни Західної Європи. З іншого боку, ці ж дослідники акцентували увагу і на негативних наслідках візантійського впливу на руські національно-політичні та духовно-культурні процеси. Так, М. Костомаров неодноразово наголошував, що ворожість Руського світу щодо католицького Заходу є результатом саме візантійського впливу. За його твердженням, саме «греки стали прищеплювати руським свою ненависть і злобу до західної церкви»¹. Намагаючись всіляко підкреслити самотність Слов'янського / Руського світу, українські науковці не надавали візантійським впливам вирішального значення.

У більшості наукових студій не простежуємо одностайності підходів у вирішенні проблеми співвідношення Візантії та Сходу. Тут слід акцентувати на багатозначності самого поняття Схід. Схід у системі самоідентифікації українських істориків міг набувати значення як «свого», так і чужого» чи навіть «ворожого» цивілізаційного простору. Цим «уявним» поняттям могли позначати будь-який життєпростір, що не входив у зміст поняття Захід. Так, Схід українські вчені могли розуміти як Азію загалом, як мусульманський світ, як кочовий степ, як православний світ (включно із Візантією), як східнослов'янський простір (Руський світ) і власне як «грецький» Схід, тобто Візантійську імперію та зону її культурного, релігійного і політичного впливу. Отже, Візантія на ментальних мапах українських істориків могла протиставлятися Сходу (арабському, мусульманському, тюрксько-кочовому), могла бути складовою Сходу (православного) і могла поставати синонімом Сходу («грецького»).

Українські вчені здебільшого визнавали Візантію частиною православного Сходу – як антипод латинського-католицького Заходу.

Носії слов'янської ідентичності (зокрема, М. Костомаров) при цьому зауважували, що в епоху середньовіччя Візантія була більш розвиненою, культурною й загалом «цивілізованою» країною, ніж сучасні їй країни Західної Європи. Тобто Візантія інтерпретувалась як своєрідна антитеза до Західної Європи; твердженням про її культурно-цивілізаційну вищість стосовно Заходу історики прагнули підважити усталені стереотипні європоцентричні засади світогляду, згідно яких Європа є своєрідним еталоном суспільного розвитку. Хоча Візантія географічно сприймалась як частково азіатська імперія, втім у культурно-цивілізаційному сенсі думку про її «азіатськість» відчитати доволі важко. «Цивілізована» Візантія сприймалася радше як антипод «дикій» Азії загалом чи Мусульманському світові і кочовому Степу зокрема.

У науково-історичній спадщині знакових постатей української історіографії XIX ст. спостерігаємо доволі хаотичну сукупність тез і тверджень, що стосуються Візантійської імперії. Переважно візантійська тематика артикулювалася у контексті розгляду русько-візантійських взаємин та культурно-духовних впливів Візантії на Давню Русь. Нерідко у науковій спадщині одного історика ми простежуємо як позитивні, так і негативні прояви рецепції Візантії та «візантизму». Це свідчить, зокрема, і про концептуальну несформованість наукових поглядів на цей історично-цивілізаційний феномен. Так, М. Костомаров («Риси народної Південно-Руської історії» (1861–1862)) у викладах історичного контексту руської історії XIII ст. зауважував, що «зближення з Візантією знайомило руських з прийомами такого суспільства, котре було найосвіченішим у тодішньому християнському світі»². Водночас вчений не оминув нагоди звинуватити візантійський вплив у розпалюванні міжконфесійної ворожнечі: «Ще у ті часи не вкоренилась релігійна неприязнь до західної церкви; греки не без труднощів старались насадити її»³. У цій же праці прочитуємо думку про «візантизм» як «чужий» слов'янсько-руській культурній традиції феномен. Характеризуючи «Слово о полку Ігоревім», вчений зазначав: «Тут вже нема візантизму, тут все рідне, руське»⁴. У популярній серії «Руська історія в життєписах її головних діячів» (1873–1874) М. Костомаров позитивно оцінив візантійський освітній вплив⁵. Цей вплив, за його словами, змінив «варварський

уклад суспільного життя». Зміст цього впливу, на його думку, полягав у тому, що «із Візантії – найбільш освіченої у ті часи держави – перейшли до нас поняття як юридичні і державні, так і начала розумової і літературної діяльності»⁶. Водночас у цій серії зустрічаємо і негативні конотації візантійських впливів. Так, у життєписі Андрія Боголюбського історичний факт покарання злочинця шляхом відрубання руки, відрізання язика і виколування очей розцінений автором як діяння «за візантійським звичаєм», таке, що не характерне для слов'янського звичаєвого права⁷. Не надто позитивно М. Костомаров схарактеризував шлюб великого князя Московського Івана III Васильовича із небогою останнього візантійського імператора Софією Палеолог. Він розглядав цей шлюб не лише як суто династичний акт, а як механізм успадкування візантійської державницької традиції Московською державою. «Вступивши у шлюб із грецькою царівною, – читаємо у М. Костомарова, – Іван Васильович, так би мовити, взяв з нею у придане неприязнь до Туреччини»⁸. Подібне читаємо і в етнографічній студії М. Костомарова «Домашнє життя і звичаї великоруського народу» (1860): «Греція передала нам свою антипатію до мусульман»⁹. Як бачимо, в інтерпретації М. Костомарова ворожі взаємини між слов'янським та мусульманським світом утвердилися значною мірою саме завдяки візантійському впливу на Руський світ. На його думку, вагомість цього чинника (поруч із татарським) становило основоположну різницю між росіянами та українцями. Загалом у звичаях росіян М. Костомаров вбачав «суміш візантійської пишатості та церемонності з татарською грубістю»¹⁰. На його думку, побутовий деспотизм чоловіка над жінкою у росіян був обумовлений «візантійським аскетизмом і глибокою татарською ревністю»¹¹. Як бачимо, рецепція Візантії з боку М. Костомарова була доволі неоднозначною.

Цілком негативне ставлення до візантійської спадщини у національній традиції простежуємо у пізніх історичних працях П. Куліша. У дослідженні «Історія возз'єднання Русі» вчений доволі промовисто характеризував пізню Візантійську імперію: «хитаючись, доживала свій вік зодряхліла в розпусті Візантійська імперія»¹². У праці «Відпадиння Малоросії від Польщі (1340–1654)» П. Куліш окреслив візантійський релігійно-культурний вплив

на Русь-Україну як «варварську місію» й прирівняв його до римського впливу на Польщу. «Візантія зі своєї сторони, – читаємо у його праці, – проповідувала у нас не релігію любові, а релігію ворожості. Посварений з нею Рим не міг вносити кращу проповідь християнства у напівдику Польщу Мечиславів і Болеславів. Військові зіткнення двох варварських народів супроводжувались навіюванням двох варварських місій, і при відсутності того, що можна було назвати суспільною просвітою, сприяли спорідненим націям до знищення одна одною»¹³. Як бачимо, П. Куліш розвинув тезу М. Костомарова про візантійський вплив як передумову міжконфесійної ворожнечі. У цій же студії прочитуємо негативне ставлення вченого до наслідування візантійської традиції храмобудування давньоруськими архітекторами¹⁴. Неприхильно відгукнувся П. Куліш і про «греків» поствізантійського періоду, приписуючи їм бажання ослабити єдність слов'ян¹⁵. Отже, загалом у П. Куліша спостерігаємо негативну рецепцію «візантизму» – як «чужої» слов'янам духовно-культурної традиції. Між рядками у пізніх працях цього вченого вже прочитуємо думку, що засвоєння Руссю саме візантійського варіанту християнства зумовило її подальшу «відсталість», «невігластво», «нецивілізованість» тощо. Тобто у спадщині П. Куліша проглядаються початки тієї рецепції візантизму, яка згодом, вже у ХХ ст., стала основоположною для носіїв європейської ідентичності.

Дещо глибші міркування про Візантію та її вплив на руську історію віднаходимо у науковій спадщині О. Єфименко. У синтетичній студії «Історія українського народу» (1906) вона окреслила візантійську культурну традицію як одну (поруч із азіатською) із «вищих» культур. У праці простежуємо цілком позитивне ставлення дослідниці до ромейського культурного впливу на Русь: «Південна Русь була цілком відкрита для двох великих культурних впливів. Одна течія йшла із півдня, із Візантії, котра стояла на вищій точці культурного розвитку, якої досягло в цю епоху європейське людство. Друга течія йшла із сходу, із Азії»¹⁶. В О. Єфименко найчіткіше проглядається думка про Візантію як окремий цивілізаційний простір – візантійців вона згадує поруч із «східними» арабами та «нашими» слов'янами¹⁷. Також із цитованого уривку ми бачимо, що Візантію вона мислила не східною чи азіатською, а «півден-

ною» країною. Тезу про «іншість» Сходу та Візантії підтверджує також така думка О. Єфименко: «Схід сильно впливав на саму Візантію, на світогляд, мистецтво і побут самого візантійського грека»¹⁸. Позитивна конотація Візантії як «цивілізованої» та «культурної» країни виразно проглядається у характеристиці Володимира Мономаха: «Мати його – грецька царівна. Можливо, впливу сімейної атмосфери зобов'язаний Володимир Мономах тій відносній культурності, котра так вигідно вирізняє його в середовищі інших членів Ярославового дому»¹⁹. Отже, О. Єфименко з-поміж українських істориків найбільш позитивно трактувала Візантію та її впливи на Руський світ.

Таким чином, історичний образ Візантії в українській історичній думці XIX ст. не становив окремого самодостатнього об'єкта дослідження, а був радше інструментом для поглиблення та увиразнення інших цивілізаційних образів. Саме такою обставиною можна потрактувати таку неоднозначність та суперечливість цього історичного образу у наукових текстах XIX ст. Спосіб інтерпретацій «візантійщини» українськими вченими міг бути як відносно сталим (П. Куліш, О. Єфименко), так і змінним чи динамічним (М. Костомаров). В останньому випадку характер оцінок у межах одного тексту міг істотно відрізнятись. Різниця оцінних акцентів залежала насамперед від характеру конкретних ситуативних риторичних стратегій. Позитивна конотація «візантійщини» застосовувалася переважно як засіб заперечення усталених стереотипно-європоцентричних поглядів про «вищість», «цивілізованість» Західної Європи. Акцент на негативних аспектах «візантійщини» робився переважно для увиразнення самотності Слов'янського світу або для підкреслення цивілізаційної «іншості» Московії-Росії як об'єкта візантійського впливу. Останній мотив спостерігаємо вже у працях пізнього М. Костомарова – історика слов'янської ідентичності. Проте на більш пізніх етапах українського історіографічного процесу ця думка артикулювалася носіями європейської ідентичності. Нечисленні й епізодично-фрагментарні рефлексії щодо візантійської тематики в українській історіографії XIX ст. виконували інструментальну функцію у процесі історичної легітимізації національних та цивілізаційних образів «свого» і «чужого».

- ¹ *Костомаров Н.* Господство дома Св. Владимира: Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. М., 1993. С. 70.
- ² *Костомаров Н.* Черты народной южно-русской истории // *Костомаров Н.* Исторические произведения. Автобиография. К., 1989. С. 102.
- ³ Там само. С. 102.
- ⁴ Там само. С. 103.
- ⁵ *Костомаров Н.* Господство дома Св. Владимира: Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. М., 1993. С. 4.
- ⁶ Там само. С. 5.
- ⁷ Там само. С. 82.
- ⁸ Там само. С. 273.
- ⁹ *Костомаров Н.* Домашняя жизнь и нравы великорусского народа // *Костомаров Н.* Русские нравы. Исторические монографии и исследования. М., 1995. С. 178.
- ¹⁰ Там само. С. 107.
- ¹¹ Там само. С. 87.
- ¹² *Кулишъ П.* Исторія возсоединенія Руси. Томъ второй. Отъ начала столѣтней козацко-шляхетской войны до возстановленія въ Кіевѣ православной іерархіи въ 1620 году. С.-Петербургъ, 1874. С. 218.
- ¹³ *Кулишъ П.* Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ первый. М., 1888. С. 110.
- ¹⁴ Там само. С. 168.
- ¹⁵ *Кулишъ П.* Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ третій. М., 1889. С. 132.
- ¹⁶ *Ефименко А.* История украинского народа. К., 1990. С. 23.
- ¹⁷ Там само. С. 19, 20.
- ¹⁸ Там само. С. 24.
- ¹⁹ Там само. С. 46.

Ольга Бігун
(Івано-Франківськ)

«СОБОРНІСТЬ» У ТВОРАХ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА: РЕЦЕПЦІЯ КАНОНУ

Рецепція християнської екзегетики східного обряду, аналіз образів, пов'язаних з топікою візантіїства у Шевченковій творчості, доводять глибинний зв'язок із візантійським культурно-цивілізаційним пластом, його впливом, прямим чи опосередкованим. Як православний християнин Т. Шевченко змалку був безпосереднім учасником православного церковно-обрядового дійства, та й у дорослому віці обертався переважно в середовищі православної культури. Отже, він органічно ввібрав у своє світосприйняття візантійську парадигматику, яка викликала у нього духовне переживання. Водночас у Російській імперії він стикався також із політично-ідеологічними явищами візантійського походження, які у ліберально-демократичних колах того часу сприймалися зазвичай негативно – як символ самодержавства, гніту, застою. У сучасних дослідженнях Шевченкового візантіїства нерідко абсолютизується другий вимір, а звідси поетове ставлення до візантіїства зводиться до суто негативного. Проте, як свідчать твори українського митця, візантійська традиція, що асоціюється з християнською духовністю та уособлює церковний обряд, архітектуру, іконопис, сприймається як невід'ємний складник культури українського народу.

Власне, у силовому полі візантійської духовної традиції формувалася і література киеворуського періоду, і доби українського бароко, позначилась вона і на творах Шевченка. Зокрема, концепція киеворуського християнства виявляється у творчості Т. Шевченка інтерпретаціями ідей святості, уявлень про Трійцю, Логос,

Софію-Премудрість Божу, маріологічних концепцій християнської любові, принципів «наслідування Христа», символіки християнського храму, іконографічних сюжетів тощо. Важливо, що рецепція цих християнських положень має низку типологічних паралелей у давній літературі, що підтверджує традицію спадкоємності в українській словесній культурі.

Важливою складовою візантійської духовної парадигми є поняття «соборність». Етимологічна природа слова «соборність» походить від означення «соборний» та закорінена у грецький відповідник *καθολικός* – «кафолічний», тобто «вселенський», що є у богослов'ї однією із засадничих характеристик Церкви. У теологічній площині це поняття тісно пов'язане з Тринітарним догматом: «Першооснова соборності, первинна тайна християнського Одкровення – догмат про Пресвяту Трійцю»¹. У шевченкознавчих студіях проблема Святої Трійці залишилась маловивченою, натомість існують доволі численні розвідки, присвячені аналізу однієї з іпостасей Бога (І. Дзюба, Є. Нахлік, Л. Луців, В. Пахаренко, Є. Сверстюк, Д. Степовик, Л. Ушкалов, В. Яременко та ін.). Свого часу концепт “троїстості” у Шевченковій творчості аналізував С. Балей². Вчений практично не торкається богословських концепцій феномена «трійці», керуючись винятково засадами психоаналітики. Поза сферою підсвідомого, що її намагався зрозуміти С. Балей, тринітарна концепція у творах Т. Шевченка мала скоріше ознаки «художньої екзегези» канонів Святої Трійці, оскільки під таким кутом тексти Святого Письма постають не так критерієм істинності у традиційному богословському розумінні, а радше набувають вербалізованих прикмет буття у смислових конструкціях і символіко-алегоричних образах та образних імпровізаціях.

В. Сулима, авторка практично єдиного в українському літературознавстві дослідження, присвяченого Святій Трійці у давньоукраїнській літературі, наголошує на важливості вивчення рецепції вчення про Святу Трійцю при порушенні проблеми рецепції Святого Письма у давній словесності, «оскільки саме вчення про триіпостасного Бога надало візантійській християнській екзегетиці нового богословського і філософського виміру (сформувало християнську інтерпретацію старозавітних текстів, закріпило традицію прочитання текстів Старого й Нового Завітів як духовного і се-

мантично-образного інтертексту – власне християнського канону Біблії), а в наступні віки визначало важливі вектори розвитку європейської, в тім числі й слов'янської, тобто й давньоукраїнської, гуманітарної думки»³.

І в києворуській літературі, й у творах Т. Шевченка перша іпостась Трійці – образ Бога-Отця – трактується доволі обережно. Якщо давні автори залишали образ могутнього Вседержителя у рамках теологічних кліше, то поет у певні моменти «переступає» межі «богобоязливості», проголошуючи: *«Ми не раби Його – ми люде!»* («Ликері»)⁴. У сучасних теологічних розвідках, що стосуються Шевченкової творчості, йдеться про те, що «Бог є дійсним Буттям і займає провідне місце в поезії Тараса Шевченка, попри те, що Він не виступає головним героєм жодного твору»⁵. Життя з Богом, життя у Бозі, тобто первородній гармонії, «незмінності, тотожності, спокої», як це тлумачать середньовічні філософи, становить у Т. Шевченка сенс буття, про що свідчать рядки його творів: *«Мені так любо, любо стало, / Неначе в Бога... / Уже покликали до паю, / А я собі у бур'яні / Молюся Богу... І не знаю, / Чого маленькому мені / Тойді так приязно молилось, / Чого так весело було. / Господне небо, і село, / Ягня, здається, веселилось! / І сонце гріло, не пекло!»* («N. N.» («Мені тринадцятий минало...»)⁶; *«Мені ж, мій Боже, на землі / Подай любов, сердечний рай! / І більш нічого не давай»* («Молитва», 25 мая 1860)⁷.

Діалектичне вирішення проблеми Святої Трійці характерне для творчості Іларіона Київського (990–1088). Зокрема, у «Слові про Закон і Благодать» висловлені ідеї про буття, співіснування творця і створеного, вічного і тлінного, старого і нового, про людину і людське життя, історію народів як цілісний процес прилучення їх до християнського вчення, рівність їх перед Богом. Аналізуючи твір митрополита Київського, Ю. Ковалів зауважує: «Благодать як рішуче засудження будь-якого рабства на теренах віросповідання трактувалася очікуваним шляхом спасіння всіх етносів, яке опосередковано здійснював Бог через Сина, народженого від Нього «Святим Духом у святій купелі» (Ін. 1:12–13), тобто через один із проявів сакральної Трійці. Її достеменність для Іларіона була завжди самоочевидною, присутньою»⁸. Важливо, що Іларіон вбачає сутність Бога не у всемогутності Його, що в своїм гніві наганяє

страх і посилає кари, а у милостивості й «чоловіколюбстві». Власне, ці розмисли митрополита Іларіона аналогічні Шевченковому баченню Бога, в якому найвище стоїть, як слушно вказує Д. Чижевський, безпосереднє відношення індивідуума до Бога, у якому лише Бог має бути предметом поклоніння і віри: «І Тобі одному поклоняться всі язики. Во віки і віки» («Кавказ»)⁹.

Образ Бога у творах Т. Шевченка якнайкраще увиразнюється через догмат ікони, як-от у відомій метафорі: «*Око, око! / Не дуже бачиши ти глибоко! / Ти спиши в кіоті...*» («Юродивий»)¹⁰, де слово «Бог» заміщує іконописний символ «Всевидючого ока». Образ «сивого Верхотворця» у «Неофітах» (1859) теж нагадує традиційне іконописне зображення Бога як сивочолого старця¹¹. Поза іконописними конотаціями образ Бога у Шевченкових творах має багато спільного з богословськими догматами, за якими Бог – центр всесвіту, і за його законами створюється усе суще. Ліричні герої Т. Шевченка неодноразово озвучують цю позицію. Наприклад: «*Все од Бога! / Од Бога все!*»¹², промовляє герой поеми «Варнак» (1848), висловлюючи підсумок метафізичних прозрінь.

Безсумнівно, що у Шевченковій екзегезі Тринітарного догмату відбувається зміщення акцентів до іпостасі Бога-Сина – Ісуса Христа, який для поета є центром світової історії, бо у постаті Христа розв'язана головна проблема людини, проблема свободи – по Христі ми вже не «мремо рабами». Акцентація на іпостасі Ісуса Христа є присутньою рисою східнохристиянської догматики, розвиненої свого часу Петром Могилою, який приклався до суто православних моделей розбудови особистого розуміння Бога-Сина, що протиставлялися моделям, пропонованим різними течіями західного – католицького та протестантського – християнства¹³.

Образ Святого Духа – третьої іпостасі Пресвятої Трійці – Т. Шевченко використовує значно рідше, ніж образи Бога-Отця та Ісуса Христа, а все ж таки він належить до важливих і знакових. Показовим є епіграф до поеми «Сон (Комедія)»: «*Духъ истинны, его же міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ его, ниже знаетъ его*» («Духа правди, що Його світ прийняти не може, бо не бачить Його, та не знає Його» (Йоан 14:17)). «Зазвичай під Духом правди у священних книгах, – пояснює Д. Степовик, – мається на увазі третя іпостась Пресвятої Трійці – Святий Дух. Його ж бо не мають

всі «герої» поеми «Сон», що є причиною глибокого суму і глибокої тривоги Шевченка¹⁴. В. Мокрий зауважує, що в поемі докладно окреслено і локалізовано світ, позбавлений Духа Правди. Поет намагається вказати на причину Його втрати і драматичні наслідки функціонування такого «бездушного» світу, а також говорить про можливість і необхідність повернення довоколишньому світові Духа Правди¹⁵.

Поняття «соборність» у Шевченка має й інші смислові конотації, серед яких вирізняються концепція «Софія–Марія–Церква». «Християнство пов'язало образ Софії з ідеальною церковною кафеолічністю, соборністю. Софія–Марія–Церква, – ця триєдність проголошувала <...> вознесення до Божества крові та плоті, космічне освячення»¹⁶. Візуальним втіленням ідеї Софії як замислу Божого про соборну єдність є храм Святої Софії у Константинополі, а також Софія Київська, однак соборність як духовна єдність людей важлива, насамперед, на ментальному рівні, там, де формується так звана іманентна релігійність.

В аспекті «єдності» Софія була більш зрозумілою для киеворусичів, ніж зрадагований візантійськими богословами образ Пресвятої Трійці. Звідси надзвичайну пошану отримує образ Богородиці, який часто ототожнюється з Софією, що несе світу Божественний замисел про соборну єдність. Як відомо, іконний світ Софії представлений трьома основними типами: тип Янгола, тип Церкви, тип Богородиці. Логосні ідеї соборної єдності, втілені у Богородиці, православні християни черпали з «Акафісту до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця, в якому Діву Марію названо не тільки «опорою віри», «землею обітованою», «скинією Бога-Слова», але і «стовпом непохитним Церкви Христової», «держави непорушної стіною». Номінації Марії, реалізовані в Акафісті, знайшли своє втілення у поемах «Марія» та «Неофіти» Т. Шевченка, зазнавши при цьому певної авторської інтерпретації. «Загалом у цих творах, – зауважує Н. Корзун, – через відповідні теонімі об'єктивуються і страждання «Божої Матері», і заступництво «Всеблагі», і сила «Цариці неба і землі», й інші уявлення про «Всесвяту». У «Кобзарі» Богородиця виявляє передусім ті характеристики Матері Божої, що й репрезентовані в «Акафісті до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця»¹⁷. Т. Шевченко, взявши

для епіграфу поеми «Марія» рядки з цього ж Акафісту: *«Радуйся, ты бо обновила еси зачатя студно» («Радуйся, бо ти віродила тих, що зародилися в соромі»)*, задекларував тим самим важливість Богородиці для всього людства, адже гріх Адама став первородним для всіх наступних поколінь – для всіх, «що зародилися в соромі», – і тільки пришествя Ісуса Христа дарувало відкуплення усім – «і мертвим, і живим». Божа Матір у Романа Сладкоспівця і Тараса Шевченка є найбільшою Заступницею перед Богом і може випросити у Нього для народу відпущення гріхів і вічне щастя. На противагу усталеній думці, що головна ідея поеми розгортається у межах «теми матері-покритки», мета Т. Шевченка, вважає О. Яковина, значно глибша й парадоксальна: поет намагається показати значення Марії в історії спасіння цілого людства¹⁸. Шевченкове осмислення значення Богоматері у Священній історії подібне до головної думки самого Акафісту – це велика космологічна роль Марії, яка заради спасення світоустрою поєднала воедино непоєдане, світ «горній і дольний» в єдине соборне ціле. У такому розумінні образ Богоматері асоціюється з ідеальною Церквою.

У Шевченковій поемі ідея соборності в образі Богородиці яскраво проступає у фінальних рядках поеми «Марія», коли навколо Неї гуртуються апостоли, щоб нести Слово Боже. Об'єднання людей навіть з хиткою вірою (Шевченко характеризує апостолів як «ученики нетвердії, душеубогі») скріплюється впевненістю у перемозі «слова правди», «слова істини» саме завдяки Богоматері, яка гуртує послідовників свого Сина, стаючи прообразом апостольської Церкви. Очевидно, тут відлунує все той же Акафіст (12-й ікос): *«Прославляючи народженого Тобою, хвалимо Тебе, Богородице, всі ми, як Божий живий храм, бо Господь, що все тримає рукою своєю, оселившись в утробі твоїй, освятив, прославив Тебе»*, де виразно проводиться ідея соборності в особі Богородиці.

У Шевченковій поезії виразно проступає маріологія саме східного обряду. Так, у католицтві пропонується догмат про співвідкупительство Богородиці (оскільки падіння людства зумовлене гріхом Єви, то порятунок світу залежить лише від Марії, що з волі Божої народила Христа), а у православ'ї Вседіва бере участь не у відкупленні гріхів, а у Втіленні, Воплоченні Божого Сина, через якого здійснюється відкуплення. Як це витікає з численних поетичних

втілень образу Пресвятої Діви, Т. Шевченко використовує східну марійську версію: *«Така, як ти, колись лілея / На Йордані процвіла, / Воплотила, пронесла / Святес слово над землею* (підкреслення наше. – О. Б.)» («N. N.）」¹⁹.

Маріологія східного обряду тісно пов'язана з Трійцею. Так, в ексегетичних коментарях Тринітарного догмату В. Лосський наголошує роль Діви Марії: «Син і Дух відкриваються нам у Євангелії як дві Божественні особи, Які послані в світ; Одна – щоб поєднатися з нашою природою і відродити її, Інша – щоб оживити особисту свободу. У кожній з цих двох Осіб своє особливе відношення до Отця (народження та сходження); між ними також існує взаємозв'язок: саме завдяки очищенню Пречистої Діви Духом Святим Син міг прийти до людей, і за молитвою Сина, Який вознісся і сидить праворуч Отця, людям посланий Дух (“А Утішитель, Дух Святий, якого Отець в ім'я моє зішле, той навчить вас усього і все вам нагадає, що я сказав вам» (Йоан 14:26))»²⁰. У Шевченковій рецепції православна маріологія займає важливе місце, оскільки «без Божої Матері, яка принесла людям на землі «і мир, і радість» («Неофіти»), без Богородиці «ми б не знали і досі правди на землі! Святої волі!» («Марія»). Правда, воля і любов не тільки прийшли на світ через Марію, у її Сині Христі. По смерті Ісуса Шевченко подає Богородицю як таку, що стала незламною продовжувачкою Синові справи. Хоча Божа Мати «своїм святим огненным словом» удмухнула «дух святий свій» в «душі убогії» занепалих духом Синових учнів, їй самій, як згадує поет, довелося, сумуючи, померти з голоду під тином, у бур'яні, попри те, що з іменем Її Сина любов і правда розійшлися по всьому світу («Марія»)»²¹.

Ще одне осмислення соборності виявляємо у рецепції богословсько-догматичної ідеї «єдності у Христі». У Шевченковій рецепції ця ідея втілюється у «братолубії», що свідчить про християнський світогляд апостольського формату. Власне, «братолубіє», вважає Б. Стебельський, складає одну з найважливіших форм віри Т. Шевченка, адже «це віра того, хто говорить від імені цілої нації, говорить як обраний самим Богом, обраний безмірною любов'ю своїх братів, свого народу, наділений такою любов'ю, що ради неї готовий покласти душу. І це є найглибша, найкраща, найдосконаліша любов, зовсім безкорисна, це та любов, про яку каже євангеліст

св. Іван за висловом Христа: «Ніхто більшої любові не має над ту, як хто душу поклав би за друзів своїх»²².

Безперечно, що поняття любові / «братолюбія» у Шевченка має типологічні паралелі з біблійними текстами, однак поетове зацікавлення християнською лектурою не обмежується виключно Книгами Священної Історії. Відомо, що Шевченко був знайомий з перекладною візантійською літературою («Четї-Мінеї», «Пролог», «Тріоді», патерики, апокрифи), богослужбовими книгами. Шевченкове зацікавлення християнською філософією ще недостатньо вивчене, хоча відгуки про знайомство з джерелами середньовічної патристики проступають у художньому дискурсі творів. Так, Л. Плющ робить припущення про зв'язок духовної лектури Гоголя й Шевченка. Зокрема, дослідник згадує про Київську духовну академію, де зберігався рукопис Гоголя, що містив виписки з творів отців Церкви, з яких відомо на сьогодні (за Д. Чижевським) лише сім – це Тертуліан, Афанасій, Єфрем Сирін, Василь Великий, Кирило Александрійський, Йоан Златоуст, Йоанн Дамаскін. Г. Флоровський додає до цього переліку Максима Сповідника і все «Добротолубіє». У своїх розмислах Л. Плющ доходить висновку, що «у повістях Шевченка і оповідач, і герої постійно користуються книжками отців з Києво-Печерської лаври й Академії – тобто тими ж джерелами, що й Гоголь. Тому ми можемо список Гоголя якоюсь мірою вважати й лектурою Шевченка перед арештом у 1847 році»²³.

Л. Плющ уперше в сучасному шевченкознавстві розглядає імовірність рецепції філософських поглядів Максима Сповідника у творах Т. Шевченка. Зокрема, вчений знаходить паралелі у «Вченні про шляхи людини» візантійського богослова з розвоєм сюжету Шевченкової поеми «Москалева криниця». Дослідник аналізує типологію «послідовного й безкомпромісного монотеїзму» Максима Сповідника, ставлення до візантизму, до втручання царів у церковні суперечки тощо. Врешті й «особистість Максима Сповідника, – вважає Л. Плющ, – повинна була бути близькою Шевченкові також символічною подібністю його мучеництва до невільничого періоду Шевченка 1847–1857 років. Заслання Максима Сповідника царем, відрубання правої руки та язика, щоб не поширював свої «сретичні» погляди ні усно, ні на письмі, символічно тотожне за-

бороні Шевченкові писати й малювати»²⁴. Вчений вважає, що «житіє Максима Сповідника – і частково науку його Шевченко знав з «Святців», «Четгій-Міней» Дмитра Ростовського (Туптала) і взагалі життійної літератури. Викладалася наука Максима Сповідника в історіях Церкви, російськомовних та польськомовних. Деякі з творів самого Максима Сповідника Шевченко мав можливість читати»²⁵.

Аналізуючи патристичний спадок Максима Сповідника, можна зауважити опосередковані перегуки в інтерпретації християнської любові у теологічних розмислах візантійського духівника та творах українського поета. Окрім об'ємних богословських трактатів св. Максим працював у такому жанрі теологічної прози, як афоризми. «Для власних учнів-початківців, – як коментує Ю. Чорноморець, – філософи пізньої античності створювали збірники афористично висловлених тез. Ці «глави» ставали предметом роздумів для учнів, завчалися ними напам'ять, ставали приводом для бесід з учителем. Максим написав спеціально для початківців «Глави про любов», що композиційно розбиті на чотири сотні афористичних висловів, об'ємом від однієї фрази до абзацу. Їх зміст виражав загальні знання у сфері філософської теології Максима, причому постійно демонструвалося їх практичне значення для релігійної практики»²⁶. Любов у вченні Максима Сповідника має насамперед гносеологічний характер та постає як пізнавальна сила на шляхах до осягнення Абсолюту.

Взявши на озброєння новозавітні ідеї, християнський апологет закликає любити всіх людей однаково, однак у любові до людей він розрізняє «любов до Бога» та «любов до світу» (захоплення суєтою, багатством, розкошами, плотськими утіхами тощо). «Любов до Бога, – стверджує візантійський богослов, – є основою для всякого доброго діла, любов до світу – причиною усілякого зла»²⁷. Любов у Максима Сповідника має п'ять різновидів: любов «заради Бога», любов до всіх людей (тут можна провести паралель з Шевченковим «братолюбієм»), любов «по природі», тобто любов батьків та дітей (численні замилування Т. Шевченка материнською любов'ю), любов «по марнославному» («Не завидуй і славному: / Славний добре знає, / Що не його люди люблять, / А ту тяжку славу, / Що він тяжкими сльозами / Вилив на забаву») («Не завидуй

багатому...»)»²⁸, любов з користолюбства, коли «люблять» багатого за дарування («Не завидуй багатому: / Багатий не знає / Ні приязні, ні любові – / Він все те наймає»)»²⁹, любов до плотських утіх, що не має на меті народження дітей (нагадує сюжетний перебіг багатьох Шевченкових творів, в основу яких покладено зваблення дівчат багатіями заради сексуального задоволення). Тільки два перших різновиди любові Максим Сповідник визнає, решту зараховує до «гріховних пристрастей», які належить засуджувати³⁰. Любов як християнська чеснота у тлумаченні візантійського богослова має виразні паралелі з Шевченковим баченням християнського «братолюбія».

З другого боку, христологічний мотив любові до ближнього тлумачиться Шевченком у руслі традицій киеворуської літератури. На підтвердження цих слів Є. Лебідь наводить літописну оповідь про Ізяслава Ярославовича, в якій наголошується на тому, що цей князь наслідує євангельські заповіді, ніколи «не роздаючи злом за зло» ні киянам, які його з міста вигнали, ні зрадливому брату Всеволоду, коли той прийшов до нього переможений. «Проливаючи кров свою за брата, – зауважує дослідниця, – Ізяслав у своїй жертвній любові, по суті, дорівнюється автором літопису Ісусові, який «розіп'явся за нас грішних» та святим мученикам, які постраждали в ім'я вищої, божественної Любові»³¹. Ігнорування етики «братолюбія» складає, за Шевченком, основну причину «викривлення» онтології сучасного йому світоустрою, базованому на відмінних, а то й прямо протилежних засадах споживацтва, агресивності, нетерпимості і вседозволеності. Така переорієнтація спричинює «кризу людини», тому вкрай важливим постає звернення до духовної традиції. Відтак, константа «братолюбія», довкола якої конструюється етична концепція українського поета, є результатом рецепції біблійних текстів, візантійської патристики, етичних парадигм киеворуських писемних пам'яток.

Отже, соборність у Т. Шевченка пов'язується з християнською любов'ю до ближнього, що об'єднує вірних своєю благодаттю. Серед рецепції богословських догматів соборності вирізняється інтерпретація образу Трійці. Образ Божої Матері у Т. Шевченка має виразну східну маріологічну версію та типологічні паралелі зі святоотцівськими роздумами про кафолічність Церкви як Церкви–Бо-

городищі–Софії. Богословсько-догматичні ідеї «єдності у Христі», актуалізовані у мотивах страдництва, мучеництва, мають у творах поета типологічні наближення з традиційним киеворуським феноменом «страстотерпства», що бере витоки у візантійській житійній літературі.

¹ Лосский В. Н. По образу и подобию: [Электронный ресурс]. Москва, 1995. Режим доступа: <http://www.platonizm.ru/content/losskiy-vh-po-obrazu-i-podobu>

² Балея С. Трійця в творчості Шевченка // Зб. математично-природописно-лікарської секції. Львів, 1925. Т. 23–24. С. 105–139.

³ Сулима В. І. Свята Трійця в українській літературі XI–XV ст.: аспекти інтерпретації та художнього втілення: автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук: 10.01.01 "Українська література". Київ, 2002. С. 3.

⁴ Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Київ, 2001. Т. 2. С. 351.

⁵ Шевченків М. (протоієрей). Бог Суший у поезії Кобзаря. (Про реальність Бога та Його місце в поезії Тараса Шевченка). Зарваниця; Lublin; Тернопіль, 2008. С. 12.

⁶ Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 37.

⁷ Там само. С. 337.

⁸ Ковалів Ю. І. Літературна герменевтика. Київ, 2008. С. 79.

⁹ Чижевський Д. Шевченко і релігія // Чижевський Д. Філософські твори: У 4-х т. Київ, 2005. Т. 2. С. 198.

¹⁰ Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 260.

¹¹ Там само. С. 245.

¹² Там само. С. 73.

¹³ Головащенко С. І. Образ Христа в богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили // Образ Христа в українській культурі. Київ, 2003. С. 62.

¹⁴ Степовик Д. В. Наслідуючи Христа: Віруючий у Бога Тарас Шевченко. Київ, 2013. С. 167.

¹⁵ Mokry W. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu: Szewczenko, Kostomarow, Szaszkewicz. Kraków, 1996. S. 112.

¹⁶ Колесова И. С. Образ Софии Премудрой как способ разработки соборности в русской духовной культуре // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 4. С. 185.

¹⁷ Корзун Н. Теоніми на позначення Богородиці у динамічній структурі тексту: поетичний і богословський аспекти (на матеріалі поем Т. Шевченка

та «Акафісту до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця // Шевченкознавчі студії. Київ, 2011. Вип. 13. С. 220.

¹⁸ Яковина О., Слободян О. Тарас Шевченко: істина – некомунікативна реальність. Київ, 2013. С. 39.

¹⁹ Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 285.

²⁰ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие; [Электронный ресурс]. Москва, 1991. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431931>

²¹ Mokry W. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu: Szewczenko, Kostomarow, Szaszkewicz. S. 115.

²² Стебельський Б. Ідеї і творчість. Торонто, 1991. С. 136.

²³ Плющ Л. Екзод Тараса Шевченка: Навколо «Москалевої криниці». Київ, 2001. С. 225–226.

²⁴ Там само. С. 231.

²⁵ Там само. С. 263.

²⁶ Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія. Київ, 2010. С. 208.

²⁷ Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Москва, 1993. Кн. 1. С. 273.

²⁸ Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 1. С. 285.

²⁹ Там само.

³⁰ Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Кн. 1. С. 274.

³¹ Лебідь Є. М. Метатекст поезії Тараса Шевченка та українська література: давня і нова доба. Київ, 2012. С. 93.

Олег Дзярнович

(Мінськ)

**РОЗЩЕПЛЕНА СВІДОМІСТЬ:
БІЛОРУСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРО
ВІЗАНТІЙСЬКИЙ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ СПАДОК.
ІСТОРИЧНІ СИНТЕЗИ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКІ
ПІДРУЧНИКИ**

На початку ХХ ст. зароджується нова білоруська історіографія, що у своїх типологічних рисах мала багато спільного з українською. Народження цих національних історіографій було складним та штучно загальмованим імперською політичною системою¹. Головні завдання історіографічних рефлексій полягали в обґрунтуванні етнокультурної самобутності і визначенні місця українців та білорусів у світовій історії. Втім, відмінності намітилися відразу, вже на початковому етапу розвитку історіографій і у поглядах на зародження державності.

Першим узагальнюючим викладом історії Білорусі з точки зору національної концепції стала *«Кароткая гісторыя Беларусі»* (*«Коротка історія Білорусі»*), видана 1910 р. під псевдонімом **«Власт» Вацлавом Ластовським (Вацлаў Ластоўскі)** (1883–1938), який на той час був редакційним секретарем газети *«Наша Ніва»*. Автор поставив собі за мету обґрунтувати самостійний шлях Білорусі в історії. У передмові Ластовський визначив своє бачення значення історії у національних процесах: *«Історія – це фундамент, на якому будується життя народу. І нам, щоб побудувати своє життя, слід починати з фундаменту, щоб будівля була міцною»*².

Попри фрагментарність викладу, «Коротка історія Білорусі» Ластовського заклала деякі базові поняття білоруської національної історіографії, зокрема кардинальний принцип континуїтету білоруської державності від часів Полоцького князівства і через всю історію Великого князівства Литовського. Проте щодо візантійської проблематики робота Ластовського стала тривожним знаком для майбутньої білоруської історіографії – автор ухилився від концептуалізації проблеми. Викладаючи історію ранньодержавного періоду (IX–XII ст.), він взагалі не торкнувся фактів зв'язків з Константинополем. До поствізантійської тематики Ластовський звернувся лише у сюжеті про Брестську церковну унію 1596 р. Сам Ластовський вельми критично оцінював методи проведення і результати унії. Проте історик виклав аргумент одного з прибічників унії єзуїта Петра Скарги в його книзі «Про єдність Церкви Божої»: коли великий князь Київський Володимир приймав християнство, патріарх Константинопольський Ігнатій³ перебував у стані єдності з Римом, тому й нова Руська Церква народилася й існувала в єдності з Римом⁴.

Розглядаючи таку форму феномену конфесіоналізації у білоруських містах XVI–XVII ст. як братства, Ластовський зауважує, що в лоні православної церкви у Білорусі точилась боротьба між братствами і вищим духовенством. Братства часто втручалися у приватне життя єпископів, а найважливіші братства, затверджені Константинопольським патріархатом, мали право навіть викликати єпископів на свій братський суд. Становище ж вищого православного духовенства ставало складним. Голова всієї православної церкви, патріарх, жив у Константинополі під владою турецького султана і мав сплачувати йому високі податки. Ці гроші патріарх шукав, у тому числі, і на Русі. Ластовський бачив у цьому одну з причин наростання протиріч усередині Православної церкви. Цими наведеними фактами вичерпується наявність візантійської тематики у роботі Вацлава Ластовського.

1926 р. з'явилась, точніше, стала доступною для широкого загалу, нова синтеза історії Білорусі **Всеволода Ігнатовського (Усевалад Ігнатоўскі)** (1881–1931). Його книга мала назву «*Короткий нарис історії Білорусі*» і також претендувала на представлення узагальнюючої концепції історії Білорусі від IX до початку XX ст.

Доля цієї книги непроста. Перше видання було конфісковане 1919 р. польською владою, нове вийшло друком вже 1921 р. Надалі книга виходила у Мінську 1926 р., а також публікувалася без санкції автора у Вільно 1921 та 1927 рр.⁵ Але у 1930-х роках ця праця була заборонена комуністичною владою, і нове її видання з'явилося лише 1991 р.

Наводячи цитати з Київського літопису, Ігнатівський зазначає негативні оцінки з боку автора щодо культурного та цивілізаційного рівня жителів тодішньої Білорусі. Пояснює свої оцінки Ігнатівський у такий спосіб: «Необхідно пам'ятати, що ... автор літопису був монахом, представником нової культури і нової віри, які з'являлися у наших лісах з далекої Візантії. Вочевидь, що все те, що мало на собі ознаки не його культури, автор вважав некультурним»⁶. І далі: «Одним словом, літописець зробив відповідно до законів соціальної психології помилку, зовсім не зрозумілу для нас: слов'яни не мали і не визнавали візантійсько-християнської культури, отже, вони не мали ніякої культури»⁷.

Також щодо більш пізніх періодів, XI–XIII ст., білоруський історик ніби вилучає білоруські землі з зони безпосереднього впливу візантійської культури. Говорячи про те, що «західний вплив був можливий як у Турові, так і в усій Полоччині завдяки таким рікам, як Західна Двіна, Німан та Прип'ять», Ігнатівський у якості контрастного прикладу називає Київщину, яка «мала чітко визначене візантійське, східно-південне спрямування»⁸.

Предмет гордості української історіографії – Київська держава. Білоруські ж історики акцентували увагу на ізоляціоністській і нерідко сепаратистській ролі Полоцька. Відповідно і візантійський політичний фактор був для білоруської історіографії значною мірою функцією відносин Полоцька з Києвом. Це наочно виявилось у роботах відомого славіста, першого ректора Білоруського Державного Університету **Володимира Пічети (Уладзімір Пічэта)** (1878–1947). Більш того, можна стверджувати, що всю «візантійську проблематику» Пічета «віддавав» Києву. У розділі «Торговельні зв'язки Білорусі» своєї книги *«Гісторыя Беларусі»* («Історія Білорусі») (вперше ця праця вийшла друком 1924 р.) він так і писав: «Повторюваність походів на Візантію була спричинена необхідністю організувати торговельні справи Києва, які зустрічали багато

перепон з боку Візантії»⁹. А коли Пічета стверджував, що «питання про визволення зовнішньої торгівлі від диктатури греків стало черговим завданням закордонної політики», то він знову мав на увазі завдання київської правлячої династії¹⁰. Звичайно, історик вказував на той факт, що під час походу на Константинополь 907 р. князь Олег вимагав від візантійців «даяти уклади на руськіа грады», а Полоцьк посів між згаданими князівствами третє місце¹¹. Проте саме припущення Пічети виглядає надзвичайно трафаретно та нейтрально: «Білоруські землі брали участь у походах на Візантію й у торгівлі з останньою»¹². Втім і висновок історика є коректним: «Торговельні зв'язки з Київською землею були провідником візантійського впливу, який найбільшою мірою виявився у релігійних віруваннях і в розквіті духовного життя Білорусі у більш пізній період»¹³.

Те, що ми можемо назвати «торговельною теорією» держави Володимира Пічети, мало в автора розвиток, що виявився у безпосередньому переході до політичної проблематики. Захоплення кочовиками степів мало, на думку Пічети, надзвичайно важливе значення як для економічного життя Києва, так і для його політичної ваги. Політичні успіхи Києва залежали від стану закордонної торгівлі, «всі кінці якої перепліталися у Києві». Коли кочовики зайняли степовий простір, то виникли значні перешкоди для торговельних зв'язків з Візантією. Київська земля виявилася відрізаною від Тмутаракані – важливого центру чорноморської торгівлі. Через скорочення цієї торгівлі розірвалися і зв'язки з Києвом. «Економічне виокремлення потягло за собою політичне самовизначення. Смоленськ, Полоцьк, Туров завдяки економічному ослабленню Києва здобули собі політичну незалежність»¹⁴. Проте один сюжет вже з історії цивілізації та повсякдення залишається незмінним: капусту, огірки і буряк, які потрапили на білоруські землі з Візантії, продовжували вирощувати тут і надалі¹⁵.

Втім, один момент щодо Візантії не був достатньою мірою оціночно висвітлений: мова йде про так зване заслання полоцької династії до Константинополя 1129 р. Того року полоцькі князі відмовилися йти на половців, чого вимагав від них київський князь Мстислав Володимирович. Коли закінчився похід на половців, Мстислав спрямував свої сили проти Полоцької землі. Князі Давид, Ростислав, Святослав Всеславичі, Іван і Василій Рогволодовичі ра-

зом з дружинами та дітьми були захоплені і вислані до Константинополя. Полоцька ж земля була віддана Ізяславу Мстиславичу. Пічета зазначає, що політика Володимира Мономаха і його сина Мстислава, які прагнули захопити в свої руки всю Київську державу, тимчасово досягла своїх результатів¹⁶. Але Пічета не дає пояснення, чому відбулося це заслання до Візантії (слід зазначити, досить м'яке покарання для доби князівських протистоянь). Після смерті Мстислава, коли у Київській державі виникли нові протиріччя, Ізяслав Мстиславич залишив свій Полоцький уділ і рушив на південь. З Візантії починають повертатися до Полоцької землі її князі.

Паралельно з Володимиром Пічетою, лише по інший бік радянсько-польського кордону, створював свої дослідження **Адам Станкевич (Адам Станкевіч)** (1892–1949) – білоруський католицький священник, публіцист і громадський діяч. Серед його опублікованого спадку доволі важливе місце посідає монографія *“Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзу)”*, роботу над якою було закінчено 1940 р. вже у Вільнюсі як столиці Литовської Республіки. А. Станкевич аналізував роль різних християнських конфесій і обрядів: православ'я, римо-католицизму й уніатства (греко-католицизму) у розвитку білоруського етносу і, пізніше, у становленні білоруської нації. Як зазначав дослідник творчості А. Станкевича філософ Володимир Конон, «наявність глибоко обміркованих і точних оцінок, систематизованих фактів історії нашої культури, релігії, образний, публіцистичний, іноді філософський виклад наближає книгу до підручника з історії релігії і національної культури Білорусі»¹⁷. В. Конон зауважив, що у своїй книзі католицький священник піднявся над конфесійними протиріччями, «об'єктивно оцінив роль православ'я в духовному становленні білоруського народу, особливо з кінця X ст. до середини XVII ст., коли білоруська православна церква незначною мірою залежала від церковної єпархії Московського царства, пізніше Російської імперії». І хоча остання частина цієї фрази не зовсім коректна з історичної точки зору (як у хронології, так і в термінології), але позиція дослідника щодо самостійної православної традиції у Білорусі тут присутня.

У короткому вступі Адам Станкевич назвав безпосередній привід написання цієї книги – впродовж 1938/1939 рр. відзначався

950-літній ювілей хрещення Русі: «це означає: України, Білорусі і Росії». Але насправді це був лише формальний привід розпочати роботу. Сам автор зізнається: йому доводилося чути претензії щодо того, що «я на диво багато приписую християнству в Білорусі якусь особливу синтезуючу силу і силу, що створює народність, у той час як християнство у нас переважно було і є радше силою, що ділить і денационалізує народ». У зв'язку з цим о. Станкевич зазначає: «Претензії ці справедливі, коли розглядати у нас християнство поділене, політичне – російське і польське, і зовсім безпідставні, коли розглядати християнство в самому його сенсі...»¹⁸.

Отже, міркує далі Адам Станкевич, Білорусь у X–XI ст. стала християнською. Прийшло християнство у Білорусь «і з Візантії, і з Болгарії старослов'янською або, точніше, – болгарською мовою». Але далі А. Станкевич включається до дискусії про цивілізаційний вибір. Тут білоруський автор посилається на українського історика Степана Томашівського (1875–1930) і слідом за ним висловлює кілька положень, які містять запитальну інтонацію: чи ускладнило для білорусів і українців прийняття християнства зі Сходу зв'язки з західними державами? Наступне питання якоюсь мірою вже містило відповідь на попереднє: чи була ця політична ізоляція від Заходу шкідливою для нашого політичного розвитку? Далі авторська напруженість наростає, і слідом за українським істориком білоруський мислитель висловлює кілька побоювань: наша країна, пов'язавши свою долю з Візантією, отримала доступ до великої візантійської культури, але ця культура вже тоді була приречена на повільний занепад. Далі – ця культура доходила до нашого регіону не в автентичній, оригінальній формі, а у поганій копії – у староболгарській. Подібний розвиток подій принесла нам староболгарська літературна мова, яка, на думку цитованого автора, затримала на довгі століття розвиток народної білоруської мови і мала в результаті негативний вплив на білоруське культурне життя, зупиняючи його. Нарешті, зазначає А. Станкевич, християнізація Русі сталася під час, ймовірно, повного єдиновладдя Володимира майже над усіма східнослов'янськими племенами. Єдина Російська церква разом зі староболгарською мовою стала тепер потужним фактором, який об'єднував всі племена сильніше, ніж мабуть, саме «державне співтовариство», «яке дуже швидко після

Володимира перестало бути будь-якою творчою силою». Підсумовуючи ці міркування А. Станкевич доходить дуже виразного висновку: «За це все у подальшій історії український і білоруський народ заплатили повною втратою політичної та національної самостійності»¹⁹.

У зв'язку з таким однозначним висновком слід ознайомитися і з оцінками А. Станкевичем концепції С. Томашівського, на яку в своїх міркуваннях білоруський мислитель і посилався. Адам Станкевич визнає справедливність багатьох думок українського історика, але зазначає, що подібну «правду ми бачимо тепер, коли нас розділяє від того часу цілих 950 років». А у той час ніякий людський геній не міг передбачити, як не міг чинити проти «геополітичних та історичних умов тогочасного життя». Свій же власний висновок про проблеми, пов'язані з візантійською цивілізаційною орієнтацією Білорусі й усього нашого регіону Адам Станкевич формує таким чином: «Ці недоліки, які, по суті, з християнством не пов'язані, необхідно нам виправляти сьогодні»²⁰.

Білоруський католицький священик, наслідуючи українських авторів, покладає відповідальність за історичні проблеми нашого регіону на «візантійський вибір» предків. Втім, А. Станкевич прагне розмежувати культурно-цивілізаційні чинники і християнство, яке розглядає в той час як єдине, але з різними обрядами. Крім того, автор пише про неможливість з позицій X ст. передбачити всі колізії подальшої історії нашого регіону.

Наприкінці 1960-х – на початку 1970-х рр. у БРСР реалізовувалася програма підготовки та видання п'ятитомної історії Білорусі («*Гісторыя Беларускай ССР*»). Це видання мало стати певним нормативом для написання підручників з історії Білорусі. Деякі сюжети з історії культури і соціально-економічних процесів доби Середньовіччя та раннього Нового часу були представлені у цьому виданні на досить непоганому рівні. Але візантійська тематика виявилася тут явно «анігільованою». Щоправда, визнання культурного статусу Візантії присутнє: «В результаті проникнення кочовиків у степову смугу Північного Причорномор'я слов'янські племена були відрізані від передових країн, зокрема, від Візантії»²¹. Окремо варто відзначити, що у наведеній цитаті говорилося про період кінця IV–VI ст., коли зовсім не слов'янські племена визначали

етнічний вигляд території Білорусі – господарями її лісових рівнин були балти.

Крім того, на рівні загальної констатації визнавалася важливість торгових відносин з Візантією, а також важливість торговельного шляху «із варяг у греки»²². Проте поза увагою залишалось значення Візантії у християнізації Русі²³. У цілому при визнанні окремих фактів візантійського впливу (в архітектурі та літературі)²⁴, автори «Історії Білоруської РСР» не вдалися до постановки проблеми візантійського фактора і цивілізаційного вибору. Вочевидь, наслідки розгрому візантиністики в СРСР у передвоєнні роки і антирелігійне скерування офіційної ідеології не дозволили навіть сформулювати подібну наукову проблему.

Примітно, що опублікована через дев'ять років однотомна «Історія БССР», яка виконувала функції навчального посібника для вузів, містила вже більше фактів про зв'язки з Візантією²⁵. Крім того, у цьому виданні присутні висновки загальнокультурного характеру, зокрема щодо релігії або архітектури. Автор відповідного розділу Едуард Загорульський зауважував, що на вітчизняний ґрунт «було перенесено багато сформованих середньовіччям ідеологічних форм, яких потребувало молоде феодальне суспільство. Найважливішою серед них було християнство, з яким були тісно пов'язані література і мистецтво»²⁶. Дослідник зазначав, що на початковому етапі зодчі «запозичили візантійські архітектурні форми, потім переосмислювали їх відповідно до своїх художніх смаків, традицій, ідеологічних завдань»²⁷. Фактично «Історія БССР» 1981 р. видання відкривала шлях для реабілітації наукової проблематики Візантії і християнства. Відбувалося це з великим запізненням.

У першому томі двотомного видання «Нариси історії Білорусі» («Нариси історії Білорусі»), опублікованого 1994 р., роль Візантії в історії регіону Східної Європи була авторами мінімізована. Безумовно, неможливо було уникнути сюжету поширення християнства «у його візантійській традиції», проте надмірно оптимістично зазначалося, що у той час не існувало суттєвої різниці між Західною Церквою на чолі з Папою Римським і Східною, на чолі з патріархом у Константинополі²⁸.

У другій половині 1990-х років за загального посилення слов'янофільських трендів в офіційному суспільному житті проб-

лематика Візантії зайняла хоч і досить скромне, але більш значуще місце в університетських підручниках порівняно з першою половиною 1990-х років. У двотомному навчальному посібнику *«Гісторыя Беларусі» («Історія Білорусі»)* 1998 р. у розділі про Київську Русь згадувалося, що «постійні відносини з Візантією збагачували давньоруську культуру. З грецької мови запозичувалися деякі слова (наприклад, «зошит», «лампа»), руським людям давалися грецькі імена – Андрій, Олександр, Георгій, Софія. На Русі перекладалися грецькі книги руською мовою. Були серед них твори про створення світу, біблійних героїв, про римських полководців, життя святих і т. д.»²⁹. Як бачимо, цивілізаційний пафос тут зовсім не звучить, кілька партикулярних прикладів немов би закривають всю тему.

Загалом у тій же тональності був витриманий і навчальний посібник *«Історія Білорусі. Дорадянський період» Якова Трещенка (Якаў Трашчанок) (1931–2011)*, якого рецензенти його робіт називають представником сучасної «директивної історіографії» Білорусі³⁰. Головна теза автора – православ'я було обрано руськими князями не випадково: «Правляча верхівка Київської Русі була здавна пов'язана з Візантією, що була головним торговим партнером слов'ян». Саме ж візантійське суспільство, за словами Трещенка, до X ст. було багато в чому слов'янізоване. І, «на відміну від західної церкви, візантійська церква заохочувала переклади Святого Письма на живі мови варварів»³¹. Далі автор зазначає, що «християнство прийшло у Київську Русь рідною мовою новонавернених, і це багато в чому пояснює порівняльну легкість її християнізації». Слід зауважити, що сучасні лінгвістичні концепції не поділяють це твердження, а наголошують на штучності старослов'янської мови і її значній відмінності від говірок слов'ян Східної Європи. Народнo-діалектної основою старослов'янської мови були македонські говірки IX ст.³²

Цікаво, що тема Візантії у контексті цивілізаційної проблематики виникла у тій частині білоруської історіографії, яка декларує свою дистанційованість від офіційної академічної науки. **Геннадій Саганович (Генадзь Сагановіч)** (нар. 1961) у своєму *«Нарисе гісторыі Беларусі» («Нарис історії Білорусі»)* зазначав, що прийняття християнства як державної релігії «підняло Русь на більш

високий рівень взаємовідносин з європейськими країнами і народами». Проте, разом з тим, прийняття саме східної форми християнства від Константинополя «означало визнання сюзеренітету візантійського імператора». «У політичному мисленні Візантії імператор був «космократом», чия влада поширювалася на увесь цивілізований світ – ті землі Східної Європи, які в релігійно-культурному плані потрапили до орбіти імперії»³³. Далі Г. Саганович посилається на думку відомого візантиніста Дмитра Оболенського про те, що з прийняттям східного християнства Русь увійшла до «візантійської співдружності народів»³⁴. У зв'язку з цим білоруський історик зазначає, що реального політичного підпорядкування Русі Константинополю не було, втім ідеологічно воно передбачалося.

В цілому ж Г. Саганович вельми позитивно оцінює візантійський вплив на Русь і на землі давньої Білорусі: прийняття «грецької віри» долучило східно-слов'янські землі до християнського світу, «приєднало їх до тисячолітньої культурної традиції греко-римської цивілізації, що мало особливо важливе значення для культурного розвитку наших далеких предків». І далі: «Візантійська християнська культура періоду розквіту імперії, який тривав з IX до кінця XI століть, мала велику притягальну силу, а її трансляції на Русь сприяла сама ситуація». У цій трансляції візантійської культури (в оригінальному білоруському тексті автор використовує термін «трансмісія») для Г. Сагановича велике значення має проблема літургійної мови, яка прийшла на Русь разом з християнством. Історик зазначає, що Константинопольський патріарх погодився на використання у церкві на Русі, як і в Болгарії, не грецької, а слов'янської мови. «Так для релігійних потреб у землях давньої Русі стала впроваджуватися слов'янська азбука, створена 863 р. на основі грецького письма болгарськими просвітителами Кирилом і Мефодієм для моравської місії і названа пізніше «кирилицею»³⁵. Це твердження не є бездоганим, оскільки дискусія про першість кирилиці або глаголиці триває³⁶, й існують вагомі аргументи на користь думки, що Кирило створив саме глаголицю³⁷. Для православно-слов'янського регіону старослов'янська мова, як пише Г. Саганович, стала міжнародною, її «розуміли всі (на відміну від латини як літургійної мови в західному світі)». Але,

у той же час, білоруський історик бачить і негативні наслідки поширення старослов'янської мови: «відсутність потреби у грецькій і латині вело до самоізоляції, до незатребуваності римської і візантійської спадщини»³⁸.

Слід зазначити, що історіографічна дискусія щодо співвідношення і ролі старослов'янської, грецької та латинської мов у культурному житті спільнот регіону зовсім не нова. Ще на початку ХХ ст. цю проблематику актуалізували польські дослідники. Історик і соціолог Болеслав Лимановський (1835–1935), аналізуючи культурно-мовні трансформації у Великому князівстві Литовському, стверджував, що «польська мова здобувала перевагу над мовою «руською» (старобілоруською – О. Дз.) не лише тому, що була більш розробленою, а й тому, що вона несла молоду західну цивілізацію, у той час як русинська мова стала засобом закріплення візантійської цивілізації. Таким чином, Литва лише виграла у результаті цих змін»³⁹. Все ж, це дуже спрощений, «інструментальний» погляд на культурну історію регіону. Яким цивілізаційним потенціалом володіла старобілоруська мова, показали підготовка і видання Статутів ВКЛ з їх юридичною лексикою. Свого часу білоруський філолог Олексій Кавка вельми скептично відгукувався про подібні погляди, вбачаючи у них прагнення довести «неминучість капітуляції варварства перед цивілізацією»⁴⁰.

Новітнім історичним синтезом у Білорусі є 6-томне видання *«Гісторыя Беларусі»*. У першому томі цього видання містяться традиційні факти з історії Білорусі IX–XII ст. Констатується, що «знайомство з візантійською культурою стало стимулом для розвитку освіти, літератури, мистецтва, архітектури». Крім того, автори відповідного розділу **Георгій Штихов (Георгій Штихаў)** (нар. 1927) і **Сергій Тарасов (Сяргей Тарасаў)** (нар. 1961) визнають поліпшення морального стану суспільства, що стало результатом прийняття християнства. Але одночасно серед цих міркувань з'являється нова для сучасної білоруської історіографії теза про те, що «в той же час, прийняття християнства за візантійською традицією значно ускладнило відносини з деякими країнами Західної Європи і, особливо, з римським папою»⁴¹.

Одна з останніх узагальнюючих робіт колективного авторства присвячена білорусам як нації Прикордоння, а розділ з Середньовіччя

та раннього Нового часу належить у ній **Олександру Кравцевичу (Аляксандр Краўцевіч)** (нар. 1958). Слід зазначити, що автори книги фактично дотримуються концепції географічного детермінізму («географічного положення») у визначенні внутрішнього розвитку і характеру міжнародних зв'язків Білорусі. Тут помітні спільні проблеми і методологічні підходи з українською історіографією. Причому два сценарії розділеності Білорусі Кравцевич відраховує вже від найдавніших сторінок історії цивілізації в Білорусі: «Після нового поділу Європи на Захід і Схід (замість античного поділу Південь – Північ), що утворився в результаті Великого переселення, Білорусь стала частиною прикордонного поясу між цивілізаціями Візантії і Західної Європи»⁴². Але більш сильним все ж для білоруських земель було тяжіння до Візантії «внаслідок географічної близькості і надійного сполучення водними шляхами по річках чорноморського басейну»⁴³. Можливо, у цьому твердженні відчувається певна експлуатація географічного чинника, оскільки формально з Полоцька до Константинополя було не ближче, ніж з Полоцька до північнонімецьких міст. Вочевидь, визначальним було те, що в період VIII–IX ст. для скандинавських еліт територія Білорусі була транзитною саме до Візантії. Надалі ж «прив'язка» до Візантії була закріплена прийняттям християнства східного обряду.

Втім, далі автор прагне вийти з цього певного протиріччя, визнаючи, що візантійська культурна традиція хоча і була у Білорусі більш впливовою, ніж західноєвропейська, проте також не набула тут «глибинного» поширення. І цей висновок стосується не лише до традиційної народної, а й до елітарної культури: «Остання як у матеріальній, так і в духовній сфері засвоювала передусім формальні прояви візантійської культури»⁴⁴. На думку А. Кравцевича, на це вплинули такі обставини: по-перше, значна віддаленість від візантійських центрів; по-друге, перетин із західноєвропейськими впливами; по-третє, ослаблення і криза візантійської держави.

Підбиваючи проміжний підсумок аналізу відображення візантійської проблематики у білоруській історіографії, можна відзначити хвилеподібний розвиток цього сюжету. На етапі зародження професійної національної історіографії (перша третина XX ст.)

тема цивілізаційного вибору надзвичайно цікавила білоруських авторів. Згодом, у 1930–1980-х роках, у ситуації домінування детерміністського бачення історії, марксистської концепції розвитку суспільства, проблема цивілізації і візантійського фактора якщо не зникла зовсім, то проявилася лише у констатації загальновідомих фактів. Відродження інтересу до тематики Візантії як цивілізації стало спостерігатися тільки у 1990-х роках і ця тенденція набирає сили. Оцінки значення візантійського фактора в історії нашого регіону Європи у білоруських істориків вельми різняться. Також виявляється певна смислова синонімічність понять «географічне положення» Білорусі та її розташування на «цивілізаційному Прикордонні».

Дискусійні проблеми сучасної історіографії

На тлі цього пошквалювання інтересу до цивілізаційної теми можна зазначити і появу певної полемічності у подібних публікаціях. Причому гострота проблематики виявляється й у текстах, які за своєю суттю мають локально-тематичний характер. Прикладом цього є публікація гродненського історика церкви **Світлани Силової (Святлана Сілава)** (нар. 1970) про вплив Візантії на пізньосередньовічні міста ВКЛ. Фактично одразу авторка підтримала дискусійну тональність, зазначивши, що філософи і культурологи наразі активно сперечаються щодо позитивного чи негативного впливу Візантії на європейську цивілізацію, зокрема на слов'янську. І далі: «З часів П. Я. Чаадаєва і в Росії досить багато бажаючих принижувати значення Візантії для світової культури в цілому, і російської, зокрема. Основний аргумент цієї точки зору полягає у згубності для Росії та інших слов'янських країн особливої візантійської за витоками православної віри, яка ніби відриває ці країни від світової католицької єдності, яка стала основою західноєвропейської християнської єдності в Середні віки і Новий час»⁴⁵.

У контексті історичної урбаністики для авторки є важливим твердження, що «християнство, а пізніше і православ'я у Білорусі, на відміну від Римської імперії, стало поширюватися спочатку в містах». Тому вплив візантійської традиції на становлення білоруських міст був значний. С. Силова відносить Велике князівство

Литовське до Східної Європи і зазначає, що для народів цього регіону візантійська цивілізація була фундаментом, на якому вони змогли створити свою самобутню культуру, власні твори, шедеври мистецтва і архітектури. А «перенесені на чужоземний ґрунт іншомовних культур духовні цінності візантійської цивілізації зазнали глибокого переосмислення і переробки і набули оригінальних рис під впливом місцевих творчих начал»⁴⁶.

Проте далі дослідниця робить спірні висновки: «Варто враховувати і той факт, що довгий час Візантія була відрізана в [очевидно помилка, слід було б «від» – О. Дз.] ВКЛ монголо-татарським пануванням. Вже не так легко можна було привозити до ВКЛ грецьких майстрів, і сюди починає проникати західна архітектура». Все ж вестернізацію Великого князівства Литовського, у першу чергу боярського (майбутнього шляхетського) стану і міст, було б занадто просто пов'язати лише з територіальним розривом сполучень з Візантією, а не враховувати ті масштабні трансформації, які відбувалися всередині суспільства ВКЛ, яке опинилося на межі візантійської і латинської цивілізацій.

Один культурологічний аспект привертає пильну увагу історикіні. Посилаючись на свідчення XVI ст., С. Силова вибудовує контрастне поле – між скромним існуванням народу і пишним оздобленням церков («Богу – все найкраще»). Слідом за російськими авторами XIX–XX ст.⁴⁷ білоруська дослідниця бачить прямий візантійський вплив у прагненні створювати пишні оздоблення церков, а також у проявах зовнішньої побожності⁴⁸. У контексті порівнянь цей дисонанс виступає як тріумф духовності.

Свої основні тези про місце візантійської спадщини у Білорусі Світлана Силова повторила у подальших публікаціях. У статті про візантійський вплив на процес християнізації Білорусі у X–XV ст. авторка розширила лише тему проникнення католицизму на землі Білорусі. У зв'язку з цим С. Силова зазначає особливу роль Городельського акту 1413 р., «після якого починають проникати у ВКЛ латино-польські традиції». Все ж дослідниця заявляє, що «цей процес не має однозначної оцінки», оскільки пов'язаний з «переорієнтацією держави на Захід». І далі авторка пише: «Переможців не було, а ось переможених було багато як серед шляхти, так і серед простих селян і міщанства»⁴⁹.

Все ж на полях цієї дискусії варто зауважити, що з точки зору конструктивістської концепції етносу і православна, і католицька спадщина стали формотворними для концепції білоруської нації у другій половині XIX – на початку XX ст. Хоча, безумовно, розуміння процесів розбудови нації не знімає з порядку денного розгляду історичних перипетій минулого. Принаймні, варіативність історичного процесу не можна заперечувати.

Для С. Силової притаманне повернення до проблеми цивілізаційного співвідношення візантійського Сходу Європи та її латинського Заходу. Передусім авторка бачить Візантію на Сході, а Римо-католицьку церкву на Заході «хрещеними і єдиними законними спадкоємцями» класичної грецької та римської культури, що стала основою всієї європейської цивілізації. При цьому «Візантія зберегла і етнічний субстрат цієї культури – грецьку народність, яка на тисячоліття після падіння Західної Римської імперії продовжила своє незалежне державне існування і справила колосальний вплив на долі всього Східного Середземномор'я і особливо на долі православних слов'янських народів цієї частини суші»⁵⁰.

Варто, напевно, визначити те коло джерел, яке може презентувати у Білорусі тематику співвідношень цивілізацій. Слід визнати, що таким подразником залишається російська історіософія XIX ст. С. Силова у своїх міркуваннях відштовхується, перш за все, від роботи Константина Леонтьєва (1831–1891) *«Византизм и славянство»* (1875). Білоруська дослідниця зазначає, що справжній інтерес до ідей К. Леонтьєва виявився у російських істориків, літераторів і філософів лише в останнє десятиліття XX ст. Для самої ж С. Силової важливими є положення російського мислителя про те, що цивілізація Західної Європи і російська цивілізація склалися «під визначальним впливом візантинізму». Однак Західна Європа у IX ст., з моменту проголошення імператором Карла Великого, «яке було справою папства», різко відмежувала свою освіченість від загальновізантійської, яка до тих пір підкоряла собі, «хоча б лише духовно», всі західні країни. Візантійська цивілізація втрачає з цього століття зі свого кола впливу всі великі і багатонаселені країни Заходу, «зате набуває своєму генію на північному сході південнослов'ян, а потім і Росію»⁵¹.

Схоже, що С. Силова солідаризується з думками К. Леонтьєва. Але, звичайно, звертаючись до проблематики цивілізаційно-культурного вибору Росії, що дуже часто некритично переноситься на долю всіх слов'ян, нехай і східних, дослідниця не може залишити без уваги Петра Чаадаєва (1794–1856). С. Силова звертається до дискусій середини ХІХ ст., коли в інтелектуальних колах Росії розгорілася суперечка про те, що означала для країни візантійська спадщина. Тут не обійтися без цитування Чаадаєва, який у *«Філософических письмах»* писав: «З волі фатальної долі ми звернулися за моральним вченням, яке мало нас виховати, до розтлінної Візантії, до предмета глибокого презирства цих (західних) народів». С. Силова наводить слова ще одного «західника» Олександра Герцена (1812–1870), який «так само принизливо відгукувався про візантійську спадщину». На противагу їм білоруська дослідниця цитує слов'янофіла Олександра Хом'якова, який писав, що «говорити про Візантію зі зневагою – означає розписуватися у невігластві». С. Силова підбиває підсумок цієї дискусії: «звичайно, принизливі оцінки західників несправедливі – не може бути спадщина тисячолітньої держави виключно негативною. Візантія залишила різноманітне надбання, і кожен вибирав з нього те, що йому більше імпонувало»⁵².

Але С. Силова готова йти далі, пропонуючи відмовитися від дихотомічного погляду на європейську історію, який немов би узаконив ніби очевидний принцип поділу європейської цивілізації на дві півсфери. Й у цьому сенсі «візантинізм» дуже часто розуміється як категорія, прямо протилежна цінностям «західної» культури. Слідом за російським візантиністом Михаїлом Бібіковим білоруська дослідниця вважає, що ця конфронтація має відношення до області політики⁵³. І підкріплює свою позицію думкою австрійського візантиніста і книгознавця Отто Мацаля (1932–2008) про те, що «антагонізм і полярність протиставлення Візантії і Заходу, що призводять до неминучої конфронтації, визначені не лише тим, що ми маємо справу з двома від самого початку різними світами, а й тим, що вони стали результатом самостійного існування двох зон колись замкнутої політичної і культурної території греко-римського Середземномор'я пізньої античності»⁵⁴.

На цьому «пан'європейському» тлі останнім часом виразно проявилася ще одна тенденція – інтеграція «візантійської спадщини»

на рівні «власної» давнини. Цей напрям одержав назву феномена «своєї античності». Сам термін і методологія створені російським істориком Анатолієм Туриловим (народ. 1951) щодо книжної спадщини Московської Русі кінця XIV – першої половини XVI ст.⁵⁵ Наріжне положення цієї концепції полягає у тому, що для Східної Європи в ролі «своєї античності» виступала видозмінена візантійська спадщина. Проте ця теза містить у собі проблему культурно-цивілізаційного протиріччя. Про цю колізію пише білоруський дослідник **Олег Голубев (Алег Голубеў)**: «Візантійське православ'я, прийняте на Русі та в інших східно- і південнослов'янських країнах, не давало можливості повною мірою розвиватися античній спадщині»⁵⁶. Звичайно, пов'язано це з язичницькими основами античної культури – давньогрецька філософія і мистецтво розглядалися як явища, що містять гріховні елементи, тому ставлення до них було «швидше неприязне, ніж лояльне».

Власне кажучи, схожим було ставлення до античної спадщини і з боку католицької церкви. Але чому ж тоді, як пише сам О. Голубев, «досвід античності увійшов в ужиток суспільного життя середньовічної Європи»⁵⁷? Чи тільки в цьому заслуга латини, яка зберегла за собою статус універсальної мови науки?

Безумовно, у Візантії сформувалося своє ставлення до античності. За всієї ворожості православ'я до античної філософської думки культурні зразки еллінської старовини все ж проникали до її життя. Ідеї Платона суттєво вплинули на християнську догматику і на становлення нової релігійної аскези. Фактично східне християнство змогло зберегти певну дистанцію і одночасно по-своєму сприйняти спадщину античності.

Але як, у такому разі, склалися справи у регіоні візантійської присутності або, за Д. Оболенським, Візантійської співдружності націй? Тут О. Голубев услід за Г. Острогорським (1902–1976) виділяє три базові елементи феномена «своєї античності» на Русі: римська традиція влади; грецька перекладна література, православна християнська віра⁵⁸. Щодо Русі, то перший пункт цього списку, римська традиція влади, вимагає серйозної корекції. Дійсно переконливо про важливу роль цього фактора ми можемо говорити тільки щодо Московської Русі в ідеологічних практиках XVI–XVII століть. З плином часу, як пише О. Голубев, зразки «своєї античності»

стали культурно-ідеологічним базисом для формування моделі «Малої Візантії», тобто державного утворення, що організоване за візантійським типом і прагне самостійності. На руських землях початок цього процесу О. Голубев вбачає за доби князя Володимира, після монгольської навали він значно сповільнився. За його ж словами, посилення імперських тенденцій на Русі починається після ослаблення Візантії і падіння Константинополя під навалю турків (1453 р.). Стверджується автокефалія Руської церкви, московські князі набувають титулу царів, у наступні століття формується концепція «Москва – Третій Рим».

Таким чином, вибудовується схема процесу запозичення візантійських культурних зразків: Хрещення, потім християнізація і формування власних суспільних інститутів. Але специфіка цього процесу на Русі, як вважає О. Голубев, полягала у тому, що акцентується не культивування культурних феноменів, а розвиток системи духовної і світської влади⁵⁹.

Але схоже, що зі спадкоємністю концепції влади Москви з Константинополя не все так просто, як може здатися на перший погляд. Дійсно, робота з образом Візантії почалася відразу після її загибелі. Як вважає російський візантиніст Сергій Іванов, ідея про те, що Москві слід подбати про спадщину Константинополя, була сконструйована в Італії. Європейські держави, нажахані стрімким поширенням османів, у пошуках хоч якихось союзників, природно, звертали свій погляд і на Москву. І перший документ, в якому сказано, що Москва має всі права на візантійську спадщину, – рішення венеційського Сенату 1473 р. Там саме так і сказано: «Ми укладемо союз всіх християнських держав і залучимо Великого князя Московського обіцянкою йому його законної спадщини». Тим часом, вочевидь, ані Іван III тоді не відчував жодного інтересу до цього питання, ані будь-хто з учасників династичного шлюбу великого князя московського з Софією Палеолог не сприймав його як форму передачі легітимності від Константинополя Москві. Папа мав на увазі, що Софія, можливо, схилить Івана до унії. С. Іванов вважає, що «Іван III дійсно розширював свою державу і озирався на видатний зразок, але таким загинула Візантія ніяк бути не могла. А була, зрозуміло, Габсбурзька Імперія»⁶⁰. Дослідження останніх років з історії геральдики більш-менш достовірно показують, що

поява двоголового орла на печатці московського князя пов'язана із запозиченням герба імператорів Священної Римської імперії германської нації⁶¹. Звичайно, австрійський орел теж родич візантійського, але вельми віддалений. У візантійського орла є один прямий нащадок – нинішній албанський орел. Скандербег (1405–1468), який останнім на Балканах чинив опір османам, свідомо апелював до цієї спадщини. Але аж ніяк не московський цар⁶².

Все ж порівняння геральдичного виконання двоголових орлів на гербах візантійських імператорів і на печатках великих князів московських дозволяє стверджувати, що без впливу візантійської геральдичної традиції на московську тут не обійшлося. Приводом для цього міг стати 1472 р. династичний шлюб московського князя Івана III з племінницею останнього візантійського імператора Софією (Зоєю) Палеолог (1455–1503). Цей шлюб відбувся вже після падіння Візантії, він був ініційований Папою Павлом II (понтифікат: 1464–1471), сама ж Софія виховувалася при папському дворі. Тому не випадково саме емблема Палеологів була сприйнята в якості основного зразка для створення московської державної емблеми, де вона посіла місце нарівні з династичним гербом Рюриковичів – Георгієм Змієборцем. Й у Візантії, на відміну від Священної Римської імперії, двоголовий орел не мав геральдичного значення⁶³. Інша справа, що двоголовий орел як символ імператорської влади потрібен був Москві для зовнішніх зносин, у першу чергу, з одним із головних дипломатичних контрагентів Москви в Західній Європі – Священною Римською імперією.

Більш спірно пошуки «своєї античності» О. Голубева виглядають відносно епохи Великого князівства Литовського. Справа в тому, що дослідник представляє зовсім не «свій» погляд на «свою античність», а «зовнішній» – візантійський. Специфіка етно-релігійної ситуації у ВКЛ першого століття його історії полягала у співіснуванні язичництва і східного християнства. І перший елемент «своєї античності» О. Голубев вбачає в образі язичника-правителя, який використовувався у Константинополі для позначення великих князів литовських. У Візантії склалося стійке уявлення про литовське язичництво як шанування сонця і вогню. Фактично, це ідеологічні «кліше», запозичені зі старозавітної традиції. Правда, дійсно можливий «перехід» від візантійського трактування до оцінки

внутрішньої релігійної політики. В якості своєрідної реакції на політику Ольгерда, скеровану на підпорядкування територій Русі, яку О. Голубев бачить як «духовне підкорення», Константинопольський патріарх зарахував до лику святих Трьох віленських мучеників і їх культ посідає особливе місце серед феноменів «своєї античності»⁶⁴. Значення ж мучеництва як феномена святості є визначним для християн.

Однією з особливостей появи культу Віленських мучеників була ініціатива його поширення «зверху» – від самого патріарха, що було не зовсім типово для канонічної практики. Зазвичай вища ієрархія церкви, ґрунтуючись на святості життя, відносила певну людину до лику святих, фіксуючи факти її народного шанування і здійснення чудес завдяки її молитвам. У факті активної ролі патріарха О. Голубев вбачає додатковий доказ тієї особливої ідеологічної ролі, яку повинен був відіграти культ Віленських мучеників у політиці Константинопольського патріарха щодо ВКЛ⁶⁵.

Але існує ще одна історична проблематика, тісно пов'язана з «візантійським комплексом» спадщини Білорусі – Берестейська церковна унія. Серед публікацій останніх двох десятиліть на цю тему слід виділити монографію гродненської дослідниці **Світлани Морозової (Святлана Марозава)** (нар. 1954) «Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)» («Уніяцка церква в етнокультурному розвитку Білорусі (1596–1839 роки)»), оскільки вона надає комплексний огляд цієї теми. Книга містить і досить повний огляд історіографії питання, включаючи дискусії полемістів кінця XVI–XVII ст. щодо візантійської спадщини. Історик вважає, що, вдаючись наприкінці X ст. до зближення з Візантією, лідером у християнському світі, державні та культурні діячі давньої Русі, зрозуміло, не могли передбачити віддалених наслідків свого кроку. Проте С. Морозова не ухиляється і від гострих оцінок історичної перспективи: «Між тим, у XII–XIII ст. лідерство в культурно-релігійній сфері переходить до Західної Європи – і вона ним вже не поступається. Візантія ж хилиться до занепаду, але її спадщина продовжує віддаляти східнослов'янські народи від Західної Європи, яка йшла шляхом прогресивного розвитку»⁶⁶. Більше того, С. Морозова вважає, що догматичний візантинізм згодом призвів до відносної віддаленості православної Білорусі від загальноєвро-

пейського культурно-цивілізаційного руху. Як приклад наводиться таке твердження: у той час, коли у країнах Західної Європи XVI ст. діяли близько 50 університетів, інтелектуальні досягнення яких використовувала для посилення віри католицька церква, то на території православного східнослов'янського Сходу не було жодної вищої школи⁶⁷. Що ж стосується місця Брестського церковного собору в культурно-цивілізаційному визначенні Білорусі, то, на думку С. Морозової, уніатство синтезувало на місцевому ґрунті різні культурні начала Білорусі: «Воно створювалося на споконвічній візантійсько-слов'янській основі з допущенням західних запозичень і розвивалося у взаємодії двох тенденцій: оборона чистоти і недоторканості східного обряду і спрямування на латинізацію, які або уживалися, або сперечалися за пріоритет»⁶⁸. Таким чином ми бачимо, що для білоруської дослідниці церковної унії греко-католицький обряд став продовженням візантійських традицій Білорусі (і, зрозуміло, України). Що, втім, не позбавило культурну і конфесійну історію наших країн гострих колізій.

Але слід визнати, що не завжди у тій частині білоруської історіографії, яка зайнята пошуками «візантійської ідентичності» («візантійських коренів») Білорусі, дискусійні проблеми розглядаються у коректному академічному стилі. Прикладом можуть бути несподівані суперечки про доцільність зведення пам'ятника королю Міндовгу в Новогрудку. Серед істориків поширена думка, що цей литовський князь коронувався саме у Новогрудку, який іноді метафорично називають першою столицею ВКЛ⁶⁹. Опоненти ж «культу Міндовга» активно використовують політичну аргументацію і посилаються на думки політичних опонентів сучасній владі Білорусі: «Героїзація Міндовга у Білорусі пов'язана з міфічною теорією білоруських «литвинських» діячів з часів пазняківського руху»⁷⁰.

У контексті ж нашої теми важливо, що події середини XIII ст. – періоду виникнення ВКЛ, коли Литва скористалася монгольським наступом, розглядаються як трагічні з точки зору цивілізаційної приналежності, як «удар у спину Білорусі»: «Для білоруського народу 1230–1240-і роки стали справжньою трагедією, яка означала занепад нашої стародавньої величі і назавжди зупинила розвиток візантійської цивілізації»⁷¹. Щоправда, нижче Ю. Мікульський

певною мірою суперечить сам собі, коли описує князювання Войшелка (1264–1267), який «заклав початки рутенізації Литви і став першим прихильником її входження до ареалу візантійської цивілізації».

Подібна публіцистика виглядає тріумфом примордіалізму, який розглядає етнос як початкове і незмінне об'єднання людей з певними незмінними ознаками. Примордіалізм передбачає, що етнічна приналежність людини є об'єктивною даністю, яка має свою основу в природі або у суспільстві. Тому етнічність неможливо створити штучно або нав'язати її⁷².

Це методологія XIX ст., що походить від німецького Романтизму XVIII століття і Йоганна-Готфрида Гердера, для якого етнічність була синонімом лінгвістичної групи. Саме тому так часто в подібних текстах використовуються визначення «ми / наші» і «вони / їхні». Хоча як визначити етнічний статус Новогрудка XIII ст., який виник на стику колонізації дреговичів, кривичів і волинян, з присутністю мазовшан і балтів?⁷³ Занадто сучасно називати це населення, як і будь-яке тієї епохи, білорусами. Інша справа, що Новогрудок XIII ст. – це якраз частина історії Білорусі, а Міндовг – помітний персонаж історії країни. Фактично, без «Русі» та «Литви» не може бути власне Білорусі. Її історія пізнього Середньовіччя та раннього Нового часу може розумітися як взаємодія цих двох факторів. Досить прибрати один з них – і білоруська історія буде зовсім іншою⁷⁴.

Ми бачимо, що «візантійська тема», актуалізована останнім часом у білоруських дослідженнях, представлена досить різноманітною палітрою – від новаторських академічних публікацій до ідеологічної публіцистики, від пошуку «своєї античності» до конструювання образу «Іншого». Прихована іронія ситуації полягає у тому, що візантійський культурний код вимагав універсалізму, багато ж хто з сучасних авторів прагне «націоналізувати» візантійську спадщину.

Емоції все ще не вщухають, і, можливо, не існує констант, які могли б об'єднати всіх білоруських істориків. А останні, здавалося б, були вже визначені всією інтелектуальною історією Білорусі XX ст. Також схоже, що примордіалістський підхід до теорії етнічності з його еволюційною теорією етносу все ще залишається актуальним в етнологічній думці сучасної Білорусі.

Історія культури

Серед тих дослідників, які найчастіше звертаються до проблематики візантійського впливу, виділяються мистецтвознавці та історики культури.

Становлення сучасного білоруського мистецтвознавства слід пов'язувати з ім'ям **Миколи Щекотихіна (Мікола Шчакаці-хін)** (1896–1940) – москвича і випускника Московського університету, який 1921 р. потрапив до Білорусі і відкрив тут для себе новий культурний континент. Зрештою за цю симпатію він і поплатився, коли 18 липня 1930 р. був заарештований ОДПУ⁷⁵.

Досліджуючи окремі сюжети з історії культури Білорусі, М. Щекотихін наближався до створення оглядової синтетичної праці. 1928 р. з'явився перший том його книги *«Нариси з історії білоруського мистецтва»* (*«Нариси з історії білоруського мистецтва»*). У вступі, в огляді робіт своїх російських попередників, дослідник писав про тенденційність підбору матеріалу і однобічність їхніх висновків: «...весь аналіз форм давньої культури нашої країни зводився винятково до спроб обґрунтувати її єдність з давньою культурою Київської та Московської Русі; при цьому часто надмірно переоцінювався візантійський вплив, фактично далеко не головний і в усякому разі не єдиний навіть у церковному мистецтві Білорусі. З іншого ж боку, залишалися зовсім поза увагою ті елементи західноєвропейських художніх форм, які відіграють надзвичайно важливу роль у багатьох пам'ятках білоруської старовини»⁷⁶.

М. Щекотихін дійсно дуже стримано оцінював масштаб поширення візантійських зразків у Білорусі. На підставі археологічних знахідок він вважав, що до початку XI ст. візантійські вироби і візантійські стилістичні форми доходили по системі Дніпра не далі, ніж до Київщини та Чернігівщини, і лише з цього часу почали поступово проникати також у Білорусь. Серед курганних знахідок Білорусі візантійських виробів зовсім немає; у скарбах це дуже рідкісні форми. М. Щекотихін вважав, що велика частина тих старожитностей, яким приписували візантійське походження, «у типах своїх виявляють залежність від інших культур й у більшості випадків свідчать про безпосередній зв'язок зі Сходом, без бажаних слідів візантійських перетворень східних першо-зразків,

що виключає можливість пояснювати їх появу в Білорусі через посередництво Візантії»⁷⁷. Далі М. Щекотихін повторює свою думку: «...навіть за умови певної спільності основних першозразків як для Візантії, так і для деяких слов'янських країн (у тому числі, для Білорусі), існували різні шляхи поширення і впливу цих першозразків»⁷⁸.

Вельми цікаво, що через вісімдесят років зауваження М. Щекотихіна щодо проблеми візантійського і східного впливів на мистецтво Білорусі перетнуться з розробками Кристини Лавиш⁷⁹, якоюсь мірою поділяючи їх, а в окремих випадках полемізуючи з думками сучасного білоруського мистецтвознавця.

Але для об'єктивності слід зазначити, що відносно візантійських культурних впливів М. Щекотихін не був нігілістом і, безумовно, визнавав цей фактор стосовно певних періодів і певних видів мистецтва: «З кінця XI століття політичні та торговельні зв'язки білоруської території на певний час втягнули її до сфери візантійського культурного впливу, який поширювався через Київ і через ті східні землі (Мала Азія, Сирія, Кавказ), які були давно пов'язані з нею в торговельних відносинах, і які більшою чи меншою мірою стали до того часу провінціями Візантії, або, в усякому разі, були країнами, тісно залежними від неї у культурному плані. У сфері артистичної творчості це виявилось, в першу чергу (якщо не брати до уваги привезення деяких дрібних візантійських прикрас, які з цього часу трапляються в курганах), у запозиченні певних форм церковної архітектури і взагалі у самому факті появи тут цього невідомого раніше мистецтва, чому особливо сприяли і ті нові соціально-економічні умови, які в цей час склалися у Білорусі»⁸⁰.

Для самого ж М. Щекотихіна, як видається, відкриття самотньої білоруської культури багато у чому було пов'язане з оцінками і концептуальними напрацюваннями ще одного іноземця, який багато зробив для вивчення і популяризації цієї культури – д-ра **Альберта Іппеля (Albert Ippel / Альберт Іппель)** (1885–1960), який під час окупації території Білорусі німецькими військами за часів Першої Світової війни організував 1917–1918 рр. у Вільно і Мінську виставки білоруського мистецтва і підготував для них каталоги⁸¹. У пафосних словах німецького історика мистецтва відчуваються враження першовідкривача: «Народне мистецтво Білорусі ще зіграє коли-небудь важливу роль в історії мистецтва. Країна ця

була колись кордоном між Східною і Західною Римською Імперією на Півночі Європи. Древній «Великий дніпровський шлях» приніс у цю саму землю останні сліди візантійської і давньогрецької художньої манери. У деяких господарських будівлях ми тут знаходимо основні форми грецького театру і храму. Також зустрічаються селянські двори, як, наприклад, в околицях Рогачова, планування яких нагадує елліністично-римські вілли. Відомі білорусько-литовські хрести у жодному разі не місцевого походження: ми впізнаємо у них форми античного настінного живопису, але форми стародавнього язичницького культу були тут, як це часто трапляється, християнізовані. Відомі білоруські пояси за своїм походженням сходять до грецької тенії. І хіба не дивно, наприклад, що ще до сьогодні білоруська селянка використовує штовхачі для крупи такої самої форми, яку ми бачимо на малюнку Полігнота в руках троянських жінок, що захищаються від нападу греків»⁸².

Але сам М. Щекотихін визнавав, що, «визначаючи відомий зв'язок білоруських художніх форм з античною культурою, Іппель виконує лише частину загальної задачі. Фактично, проблема ця більш складна, і мало ще виявити зв'язок тільки в одному напрямку». Білоруський мистецтвознавець вважав, що варто лише уважно розглянути будь-який відомий нам матеріал, щоб відразу визначити «величезну складність і в деяких випадках навіть заплутаність тих різноманітних зв'язків, які об'єднують пам'ятки білоруського мистецтва із загальним ходом розвитку як європейської, так і східної художньої культури»⁸³.

М. Щекотихін цінував роботи Іппеля у першу чергу за те, що німецький дослідник побачив самостійність і цілісність білоруського мистецтва. Слід зауважити, що подібні оцінки М. Щекотихіним цих концептуальних положень Іппеля викликали, так само як і в більш пізні радянські часи, негативну реакцію. Відомі дослідники стародавнього зодчества Русі М. Воронін і П. Раппопорт писали, що М. Щекотихін «не приймає історичного факту єдності культури Давньої Русі у XI–XIII ст., яка лише пізніше, внаслідок ударів монголів і західних держав, розчленовується на три культури: російську, українську і білоруську. М. Щекотихін звеличує в своєму огляді статтю А. Іппеля «Про білоруське мистецтво». Цінність цього твору М. Щекотихін вбачає у тому, що автор розглядає

білоруське мистецтво як «самостійне явище», в якому виявляється художня творчість «особливого народу, на особливій території». У всьому цьому звучить неприкритий націоналізм»⁸⁴.

До теми культурних впливів білоруське мистецтвознавство змогло знову звернутися вже значно пізніше. 1946 р. у Мінську дослідник архітектури **Іван Хозеров (Іван Хозераў)** (1889–1947) закінчив свою роботу «Білоруське і Смоленське зодчество XI–XIII ст.», яка майже півстоліття залишалася неопублікованою і вперше побачила світ 1994 р.⁸⁵ Відзначаючи безсумнівний факт запозичення візантійських культурних форм, переважно східних провінцій Візантійської імперії, І. Хозеров пише також про прагнення до підготовки своїх кадрів будівельників для спорудження численних храмів на Русі і художників для декоративного їх оздоблення згідно з вимогами церковного канону. Результатом стало здійснення у XII–XIII ст. численних варіантів своєрідної переробки архітектурних форм⁸⁶. Цей процес збігався (або, краще сказати, був пов'язаний) з прагненням руських князів звільнити церковне управління на Русі від залежності з боку Константинопольського патріарха. За великим рахунком, Русь, прийнявши християнство з Візантії, не потрапила у політичну залежність від неї.

І. Хозеров бачить принципово новий підхід художників того часу до виконання художнього образу: якщо для середньовізантійського мистецтва характерна суха стилізація фізичного вигляду, то руським майстрам притаманне прагнення дати більш реалістичне тлумачення образу⁸⁷. Так і в зодчестві, у результаті інтенсивного художнього життя з'являються храми, «архітектурні форми яких відрізняються значним різноманіттям, головне, принципово новим розумінням не тільки декоруму, а й композиційного і конструктивного начал, не схожих з конструктивною і художньою системами візантійських храмів»⁸⁸. Одним з яскравих етапів подібного творчого шляху І. Хозеров вважав храми XI–XIII ст. на території сучасної Білорусі і Смоленщини.

Пізніше, готуючи для видання роботу І. Хозерова, до аналізу архітектурних пам'яток Полоччини звернувся археолог **Олег Трусов (Алег Трусаў)** (нар. 1954). Ще Микола Воронін відносив один з Бельчицких храмів (на княжому дворі під Полоцьком) до типу триконхів⁸⁹, поширених на Афоні, в Болгарії і Сербії з XII

до XVII ст.⁹⁰ У зв'язку з цим О. Трусов робить припущення, що давній Полоцьк мав безпосередні зв'язки з Візантією, тим більше, що полоцькі князі перебували там у вигнанні у першій половині XII ст. Звідти вони і могли привезти зодчого, який збудував храм-триконх⁹¹.

У 1987–1994 рр. була здійснена публікація 6-томного видання *«Гісторыя беларуськага мастацтва»* (*«Історія білоруського мистецтва»*), яке повинно було підбити певний підсумок попереднього періоду розвитку білоруського радянського мистецтвознавства. Втім, автори дуже обережно підійшли до загальнометодологічних оцінок. Візантійська ж проблематика, крім конкретних, як би міг зауважити М. Щекотихін, скромних прикладів окремих артефактів, представлена найчастіше загальними фразами. Хоча основні тенденції були відображені.

Так, говорячи про Полоцьку архітектурну школу XI–XII ст., автори зазначають, що «менша залежність від київських традицій і зв'язки з Візантією при наявності власних досвідчених будівельних кадрів створили сприятливі умови» для її формування⁹². Хоча базою для становлення цієї школи слугували саме «візантійсько-київські архітектурні традиції»⁹³, візантійський вплив, наприклад, у живописі XII ст. представники школи оцінюють як поширення «комнінівського стилю»⁹⁴, про що свідчать фрески Бельчницького монастиря (Полоцьк).

Певний вплив на полоцьке мистецтво мав також романський стиль, сліди присутності якого помітні у фресках Єфросинівського монастиря (початок XII ст.)⁹⁵. У цілому, що визнають автори *«Історії білоруського мистецтва»*, стилістичне співвіднесення білоруських пам'яток тієї епохи видається складною операцією. Місцеві майстри творчо переосмислювали, видозмінювали візантійських і романські форми. Оригінальне поєднання місцевих, візантійських і романських форм – найбільш характерна особливість багатьох пам'яток мистецтва Білорусі XI–XIII ст.⁹⁶ Це ж стосується і книжкових мініатюр: вже у XI ст. на білоруські землі потрапляли рукописи з мініатюрами романського стилю (Кодекс Гертруди), але у загальній стилістиці ще довгий час домінувала візантійська традиція (Туровське Євангеліє XI ст.)⁹⁷. Щодо дрібної пластики, то питання про розмежування візантійських та давньоруських творів

остаточно не вирішене. Хоча прийнято вважати, що давньоруські пам'ятки майже ніколи не мали такої виразної античної основи у розумінні і передачі образу, як візантійські⁹⁸.

З припиненням державно-політичного існування Візантії вплив її культурної традиції на Білорусь не скінчився. У фресках Благовіщенської церкви в Супраслі (на Підляшші) 1557 р. відчувається пізній візантійський вплив так званого Палеологівського ренесансу XIV–XV ст. і стилістично близьких сербських пам'яток монументального живопису в церкві Св. Трійці у Мансі (Північна Сербія)⁹⁹. Втім, зміни у розвитку мистецтва відбувалися дуже значні. Мистецтвознавці доходять висновку, що, спостерігаючи за розвитком білоруського живопису XV–XVI ст., можна помітити, як формувалася нова місцева традиція, яка становила основу самобутньої художньої школи живопису. Якщо у XV – на початку XVI ст. іконопис і монументальний розпис були тут прямим продовженням візантійського та давньоруського мистецтва, то пізніше під впливом ренесансних настроїв ці види живопису набувають певної жанровості, етнографічності, збагачуються технікою декорацій західноєвропейського мистецтва. Все це надавало білоруському живопису яскравої самобутньої форми і створювало умови для формування національної школи¹⁰⁰.

Для опису художньої культури Білорусі XV–XVI ст. мистецтвознавці, зокрема, **Юрій Піскун (Юрый Піскун)**, використовують багатобарвний мозаїчний образ¹⁰¹. У цій культурі поєднувалися стилістика традиційних художніх цінностей, заснованих на візантійсько-давньоруській спадщині, з новаціями західноєвропейської культури. Мабуть, одним з найсерйозніших питань залишається органічність цієї взаємодії. Певна переорієнтація країни у бік Заходу привнесла до культурного життя Білорусі зразки нових жанрів, створила умови для знайомства з іншими підходами до об'єкта художнього втілення, з іншими концепціями мистецького мислення. І мистецтвознавець бачить у цьому проблему вибору: до новацій можна було поставитися байдуже, розвиваючи власні стійкі стереотипи, які мали якості високих художніх зразків; не був виключений шлях заперечення власного досвіду, копіювання західної культурної моделі; нарешті, найбільш природнім у культурологічному плані був шлях синтезу, виборчого засвоєння новацій.

Загальний результат досліджень процесів розвитку художньої культури Білорусі, як і регіону всього ВКЛ XV–XVI ст. показує, що вони розвивалися за трьома напрямками:

1) поствізантійська лінія домінувала у тих видах і жанрах, де давньоруські й візантійські традиції були найбільш сильними і стійкими: у монументальному живописі, іконописі, ілюмінації рукописів, дрібній пластиці у XV ст. ця лінія була головною;

2) інша лінія, протилежна поствізантійській – лінія наслідування західноєвропейських зразків. На білоруських землях у цей період з'являються пізньоготичні, ренесансні пам'ятки;

3) третю лінію розвитку культури історики мистецтва визначають як лінію асиміляції і синтезу. Як яскравий приклад у цьому випадку наводяться празькі видання Франциска Скорини: це прагнення пристосувати західні форми до традиційного у Білорусі способу мислення, до ідейно-художніх принципів її культури того часу. В якості ілюстрації цього положення порівнюються дві гравюри – Альбрехта Дюрера «Свята Трійця» і «Трійця» з Книги «Буття» видання Скорини. Фахівці вважають, що гравер видань Скорини запозичив композицію і переробив західноєвропейський зразок відповідно до його східнослов'янських ідейно-художніх традицій: апокаліптичне наповнення дюрерівської гравюри перевтілено таким чином, щоб не лише в образі бога Саваофа, а й в образі трьох ангелів втілити ідею Трійці¹⁰².

Примітно, що ці спостереження були зроблені у виданні, що побачило світ у результаті реалізації програми «Франциск Скорина – великий білоруський просвітник-гуманіст, видатний діяч слов'янської культури», яка на початку 1981 р. була затверджена президією Академії Наук БРСР.

У 1990-х роках до проблеми місця візантійського мистецтва у світовій спадщині звернувся білоруський мистецтвознавець **Борис Лазука (Барис Лазука)**. У навчальному посібнику «*Гісторыя мастацтваў*» («*Історія мистецтв*»), підготовленому Б. Лазукою, центральним є положення, що «Візантія більшою мірою, ніж західні території Європи, зберегла, розвинула і перетворила традиції античності у мистецтві»¹⁰³. Ось ця «трансляція античності» для Б. Лазуки є вирішальною у питанні прийняття слов'янським населенням Білорусі східного християнства: «У цьому бачилася

важлива спадкоємність між формами влади, спадкової Стародавньому Риму (світської: імператор – василевс) і культової (патріарх) у Візантійській імперії»¹⁰⁴.

В узагальнюючих працях 1990-х років з історії білоруської культури, на диво, візантійська проблематика не знайшла належного відображення¹⁰⁵. Проте вже на початку 2000-х років у своїй роботі «*Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да сярэдзіны XIII ст.)*» («Культура стародавньої Білорусі (від заселення до середини XIII ст.)») **Сергій Парашков (Сяргей Парашкоў)** (нар. 1951) спробував дати відповіді на суперечливі явища культурної взаємодії раннього періоду історії Білорусі. З одного боку, автор традиційно визнає позитивну роль прийняття християнства, яке принесло «новий світогляд, іншу мораль і естетику, нові види мистецтва (культове зодчество, церковно-релігійний живопис)». С. Парашков далі підсилює загальнокультурне значення прийняття християнства, яке «приєднало наших предків до цивілізованих народів Європи, сприяло розширенню і поглибленню політичних і культурних взаємозв'язків з іншими країнами, у першу чергу з Візантією, спадкоємицею античної Греції, слугувало ідеологічному зміцненню політичного об'єднання східнослов'янських земель у державизмівства»¹⁰⁶.

Але у міркуваннях С. Парашкова проявляється і криза концепції «впливу». Просто фразою про те, що «візантійський вплив на давньоруську державу і її культуру очевидний і доказів не потребує», автор обмежитися вже не може. С. Парашков намагається перевести ці міркування в іншу парадигму: «Але ні про яке візантійське засилля в культурі тут говорити не доводиться». І далі: «Візантійський вплив був не джерелом, а наслідком розвитку східнослов'янської культури, він був спричинений внутрішніми потребами давньоруського суспільства, його підготовленістю до прийняття досягнень більш високорозвиненої культури»¹⁰⁷. Крім того, як зазначає С. Парашков, візантійський вплив не був насильницьким, а «землі Київської Русі не були пасивними об'єктами його застосування, навпаки, вони відігравали активну роль у цьому процесі». Фактично, погляди автора солідаризуються з концепцією діалогу Юрія Лотмана. С. Парашков вказує, що «запозичені культурні досягнення піддавалися глибокій трансформації під впливом місцевих традицій,

творчо перероблялися і ставали надбанням самобутньої культури східних слов'ян»¹⁰⁸. Крім того, як вважає С. Парашков, візантійський вплив не був всеохопним і постійним. Найбільш інтенсивні культурні зв'язки Київської Русі з Візантією спостерігалися у період з кінця X до середини XII ст. При цьому найбільш значним був вплив візантійської культури на вищі верстви суспільства, але його меншою мірою відчули широкі верстви населення. Найбільш же потужно цей вплив виявився у сфері церковної ідеології, канонічного права, релігійного мистецтва. Світська ж культура, на думку С. Парашкова, зазнала візантійського впливу меншою мірою, хоча перекладна світська література набула значного поширення. Крім того, помітна цікава тенденція у розвитку різних видів мистецтва: якщо в архітектурі з середини XII ст. візантійський вплив слабшає, то у живописі він був тривалим і стійким. Приклад роботи С. Парашкова показовий у тому сенсі, що він ілюструє частковий відхід білоруських культурологів мистецтвознавства від традиційної концепції культурних впливів і враховує діалогічність культурної взаємодії. Хоча сам термін «вплив» ще використовується.

У сучасному білоруському мистецтвознавстві візантійський вплив у X–XIV ст. розглядається в єдиному комплексі зі *східним*, розуміється як мистецтво Близького Сходу і Центральної Азії. У своєму рідкісному за спеціалізацією дослідженні **Кристина Лавиш (Крысціна Лавыш)** (нар. 1978) робить акцентований висновок, що у білоруському мистецтвознавстві проблема мистецьких зв'язків з Візантією «до останнього часу навіть не ставилася. Зазвичай розглядалися західні зв'язки і не приділялася увага східним, у той час як вони відіграли надзвичайно важливу роль у формуванні того мистецького середовища, в якому відбувався розвиток давньоруського мистецтва, і зокрема мистецтва середньовічних міст Білорусі»¹⁰⁹. Під «Сходом» у цьому випадку розуміється Близький Схід (перш за все Сирія), Іран, Центральна Азія, Кавказ, Хазарія, Волзька Болгарія, кочовий степ. Для мистецтвознавців зі східною художньою традицією тісно пов'язана візантійська, яка увібрала на різних етапах розвитку низку мотивів і засобів художньої виразності східного мистецтва. Воно постійно зазнавало сильних імпульсів з боку близькосхідного та іранського мистецтва. Дослідники

говорять про «східне обличчя» Візантії. У такому випадку навіть «східні мотиви», під якими розуміють образотворчі мотиви, запозичені зі східного мистецтва, включають зокрема візантійські художні засоби, просякнуті низкою східних образів¹¹⁰. Для К. Лавиш певні артефакти є маркерами періоду візантійсько-східного впливу: нижня межа визначається першими зразками імпорту – шовковими тканинами і намистом, знайденими на археологічних пам'ятках Білорусі X ст., верхня – часом існування тератологічного стилю в рукописних книгах. Але насправді К. Лавиш не пододала замкнутих схем періодизації: присвятивши свою монографію добі X–XIV ст., вона все одно зазначає, що «становлення і розвиток єдиного кола східнослов'янської культури були тісно пов'язані з візантійським культурним простором, тому падіння Візантії 1453 р. може служити ще одним фактором, що визначає верхню хронологічну межу дослідження»¹¹¹. Таким чином, обравши в якості верхньої межі дослідження XIV ст., автор проте не змогла уникнути цієї дати – 1453 р.

Книга К. Лавиш оживила давню дискусію про приналежність мистецтва Русі до західної або східної цивілізації. Дуже виразно ця проблема щодо сфери мистецтва була сформульована ще в другій половині XIX ст. Е. Віолле-ле-Дюком¹¹². Французький дослідник, як вважається, перший у західноєвропейському мистецтвознавстві, виступив з обґрунтуванням оригінальності давньоруського мистецтва. Е. Віолле-ле-Дюк писав про багатоскладовий характер мистецтва Русі і відносив його не до західної, а до східної цивілізації. Це твердження викликало бурю дискусій у російському мистецтвознавстві. К. Лавиш проаналізувала основні погляди опонентів, а діапазон думок був тут дійсно широкий – від концепції Ф. Буслєва про вирішальний вплив середньовічного Заходу на Русь до поглядів Н. Кондакова, який зауважував, що зв'язок давньоруського мистецтва зі Сходом і Заходом не перетворив його на придаток східної чи західної культури.

Щодо власне білоруського мистецтвознавства, то К. Лавиш зазначає слабку дослідженість теми культурних впливів Візантії і Сходу на розвиток мистецтва, при тому, що був накопичений певний емпіричний матеріал¹¹³. Підбиваючи підсумок власного дослідження мистецтва міст Білорусі X–XIV ст., К. Лавиш заува-

жує, що в усьому середньовічному мистецтві Європи, а особливо східнослов'янському, простежуються певні культурно-світоглядні паралелі зі східною і візантійською художньою культурою. Це виражається у зображенні предмета як символу, знака ідеї, що стоїть за ним. Таке розуміння привело до абстрактності зображення, умовності у передачі образу, подання подій поза часом і простором як вічних і незмінних. Цим розумінням обумовлена і специфіка засобів художньої виразності: площинність, локальний колір, статичність і симетричність композицій, підпорядкованих строгим рамкам канону. У художньому ремеслі середньовічних міст Білорусі мистецтвознавець знаходить низку образотворчих мотивів, запозичених із візантійського мистецтва, насамперед, зооморфних. А деякі іконографічні схеми і декоративні деталі візантійського мистецтва виявилися особливо популярними у східнослов'янській художній культурі¹¹⁴.

Слід визнати, що К. Лавиш опинилась у непростій методологічній ситуації. Постійно оперуючи поняттям «східнослов'янська культура», мистецтвознавець розглядала у першу чергу матеріали білоруських земель, одночасно визнаючи, що середньовічні міста Білорусі перебували на периферії культурного простору Південно-руських і Володимиро-Суздальських земель, «проте традиції і мотиви мистецтва східно-візантійського світу вельми відчутні в їхній художній спадщині»¹¹⁵. Крім того, сама проблема візантійського культурного впливу розпадається на кілька пластів. З огляду на те, яку важливу роль зіграло візантійське мистецтво у становленні мистецтва Русі, можна стверджувати, що багато східних зразків потрапили на Русь у візантійській редакції. Також видається можливим допустити проникнення мотивів східного походження як зі Сходу, в тому числі з Візантії, так і з Заходу, де йшов процес запозичення східних і візантійських зразків.

Таким чином, потік візантійського впливу на мистецтво білоруських земель у XI–XIII ст. не був таким потужним, як видавалося раніше. Безумовно, це стосувалося архітектури, живопису і книжкової справи. Але вже досить рано у Білорусі став відчуватися і романський вплив. Неможливо вивчати еволюцію розвитку мистецтва Білорусі XI–XIII ст. без урахування, крім візантійського, і романського стилю, і місцевих традицій. Візантійський вплив

тією або іншою мірою відчувався ще на початку XVI ст. Віяння Ренесансу і розвиток внутрішньої традиції створили у Білорусі в XVI ст. нову культурну ситуацію.

Наведені приклади з білоруської історіографії історії культури охоплюються старою парадигмою «візантійського впливу». Втім, є окремі приклади мистецтвознавчої літератури, в якій культурні реалії у Білорусі характеризуються як такі, що виникли як безпосередня апеляція до образу Візантії. Стосується це архітектури і містобудування, прикладом чого є перший том чогири томного видання «*Архітэктура Беларусі: нариси эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах*» («*Архітектура Білорусі: нариси еволюції у східнослов'янському і європейському контекстах*»), присвячений IX–XIV ст. Слід зазначити, що заявлена у назві видання концепція досить штучна і слугує примусовому поділу східнослов'янської і європейської спадщини. Науковий редактор видання **Александр Лакотко (Аляксандр Лакотка)** (нар. 1955) звертається до традиційного прикладу соборів Святої Софії: «За умови спільності типологічної і стильової ідентичності своєму візантійському аналогу Софія Київської Русі виділяється точною відповідністю масштабів природного і архітектурного середовища»¹¹⁶. А сутність літургії в архітектурі собору Св. Софії у Константинополі виводиться з інших суспільних функцій, і «по суті, в її архітектурі синтезовані традиції Стародавнього Сходу (галереї, аркади, колонади) з традиціями античної архітектури (арка, купол)»¹¹⁷.

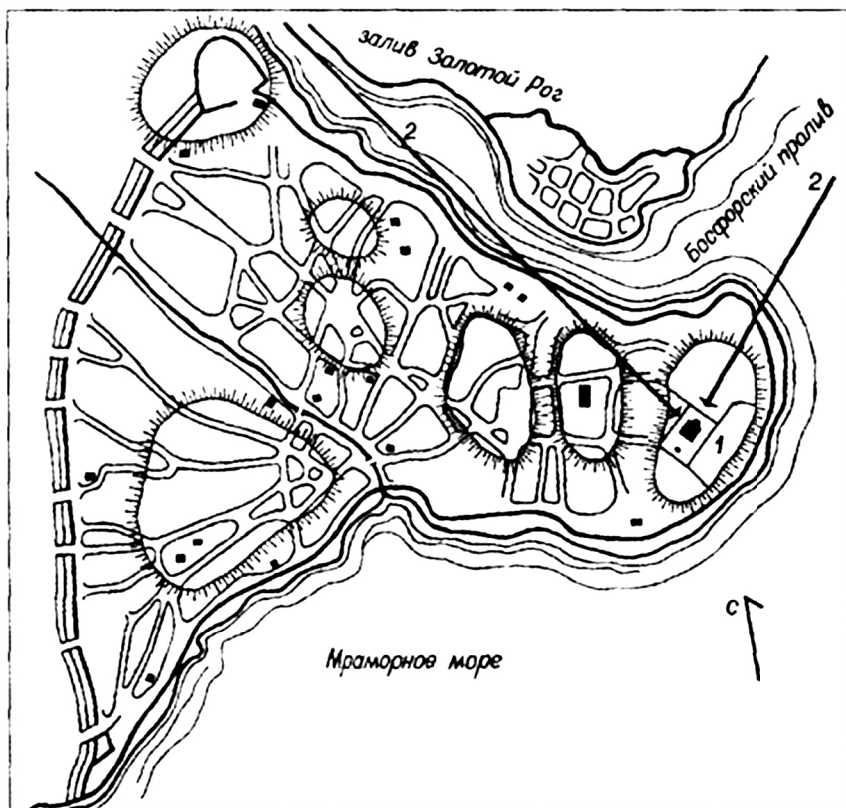
Автор нарисів «Містобудування Білорусі IX–XIV ст.» цього ж видання **Юрій Чантурія (Юрый Чантурыя)** (нар. 1949) йде далі, ніж просто пошук аналогій. Ю. Чантурія дотримується позиції, що для середньовічної людини в смисловому аспекті місто було співвіднесене з храмом: місто – це подоба просторого храму, храм – осередок міста¹¹⁸. У такому випадку, принцип сакралізації міського середовища у давньоруському містобудуванні включає використання символів, які є одночасно ідейними, функціональними і просторовими, частково запозиченими з формоутворення ранньохристиянських столиць – Єрусалиму, Риму, Константинополя. Але чи не занадто цілеспрямовано автор вбачає у практиці забудови східноєвропейських міст реалізацію сакрального задуму? Ю. Чантурія сам погоджується з тим, «що ознаки подібності, транс-

плантовані до східнослов'янського регіону з метою божественного освячення споруджуваного міста, сприйняття ним історичної слави давніх держав або звершення біблійних пророцтв, були багатозначними і досить вільно інтерпретувалися за збереження необхідної ідеї»¹¹⁹.

На білоруських землях найбільшу реалізацію символічно-теологічного задуму дослідник історії архітектури вбачає у Полоцьку. Розглядаючи семантичні основи сформування стародавнього Полоцька, Ю. Чантурія звертається до досвіду зведення Константинополя, який за наказом імператора Константина Великого отримав трикутну форму плану, обумовлену, зокрема, положенням міста на мисі, що омивається з одного боку морем, а з другого – вузькою протяжною затокою (*Лл. 1, 2*). У подібній трикутній формі столиці Східної Римської імперії, крім вирішення суто містобудівної ситуації, бачиться символічне втілення догмату про Святу Трійцю¹²⁰. Ідеалізуючи містобудівні риси, білоруський автор стверджує, що мисове положення Полоцька на злитті річок, як і Москви, визначило трикутну форму конфігурації його території ще у X–XIII ст. (*Лл. 3*).

У межах своєї концепції сакрального-просторового зведення міст Ю. Чантурія віднаходить ще одну паралель Полоцька з Константинополем. На думку дослідника, останній за зразком Риму споруджений на семи пагорбах, чому пізніше символічно уподібнилася і Москва XVI ст., яка об'єднала у своїх межах сім пагорбів або, скоріше, вбачаючи в їх якості високі прибережні частини плато¹²¹. Білоруський дослідник бачить підтвердження принципу смислової подібності на прикладі Полоцька: тут, починаючи з IX ст., у різні історичні періоди Ю. Чантурія простежує формування забудови на семи згруповано розташованих пагорбах і високих майданчиках плато¹²².

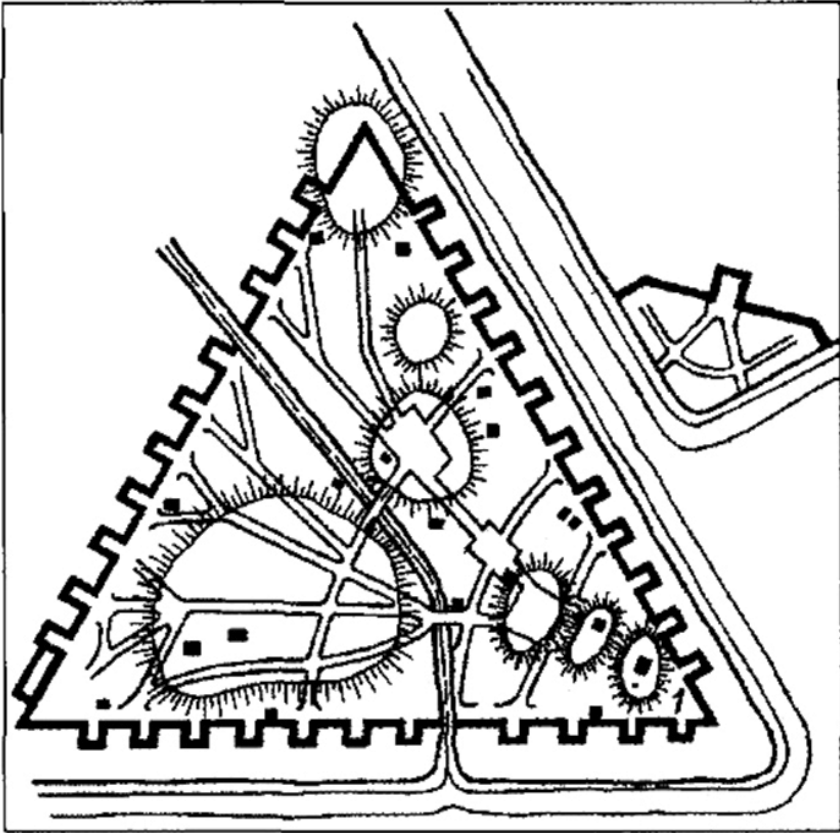
Але, на думку Ю. Чантурія, найбільш яскравою рисою, що пов'язує Полоцьк, столицю православного князівства, зі світовим центром східно-християнської релігії, став принцип розміщення Софійського собору на краю мису, на пагорбі у найдавнішій фортеці, відповідно – в дитинці і акрополі Константинополя. Візантійська Софія звернена південно-західним бічним фасадом до моря, а головним і північно-східним – до вузької криволінійної затоки Золотий Ріг. Полоцька Софія також бічним південним фасадом,



Іл. 1. Константинополь. Схема плану міста візантійської доби
(за Михайлом Кудрявцевим):

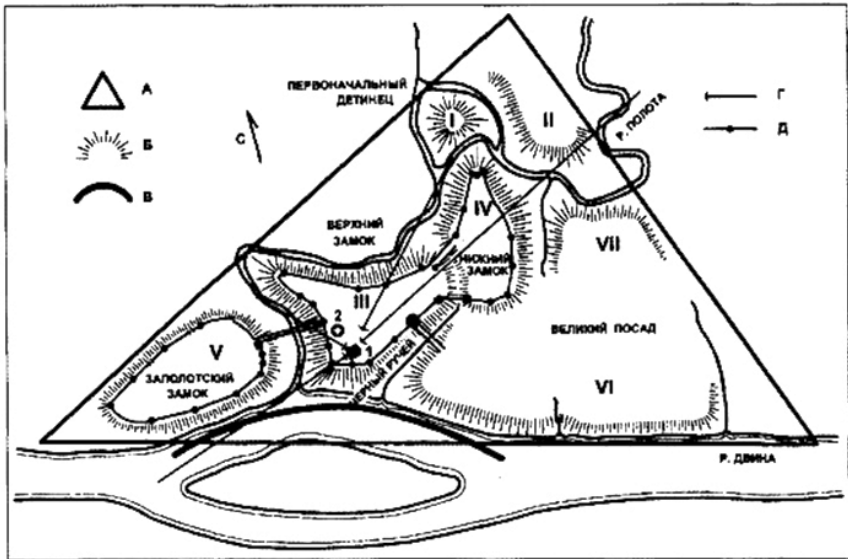
1. собор Св. Софії; 2. осьові видові напрями.

дещо розгорнутим на захід, була спрямована до широкої акваторії великої річки, а головним і північним, відхиленим на схід, – до вигину малої річки. Щоб вибудувати ідею сакральної наступності, Ю. Чантурія доводиться робити припущення в асоціативному ряді: у місці впадіння Полоти русло Двіни дугоподібно викривляється, що вбачається в іншому масштабі як вигнуті контури Мрамурового моря навколо частини європейського і малоазійського берегів. Центр дуги в обох випадках фіксує храм Св. Софії (Іл. 3)¹²³.



Іл. 2. Ідеалізована схема композиції Константинополя
(за Михайлом Кудрявцевим): 1. собор Св. Софії.

Нарешті, як символ подібності до всесвітньої святині Ю. Чантурія розцінює наближення умов сприйняття полоцького собору до сакрального зразка. Купол головного візантійського храму було видно на значній відстані з Босфорської протоки, завершуючи зорову перспективу уздовж його берегів і замикаючи вісь більш вузького простору затоки Золотий Ріг. Білоруському досліднику бачиться аналогічна специфіка огляду церкви в Полоцьку, що розташована у композиційному завершенні русла Двіни



Іл. 3. Схема використання символів у просторовій організації Полоцька X–XIII ст. (за Юрієм Чантурією):

А – трикутна форма конфігурації міста; Б – пагорби та підвищені прибережні частини плато (I–VI); В – ідеалізоване окреслення берега;

Г – осеві видові напрями; Д – умовні контури фортечних стін та башт (за малюнком 1579 р.);

1 – собор Св. Софії; 2 – храм XI–XIII ст.

і на різних ділянках на замиканні долини Полоти з урвистими схилами.

Слід зазначити, що концепція символічно-богословського сприйняття містобудування багато у чому була сформована в Ю. Чантурія під впливом робіт історика російської архітектури Михайла Кудрявцева (1938–1993), який саме розглядав містобудівну структуру старої Москви як реалізацію сакрального плану¹²⁴. Сам М. Кудрявцев був неординарною особистістю. Архітектор за освітою, він багато сил віддавав порятунку пам'яток архітектури, боровся проти повороту північних річок, зберігав і реставрував ікони, які потім передавав до православних храмів, допомагав відроджувати парафії. Одночасно у 1960–1980-ті роки він був близький до ро-

сійського патріотичного руху, входив до складу так званого «Російського клубу» Всеросійського товариства охорони пам'яток історії та культури. У цьому по-своєму антирадянському клубі, були дуже сильні антисемітські настрої – на єврейських активістів патріотично налаштована російська інтелігенція покладала відповідальність за божевільня Жовтня 1917 р.¹²⁵ Здається, сам Михайло Кудрявцев не був помічений у публічних антисемітських висловлюваннях. На прикладі містобудівної структури російської столиці він активно розробляв концепцію про Москву як про «Третій Рим», що стала у XVI–XVII ст. смисловою основою месіанських уявлень про роль і значення Московського царства як наступника Візантійської імперії.

При зовнішній привабливості концепції сакралізації простору Полоцька за зразком Константинополя слід визнати, що для її обґрунтування необхідне цілеспрямоване вибудовування рядів аналогій. Відчуття штучності подібних операцій не залишає читача у спокої. Але все ж центральний елемент цієї концепції не підпадає під ерозію скепсису. Мова йде про Полоцьку Софію.

У зв'язку з цим автор ще одного нариса з видання «Архітектура Білорусі» Тамара Габрусь (нар. 1945) зазначає, що будівництво Софійських соборів на східнослов'янських землях було не поодиноким актом, а цілеспрямованою програмою діяльності, по суті, присвятою Русі патронату Премудрості Божої – вищої сакральної ідеї. І саме в цій присвяті можуть бути відзначені паралелі між східнослов'янськими Софійськими соборами і Константинопольською Софією, але, у жодному разі, не в архітектурній композиції¹²⁶. Дослідниця вносить суттєві корективи до вже традиційних уявлень про Полоцьку Софію (зокрема, ставить під сумнів п'ятинефність собору і долучення його до базилікального типу храмів). Т. Габрусь звертає увагу на ще одну незвичайну рису: на відміну від більшості храмів інших східнослов'янських регіонів, у Полоцької Софії метричним модулем є не грецький, а римський фут, як і в низці інших сакральних споруд Полоцького регіону¹²⁷.

Говорячи про вплив візантійської культури і цивілізації на коди розвитку білоруських земель, історики та мистецтвознавці зазначали цей вплив ще на стадії формування державності та ранньому етапі її розвитку, але говорили про немов би вторинність цього впливу

порівняно з тим, як це склалося у Південній Русі, яку умовно можна назвати Київщиною, а точніше – Україною. При цьому західний (романський) вплив також відзначається вже на досить ранньому етапі – у IX–X ст. Робиться це або на протигагу візантійському впливові або додатково до нього, залежно від історіософських вподобань самих авторів. Одна з останніх тенденцій – вибудовування сакрального простору стародавньої Білорусі відповідно до візантійських моделей, що значною мірою відбувається під впливом російської традиції і не стало остаточно переконливим.

Філософська думка

Визнання роздвоєності білоруської культурної спадщини періоду Середньовіччя стало своєрідним трюїзмом в оцінках дослідників культури і естетики: «...неможливо не враховувати тієї істотної обставини, що Білорусія [прийняте раніше написання – О. Д.] зазнала одночасно східних (візантійських) і західних (латинських) культурних і релігійних впливів»¹²⁸. Але ці слова були опубліковані на початку 1970-х років і містили певні новації або, точніше, відроджували старі концепції білоруської гуманістики, приглушені за роки терору в період правління Йосипа Сталіна. У зв'язку з цим дуже цікавим буде подивитися, як же оцінювався в узагальнюючому аналізі з історії естетичної думки ще тоді, в період так званої «відлиги», цей самий візантійський вплив.

Автори огляду зазначали протиріччя візантійської естетики, якій були властиві поєднання античної, ранньохристиянської і східно-азіатської традицій. Сутність краси вона вбачала або «у гармонії (у пропорції, в звукових і колірних поєднаннях), або в інтенсивності простих елементів (яскравість світла, сяйво самоцвітів і дорогоцінних металів, чисті насичені кольори і т. п.)»¹²⁹. Можна говорити про своєрідний «містичний матеріалізм» візантійського світогляду: пишність і велич, інтенсивність світла і кольору, літургія, що походять від східної традиції, своєрідне відтворення давньогрецької трагедії – все це призначалося для того, щоб через естетичне сприйняття створити стан містичного єднання з Богом¹³⁰.

І, як вважають білоруські автори, давньоруському світосприянню більше відповідали візантійські, ніж західноєвропейські

(латинські) традиції. В якості ілюстрації наводиться легенда про хрещення Русі Володимиром, коли під час так званого «випробування вір» руські послы зупинили свій вибір на візантійському православ'ї під впливом саме естетичного сприйняття грецької літургії: «И приходом же в греки, и ведоша ны, идее же служат богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида ли красоты такая, и недоумеем бо сказати; токмо то немь, яко онъле бог с человеки пребываетъ, и есть служба их паче всех стран. Мы убо *не можем забытьи красоты тоя* [виділено Е. Дорошевичем і В. Кононом – О. Д.], всяк бо человек, аще вкусить сладка, последи горести не принимаетъ, тако и мы не имам сде бытии».

Білоруський філософ **Володимир Конон (Уладзімір Ко-нан)** (1934–2011) зауважував особливу роль східного, греко-візантійського християнського обряду, який був узятий за зразок під час Хрещення Русі і суттєво вплинув на всі сфери східнослов'янської культури: «Архетипи, канони і стилістика візантійського мистецтва були перенесені на слов'янський ґрунт і впродовж XI–XV ст. вписалися в контекст слов'янської традиції»¹³¹.

Як приклад тут можна навести «сприяння» виникненню місцевої літописної традиції перекладних візантійських хронік Іоанна Малали (VI ст.) і Георгія Амартола (IX ст.), популярних серед освічених людей Русі у XI–XIII ст. Всі ці хроніки однотипні за своєю структурою: починаються вони від Створення Світу, у вступній частині розповідається про Біблійну історію і минуле християнських народів, що належать до античної цивілізації, конспективно і некритично описується життя сусідніх з Візантією народів, зрештою, більш-менш послідовно описуються основні події візантійської історії¹³². Фактично за хроніками східні слов'яни познайомилися з античною міфологією, літературою, державним і цивільним ладом античності.

Разом з християнською релігією, Біблією і елліністичної культурною традицією прийшла з Візантії і адаптувалася популярна у Білорусі до кінця XIX ст. практика поетики і риторики. У середньовічний період тут переважали не лише світська поезія і красномовство, а її церковно-художні варіанти, не теоретична греко-римська наука риторики, яка приживеться у Білорусі пізніше – за доби

Ренесансу, Бароко і Класицизму, – а практична поетика і риторика у жанрах релігійно-просвітницького красномовства, молитов, канонів і акафістів¹³³.

Слід окремо зазначити, що В. Конона цікавила культурна спадщина з точки зору естетики, яка у широкому сенсі свого поняття включає не лише філософську інтерпретацію мистецтва, а й здатність оцінювати буття і культуру відповідно до естетичних категорій. Проте в оцінках В. Конона відчувається і релігійний підхід до естетичної експертизи: «Християнське Середньовіччя відкрило народам слов'яно-балтійського регіону духовну сутність краси як божественного дару, духовної зміни і піднесення людини. Від християнського Середньовіччя починається наша державність, освіта, літературна мова, професійна художня творчість, перші форми естетичної та філософської рефлексії, засновані на єдності віри і знань»¹³⁴.

Зазначаючи, що вітчизняна традиція «вельми швидко і успішно» долучилася до «колосального багатства візантійської і старослов'янської літератури і культури»¹³⁵, як про це писав **Альфред Майхрович (Альфред Майхрович)** (1937–2004), білоруська філософська думка все ж не виробляла концепцій «трансляції імперії» і переважно залишалася вірною пошукам суверенного культурного статусу.

Проте пошук парадигми розвитку властивий білоруській філософській думці, що продемонстрував новий масштабний проект – «*Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*» («*Історія філософської і суспільно-політичної думки Білорусі*»), де розділ «На перетині культурних течій: проблема витоків білоруської середньовічної філософії» належить авторству **Валерія Еворовського (Валерій Евароўскі)** (нар. 1962). «Випробування вір» за князя Володимира автор якраз і розглядає як вибір парадигми і вважає, що обраний був проміжний варіант: з одного боку, відносно вільний від тотальної нормативності існування людської особистості, властивої ісламу і іудаїзму, а з іншого – варіант, «який прагне соборності і софійності і вступає у певний дисонанс з апостольськими заповідями, які взяла на озброєння римо-католицька церква»¹³⁶. Останні ж розглядаються як орієнтовані на індивідуальну свободу особистості, на суб'єктивну моральну оцінку, незалежність церкви від державних структур.

В. Еворовський визнає, що православно-візантійський світогляд не може бути зведений до якогось монолітного комплексу, оскільки він містив низку напрямів, що постійно конкурували між собою: «Києворуські книжники могли знайти тут ідеї маніхейства та ісихазму, концепцію імператорської влади, орієнтованість на книгу як об'єктивне і основне джерело знань, акцентували на проблемі Богопомазаності»¹³⁷. Саме ж візантійське православ'я у другій половині I тис. н. е. пережило серйозні трансформації: міфологічні образи, втративши свій онтологічний статус під тиском більш досконаліх, з точки зору освічених людей тієї епохи, раціональних побудов християнських неоплатоників, не лише перетворювалися на красиві метафори, а й ставали «загальнозначущими знаками, своєрідними екзегетичних ключами, які у загальній системі християнської теології, з одного боку, були остаточними пунктами для непосвячених, з другого – початковими пунктами для розумового просування щаблями небесної й земної ієрархії для богообраних»¹³⁸. Фактично, ми маємо справу з раціоналізацією вищих знань у системі візантійського православ'я, які залишалися долею небагатьох і, відповідно до піфагорійсько-неоплатонічної традиції, зберігали свою таємничість і були доступні тільки обраним.

Але у механізмі трансляції візантійської традиції на Русь існувала одна дуже важлива ланка, яку не можна ігнорувати за будь-яких культурологічних та історіософських побудов – це староболгарська культура. Привнесення візантійських культурних зразків відбувалося опосередковано, через переклади грецьких текстів старослов'янською мовою – «літературу-посередницю» за Дмитром Лихачовим. І тут виникає питання про успішність цієї «трансплантації» (ще один термін Д. Лихачова).

Методологічні основи для цієї дискусії були сформульовані російським філософом і релігійним мислителем Георгієм Федотовим (1886–1952) під час його «паризького періоду» (1925–1940). Г. Федотов вважав, що саме у давньоруському Києві було посіяно зерно «майбутнього трагічного розколу у російській культурі», яке багато російських істориків сприймали як «нашу велику національну перевагу», знак «органічності нашої культури»¹³⁹. Мова велася про слов'янську Біблію і слов'янську літургійну мову. Г. Федотов надзвичайно цілеспрямовано виступив проти ізоляціонізму.

На перший погляд, слов'янська мова церкви полегшує завдання християнізації народу, не дає виникнути відчуженій від нього «грецькій» інтелігенції. Тут Г. Федотов ставить питання: «Так, але якою ціною?» І пояснює: «Ціною відриву від класичної традиції». Якщо великий Київ XI–XII ст. створювався на візантійському ґрунті, то за релігійним і матеріальним розквітом іноді важко побачити «основну шкоду» – наукова, філософська, літературна традиції Греції були відсутні. Переклади забезпечили практичні потреби: проповіді, життя святих, аскетичку. Проте навіть богословська думка давньої церкви залишилася майже чужою для Русі. Що ж говорити про спадщину Греції язичницької? На Заході ж «у найтемніші століття його» (VII–VIII ст.) чернець міг читати римських істориків і Вергілія в оригіналі. «Треба було лише оволодіти цим чудовим ключем – латиною, – щоб ним відкрилися всі двері ...». Г. Федотов виголошує: «І ми могли б читати Гомера, філософствувати з Платоном, повернутися разом з грецькою християнською думкою до самих витоків еллінського духу і отримати як подарунок ... наукову традицію давнини»¹⁴⁰. Доля розпорядилася інакше. Щоправда, Русь отримала у подарунок одну Книгу, найбільшу з книг, «без праці і заслуги», відкрити всім. Але ця книга повинна була залишитися єдиною.

В. Еворовський лише частково погоджується з іноді досить емоційними оцінками Г. Федотова. Це стосується, зокрема, і лінгвістичної компетенції ченців. Слідом за Г. Федотовим білоруський дослідник визнає, що між «київською інтелігенцією», з одного боку, давньогрецькою і давньоримською літературою, з другого, існував досить жорсткий бар'єр, а під час перекладу відбувався відбір, який відтинав все, що, на думку перекладачів, було непотрібним або навіть шкідливим для новонавернених християнських народів. Але, разом з тим, В. Еворовський робить важливе зауваження: стиль і світоглядна спрямованість давньоруської літератури виступали дисонансом з будь-якою традицією раціонального, з усім тим, що можна назвати схоластикою. У зв'язку з цим білоруський філософ ставить гостре і, одночасно, риторичне питання: «Чи існувала потреба у давньоруському суспільстві в тій літературі, на відсутність якої скаржитися професор Федотов?»¹⁴¹.

Як бачимо, новітня білоруська філософська думка, при всіх високих оцінках інтелектуальних досягнень візантійської цивілізації,

вельми стримано і навіть скептично пише про роль білоруської традиції у трансляції візантійської культури. При цьому досить сильний вплив на білоруських мислителів справив критичний напрям російської філософії.

¹ *Карев Д. В.* Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев. Вильнюс, 2007. С. 254.

² *Ластоўскі В. Ю.* Кароткая гісторыя Беларусі. Мн., 1992. (репринт с изд. 1910 г.). С. 5.

³ Ігнатій (Микита Рангаве) обіймав патріарший престол у 847–858 та 867–877 рр. Під час прийняття Руссю християнства патріархом був Микола II Хрисоверг (979 / 980–991).

⁴ *Ластоўскі В. Ю.* Кароткая гісторыя Беларусі. С. 58–59.

⁵ *Гнеўка Э.* Ад рэдактара, [в] Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. Мн., 1991. С. 18.

⁶ *Ігнатоўскі У. М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 33.

⁷ *Ігнатоўскі У. М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 34.

⁸ *Ігнатоўскі У. М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. С. 40.

⁹ *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. Мінск, 2005. С. 49. (Scriptor universitatis).

¹⁰ *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. С. 51.

¹¹ Сама фраза выглядала таким чыном: «первое на Киев, та же на Чернигов, на Переаславль, на Полтеск...». Ймовірно, В. Пічета розпочинав відлік після Києва.

¹² *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. С. 52.

¹³ *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. С. 62.

¹⁴ *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. С. 75.

¹⁵ *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. С. 84.

¹⁶ *Пічэта У. І.* Гісторыя Беларусі. С. 70.

¹⁷ *Конан У.* Рыцар беларускага Адраджэння // Станкевіч Адам. Выбранае. Мн., 2008. С. 18.

¹⁸ *Станкевіч А.* Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзу) // *Станкевіч А.* Выбранае... С. 25–26.

¹⁹ *Станкевіч А.* Хрысціянства і беларускі народ. С. 45–46.

²⁰ *Станкевіч А.* Хрысціянства і беларускі народ. С. 46.

²¹ Гісторыя Беларускай ССР: У 5 т. Т. 1: Першабытнаабшчынны лад на тэрыторыі Беларусі. Эпоха феадалізму. Мн., 1972. С. 68.

²² Гісторыя Беларускай ССР. Т. 1. С. 99, 111.

- ²³ Гісторыя Беларускай ССР. Т. 1. С. 106.
- ²⁴ Гісторыя Беларускай ССР. Т. 1. С. 138, 262.
- ²⁵ История БССР [Учеб. пособие для вузов] / Под ред. В. В. Чепко, А. П. Игнатенко. Ч. 1. Мн., 1981. – С. 39, 41, 52, 56, 66.
- ²⁶ История БССР. С. 62.
- ²⁷ История БССР. С. 65–66.
- ²⁸ Нарысы гісторыі Беларусі. У 2-х ч. Ч. 1. Мн., 1994. С. 104.
- ²⁹ Гісторыя Беларусі: У 2 ч. Ч. 1: Ад старажытных часоў – па люты 1917 г.: Вучэбны дапаможнік / Пад рэд. Я. К. Новіка, Г. С. Марцуля. Мн., 1998. С. 67.
- ³⁰ Див.: *Смялянчук, Алясь*. Навошта Лукашэнку Трашчанок? [Рец.:] *Трещенок Я. И.* История Беларуси. В двух частях. Часть 1. Могилев, 2004. 296 с.; История Беларуси. В двух частях. Часть 2 / Под ред. Я. И. Трещенка. Могилев, 2005. 310 с. // *Arche*. 2006, № 3. С. 56–64.
- ³¹ *Трещенок Я. И.* История Беларуси: В 2 ч. Ч. 1. Досоветский период: Учебн. пособие для вузов / 2-е изд. Могилев, 2004. С. 42.
- ³² *Кривчик В. Ф., Можейко Н. С.* Старославянский язык. Мн., 1985. С. 14; *Каўрус А. А., Круталевіч М. М.* Стараславянская мова. Мн., 2005. С. 41.
- ³³ *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст. Мн., 2001. С. 51–52.
- ³⁴ Див. російський переклад книги, що вийшла друком 1979 р. англійською: *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.
- ³⁵ *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі... С. 52.
- ³⁶ Див. огляди цієї дискусії: *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. М., 1984; *Павленко Н. А.* История письма. Мн., 1987. С. 193–195; *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуке. М., 1988. С. 135–158.
- ³⁷ *Хабургаев Г. А.* Старославянский язык. М., 1974. С. 30–31.
- ³⁸ *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі... С. 52.
- ³⁹ *Limanowski B.* Dzieje Litwy. Warszawa, 1917. S. 28–29.
- ⁴⁰ *Каўка А.* Тут мой народ: Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI – пачатку XX ст. Мн., 1989. С. 131.
- ⁴¹ Гісторыя Беларусі: У 6 ч. Т. 1: Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. Мн., 2000. С. 286.
- ⁴² *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья. Вильнюс, 2011. С. 18.
- ⁴³ *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья... С. 20.
- ⁴⁴ *Кравцевич А., Смоленчук А., Токть С.* Белорусы: нация Пограничья... С. 23.

- ⁴⁵ *Силова С. В.* Влияние Византии на культурное развитие и образ жизни горожан (XIV–XVI вв.) // *Гарады Беларусі ў кантэксте палітыкі, эканомікі, культуры.* Гродна, 2007. С. 245.
- ⁴⁶ *Силова С. В.* Влияние Византии... С. 247.
- ⁴⁷ [*Иаков (Домский)*]. Исторический очерк русского проповедничества. СПб., 1879. С. 768; *Знаменский П. В.* История Русской Церкви. М., 2000. С. 163.
- ⁴⁸ *Силова С. В.* Влияние Византии... С. 248–249.
- ⁴⁹ *Сілава С. У.* Візантыйскі ўплыў на працэс хрысціянізацыі Беларусі (X–XV ст.) // *Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа: зборнік навуковых артыкулаў.* У 2 ч. Ч. 1. Гродна, 2009. С. 97–107.
- ⁵⁰ *Силова С. В.* Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции и историографии на процесс формирования исторического сознания белорусского общества в XIV–XV вв. // *Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа.* Гродна, 2008. С. 65–66.
- ⁵¹ *Россия глазами русского.* Чаадаев. Леонтьев. Соловьев. СПб., 1991. С. 172–173.
- ⁵² *Силова С. В.* Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции... С. 66–67.
- ⁵³ *Бибиков М. В.* Византийская рукописная книга на Западе и Востоке // *Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики.* СПб., 1999. С. 193.
- ⁵⁴ *Mazal O.* Byzanz und das Abendland. Graz, 1981. S. 12.
- ⁵⁵ *Турилов А. А.* «Своя античность» в русской книжности конца XIV – первой половины XVI века (к характеристике явления и термина) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* – 2009. № 3 (37). С. 115–116.
- ⁵⁶ *Голубев О. Е.* Феномен “своей античности” в истории Великого княжества Литовского // *Studia Historica Europe Orientalis.* Вып. 3. Мн., 2010. С. 73.
- ⁵⁷ *Голубев О. Е.* Феномен “своей античности”... С. 74.
- ⁵⁸ *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. New Bruswick, 1969. P. 27.
- ⁵⁹ *Голубев О. Е.* Феномен “своей античности”... С. 79.
- ⁶⁰ *Иванов С.* Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [Электронный ресурс]. Режим доступа <http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant/> (последний доступ: 10.02.2012).
- ⁶¹ *Хорошкевич А. Л.* Символы русской государственности. М., 1993. С. 27. Критика цієї версії: *Силаев А. Г.* Истоки русской геральдики. М., 2002. С. 89–90.
- ⁶² *Иванов С.* Второй Рим глазами Третьего...
- ⁶³ *Хорошкевич А. Л.* Символы русской государственности... С. 22.

- ⁶⁴ Голубев О. Е. Феномен “своей античности”... – С. 86.
- ⁶⁵ Голубев О. Е. Феномен “своей античности”... – С. 88.
- ⁶⁶ Марозава С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). Гродна, 2001. С. 55–56.
- ⁶⁷ Марозава С. В. Уніяцкая царква... С. 56.
- ⁶⁸ Марозава С. В. Уніяцкая царква... С. 256.
- ⁶⁹ Див. огляд дыскусіі про місце коронаціі Міндовга: Дзярновіч А. Дзе адбылася каранацыя Міндоўга? Гісторыя дыскусіі // Дзярновіч А. Фрэскі гісторыі: Артыкулы і эсэ па гісторыі і цывілізацыі Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Мінск, 2011. С. 8–24.
- ⁷⁰ Мікульскі Ю. Увекавечанне міфа. Вакол помніка літоўскаму князю Міндоўгу ў Навагрудку // Беларуская думка. 2013. № 1. С. 69.
- ⁷¹ Мікульскі Ю. Увекавечанне міфа... – С. 74.
- ⁷² Hayward Jack, Barry Brian, Brown Archie. The British Study of Politics in the Twentieth Century. Oxford, 2003. P. 330.
- ⁷³ Зверуго Я. Г. Верхнее Понеманье в IX–XIII вв. Мн., 1989. С. 68, 197–198; Гурэвіч Ф. Д. Летапісны Новгородок (Старажытнарускі Наваградак). СПб.; Наваградак, 2003. С. 65–68.
- ⁷⁴ Див. дэталёны аналіз цієї історыяграфічнай сітуацыі : Дзярновіч О. «Літва» і «Русь» как концепты беларускай історыяграфіі // Гістарычна-археалагічны зборнік. Вып. 22. Мн., 2012. С. 7–14.
- ⁷⁵ Дэталёны про долю М. Шчакаціхіна і його канцэпцыю див.: Ліс А. Мікола Шчакаціхін // Ліс А. Цяжкая дарога свабоды: Артыкулы, эцюды, партрэты. Мн., 1994. С. 243–343; Чэбан І. Уплыў даследаванняў М. Шчакаціхіна на развіццё сучаснага мастацтвазнаўства // Беларускае сучаснае мастацтвазнаўства і крытыка. Мн., 1998. С. 364–372.
- ⁷⁶ Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. Мн., 1993. С. 4.
- ⁷⁷ Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. С. 16.
- ⁷⁸ Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. С. 17.
- ⁷⁹ Лавыш К. А. Художественные традиции восточной и византийской культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.). Мінск, 2008.
- ⁸⁰ Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. С. 77.
- ⁸¹ Wilna–Minsk. Altertümer- und Kunstgewerbe-Führer durch die Ausstellung der Zeitung der 10. Armee / Bearbeitet von Uffz. Dr. Ippel. Wilna, 1918; Каталог минской областной выставки древностей и изящных изделий / Составил у-оф. Д-р Иппель. Мінск: Печать и издание «Газеты 10 Армии», 1918.
- ⁸² Ippel Albert. Zur weissruthenischen Kunst // Weissruthenien. Berlin, 1919. S. 94; білоруською моваю: Іппель А. Беларускае мастацтва / Перакл.

з ням. м. М. Байкова // Вольны Сьцяг: Літэратурна-мастацкая і навуковая штомесячная часопісь. Годвыд. II, № 1 (3). Менск, 1921. С. 10–11; *Іппэль А.* Беларускае мастацтва / Перакл. з ням. м. З. Гарбаўца і М. Касьпяровіча. Віцебск: Віцебскае Акруговае Таварыства Краязнаўства, 1925.

⁸³ *Шчкаціхін М.* Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва... С. 7–8.

⁸⁴ *Воронин Н. Н., Раннопорт П. А.* Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 20–21.

⁸⁵ *Хозеров И. М.* Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв. Мн.: Навука і тэхніка, 1994. Рукопис работы збергаецца в архіве Інстытуту історыі НАН Білорусі (оп. 1, д. 46).

⁸⁶ *Хозеров И. М.* Белорусское и смоленское зодчество... С. 20.

⁸⁷ *Хозеров И. М.* Белорусское и смоленское зодчество... С. 21.

⁸⁸ *Хозеров И. М.* Белорусское и смоленское зодчество... С. 22.

⁸⁹ Триконх (від грецк. *tri-* три- і *конха*) – тип середньовічнаго хрысціянскаго храму (чи його східнаго частіны): 3-пелюсткавы план створаецца апсідамі, што прылягаюць з трох боків да квадратнаго у плане внутрышняго прымянення. Конха – элемент даўньовізантыйскаго храмоваго архітэктурі у выглядзі напіввыступаючаго зі спорудзі сферічнаго куполу з невысокім барабанам.

⁹⁰ *Воронин Н. Н.* К истории полоцкого зодчества 12 в. // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. 1962. Вып. 87. С. 102–104.

⁹¹ *Трусаў А.* Вяртанне да вытокаў // *Хозеров И. М.* Белорусское и смоленское зодчество... С. 8.

⁹² Гісторыя беларускага мастацтва: У 6-ці т. Т. 1. Мн., 1987. С. 67.

⁹³ Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 66, 79, 84; *Сяліцкі А. А.* Рэканструкцыя фрэсак Спасакага сабора ў Полацку. Мн., 1979. С. 100–101.

⁹⁴ «Комнінівскі стиль» – мистецтва Візантыі часів правління імператараў з дынастыі Комнінів (1081–1185). У мистецтві комнінівскаго дачына домінуе вятончаны і вышуканы стиль, які втіліў асновныя прыцыпы візантынзму. Всы пам’яткі цьаго перыоду вярзняюцца вятончанаю красаю, інтэлектуалізмам, арыстакратычнасцю. Антычне відчуття формы, прапорцыў у мистецтві комнінівскаго дачына бездаганні, проте слугуюць вимогам махсимальнаго адухотворення формы. Важліваю асоблівісцю комнінівскаго перыоду було збільшэння арэалу пашырэння візантыйскаго культуры.

⁹⁵ Факт вплыву на жывопіс Білорусі візантыйскіх і романскіх первнів є добра відомым і абгрунтаваным не ліше у білоруськаму, а ў у расійскаму мистецтвазнавстві: *Некрасов А. И.* Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII веков. М., 1936. С. 86; *Монгайт А. Л.* Фрески Спасо-Евфросиньевского монастыря в Полоцке // Культура Древней Руси. М., 1966.

- С. 140; *Лазарев В. Н.* Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 228.
- ⁹⁶ Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 50, 122.
- ⁹⁷ Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 89–90, 230, 235.
- ⁹⁸ Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 101, 104–105.
- ⁹⁹ *Рогов А. И.* Фрески Супрасля // Древне-русское искусство. Монумен-
тальная живопись XI–XVII вв. М., 1980. С. 343; Гісторыя беларускага мас-
тацтва: Т. 1. С. 184, 187.
- ¹⁰⁰ Гісторыя беларускага мастацтва: Т. 1. С. 203.
- ¹⁰¹ Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 469.
- ¹⁰² Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 470.
- ¹⁰³ *Лазука Б. А.* Гісторыя мастацтваў. Мн., 1996. С. 66.
- ¹⁰⁴ *Лазука Б. А.* Гісторыя беларускага мастацтваў. У 2 т. Т. 1: Першабытны
лад – XVII ст. Мн., 2007. С. 31.
- ¹⁰⁵ *Див.: Лыч Л., Навіцкі У.* Гісторыя культуры Беларусі. Мн., 1996. С. 5–17.
- ¹⁰⁶ *Парашкоў С. А.* Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да
сярэдзіны XIII ст.). Магілёў, 2003. С. 87.
- ¹⁰⁷ *Парашкоў С. А.* Культура старажытнай Беларусі... С. 113.
- ¹⁰⁸ *Парашкоў С. А.* Культура старажытнай Беларусі... С. 113
- ¹⁰⁹ *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской
культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.).
Минск, 2008. С. 3.
- ¹¹⁰ *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской
культуры... С. 4.
- ¹¹¹ *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской
культуры... С. 4.
- ¹¹² *Виолле-ле-Дюк Э.* Русское искусство. Его источники, его составные
элементы, его высшее развитие, его будущность. М., 1879. Російський пе-
реклад Н. Султанова з’явився через два роки, після видання в Парижі ори-
гінальної версії книги.
- ¹¹³ *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской
культуры... С. 17–18.
- ¹¹⁴ *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской
культуры... С. 173.
- ¹¹⁵ *Лавыш К. А.* Художественные традиции восточной и византийской
культуры... С. 174.
- ¹¹⁶ Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім
і еўрапейскім кантэкстах. У 4 т. Т. 1. IX–XIV ст. Мн., 2005. С. 13.
- ¹¹⁷ Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 18.
- ¹¹⁸ Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 79.

- ¹¹⁹ Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 81.
- ¹²⁰ *Бондаренко И. А.* Образ Нового Рима в архитектуре Москвы // Архитектура мира. М., 1994. Вып. 3. С. 87–92.
- ¹²¹ *Кудрявцев М. П.* Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М., 2007. С. 195.
- ¹²² Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 82–83.
- ¹²³ Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 84.
- ¹²⁴ *Кудрявцев М. П.* Москва – Третий Рим... С. 202–263.
- ¹²⁵ *Платонов О. А.* Русское сопротивление: война с антихристом. В 2 т. М., 2010.
- ¹²⁶ Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 136.
- ¹²⁷ *Афанасьев К. Н.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 59–72; Архітэктура Беларусі. Т. 1. С. 153.
- ¹²⁸ *Дорошкевич Э., Конон Вл.* Очерк истории эстетической мысли Белоруссии. М., 1972. С. 22.
- ¹²⁹ *Дорошкевич Э., Конон Вл.* Очерк истории эстетической мысли Белоруссии. С. 24.
- ¹³⁰ *Tatarkiewicz W.* Historia estetyki. Т. II: Estetyka średnowieczna. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967. S. 46.
- ¹³¹ *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1: X ст. – 1905 г. Мн., 2010. С. 14.
- ¹³² *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1. С. 45.
- ¹³³ *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1. С. 63–64.
- ¹³⁴ *Конан У.* Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. Т. 1. С. 418–419.
- ¹³⁵ *Майхрович А. С.* Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси. Мн., 1992. С. 31.
- ¹³⁶ Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1: Эпоха Сярэднявечча. Мн., 2008. С. 243.
- ¹³⁷ Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. С. 244.
- ¹³⁸ Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. С. 246.
- ¹³⁹ *Федотов Г. П.* Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 17–18.
- ¹⁴⁰ *Федотов Г. П.* Новый град. С. 18.
- ¹⁴¹ Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. С. 255.

Сергій Лучканин

(Київ)

ПОХОДЖЕННЯ РУМУНСЬКОГО НАРОДУ ТА ЙОГО МОВИ, ПОЧАТКИ РУМУНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ І ВІЗАНТІЯ В РУМУНСЬКІЙ ІСТОРИОГРАФІЇ

У працях румунських істориків та філологів, як у спеціальних, так і стосовно історії чи літератури Румунії¹, значної уваги приділено впливові Візантії та візантійських традицій на становлення румунського народу і його державності. Так само увагу дослідників привертає походження й етапи формування румунської мови як розмовної латинської мови, що розвинулася під дією внутрішніх мовних чинників на північному сході колишньої Римської імперії та внаслідок взаємодії (мовних контактів) із мовами фракійських аборигенів (даккський субстрат) і слов'янських, тюркських, угорського й грецького етносів (суперстрат). А вплив візантійської літератури на румунську досліджують у Румунії вже понад століття. Зокрема, учень Володимира Перетца, румунський історик і літературознавець Штефан Чобану (1883–1950), котрий навчався впродовж 1907–1911 рр. на відділенні славістики філологічного факультету Київського університету святого Володимира, зазначав у своїй ґрунтовній праці, присвяченій давній румунській літературі: «Нас, румунів, цікавить інше. Потрапивши до сфери впливу Візантії як через слов'янське посередництво, так і прямо завдяки канонічним зв'язкам з константинопольською православною церквою, ми з Візантії запозичили передусім усю церковну літературу – богослужбові книги, аскетично-моральні писання, книги святих отців, агіографічні, а також народну літературу»².

Переважна більшість румунських філологів та істориків як першу згадку про румунську мову (не латинську) наводять слова візантійського історика Феофілакта Симокатти (кінець VI – перша половина VII ст.) *torva, torva, fratre*: «б. Коли сонце показало зворотній бік печально-сумовитій ночі й сяєво найчарівнішого і світозарного світила було подавлено й ліквідовано могутністю ночі, один із в'ючаків звалив на бік покладений на нього вантаж. 7. Сталося, що господар цієї тварини йшов попереду. Ті, хто йшли позаду, бачачи, що ця тварина так погано тягне звалену на неї вагу, стали гукати її хазяїну, щоб він обернувся й виправив цей непорядок. 8. Це викликало замішання, і саме по собі вийшло, що воїни стали рухатися назад; більшість, почувши крик, хибно витлумачила його, помилково зрозумівши те, що там хотіли сказати; їм здалося, що це знак до відступу, як трапляється, коли раптово з'являються вороги й порушують цим усі припущення. 9. Військо охопило велике сум'яття, це породило сильний шум; кожний, хто зайшов далеко, став кричати, щоб поверталися назад, і кожний радив один одному, говорячи своєю рідною мовою, повернути назад: «*торна, торна*», – вигукували вони у величезному сум'ятті, ніби нічна битва несподівано зав'язалася в них за спиною. 10. Унаслідок цього весь бойовий стрій розсипався, як розладнуються струни на лірі»³. При цьому першу писемну пам'ятку румунської мови датовано 1521 р.

Кордони грецької Східної Римської (Візантійської) імперії сягли Дунаю за Юстиніана (527–565), а також після завоювання Іоанном Цимісієм (969–976) та Василієм II Болгаробійцею (976–1025) Першого Болгарського царства у 971–1018 рр. і аж до 1185 р. Християнська релігія через церковну адміністрацію посприяла подальшим зв'язкам між християнами на північ і на південь від Дунаю, Юстиніан заснував архієпископство, яке включало Дарданію, Середземноморську Дакію, Мезію, Македонію, частину Паннонії, сучасні Банат і Олтенію (південний захід сучасної Румунії). Також існував єпископат у Понтичній Дакії (сучасна Добруджа) з центром у Томах. Як відзначають сучасні румунські історики, християнство на той час сприяло зростанню довіри до цінностей римської культури, до латинської мови, якою проповідували Святе Письмо.

Грецькі запозичення візантійської доби (VI–XV ст.) до румунської мови проникали як безпосередньо (через господарські канце-

лярії, школи, церкву), так і непрямо – за посередництвом слов'ян, зокрема, через старослов'янську мову. Візантійського походження є румунські топоніми *Constanța* (Констанца), *Mangalia* (Мангалія), *Sulina* (Суліна), *Giurgiu* (Джурджу – порт на Дунаї) та деякі інші свідчать про діяльність візантійського торгового флоту на Дунаї від «Залізних воріт» (сучасний кордон між Румунією та Сербією) й аж до його гирла. У цей період словниковий склад румунської мови поповнився такими середньогрецькими словами: *a agonisi* «заробляти», *cort* «палатка, намет», *folos* «користь, вигода», *flamură* «вимпел, прапорець», *omidă* «гусениця», *prisos* «надлишок, надмір», *stol* «зграя (птахів); сила-силенна, безліч», *a urgisi* «переслідувати; покидати, лишати; гніватися» та деякі інші⁴. Деякі з цих запозичень набули значного поширення у румунській мові, утворивши чимало дериватів: від *a agonisi* маємо *agoniseală* «заробіток», *agonisire* «заробляння», *agonisit* «зароблений», *agonisitor* «той, хто заробляє»; від *folos*: *a folosi* «використовувати, уживати; бути корисним», *folositor* «корисний», *folosință* «використання, використання», *folosire* «використовування»; від *prisos*: *a prisosi* «бути зайвим, надмірним, бути непотрібним», *prisosință* «достаток, багатство», *prisositor* «надмірний».

Однак значно більше грецизмів візантійської доби проникли до румунської мови через слов'янське посередництво, адже відомо, що до середини XVII ст. літературною мовою двох середньовічних румунських феодальних держав – Молдови і Валахії – була старослов'янська, що використовувалася лише у писемних пам'ятках, а ці князівства належали до країн греко-православного кола разом з більшою частиною України, Болгарією та Сербією. Вважається, що через слов'ян до румунської мови до XII ст. потрапили такі грецизми, як *argat* «наймит», *cămilă* «верблюд», *cămin* «вогнище, камін; рідна хата; гуртожиток», *comoară* «скарб» (пор. комора), *corabie* «корабель», *dascăl* «учитель, наставник; псаломщик, дяк» (пор. укр. *дидаскал*), *dafin* «лавр», *drum* «дорога», *livadă* «сад; луг, лужок» (пор. укр. *левада*, *Ливадія*) та деякі інші. Через слов'янське посередництво (поширені у Румунії слов'янські релігійні тексти) до румунської мови проникло чимало церковних термінів візантійського походження (переважно наводимо їх без перекладу): *acatist*, *aliluiia*, *amin*, *amvon*, *anaforă*, *apostol* (у Румунії

поширене прізвище, відомий партійний діяч, суперник Ніколае Чаушеску в боротьбі за владу в середині 1960-х рр. Георге Апостол; український гетьман Данило Апостол (1727–1734) був вихідцем із Волощини), *arhanghel*, *arhiepiscop*, *canon*, *călugăr* «чернець», *diacon*, *iad* «пекло», *icoană*, *idol*, *mănăstire*, *patriarh*, *popă* «піп», *psalm*, *psaltire* та деякі інші. Недарма румунський академік-україніст Дан Хорія Мазілу (1943–2008) наводить слова румунського візантиніста Демостене Руссо (1869–1938): «Cine zice slavism, zice bizantinism («хто говорить славізм, говорить візантинізм»)»⁵.

У румунській історіографії прийнято називати Друге Болгарське царство (1185–1396) багатонаціональною державою під назвою *Țaratul româno-bulgar* («Румунсько-болгарське царство»), «Державою династії Асан»⁶, що проіснувала приблизно до 1260 р., останнім представником цієї династії був Йоан Асан III (1279–1280). А її засновниками були відомі керманічі антивізантійського повстання румунські бояри брати Петро та Йоан Асани. Історики Александру Маджару, Флорін Константіну (автор праці «Щира історія румунського народу»), Іоан-Аурел Поп (нинішній ректор Клужького університету імені Бабеша-Бояй) наголошують, що до складу багатоетнічного румунсько-болгарського царства належали щонайменше три етнічні громади: румуни, болгари та кумани (половці в румунській історіографії). Інформація про волохів неодноразово наявна у Нікіти Хоніата: 1164 р. Андроник Комнін, тікаючи до Галицької Русі, був схоплений волохами біля меж Галичини (північно-східна частина Пруто-Дністровського ареалу); це описано в історичному романі сучасної української письменниці Ольги Страшенко «Візантійський лукавець», головним героєм якого постає саме Андронік Комнін, цей «диявол XII ст.»: «Ніч і ранок Андронік пробув у лісі, вранці вовком виринув із хащів біля невеличкого волоського села. Він уже багато передумав, і вирішив отак навпрямки до Галича не мчати. Адже відтепер Мануїл уже знає спрямування його втечі. Й на шляху до князя Ярослава Осмомисла виставить навперейми хоч і половину свого війська! Мудроголовий Андронік вирішив зробити зайвий гак, відтепер його шлях пролягав на Брашов, у той час це румунське місто ще було тільки в заснітку... Але воно стало для нього ріднішим від великих столичних градів, адже тільки в Брашові втікач по-справжньому відчув, що дихає повітрям

волі. А докруз розгулялася стихія – на всі боки розлилися Прут і Дністер, за ним сповенився Дунай, і Андронік мусив рахуватися із ними, як із богами Природи. Купецька валка їхала з Брашова через Сігішоару до Клужа, з тими купцями й підрядився в дорогу севастократор Андронік. Аби тільки не стояти на місці, аби подалі від Візантії та її нинішнього базилевса. А там через Карпатський перевал»⁷. Саме волохами називає Хоніат Петра та Йоана Асанів.

Відомий румунський (згодом – і російський) князівський рід Кантакузенів чи Кантакузинів (рум. Familia Cantacuzino) виводив власне походження від візантійського імператора Йоана VI Кантакузина (що відзначають і румунські філологи, зокрема, Дан Хорія Мазілу⁸), щоправда, не маючи остаточних підстав, на думку української та російської історіографії. Про полководця Кантакузина часів імператора Алексія Комніна говорить Анна Комніна в «Алексіаді». Шербан Кантакузино був господарем Волощини у 1678–1688, а Штефан Кантакузино – у 1714–1716.

Говорячи про XVIII ст. в історії румунської культури слід зупинитися на ролі епохи фанаріотів (Фанар, *Fanar* – так називалося передмістя Османської столиці на Босфорі, де мешкало грецьке населення) (1711/16–1821/22), що становить апогей турецького і новогрецького впливу на румунську мову. Господарів Валахії та Молдови після 1711 р. призначають лише у Стамбулі і, зазвичай, вони походять із впливових і відомих грецьких кіл. Турки (як прямо, так і за посередництвом греків-фанаріотів) понад століття повністю контролювали державне життя Дунайських князівств: політику, економіку, адміністрацію, торгівлю, військо, будови та ін.; вони постійно збільшували звичайну і надзвичайну (при призначенні і щорічному «перезатвердженні» господарів) данину. Слово *fanariot* у сучасній румунській мові набуло негативної конотації – «лицемірний, продажний», також пор. експресію: *a sta grecește în inima cuiva* «знати всі задумки когось», букв. «бути греком у серці в когось». Румунські історики і письменники XIX ст. Дімітріє Болінтіяну, Ніколає Белческу, Михайл Когилнічану, Васіле Александрі, навіть Міхай Емінеску зображали фанаріотську епоху в найчорніших барвах. XX ст. внесло певні корективи в оцінку цієї епохи.

Фундаментальною є праця Ніколає Йорги (1871–1940) «Візантія після Візантії» (рум. *Vizanț după Vizanț*; фр. *Byzance après By-*

zance; 1935)⁹, в якій Йорга розглядає імперський вплив Візантії на політико-соціальний та інтелектуально-культурний розвиток Волощини та Молдови; проаналізовано наслідки падіння Візантії щодо європейської цивілізації, спадкоємність візантійської культури. Термін Н. Йорга «Візантія після Візантії» неодноразово вживала знаний радянський візантиніст З. Удальцова, її остання книга про розвиток візантійської культури впродовж усього існування Візантії починається такими словами (прямо за Н. Йоргою): «Понад 500 років минуло з тієї пори, як Візантійська імперія – колись могутня середньовічна держава – пішла з історичної арени. Та слід, залишений Візантією в історії людства, настільки глибокий, що й досі пам'ять про неї живе не лише на сторінках історичних творів, але й у витворах її матеріальної та духовної культури»¹⁰.

Господарі Волощини Матей Басараб (1632–1654) та Константін Бринковяну (1688–1714), також правителі Молдови Штефан Великий (1457–1504) та Васіле Лупу (1634–1653) сприяли збереженню візантійського культурного простору в Південно-Східній Європі фінансовою, політичною й культурною допомогою Константинопольській патріархії та православним монастирям Афона, Палестини та Єгипту. Н. Йорга побачив у фанаріотській добі румунський варіант «просвітницького абсолютизму», під час якого сталися прогресивні соціально-економічні й культурні зрушення, що підготували ґрунт для румунського національного відродження XIX ст. На думку Н. Йорга, грецька культура, що поширилася у XVIII ст. у Валахії та Молдові, зіграла посередницьку роль між румунською та передовими європейськими культурами доби Просвітництва: як доводив Н. Йорга, фанаріотські правителі Константин Маврокордат (грецьк. Κωνσταντίνος Μαυροκορδάτος, рум. *Constantin Mavrocordat*, правив кілька разів у Мунтенії та Молдові між 1730–1769 рр.) та Грігоре Гіка (1764–1767, 1775–1777) приділяли значну увагу освіті, сприяли поширенню грамотності. У XVIII ст., у зв'язку з правлінням у Придунайських князівствах греків-фанаріотів, значного поширення там набула новогрецька мова, фанаріоти нав'язували грецьку мову в адміністрації й церкві, вона стає офіційною мовою двору, законодавства, мовою викладання (поряд із латинською і румунською, витісняючи поступово старослов'янську) у господарських «академіях» (школах).

Румунська мова, яка й до того зазнавала грецького впливу, у XVIII ст. відчуває його ще сильніше, він відбився передусім на лексичному рівні запозиченням великої кількості термінів стосовно духовного й соціального життя, а також на морфемному рівні поширенням дієслівного суфіксу *-si*, що зберігся й у сучасній румунській літературній мові: *a lipsi* «бути відсутнім», *a părăsi* «залишати», *a pedepsi* «карати», *a sosi* «прибувати», *a vopsi* «фарбувати»; також *a se fandosi* «маніритися, кривлятися», *a se sclifosi* «маніритися, капризувати, вередувати», *a se sclivisi* «(гарно, пишно) вбиратися, наряджатися, причепурюватися», *a se dichisi* «чепуритися, споряджатися» та ін. Однак слід мати на увазі, що «у XIX ст. слова грецького походження зазнають загалом тих самих змін, що й слова турецького походження, – зазначає видатний румунський лінгвіст А. Граур (1900–1988). – *Ifos* позначав «бойовий дух», згодом – «смішні претензії»; *logos* позначав «урочисту промову», пізніше – «претензійний і нудний виступ»; *lefter* мав значення «вільний», а зараз позначає «безгрошовий, розорений»... І утворення на *-isi* стали смішними, так що типово грецькі дієслова на зразок *a metahirisi* «використовувати» чи дієслова романського походження *a recomandarisi* зараз уживаються лише задля жарту¹¹. У політичному плані концепт «Візантія після Візантії» поступово бере на озброєння й російський царат, про що також зазначається в румунському візантинознавстві.

Нарешті, будь-яка історико-лінгвістична дискусія навколо проблеми походження румунського народу та його проживання в карпато-дунайських землях протягом тисячолітнього великого переселення народів починається в румунській лінгвоісторіографії з цитування «Історії» пізньовізантійського вченого Лаоніка Халкокондила (бл. 1423 – після 1487), що містить рядки здивування, звідкіля з'явилися на території тодішніх трьох середньовічних румунських феодальних держав – *Țara Românească* «Румунська країна (Волощина)», *Țara Moldovei* «Молдова» та *Principatul Transilvania* «Принципат Трансильванія», у слов'янських джерелах відомий під назвою Семиграддя – люди з римською мовою й римськими звичаями. Говорячи про історико-лінгвістичні суперечки щодо етногенезу румунів та походження румунської мови С. Семчинський (фундатор румунської філології в Києві) відзначає: «У середині

XV ст. Халкокондил дивувався, звідкіля з'явилися на території сучасної Румунії люди з римською мовою і римськими звичаями. Місцеві літописи та хроніки в XVII і XVIII сторіччях передавали численні легенди і перекази, у яких, звичайно, питання про походження волохів та молдован часто-густо перекручувалося»¹².

¹ *Ciobanu Șt. Istoria literaturii române vechi / Prez. graf. de M. Bacinschi. Chișinău, 1991; Iorga N. Bizanț după Bizanț / Trad. după originalul în limba franceză de Liliana Iorga-Pippidi. București, 2002; Mazilu D. H. Recitind literatura română veche. Partea I: privire generală. București, 1994.*

² *Ciobanu Șt. Istoria literaturii române vechi. P. 39.*

³ *Феофилакт Симокатта. История / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1996. С. 59.*

⁴ *Istoria limbii române. Fonetică. Morfosintaxă. Lexic / Coordonator: Florica Dimitrescu. București, 1978. P. 105; Mihăescu H. Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea. București, 1966. P. 127.*

⁵ *Mazilu D. H. Recitind literatura română veche. Partea I. P. 23.*

⁶ Ламбру Стеліу, Штірбець Христина. Держава династії Асан [Електронний ресурс] Режим доступу: http://www.ri.ro/uk_uk/Держава_династії_Асан-2523081

⁷ *Страшенко Ольга. Візантійський лукавець: історичний роман. Т. 1. К., 2005. С. 37.*

⁸ *Mazilu D. H. Recitind literatura română veche. Partea I. P. 25.*

⁹ Сучасне перевидання в перекладі з французької румунською мовою див.: *Iorga N. Bizanț după Bizanț / Trad. după originalul în limba franceză de Liliana Iorga-Pippidi. București, 2002.*

¹⁰ *Удальцова З. В. Византийская культура. М., 1988. С. 3.*

¹¹ *Граур А. Румынский язык. Исторический очерк. / Пер. с румынского Е. Фодор. Бухарест, 1963. С. 57.*

¹² *Семчинський С. В. Лексичні запозичення з російської та української мов у румунській мові. К., 1958. С. 15.*

Віржиліу Бирледяну

(Кишинів, Молдова)

ОБРАЗИ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОСТВІЗАНТІЙСЬКОГО СПАДКУ. ДОСВІД РУМУНСЬКОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

Поняття *Візантії після Візантії* було введено до наукового побігу відомим румунським істориком Ніколае Йорга, який привернув увагу дослідників до політичного, соціального, культурного спадку Візантійської Імперії на південному сході Європи. В опублікованій 1935 р. книзі¹, всупереч дискусіям про занепад імперії, який зумовив в епілозі загибель Константинополя й останніх уламків візантійської державності, автор представив «образ Візантії, що вижила після 1453 року». А добі класичного і пізнього середньовіччя у Дунайських князівствах – Валахії та Молдавії – надав значення візантійської наступності. На його думку, візантійські інститути та ідеї, що збереглися за допомогою людей і культурних автономій, набули у південно-східній Європі форми успадкованої цивілізації, що стала фактором ідентичності до поширення і ствердження ідеології національної держави.

Видання цієї книги у період між двома світовими війнами ХХ століття, можливо, було відгуком на активні пошуки нової геополітичної ідентичності південно-східної Європи. Під цей час спадкоємність щодо Візантії у румунській, як і у південно-східній історіографії, видавалась історично очевидним фактом, що ґрунтується на панівному в суспільній свідомості образі православної церкви. Остання зберігала традиції та долучала народи цього простору до візантійської духовної спадщини. Сакральні образи витоків держав і народів південно-східної Європи, що успадкували

візантійський принцип *симфонії* (грецьк. *συμφωνία*) і визначили особливу роль православ'я у національній міфології, обернулися на іншому полюсі дискурсу про візантійський спадок втіленням рис старомодного і шкідливого традиціоналізму. Співвіднесення візантійської традиції з модернізацією європейського зразка, під впливом якої був реалізований проект національної держави впродовж XIX-го століття і сталося об'єднання румунів 1918 р., вибудовувало образи Візантії як перешкоди на шляху ранньої модернізації, стагнації у порівнянні з Заходом, історичного зламу, що перетворили румунів на співучасників становлення нової імперії, спадкоємиці ідеології «нового», «третього Рима».

У цьому контексті історики, виходячи з притаманних тодішньому етапу методологічних підходів з центральними концептами «нація», «державна», зберігаючи особливу повагу до «цілісності структури» і «непорушних законів розвитку», збудували і запропонували своє визначення і обставини *цивілізаційного вибору*, здійсненого до і після 1453 року. Зокрема, вибір знаті валаських князівств пояснювався наслідком переважно інтелектуальних і культурних впливів, зокрема, за допомогою встановлених із Візантією прямих політичних взаємин. Християнство розглядалося як складник ланки етногенезу румунів, а візантійське хрещення слов'яно-болгар безпосередньо відобразилося на подальшому розвитку церковної організації, культури і духовного життя на північ від Дунаю. Втім, не вдалося уникнути нових наукових суперечок про характеристики здійснених запозичень і частку інновацій в їхньому змісті. Критики концепції *Візантії після Візантії* у контексті середньовічних румунських держав виклали свої сумніви щодо справжності форм наступності, які могли виникнути не у центрі, а на одній з периферій візантійської цивілізації². Більш того, засвоєння / відтворення візантійських моделей інституцій та ментальності відбувалося за посередництва південно-дунайських сусідів – болгар і сербів, а це, в свою чергу, визначило свої метаморфози «неімперськості» і характерні ознаки опору проектам наднаціональних політичних об'єднань³. Існувало також судження про те, що гіпотеза формального *translatio imperii* у румунських князівствах суперечила самій конфігурації політичної влади, розділеної між кількома адміністративними та культурними центрами – Тирговіште або Бухарест

у Валахії, і Сучава або Ясси в Молдові. Наводилися аргументи на користь того, що прагнення господарів Валахії і Молдавії привласнити собі роль спадкоємців візантійських імператорів часто виявлялося результатом літературної творчості і ніколи не було метою реалістичних проєктів. У сучасних історичних працях цей феномен історії середньовічної Молдавії та Валахії все частіше розглядається як *прояв символічної приналежності до Візантії*, продовження її традицій, втім, постійно узгоджених із політичною кон'юнктурою⁴.

Відомий британський історик Дмитро Оболенський у своїй книзі *«Візантійська співдружність націй»*⁵ презентував своє бачення повороту в історії Східної Європи, який долучив її народи і держави до політичної і культурної орбіти імперії. Заснування «нового Риму» на берегах Босфору в IV столітті означало зміщення центру імперії на Схід і знову перекреслило простір південно-східної Європи як зону конвергенції цивілізацій⁶. Безумовно, політична діяльність у межах візантійської ідеологічної парадигми розумілася як область виявлення божественної волі і втілення християнських імперативів, а простір імперії та її межі у морфології візантійської та пост-візантійської культури стійко зберігали концепції розширення імперії за допомогою християнізації. Відповідно, простори місіонерського апостольського і післяапостольського періоду мали збігтися з політичними кордонами імперії, а їх розширення повинне було відбуватися коштом територій і народів, долучених до імперії християнським місіонерством або політичними засобами.

У південно-східній частині Європи північний кордон Візантійської імперії, встановлений після завоювань Василя II до 1019 р., йшов угору по Дунаю до впадіння у нього річки Драва і далі, по його нижній і середній течії. На північ від цієї лінії простягалися землі, «якими візантійці ніколи не володіли, але які вони розглядали, принаймні, у ранньому Середньовіччі, як такі, що входять до сфери їхнього впливу»⁷. Причини цього були частково ідеологічними, почасти політичними, оскільки «візантійські правителі, які вважали себе наступниками Цезарів Риму, добре пам'ятали, що ті володіли колись Паннонією і Трансильванською Дакією, і що у II ст. н. е. римські легіони вступили до Словаччини і просунулися на північ до передгір'їв Карпат»⁸. Крім цього, постійний тиск на централь-

ну владу з околиці зумовив специфічну конфігурацію політичного універсуму Візантійської імперії. Увага ромейської влади до задунайських земель диктувалася і тим, що впродовж III–IX ст. цей простір був «плавильним казаном» для племен, що постійно тримали в напрузі *limes* імперії, і яких доводилося приборкувати засобами дипломатії і впливом своєї культури. Так само безпосередній зв'язок Балкан із Задунав'ям був зумовлений перетином цього простору торговельними шляхами, що вели до Босфору, Егейського і Адріатичного морів з Центральної та Північної Європи, а також напрямками військових вторгнень зі Сходу⁹.

Згідно з думкою Д. Оболенського, зміцнення болгарського панування і поява нових центрів політичного життя у Сербії і Хорватії призвели до розвитку суспільних інститутів, формування етнічної самосвідомості, і незабаром спрямування до плодів візантійської цивілізації з північної частини Балканського півострова. Ці процеси розвивалися у відносно мирний період другої половини IX ст. і тривали у X ст. на тлі бурхливих катаклізмів, стрясаючи півострів аж до кінця першого тисячоліття, коли *Візантійська Співдружність Націй* у Східній Європі досягла найбільших розмірів і «не баченої до того часу культурної і політичної єдності»¹⁰. Д. Оболенський стверджував, що всупереч спаду політичних зв'язків, до другої половини XII ст. і впродовж XIII ст. народи і держави від Фінської затоки до південного Пелопоннесу і від Адріатичного моря до Кавказу були об'єднані візантійським впливом на їх релігію, культуру і суспільні інститути, та зберегли тією чи іншою мірою узи вірності щодо Візантійської Церкви й імперії, або безпосередньо належали до її складу. Автор, погодившись в цілому з концепцією Йорги *Візантія після Візантії*, не поділяв його прагнення розглядати цей історичний феномен переважно у контексті категорій етнічності. На думку Д. Оболенського, попри свій статус васалів щодо Порту, правителям Валахії і Молдавії це «не заважало відчувати себе єдиними християнськими правителями, що збереглися у Південно-Східній Європі». Торгівля зерном і худобою принесла значні багатства, і це дозволило господарям Валахії і Молдавії надавати підтримку і заступництво церквам Константинополя, Александрії, Єрусалиму, а також монастирям гори Афон. «Через ці та інші причини вони вважали себе спадкоємцями

візантійських імператорів», а на північ від Дунаю, під їх заступництвом, складалася «своєрідна Візантія в мініатюрі», визнана на більшій частині Південно-Східної Європи й у християнських громадах Близького Сходу, і «просякнута політичною та культурною традицією імперії набагато глибше, ніж їх сучасники в Росії, московські царі»¹¹.

Політичне злиття протодержавних утворень і ствердження румунських середньовічних князівств – Валахії 1330 р. і Молдавії 1359 р. – у загальних рисах відповідали історичному контексту південно-східної Європи і передбачали утворення і / або об'єднання власних церковних ієрархій. Практика організації церкви паралельно з державно-політичними інститутами, властива Візантійській імперії і країнам сфери її впливу, визначила обставини визнання Константинополем молдавської православної митрополії, що відбулася, на думку румунських істориків, 1387 р. чи дещо раніше. Поза сумнівом, ця подія безпосередньо належить до питання міжнародного політичного визнання Молдавського князівства і підтвердження юрисдикції одного з фундаментальних інститутів середньовічної держави, що потребувало чимало зусиль через небажання Вселенського Патріархату відкривати нові єпархії та його умови призначати на чолі визнаних церковних структур лише грецьких архієреїв. Наступний конфлікт з патріархатом у цьому контексті, можливо, був обумовлений проявом інтересу місцевої церковної ієрархії, існуючої до цього часу *de facto* у рамках молдавської держави. Слід зазначити, що всупереч абсолютному авторитету Константинополя, церква Молдавії другої половини XIV ст. орієнтувалася на Галицьку єпархію, позначену у візантійських записах того періоду як єпископат (1328 р., 1347 р.), так і митрополія (1303–1305 рр., 1347 р.)¹². У цьому контексті достовірно відомо, що Молдавський господар Петру Мушат (1375–1391) зміг переконати саме галицького митрополита висвятити двох єпископів Молдавії, одним з яких був його наблизений Йосип. Патріарх Константинопольський Антоніос відмовився визнати Йосипа Митрополитом Молдавії, і лише після довгих переговорів конфлікт було владнано і в Сучаві – резиденції молдавського господаря – сталася інтронізація Йосипа в якості митрополита, з визнанням молдавської церкви підпорядкованою юрисдикції Вселенського Патріархату¹³.

Втім, наступному періоду буде притаманний розвиток *релігійного націоналізму*, – другий вагомий удар, завданий візантійському універсалізму після розпаду імперії і втрати західної частини, який до моменту падіння Константинополя зіграв на користь процесів роз'єднання православного світу. На цьому тлі, як не парадоксально, турецька Порта зробила свій внесок у відновлення концепції *християнського універсалізму* Візантії. Не дотримавшись різниці між релігійною та етнічною приналежністю, після падіння Константинополя 1453 р. османи віднесли всіх християн до населення, що перебуває під керівництвом Константинопольського Патріарха. У цьому випадку влада імператора над християнами особливим чином переходила до рук патріарха, який втратив під цей час свободу, але зберіг авторитет серед своєї пастви¹⁴. У бераті султана Мехмеда II у січні 1454 р. константинопольський патріарх визнавався етнархом (мілет-баша), візиром султана для всіх християн, главою Православної церкви на захоплених територіях і за її межами¹⁵. Це зумовило згадку у бератах султана 1483 р. і 1525 р. Молдавії, а також і Росії. За таких умов продовження офіційних відносин з Патріархатом для Молдавії означало б визнання приєднання до Мілетт-руму і підпорядкування султанові, що, можливо, спричинило їх розрив і зміщення Іоакима – останнього з греків на престолі митрополита Молдавії¹⁶.

На зміну поодиноким кампаніям османів у Молдавії незабаром, впродовж другої половини XV ст., прийшли постійний військовий тиск, черга важких боїв і перемир'їв, завоювання османами Кілії, Аккермана (Четатеа Албе) і початок сплати молдовськими господарями данини Порті. Спроба Петру Рареша звільнитися від османського панування спричинила 1538 р. руйнівну кампанію Сулеймана I, наслідком якої стали анексія Буджака і Тигіни та остаточне встановлення османського сюзеренітету. Разом з тим турецькі завоювання на Балканському півострові і падіння Константинополя поставили Валахію і Молдавію в унікальне становище. Зберігаючи відносну політичну і культурну автономію впродовж XV–XVII ст., молдавські та валаські господарі опанували роль захисників культурних і духовних традицій Візантії на південному сході Європи: захоували грецьку літературу, захищали грецьких прелатів і виступали покровителями церков і монастирів на Балканах і Близькому

Сході. Кожен новий турецький наступ на південному сході Європи, падіння Сербського деспотату (1459) і Морейського деспотату (1460), підкорення Трапезундської імперії (1461), королівства Боснія (1463) і Албанії (1468), та інші подальші події періодично спричиняли хвилі блукачів, що прямували на північ до християнської Європи і знаходили притулок у Молдавії, Валахії та Трансільванії. Вони несли з собою багату ідеологічну і духовну спадщину, підживлюючи внутрішнє політичне та церковне життя румунських держав і антиосманський опір до середини XVI століття¹⁷.

Не виключаючи діалектики взаємодії між традицією і інновацією цих процесів, надалі політичні проекти господарів незмінно доповнювалися такими візантійськими константами: допомога Афону і всьому православному сходу, дотримання принципів, що відповідали певному греко-романському та візантійському ідеалам (*concordia*), які надавали особливого сенсу, урочистості і сакральності інститутам внутрішнього правління і боротьбі проти османської Порти¹⁸. У цьому контексті розвиваються відносини і з польсько-литовсько-українсько-білоруськими православними спільнотами, формується особливе культурно-релігійне середовище. У Києві та Брацлаві православна знать зберігала свій вплив і підтримувала, так само як і Поділля, Волинь та частково Червона Русь, тісні зв'язки з грецьким духовенством і молдавською знаттю. 1589 р. Патріарх Константинополя Єремія II, який брав участь у впровадженні Московського Патріархату і закріпив за Москвою на історико-канонічному рівні визначення «Третього Риму»¹⁹, повертаючись через польські землі, взяв участь в облаштуванні місцевих церковних ієрархій. Останні потребували підтримки перед загрозою Контрреформації, зокрема православні братства у Вільні та Львові. Не менш характерним для сформованого тут клімату було те, що емісаром престолу Константинополя під час Брестської унії був Никифор, один з представників візантійського аристократичного роду Кантакузинів, а представником Александрійської Патріархії був Кирило Лукарис, відомий в історії православної церкви XVII ст. звинуваченнями на його адресу у зближенні з лютеранством, яке, як припускають дослідники, почалося ще у Вільні²⁰.

Іншим представником цієї доби, своєрідного «*aggiornamento*» східного християнства перед загрозою наступу Контрреформації,

був Митрополит *Петро Могила* (1597–1647). Нащадок молдавсько-господарського роду, Петро Могила з 1627 р. – Архімандрит Печерської Лаври, а з 1632–1633 рр. – Митрополит Києва. Він отримав підтримку лідерів тодішнього культурного середовища, зокрема Митрополитів *Іова Борецького*, *Ісайї Копистенського* і Архієпископа *Мелетія Смотрицького*, доклав чималих зусиль для духовного оновлення православ'я на новій для свого часу теоретико-теологічній основі. Представляючи до обговорення Священному Синоду в Києві 1640 р. катехізис *Confessio fidei orthodoxae* (Православне сповідання) проти тез Патріарха Кирила Лукариса, митрополит відзначає лише два пункти розбіжностей з католиками²¹. Митрополит реформував засновану у Києві ще 1615 р. школу за єзуїтською моделлю, перейменувавши на Академію і запровадивши до навчальної програми латину, грецьку, руську, польську мови, філософію, арифметику, риторику, богослов'я та інші дисципліни.

Слід зауважити, що проникнення християнства на північ від Дунаю, починаючи з XI ст., відбувалося за допомогою церковно-слов'янської мови, яка прийшла до Валахії і Молдови з Болгарії та Сербії і стала мовою канцелярії та протоколу господарського двору, зберігаючи свій статус до середини XVII ст. Православна церква і мова її літургії стали провідниками візантійської культури, а коло літературних джерел до другої половини XV ст. майже повністю складалося з візантійських і південнослов'янських перекладів. Найбільш раннім зразком старослов'янського тексту місцевого походження був літопис єпископа Макарія (1531–1558), присвячений періоду молдавської історії 1504–1551 рр. Для повсякденного вжитку у широкому обігу були безліч історій і легенд, життя святих і хроніки. Найбільш популярними були *Житіє Александра Великого*, сербська версія якого була переписана 1562 р. у монастирі Нямцу, старослов'янський переклад роману-життя *Варлаам та Іоасаф* і *Синтагма* – звід візантійських законів Матфія Властаря. Під впливом моделей візантійського мистецтва формувався архітектурний стиль і оздоблення молдавських церков та монастирів. Антиосманський опір, мотив, який лунав впродовж XVI–XVII ст. століть всією південно-східною Європою, залишився, як і у працях знаменитих хорватських і далматських письменників, лейтмотивом румунської середньовічної цивілізації, з відлуннями у літописах

і образотворчому мистецтві. Хвилі есхатологічних настроїв, спричинені втратою Константинополя і наступом османів на південному сході Європи, примножили колективні уявлення, що жили міфологію ознаками пришествя сили, здатної звільнити від османського панування і встановити нове царювання. Книга пророка Даниїла здобула у XVI ст. нові тлумачення, що цього разу пов'язували «четверту монархію», яка пророкувала кінець світу, з пануванням Османської імперії. Втім, такі само репрезентації пов'язані з піднесенням Габсбурзької або Російської імперій²².

Окремий розділ опублікованої 1964 р. праці румунського дослідника Олександра Еліана про взаємини Візантії і Молдавського князівства у XV ст. присвячений повідомленням молдавського Митрополита Георге IV (1723–1729) про візит до Кілії візантійського імператора Іоана VIII Палеолога і про його зустрічі з молдавським господарем Александру чел Бун. Опис цієї події, що доволі часто зустрічається у молдавській історичній традиції XVIII–XIX ст., на думку автора, пройшов певний шлях розвитку, перетворившись на історичну легенду з багатим політичним підґрунтям. У синодальному акті Митрополита Якова Путняну від 1 січня 1752 р., зверненому проти проникнення греків до церковної ієрархії Молдавії, цей епізод «зміцнився» новими деталями, що акцентують правову незалежність молдавської церкви. Описаний у легенді діалог двох суверенів закінчується тим, що після повернення до Константинополя імператор на знак поваги вислав Александру *корону* і *пурпурову мантію* (sic!), що збереглися надалі у традиції господарського вбрання, і виконав свою обіцянку, надавши незалежність молдавській церкві на кшталт «Охрида, Іпека або Кіпру». Собор схвалив це рішення, підкріплюючи його документами, які нібито зберігалися у монастирі Нямц до вторгнення поляків за часів правління Думітрашку Кантакузино (1673, 1674–1675, 1684–1685) і описані Митрополитом Георге²³. Цікаво, що і Димитрій Кантемир згадає дещо раніше в *Onuci Moldavii (Descriptio Moldaviae)* інший символ визнання незалежності – надіслану імператором *diadema regium*. Подібні рефлексії книжників на тему незалежності Молдавії на початку XV ст. могли бути спричинені знахідкою Митрополитом Дософтеєм (1624–1693) у монастирі Пробота грамоти 1392 р. господаря Романа I, що містить звернення *великі самодержавні*²⁴. Письмова

знахідка згодом виявилася настільки важливою, що неодноразово відтворювалася багатьма книжниками, а для Дмитрія Кантемира, як і в описі Митрополита Георге, участь Молдавії у співтоваристві нескорених держав, що перебували на початку XIV ст. століття під духовним началом візантійського василевса, мала особливий сенс, підкріплений успадкованими символами політичної влади²⁵.

Як і в інших частинах середньовічної Європи, на зорі нового часу, у Валахії і Молдавії збільшилося число господарів, які не мали родинних стосунків з господарськими династіями Басарабів і Мушатинів. Проте вони для підтримки своєї політичної легітимності у внутрішньому і міжнародному вимірах намагалися акцентувати *безперервний зв'язок з традицією і династичною ідеєю*. Часто це ставало справжньою політичною програмою, відбивалося у текстах літописів, архітектурі та живописі. Тверде бажання закріпити неперервний зв'язок з традицією і послідовність династичної ідеї визначили у румунських князівствах XVI–XVII ст. пошук та ідентифікацію попередніх політичних моделей і конвертували політичні моделі у культурно-мистецьку площину. Також поряд із впровадженням православної церковної ієрархії Молдавського князівства виникла практика заснування монастирів і їх посвята Афонським монастирям, патріархатам Антіохії та Єрусалиму. Грецькі ченці неодноразово заїжджали і брали участь в управлінні церковними справами Валахії і Молдавії впродовж XV–XVIII ст. і за часів фанаріотського правління (1711–1821). Серед численних грецьких клерикалів і вчених, які оселялися у столицях Валахії і Молдавії були Діонісос Комненос, Пантелеймон (Паісіос) Лігарідіс і Ігнаціос Петріціс, який заснував греко-латинський коледж у Тирговіште 1646 р. Неовізантійські моделі проглядалися у характері господарства Василе Лупу, який підняв престиж своєї країни у православному світі і організував 1642 р. Синод православної Церкви за участі Патріарха Константинополя і Митрополита Київського. Того ж року, за сприяння Київського Митрополита в Яссах були надруковані висновки синоду грецькою мовою під назвою «Синодальний Декрет Патріарха Парфенія». 1640 р. Василе Лупу заснував у Яссах школу з викладанням грецької і латинської мов.

У другій половині XVII ст. князівства продовжували відігравати суттєву роль у поширенні православної культури, а грецькі

викладачі часто наймалися господарями Молдавії як наставники їхніх дітей. Відомий молдавський вчений і політичний діяч Дмитрій Кантемир навчався в Єремії Какавели, який здобув освіту в Константинополі, Відні та Лейпцигу²⁶ і у майбутнього Митрополита Афін Мелетіуса. Вихованням дітей Димитрового брата, Антіоха Кантемира, займався грецький вчений Азарос Цигалас²⁷. У панегірику, написаному Патріархом Константинополя Афанасієм Петалоросом, пропонувалося звернення до молдавського господаря як до «живого спадкоємця імператорів, які раніше правили у Візантії». Щедре субсидування і патронаж православ'я румунськими господарями у XVI–XVII ст. підтримували у грецькому середовищі певний престиж і надію на відновлення Візантійської імперії. Про взяття на себе роль, вочевидь, свідчить значне число догматичних і полемічних праць, спрямованих проти католиків і кальвіністів, написаних грецькими вченими і надрукованих у Яссах і Бухаресті зазвичай коштом молдавського і валаського дворів²⁸. Робота друкарень у Бухаресті і Яссах, які переймали ініціативу один у другого впродовж другої половини XVII ст., не переривалася завдяки грецьким вченим-книжникам, а валаські господарі Шербан Кантакузино (1678–1688) і Костянтин Бринковяну (1688–1714) бачили себе покровителями *грецького Ренесансу*²⁹. За допомогою Севастоса Кімінітіса, колишнього директора константинопольської академії, Костянтин Бринковяну наприкінці XVII ст. заснував грецьку академію у Бухаресті, яку пізніше, 1707 р., реорганізував під патронатом Патріарха Єрусалиму Хризантемоса Нотара. Близько 1700 р. Бухарест відвідав Патріарх Антіохії Атанасіус Даббас з проханням сприяти у виданні молитовників арабською мовою. Згодом Антим Івіряню за наказом валаського господаря взявся за видавництво церковних книг грецькою і арабською мовами. Так само, за порадою Антима Івіряню і за допомоги валаського майстра Михаїла у Тбілісі на прохання правителя Грузії Вахтанга було відкрито друкарську майстерню, де було вперше надруковано Євангеліє грузинською мовою і ще кілька десятків книг до 1722 р., коли вона була зруйнована турецькими завойовниками.

Всього лише після декількох років після смерті Костянтина Бринковяну почався новий етап історії у Молдавії та Валахії, що тривав впродовж усього вісімнадцятого століття, – період па-

нування господарів фанаріотів, греків за походженням з константинопольських династій Фанара, які були призначені турецьким султаном на трон північно-дунайських князівств. Фанаріотами здійснювалась активна політика еллінізації адміністрації, і їх відданість грецькій культурі гарантувала, що спадок Візантії не буде забутий серед освічених християн на Балканах. У цьому контексті відбулося зближення двох сильних течій еллінізму: *неовізантійства* та *візантійського еллінізму*. У другій половині XVIII ст. грецькі правителі і торговці принесли до Бухаресту і Ясс впливи південно-східного модерну; грецькі газети та літературу, видану у Відні, разом з новинами про події у Західній Європі³⁰. Часто робилися щедрі пожертви на користь Церкви у князівствах у вигляді грошей, земель чи іншої власності. Грецькі академії у Бухаресті і Яссах були з 1776 р. реорганізовані Александросом Іпсилантисом, який запровадив до навчального плану елементарні науки, залучивши студентів і вчителів з-за кордону. Проте позаакадемічний стандарт навчання, був, поза сумнівом, низьким і відображав найгостріші проблеми розвитку румунських князівств під турецьких ярмом у XVIII ст. Андреас Волфф, доктор з Сибіу, писав 1796 р. про грецьких вчителів у Яссах: «важко знайти одного або двох, хто може читати з користю, не кажучи вже про коментар стародавніх грецьких авторів»³¹. Масштабна діяльність на терені освіти і культури не повинна затінити менш альтруїстичний аспект діяльності греків фанаріотів. Родючі області Молдавії та Валахії надавали значні можливості особистого збагачення господаря і його оточення, а призначення турецьким султаном на трон греків фанаріотів було справою політичної інтриги і підкупу і вимагало чималих коштів, які господарі намагалися надбати під час короткого перебування при владі. Ця система корупції і експлуатації була засуджена самими греками, зокрема істориками Афанасіосом Іпсилантисом і Константиносом Дапонтесом, і часто набувала зневажливого епітету *візантійський*³².

Література фанаріотської доби включала хроніки, епіграми, анакреонтичні вірші, підручники та теологічні роботи³³, які відображали навколишній світ перш за все як православний з центром у Константинополі, мріючи про майбутнє відродження Візантійської імперії. Месіанські вірування, що пророкували звільнення

греків від османського ярма, поширювалися і впливали як на тих, хто володів, так і тих, хто не володів таємницями міжнародної політики. Історик Дапонтес, який служив секретарем у Константина Маврокордато (був по черзі господарем Молдавії та Валахії), бачив у Бухаресті 1738 р. образ візантійського двоголового орла з імператорською короною³⁴.

Стелла Гервас у своїй книзі, присвяченій життю і діяльності Олександра Стурдза³⁵, дипломата, релігійного філософа і публіциста, звертаючись до культурного контексту доби після укладення Яського (1792) і Бухарестського миру (1812), визначила коло сформованих у регіоні настроїв щодо візантійської спадщини і православної єдності. Певна їх частина складалася з прихильників, які симпатизували концепції «візантійського екуменізму» і «православного народу». Вони відгукувалися на ідеї відновлення імперії, які об'єднали б усіх православних, що перебували під ярмом османів. Друга, не менш значуща, складалася з прихильників Просвітництва і просувала значення і концепції стародавньої Греції, грецької державності на основі демократичних ідеалів і цивільних прав³⁶. Розвиток національних ідентичностей і світської історіографії у південно-східній Європі поєднувався з ідентичністю «православної нації» і надії на примирення, об'єднання православних народів, як і думки, що «православний світ» попри все міг би залишатися осторонь багатьох перетворень, пов'язаних з добою Просвітництва. Сенси цього простору як такого собі культурного пограниччя підтверджує те, що визначення «Балкани» чи «Південно-Східна Європа», що утвердилися на початку і наприкінці XIX ст., ще довгий час конкурували з іншими, такими як «Іллірійський півострів», «Візантійський півострів» або «Європейська Туреччина»³⁷.

На основі аналізу розглянутих творів О. Стурдза авторка зазначає, що концепція «православного світу» не уникнула подвійності. З одного боку, окреслився образ «іншої Європи» щодо західної частини континенту, яка розглядалася як християнська земля. З другого боку, простір часто ідентифікувався як Росія. Це визначення охоплювало і християнські країни, які перебували під гнітом Османської порти (Греція, Валахія, Молдавія, Сербія, Болгарія) і були об'єднані загальним фронтом проти мусульманського сходу. Попри те, що православний світ був традиційно пов'язаний

з Візантійською імперією, О. Стурдза, представник першого покоління російських консерваторів, припускав, що саме Росія, вільна від будь-якого підпорядкування, за розмірами сягаюча імперії, на новому етапі могла б внести до цієї традиції свої зміни. Відданий своєму віросповіданню, як і національним кореням, О. Стурдза вбачав у православ'ї історичний і культурний зв'язок між Росією, балканськими народами і Грецією³⁸.

Юрист, професор Московського університету Лев (Леон) Кассо³⁹ став першим дослідником візантійського права у Бессарабії⁴⁰. Вивчаючи історію Бессарабії, автор зауважує, що Бухарестський мир був укладений Росією 1812 р. швидше як перемир'я з Туреччиною, спричинене необхідністю зосередити всі сили для боротьби з майбутньою французькою навалою армії Наполеона. Багатьом це здавалося «лише тимчасовою зупинкою у наступальному русі Росії на південь, хоча закріплені цим трактатом кордони і понині служать межами Імперії»⁴¹. На думку автора, загарбання Придунайських князівств наприкінці 20-х і 40-х років ХІХ ст. і встановлення у цих часових межах російського протекторату за графа Кисельова були продовженням політики, яка передувала Бухарестському миру і «виражалася у багаторічній окупації Валахії і Молдавії, а також у втручанні до їхнього внутрішнього управління впродовж 1806–1812 рр.»⁴². Автор мав на увазі, що саме намір царської влади «оберігати національну самобутність» молдаван, «які називають себе римлянами», при влаштуванні Бессарабської області зберіг структури візантійського права, хоча і не вбачав у цьому наступності Візантії, «давно вже померлої і позбавленої ще до смерті духовних сил»⁴³. Л. Кассо вважав, що візантійське право проникло поступово в молдавське життя шляхом судового застосування, «і цій рецепції сприяла не лише потреба у додаткових нормах» і «слава візантійського імені», а й те, що грецька мова у Молдові ХVІІІ ст. стала офіційною мовою так само, як латина на Заході⁴⁴. Насправді, на початку ХІХ ст. у Молдові «помітно пробудження духовних інтересів під впливом французької революції і ще більше під чарівністю особи Наполеона, який сприяв відродженню національних мрій і на сході Європи». З Просвітництвом, на думку автора, до князівства проникають друковані на Заході книги, зокрема й «ті, що містили компіляції візантійського походження»⁴⁵.

Отже, залежно від розгорнутих політичних і наукових проєктів тема *візантійської спадкоємності* у румунській історіографії спричинила безліч питань і дискусій. У чому проявлялася візантійська спадкоємність на колишніх теренах колишньої імперії? Ким або чим підтримувалися тут впродовж наступних століть політичний, соціальний, культурний та інтелектуальний вплив Візантії? Чи відбувалися зміни у збережених образах минулого, чим зумовлені віддалення та зближення з цією традицією у середньовічній Молдавії у період 1453–1711 рр.? У чому виявлялася неузгодженість між ідеалом і відтвореною практикою, проєктами та їх різночитаннями? Який вплив справляв на ці процеси прикордонний статус Молдавії та Валахії щодо Візантійської імперії і, у подальшому, щодо Османської та Російської імперій? Викликає певний інтерес також судження дослідників про те, що для народів південно-східної та східної Європи і, зокрема, для румунів, візантійська спадщина була складником колективної ідентичності. Ця спадкоємність, втім, з часом «виявилася» лише почасти візантійською, і докази цього у наукових дискусіях множилися на тлі утвердження ідеологій національної держави.

¹ *Iorga Nicolae*. Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine, Institute d'Études Bizantines. Bucharest, 1935.

² *Andrei Pippidi*. Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII. București, 2001. P. 12–13.

³ *Ibidem*. P. 20.

⁴ *Ibidem*. P. 12–14, 21.

⁵ *Оболенский Дмитрий*. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов, Москва, 1998.

⁶ *Condurachi Em., Theodorescu Răzvan*. Europa de Est, arie de convergență a civilizațiilor (I) // Revista de istorie. Tom 34, nr. 1. P. 32.

⁷ *Оболенский Дмитрий*. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов, Москва, 1998. С. 145.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Див.: *Istoria românilor*, vol. III: Generele românești / coord. Ștefan Pascu, Răzvan Teodorescu, Ed. Enciclopedică, București, 2001. P. 29–38, 288–305.

¹⁰ *Оболенский Дмитрий*. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов, Москва, 1998. С. 79, 218.

¹¹ Ibidem. P. 221, 394–395.

¹² Ibidem. P. 598.

¹³ Про дискусії щодо статусу, визначеного дослідниками як рівного автокефалії або елементами місцевої автономії молдавської церкви у період XV–XVI ст. див.: *Păcurariu Mircea*. Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Chișinău, 1993, p. 112–113; *Liviu Pilat*. Între Roma și Bizanț. Societate și putere în Moldova (secolele XIV–XVI). Iași, 2008; *Dan Ioan Mureșan*. Patriarhia ecumenică și Ștefan cel Mare. Drumulsinuos de la surse la interpretare // În amintirea lui Alexandru Elian: Omagierepostuma a reputatului istoric și teolog, la zeceani de la trecerea sa în vesnicie / ed. Vasile Muntean, Timișoara, 2008. P. 121–130.

¹⁴ *Babuș Emanoil*. Bizanțul, istorie și spiritualitate. București, 2003. P. 329–330. На думку окремих дослідників, падіння Константинополя спричинило розрив Молдавського князівства з Патріархом на декілька десятиліть і усунення останнього з греків – Іоакима – з престолу митрополита Молдавії, оскільки продовження його перебування на престолі означало б для Молдавії визнання приєднання до Мілетт-Руму і підпорядкування султану. (Див.: *Gorovei Ștefan S*. Un episod din “recuperarea” Bizanțului: prima “opera” a spătarului Nicolae „Milescu” // Anuarul Institutului de Istorie ‘A.D. Xenopol’. 1985/2. Tom XXII. P. 441–460; *Liviu Pilat, Ioachim*. Teoctist I și sfârșitul “perioadei bizantine” // Analele Putnei, I, 2005, 2. P. 73–90).

Runciman Steven. The Great Church in Captivity: a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence. Cambridge, 1968. P. 169–172.

¹⁵ *Dan Ioan Mureșan*. Bizanț fără Bizanț? Un bilanț // Studii și Materiale de Istorie Medie. 2008. Vol. XXVI. P. 294–295

¹⁶ Див.: *Gorovei Ștefan S*. Un episod din “recuperarea” Bizanțului: prima “opera” a spătarului Nicolae „Milescu” // Anuarul Institutului de Istorie ‘A.D. Xenopol’. 1985/2. Tom XXII. P. 441–460; *Liviu Pilat, Ioachim*. Teoctist I și sfârșitul “perioadei bizantine”, in Analele Putnei, I, 2005, 2, P. 73–90.

¹⁷ *Pippidi Andrei*. Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII. București, 2001. P. 79.

¹⁸ Ibidem. P. 81.

¹⁹ У грамоті Московського собору 1589 р. визначення Третього Риму викладене від особи Патріарха Константинополя Ієремії II: «[...] твое же, о благочестивый царю, великое Росейское царствие, третий Рим, благочестием всех превзыде».

²⁰ *Teodorescu Răzvan*. Civilizația românilor între medieval și modern. Vol. I, Orizontul imagini, Ed. Meridian, București, 1987. P. 90.

²¹ Ibidem. P. 93.

²² *Pippidi Andrei*. Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII. București, 2001. P. 127.

²³ *Elian Al*. Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea // Bizanțul, Biserica și cultura românească. Studii și articole de istorie. Iași, 2003 P. 39–41.

²⁴ *Costăchescu M*. Documente moldovenești înainte de Ștefan Mare. Vol. I, Iași, 1931. P. 7–13; apud: *Elian Al*. Op. cit. P. 51.

²⁵ Ця легенда на початку XXI ст., коли здавалося, що всі її міфологічні обставини відомі, набула розвитку і «нових деталей» у книзі экс-президента Молдови Петра Лучицького «Молдова и молдаване» (Кишинев, Изд. Cartea Moldovei, 2006). Згадавши у кількох місцях успадкований середньовічної Молдавією на короткий термін статус «другої Візантії» і набуту молдаванами у складі Російської імперії «імперську свідомість», автор у стилі пострадянського історико-політичного канону на початку розділу про господаря Александра чел Буна (Доброго) і створення адміністративних політичних структур середньовічної Молдавії на початку XIV ст. наводить деталі відвідин «нашої країни» візантійським імператором. Цитуючи літописця, автор стверджує, що, повертаючись з Відня до Константинополя, Іоанн II Палеолог зупинився у Сучаві, був прийнятий з усіма почестями Александром і відправлений до Галаца «[...] вернувшись в Константинополь, самодержец послал Александру императорскую корону, пурпурную мантию и золотой пояс, что фактически являлось международным признанием Молдавской государственности. Тогда же митрополит Иосиф получил от императора хламиду – шелковую архиерейскую одежду и митру, а жена Александра Анна – чудотворную икону Божьей Матери. Сей господарь, продолжает автор, создал Бессарабию, отодвинув восточные границы Молдовы до Днестра». (Ibidem. P. 78.)

²⁶ *Коробан В*. Дмитрий Кантемир // Вопросы литературы. 1973. № 10. С. 151.

²⁷ *Deletant Denis J*. Some aspect of the Bizantine Traditio in the Rumanian Principalities // The Slavonic and East European Review. 1981. Vol. 59, nr. 1, January. P. 9.

²⁸ Серед них: Спор о примате папы римского, Патриаха Ерусалима Нектариуса, (1682); Против Ереси, Архиепископа Фессалоников Симеона, (1683); Руководство против учения Иоанна Каррофиллиса Патриарха Иерусалима Доситея (1694).

²⁹ *Deletant Denis J*. Some aspect of the Bizantine Traditio in the Rumanian Principalities // The Slavonic and East European Review. 1981. Vol. 59, nr. 1, January. P. 8.

³⁰ Ibidem. P. 11.

³¹ *Șăineanu L*. Istoria filologie i române. București, 1895. P. 81–82. (apud: *Deletant Denis J*. Some aspect of the Bizantine Traditio in the Rumanian

Principalities // *The Slavonic and East European Review*. 1981. Vol. 59, nr. 1, January. P. 12.)

³² *Ibidem*. P. 13.

³³ Див.: *Bianu I., Hodos N.* Bibliografia românească veche, 1508–1830. Vol. I. București, 1903. P. 509–512.

³⁴ *Deletant Denis J.* Some aspect of the Bizantine Traditio in the Rumanian Principalities // *The Slavonic and East European Review*. 1981. Vol. 59, nr. 1, January. P. 13.

³⁵ Олександр Стурдза (1791–1854), належав до відомого молдавського роду. Молдаванин по батькові, грек по матері, був підданим Російського імператора. «Детские годы провел в Могилёвской губернии, а вторую половину жизни в Одессе и бессарабском имении Манзырь. При этом Стурдза пристально следил за событиями в Дунайских княжествах и Греции, будучи генетически связанным с судьбами населявших их народов. В молодости он выполнял дипломатические поручения Александра I, имеющие отношение к работе европейских конгрессов. Позже занимался аналогичной работой в действующей армии во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг.» (Цит. за: *Пономарев Александр.* Новые данные об Александре Стурдза из Одесского Архива (два письма середины XIX века) // *Tyragetia. Chişinău*, 2011. Nr. 2. P. 261).

³⁶ *Ghervas Stella.* Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance. Paris, 2008. P. 424.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, P. 428–429.

³⁹ Лев Аристидович Кассо (1865–1914), народився у сім'ї бессарабського дворянина Аристида Кассо і Олександрини Біазі-Мавро, правознавець, російський державний діяч.

⁴⁰ *Кассо Л. А.* Византийское право в Бессарабии. Москва, 1907.

⁴¹ Там же. С. 3.

⁴² Там же. С. 3–4.

⁴³ Там же. С. 71.

⁴⁴ Там же. С. 25.

⁴⁵ Там же. С. 27.

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 закатів – 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 поводида 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 ХІХ 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 оксюмороном 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 ХІХ 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 апіорі 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 «силогізмах» 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 апіорі не переймаються національною проблематикою, а якщо торкаються її, то не у річці 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 историко-ософической. 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 контрroversійних модифікаціях, де вона або вшановувалася, або демонізувалася. З огляду на історичний мейнстрім російські «релігійні філософи» ХІХ 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 ХV – початку ХVІ 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 І) та економічну самостійність (за часів Катерини ІІ) 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 оксюмороном.

Отже російські мислителі, відповідно їхнього розподілу на контроверсійні течії: західництво («філософія вседності») 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.

«Візантизм» у відповідних працях мислителя «Візантизм 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 «Візантизм и славянство». Сам «візантизм», 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. «Візантизм» 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 «візантизму»:

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

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

«скріпив» із Малоросією¹⁷. Мислитель зазначає всепроникний характер «візантизму» 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. Леонтєв якраз актуалізує сучасні 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 освіти за правління Ніколая I) виголосив державною ідеологією Росії. «Візантизм» поставлено мислителем у докір європейському людству, що походить від категоричного несприйняття К. Леонтєвим сучасної йому Європи у найсуттєвіших аспектах. Своє нехвалення сучасності К. Леонтєв прагне вкоренити в історії, тому йому потрібна стійка традиція, аби спиратися на неї. Нею і став «візантизм», поняття як збірне, так і вибіркоче. Таким чином, мислитель створив власний міф про Візантію, де «візантизм» виявився не лише докором Європі, яку він порівнює з «гниючим трупом» (образ «загниваючого Заходу» якраз є смисловим конструктом К. Леонтєва), а й надією та перспективою для Росії. Письменник гидує сучасністю з її згубною егалітарною свободою, органічним є лише «візантизм» з його безумовною покорюю. К. Леонтєв 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. Леонтєва 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. Леонтєв, 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 напештала 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. Достоевському, 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:

*Реє, лютує Візантія,
Руками берег достає;
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 «безобразных сзудальских идолов», «индийского безобразия», «византийских

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 мистецтва, 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 Эллина-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 хаосопорядка [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 візантизму 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.

Андрій Домановський

(Харків)

ІМПЕРСЬКІ МАРІННЯ РОСІЇ ПРО ВІЗАНТІЮ ВІД ХІХ ДО ХХІ ст.

Вже понад два століття російські інтелектуали раз у раз повертаються до «візантійського» питання, даючи протилежні оцінки Візантії та її значення в російській історії передовсім залежно від власних політичних переконань чи упереджень, а також поглядів на сучасність та майбутнє Росії. При цьому зазвичай забувають, що у переважній більшості випадків йдеться не так про реальні впливи Візантії, як про штучно сконструйовані уявлення про середньовічну імперію – з огляду на колосальні відмінності між двома культурами те, що на позір видається прямим запозиченням, є насправді перекосом, трансформованим і переінакшеним мало до невпізнанності віддаленим відзвуком недосяжного візантійського зразка¹.

Інтелектуалом, який започаткував модерну російську дискусію про Візантію, став Пьотр Чаадаєв (1794–1856), який у знаменитих «Философических письмах» (1829–1830 рр.) різко критикував Росію саме як спадкоємицю релігії та культури застряглої у невизначеності між Сходом і Заходом Візантії, яка внаслідок свого пограничного, межового розташування і стану опинилась поза історією світової цивілізації:

В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов².

Надто критичні погляди та висловлювання П. Чаадаєва щодо релігії й держави, очевидно скеровані не так проти середньовічної Візантії, як проти сучасної філософові Російської імперії³, не могли лишитись непоміченими і непокараними – журнал, у якому було надруковано дописи філософа, закрили, редактора, який наважився їх опублікувати, заслали, а сам автор відбувся багаторічним домашнім арештом⁴. При цьому нічого принципово оригінального щодо сприйняття Візантії П. Чаадаєв не висловив, повторивши слідом за Франсуа Вольтером, Шарлем-Луї де Монтеск'є та Едвардом Гіббоном відірвані від історичних реалій загальники огульної критики «Східної імперії»⁵. Не дивно, що проти подібних поглядів виступили професійні історики, які зналися на предметі й не могли пройти повз поширені у суспільстві тенденційні уявлення про Візантійську імперію та її вплив на Росію. Так, знаменитий московський медієвіст Тімофей Грановскій (1813–1855), говорячи про Візантію у рецензії на книгу П. Медовікова про імператорів Латинської імперії, створеної після завоювання Константинополя 1204 р. хрестоносцями Четвертого хрестового походу, зауважував:

История Византийской империи не пользуется большим почетом на западе. Говоря о ней мимоходом, тамошние писатели довольствуются повторением мнений, наследованных ими от XVIII столетия...

Нужно ли говорить о важности византийской истории для нас, русских? Мы приняли от Царьграда лучшую часть народного достояния нашего, т. е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов⁶.

Черв'як століття потому викладач Харківського університету Василій Надлер (1840–1894) на початку монографії про візантійського імператора Юстиніана I Великого (527–565) і константинопольські партії іподрому все ще змушений був обережно спростовувати усталене уявлення про «візантизм» як про суто негативне явище в історії людства, детально перелічивши його складники і характерні риси і наголосивши насамкінець на тому, що значною мірою поділяє наведені негативні щодо Візантії міркування:

Византийская империя представляет, быть может, один из замечательнейших феноменов всемирной истории, другими

словами – она представляет целый ряд интереснейших процессов и явлений, единственных по своей исключительной своеобразности. Такая мысль находится, очевидно, в резком противоречии с теми традиционными понятиями о византизме, которые господствуют по сию пору и в образованном обществе, и в ученой литературе. Чему учили нас, в самом деле, в школе, что проповедовали нам на этот счет все представители европейской историографии? Византизм, говорили и говорят они нам, это – китаизм на европейской почве, это тысячелетняя агония разлагающегося общества, общества, которое не может умереть, но не может и жить. Деспотизм, и при том в самой уродливой своей форме, мелочной и смешной церемониал, отсутствие всякой умственной производительности и всякой политической жизни, систематическое подавление всякого свободного движения духа, немое рабство масс, поголовное отсутствие всяких нравственных начал и исключительное господство догматических тонкостей, нелепая, бессмысленная страсть к каким-то играм в цирке, – вот те черты византизма, которые принимаются и в настоящее время за безусловные исторические истины. Я крайне далек от радикальной мысли опровергнуть это традиционное представление во всей его совокупности; я даже согласен с ним во многих частностях, но я убежден в то же время, что оно далеко не соответствует действительности⁷.

У цілому наведені погляди не виходили за межі загальноєвропейських уявлень про Візантію та притаманні їй особливості. З одного боку, їх було породжено поглядами філософів та істориків доби Просвітництва, з другого ж вони були вислідом позитивістської історіографії, що дедалі активніше зверталася у сюжетах своїх розвідок до візантійської історії й прагла відмежуватися від упереджених необґрунтованих тверджень. Оригінальна суто російська дискусія про Візантію почалася від середини ХІХ ст. і розгалужувалась на два складники – зовнішньо- і внутрішньополітичний. Перший стосувався ролі й завдань Російської імперії на зовнішньополітичній арені – війна з Османською імперією, оволодіння Константинополем і протоками Босфор та Дарданелли. Другий мав менш практичний, однак суттєво важливіший зміст, позаяк стосувався питання визначення самої сутності Росії – чи слід вважати її

частиною Європи, чи ж вона є цілком окремішньою самостійною цивілізацією – спадкоємицею і наступницею Візантії як єдиної своєї попередниці⁸.

Цивілізаційний аспект російських дискусій другої половини XIX ст. про візантійський вплив на Росію і наслідування Росією візантійського зразка найбільш опукло окреслили Константін Леонтьєв (1831–1891) і Василій Розанов (1856–1919), причому обидва автори не були схильні перебільшувати реальний вплив Візантійської імперії на становлення російської державності. Перший з них виступав апологетом Візантії, вважаючи її найкращою моделлю для побудови ідеальної держави і суспільного ладу шляхом міцного утвердження і максимального посилення самодержавства та православ'я, а також категоричної відмови від засад ліберальної демократії західного зразка. Російській імперії, на думку мислителя, слід було якнайактивніше звернутися до «візантизму», який він розумів насамперед як максимальне посилення авторитарної державної влади і беззаперечне укорінення ортодоксального християнства:

Представляя себе мысленно византинизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византинизм в государстве значит – самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом: знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византинизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства⁹.

Натомість Василій Розанов, говорячи про значення Візантії в історії Росії, задавався закономірним питанням, чи справді візантійське походження московського суспільного ладу є реальним

явищем, а не уявним конструктом. Його відповідь виявилась категорично заперечною:

Утонченная и порочная Византия, мешавшая отвлеченные споры богословско-философского содержания с оргиями, шумом и развратом цирка, Византия, столь жестокая и лукавая, так надругавшаяся над многими своими императорами, едва ли серьезно может быть поставлена как оригинал и прототип Москвы – угрюмо-молчаливой, упорно-настойчивой, гораздо более насильственной, чем коварной, так во всем не утонченной по мысли, по вкусам, по сердечным влечениям...

...нельзя приписать и влиянию византийской церкви и государства весь склад нашего государства, быта, нравственных и других понятий. В некоторые эпохи здесь было сходство, но не было заимствования, подчинения, – или не было его в очень значительной степени¹⁰.

Отже, В. Розанов, на відміну від К. Леонтьєва, характеризував Візантію без зайвого пієтету як гріховну, жорстоку і підступну, тобто не лише прямо заперечував суттєвий візантійський вплив на Росію, але й опосередковано підводив читача до думки про те, що не варто обирати її в якості зразка для наслідування. Окремі читачі мислителя у листах до нього пішли у цьому керунку ще далі, не лише негативно оцінюючи вплив Візантії, але й закликаючи філософа сприяти звільненню Росії від осоружного візантійського ярма. Автор анонімного листа, на відміну від В. Розанова, не заперечує факту потужного впливу Візантії на Росію, але опонує насправді не так своєму адресату, як певній усталеній громадській думці. У філософові дописувач вбачає нехай нерішучого і непослідовного, але все ж однодумця, а не опонента:

...вы, видимо, еще не можете совершенно уверенно заявить, что византийские наслоения веры (в письме поставлено одно слово, имя веры) не нужны России. Поставим же следующие вопросы:

- а) принесло ли пользу тысячелетие византинизма в России?*
- б) необходимо ли оно для нашей государственности?*

...

По первому пункту можно, совершенно положила руку на сердце, ответить: «нет, не принесло»...; по второму пункту также можно утвердительно ответить: «нет, не нужно»...

*Будьте прямы – содействуйте освобождению России от ига византизма*¹¹.

Оприлюднивши текст листа В. Розанов, ймовірно, почасти підтримав висловлені у ньому тези. Беззаперечно ж можна стверджувати наявність у середовищі російських інтелектуалів межі XIX–XX ст. позиції, діаметрально протилежної до поглядів К. Леонтєва як щодо утвердження самодержавства, так і щодо насадження православ'я. Слід зауважити, що таку «антивізантійську» позицію неможливо пояснити історичною безграмотністю, подібно до того, як це намагаються робити щодо П. Чаадаєва окремі сучасні російські публіцисти націоналістичного спрямування¹². Річ у тому, що вкрай критично до «візантинізму» ставився, наприклад, один із найвідоміших тодішніх візантиністів Павел Безобразов (1859–1918), високу фахову кваліфікацію якого годі піддати сумніву. У своїй книзі про Михаїла Пселла (1890 р.) історик створив образ розбещеного чиновника, позбавленого щонайменших проявів совісті чи честі, зауваживши насамкінець, що то був сумний персоніфікований виплід розбещеного суспільства:

*Михаил Пселл – тип преуспевающего византийца, добившегося высоких чинов лестью, низкопоклонством, потворством животным инстинктам монархов, достигшего благосостояния выпрашиванием и взяточничеством, тип образованного сановника, меняющего убеждения, жертвующего правдою в угоду царю; это человек без принципов, без идеала, способный хвалить и бранить одно и то же, готовый обелять преступления, чернить добродетель, настоящий прелюбодей слова, печальное порождение печального времени, развратное детище развратного общества*¹³.

Дослідники суголосно вбачають у такій характеристиці «візантинізму» завуальовану критику сучасної П. Безобразову російської імперської бюрократії з притаманними їй лицемірством, підступністю та честолобством¹⁴. Як бачимо, в обох позиціях – як звеличення та вихвалання, так і критики і засудження – російської дискусії межі XIX–XX ст. щодо «візантизму» чи «візантинізму» йдеться не так про саму Візантію, як про інструменталізоване використання уявного візантійського образу з метою позитивної чи негативної характеристики суспільно-політичного ладу Російської імперії. Одні інтелектуали вбачали позитивну суспільну програму

у зверненні до візантійського спадку, максимальному його засвоєнню, використанні та розвитку, інші ж навпаки обстоювали необхідність відмови від «візантинізму» і викорінення притаманних йому явищ і суспільних практик. Це було, використовуючи влучне формулювання Сильвії Ронкей, «поствізантійське використання візантійської ідеології», кардинально відмінне від західноєвропейського сприйняття Візантії та її спадку¹⁵.

Зовнішньополітичні претензії Російської імперії другої половини XIX – початку XX ст. щодо «візантійського спадку» найкраще ілюструють, як не дивно, літературні твори, а саме вірші Фьодора Тютчева і проза Михайла Салтикова-Щедріна. Перший з них спромігся поетичним рядком і шерогою образів окреслити зовнішньополітичні прагнення Російської імперії, раз у раз повертаючись до уточнення своїх ідей. У вірші «Русская география» поет писав:

*Москва и град Петров, и Константинов град –
Вот царства русского заветные столицы...
Но где предел ему? и где его границы...
На север, на восток, на юг и на закат?
Грядущим временам судьбы их обличат...*

*Семь внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство русское... и не прейдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек.
<1848 или 1849>*

Росії у «геополітичних планах» Ф. Тютчева було відведено роль остаточного творця-відновника світової Імперії:

*То, что обещано судьбами
Уж в колыбели было ей,
Что ей завещано веками
И верой всех ее царей, –*

*То, что Олеговы дружины
Ходили добывать мечом,
То, что орел Екатерины
Уж прикрывал своим крылом, –*

*Венца и скиптра Византии
Вам не удасться нас лишить!
Всемирную судьбу России –
Нет, вам ее не запрудить!..
Травень 1850 р.*

Ще більш відвертим у своїх геополітичних зазіханнях Ф. Тютчев був у вірші «Пророчество»:

*Не гул молвы прошел в народе,
Весть родилась не в нашем роде –
То древний глас, то свыше глас:
«Четвертый век уж на исходе, –
Свершится он – и грянет час!*

*И своды древние Софии,
В возобновленной Византии,
Вновь осенят Христов алтарь».
Пади пред ним, о царь России, –
И встань как всеславянский царь!
1 марта 1850 г.*

На ідеї відновлення Росією Візантійської імперії шляхом захоплення Константинополя і опанування Балканським півостровом саркастичною сатирою відгукнувся М. Салтиков-Щедрін. Один із персонажів його роману «История одного города» (1870 р.) міський голова Васіліск Семьоновіч Бородавкін глибоко перейнявся ідеями відродження древньої Візантії за допомогою російського війська:

*За десять лет до прибытия в Глупов он начал писать проект
“о вящем армии и флотов по всему лицу распространении, дабы
через то возвращение (sic) древней Византии под сень Российския*

державы уповательным учинить”, и каждый день прибавлял к нему по одной строчке. Таким образом составила довольно объемистая тетрадь, заключающая в себе три тысячи шестьсот пятьдесят две строчки (два года было високосных), на которую он не без гордости указывал посетителям, прибавляя при том:

– Вот, государь мой, сколь далеко я виды свои простираю!

Вообще, политическая мечтательность была в то время в большом ходу, а потому и Бородавкин не избегнул общих веяний времени. Очень часто видали глуповцы, как он, сидя на балконе градоначальнического дома, взирал оттуда, с полными слез глазами, на синеющие вдалеке византийские твердыни. Выгонные земли Византии и Глупова были до того смежны, что византийские стада почти постоянно смешивались с глуповскими, и из этого выходили беспрестанные пререкания. Казалось, стоило только кликнуть клич... И Бородавкин ждал этого клича, ждал с страстностью, с нетерпением, доходившим почти до негодования.

– Сперва с Византией покончим-с, – мечтал он, – а потом-с...

На Драву, Мораву, на дальнюю Саву,

На тихий и синий Дунай...

Д-да-с!

Чи не найповніше цей аспект ставлення до Візантії та її спадку в Російській імперії на межі XIX–XX ст. спромігся висвітлити відомий візантиніст-мистецтвознавець Федір Шміт, який прагнув на початку 1930-х рр. відмежуватися від імперсько-буржуазного сприйняття Візантійської імперії. Так він намагався порятувати від репресій з боку радянської влади як самого себе, демонструючи свою лояльність, так і візантиністку як наукову галузь, доводячи її можливу користь для утвердження і посилення тодішньої державної ідеології. З цією метою науковець публікує розлогу статтю «Политика и византиноведение», в якій у дещо спрощеному і почасти викривленому вигляді пояснює стрімкий злет російської імперської візантиністики та її підтримку з боку владної еліти великодержавними зовнішньополітичними прагненнями Росії опанувати чорноморськими протоками, заволодіти Константинополем і утвердитись на Балканах:

...источником интереса к «Византии» была политика, международная и внутренняя, а вовсе не простая «жажда к знаниям».

Вскрыв политические причины интереса к «Византии», мы тем самым добиваемся и указания на то, кто и с какими целями и в чью пользу высказал те или иные взгляды на «византийскую» историю...¹⁶

Если византиноведение может теоретически обосновать завоевание Константинополя и Малой Азии, как тут не покровительствовать византиноведению! Оно, действительно, и расцвело в конце XIX в. И в начале XX в. в русских духовных академиях, университетах, ученых обществах, Академии наук; в Константинополе, по инициативе вовсе не исследовательских учреждений (это надо подчеркнуть), а императорского посольства был основан специальный византиноведческий археологический институт. ... Было бы, однако, безусловным преувеличением, если бы мы все западноевропейское и российское увлечение проблемами «византийской» истории объяснили исключительно соображениями внешней политики. Тут играла крупную роль еще и политика внутренняя, и на Западе, и в России, и именно в течение всего XIX века¹⁷.

Подібним чином пояснював російське захоплення Візантією український історик-марксист Григорій Лозовик, так само поєднавши у своєму поясненні зовнішньо- та внутрішньополітичні чинники:

Византиноведение царского времени выполняло чрезвычайно важную идеологическую и политическую функцию. Оно подготавливало умы и беспрерывно внушало мысль о том, что русские цари – непосредственные наследники византийских императоров, что славянская нация (читай: великорусская) – природный преемник достоинства и мощи, богатства и величия, выпавших из рук одряхлевших ромейских греков, что православная церковь – единственная носительница религиозных идеалов всего православного мира, единственный пастырь единоверных душ как по сю сторону, так и по ту сторону Босфора. ... У непредубежденного читателя получалось необычайное впечатление от выпячивания славянского элемента на первый план во всей истории Византии, от необыкновенной гармонии в деятельности церкви и государства Византийской империи, от высоких принципов и выдающейся культурной миссии византинизма в ходе общественного развития и Западной и Восточной Европы¹⁸.

На межі XIX–XX ст. уявлення про Росію як пряму спадкоємицю Візантійської імперії та історичну місію росіян оволодіти Константинополем навіть сприймалося як цілком законне і справедливе її симпатиками у Європі. Так, професор Єнського університету Гайнріх Гельцер у нарисі політичної історії Візантії, підготовленому спеціально для другого видання знаменитої історії візантійської літератури Карла Крумбахера, зазначав:

Византия нашла могущественного наследника. Русский царь сочетался браком с царевной из дома Палеологов; венец Константина Мономаха был возложен в Кремле на самодержца всея Руси. Русское государство представляет собою действительное продолжение Византийской империи. И если св. София будет когда-либо возвращена истинной вере, если когда-либо Малая Азия будет вырвана из рук отвратительно хозяйничающих там турок, то это может быть сделано только русским царем. Противодействие Англии идет в разрез с природой и историей, и поэтому наверно, хотя быть может довольно поздно, будет сломлено. Константинопольским императором может стать только защитник православной веры, русский царь, поскольку он серьезно проникнется великими обязательствами, связанными с этой задачей¹⁹.

Цю наведену на завершення гельцерового нарису візантійської історії тезу не оминули увагою численні візантиністи, і якщо В. Бенешевич вважав її пророцький тон надмірним²⁰, то Ф. Шміт навів її як визнання геополітичних вимог Російської імперії іноземцями і приклад успішного використання історичних студій для обґрунтування політичних висновків²¹, а А. Васільєв зазначав, що її цікаво було почути саме від німецького науковця²². І справді, наведені міркування видавалися дивними лише через те, що їх висловлював іноземець, оскільки для російських візантиністів, переважна більшість з яких були монархістами чи, щонайменше, консерваторами, подібні думки були цілком очікуваними. Особливо посилились вони з початком Першої світової війни, у яку Російська імперія увійшла з очевидним наміром здобути Константинополь. Так, один із фундаторів російського візантинознавства Фьодор Успенській 23 березня 1915 р. запропонував цареві Ніколаю II записку з пропозиціями щодо невідкладних кроків після взяття Константинополя²³, а інший патріарх імперської візантиніс-

тики мистецтвознавець Никодим Кондаков писав в опублікованій того ж року статті:

В наше время, которое является своего рода эпохой поездок и всяких экскурсий, литературный очерк древностей Константинополя не требует оправданий при своем появлении, тем более в настоящую пору, когда вся Россия ждет восстановления Царьграда и открытия для нее памятников искусства и истории его. Русский народ с уверенностью ожидает унаследовать и дивные сады Босфора, и лучезарные, чуть прикрытые лиловою дымкою берега и острова Мраморного моря, и драгоценные храмы, и музеи, и все таинство заключенной в развалинах Византии мировой исторической силы. Русь верит, что Константинополь в русских руках оживет, станет мировым городом и потянет за собою в даль будущей истории все славянство и все наше отечество, всю веками сложившуюся русскую жизнь. На наших глазах совершается как бы чудо, давно ожидаемое человечеством, и могучие силы Европы гремят укрепления Босфора и Дарданелл и орды турок, предводительствуемые германцами²⁴.

Того таки 1915 р. архієпископ Харківський та Охтирський Антоній (в миру Алексей Храповицький) у статті «Чей должен быть Константинополь?» так мріяв про відновлення Візантійської імперії силами Росії для союзних їй греків:

...Россия восстановит Византийскую империю, объединив теперешнюю свободную Грецию с Цареградом под мирскою властью самодержца-грека и под духовною властью Вселенского греческого Патриарха, и тем отблагодарит эллинский народ за то, что он некогда освободил нас от рабства диаволу и ввел в свободу чад Божиих, соделав нас христианами.

...

...в интересах правды, в интересах религии и науки, наконец, в интересах чисто русских национальных Константинополь должен быть сделан столицей Византийской империи и все греческие провинции Балканского и Малоазийского полуостровов должны быть в нее включены²⁵.

Планам і мріяв російських прихильників візантизму не судилося втілитися і здійснитись – Російська імперія, підважена виснажливою війною і внутрішньою кризою не лише не оволоділа

Константинополем, але й сама загинула внаслідок кривавої громадянської війни. Шукаючи відповіді на причини пережитої катастрофи Сергій Булгаков звинуватив у ній Візантію, точніше, сприйняття Росією за зразок для наслідування зверхньої візантійської окремішності і, як наслідок, фатальної зарозумілої замкненості:

Россия сначала попала и под власть и под гипноз Византии, а затем, когда она развалилась, подросшая и государственно осознавшая себя Россия сама стала притязать на роль Византии, объявила себя “Третьим Римом”. Злые чары сохранили свои силы вполне, и только по-новому распределились роли. А знаете настоящее имя этим чарам? “Греко-российство”, в котором сначала жирными буквами печаталась первая часть: греко, а мелкими Российство, а затем стало наоборот: крупно – Российство и мелко – греко. А суть та, что Церковь Вселенская, или католическая, есть только Греческая или только Российская Церковь. Только в России чистое Православие, то есть христианство, только русские православные, то есть христиане (“крестьяне”), “святая Русь”. Вот это-то опаснейшее отождествление вселенского и местного, церковного и народного, которое в букете своем и дало пресловутое соединение национальных начал: Православие, самодержавие и народность, оно и создало невыносимо душную атмосферу Московской Руси – Третьего Рима. ... И при этом роковая византийская замкнутость и самомнение: мы – “Третий Рим”²⁶.

Сила, що перемогла, не мала жодних сентиментів щодо Візантії. Після утвердження радянської влади Візантія опинилась на маргінесі наукових досліджень істориків-марксистів, а візантиністи, яким вдалося пережити лиховісні часи громадянської війни і не опинитися в еміграції, були впродовж кінця 1920 х рр. – 1930-х рр. або репресовані, або змушені до внутрішньої еміграції. Для більшовиків захоплення Візантією було однією з визначальних рис царизму, символом гніту, відсталості, несправедливого суспільного ладу і державної політики. Здавалося, сама візантиністика як окрема наукова дисципліна від 1930 х рр. померла. Єлена Ліпшиц, єдина, хто публікував під той час у СРСР наукові розвідки з історії Візантії, обов’язково залапковувала термін «візантинознавство» – настільки

лайливим вважався його зміст²⁷. Візантійське питання надовго зникло з громадського обговорення, оскільки, як писав згаданий вже Ф. Шміт:

Политически византиноведение у нас было полностью скомпрометировано. Это было до такой степени ясно, что после Октября, когда и с империалистической международной политикой и с самодержавием у нас было покончено, пришел конец, казалось, и самому византиноведению – у нас, конечно, только²⁸.

Становище візантиністики в СРСР покращилося лише зі зміною ідеологічного клімату, посиленням етатизму та імперіалізацією зовнішньої політики Радянського Союзу під час та по завершенню Другої світової війни. Як зазначав Сергій Іванов:

Нужна была какая-то позитивная программа, и ею стал русский этатизм. СССР из вневременной родины «трудящихся всех стран» трансформировался в легитимного преемника российской державности. В новых условиях Византия могла приобрести прежний статус передатчицы имперской харизмы²⁹.

Як зауважила Сильвія Ронкей, сталінська радянська імперія успадкувала від Російської імперії як візантійську концепцію влади, так і, до певної міри, також естетику візантійської владної сили. Найкраще це можна проілюструвати двома фільмами Сергея Ензейштейна про Івана Грозного (1943 і 1946 рр.), які втілюють одночасно як демонстрацію поваги і преклоніння перед владою, так і готовність зректися владця і зрадити його³⁰.

Починаючи від 1944–45 рр. в СРСР відбувся стрімкий ренесанс візантинознавства, і хоча наразі неможливо достеменно з'ясувати, чи було відродження імперської державності усвідомленою цілеспрямованою політикою, чи ж це був «мимовільний, стихійний дрейф системи», візантиністи успішно намагалися максимально скористатися сприятливою кон'юнктурою для розвитку своєї науки³¹. Попри те, що Візантія не відігравала жодної спеціальної ролі в офіційній ідеології радянської держави, сама природа сильної централізованої деспотичної влади мимоволі схиляла інтелектуалів до алюзій і асоціацій, до того, щоб вбачати у давній імперії своєрідне туманне і засноване павутиною тріщин історичне дзеркало, в якому можна було розрізнити крізь завісу часу подібність власного радянського суспільства до візантійського³².

Багатьом радянським інтелігентам, особливо історикам, державний лад Візантійської імперії нагадував радянський тоталітаризм сталінського зразка або ж суттєво м'якший авторитаризм брежнєвської доби. Потракткування Візантії як тоталітарної держави, яку намагалася свідомо чи не усвідомлено копіювати Росія, не було чимось притаманним винятково радянським науковцям. Наприклад, Арнольд Тойнбі зауважував, що росіяни вже від часів Великого князівства Московського «розробили власний варіант тоталітарної держави візантійського типу», причому Радянський Союз аж ніяк не зламав цієї державної традиції, продовживши відтворювати характерні риси середньовічної Східної Римської імперії³³. Однак західні інтелектуали, які не мали досвіду повсякденного життя в СРСР, не сприймали і не були спроможні сприйняти подібність радянської деспотичної ідеологізованої владної системи до візантійської так особисто-інтимно, як радянські інтелігенти, для яких це було досвідом включеного спостереження і співпереживання.

Так, видатний візантиніст другої половини ХХ ст. Александр Каждан, який починав свою кар'єру в СРСР, а закінчив емігрувавши до США, згадував у своєму автобіографічному нарисі «Трудный путь в Византию»:

...в глухие сталинские времена, когда я преподавал в Тульском педагогическом институте, мой друг, которому я излагал свои взгляды на византийскую централизованную экономику, воскликнул: "Да ведь это же все как у нас!" Он не был историком, и ему можно простить поспешное заключение. Много позднее, когда хрущевская оттепель приоткрыла щель к свободомыслию и судьба перенесла меня в Москву, моя начальница настаивала на том, чтобы я выбросил из своей книжки характеристику императора Юстиниана I, данную ему современником, писателем Прокопием Кесарийским, ибо, говорила она, всем ясно, что я пишу не об Юстиниане, а о Сталине. Прокопий, разумеется, писал не о Сталине, но, как подданный тоталитарной империи, он пользовался известным стереотипом деспотического государя, который – в известных пределах – мог быть приложим к любому деспоту³⁴.

Те, що таке сприйняття не було самотнім, засвідчує видатний радянський медієвіст Арон Гуревіч, який відмовився від кар'єри

візантиніста саме через те, що візантійські порядки надто нагадували йому радянську сталінську дійсність, історію, яку він переживав у власній країні, в інший час з іншою мовою і назвами явищ, але ідентичну за своєю сутністю³⁵. Для Александра Каждана ж навпаки саме цей аспект Візантійської цивілізації був найбільш важливим і привабливим, оскільки він розглядав Візантію у якості великого тоталітарного експерименту, крізь призму якого можна зрозуміти феномен тоталітарних режимів XX ст.:

Византия оставила нам уникальный опыт европейского тоталитаризма. Для меня Византия не столько колыбель Православия или хранительница сокровищ античной Эллады, сколько тысячелетняя лаборатория тоталитарного опыта, без осмысления которого мы, видимо, не в состоянии представить себе наше собственное место в историческом процессе³⁶.

Сильвія Ронкей у передмові до доопрацьованого перевидання італійською мовою написаної ще до еміграції з СРСР монографії А. Каждана про візантійську аристократію XI–XII ст. зауважила, що у книзі очевидно присутня неявна актуалізація, а саме – перенесення візантійської державної структури на радянську³⁷. Подібним чином й інші радянські візантиністи опосередковано віддавали данину цій прихованій актуалізації дослідження історії Візантії. Наприклад, книга Якова Любарського про Михаїла Пселла³⁸ у сприйнятті радянського читача не лише оповідала про становище інтелектуала-філософа при візантійському дворі, але й торкалася теми стосунків між інтелігенцією та радянською державою, а перекладені Геннадієм Літаврїним «Советы и рассказы Кекавмена»³⁹ цілком могли сприйматися як поради радянському службовцю щодо того, як поводитись у сучасному йому суспільстві з огляду на подібність характеру державної влади у Візантії та СРСР. У передмові до другого видання твору, яке побачило світ понад десятиліття потому після розпаду СРСР, науковець зазначав:

...хотя первое издание вышло тиражом в 3200 экземпляров, признаваемым вполне достаточным для использования в научных кругах, самый жанр памятника (поучение) обусловил широкий интерес к сочинению Кекавмена у российской культурной общности, и уже вскоре после первой публикации книга стала библиографической редкостью⁴⁰.

Дослідження минулого Візантійської імперії радянськими візантиністами напрочуд вдало й активно перегукувалися зі спостереженнями за сучасністю Радянського Союзу, що дозволяло інтелігенції брежневської доби активно користатися езоповою мовою і, говорячи про Візантію, завдяки «неконтрольованому підтексту», мати на увазі СРСР:

То, чего нельзя было сказать об окружающей действительности, какое-то время еще можно было упомянуть в применении к Древнему Риму или Византии⁴¹.

Навіть зараз, читаючи статті радянських науковців про природу візантійського самодержавства і бюрократії, важко позбутись враження, що вони писались з явною алюзією на сучасну їм радянську партійно-номенклатурну владну систему⁴². Як зазначав Сергій Іванов,

...может быть, византинисты были единственной категорией населения, которая в этих условиях (советского государства – А. Д.) получала некоторые интеллектуальные преимущества: ведь они жили в обществе, отдаленно напоминавшем объект их научных изысканий⁴³.

Після еміграції з Радянського Союзу чи розпаду СРСР порівняння стали сміливішими, а твердження – відвертішими. За кордоном А. Каждан прямо називав тоталітарну радянську Росію природною наступницею тоталітарної Візантії, використовуючи для характеристики владної верхівки середньовічної імперії термін «номенклатура»⁴⁴, а Г. Літаврін називав притаманну візантійському суспільству корупційну дружбу-«філіа» добре відомим радянській людині словом «блат», описуючи її так, що не впізнати реалії радянського суспільства було неможливо:

За фасадами официальных институтов, основанных на публично правовых нормах, в X–XI вв. оформилась отнюдь не афишируемая открыто система частных, неофициальных отношений, или негласных услуг самого различного свойства – система фаворитизма и протекции, оказываемой из корыстных соображений – за взятку или за соответствующую услугу⁴⁵.

Цікаво, що подібного сприйняття Візантії насамперед як тоталітарної держави не уникли і представники найвищої партійної номенклатури СРСР. У вступі до статті «Чи існував тоталітаризм

у Візантії?» американський візантиніст українського походження Ігор Шевченко описує цікавий трапунок, що стався за кілька днів до серпневого путчу ГКЧП 1991 р. Саме під цей час у Москві відбувався черговий, XVIII-й за рахунком міжнародний конгрес візантиністів, і групу істориків Візантії запросили до Кремля на зустріч із віце-президентом СРСР Геннадієм Янаєвим. Два моменти запам'ятались науковцеві – запевнення майбутнього путчиста щодо особистої відданості президентові Михайлу Горбачову і його питання про те, чи існував у Візантії тоталітаризм⁴⁶. Питання виявилось таким неочікуваним і водночас влучним, що потім про нього згадували як про одну із провідних тем конгресу, а журналісти, які брали інтерв'ю у візантиністів, так само питали перш за все про природу стосунків між візантійською державою і суспільством, наголошуючи, що погляд у візантійське дзеркало дозволяє краще зрозуміти самих себе⁴⁷.

Очевидно, що питаючи про тоталітаризм у Візантії, сучасники, які переживали загибель і розкладання радянської тоталітарної системи, питали про самих себе, про природу і долю власної держави і суспільства. Зрозуміло при цьому, що за усього тяжіння Візантійської імперії до централізованого управління, вона, як середньовічна держава, мала вельми обмежені суто технічні можливості для реалізації цього прагнення⁴⁸. Тож цілком можна погодитись з Александром Козловим, який заперечував можливість візантійських витоків тоталітаризму, справедливо зауважуючи, що

...в империи ромеев не было столь развитой контрольной и репрессивной ветви государственного аппарата, которая могла бы оправдать использование термина “тоталитарный” (особенно в псевдонаучных популярных работах) для характеристики Византии⁴⁹.

...представит себе тоталитаризм (систему всеобщего государственного контроля, сопровождаемого подавлением человеческой индивидуальности) при примитивных технических и социальных средствах Средневековья затруднительно⁵⁰.

Однак для нас важливою є не так реальна генетична тяглість чи типологічна подібність візантійського та радянського суспільств, як уявлення радянських інтелектуалів про їхню близькість. Найяскравіше про подібність чи навіть ідентичність радянського

тоталітаризму і візантійського самодержавства спромігся сказати геніальний поет, лауреат Нобелівської премії Іосіф Бродський в есеї «Путешествие в Стамбул», написаному у червні 1985 р.:

...Русь получила – приняла – из рук Византии все: не только христианскую литургию, но, и это главное, христианско-турецкую (и постепенно все более турецкую, ибо более неуязвимую, более военно-идеологическую) систему государственности. ...чем покойный Сулов или кто там теперь занимает его место – не Великий муфтий? Чем генсек не падишах или, лучше того, император? И кто, в конце концов, назначает Патриарха, как, впрочем, и Великого визира, и муфтия, и халифа? И чем политбюро – не Великий Диван? И не один ли шаг – шах – от дивана до оттоманки?»⁵¹

Англомовний варіант цього тексту було названо «Flight from Byzantium»⁵² («Літ (Втеча) з Візантії»), що було явною алюзією на знамените «Sailing to Byzantium» («Плавання до Візантії») іншого нобелівського лауреата Вільяма Батлера Єйтса (1865–1939). І попри те, що характеристика І. Бродського була очевидно помилковою, оскільки він, говорячи словами І. Шевченка, взагалі не розумів і майже зовсім «не бачив» власне Візантію як таку⁵³, наведена ним характеристика і образний ряд дозволяють якнайкраще зрозуміти сприйняття Візантійської імперії у середовищі радянської інтелігенції впродовж 1960–1980-х рр. Подібно й сама Візантія була практично відсутня в інтелектуальному дискурсі радянської доби, наявним був хіба що її уявний негативний образ, позаяк йшлося передусім про те, щоб уподібнити середньовічну імперію Радянському Союзові. Цікаво зазначати, що багато років потому, вже на початку ХХІ ст. філософ Артур Геворкян також віднаходив візантійські риси у процесах радянської доби, однак оцінюючи їх, на відміну від радянських інтелектуалів, однозначно позитивно:

...отдельные элементы самой византисткости (так у автора – А. Д.) незримо присутствовали и опосредованно сказывались во всех тех процессах советского периода, которые имели однозначно позитивный характер»⁵⁴.

Повернення Візантії до сфери ширшого суспільного обговорення відбулося після падіння комуністичної ідеології і розпаду СРСР 1991 року, причому це було переважно позитивне відчитування «візантійського спадку» – Ромейську імперію сприймали

передусім як «хрестительницю Русі» і джерело витоків високої культури наведеного до православ'я східного слов'янства. Водночас протягом 1990-х рр. «візантизм» не відігравав помітної ролі у політичній дискусії щодо сучасності і майбутнього Російської Федерації. Коли 1999 і 2000 рр. на сторінках «Новой газеты» відбулося обговорення можливого варіанту побудови на пострадянському просторі неоімперського проекту шляхом відтворення «Візантійської співдружності націй», в якому взяли участь Рустам Рахматулін, Андрей Балдін, Андрій Окара та інші⁵⁵, це не спричинило значного суспільного резонансу, не вийшло за межі вузького кола зацікавлених інтелектуалів. Однак, після невдалого експериментування з ліберально-демократичними ідеями впродовж 1990-х р., від початку 2000-х р., після приходу до влади Владіміра Путіна, Російська Федерація впевнено обрала шлях ресентименту, нового імперіалізму та історичного реваншизму. Шукаючи ідеологічних і світоглядних орієнтирів, точок опори для обґрунтування і утвердження як нової політики, так і власної ідентичності, російські інтелектуали дедалі частіше звертаються до візантійського спадку. Підрахунки Сергея Іванова засвідчують стрімке зростання кількості згадок про Візантію у російських національних та регіональних медіа від кінця 1990-х рр. до 2008-го р.⁵⁶ Вже 2001 р., невдовзі після приходу В. Путіна до влади, Дмитрій Саприкін зазначав, що Візантія може стати не лише минулим, але й майбутнім Росії, оскільки

...наиболее близким аналогом возникающей новой Российской государственности является Византийская империя, просуществовавшая тысячу лет в крайне неблагоприятном историческом окружении. ... Возможно, Византия – не только прошлое России, но и ее будущее⁵⁷.

Десятиліття потому, 2010 р. думку про те, що Візантія може стати майбутнім Росії, повторить Александр Дворкін:

...в современной России, во многом переживаем те же проблемы, что были в византийском обществе, ставим для себя те вопросы, которые ставились в Византии. Все эти споры «западников» и «почвенников» – всё идет оттуда. Так что чем лучше мы узнаём историю Византии, тем лучше способны понять и наше настоящее. А может быть, и будущее⁵⁸.

Цілком можна погодитись з Сергеем Івановим, який стверджував, що сучасний російський інтерес до Візантії було, з одного боку, обумовлено провалом ліберальних реформ, з другого – необхідністю пошуку втраченого геополітичного фундаменту, за який і було обрано Візантію⁵⁹. Справді, вже 2003 р., розмірковуючи з приводу 550-ліття падіння Константинополя, Анатолій Курчаткін зауважував самотність, самотність Росії перед викликами сучасного світу, зазначаючи, що саме ця риса уподібнює сучасну російську державу до середньовічної Візантії. Уникнути участі Візантійської імперії, яка загинула саме внаслідок своєї самотності, Росія зможе лише коштом самопосилення завдяки єднанню держави і громадянина:

*Одинокими мы останемся – такова наша участь, потому что такова наша историческая судьба. Но тем более непременно мы должны стать сильными. Что возможно лишь при единении государства и личности*⁶⁰.

Впродовж наступного десятиліття таке єднання відбулося, і 2012 р. Александр Єфремов, не приховуючи свого позитивного ставлення до російського реваншизму і поновленого імперіалізму 2000-х років, писав:

...после распада СССР и кошмара 1990-х византизм – или, по крайней мере, его остатки – сыграл не последнюю роль в деле стабилизации и даже некоторого возрождения нашей державности. Россия так и не стала частью западного мира, оставаясь самостоятельным центром силы. Нынешние политические элиты – в сущности, наследники среднего звена советской хозяйственной, спецслужбистской и военной бюрократии. Они, в отличие от высшей партийной номенклатуры, не несут – или почти не несут – ответственности за крах СССР. Более того, их приход к власти являлся альтернативой завиральному европобесию времен Бориса Ельцина. Очевидны и четко обозначенные этими элитами реставрационные тенденции, направленные не только на имперский, но и на советский периоды нашей истории. Важно и показательно, что именно этой части отечественного политического спектра удалось на относительно долгое время получить безусловную поддержку абсолютного большинства граждан России. У этих людей еще сохраняется великий дух российского мессианского

империализма и политического гегемонизма, пусть и ограниченный относительно (в сравнении с Советским Союзом) скромными возможностями нынешнего государства. Все это значит, что идеологические и социально-политические практики сегодняшней РФ, повторяя неизбежные в современном мире мантры о демократии, будут, насколько возможно, обращаться к извечному великорусскому византизму как традиционной части национального самосознания, которая не мыслит себя вне великой государственности и способна противостоять разлагающему и растлевающему духу западного либертианства⁶¹.

Показово є різниця між текстами А. Курчаткіна (2003 р.) та А. Єфремова (2012 р.) – якщо для першого з них нове єднання громадянина і держави має бути принципово відмінним від притаманного радянській авторитарній державі, то другий навпаки згадує СРСР з явною тугою за втраченим ідеалом. Те, що було колись неприйнятним і ненависним для Арона Ґуревіча чи Іосіфа Бродського, перетворилося у сприйнятті частини інтелектуалів сучасної Росії на зразок для наслідування. Поступово уявна Візантійська імперія була беззаперечно обрана консервативними колами у якості умовного зразка для наслідування як у внутрішній, так і у зовнішній політиці Росії. Показово є позиція, послідовно обстоювана одіозним російським філософом Александром Дугінім, який у розділі «Абсолют Візантизма» своїх нарисів «национальной философии» «Русская вещь» вже на початку 2000-х рр. постулював:

Нашей самой прочной базой является Византия. С богословской точки зрения, именно Византия была подлинным христианским царством – она длилась 1000 лет. Это и было тысячелетнее царство. Православие – это Византия. Россия – это Византия. Наша формула: Запад – зло, Византия – добро. Все, что написано о Византии плохого, – ложь. Это лишь приемы идеологической борьбы со стороны Запада. Каждый русский должен знать, что Византия – чистое добро, всякий, кто утверждает иное, – враг. Критикуешь Византию – враг русского народа. Такова должна быть наша железная установка. Установка на Византию. Византия – абсолютный ориентир русского проекта, наша точка отсчета в истории. Это надежно и крепко, это центрально. Византия пала, когда засомневалась относительно собственной правоты⁶².

У сфері внутрішньої політики візантизм розглядався мислителями консервативного спрямування як головний антагоніст щодо лібералізму та капіталізму, і, ширше, ворог умовного узагальненого Заходу. Публіцист Вадім Кожинів визначав Візантію як ідеократичну державу, маючи на увазі владу ідей православного християнства, за якими мали вибудовуватися всі складники буття держави та суспільства. Він протиставляв Візантію, а за нею і Росію номократичному (вибудованому передовсім на підґрунті закону) Заходові⁶³. Візантизм порівнювали з соціалізмом, стверджуючи, що саме на його основі можливо втілити у життя соціалістичний ідеал справедливо облаштованого суспільства. Вже згадуваний Артур Геворкян зазначав:

Далеко не случайно, что идея социальной справедливости реализовалась на базе восточного христианства, поскольку западное христианство, пришедшее к культу индивидуализма в Новое время, в силу данного обстоятельства исторически оказалось не в состоянии решить проблему социализации общества. Именно поэтому социалистическая идеология марксизма, западная по своему происхождению, должна была переместиться на более подходящую почву – на славянский Восток.

В России идея реализации социальной справедливости, даже данная в атеистическом своем варианте, нашла благодатную почву именно в русском религиозном сознании. Здесь сказалась чисто христианская по своему происхождению идея социальной справедливости, стремящаяся на общинных началах справедливо обустроить общество, так, чтобы были разрешены все антагонизмы между людьми, классами, народами⁶⁴.

У цілому ж Візантія в уяві консервативних ідеологів поставала як ідеал соціальної держави, якій були притаманні всі привабливі риси сучасних західних країн – високорозвинена економіка, тверда валюта, високоосвічені громадяни, непорушні соціальні гарантії й стабільно високий рівень добробуту. За такого сприйняття Росія, як спадкоємиця візантійського православ'я і візантійських політичних традицій, постає більш європейською, ніж сама Європа, і тому не повинна прагнути до Європи – вона сама є Європою завдяки своїм візантійським первням⁶⁵.

Не лише політичні публіцисти, журналісти чи філософи, але й фахові історики вважали за необхідне звернутись до візантій-

ського досвіду задля побудови справедливого громадянського суспільства в Росії. Відомий візантиніст Павел Кузенков писав:

Задачи построения подлинно гражданского общества и эффективной политической системы, на наш взгляд, невозможно решить без привлечения политического наследия тысячелетней Империи ромеев⁶⁶.

Переламним на шляху остаточного вибору Візантії в якості умовного зразка для наслідування став 2008 рік, коли на телеканалі «Россия» відбувся показ публіцистичного телефільму намісника московського Сретенського монастиря архімандрита о. Тихона (Шевкунова) «Гибель империи. Византийский урок». Від цього моменту зацікавлення Візантією та її значенням для сучасної Росії миттєво охопило суспільство, спричинивши бурхливу дискусію у пресі та на телебаченні⁶⁷. Цей антизахідний за своїм змістом фільм, сповнений алюзій до сучасної Росії завдяки використанню впізнаваних термінів сучасної російської політичної новомови («олигархи», «вертикаль влади», «стабілізаційний фонд», «преємник» тощо), здобув, попри численні відмічені критиками історичні помилки, неточності та перекручення, колосальну підтримку, оскільки прибічники вбачали у ньому потужну заявку на духовне та політико-ідеологічне обґрунтування імперської природи і місії російської держави⁶⁸.

Ідеї «відродження Візантії» і використання принципів і методів «візантійської зовнішньої політики» у сучасній Росії було підхоплено як публіцистами, так і академічними дослідниками, і, зрештою, знайшло, на їхню думку, втілення в анексії Кримського півострова. 2013 року Артур Геворкян писав:

Отнюдь не упрощая крайне сложную международную обстановку, особенно неблагоприятную для России, вместе с тем невозможно обойти стороной тот факт, что византистская политика на всех спектрах византийского направления является пробным камнем для возрождения величия России. Только активизируя себя на византийском направлении, Россия может вернуть утраченные ею мировые позиции, что позволит ей выступить на равных в решении судьбоносных международных проблем с такими гигантами как США, Германия, Китай⁶⁹.

2014 р. у Москві було захищено дисертацію Єви Лацьонової на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук за темою

«Роль византийского наследия в идейном обосновании внешней политики России». Показовим є висновок дослідниці, в якому, зокрема, стверджується, що

...восприняв византизм, Россия унаследовала и его основные черты – самодержавие, православие и мессианство, или в современном понимании – это сильное государство с централизованной властью, морально-нравственными устоями общества и глобальной задачей по установлению справедливого мирового порядка. Это, в свою очередь, и обуславливает единственную форму существования российской государственности в рамках империи. Термин империя также претерпел эволюцию и в настоящее время предполагает многонациональное государство с централизованной властью, мощной государственной идеей, сильной армией и активной внешней политикой. Внешняя политика российского государства имеет определенные исторические традиции, которые, по мнению автора, наиболее точно выражены в идее «Москва – Третий Рим». В связи с этим политика России западном и южном направлениях имеет принципиальное значение для существования и развития российской государственности. Ее движение в указанных направлениях предопределяется самим ходом исторического развития России, имеющего свой культурно-исторический код. Кроме того, особенности географического положения российского государства требуют обеспечить интересы безопасности, а также экономические и культурные интересы, прежде всего, на западном и южном направлениях. Интересы обороны своей территории и защиты населения определяют наступательный характер внешней политики российского государства⁷⁰.

Реалізацією візантійського начала російської державності стала, на думку Єгора Холмогорова, здійснена Російською Федерацією анексія Криму:

...русы, как и тысячелетие назад, всё еще способны внезапным рейдом захватить Херсонес. Так что если византизм создает некоторую особенность русских по сравнению с другими северо-европейскими народами, то и данное отличие тоже создается им⁷¹.

Цікаво, що порівнянь сучасної Росії та її політики з Візантією після початку агресії РФ проти України не уникли і західні науковці. Класичним візантійським імператором назвав президента

Російської Федерації Владіміра Путіна британський візантиніст Пітер Франкопан⁷². Російський лідер, за словами науковця, впевнено втілює в життя ідею «Москви – Третього Риму», і залишається тільки спостерігати, яку стратегію оберуть при цьому західні лідери. Вкрай цікавим у цьому контексті видається здійснене Майклом Стюартом порівняння зовнішньої політики В. Путіна з політикою візантійського імператора Юстиніана I (527–565 pp.), який прагнув відродити свою державу у колишніх кордонах Римської імперії. Подібно до Юстиніана, Путін прагне відновлення Російської (Радянської?) імперії у територіальних межах колишнього Радянського Союзу. Подібно до того, як Візантійська імперія змушена була через брак сили визнати владу остготського короля Теодоріха в Італії, Росія останні двадцять років напозір і неохоче визнавала незалежність України. Але вона, за словами М. Стюарта, лише чекала «вдалого моменту, щоб накинутись». Подібно до Юстиніана, президент РФ буде користатись будь-якою слабкістю України і Заходу для продовження своєї «реконквісти», яку щиро вважає законним відродженням несправедливо втрачених територій своєї держави⁷³. «Зрештою Юстиніанові відвоювання завершилися катастрофою для багатьох італійців, – завершує статтю М. Стюарт. – Сподіватимось, що подібне не повториться для сучасних українців»⁷⁴.

Нарешті, Візантію в якості однієї з ідеологем зовнішньої політики Росії було закріплено мало не на офіційному рівні, коли 24 грудня 2015 р. відбулися установчі збори Громадської організації «Візантійський клуб». Попри те, що клуб офіційно позиціонує себе як неформальне об'єднання інтелектуалів та зацікавлених представників ділового світу, його склад і місце установчих зборів – прес-центр Міністерства закордонних справ РФ – вказують на тісний зв'язок з органами державної влади Російської Федерації. Головою правління клубу було обрано першого заступника голови Комісії Громадської палати РФ Сергея Маркова. За його словами,

задача «Візантійського клубу» – утвердження Росії як продовжателя великої Восточно-римської цивілізації, котра сейчас известна как Византия, и котра сама вытекает из Древнего Рима и Древней Греции»⁷⁵.

Серед завдань клубу були визначені сприяння формування міжнародної політико-ідеологічної коаліції країн, об'єднаних спільним

візантійським минулим, здійснення просвітницької діяльності у Росії та країнах візантійського культурного кола шляхом взаємодії з політичною та інтелектуальною елітою цих країн і створення там аналогічних клубів. Попри наявність серед членів клубу фахових науковців-візантиністів (Сергей Карпов, Міхаїл Граціанській), його діяльність, наскільки можна судити з матеріалів на надто професійно розробленого сайту, звалася передусім до пропаганди особливого шляху імперської Росії, знавіснілої критики країн Заходу та ідеологічного обґрунтування російської агресії проти України⁷⁶.

Масове захоплення Візантією як зразком для наслідування після виходу фільму о. Тихона (Шевкунова) жорстко розкритикувала відома російська публіцистка Юлія Латиніна, навівши наприкінці своєї статті головний аргумент – Візантія загинула через свої численні суспільно-політичні вади, тож чи варто їй наслідувати?⁷⁷ Однак в цілому публіцистичний текст Ю. Латиніної відтворював примітивний міф очорнення Візантії, причому з численними помилками, пересмикуваннями і некоректними твердженнями, що дозволило опонентам з націоналістичного і право-консервативного табору легко вщент розгромити її твердження⁷⁸. Справжньої присутньої дискусії не відбулося – ідеологи виявилися спроможними виліпити з Візантії будь-який вигідний для них образ, думка ж науковців, які також розкритикували як саму Ю. Латиніну⁷⁹, так і її опонентів, виявилась малопоміченою. За влучним висловом Сергея Іванова, науковцям складно змагатися з ідеологами, яку б ідеологію ті не обстоювали, оскільки вони грають за різними правилами й у зовсім різні ігри⁸⁰.

Отже, у своїх загальних рисах сучасне російське сприйняття Візантії повернулося до своїх витоків XIX ст. – ідеологізованих міфів, дуже далеких від наукового пізнання середньовічної Ромейської імперії⁸¹. Ліберали картають давню імперію за самодержавство, надмірну централізацію влади, непублічну політику, корупцію, заляштонкові підклимові ігри, тотальний контроль, репресії щодо власних підданців тощо. Консерватори вихваляють її за особливий самостійний шлях, прагнучи вибудувати у Росії потужну ідеократичну імперську державу з сильною центральною владою і політикою неоімперського реваншизму щодо найближчих сусідів, країни яких вважають природною невід’ємною частиною імперської тери-

торії і державного організму. Імперське маріння «візантійськими» облудними принадами імітаційної наддержави продовжує тяжіти над сучасною Росією і для України лишається відкритим питання, як реагувати на це російське бачення Візантії й одностороннє привласнення візантійського спадку. Чи варто під гаслами «Досить візантійщини!» і «Україна – не Візантія!» відмовитись від візантійських витоків власної історії, віддавши їх на поталу неоімперській Росії, як це робить значна частина сучасних українських інтелектуалів, чи ж є сенс запропонувати питоמו українське бачення Візантії.

¹ *Ivanov S. A. The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy' // The Reception of Byzantium in European Culture since 1500 / Edited by Przemyslaw Marciniak, Dion C. Smythe. Farnham, 2016. P. 55–56.*

² *Чаадаев П. Я. Философический письма (1829–1830). Письмо первое // Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. Сочинения на русском и французском языках; варианты. Показания Чаадаева. Заметки на книгах. Комментарий. Dubia: повесть в стихах «Рыбаки», стихотворение. Чаадаевичана. М., 1991. С. 331.*

³ *Лидов А. М. Апология Византии // История. Научно-методический журнал для учителей истории и обществознания. 2017. № 1–2 (619). С. 43.*

⁴ *Ivanov S. A. The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 60.*

⁵ *Див.: 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.*

⁶ *Грановский Т. Н. Латинская империя [рец. на кн.: Латинские императоры в Константинополе и их отношения к независимым владетелям греческим и туземному народонаселению вообще. Историческое исследование П. Медовикова. Москва, 1849] // Грановский Т. Н. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1905. С. 329–330; див. також: Бороздин И. Н. Т. Н. Грановский и вопросы истории Византии // Византийский временник. 1956. Т. 11. С. 271–278.*

⁷ *Надлер В. К. Юстиниан и партии цирка в Византии. Харьков, 1876. С. 1–2; див.: Домановская М. Е. Понятие «византизм» в научном наследии*

В. К. Надлера // Российское византиноведение: Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2011. С. 84–87.

⁸ *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 61–62.

⁹ *Леонтьев К.* Византизм и славянство // Византизм и славянство. Великий спор. М., 2001. С. 23–24; див.: *Геворкян Р.* Идеи развития и прогресса в учении Н. К. Леонтьева о византизме // Философские науки. 2006. № 9. С. 88–100; *Геворкян Р.* Историческая концепция византизма // Философские науки. 2004. № 12; *Поляковская М. А.* Интерпретация понятия «византизм» в русской научной литературе конца XIX – начала XX в. // Византия: кумуляция и трансляция культур. Тезисы докладов IX научных Сюзюмовских чтений (24–27 августа 1997 г.). Екатеринбург, 1997. С. 45; *Поляковская М. А.* Интерпретация понятия «византизм» в русской научной литературе конца XIX – начала XX в. // *Поляковская М. А.* Византия, византийцы, византинисты. Екатеринбург, 2003. С. 292–294.

¹⁰ *Розанов В. В.* Эстетическое понимание истории // К. Н. Леонтьев: Pro et Contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891–1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 118.

¹¹ Цит. по: *Розанов В. В.* Духовенство, храм, миряне // *Розанов В. В.* Около церковных стен: в 2-х тт. Т. 1. СПб., 1906. С. 344; см. также: *Розанов В. В.* Около церковных стен: собрание сочинений. М., 1995. С. 189–190.

¹² *Холмогоров Е.* Византия: все, что надо знать для полемики с русофобами (часть I) // Спутник и Погром [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://sputnikipogrom.com/russian-armoury/25631/byzantine-1>

¹³ *Безобразов П. В.* Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл // Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. С. 182.

¹⁴ *Поляковская М. А.* Интерпретация понятия «византизм» в русской научной литературе конца XIX – начала XX в. // Византия: кумуляция и трансляция культур. Тезисы докладов IX научных Сюзюмовских чтений (24–27 августа 1997 г.). Екатеринбург, 1997. С. 44; *Поляковская М. А.* Интерпретация понятия «византизм» в русской научной литературе конца XIX – начала XX в. // *Поляковская М. А.* Византия, византийцы, византинисты. Екатеринбург, 2003. С. 291; *Любарский Я.* О Павле Владимировиче Безобразове и его книге о Михаиле Пселле // Две книги о Михаиле Пселле: П. В. Безобразов. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл и Я. Н. Любарский. Михаил Пселл: личность и творчество. СПб., 2001. С. 10; *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 64.

- ¹⁵ *Ronchey S.* Nostalgia for Byzantium: How and Why We Continue to Sail // Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22–27 August 2011. Vol. 1. Plenary Papers. Sofia, 2011. P. 123.
- ¹⁶ *Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. 1932. № 7–8. С. 8.
- ¹⁷ *Шмит Ф. И.* Указ. соч. С. 11–12.
- ¹⁸ *Лозовик Г.* Десять лет русской византологии (1917–1927) // Историк-марксист. 1928. Т. 7. С. 228.
- ¹⁹ *Gelzer H.* Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte // Krumbacher . Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). München, 1897. S. 1067; цит. по: *Гельцер Г.* Очерк политической истории Византии // Очерки истории Византии / Под ред. В. К. Бенешевича. Вып. 1. СПб., 1912. С. 193.
- ²⁰ *Бенешевич В. К.* Предисловие // Очерки истории Византии / Под ред. В. К. Бенешевича. Вып. 1. СПб., 1912. С. VI.
- ²¹ *Шмит Ф.* Политика и византиноведение. С. 11.
- ²² *Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.) / Вступ. ст., примеч., научн. ред., пер. с англ. яз. и именной указатель А. Г. Грушевого. СПб., 1998. Т. 1. С. 66.
- ²³ *Герд Л. А.* Еще один проект русского Константинополя. Записка Ф. И. Успенского 1915 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 2007. Вып. 30. С. 424–433.
- ²⁴ *Кондаков Н. П.* Древности Константинополя // Светильник: Религиозное искусство в прошлом и настоящем. 1915. № 5–8. С. 1.
- ²⁵ Вперше опубліковано у виданні «Пастырь и паства» (1915. № 1. С. 14–21; цит. за: *Митрополит Антоний (Храповицкий).* Чей должен быть Константинополь? // Митрополит Антоний (Храповицкий). Сила Православия / Сост., предисл., прим., указатель имен А. Д. Каплина; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 212, 214–215.
- ²⁶ *Булгаков С. Н.* У стен Херсониса: Диалоги / Подгот. текста и вступ. ст. А. М. Мосина. СПб., 1993. С. 14.
- ²⁷ *Иванов С. А.* Византиноведение и власть в СССР (1928–1948) // Тоталитаризм. Исторический опыт Восточной Европы. М., 1995. С. 244.
- ²⁸ *Шмит Ф. И.* Политика и византиноведение. С. 18.
- ²⁹ *Иванов С. А.* Византиноведение и власть в СССР (1928–1948). С. 245.
- ³⁰ *Ronchey S.* Bisanzio Continuata. Presupposti ideologici dell'attualizzazione di Bisanzio nell'età moderna // Lo Spazio Letterario del Medioevo 3. Le Culture Circostanti. Volume 1. La Cultura Bizantina / a cura di G. Cavallo. Roma, Salerno, 2005. P. 722–727; *Ronchey S.* Nostalgia for Byzantium: How and Why We Continue to Sail // Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine

Studies. Sofia, 22–27 August 2011. Vol. 1. Plenary Papers. Sofia, 2011. P. 123–125.

³¹ *Иванов С. А.* Византиноведение и власть в СССР (1928–1948). С. 249; див. також: *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 67; *Ivanov S.* Byzance rouge: la byzantinologie et les communistes (1928–1948) // *Byzance en Europe* / Ed. M.-F. Auzépy. Paris, 2003. P. 55–60.

³² *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 68; Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [стенограмма лекции Сергея Аркадьевича Иванова] // ПОЛИТ.РУ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>

³³ *Toynebee A. J.* Civilization on Trial. New York, 1948. P. 182–183; *Тойн-би А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М., 2011. С. 173–174.

³⁴ *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // *Одиссей. Человек в истории.* 1992. Историк и время. М., 1992. С. 35–36; *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // *Мир Александра Каждана: к 80-летию со дня рождения.* СПб., 2003. С. 487.

³⁵ *Gurevich A.* Why I Am not a Byzantinist? // *Dumbarton Oaks Papers.* 1991. Vol. 46. Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan. P. 93–96; *Гуревич А. Я.* История историка. М., 2004. С. 45–46.

³⁶ *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // *Одиссей. Человек в истории.* 1992. Историк и время. М., 1992. С. 35; *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // *Мир Александра Каждана: к 80-летию со дня рождения.* СПб., 2003. С. 486; див. також: *Kazhdan A.* Byzantium: the Emperor's New Clothes? // *History Today.* 1989. Vol. 39. P. 32–34.

³⁷ *Ronchey S.* Kazhdan, l'oligarchia sovietica e l'aristocrazia bizantina // *Kazhdan A., Ronchey S.* L'aristocrazia bizantina: dal principio dell'XI alla fine del XII secolo. Palermo, 1997. P. 24; перше видання книги: *Каждан А. П.* Социальный состав господствующего класса в Византии XI–XII вв. М., 1974.

³⁸ *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М., 1978; див.: *Ronchey S.* Bisanzio Continuata. Presupposti ideologici dell'attualizzazione di Bisanzio nell'età moderna // *Lo Spazio Letterario del Medioevo 3. Le Culture Circostanti. Volume 1. La Cultura Bizantina* / a cura di G. Cavallo. Roma, Salerno, 2005. P. 723, n. 102; *Ronchey S.* Nostalgia for Byzantium: How and Why We Continue to Sail // *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies.* Sofia, 22–27 August 2011. Vol. 1. Plenary Papers. Sofia, 2011. P. 123, n. 53.

³⁹ Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца IX века / Подгот. текста, введение, пер. с греч., коммент. Г. Г. Литаврина. М., 1972.

⁴⁰ Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца IX века / Подгот. текста, введение, пер. с греч., коммент. Г. Г. Литаврина. Изд. 2-е, перераб., доп. СПб., 2003. С. 5.

⁴¹ Любарский Я. Н. Византийская цивилизация непредубежденным взглядом (три книги А. П. Каждана о Византии) // Вопросы истории. 1990. № 3. С. 176.

⁴² Див.: Каждан А. П. О социальной природе византийского самодержавия // Народы Азии и Африки. 1966. № 6. С. 52–64; Литаврин Г. Г. Одиннадцатое столетие – «золотой век» византийской бюрократии // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992. Ч. 1. С. 122–134.

⁴³ Иванов С. А. Византиноведение и власть в СССР (1928–1948). С. 252.

⁴⁴ Kazhdan A. Byzantium: the Emperor's New Clothes? P. 34.

⁴⁵ Литаврин Г. Г. Одиннадцатое столетие – «золотой век» византийской бюрократии. С. 129.

⁴⁶ Ševčenko I. Was there totalitarianism in Byzantium? Constantinople's control over its Asiatic hinterland in the early ninth century // Constantinople and its hinterlands: papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies (Oxford, April 1993) / Ed. C. Mango and G. Dagron. Aldershot, 1995. P. 91.

⁴⁷ Див.: Кривов М. В. О новой концепции всемирно-исторического процесса // Преподавание истории в школе. 1994. № 1. С. 13–14; Византия после Византии / Беседа с Г. Г. Литавриным; беседу вела Т. А. Николаевская // Наука в России. – 1992. – № 1–2. – С. 4, 9.

⁴⁸ Ševčenko I. Was there totalitarianism in Byzantium? P. 91.

⁴⁹ Козлов А. С. Европейский миф о Византии и вопрос о византийско-российском континуитете // Византия и византийское наследие в России и мире. Тезисы докладов XX Всероссийской научной сессии византинистов / Под ред. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова. М., 2012. С. 135.

⁵⁰ Козлов А. С. Еще раз о византийско-российском континуитете: социальный аспект проблемы // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2011. Вып. 9: Россия и Запад в переходную эпоху от средневековья к новому времени. С. 66, див. також: Козлов А. С. Европейский миф о Византии и вопрос о византийско-российском континуитете // Imagines mundi. Альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв. № 8. Сер. Альбоника. Вып. 4. Екатеринбург, 2011.

⁵¹ Бродский Иосиф. Путешествие в Стамбул [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.ru/BRODSKIJ/br_istambul.txt_with-big-pictures.html

- ⁵² *Brodsky J. Less Than One, Selected Essays. New York, 1986. P. 393-446.*
- ⁵³ Див.: *Шевченко І. Сприйняття Візантії // Критика. 1998. № 11. С. 12–16; Шевченко І. І. Восприятие Византии // Московия. Проблемы византийской и новогреческой филологии. Т. 1 (1998). М., 2001. С. 481–494; Ševčenko I. Perceptions of Byzantium // Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (843–1261) / Ed. by Olenka Z. Pevny. – New York, 2000. – P. 2–21.*
- ⁵⁴ *Геворкян А. Р. Социализм как воплощение византизма // Философские науки. 2007. № 2. С. 99.*
- ⁵⁵ Див.: *Каграманов Юрий. Вперед к новой Византии? // Дружба народов. 2001. № 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2001/2/kag.html>*
- ⁵⁶ *Ivanov S. A. The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 70–71.*
- ⁵⁷ *Сапрыкин Д. Вернуть Византию! // Русский Журнал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://old.russ.ru/politics/20010626.html>*
- ⁵⁸ *Дворкин Александр. Византия // ПРАВОСЛАВИЕ-RU. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/42531.html>*
- ⁵⁹ *Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [стенограмма лекции Сергея Аркадьевича Иванова] // ПОЛИТ.РУ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant/> див. також: «...интерес к истории византийского государства стал расти как на дрожжах в двухтысячные, что, на мой взгляд, напрямую связано с крахом либеральных реформ в России. Страна оказалась в историческом тупике: поход на Запад не удался, евразийство — мертворожденная идея, так как Азии мы боимся еще больше. Остаются собственные силы — но понятно, что их недостаточно, нужно найти что-то в прошлом. И тут находится Византия, которая вроде бы и не Запад, и не Восток, а сама по себе» (Профессор Сергей Иванов: «Русская власть взяла себе из Византии только цапки» // Историческая правда. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.istpravda.ru/interview/2949/>).*
- ⁶⁰ *Курчаткин А. Урок 550-летней давности // Русский журнал. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://old.russ.ru/ist_sovr/20030530_kur.html*
- ⁶¹ *Ефремов А. В. «Дух суровый византийства» // Развитие и экономика. 2012. № 4. С. 53.*
- ⁶² *Дугин А. Г. Русская вещь: очерки национальной философии: в 2 т. М., 2001. Т. 1; цит. по: Дугин А. Абсолют византизма [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://arctogaia.com/public/vizantism.htm>*
- ⁶³ Див.: *Кожин В. В. От Византии до Орды. История Руси и русского Слова. М., 2011.*

⁶⁴ *Геворкян А. Р.* Социализм как воплощение византизма // *Философские науки*. 2007. № 2. С. 93; див. також: *Геворкян А. Р.* Либерализм и византизм в контексте исторического христианства // *Философские науки*. 2006. № 4. С. 85–99; *Геворкян А. Р.* Историческая концепция византизма // *Философские науки*. 2004. № 12. С. 88–100.

⁶⁵ *Фадеев В.* На твердой почве // *Эксперт*. 13 января 2014 г. № 3 (882) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://expert.ru/expert/2014/03/pa-tverdoj-pochve/>; див.: *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 74; Россия – наследница Византии? Сергей Иванов объясняет, как понимать расхожую идею о том, что Россия – преемница Византии. Разговор Ирина Калитевская [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://arzamas.academy/materials/877>

⁶⁶ *Кузенков П.* Византия как попытка нравственного государства // *Россия навсегда*. Народные ведомости. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://rossiyanavsegda.ru/read/1011/>; *Кузенков П.* Политика и «полития» в византийской традиции // *Церковный вестник*. (Журнал Московской Патриархии. 2011. № 7.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://e-vestnik.ru/history/politika_i_politiya_3281/

⁶⁷ Офіційний сайт фільма: <http://vizantia.info/>; численні посилання на матеріали дискусії див. на сторінці фільму у Вікіпедії: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гибель_империи._Византийский_урок; також: *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. Appendix B, Appendix C. P. 76–79.

⁶⁸ Див.: *Ronchey S.* Nostalgia for Byzantium: How and Why We Continue to Sail. P. 128 і особливо *Ivanov S. A.* The Second Rome as Seen by the Third: Russian Debates on 'the Byzantine legacy'. P. 72–73.

⁶⁹ *Геворкян А. Р.* Идеология византизма [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://socius.ru/backup/publish/ideolvizant.htm>

⁷⁰ *Лащенко Е. А.* Роль византийского наследия в идейном обосновании внешней политики: диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук: : спец. 23.00.04 «Политические проблемы международных отношений, глобального и регионального развития». М., 2014. С. 136–137; див. також: *Лащенко Е.* Национальные архетипы внешней политики России, или Возвращение к истокам // *Международная жизнь*. 2009. № 1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://interaffairs.ru/jauthor/material/141>

⁷¹ *Холмогоров Е.* Византия: все, что надо знать для полемики с русофобами (часть I) // *Спутник и Погром* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://sputnikipogrom.com/russian-armoury/25631/byzantine-1>

⁷² Frankopan P. A Byzantine Emperor in All but Name [Electronic resource] Access: https://www.huffingtonpost.co.uk/peter-frankopan/vladimir-putin-byzantine-emperor_b_3426216.html?utm_hp_ref=uk-russia-president-vladimir-putin ; див. також: Frankopan P. Vladimir Putin: a classic Byzantine emperor [Electronic resource] Access: <http://www.peterfrankopan.com/blog/vladimir-putin-a-classic-byzantine-emperor/>

⁷³ Пор.: Бардола К. Ю. «Право возврата владений» как основа территориальных претензий Византии в VI–XII вв. // Древности 2014–2015. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2015. Вып. 13. С. 57–68.

⁷⁴ Stewart M. A New Justinian? Putin's Reconquest [Electronic resource] Access: http://www.academia.edu/6286854/A_New_Justinian_Putin_s_Reconquest

⁷⁵ «Византийский клуб» начал свою работу [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.oprf.ru/press/news/2015/newsitem/32254> ; Византийский клуб: учредительное собрание [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://reosh.ru/vizantijskij-klub-uchreditelnoe-sobranie.html> ; Византийский клуб [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ipi-rf.ru/vizantiya_club.php

⁷⁶ Див.: Византийский клуб [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://byzclub.ru>

⁷⁷ Латынина Ю. Византия: идеальная катастрофа // Новая газета. 11 февраля 2015 г. № 14. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.povayagazeta.ru/articles/2015/02/07/62961-vizantiya-idealnaya-katastrofa>

⁷⁸ Холмогоров Е. И эта война закончится // Взгляд: Деловая газета. 12 февраля 2015 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://vz.ru/columns/2015/2/12/729195.html> ; Дробот С. Чем Византия опасна либералам? // Русская народная линия: информационно-аналитическая служба [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/02/19/syomen_drobot_chem_vizantiya_opasna_liberalam/

⁷⁹ Див.: Шляхтин Р. Византия, которую мы не теряли // COLTA.RU [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.colta.ru/articles/specials/6771> ; Баев Е. Византия: в плену мифологем [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/research/discussions/baev.php>

⁸⁰ Профессор Сергей Иванов: «Русская власть взяла себе из Византии только цацки» // Историческая правда. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.istpravda.ru/interview/2949>

⁸¹ Див.: Лидов А. Лики и маски Византии // Редкие земли. 2015. № 1 (4). С. 190–201.

Валерій Трофімов

(Харків)

ВІЗАНТІЯ В ЄВРАЗІЙСЬКОМУ ДИСКУРСІ А. ДУГІНА

Особливістю сучасності є активне використання інформаційних засобів у політичних конфліктах. Усе більшої ваги набувають інструменти м'якого впливу (soft power), метою яких є інтелектуальне переконання – мас-медіа, аналітичні центри (так звані think tanks), мистецькі об'єднання та релігійні організації. Згідно з цією концепцією такі методи поєднуються із «жорсткою силою» – більш традиційними для міжнародної політики силовими формами економічного та політичного примусу. При цьому історичні концепції активно використовуються для маніпуляції свідомістю. Стосується це не лише порівняно близьких нам часів ХХ століття, але й середньовічних тем. Від самого початку вивчення історія Візантії мала політичне значення.

Після загибелі 1453 р. Візантія стала зручним об'єктом для ігор історичної уяви. Її історія була достатньо хронологічно обмеженою і остаточно завершеною, Візантія не полишила по собі прямих нащадків, чия авторитетна версія історії могла б заважати інтерпретації. Це створювало умови для активного використання образу Візантії у спробах вибудувати власну ідентичність. Можна виділити дві основні стратегії такого використання – ідеалізація Ромульської держави та її демонізація.

Вибух зацікавлення Візантією у Західній Європі відбувся в абсолютистській Франції, де візантійськість стала об'єктом критики для просвітників. Для земель Європи Східної, що на початку ХІХ століття зазнавала сильного культурного впливу з боку Заходу,

питання рецепції спадщини Візантії було складнішим. Ускладнення спричинялися тим, що Східна Європа мала з реальною Римською імперією надзвичайно багато спільного. Її стрижневим елементом, перейнятим від цієї імперії, була релігія. Православне (ортодоксальне) християнство було державною релігією східноєвропейського гегемона – Росії. Опинившись в якості єдиної великої православної держави, Російська імперія доволі швидко інструменталізувала православ'я й підняла його на щит у культурно-ідеологічному суперництві з Європою. Розроблена ще у XVI столітті ідея Москви як Третього Риму досягла розквіту. Не можна, звісно, стверджувати, що росіяни були монолітними у своїх поглядах. Так, Візантія зазнала нищівної критики з боку російського мислителя Петра Чаадаєва, який вбачав у візантійсько-православній спадщині причину економічних та суспільних негараздів Російської імперії. Згодом рефлексії над російсько-візантійськими зв'язками розгорнулися у дискусіях між таборами «західників» та «слов'янофілів». Значення православ'я було настільки великим, що воно було прямо включене до імперської формули, висунутої графом Ніколаєм Уваровим – «Православ'я, самодержав'я, народність».

У сучасній Російській федерації тема Візантії активізувалася у зв'язку із занепадом комуністичної ідеології та потребою у нових ідеологічних системах. Російська політика опинилася перед потребою заповнення ідеологічного вакууму, що залишився після падіння марксизму. Покажемо, наприклад, є звернення Владіміра Путіна до робіт російського ультраправого філософа Івана Ільїна¹.

У цьому дослідженні хочеться звернути увагу на використання історії Візантії у творчості представника російської ультраправої думки Александра Дугіна. Його ідеологія, яку він сам називає «євразійством», на думку багатьох дослідників є ультратрадиціоналістичною або навіть фашистською². А. Дугін вирізняється особливо радикальною антиукраїнською позицією стосовно конфлікту на Донбасі, а також очолює парамілітарний «Євразійський союз молоді», що зумовлює потребу аналізу його поглядів.

Необхідно окреслити методи й термінологію, використані у цьому дослідженні. Оскільки А. Дугін позиціонує себе як традиціоналіст, потрібно дати визначення терміну «традиція». Для традиціоналістів це поняття позначає певну незмінну, примордіаль-

ну й метафізичну сутність, яка є безумовно позитивною цінністю. Поза тим, конкретні інтерпретації цієї «примордіальної традиції» різняться, а часто інструменталізуються для відмежування ідеології «нових правих» від міжвоєнного нацизму³. Однак у дослідницькій практиці існує точка зору на традицію як на конструкт Нового часу, «низку практик ритуального або символічного характеру, які намагаються прищепити певні цінності й норми поведінки через повторюваність, що автоматично передбачає зв'язок з минулим»⁴. Це структура, що легітимізує існування певних інституцій через зв'язок із минулим. Тож традицію слід відрізнити від звичаю, який лише позначає усталений порядок, неформальний баланс наявних сил у суспільстві, не вимагаючи абсолютної незмінності. Таке тлумачення дає можливість розгляду традиціоналізму з критичної точки зору: не як ідеології, що прагне повернення якихось реально наявних у минулому порядків, а як такої, що прагне легітимізувати певні цілком модерні практики через представлення їх у якості невід'ємної, неунікненої частини життя.

Ідеологія А. Дугіна має два виміри. Перший – внутрішня структура її дискурсу, семантичний порядок елементів. Другий – її суспільна роль та взаємозв'язки ідеології із політичними процесами в Росії та світі. Не пристаючи на радикально постмодерністську позицію, яка розглядає дискурс як повністю ізольовану систему знаків, яку неможливо прив'язати до референтів у реальному житті, але все ж визнаючи, що символічне не є лише прямим відображенням суспільних процесів, маючи внутрішню динаміку, ми спробуємо розглянути обидва аспекти у їх можливому поєднанні. Це зумовлює необхідність використання теорій двох типів: перші стосуватимуться дискурсу як системи, а другі – ролі ідеологій у суспільстві.

Сучасне розуміння дискурсу передбачає ідею про структурованість мови відповідно до певних паттернів⁵. Це система мовної репрезентації дійсності, для якої можна виявити певні загальні принципи. У цьому дослідженні використовується дискурс-аналіз Лакло та Муфф⁶. Зокрема, застосовується поняття вузлової точки. Це знак, навколо якого впорядковуються й набувають значення інші знаки. Дискурс формується за рахунок відсічення усіх сторонніх значень. Зв'язки між поняттям формуються за допомогою артикуляції, тобто

розташування знаків у зв'язку з іншими знаками. Також встановлюється розрізнення між елементом дискурсу (знаку у всіх можливих його значеннях) та моментом дискурсу (специфічного та однозначно окресленого знаку). За допомогою цієї термінології можна окреслити структуру дискурсу, виділити роль окремих знаків.

Е. Сміт виділяє три погляди на нації та націоналізм⁷. З першої точки зору це архаїчна ідеологія домодерности, що відживає з плином часу. Одна така позиція суперечить російській ситуації. Друга передбачає вічне існування націй та націоналізмів як суб'єктів історії. Цей погляд, втім, нічого не дає нам для пояснення сучасних процесів. Третій підхід розглядає націоналізм як супутника модернізації. За умов руйнування старих світоглядних систем, різкої зміни суспільної обстановки націоналізм забезпечує людям мінімум світоглядного порядку й сенсу, дозволяє впорядкувати досвід. Оскільки Росія за останні 30 років зазнала значних суспільних (перехід від комунізму до ліберальної, а згодом авторитарної політики) та економіко-технічних (вплив західної індустрії, нові способи виробництва та комунікації) трансформацій, то третій підхід є аналітично продуктивнішим. У цьому випадку ми будемо розглядати ідеологію евразійства А. Дугіна саме з цієї позиції.

Модерністська концепція визначає націоналізм як «ідеологічний рух за досягнення і збереження належності, єдності та ідентичності від імені населення, деякі представники якого вважають, що воно має становити реальну або потенційну націю»⁸. Незважаючи на те, що А. Дугін оперує цивілізаційною термінологією, його система цілком відповідає критеріям боротьби за «належність, єдність та ідентичність». Е. Сміт також виділяє тип уявлення про націю, що він його називає «єрархічним», який базується на освяченні й згуртуванні навколо певного сакралізованого суспільного устрою⁹. Слід також враховувати дискредитацію поняття націоналізму за радянської доби, яка робила самовизначення у цьому терміні вразливим. Тож цілком коректно буде інтерпретувати евразійство як різновид націоналізму (враховуючи, звісно, відмінності від класичної західної моделі нації).

Образ Візантії та поняття візантійськості відіграють значну роль у текстах А. Дугіна. У багатьох працях він детально торкається візантійської тематики, а у більшості видань зустрічається згід-

ка про Візантію. Зокрема таких, як «Філософія війни», «Геополітика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века», «Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом» та «Логос и мифос. Социология глубин». Основна увага буде приділена роботі «Ноомахия: войны ума. Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве», а конкретніше – тим її розділам, що стосуються Візантії. По-перше, ця робота є історичним діяхронним оглядом європейської цивілізації, тож надається до аналізу як історична робота. По-друге, серія «Ноомахия» є достатньо новою й мислиться А. Дугіним як синтез його історіософії.

Есей складатиметься з трьох частин. У першій буде розглянуто історичний опис Візантії А. Дугіним. У другій – місце Візантії у його ідеологічному дискурсі. Третя частина присвячена ролі цього дискурсу у сучасному російському суспільстві.

1. Історичний образ Візантії в працях А. Дугіна

Візантія розглядається Дугіним як парадигматично, як зразок соціального устрою, що може бути реалізований у будь-який час, так і історично, як реальна історична держава.

Для Дугіна Візантійська імперія – пряме продовження імперії Римської¹⁰. Вона повністю успадкувала римську модель та середземноморську культуру. Рисою, що характеризує всі відмінності є християнство: Візантія це повністю християнізований Рим. Увага зосереджується на структурах мислення, а економічні та соціальні відмінності постають вторинними.

Історія Візантії пояснюється Дугіним наявністю особливого «Візантійського Логоса»¹¹, фундаментальної парадигми мислення. Це спосіб існування держави, коли вона є носієм сотеріологічної, релігійної місії. Візантійська імперія стає «катехоном» з Другого послання Павла до тесалонікійців, силою, що утримує світ від занепаду. При цьому світська й релігійна влада не протиставляються, як у теології св. Августина, а поєднуються у співпраці, умови імперії мають сприяти релігійному спасінню. Візантія – це імперія християнства. Навіть імператор Юліян, на думку Дугіна, «намагається вирізати неоплатонічною мовою сакральну філософію імперії».

Тодішня історія імперії описується Дугіним у рамках фактологічного розгляду. Це реферативний огляд візантійської історії, що у своїй подієвій частині не надто відхиляється від академічних. Натомість в оцінках він наголошує на суперечностях та відмінностях у розвитку Візантії та Західної Європи, на незалежності розвитку Візантії¹². В іконоборчому русі яскраво висвітлюється конфлікт між папою та візантійським імператором, що характеризується як порушення єдності православно-католицького світу. Коронація Карла великого для Дугіна – порушення п'ятисотлітньої традиції та незворотній розрив між Заходом та Сходом. При цьому Візантія – «героїчна, войовнича держава», а образ імперії в якості зніженої й корумпованої – свідомий наклеп, карикатура. Падіння Візантії знаменує початок апокатастасії, періоду темряви, постанню Модерну у країнах Західної Європи¹³.

За допомогою концепту «*translatio imperii*» Дугін перекидає місток від історії Візантії до історії Росії¹⁴. Він зазначає: Росія була імперією завжди, це її природний стан від Київської Русі до СРСР¹⁵.

У працях Дугіна імперіялістична політика Росії від часів Івана Грозного обґрунтовується як неминучий наслідок «поствізантійського» статусу Росії¹⁶. Внаслідок поєднання геополітики, неортодоксального богослів'я та історизму образ середньовічної Ромейської імперії стає засобом для адвокації євразійського вектора інтеграції. Євразійська цивілізаційна специфіка визначається як пов'язана із візантійською релігійною традицією та церковним розколом. При цьому для Дугіна етична перевага завжди на боці євразійського Сходу, а не атлантичного Заходу. Візантійська церква, згідно з Дугіним, «пішла шляхом первісної традиції»¹⁷, а сама Візантія «дбайливо ставилася до самотності етносів» (до дбайливих політичних утворень Дугін зараховує й імперію Чингісхана¹⁸). Росія проголошується продовжувачем такого способу існування, «демократичною імперією»¹⁹. При цьому імперія об'єднує не індивідів, як західні держави, а спільноти й народи²⁰. Цар у такій ситуації не є «першим серед рівних», а навпаки, вищим за усіх інших, що забезпечує рівність еліт та мас за рахунок підкореності обох царю²¹. Така парадигма визнається характерною і для сталінського СРСР²². Позитивно оцінюється авторитаризм Володимира Путіна як крок у напрямку до традиційної, «легітимної» для російського суспільства державності²³.

Слід відзначити, що візантійський дискурс Дугіна позначений значним ресентиментом до Заходу. «Мы всегда были для них бельмом на глазу (как до этого Византия) – стверджує він, пояснюючи корені ворожнечі між Росією та Заходом. Обговорюючи тезу про можливу належність Росії до західної цивілізації, він зазначає, що спроби «вестернізувати» Росію перетворюють її на «захід другого сорту». На пропозицію вважати Росію іншою версією заходу, яку не треба вестернізувати, відповіддю є теза про те, що «європейці ніколи не визнавали й не визнають цього». Гостре відчуття власної периферійності, вторинності змушує Дугіна раз по раз закликати до радикального звернення до традиції:

«У нас есть свое Средневековье, блистательное Средневековье московского царства Ивана Грозного, oprичнины, доктpины Москвы – Третьего Рима, симфонии властей и переноса православной миссии спасения мира от Византийской империи на Москву. Либо свое свободное Нео-Средневековье с новой русской империей, либо мы будем просто отбросами чужого Средневековья»²⁴.

Повернення до традиції означає для Дугіна не лише звернення до російської старовини, але й до візантійських (або псевдовізантійських) зразків.

Отже, історія Візантії трактується А. Дугіним як передісторія Росії, а її політична система – як попередниця російської. Таким чином, створюється міт про «золоту добу», зразковий з духовної точки зору час. Провіденційне, релігійне розуміння історії дозволяє провести лінію від примордіальної первісної традиції через Ромейську імперію до імперії Російської, легітимізувати авторитарну практику російської політики як «історично виправдану й традиційну». У праці «Четвертая политическая теория» Дугін пише:

«Империя – это горизонт человека, горизонт общества, к которому оно стремится, идя по пути интеграции и обобщения. Империя воплощает в себе онтологическую цельность, расцвет бытия. А значит, Империя всегда священна, сакральна. Не случайно в Византии и в России сложился глубинный альянс между Империей и Церковью. Отсюда – симфония властей, и тот горизонт религиозной веры, который связан с идеей Империи, Царствия. Для консерватора Империя есть высшая самодостаточная сама по себе, онтологическая ценность»²⁵.

У роботі «Логос и мифос» проводиться паралель між візантійською «симфонією влад» і стосунками церкви та держави у путінській Росії²⁶. Ситуація зрощування держави з церквою інтерпретується як повернення до первісного, «нормативного» стану речей, а сама держава у візантійській її варіації – як релігійний інститут. При цьому християнство осмислюється не як особистісна віра, а як цілісна ідеологічна система, що регламентує політику, суспільну діяльність та економіку²⁷. Католицизм та Захід, натомість, характеризуються домінуванням світського або духовного, порушенням гармонії, що є «відпадінням» від правильного ходу речей²⁸. З цього виводиться поняття християнської економіки, яка, за Дугіним, характеризується втручанням держави. У Візантії, наприклад, втручанням імператора захистило дрібних землевласників і зупинило розвиток феодалізму. Контроль над економікою визначається також як ознака «євразійського» шляху, а американське кейнсіанство – як момент найсильнішого наближення США до євразійських стандартів²⁹. Таке втручання передбачається і у сфері власне релігії, бо відділення держави від церкви проголошується «протестантською раціональністю», яка не має нічого спільного з раціональністю «російсько-візантійською»³⁰. Колективізм, на противагу західному індивідуалізму, є, на думку Дугіна, невід'ємною властивістю російського суспільства³¹. Дугін навіть оголошує Російську імперію «катехоном» – у християнські традиції це щось, що стримує світ від Апокаліпсису³². Таким чином обґрунтовується претензія російського народу на богообраність та право Росії на означення «Свята»³³. Згідно з інтерпретацією Дугіна, внаслідок відпадення католиків та самих візантійців у ересь, Росія стає єдиним носієм істинної релігії, «Новим Ізраїлем»³⁴. Навіть візантійський вплив оцінюється як чужий, «греко-російське» християнство протиставляється «російсько-російському».

Погляди Дугіна не є вписаними у контекст академічної візантиністики. Зокрема, не є беззаперечною точка зору на Візантію як радикально відмінну від Заходу країну та на стосунки між Західною Європою та Візантією як на конфлікт. Чимало дослідників наголошують на плідних контактах Візантії із західними країнами, на закономірності положення Візантії у межах загальноєвропейської культури³⁵, на тезі про велику роль візантійської спадщини в історії

Західної Європи³⁶. Візантія, незважаючи на її безумовну культурну унікальність, мала тенденції до зближення із Заходом³⁷. Таким чином, наратив візантійської історії у викладі Дугіна є упередженим, зумовленим політичними потребами.

2. Візантія у теоретичній структурі А. Дугіна

А. Дугін визначає себе як традиціоналіста, йдучи у своїх теоретичних побудовах слідом за французьким мислителем Рене Геноном. Ця ідеологічна система передбачає існування первісної сакральної традиції, встановленої божественним шляхом і спільної для усіх традиційних суспільств. Історія у такому розгляді постає як занепад, поступовий відхід від примордіяльної священності. За таких умов серед людей існують представники ініціації, які за допомогою традиції зберігають світ, та контрїніціації, носії якої наближають його до остаточного краху. Така побудова підносить усе традиційне й ставить під сумнів усе модерне.

Як підґрунтя Дугін використовує теорії цивілізацій Данилевського, Шпенглера, Тойнбі, Гумільова, Гантингтона, а також ультраправих мислителів ХХ століття Германа Вірта, Карла Шмітта, Рене Генона та Юліуса Еволи. Йдучи за цивілізаціоністською логікою, Дугін проголошує православ'я й католицизм основою розрізнення Заходу та Росії-Євразії:

«В той же степени, в какой современный либеральный Запад является секуляризированным, обобщенным, модернизированным и универсализированным результатом католичества, советская модель представляет собой предельное – также секуляризированное, обобщенное и модернизированное – развитие Православной империи³⁸».

Філософія історії Дугіна есенціалістська: одні й ті самі явища діють впродовж всієї історії, за зразком геополітичних схем початку ХХ століття. Війну, наприклад, Риму з Картагеном він описує як «очищення людства від торгової зарази на віки»³⁹, тобто дихотомія капіталізму й антикапіталізму ХХ століття переноситься на всю історію людства.

Причому ці шляхи трактуються не лише як різні, але як неспівмірні й несумісні⁴⁰.

«Новый Рим, Евразия против Нового Карфагена (атлантизм, США). Вот единственное истинное содержание истории XX века, освобожденное от многослойных исторических теорий, которые призваны лишь отвести внимание от главного, запутать, сбить с толку»⁴¹.

Отже, історія Риму, Візантії, середньовічної Русі інструменталізується для обґрунтування американофобії, та, у ширшому сенсі, вестернофобії.

«Западный мир», «цивилизованные страны», «открытое общество» — так называют сегодня служителей Молоха. Отколовшись от Византии, Запад шел к одной цели — царству Капитала, к абсолютизации денежного строя. Последним броском была «царица морей» — индустриальная Англия. Позже подзнаменем этого чисто карфагенского идеала сложилась новая цивилизация — «американская мечта», очищенный от истории, от последних следов древнего Рима — не избытых до конца Европой — искусственный лабораторный идеал карфагенского мирового порядка — Соединенные Штаты Америки»⁴².

Дугін використовує ідею розрізнення між мітом і логосом, своєрідними «підсвідомістю» та «свідомістю» суспільства⁴³. Це дозволяє робити довільні висновки щодо логіки історичного процесу, обґрунтовуючи їх аналізом певних глибинних, позасвідомих структур.

Візантія виступає як універсальний зразок імперії, яка характеризується поєднанням «універсального й приватного»⁴⁴. Візантійська модель зрощування суспільства з державою дає реальний історичний приклад такого зразка.

Враховуючи сказане, цілком закономірно, що історичний процес розглядається як повернення. Ще 2005 року в одному з інтерв'ю Дугін проголошує: «Нам треба будувати власне середньовіччя, модерн вичерпав свою повістку дня»⁴⁵. При цьому можливість виникнення геть нової суспільної формації не припускається, а імпліцитно постулюється прихід саме нового середньовіччя.

Модерна раціональність за Дугіним є суттєвою характеристикою лише західної цивілізації, а спроби прищепити таке мислення іншим країнам у процесі модернізації — «гносеологічним расизмом»⁴⁶. Такі побудови викривають у дугінізмі постмодерністське мислення, не властиве для класичного традиціоналізму.

А. Дугін визнає, що його евразійство є постмодерністською ідеологією, але з «іншим змістом». У цьому змісті пропонується використовувати постмодерністські інструменти для утвердження «Традиції», неосакралізувати суспільство, архаїзувати статево етику, керуватися в економіці не поняттями вигоди, а Ідеєю, відмовитися від національної держави модерну, але повернутися до великих наднаціональних імперій⁴⁷.

Для А. Дугіна евразійство окреслюється на рівні мислення не як локальна ідеологія, а як синонім антиглобалізму, стиль мислення⁴⁸, а на практичному – як «інтеграцію пострадянського простору»⁴⁹. Він виступає проти однозначного засудження війни, в одній з робіт висловлюючись гранично конкретно: «Война – наша мати»⁵⁰. При цьому заперечується антивоєнний патос християнства, постулюється безкомпромісна маніхейська війна між «світом горішнім», ідеальним, та світом нижнім, світом диявола. Згідно з Дугіним, російська армія як суб'єкт історії має на геополітичному рівні виступити на боці евразійського проєкту⁵¹.

У таких побудовах Візантія грає роль «вузлової точки». Від неї розходяться історичні, політичні, соціальні та економічні системи описів. При цьому відсікаються всі негативні значення, артикуючи знак імперії-Візантії у вигляді позитивного зразка. Така стратегія застосовується для формування дискурсу загалом: елементи перетворюються на моменти, за допомогою виділення значень, що пов'язані із позитивним образом традиційної імперії (сакральність, благо, порядок, духовність) та негативним образом інших структур («зараза торгівлі», вживання лапок у терміні «цивілізовані країни» тощо).

3. Суспільна роль евразійства А. Дугіна у контексті його погляду на Візантію

Маніпуляції з православною духовною традицією дозволяють А. Дугіну протиставити «етику» західній економіці й техніці (якими Росія, вочевидь, не змогла оволодіти). Можна припустити, що російська економіко-технічна неповноцінність, частковий провал модернізації у РФ створює вдалий ґрунт для антизахідного ресентименту, попри очевидне західне походження елементів

ідеології Дугіна. За таких умов єдиним способом впливу на сусідів для Росії стає військовий тиск.

Існує точка зору, яку, зокрема, підтримує Е. Сміт, що характер націєбудівництва Західної та Східної Європи має відмінності⁵². Недорозвиненість капіталізму на теренах Східної Європи, а пізніше командний характер соціалістичної економіки унеможливили розвиток буржуазії. Тож її роль у творенні націй вимушено перейняла національна інтелігенція. Можна спробувати спроектувати цю дихотомію на ідеологічні відмінності. Західний націоналізм тяжіє до громадянської моделі нації, характеризується позитивним ставленням до незалежності особистості, капіталізму. Східний же часто базується на поняттях органічного розвитку нації, колективізму, особливої духовності. Після падіння соціалістичного табору характерною рисою політики у Східній Європі став похід гуманітарної інтелігенції в політику. Варто згадати таких діячів, як історик Франьо Туджман, поет Радаван Караджич, письменник Вацлав Гавел, літературний критик Вячеслав Чорновіл. З цієї точки зору політизація філософської діяльності А. Дугіна не виглядає унікальною. Для інтелігенції більш доступним є не аргументування за допомогою економічних аргументів, розрахунків вигод та втрат, а використання певної «ідеальної історичної доби», міту «золотого віку»⁵³. При цьому така «золота доба» має бути достатньо масштабною, спроможною вписувати історію нації у глобальний контекст, привабливою і конкурентною стосовно мітів сусідів. Візантія має усі необхідні риси, щоб відповідати ролі такої «золотої доби».

Візантія має ще одну зручну рису для подібного використання. У сучасному світі існує тенденція до інтеграції, створення регіональних об'єднань⁵⁴, для яких вишукується й спільна культурна основа, наприклад відоме поняття «європейських цінностей». Щоб бути конкурентоспроможним, російський націоналізм мусить мати не лише етнонаціональний, але й регіональний вимір. У цьому випадку Візантія, як спільна для багатьох народів історична основа, має переваги порівняно з іншими претендентами на роль Золотої Доби (Київською Руссю або Московським Царством).

Особливості політичного режиму сучасної Росії – вождизм, втручання держави в економіку, слабкість громадянського суспільства, клерикалізм – вимагають легітимації, у тому числі й в ультра-

правому секторі російського суспільства. Звісно, середньовічний імперіум та новочасний авторитаризм, корпоративна середньовічна економіка та використання адміністративних методів за капіталізму, візантійська симфонія влад та сучасна експансія РПЦ у політику не є явищами одного порядку. Не кажучи вже про те, що навіть за наявності повної аналогічності явища матимуть різне значення у середньовічних та постмодерних умовах. Однак для створення поверхневої, придатної для споживання картинки такі аналогії придатні. Саме так Візантія інструменталізується в ультраправому обґрунтуванні сучасного російського авторитаризму.

Александр Дугін має значні зв'язки у російському суспільстві та поза ним, й веде активну організаційну роботу⁵⁵. Він цілком серйозно й дружньо сприймається російськими владними структурами й освітніми інституціями, такими, як Московський державний університет. На думку А. Умланд, таке толерантне ставлення зумовлене потребами російського політичного істеблішменту в ідеологічному фоні⁵⁶. Як і Жиріновський, Дугін грає роль статиста, на фоні якого Путін та російська держава здаються центристськими й поміркованими.

З другого боку, недержавний статус євразійства дозволяє використовувати його прихильників там, де відкрите державне втручання Росії є неможливим або ускладненим. Такий випадок ми можемо спостерігати в українсько-російському конфлікті на Донбасі.

* * *

Отже, євразійство А. Дугіна є антимодернізаційною мілітаристською ідеологією, зумовленою комплексом суспільної неповноцінності стосовно Заходу. У цій ідеології Візантія виконує роль парадигматичного зразка для наслідування та водночас джерела культурно-історичної специфіки, якою обґрунтовується агресія та авторитаризм. Нездатність Росії ефективно засвоїти модерність західного типу змушує її ідеологів шукати прихистку у «візантійських» геополітичних схемах, де значимість російської держави будується на ірраціональному езотеризмі.

Можна припустити, що дугінівська ідеологія євразійства є реакцією на геополітичну та економічну поразку російського проєкту наприкінці ХХ століття й типологічно близька до інших

антимодернізаційних рухів на зразок німецького фьолькіше, російського слов'янофільства або навіть радикальних ісламських рухів. Як варіант м'якої сили вона покликана прилучити представників неросійських етносів до російського політичного проекту, а також ідеологічно обґрунтувати межі «російського світу» поза сучасною російською державою. У цих умовах Візантія, як присвоєна російським дискурсом та слабко осмислена у думці сусідів Росії, стає зручним об'єктом для маніпуляцій.

¹ *Barbashin A., Thonburn H.* Putin's Philosopher. Ivan Ilyin and the Ideology of Moscow's Rule // <https://www.foreignaffairs.com/articles/russian-federation/2015-09-20/putins-philosopher>

² *Умланд А.* Патологические тенденции в русском «неоевразийстве»: о значении взлета Александра Дугина для интерпретации общественной жизни современной России // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2009. Т. 6. № 2. С. 127–141.

³ *Умланд А., Шеховцов А.* Philosophia Perennis и «неоевразийство»: роль интегрального традиционализма в утопических построениях Александра Дугина // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2010. Т. 7. № 2. С. 169–186

⁴ *Гобсбаум Е.* Вступ: винайдення традиції // Винайдення традиції / За ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера. К., 2010. С. 13.

⁵ *Йоргенсен М. В., Филлипс Л. Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2008. С. 17.

⁶ *Йоргенсен М. В., Филлипс Л. Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод. С. 54.

⁷ *Сміт Е.* Нації та націоналізм у глобальну епоху. К., 2009. С. 18–19.

⁸ *Сміт Е.* Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. К., 2010. С. 35.

⁹ *Сміт Е.* Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – С. 108.

¹⁰ *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве. М., 2014. С. 318.

¹¹ *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Логос Европы. С. 321.

¹² *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Логос Европы. С. 327.

¹³ *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Логос Европы. С. 370.

¹⁴ *Дугин А. Г.* Логос и мифос. Социология глубин. М., 2010. С. 268.

¹⁵ *Дугин А. Г.* Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века. СПб., 2007. С. 164.

¹⁶ *Дугин А. Г.* Логос и мифос. Социология глубин. С. 267.

- 17 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 359.
- 18 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 65.
- 19 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 61.
- 20 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 164.
- 21 Дугин А. Г. Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом. М., 2011. С. 350.
- 22 Дугин А. Г. Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом. М., 2011. С. 401.
- 23 Дугин А. Г. Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом. М., 2011. С. 407.
- 24 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 111.
- 25 Дугин А. Г. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб., 2009. – С. 110.
- 26 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 131.
- 27 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 135.
- 28 Дугин А. Г. Философия войны. М., 2004. С. 55.
- 29 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 216.
- 30 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 145.
- 31 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 304.
- 32 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 295.
- 33 Дугин А. Г. Философия войны. С. 161.
- 34 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 296.
- 35 Удальцова З. В. Византийская культура. М., 1988. С. 276.
- 36 Острогорський Г. Історія Візантії. Львів, 2002. С. 517–518.
- 37 Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). СПб., 2006. С. 18.
- 38 Дугин А. Г. Философия войны. С. 5
- 39 Дугин А. Г. Философия войны. С. 190.
- 40 Дугин А. Г. Философия войны. С. 160.
- 41 Дугин А. Г. Философия войны. С. 189.
- 42 Дугин А. Г. Философия войны. С. 191.
- 43 Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. С. 26.
- 44 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 81.
- 45 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 110.
- 46 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 25–26.
- 47 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 69–70.
- 48 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 150.
- 49 Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. С. 157.
- 50 Дугин А. Г. Философия войны. С. 111.

-
- ⁵¹ Дугин А. Г. *Философия войны*. С. 192.
- ⁵² Сміт Е. *Нації та націоналізм у глобальну епоху*. С. 111.
- ⁵³ Сміт Е. *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка*. С. 71.
- ⁵⁴ Сміт Е. *Нації та націоналізм у глобальну епоху*. С. 163.
- ⁵⁵ Умланд А. *Патологические тенденции в русском «неоевразийстве»*. С. 133.
- ⁵⁶ Умланд А. «Евразийские» проекты Путина и Дугина – сходства и различия: Об идейных истоках и политической роли правоэкстремистского интеллектуализма в неоавторитарной России // *Международный экспертный Центр избирательных систем ICES [Тель-Авив]*. 2012. 23 июня.

Андрій Окара

(Москва)

КОНСТАНТИНОПОЛЬ – КИЇВ: ВІЗАНТІЙСЬКА СПАДЩИНА ЯК ФАКТОР ПОБУДОВИ НОВОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

«Революція Гідності» 2013–2014 рр., а також подальша російсько-українська «гібридна» війна поставили наново перед Україною та українським суспільством питання ідентичності – національної, регіональної, цивілізаційної, історичної, а також питання про цілепокладання національного розвитку, про зв'язок між майбутнім та минулим. Революція відкрила «вікно можливостей», в якому стала реальною масштабна «корекція ідентичності», переформатування концептуального та смислового простору «національної ідеї», переобрання орієнтирів історичного розвитку.

Українська ідентичність, яка довгий час моделювалась як «лімітрофна», провінційна, другорядна, несуб'єктна, позбавлена універсалізму, здобула шанс на переосмислення та переформатування, а сама Україна отримала шанс на «перезавантаження» держави, а також на зміну власного геополітичного статусу та місця в контексті Східної Європи.

При цьому стало очевидним, що головні зміни, головне «перезавантаження» повинне відбутись не так з економічною структурою та політичною системою, як з гуманітарною сферою – усім тим, що дотичне до ідентичності, ідеології, цілепокладання, стратегії розвитку, культури та «Soft Power» України.

Однією з найменш осмислених у контексті української культурної свідомості є спадщина Візантійської імперії, яка згодом

частково транслиювалась на Київську Русь. Це при тому, що Україна об'єктивно (разом з Грецією та Росією) є головним спадкоємцем візантійської спадщини.

Спробуємо розглянути сфери, в яких візантійська культурна, релігійна та політична спадщина може стати у нагоді сучасній постреволюційній Україні.

Візантія як / та Європа

Під час «Революції Гідності» в якості орієнтира розвитку України проголошувалась «Європа», європейські цінності та вступ до Європейського Союзу. Але сам формат «європейськості» дещо розмитий, міфологізований і часто використовується як маніпулятивна технологія. Залишається без відповіді низка питань, пов'язаних із географічними, культурними та цивілізаційними кордонами Європи. Чи слід вважати невід'ємною складовою «Європи» та «європейських цінностей» Візантію та візантійську культурну спадщину? Чи є країни східнохристиянської традиції органічною частиною Європи? Чи східнохристиянська спільнота складає окрему цивілізацію – так само, як і західнохристиянська, чи є частиною єдиної європейської цивілізації? Який саме внесок Візантії у загальноєвропейську культуру?

Ці та інші питання стосовно ролі Візантії у загальноєвропейській історії не мають однозначної відповіді – через те, що ця імперія загинула 1453 року, а її культурні нащадки та продовжувачі – країни східнохристиянської традиції – були менш впливовими й у політичному, і в культурному відношенні. Крім того, сама Візантія була феноменом одразу для двох культурних традицій: античної (як грецької, так і римської) та християнської православної.

Тому роль історичної Візантії у генезі та розвитку загальноєвропейської культури є специфічною, не завжди прозорою та очевидною. Але для давньоруської та української культури пізніших періодів ця роль була визначальною. Слід зауважити на грецькому (греко-слов'янському) варіанті європейськості – окремішньому від романо-германського західнохристиянського. В Україні візантійський дискурс може розвиватися як інваріант європейськості,

тоді як у Росії навпаки – він розглядається переважно як антиєвропейський та євразійський чинник.

Імперія та Україна

Візантійське імперство дуже добре осмислене у російській політичній думці: імперія розглядається як земний образ («земна ікона») граду Божого. Російські мислителі міфологізують спадковість між Візантією та Московським царством, а потім і Російською імперією, інтерпретують пророцтво Філофея про Москву як Третій Рим. Візантія – одне із джерел натхнення для російського імперіалізму. Проте за своєю генезою та структурою влади російський імперіалізм укорінений не так у Візантії, як у Золотій Орді.

Україна, яка так довго боролася з російським та радянським імперіалізмом, виборюючи власну незалежність та самодостатність, не може, та й не має амбіцій успадкувати візантійську імперську ідеологію чи політичну модель. Але цей дискурс може вплинути на народження української суб'єктності, на уявлення про «катехон» як політичну реальність, яка має сотеріологічну функцію, тобто яка стоїть на перешкоді етичного зла.

За умов глобальної трансформації у Східній Європі, яка почалась з української Революції Гідності, є підстави розглядати Україну як новий потенціальний генератор універсальних імпульсів розвитку. Так, Київ може стати новим лідером одразу в чотирьох геокультурних вимірах, позбавивши цього неформального статусу Москву: у східнохристиянському (православному) світі, у слов'янському ареалі, у Балто-Чорноморському просторі, у пострадянському просторі.

Росія та Візантія

У контексті російської національно-культурної та державницької ідентичності фактор візантизму навпаки розглядався як концептуальний фундамент, а Російська держава – як містичний наступник Візантійської (Східної Римської) імперії. В офіційній державній ідеології образ Москви як «Третього Риму» знаменував

«продовження» Візантійської імперії. Тоді як в українському історіософському контексті Царгород (Стамбул) розглядається як просто реальне місто, а не як абсолютний сакральний символ.

Крім того, питання протекторату або навіть «повернення Царграду» («Константинополь должен быть наш») та контролю над Босфором стояло на порядку денному перед владою Російської імперії / СРСР з «грецького проекту» Катерини II та Г. Потьомкіна у другій половині XVIII ст. і до Ялтинського миру та завершення Другої світової війни у середині XX ст.

Тема Константинополя та Візантії була вкрай важливою і для російської культури та філософії XIX – початку XX століть (Константин Леонтьєв, Федір Тютчев, Федір Достоєвський, Микола Данилевський, Василій Розанов, кн. Євгеній Трубецькой та ін.).

Візантія та цивілізація

Проблематика цивілізаційної ідентичності є зараз однією з провідних у конструюванні різноманітних «національних ідей» та «державних ідеологій». Так, російська пропаганда та ідеологізована гуманітарна наука намагаються сконструювати «Російську цивілізацію», а Росію позиціонувати як країну-цивілізацію (аналогічно до Китаю, Індії чи Японії). Відбулася також спроба створити ідентичність «Русского Мира», яка б у собі поєднувала російський (великоросійський) етнонаціоналізм, псевдоімперіалізм та радянську спадщину. Все це стало також інформаційною зброєю у когнітивній та інформаційно-психологічній війні.

Тема цивілізаційної приналежності України також потребує нового осмислення. Розподіл цивілізацій на «Європейську» та «Російську» (або «Православну») є хибним та ідеологічно вмотивованим. Саме дискусія навколо цивілізаційної ідентичності України може розкрити нові ресурси для ідеології та практики модернізації країни. А візантійський спадок може стати одним із факторів оновлення ідентичності – у напрямку її універсалізації та знаходження власного місця у загальнолюдській історії.

Візантійська антропологія

Одним із головних надбань візантійської культури є новий антропологічний синтез, що реалізувався у богослов'ї та містичній практиці ісихазму. Патристичний синтез та афонські чернечі практики народили нову модель людини, засновану на «антропологічному максималізмі», стяжанні божественних енергій та уяві про повноцінне обоження. Слід зауважити, що саме подібні практики існували й існують до сьогодні на Афоні, з яким Україна мала прями і дуже конкретні зв'язки. Слід згадати українського богослова та ісихаста преп. Паїсія (Величковського), якому Україна, а також Росія та Молдова зобов'язані відродженням ісихазму у XVIII столітті.

Візантія та Київська Русь

Україні необхідне «перевідкриття Візантії». Не йдеться про те, аби проголосити себе спадкоємицею Візантійської імперії чи виворити ідеологію власного «великодержавництва» – все це і не ефективно, і непопулярно – насамперед, через російський приклад. Але саме візантійський досвід, який можна назвати досвідом «іншої Європи», відкриває перед Україною цікаву модель для розвитку власне української оновленої ідентичності. Ця ідентичність типологічно може бути схожою на ідентичність Давньої Русі та Великого князівства Литовського.

Крим як «маленька Візантія»

Кримський півострів за часів Катерини II та її «грецького проєкту» розглядався як «замінник» Візантії. Саме через це такою надзвичайною є його роль у російській політичній свідомості. Розуміння візантійсько-кримських взаємин та візантійської символології цього півострова може стати у нагоді для побудови адекватної та ефективної політики України щодо Криму та виправленню суто політичних помилок останнього часу стосовно цього регіону.

Українське православ'я

Нинішня «Візантія-після-Візантії», тобто Вселенський патріархат, є ключем до утворення у канонічний спосіб Української Помісної Православної Церкви, яка подолала б внутрішньоукраїнський конфесійний розкол, у перспективі – Берестейську Унію 1596 року та стала найбільшою у православному світі (за кількістю активних вірян).

Всередині східнохристиянського цивілізаційного простору існує геокультурний кордон, який проходить приблизно між Росією з одного боку та Україною й Білоруссю з іншого, заходячи на території України та Білорусі. В одному геокультурному ареалі православна церква фактично розглядається як державна чи одержавлена інституція, чиє цілепокладання та стратегія поведінки узгоджується насамперед з інтересами держави та влади. В іншому геокультурному контексті православна церква розглядається насамперед як інституція, що співвідносить себе з інтересами держави, але не підпорядковується державі, і при конфлікті держави та суспільства обирає інтереси суспільства, а не держави. Перша модель фактично є розвитком цезарепапизму, який дуже любить виставляти себе як «симфонію» світської та духовної влади (прикладів чого є чимало у сучасній Росії). Друга модель є моделлю симфонії, навіть якщо у цих країнах і церквах немає подібного самоусвідомлення. Показово, що під час української революції більшість східнохристиянських конфесій підкреслювали свою солідарність з суспільством, а не з державою. Тоді як всередині УПЦ МП було два протилежних ставлення до тих політичних подій: встати разом з іншими конфесіями – за Майдан і проти деспотичної влади (києвоцентричні кола) або навпаки: стати на бік держави та державних інституцій і засудити народний спротив (москвоцентричні кола).

Візантія та новий світобудівний проект

Східнохристиянська онтологія, антропологія, екзегетика відкривають великий обрій для створення нового «світобудівного» проекту, альтернативного нинішньому постмодерному дискурсу.

Візантійська антропологія, розвинута у Візантії розуміння багатьох сакральних тем, а також уявлення про «катехон» може стати основою для виникнення у східнохристиянському цивілізаційному ареалі нового повноцінного світобудівного проекту, заснованого на антропологічному максималізмі та соціальній солідарності. Саме пошук та побудова нового такого проекту – на зміну Модерну (Модерніті) та постмодерну – і розглядається як наріжна проблема сучасної соціальної філософії.

Отже, візантійська спадщина та візантійський дискурс, які конструктори української ідентичності впродовж останніх двох століть намагалися переважно оминати, тепер можуть стати одним із провідних джерел утворення нової ідентичності України.

Довгий час «візантійство», візантійський спадок в українській культурі розглядався як негатив, як фактор неконкурентності. Зараз, за нинішніх часів та нових умов, саме візантійська тема може стати для України фактором успішності, конкурентоздатності, універсалізму, «симфонізму», може розкрити нові обрії у побудові майбутнього.

Олена Петриківська

(Одеса)

«ВІЗАНТІЯ ПІСЛЯ ВІЗАНТІЇ». ЯК ЗБЕРЕГТИ СПАДОК?

Впродовж останнього сторіччя візантиністика багато зробила для подолання сформованого у західноєвропейській культурі негативного образу Візантії. Проте «гіббонівська» несприйнятливість до духовної культури Візантії зберігається. Це не дивно, враховуючи сучасний культурний стандарт. Щоправда, у ситуації «пост» (post-modern, post-secular) всі смисли дещо змістилися, а ніби самі собою зрозумілі ідеї і практики перестали бути такими. Актуальним стає вільне від ідеологічних оцінок розуміння середньовічних витоків сучасних культур, богословських систем, релігійної антропології. Сьогодні вкрай затребуваним є грамотний аналіз візантійської цивілізаційної спадщини і вирішення цієї проблеми для нашої країни значною мірою залежить від розробки системи візантійської освіти. Приблизно про це турбувався на початку минулого століття відомий дослідник Федір Успенський: «Щодо практичної постановки вивчення Візантії і популяризації візантійської історії серед широкої публіки, у цьому відношенні зроблено дуже мало. І важко очікувати, щоб у найближчому майбутньому змінилися на краще несприятливі обставини. У нас немає наукової візантійської школи і, вочевидь, зникають і візантійські традиції»¹.

Сучасне сприйняття культури і сучасні дослідження різноманітності культур підводять до думки про труднощі взаєморозуміння між мовами культур. Історики-медієвісти М. Блок, Ж. Дюбі, Ж. Ле Гофф, Ф. Ар'єс, А. Гуревич засвоїли антропологічний підхід до вивчення минулого. Мабуть, найнесподіванішим відкриттям

такого підходу став образ Іншого – «людини, що володіла такою системою цінностей, яка різко відрізняється від світогляду людей Нового часу. У цієї людини доводиться припустити наявність іншої самосвідомості, інших вірувань та іншого типу поведінки»².

Ми виявляємо невідповідність наших понять, системи цінностей, світогляду для розуміння Іншого. Велике значення і основну складність для антропологічно орієнтованої історії становить розуміння духовного життя людей. Проте саме усвідомлення цієї проблеми сприяє пошуку можливості пов'язати минуле і сучасність, Іншого уявити Другом. Втім, візантієць так і не став другом для радянського і російського історика та культуролога А. Гуревича, якщо згадати його нарис «Чому я не візантиніст?».

Історик школи «Анналів» А. Гійу у книзі «Візантійська цивілізація» (1974 р.) висловлює думку про несумісність православ'я і спекулятивної філософії³. «Віра – це життя у православної єдності, яке приводило мирян і священників через аскезу до вищого світу, якому вони служили, і для розуміння того *не була потрібна жодна філософська система*»⁴.

Висновок, вочевидь, спірний, і ґрунтується він на «некритичному відтворенні відмінності між розумом і вірою, й інституційний розподіл цієї відмінності у відверненні від різноманітних форм раціонального і взаємопроникнення цих форм»⁵.

На властивій візантійцям розсудливості, їхній схильності до розмірковування про загальні предмети, про сутність божеств і всесвіту, любові класифікувати факти, складати коментарі і розгорнуто-повільні описи наполягав сучасник А. Гійу А. Каждан⁶. За його словами, акцентування уваги на підсвідомій вірі візантійців сприяє закріпленню стереотипу про інертність і безперспективність візантійської культури.

Як справедливо зауважує Г. Капрієв, «приписування схоластичного зразка візантійській культурі як іманентно їй властивого є основним джерелом невірних тлумачень»⁷. Культуру ромейів прочитують також за античним, новоевропейським і навіть сучасним зразком, що не сприяє її адекватному розумінню.

Філософія у Візантії була в усі віки її існування. У статтях «Філософія» і «Філософ» в Oxford Dictionary of Byzantium підкреслюється, що поряд зі «шкільними» визначеннями, термін «філософія»

міг мати у Візантії *визначення, розроблені вже у патристичний період*. Відкидаючи претензії язичницьких філософів на право називатися джерелом освіти, етичної досконалості і знання божественних начал, християни вважали свою релігію істинною філософією у порівнянні із «зовнішньою» (язичницькою) філософією, яка надихала на ересь. *Визначення християнського способу життя як істинної філософії* було ще більш деталізованим, і термін «філософія» міг застосовуватися до окремих парадигм такого життя – мучеництва або чернечого ідеалу. Можна зустріти у Візантії і більш широке розуміння філософії як красномовства, освіченості та ерудиції⁸.

Існування власне візантійської філософії довгий час було предметом суперечок: «Питання існування специфічно візантійської філософії ризикує виявитися анахронізмом, якщо воно передбачає сучасний критерій того, що може вважатися філософією. Якщо філософія розглядається в історичному розвитку, її можна побачити у Візантії в інтересі до античної філософії і спробах розвинути і критично осмислити цю спадщину»⁹; «У Візантії було дві філософії – антична і власне візантійська»¹⁰. Сьогодні дослідники допускають оригінальну «візантійську філософію». Щоб це визнати, необхідно враховувати, що «візантійська культура проводить відмінність між теологією і філософією в інший спосіб, нехарактерний для латинської схоластики і Нового часу»¹¹.

Як зазначає Г. Капрієв, у грецькому християнстві поняття «теологія» набуває свого первісного значення шляхом виділення поняття «ікономія». Теологія тут – не раціональна дедукція за представленими в одкровенні передумовами, а «самовираження Бога, що дарує людині набути досвіду спілкування з Ним Навпаки, «ікономія» означає ті прояви Бога у тварному бутті, які можуть бути зрозумілі людським розумом через опосередковане пізнання. Ікономія в її повному спектрі як складова досвіду людства, дійсно є колом дії філософії, як вона розумілася у візантійській культурі»¹². Під «візантійською філософією» дослідник пропонує розуміти «тенденції, що відрізняються від західної традиції тим, що вони роблять більший акцент на динаміці буття. Вони вважають найпершим предметом філософського мислення не сутність, субстанцію або буття саме по собі, а їхню дійсність, їхні дії і рух,

й у цьому сенсі – їхнє існування, саме за допомогою якого і може пізнаватися його сутність. Цей особливий нюанс центральної метафізичної проблематики я вважаю специфічним внеском філософської культури Візантії»¹³.

Дискусії щодо місця філософії у цивілізації ромеїв наново актуалізують дослідження візантійського способу світосприйняття. За допомогою слід звернутися до тих авторів, які оперували терміном «візантинізм». Як правило, його використовують для опису характерних особливостей візантійської цивілізації, сукупності тих цінностей, на яких вона ґрунтувалася. Одночасно це і упаковка для того, щоб досягнути неосяжне: сукупність вірувань, сподівань, страхів та ідеалів, що панували у візантійському суспільстві й об'єднували це суспільство впродовж тисячі років. Використання цього терміна можливе й у дослідженнях потенцій візантійської цивілізації. Зупинимося на історії вжитку терміну «візантинізм» у візантиністиці.

Видатний дослідник візантійської соціальної історії, академік Ф. Успенський, попри прихильність до передової за його часів позитивістської методології, виступав захисником візантинізму. У першому томі своєї фундаментальної «Історії Візантійської імперії» (1912 р.) він характеризує його як «історичний принцип, дії якого виявляються в історії народів півдня і сходу Європи; цей принцип визначає розвиток багатьох народів до теперішнього часу і виражає особливий склад вірувань і політичних установ і, можна думати, особливий вид організації станових і земельних відносин»¹⁴. Під візантинізмом, який є результатом злиття романизму зі старими культурами – юдейською, перською та еллінською, «передусім розуміється сукупність всіх основ, під впливом яких поступово реформувалася Римська імперія у V–VIII ст., перш ніж перетворитися на Візантійську імперію»¹⁵. «Різноманітні зміни викликали німецька і слов'янська іміграції, які зумовили реформи у соціальному та економічному ладі і військовій системі імперії. Під дією нових тенденцій реформується Римська імперія на сході, набуваючи характерних рис візантинізму». «Виявляється ж візантинізм у таких ознаках: 1) у постійному скасуванні панування латинської мови і заміні її грецькою або, власне кажучи, візантійською; 2) у боротьбі національностей за політичну перевагу;

3) в оригінальному характері розвитку мистецтва й у появі нових мотивів, що впливали на створення нових пам'яток, так само як у своєрідних рисах літературних творів, де поступово формувався новий і оригінальний метод під впливом східних культурних переказів і зразків»¹⁶.

Для вивчення історичної долі Візантії, з якою так тісно пов'язане духовне буття слов'ян, у Петербурзі було створено Всеросійське візантійське товариство, став видаватися спеціалізований науковий журнал «Византийский временник». Але ідея створення цього товариства і видання журналу народилася в Одесі! «Її пристрасним апологетом й ініціатором був Ф. І. Успенський»¹⁷, професор Імператорського Новоросійського університету. Найціннішим здобутком дореволюційної російської візантиністики І. Медведєв вважає створення «технології» історичного дослідження, що виражалася у конкретному, безпосередньому відношенні до джерела і факту¹⁸. Під час цієї роботи було виявлено, перевірено, видано, класифіковано та введено до наукового обігу багато нових джерел («першоджерел»). Сучасні візантиністи впритул підійшли до побудови загальної історії Візантії. Але вони прийшли на ретельно підготовлений дореволюційними дослідниками ґрунт. Сьогодні чітко усвідомлюєш справедливість слів Г. Литавріна у присвяченій В. Васильєвському роботі про актуальність візантинізму XIX століття. Так, В. Васильєвський зумів «показати вченій публіці, особливо західній, що з'ясування найбільших подій європейської історії неможливе за умови західноєвропоцентристської позиції, що виключає з поля зору народи, насправді втягнуті в досліджувані події, прямо або побічно, зокрема населення Давньої Русі та кочівників Причорномор'я»¹⁹.

Ф. Успенський був переконаний, що греко-слов'янський світ гідний такого ж старанного вивчення, як і романо-германський, а Візантія у його розумінні – добра матір нашої цивілізації. Детальний аналіз джерел і проблем внутрішньої історії – у центрі уваги дослідника. Можна помітити, що у концепції візантинізму Ф. Успенського мало уваги приділено візантійській духовній культурі.

Сучасник Ф. Успенського історик церкви і церковного права, візантиніст І. Соколов визначав візантинізм як «синтез характер-

них властивостей Візантії як особливої, самостійної держави, духу і характеру її церковно-релігійного ладу, принципів політичного побуту, основного напрямку і завдань місцевої культури, ідеалів панівного населення тощо»²⁰. При цьому він акцентував зв'язок різномірних елементів у системі візантинізму, органічний характер цієї системи. Це ті принципи та ідеали, які скріплювали життя візантійців. У роботі «О византинизме в церковно-историческом отношении» (1903 р.) І. Соколов зосередив свою увагу на розкритті змісту церковного візантинізму. Серед його складників – відданість візантійців православ'ю, акривія – точне дотримання православних догматів і канонів як їхній життєвий принцип, релігійність візантійського суспільства, союз церкви і держави, церковно-релігійний характер візантійської науки і освіти, значне поширення у Візантії чернецтва, яке виробило особливу систему подвижництва і керувалося у своїй різнобічній діяльності своєрідними ідеалами. І. Соколов акцентував увагу на тому, що саме Візантія вперше створила систему оцерковленої держави і встановила певні принципи особистого і громадського життя, створила такі культурно-історичні ідеали, які у кінцевому практичному своєму здійсненні могли б дати людству завжди жадане сумнозвісне щастя. У цій ідеальній роботі, у суворо організованій системі візантинізму І. Соколов вбачав культурно-історичну заслугу Візантії, незалежно навіть від повноти її практичного втілення. На думку дослідника, важливими є головним чином принципи та ідеали, що виникають у тому чи іншому громадському середовищі, оскільки вони вказують на те, чим урухомлюється і живе це суспільство, що саме є у ньому духом життя і побуту.

Для прихильників і захисників візантинізму вивчення Візантії безперспективне без розуміння ролі Церкви, релігійної традиції, своєрідного мислення візантійців. Це здається банальним, але можна нагадати, що німецький візантиніст Г. Г. Бек (1910–1999), який прийшов у цю науку після 1944 року (після зняття сану і відходу з католицької Церкви), вперше звернув увагу істориків на те, що феномен Візантії неможливо досягнути, досліджуючи лише її державно-політичні інститути, і закликав до вивчення візантійського богослов'я та історії православної церкви у Ромейській імперії.

Наступний важливий крок у розробці поняття «візантинізм» і створенні концепції візантійської культури робить О. Каждан у своїй книзі «Візантійська культура» (1968 р.), написаній під впливом М. Блока. У ній він поставив питання про необхідність подолання сформованої тенденції, коли візантійська культура викладалася (і в Росії, і на Заході) як механічне поєднання незалежних елементів (живопис, чернецтво, література, наука). О. Каждан прагнув представити її як єдність, знайти ідею, що пронизує всі аспекти візантійської дійсності.

Він знаходить у Візантії гранично атомізоване суспільство, де все, у тому числі сповідування віри у Бога і стосунки між людьми, набуло індивідуалістичного забарвлення. «Візантійський індивідуалізм є запереченням корпоративності, але аж ніяк не синонімом людської незалежності; ми могли б сказати, що це індивідуалізм без свободи особистості»²¹. На думку О. Каждана, вплив християнства – «релігії знятого дуалізму»²² – позначився головним чином у тому, що «суспільний розкол був подоланий тут лише «у дусі», лише ілюзорно»²³. З християнством О. Каждан також пов'язує створення у Візантії обстановки «дивовижної людської «відчуженості». Відчуженість ця мала дві тісно пов'язані між собою сторони: індивідуалізм і підпорядкованість людини надособистісній силі, яка відчувається нею як абсолютно зовнішня по відношенню до неї категорія»²⁴.

Для правильної оцінки цієї роботи важливо враховувати не лише вплив школи Анналів на творчість О. Каждана. Треба знати контекст, в якому вчений створював свою концепцію візантійської культури. 1992 р. він написав статтю «Важкий шлях до Візантії», де зізнався: «Для мене Візантія не стільки колыска Православ'я або хранителька скарбів античної Еллади, скільки тисячолітня лабораторія тоталітарного досвіду, без осмислення якого ми, мабуть, не в змозі уявити собі наше власне місце в історичному процесі»²⁵. О. Каждан знайшов у середньовічному греку не друга, а товариша по нещастю, тобто тоталітаризму. Особливо показова для людини, яка пережила сталінську добу, вказівка на особливий психічний склад візантійця, що виражається у відчутті нестійкості, непевності. Вчений намагається зробити візантійський досвід корисним для осмислення сучасності. Він ніби говорить: дивіться, як не тре-

ба жити. Саме таке враження залишає його висновок: «Отже, основні елементи людського буття – власність, праця, знання, людські зв'язки і саме життя – або зовсім не були цінностями з точки зору візантійця, або були вельми відносними цінностями. Істинний ідеал лежав у зовсім іншій сфері – у смиренні і благочесті, у відчутті власної гріховності, у фізичному подвигу (пост, утримання, нічні бдіння), у роздумах про божество»²⁶.

Концепція О. Каждана цікава своїм новаторством, зближенням візантійського і радянського соціального досвіду. Однак її слабкою стороною є занадто велика залежність від пережитого тоталітаризму, від атмосфери свого часу. Корекції такого погляду на візантійську культуру, що неминуче її спрощує, сприяв С. Аверінцев своєю книгою «Поетика ранньовізантійської літератури» (1977 р.). Примітно, що автор активно використовує термін «візантинізм» («умонастрій візантинізму»), який у нього фігурує поруч з іншими термінами: «тип культури», «світоглядний стиль», «самосвідомість досліджуваної культури».

Головною метою автора «Поетики» є реконструкція внутрішнього складу минулого духовного життя, взятого як ціле. Він береться пояснити, що забезпечувало цілісність «світоглядного стилю», єдність того світу уявлень, у межах якого жила тоді людина. У цьому присутнє притаманне С. Аверінцеву прагнення до творчого відтворення традиції, її обернення до сучасності.

Дослідження духовного простору культури змушує науковця брати матеріал у всій повноті зв'язків. Формоутворювальний принцип «візантинізму» – імператорська влада і християнська віра – розкривається у розділах книги: «Буття як досконалість – Краса як буття», «Принаження і гідність Людини», «Порядок космосу і порядок історії», «Знак, знамено, знамення», «Світ як загадка і розгадка», «Світ як школа», «Слово і книга», «Згода у незгоді», «Народження рими з духу грецької «діалектики»». У них представлений детальний аналіз візантійської символічної мови і вгадується основний християнський символ віри.

С. Аверінцев у кожному з дев'яти розділів своєї книги «Поетика ранньовізантійської літератури» обстоює думку про парадоксальність християнства, про те, що можливості здорового глузду тут не працюють. «Персонажу, якого мовою новоєвропейської

культури будуть називати «природною людиною», в описуваній нами школі доводиться доволі складно. Перед його розумом і увагою поставлено завдання, після вирішення якого він припинить бути «природнім»²⁷. Парадоксальний характер візантійської культури безпосередньо пов'язаний із парадоксальністю християнства. Зрозуміло, що подібну матерію складно пояснити у термінах новоєвропейської філософії та науки. Ця термінологія з'явилася за умов секуляризації і допомагає освоїти безрелігійний, обезбожений світ, в якому «сама віра стала неможливою»²⁸.

Зупинюся на тих сучасних роботах, в яких вдається при побудові наукової концепції максимально враховувати точку зору віруючої свідомості.

Український візантиніст С. Сорочан в своїй книзі «Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры» (2011 р.) послідовно обґрунтовує тезу про сакральний характер ромейської цивілізації. «Це виявлялося, зокрема, у здійсненні принципу перенесення сакрального простору, коли у різних центрах з'являлися святині, храми, мартирії, крипти, що наслідували одне одному. Ці своєрідні «ретранслятори святості» створювали одне величезне поле небесних сил, яке, за уявленнями ромеїв, мало захистити їхню Богоспасенну Імперію. Усвідомлення захищеності небесними силами було культурним кодом, таким потрібним візантійському суспільству, просякнутому сакралізацією. Важливо зрозуміти, що якщо на середньовічному Заході суєтний земний світ протиставлявся світу божественному, то у Візантії він об'єднувався з ним, народжуючи надзвичайно важливу візантійську ідею загальної єдності»²⁹.

Особистий живий досвід спілкування з Богом – характерна особливість ромейського православ'я і відправна точка для інтерпретації поведінки його головних героїв – святих, подвижників, юродивих. При цьому православне богослов'я містить парадоксальне (знову парадокс!) положення: «особистий досвід набуває власної реальності та власної автентичності у таїнстві, але таїнство дається громаді для того, щоб особистий досвід став можливим»³⁰.

Філософське вивчення юродства здійснюється сьогодні з позицій філософської антропології, у сфері уваги якої перебуває, зокрема, дослідження практик. Для опису юродивого Н. Ростова застосовує термінологію, використану П. Флоренським у роботі «Обратная

перспектива». «Юродство – це результат особливого досвіду свідомості»³¹. «Рихла свідомість» (П. Флоренській) «відкрита, пасивна, тобто вона дозволяє чомусь позначитися через себе, а не сказати щось сама. Вона вільна від даності, що не чіпляється за неї. Вона емоційно, миттєво живе переживаннями, в яких дана вся повнота»³². Важливо, що така свідомість є наслідком певного буття – аскетичного, гранично самообмеженого, а також з відпущеною на свободу уявою. В результаті з'являється «людина зворотної перспективи», якій притаманне невпинне зміщення «я» на периферію (жертвування собою), відсутність зовнішнього заподіяння, актуалізація неможливого у просторі символу, містерії, безпосередність.

Слідуючи традиції російської філософії, Н. Ростова вважає, що юродивий визначений лише внутрішнім, собою, а не зовнішнім, соціальним. І зустріч із собою принципово можлива, принаймні, у сповідальному просторі. Власне юродство і є сповідь, самовивертання, шлях до самого себе³³. «Внутрішні стани» юродивого – це не суб'єктивний стан окремої людини, а загальні для тих, хто перебуває у просторі містерії»³⁴. Юродивий немислимий поза церковною громадою. Фігура юродивого виникає лише у ній, йому потрібна містерія, що здійснюється у межах церкви.

Прихильники концепції «сміхової культури» (М. Бахтін, Д. Лихачов, А. Панченко, Н. Понирко) бачать в юродстві видовище, яке може викликати сміх. Сміх тут розглядають як спосіб пристосування до світу, як те, що дозволяє існувати у світі, закони якого не збігаються з очікуваннями людини. За такого підходу втрачається специфіка християнської свідомості. Набагато переконливішою є інтерпретація Н. Ростової, яка виходить із внутрішньої логіки феномена юродства, розглядаючи його як історію духу за умов, коли народ здатний каятися, сповідатися, коли покладається на містерію.

Критика розуміння юродства у концепції «сміхової культури» з боку альтернативного підходу полягає у відмові ставити юродивого у контекст цього світу. Внаслідок божевілля він не вбудований у порядок подання, що означається і що означає. «У його божевілля немає референта. Юродивий не потребує іншого, глядача, бо глядач вбиває справжнє, емоцію, сокровенне»³⁵. Юродивий не працює на публіку. Він спрямований на себе. Обов'язковою умовою

інтерпретації сенсу дій юридичного є довіра до релігійного досвіду, досвіду покаяння та сповіді.

В останні десятиліття ХХ століття візантологи приділяють велику увагу вивченню ісихазму. Для порівняння згадаємо, що до революційні дослідники ставилися до ісихазму вельми стримано, наприклад, Ф. Успенський назвав його «практикою факірською, занесеною з Індії». Сьогодні склалася тенденція представляти все православне богослов'я у світлі богослов'я енергій: «Православний богословський дискурс набуває вигляду *енергійного богослов'я*; втім сьогодні цей образ ще не сформувався до кінця»³⁶.

У своїй монографії «Особенности византийской цивилизации» (2005 р.) К. Хвостова зазначає величезний вплив, який справило це богослов'я на правове, політичне та соціально-економічне життя візантійського суспільства. «У Візантії завдяки тій ролі, яку відігравали богословські поняття енергії та синергії, ... на відміну від Заходу, відбувалося не роз'єднання двох рівнів світогляду, що характеризують середньовічну дихотомію «світ небесний» і «світ земний», а навпаки, їх зближення. Згадані цивілізаційні особливості менталітету у Візантії вплинули на формування та розвиток самих структур повсякдення»³⁷. Відповідно, до поняття «візантинізм» активно включаються специфічні ідеї синтезу божественності і тварности, а сам він отримує назву «виправдання життя». Під «візантинізмом» К. Хвостова розуміє ті прояви візантійської цивілізації, які вплинули на культуру інших православних народів. Вона вважає, що «проблеми візантинізму на сьогоднішній день є досить актуальними»³⁸.

Розглянуті концепції видатних візантиністів є обов'язковими для вивчення у межах спецкурсу «Візантиністика: філософсько-культурологічний аспект», який викладається на філософському факультеті Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. Цей спецкурс має в цілому проблемний характер і може розглядатися як пропедевтика до сучасного вивчення історії візантійської культури і філософії. Його головне завдання – озброїти студента уявленням про основи візантійської культури. Засвоєння цього завдання допоможе розглядати візантійські тексти (багато з яких вже добротньо описані філологами, істориками, мистецтвознавцями) у межах широкого цілісного культурологічного та сві-

тоглядного контекстів. Розуміння цілісного образу візантійської культури передбачає з'ясування специфіки православ'я – першооснови візантійської культури. Причому православ'я слід розглядати як культурний тип, у його повноті, не редукуючи до обрядового або організаційного боку. Це передбачає, у першу чергу, визначення світоглядного стилю православ'я, що за необхідності залучає компаративістський підхід.

Нарешті, актуальність спеціального вступного курсу з візантиністики пов'язана з відносною ізоляцією інформації з Візантії. Історики і фахівці у галузі візантиністики зазвичай неохоче узагальнюють результати своїх робіт і не схильні робити узагальнюючі висновки на основі порівнянь. Одним із наслідків цього факту стало те, що нефахівцеві все ще досить складно отримати доступ до інформації з цієї дисципліни. Відчувається брак синтезуючих спеціальних робіт, які представили б Візантію у довготерміновій порівняльній перспективі.

В якості конкретного застосування порівняльного підходу у пропонуваному спецкурсі спеціальна увага приділяється порівнянню християнських антропологій. Проблема людини – центральна для християнства. Для візантійської культури вона є стрижневою. Нашим вихідним припущенням є теза про відмінність у підході до проблеми людини у західній і східній християнській свідомості.

Поза широким охопленням, без порівняльної перспективи візантійська культура буде розглядатися маргінально та поверхнево, а сама Візантія буде поза увагою – як пережиток минулого. І знову залишиться малозрозумілою і малозначною порівняно з «великою Античністю».

¹ Успенский Ф. И. История Византийской империи / Сост. Т. В. Мальчикова. М., 1996. С. 38.

² Гуревич А. Я. История в человеческом измерении (Размышления медиєвиста) [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2005. № 75. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html>

³ Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с франц. Д. Лоевского; предисл. Р. Блока. – Екатеринбург, 2005. С. 343.

⁴ Гийу А. Византийская цивилизация. С. 394.

- ⁵ *Де Либера А.* Средневековое мышление / Пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. - М., 2004. С. 98–99.
- ⁶ *Каждан А. П.* Византийская культура (X–XII вв.). Издание второе, исправленное и дополненное. СПб., 2006. С. 174.
- ⁷ *Каприев Г.* Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция / Пер. с болгарского Илья Бей [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://byzantina.wordpress.com/2012/09/13/kapriev/>
- ⁸ Oxford Dictionary of Byzantium in three vols / ed. A. Kazhdan; перевод Е. Афонасина, Вл. Баранова, М. Бабака, В. Прозорова и др. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.nsu.ru/classics/byzantium/index.htm
- ⁹ Там само.
- ¹⁰ *Лурье В. М.* (при участии В. А. Баранова) История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 8.
- ¹¹ *Каприев Г.* Указ. соч.
- ¹² Там само.
- ¹³ Там само.
- ¹⁴ *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. С. 33.
- ¹⁵ Там само. – С. 35.
- ¹⁶ Там само. – С. 36.
- ¹⁷ *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. СПб., 2006. С. 131.
- ¹⁸ Там само. – С. 112.
- ¹⁹ Цит. за: *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. С. 119.
- ²⁰ *Соколов И. И.* О византинизме в церковно-историческом отношении [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://krotov.info/history/08/sokolov/page02.htm>
- ²¹ *Каждан А. П.* Византийская культура (X–XII вв.). С. 149.
- ²² Там само. С. 262.
- ²³ Там само.
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ *Каждан А. П.* Трудный путь в Византию // Мир Александра Каждана: К 80-летию со дня рождения / Отв. ред. А. А. Чекалова. СПб., 2003. С. 486.
- ²⁶ *Каждан А. П.* Византийская культура (X – XII вв.). С. 170.
- ²⁷ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 186.
- ²⁸ *Тейлор Ч.* Структуры закрытого мира // Логос. Философско-литературный журнал. 2011. № 3 (82). С. 33.
- ²⁹ *Сорочан С. Б.* Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. Харьков, 2011. С. 84.

³⁰ Мейендорф И., *протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / Сост. И. В. Мамаладзе; предисл. Прот. В. Воробьева, Й. ванн Россума. М., 2013. С. 724.

³¹ Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф. И. Ги-ренка. М., 2010. С. 126.

³² Там само. С. 127.

³³ Там само. С. 116.

³⁴ Там само. С. 125.

³⁵ Там само. С. 113.

³⁶ Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редак-цией С. С. Хоружего. М., 2004. С. 44.

³⁷ Хвостова К. В. Особенности византийской цивилизации. М., 2005. С. 84.

³⁸ Там само. – С. 97.

Юрій Петрунін

(Москва)

ІНТЕРНЕТ-ПРОЕКТ ВІДРОДЖЕННЯ ВІЗАНТІЇ

Сучасну цивілізацію неможливо уявити без Інтернету. Десятки мільйонів комп'ютерів на всіх континентах об'єднані сьогодні у глобальну комп'ютерну мережу. Освіта, наукові дослідження, бізнес, державне управління, дозвілля – все це зазнало справді революційних перетворень із розвитком інтернет-технологій. По суті, Мережа мереж, як іноді називають Інтернет, стає зримим втіленням передбаченої ще близько ста років тому ноосфери. При цьому необхідно зазначити, що інтернетівська глобалізація не призводить до уніфікації і спрощення культурної і духовної різноманітності. Інтернет створює універсальні технічні і технологічні стандарти, на ґрунті яких кожен народ, кожна особа або група осіб можуть висловити своє світобачення, розвивати власні традиції, вступати у діалог з іншими спільнотами, не втрачаючи своєрідності та унікальності свого творчого «я».

Як відомо, кожен комп'ютер у Мережі має свою унікальну адресу, що відрізняє його серед усіх інших. Вона є набором цифр, між якими ставлять крапку. Адреси дозволяють однозначно ідентифікувати комп'ютер у мережі і налагоджувати взаємодію різних комп'ютерів між собою (наприклад, відправляючи електронну пошту). Однак числовий спосіб адресації вкрай незручний для користувача-людини. Тому практично з самого початку розвитку Інтернету комп'ютерам почали привласнювати зрозумілі для людини імена. Набагато зручніше сказати, що ви сьогодні переглядали новини на www.spa.msu.ru, ніж на 194.67.334.23, або отримали пошту

від petrunitin@spa.msu.ru, ніж від набору цифр. Такий (більш пізній) спосіб привласнення імен комп'ютерам отримав назву системи доменних імен.

Доменна система імен є методом призначення імен шляхом покладання на різні групи користувачів відповідальності за підмножини імен. Кожен рівень у цій системі називається доменом. Домени відокремлюються один від одного крапками:

www.msu.ru

www.duma.ru

www.ibm.com

В імені може бути будь-яке число доменів, але більше п'яти трапляється рідко. Система доменних адрес будується за ієрархічним принципом. Однак ієрархія ця не сувора. Фактично немає єдиного кореня всіх доменів Інтернет. З історичних причин існує два види доменів верхнього рівня (тобто розташованих з правого боку імені). У США домени верхнього рівня відображають організаційну структуру і, як правило, мають трьохбуквені імена:

.gov – державні установи

.mil – військові установи

.com – комерційні організації

.org – неприбуткові організації

.edu – навчальні заклади

Пізніше, коли Мережа поширилася поза межі національних кордонів США, з'явилися національні домени типу .de (Німеччина), .gr (Греція), .fr (Франція) та інші. Були зарезервовані домени навіть за країнами, в яких не було (а може, і зараз немає) Інтернету, наприклад .af за Афганістаном. Для СРСР також був виділений домен .su. Після 1991 р., коли республіки Союзу стали суверенними, вони отримали свої власні домени: .ru (Росія), .ua (Україна) і так далі. Проте ліквідувати застарілий домен не так-то просто: поряд з новими доменами залишився і домен .su. У Москві існують організації з доменними іменами, що закінчуються як на .su (наприклад, kiae.su), так і на .ru (їх більшість).

Отже, Інтернет як ноосферне явище – це не просто відображення існуючих політичних, економічних або будь-яких інших реальностей, а й у певному сенсі автономна сутність, що активно впливає на предметний світ. Втім, якщо у Мережі продовжують існувати

країни, які ми вже не можемо знайти на географічній карті, то чи не можемо ми поставити питання про відтворення країн і культур, які давно загинули у політичному сенсі слова, але продовжують служити як зразком для наслідування, так і предметом вивчення? Чому б не відтворити у Мережі, наприклад, Візантію? Фактично якоюсь мірою вона вже існує в Інтернеті: це і сайти візантиністів, і сервери помісних Православних Церков, і сторінки політичних організацій, що орієнтуються на державні і політичні ідеали ромейської держави тощо. Логічно було б ввести домен верхнього рівня типу .bc (від французького Byzance, оскільки .bz зайнято Белізом, а .by – Білоруссю), якщо використовувати національний принцип поділу, або трилітерний .byz, якщо мати на увазі функціональний принцип доменних імен. На умку автора, більш природнім був би другий підхід, тому що мова йде не про національне відродження, а про відродження іншого роду. До такого домену належали б і навчальні заклади, які вивчають історію і культуру Візантії, і релігійні організації, які виводять з Візантії коріння своєї духовної традиції, і громадські організації, що розвивають політичні, культурні чи інші ідеали Візантії.

Ідея відродження Візантійської імперії вже неодноразово висувалася. Наприклад, у греків вона мала назву «великої ідеї»². Як правило, подібні проекти мали на меті створення якоїсь наддержави у режимі реального часу і в інтересах однієї нації. Зовсім інший зміст закладено у пропонованому проекті: віртуальна Візантія повинна створюватися не за національною ознакою, вона має об'єднати людей, споріднених за духом, а не за кров'ю або державною приналежністю.

Багато у чому Інтернет є самоврядною організацією. Напряму розвитку Інтернету переважно визначає Міжнародне товариство Інтернет (ISOC – Internet Society). Ця професійна організація включає понад 150 юридичних і 6000 фізичних осіб із понад 150 країн. Колективні члени Міжнародного товариства Інтернет – компанії, урядові агенції і різні фонди, які зробили внесок у розвиток Інтернету та інтернет-технологій, а також різні підприємницькі організації, що забезпечують динаміку розвитку Інтернету. Індивідуальні члени товариства – видатні розробники, організатори і дослідники Інтернету.

Міжнародне товариство Інтернет є лідером у вирішенні технологічних і архітектурних питань, пов'язаних із майбутнім Мережі, і головною міжнародною організацією, відповідальною за інфраструктурні стандарти Інтернету. До товариства належить група інженерно-технічної підтримки та рада з архітектури Інтернет (IAB – Internet Architecture Board), яка відповідає за технічне керівництво і орієнтацію Мережі. IAB є групою запрошених осіб, які добровільно виявили бажання взяти участь у його роботі. IAB відповідальна за впровадження нових стандартів, встановлює правила присвоєння номерів тощо. Однак власне присвоєнням нових номерів займаються ті організації, які є правовласниками домену.

Головною організацією з привласнення доменних імен є ICANN. Слід зауважити, що розвиток доменних імен відбувається досить динамічно. На початку XXI століття з'явилося кілька нових доменних імен верхнього рівня: .info, .name та інші. Система доменних імен виявилася не лише зручною для користувачів Мережі, а й відкрила можливості для вирішення інших важливих проблем. Так, наприклад, доменне ім'я .name дозволяє захищати інтелектуальні авторські права. Наприкінці 2002 р. відбувся судовий процес, який передав права на сайт salvador.dali.name іспанському Фонду Галлі і Сальвадора Далі, позбавивши таких прав колишнього власника цього сайту американця Леемана-Плюо.

Того ж 2002 року американський Сенат схвалив законопроект, який передбачає створення окремої доменної зони для дітей. Характерно, що ця доменна зона (.kids) має бути другого рівня. Це пояснюється тим, що для реалізації її призначення – забезпечити дитину від порнографії, насильства, расизму, релігійної нетерпимості – контроль над нею повинна здійснювати урядова організація. Отже, щоб забезпечити гарантії уряду США, домен .kids має бути другого рівня, а першого – .us, призначений для США. Таким чином, американці, які завжди дещо зверхньо ставилися до поділу доменних зон по країнах, несподівано виявили корисність такого членування для вирішення певного кола завдань.

Останній випадок показує, що створення у межах Інтернету особливої – «візантійської» – мережі дозволить забезпечити вирішення схожих завдань. Зі смітцевого кошика з децистями потрібної і корисної інформації, яким на сьогодні є Інтернет, може бути

виділена нехай значно менша за обсягом структура, проте така, що відповідає певним релігійним, моральним і естетичним вимогам. «У головному – єдність, у другорядному – свобода, і в усьому – любов» – слова, що ідеально підходять для мети створення такого віртуального співтовариства.

Очевидно, для реалізації Інтернет-проекту відродження Візантії необхідно створити асоціацію всіх зацікавлених у цій справі представників (навчальних організацій, дослідницьких інститутів, Церкви та ін.), щоб відпрацювати деталі проекту і лобювати його реалізацію у відповідних організаціях. Лише колективний, соборний підхід до проекту дозволить його реалізувати і розвинути. Ми можемо отримати унікальне співтовариство науковців, викладачів, політичних і релігійних діячів, пов'язаних спільною любов'ю до державно-культурного утворення, яке надзвичайно багато залишило всьому людству, дбайливо розвиваючи його традиції в усіх сферах діяльності.

Електронна Візантія – e-Byzant – фантастична утопія? Ні, це, швидше за все, інструмент конструювання соціальної реальності.

¹ Перекладено зі скороченнями з дозволу автора за публікацією: *Петрунін Ю. Ю.* Призрак Царьграда: неразрешимые задачи в русской и европейской культуре. М., 2006. С. 38–43; див. також: *Петрунін Ю.* Возрождение Византии: Интернет-проект // Высшее образование в России. 2002. № 2. С. 116–117; *Петрунін Г. Г.* Ἡ παλιγγενεσία τοῦ Βυζαντίου: ἓνα σχέδιο γιὰ τό διαδίκτυο // Ἡ Δράσις μας. Τεύχος 409. 2003. ΜΑΙΟΣ. Σ. 174–175.

² Докладніше див.: *Петруніна О. Є.* «Великая идея» в Греции как политическая программа // Полития. № 4. Зима 2002–2003; *Петруніна О. Є.* «Великая идея» и геополитическая ситуация на Балканах на рубеже XX–XXI веков // Полития. 2003. № 2; та ін.

Володимир Селевко
(Харків)

ПОЛІТИКА ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ ЗА УМОВ КРИЗОВОГО СТАНУ XIII–XV ст.

Щоб досліджувати сьогодні витoki тих чи інших соціальних форм повсякденного існування людини, стереотипів її мислення і поведінки, сучасному гуманітарному знанню необхідно через нові підходи наблизитися до розуміння історичного минулого через життєвий світ індивіда. Склалися два основні підходи до визначення повсякденності. Перший дозволяє досліджувати повсякдення як сферу побутових соціальних дій, понять та інтересів людей, побутовий аспект ментальних процесів; другий – політичну культуру повсякденності, яка означає відповідну реакцію індивідів на об'єктивні соціально-економічні процеси. У цьому випадку надається більше можливостей досліджувати суспільство, яке перебуває на стадії кардинальних змін. Особливо показовою є Візантія XIII–XV ст., яку можна схарактеризувати як цивілізацію, що поступово занепадала внаслідок поєднання глибокої економічної кризи із постійною агресією турок-османів і північних сусідів імперії. Розпад господарства й внутрішня дестабілізація, гостра ідейно-політична боротьба у церкві та панівному класі стали каталізаторами глибинних процесів, що відбувалися у суспільстві й могли вплинути на повсякденний спосіб життя.

У зв'язку з цим важливим є питання про те, які повсякденні практики й моделі поведінки притаманні зазначеній добі. Це питання актуальне і для сучасності з її нестійкістю й непередбачуваністю, і для вивчення історичного досвіду – як саме люди

пояснювали собі соціально вагомі події за умов глибокої кризи і яке місце в ієрархії цінностей відводилося приватному життю й повсякденним практикам. Відповідь на ці питання дозволить об'єктивно реагувати на зміни, тим більше у такій фундаментальній сфері, як повсякдення.

Метою дослідження є з'ясування взаємозв'язку повсякденної поведінки й політичних процесів у середньовічному суспільстві, а також того, яким був образ населення і його поведінки в очах представників панівної еліти, як вони пояснювали взаємозв'язок поведінки й політичних проблем імперії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання цієї проблеми, дав такий результат. Різним сферам візантійської культури були присвячені такі дослідження: правовій культурі – І. Медведєва¹, загальним питанням візантійської етики – Н. Барабанова², побуту – праці М. Поляковської, О. Чекалової³. Також питання способу життя, місце церкви й держави у культурі Візантії досліджував С. Сорочан⁴. Політична культура повсякденності Візантії розглядається вперше.

Положення цивільного права IX ст., що визначає права й обов'язки василевса і патріарха, зазначає, що на патріарха покладено особливий обов'язок повчати людей, наставляти їх у вірі⁵. Церква була одним із потужних державних інститутів імперії. Її авторитет був навіть вищим, ніж візантійської держави, хоча візантійці міцно трималися ідеї одного вселенського імператора, яким міг бути лише василевс. Візантійці порівнювали імперію з людським тілом, а церкву – з душею. Саме церква слідувала за дотриманням моральних норм і міцністю віри ромеїв, до кого б вони не належали – до кліру, чернецтва або лаосу, тобто «народу», мирян⁶. Уже у VI ст. Юстиніан I в юридичній практиці підніс церкву і духовну владу до рівня царственості. Ромейські закони свідчили про рівноправ'я світської та духовної влади, їх симфонію.

Ступінь впливу церкви на повсякденне життя розглянуто на підставі аналізу творів і діяльності константинопольського патріарха Афанасія I (1289–1293 рр., 1303–1309 рр.), який з усіх церковних лідерів досліджуваної доби найбільш радикально намагався впливати на моральний стан суспільства. В одному зі своїх творів патріарх відмічав релігійний скептицизм та індиферентність серед

світських і духовних осіб. У його листах і проповідях значне місце відведено критиці моральної ситуації у візантійському суспільстві, яке, на думку ієрарха, сприяло розвиткові пороків. Свідченням може слугувати одна з проповідей Афанасія I, адресована вірянам, монахам й усім християнам, які жили у містах Анатолії. У ній патріарх, говорячи про причини нещастя, що випали на долю християн Малої Азії, вказує на надто глибоке, як на його погляд, падіння моральності візантійців, серед яких набули поширення ворожіння, подружні зради, розпуста, інцест, лихварство, пиятика та інші пороки. Не менш різка критика морального стану ромеїв міститься у листах патріарха, адресованих імператорові Андроніку II Палеологу. Афанасій I звинувачує свою паству в розпусті, несправедливості, гнобленні бідних, користолобстві й клятвопорушенні, у «всебічній жадібності» і «процвітанні зла»⁷.

Відповідно до християнської етичної традиції патріарх намагався регламентувати спосіб життя людей. Він вимагав каяття від тих християн, життя яких минає за грою в кості або пияцтвом. Синодальна постанова, створена під керівництвом Афанасія, вимагала від вірян відбувати дні свят і неділі гідно, а не у пиятиках та гульнях. Шинки й лазні повинні були залишатися зачиненими з 9 години суботи й до 9 години неділі. Етика сімейно-шлюбних стосунків привертала пильну увагу патріарха і також використовувалась як форма регламентації. Оскільки розпусту було визнано одним зі страшних пороків, відлучення загрожувало тому, хто утримував будинок розпусти, а також жінкам, які поширювали медикаменти, щоб перервати вагітність, або які їх уживали. Утримувачі повій каралися конфіскацією майна, а спокусницям загрожувало підстригання волосся наголо і стояння біля ганебного стовпа. Таким чином накладалася заборона на незаконні позашлюбні статеві зв'язки, що суперечили нормам християнської моралі.

Згідно з канонами регламентувався шлюб: відлучався будь-який православний, який одружився з еретичкою, визнавалися тільки шлюби, освячені церквою. Контроль над системою заборон виконували синод і єпископат, які слідкували за моральним станом пастви і повинні були повідомляти імператорові про порушення законів. Архіпастир всіма силами скеровував мораль на вирішення актуальних соціально-політичних проблем, пов'язаних із кризовим

становищем країни⁸. Афанасій I відмічає, що під машкарою доброчесності ромеї «наповнюються злістю». Суспільство стало недоброчесним. Лише один василевс як фігура богонадихненна й боговувінчана, має (в ідеалі) усі необхідні моральні якості⁹. Імператор, як ідеальний взірець праведного способу життя, повинен був стати прикладом для своїх підданців. Тому публічна сфера, яку втілював імператор, слугує уособленням сконструйованих міфів, норм, правил повсякденного життя, і церква переводила ці ідеї і той спосіб життя у стійкі соціальні відносини й у повсякденні стереотипи, що мали бути складником буденної практики людей.

Ідеальним способом життя повинно стати виконання обов'язків перед Богом і християнським ученням, що призведе до вищого блага. Суспільство підмінило виконання цих обов'язків гріховним життям і, вважає патріарх, відбуває покарання за це. По суті всі намагання Афанасія I впливати на мораль зводяться до того, щоб змусити суспільство виконувати обов'язок перед Богом. Саме виконання обов'язків, підкорення заповідям – гарантія добробуту кожного окремого індивіда й суспільства в цілому, оскільки вільна воля, як спеціально відмічав патріарх, спричиняє зло¹⁰.

Афанасій I намагався зробити християнські заповіді єдиним джерелом моралі і більш того – насадити у суспільстві аскетичні ідеали. Погляди Афанасія I були розвинуті апологетом аскетизму і анахоретства Григорієм Паламою. Григорій Палама, який проповідував аскетизм, називав жадібність до грошей «змієм, що плазує по землі», вважав, що сріблολюбство вводить до душі «гірку й смертоносну отруту». Він заявляв, що золото та срібло – «земля і прах, і нема нічого мерзеннішого за це». У гомілії «Про милосердя і благодійництва» Григорій Палама казав, звертаючись до вірян: «Слухайте і радійте, бідні і незаможні, бо ви є братами за помислом Бога... Слухайте і ви, багаті, і бажайте блаженної злиденності»¹¹. Григорій Палама нагадує вірянам, що царство небесне належить бідності. Піст і поміркованість, за Григорієм Паламою, є шляхом до єднання з Богом. У творі «Про страждання і доброчесності» цей автор стверджує, що духовна злиденність повинна супроводжуватися смиренністю, яка знищує любов до багатства. Згідно із християнською доктриною багатство оцінювалося візантійськими авторами негативно. Гріховність багатства – одна з провідних тез цієї

доби¹². Григорієм Паламою засуджуються ті, «хто мають скарби й володіють ними для щоденного використання або намагаються їх збільшити»¹³.

Але, негативно ставлячись до багатства як прояву жадібності й користолюбства, візантійські автори у той же час заохочують розумне його використання, насамперед для підтримування бідних. У творах цього часу основним є не заперечення багатства, а формула, що примиряє: «майте, якщо дасте». Тлумачачи це місце із Євангелія від Луки, Григорій Палама називає «хибним багатство, яке використовується у надмірності і не подається тим, хто потерпає». Проповідуючи милосердя й милостиню, патріарх і його послідовники прагнули знайти додаткове джерело для підтримання існування мас, які бідують. Поява цих поглядів була пов'язана із конкретною ситуацією, що склалася на межі XIII–XIV ст., коли високого рівня сягнула пауперизація населення і став відчутним приплив біженців із Малої Азії внаслідок територіальних втрат, що спричинило проблему продовольчого постачання столиці¹⁴. Праця як неодмінна умова «порятунку» проголошується християнськими авторами обов'язковою для всіх. Григорій Палама каже про значну шкідливість неробства. Світська аскетична тілесна та ментальна практика повинна була відвернути суспільство від зайвих матеріальних благ і бажань до них за умов глибокої соціально-економічної кризи. З одного боку, це цілком відповідало християнській етиці, з другого – мало практичну суспільну користь, позаяк блага мали не зосереджуватись у незначній кількості людей, а перерозподілялись серед багатьох. Завдяки цьому мав долатися дефіцит матеріальних благ і задовольнялися потреби всього суспільства, окрім того, зменшувалась би міжособистісна ворожнеча.

Церква бажала також посилити контроль за суспільством і регуляцією поведінки окремих індивідів, виконуючи таким чином державну функцію. В її ж інтересах було встановлення консолідації людей на релігійному ґрунті, утвердження колективізму для спокутування спільного гріха, за який імперія відбувала покарання. Тільки каяття й перемога над пороком, на думку Афанасія I, могли призвести до загального добробуту¹⁵.

Вплив етичного складника на суспільні процеси відзначала і світська думка. Для візантійської філософії історії, яка відображена

в історіографії XIII–XV ст., характерно, що візантійські історики визнавали роль божественного провидіння у суспільному порядку, але суттєву роль відводили і свободі людини. Відповідно до східно-християнської правової доктрини визнавався божественний характер імператорської влади, а також божественна винагорода та відплата. Ці елементи філософських переконань відмічені у літературі достатньо явно¹⁶.

К. Хвостова висуває гіпотезу, за якою уявлення візантійських істориків XIII–XV ст. про походження й структуру історичних подій пов'язані з уявленнями про соціальну поведінку, її морально-психологічну модель. Необхідність, божественне провидіння створює загальний космічний лад, зовнішні щодо людини фактори, що зумовлюють її поведінку. Орієнтуючись у зовнішніх обставинах, людина виявляє мотиви й мету своєї діяльності, приймає рішення. Ці рішення не можуть бути якими завгодно, вони обмежені набором чеснот, притаманних людині. Можна реалізувати або не реалізувати чесноти і, відповідно до цього, слідує Божа винагорода або відплата. К. Хвостова припустила, що візантійським історикам були притаманні уявлення про стохастично-ймовірнісний характер суспільних явищ. Природно, що вони усвідомлювали це на рівні понятійного апарату їхньої доби, а саме у формі уявлень про Боже провидіння, необхідність добродійності, відплату, Божий дар тощо. Далі тенденція реалізується у випадкових подіях, які залежать від вчинків людей, але не яких завгодно, а лімітованих самою природою людини. Можна говорити про роль морально-психологічних факторів у моделі поведінки і для візантійських істориків, що є специфікою середньовічної свідомості¹⁷.

Отже, зробимо спробу вирішити загальнотеоретичне питання культури повсякдення: чому середньовічне суспільство вбачало для себе загрозу у нерегламентованому особистому житті. На думку С. Сорочана, характерною особливістю ромейської цивілізації був її сакральний характер. Це проявлялося, зокрема, у справджуванні принципу перенесення сакрального простору, коли у різних центрах з'являлися наслідувальні одна одній святині, храми, мартирії, кriptи. С. Сорочан символічно зауважив, що «ці своєрідні ретранслятори святості створювали одне величезне поле небесних сил, яке, за уявленнями ромейів, мало захистити їхню Богоспасенну

Імперію. Усвідомлення захищеності небесними силами було культурним кодом, таким потрібним візантійському суспільству, просякнутому сакралізацією». Також він зазначає, що якщо на середньовічному Заході метушливий земний світ протиставлявся світу божественному, то у Візантії він об'єднувався з ним, породжуючи дуже важливу візантійську ідею всеєдності¹⁸.

Можна додати припущення, що у свідомості давніх людей не було поділу між земним і сакральним, тому повсякденне життя розглядалось як невід'ємна частина, як, власне кажучи, й інші сфери буття суспільства. Політика, економіка й мистецтво повинні були відповідати творчому задуму Бога, інакше порушувався священний лад, що в уяві середньовічної людини призводило до негативних наслідків. У цьому випадку це є Старозавітною традицією, яка генетично стала християнською, коли побут і моделі поведінки були центром усіх соціальних стосунків. Крім того, це є відгомном родоплемінних відносин, принаймні, близькосхідних народів, коли через порушення правил співжиття у племені виникала міжособистісна ворожнеча на побутовому ґрунті, яка переростала, ймовірно, у соціальні конфлікти і ставила під загрозу стабільність і добробут племені або роду. Тому саме повсякденний спосіб життя залишався у центрі уваги богословів та імператорів.

Але чому, наприклад, така увага не приділялася іншим сферам буття? Якщо в економічній сфері і були намагання вибудувувати стосунки згідно біблейської етики, то це, перш за все, була боротьба із гріховними видами діяльності, як, наприклад, з лихварством, проституцією та шинкарством¹⁹. Про справедливу або несправедливу політику мало що згадується, почасти це ознака святості імператора (незалежно від особи) і держави, що не повинна підлягати жодному аналізу чи обговоренню. Тут можна побачити класовий підхід до пояснень соціально вагомих проблем – не імператорська влада винна, а суспільство, з його неприборканою хиттю, нестримними бажаннями та невгамовними потребами²⁰. Тому політична сфера вилучається із загального контексту через своєрідну політичну культуру Візантії, а вся відповідальність лягає на суспільство.

До речі, з погляду історичного дослідження порівняння з сучасними країнами було б некоректним, однак для культурологічного воно є припустимим. Цікаво, що й у сучасному раціональному

світі повсякденне життя як сфера життя індивіда, його приватний простір має місце у політичній культурі. Як показує аналіз громадського життя США, воно виявляється визначальним явищем для нормального функціонування політичної системи. У політичній свідомості соціуму існує стійке уявлення, що від способу життя політичного лідера залежить добробут нації. Звернення, наприклад, до американської політичної традиції наблизить до розуміння того, які соціальні чинники впливають, з одного боку, на повсякденну культуру еліт, з другого – на характер функціонування або збереження демократичного режиму.

Головним чином, наша увага зосереджена на особистому житті політиків, які за останні роки потрапили у так звані «секс-скандали». Наведемо випадки, характерні для учасників найбільшими політичними наслідками. Першим вибухнув скандал із губернатором штату Нью-Йорк Еліотом Лоуренсом Спитцером: його звинуватили у тому, що 2008 р. він витратив 80 тисяч доларів, частина з яких були бюджетними коштами, на послуги елітних повій. Спитцер був змушений оголосити про свою відставку, він просив вибачення у виборців штату і сім'ї за свою поведінку.

У другому випадку в добровільну відставку пішов глава ЦРУ Девід Петреус після публічного розголошення про позашлюбний зв'язок із журналісткою, яка писала про нього книгу. За припущенням ЗМІ, сексуальна партнерка вступила у близькі стосунки з головою відомства з метою злову електронної пошти, щоб читати його особисте листування. У третьому випадку оскандалився конгресмен-демократ Ентоні Вайнер, який визнав, що багато років підтримував «неналежні» стосунки з жінками в Інтернеті, проте не має наміру подавати у відставку, оскільки стосунки залишалися віртуальними, а сам він не порушував при цьому жодних законів. Як вважають оглядачі, дії Вайнера завдали серйозного удару не лише по самому конгресменові, який планував балотуватися у мери Нью-Йорка, але і по Демократичній партії, яка і так втратила підтримку на виборах до Конгресу.

В усіх випадках ідеться про добровільну відставку, хоча це з юридичного погляду необов'язково, оскільки засуджувані дії не є карним злочином. Але з точки зору американських моральних цінностей вони не вели «добропорядне» життя, тим самим утрати-

ли легітимність своєї влади й не можуть більше представляти своїх виборців. Наведені приклади переконують, що повсякденний життєвий лад політиків є однією зі структур політичної системи США, в якій відображено соціально-політичні норми, що регулюють процес здійснення політичної влади – традиції, мораль, норми. Практика своєчасного покидання політичного майданчика представником еліти, що оскандалився, впливає на стійкість американської демократії. Хоча демократичний режим і демократія як ідеологія, виходячи зі своїх принципів, не втручається в особисте життя індивіда, у тому числі й високого рангу (особливо це характерно для європейської політичної традиції), однак в американській політичній практиці це питання стає вирішальним для легітимності влади. Вочевидь, ключову роль відіграє протестантизм, який вимагає максимальної відкритості перед громадою, а також виступає за міцні сімейні стосунки²¹. Але різниця між середньовічною православною Візантією та сучасними протестантськими США полягає у тому, що у Візантії, як, до речі, й у сучасній Росії (яка вважає себе спадкоємицею Візантійської імперії), моральні вимоги висувалися до народних мас, а у Сполучених Штатах – до еліт. Бо саме еліти визначають майбутнє держави, доля якої може залежати від того, яким життям живуть її очільники.

Отже, повсякдення пов'язане із візантійською культурою й відображає її. Як бачимо, повсякденна поведінка і спосіб життя у кризовий для Візантії час, за свідченням сучасників, не відповідали християнським моральним уявленням. Для візантійської політичної культури було характерним пояснювати появу негативних соціальних явищ у державі порушенням християнських норм і традицій, які повинні бути притаманними сакральному суспільству. Безумовно, це було властиво не лише середньовічній свідомості як спробі пояснювати все Божим промислом, але було також невід'ємною часткою політичної культури Візантійської держави. Візантія вважалася сучасниками створеною Богом вселенською християнською імперією, і приватне життя її підданців було невід'ємним складником політичного життя суспільства (космосу). Можна говорити про політизацію повсякдення тією мірою, якою воно не виокремлювалось з універсуму, та синкретичності життя середньовічної людини. З біблійних часів сформувалося стійке

уявлення про невідворотність покарання всього суспільства і руйнування держави за розпусту, сексуальні збочення, пиятику, азартні ігри й несправедливість один до одного. У цьому й полягає перетворення різноманітних аспектів повсякденного життя на політичну проблему. Тому існували й застосовувалися технології впливу влади на повсякдення: посилення дисципліни, пряме й опосередковане нормування повсякденності.

Соціально-політичні обставини вплинули на спосіб життя й культуру повсякдення. Аскетизм і добродійність повинні були стати основними життєвими практиками візантійця задля пом'якшення міжособистісних стосунків, але заклики до християнського життя, аскетизму й доброчесності розбігались із реальним становищем і мали, мабуть, незначний вплив. Як уже відомо, це все одно не допомогло зберегти державність і самоідентифікацію. Зовнішні чинники і сили були не на боці візантійців. Специфіка ж візантійської повсякденної культури полягала у тому, що життя людини перебувало під контролем держави й церкви. І хоча повсякдення на всіх рівнях було пронизане традицією і стійкими схемами традиційної культури, традиційність внутрішнього побуту суперечила офіційним схемам організації життя, обмежувалась неофіційним домашнім світом – самим повсякденням. Окрім того, негативним чинником була міфологізація повсякденного життя, як і всіх інших сфер життя візантійця, відсутність раціоналізації та прагматизму у свідомості, що не дало можливості побачити об'єктивні причини кризи візантійської цивілізації, наприклад, в економіці, господарюванні та зовнішній політиці. Нарешті, якщо б існувала справжня філософська думка принаймні античного зразка, був би шанс побачити, що не тільки повсякденне життя пересічної людини є запорукою стабільності політичної системи, але перш за все, повсякдення панівної еліти.

¹ *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001.

² *Барбанов Н. Д.* Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв. // *Античная древность и средние века.* 1987. Вып. 23. С. 103–110.

³ *Поляковская М. А.* Быт и нравы поздневизантийского общества // *Культура Византии: XIII в. – первая половина XV в. М., 1991. С. 551–584;*

Чекалова А. А. Быт и нравы // Культура Византии: Вторая половина VII – первак половина XII в. М., 1984. С. 570–616.

⁴ Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры: Учебное пособие. Харьков, 2011.

⁵ Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры. С. 90.

⁶ Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры. С. 77.

⁷ Барабанов Н. Д. Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв. С. 104.

⁸ Барабанов Н. Д. Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв. С. 106.

⁹ Барабанов Н. Д. Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв.

¹⁰ Барабанов Н. Д. Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв. С. 109.

¹¹ *Святитель Григорий Палама* Беседы (Гомилии). Гомилия IV. На Евангелие о Втором Пришествии Христовом и о милосердии и благотворении [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://redrussia.narod.ru/gphomilys/004.html>

¹² *Святитель Григорий Палама* Беседы (Гомилии). Гомилия IV. С. 12.

¹³ *Святитель Григорий Палама* Беседы (Гомилии). Гомилия IV. С. 18.

¹⁴ Барабанов Н. Д. Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв. С. 105.

¹⁵ Барабанов Н. Д. Из истории византийской этики на рубеже XIII–XV вв. – С. 107.

¹⁶ Хвостова К. В. Контент-анализ в исследованиях по истории культуры // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. М., 1989. С. 138–139.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Сорочан С. Б. Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры. С. 84.

¹⁹ Поляковская М. А. Этические проблемы «Слова против ростовщиков Никалая Кавасилы» // *Античная древность и средние века*. 1977. Вып. 14. С. 77–84.

²⁰ Поляковская М. А. Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. С. 14.

²¹ Селевко В. Б. Повседневный образ жизни элит в структуре политической системы США // *Сучасний політичний процес: стан та перспективи розвитку: Матеріали міжнародної науково-теоретичної конференції (XXXVI Харківські політологічні читання)*. Харків, 2013. С. 121–122.

ІНТЕРВ'Ю

«ВИЗАНТИЯ–XXI»:

«...наша Візантія – привід порозмірковувати над сучасними проблемами і над життєвою філософією у художній формі...»

Інтерв'ю з *Касією (Татьяною) Сєніною* і *Сергєєм Суворовим*, авторами серії книг «Візантія–XXI» – романів у жанрі альтернативної історії про світ, в якому Візантійська імперія не загинула 1453 року, а існує до сьогодні.

Питання ставили читачі романів *Андрій Домановський (Харків)* і *Михайло Лосицький (Київ)*.

Чому саме Візантія? Чому Ви стали писати романи про Візантію, що дожила до наших днів? Просто шкода, що вона загинула, і Ви хотіли хоча б так її воскресити, чи були також інші мотиви?

Касія Сєніна:

Я візантиніст, люблю Візантію, і мені, звичайно, шкода, що вона зникла з карти світу, тому хоч-не-хоч виникає запитання, що було б, якби історія пішла іншим шляхом. Ми зі співавтором декілька разів їздили до Константинополя і, дивлячись на рештки колишньої розкоші – все ж, треба визнати, вельми мізерні порівняно з тим, що було, – одного разу розмовляли про те, яким могло б бути Місто, якби там збереглася Візантія, і ось, виникла думка про альтернативну історію. Ми навіть почали тієї ж миті щось вигадувати, а оскільки я загалом легка на руку й пишу швидко, то я майже відразу написала один епізод, ну, а далі пішло-поїхало! У певному сенсі ми придумали собі цікаву та веселу розвагу.

Проте «воскресити» – не зовсім точне слово. Візантія була середньовічною державою і, якою б гарною вона не була для свого часу, далеко не все, що було у ній звичною і навіть законною справою, сподобалося б нам сьогодні. Проте ми виходили з того, якщо Візантія для свого часу була хорошою державою, хай і не ідеальною, то і в наш час вона могла б бути хорошою державою, тому опис цієї альтернативної реальності – привід поговорити про те, що нам подобається і не подобається в сучасному світі. Скажімо, мене як вченого приваблює ідея «Імперії науки» – такої держави, де вчені у пошані і живуть заможніше, ніж, наприклад, спортсмени. Чи питання стосунків Церкви та держави – тут ми теж хотіли змалювати іншу модель відносин ніж та, яка зараз наявна, зокрема, у Росії. Ми зі співавтором вельми близько знайомі з сучасним православ'ям, тому нас цікавить і проблема сприйняття традиційної релігії – чи може сучасна людина бути православною, чи християнство як його описували візантійські отці Церкви – доля маргіналів? Ну, і звісно, будь-який роман – привід поговорити про життя та стосунки різних людей, у нашому випадку візантійців, але ж вони такі ж люди, як і всі.

Словом, наша Візантія – привід порозмірковувати над сучасними проблемами і над життєвою філософією у художній формі.

Сергей Суворов:

Особисто я не вважаю, що вона загинула. Вже те, що ми досі про неї говоримо, свідчить про зворотне. Візантія продовжує існувати у нашій свідомості, в історії, у матеріальних пам'ятках – та у чому завгодно. Їй досі приписують чи не все погане, що існує в російському, наприклад, житті, забуваючи про хороше, якого теж було багато засвоєно.

Від зруйнованого Другого Рима віцліло дуже багато. Осінній вітер з Босфора віє в обличчя Візантією, а зовсім не кіптявою від іржавих танкерів; під склепіннями Софії охоплює відчуття Незвіданого, яке ось тут, поряд. І від Золотих Воріт досі йде вдалечінь священна дорога. Якщо заплющити очі, можна уявити вздовж неї нескінченну вервечку великих поетів, славетних царів, святих ченців, патріархів, художників, вояків, вчених, мандрівників. А потім дорога приходить до Фессалонік, де знову горять свічки у стародавній базиліці, пахне ладаном, низько гуде ісон митрополичого хору й мерехтять мозаїки...

Навіть, якщо завгодно, можна сказати, що Візантія існує десь неподалік, у паралельному всесвіті. Ось саме цей всесвіт ми й спробували описати.

У Ваших романах Візантію рятує чудо. Точніше, навіть два – султану являється Богородиця, а Георгій Схоларій придумує ракети. І дійсно, у той час врятувати Візантію могло лише диво, її падіння було вже незворотним, навіть якби тоді, 1453-го, і вдалося б відбитися. Тому запитання, яке ставлять, мабуть, всім візантиністам: коли, на Вашу думку, настала та точка неповернення, після якої залишалось лише сподіватися на чудо? Коли і що можна було виправити, зробити по-іншому, щоб Візантія дожила до наших днів у реальності? Коротше кажучи – «хто був винен» і «що треба було робити»?

Касія Сеніна:

Візантиністи по-різному відповідають на це запитання, і ми тут, мені здається, залишаємося, принаймні частково, у царині здогадок. Безумовно, значна частка відповідальності за те, що сталося, лежить на хрестоносцях: вони сплюндрувати Константинополь, внаслідок чого Візантія розпалася на декілька держав, була сильно послаблена, а після 1204 р. колишня Імперія більше так і не змогла відродитись.

Але були, звісно, й інші фактори. Скажімо, діяльність нікейського імператора Феодора I Ласкара зазвичай оцінюють позитивно, проте є думка, що він припустився фатальної помилки: з метою позбутися суперництва Комнінів 1214 р. віддав туркам Синоп, у результаті чого сельджуки одержали постійний вихід до Чорного моря і взагалі закріпилися в Анатолії, що у перспективі виявилось згубним для долі Імперії. Отже, головним фактором загибелі Візантії була недальновидність її правителів, які більше переслідували нагальні цілі, ніж піклуватися про дещо віддалене майбутнє.

Дуже нашкодили Імперії громадянські війни – просто дивуєшся, коли читаєш, як претенденти на трон знай робили, що воювали між собою, і за Константинополь, і на Пелопоннесі, та ще й часом нацьковували один на одного тих же турків: таке враження, що їм до країни й діла не було, а всіх цікавили лише власні амбіції та скороминущі міркування. Проте така манера поведінки, на жаль,

взагалі властива багатьом правителям навіть сьогодні, отже жоден «візантійський урок» нічому не вчить, на жаль. Зрозуміло, що за таких умов населення особливо не прагнуло підтримувати владу, яка розоряла країну не гірше за ворогів, і легко здавалася на милість завойовників.

З іншого боку, християнам властиве сподівання на божественну допомогу, яка неодмінно прийде у тяжку хвилину, тому, можливо, вони просто недооцінювали реальну небезпеку. Ймовірно, вони сподівалися, що Бог повинен захистити їх як носіїв «істинної віри» (це риса не лише православних – можна пригадати, що в Європі багато хто аж до кінця не вірив у можливість падіння Константинополя, хоча нам це видається дивним). Однак Бог нікому нічого не винен. А якщо вже говорити про істинну віру, то особисто мені здаються безперспективними і шкідливими спроби унії з католиками, котрі (навіть якщо не брати до уваги питання про неприпустимість поступок єретикам) лише внутрішньо розколювали візантійське суспільство, але не надали Імперії суттєвої військової допомоги.

Між іншим, багато візантійців падіння Імперії вважали саме карою за унію з єретиками. У Візантії чудо сталося саме після того, як відкинули унію, так що наша альтернативна історія почалась ще до 1453 р. Адже у нас Георгій Схоларій, хоч і активний супротивник унії, проте не богослов и не монах, а вчений-математик і механік (як Лев Математик IX ст.). Він був ув'язнений уніатами і звільнений, коли патріархом став Марк Євгенік (він прожив ще з десяток років після Флорентійського собору). Саме тоді Схоларій винайшов свої ракети і сталися всі наступні чудеса. Для чудес все ж потрібен певний ґрунт, про це і сам Христос казав.

Георгій Геміст Пліфон на початку XV ст. пропонував імператору Мануїлу здійснити низку реформ для покращення в галузі управління, економіки та захисту держави. Вчені оцінюють їх по-різному: одні вбачають у них утопію, інші, навпаки, вважають, що Пліфон навіть випередив свій час – наприклад, знаходять у нього зачатки трудової теорії вартості, що робить його зіркою економічної думки свого часу. Я не економіст, і не можу про це судити, проте мені дуже подобається пропозиція Пліфона конфіскувати монастирську власність – відомо, що на початку XV ст. майже дві третини візантійських земель перебували в руках Церкви

і монастирів і не обкладалися податками, що, звісно, для державної скарбниці і обороноздатності могло мати лише негативні наслідки. Пропозиції Пліфона з реформи війська також, мені здається, були конструктивними. Але, щоб здійснити його рекомендації, імператор повинен був би мати дійсно залізну волю та рішучість, і, крім того, мати здібних помічників – на жаль, у той час нічого цього не було в наявності. Чи могла б Візантія врятуватися, якби реформи Пліфона втілили у життя? Важко сказати. Навряд чи самі по собі вони були достатніми для порятунку, проте вони, ймовірно, могли б відтермінувати падіння, а тим часом у гру могли б втрутитися ще якісь сили... Але про це нам залишається тепер лише здогадуватися.

Сергій Суворов:

Мабуть, такою точкою стала втрата азійських провінцій і неможливість контролювати переправу турків до Європи. Позбавлена ресурсів маленька країна, яку роздирали війни, не могла існувати довго. У той же час все, чого позбавився Константинополь, пішло на посилення Бурси. Щоправда, спершу турки були покликані до Фракії як союзники... Тут, бачите, складно казати про певну «точку». Півтора сторіччя безперервної громадянської війни згубили Візантію. Немає сенсу тут вказувати на конкретну людину – просто «царство, що розділилося в собі, не встоїть». Хоча диво й те, що в такому стані вони трималася так довго. В реальності, щоб змінити хід речей, треба було змінити світосприйняття еліти – ось це насправді чудо, про яке ми ще майже не писали. Лише натяком: якщо у Константинополі відбулася мобілізація всіх і всього, значить, щось змінилося в головах. На жаль, у дійсності такого не буває. У реальності люди готові боротися за своє власне місце під сонцем, навіть коли світило майже сховалося за небокраєм. Але навіть тут їх не можна судити занадто суворо – надто вже привабливим був Константинополь, надто вже зачаровувало звучання титулування придворної ієрархії, навіть коли за ним вже не залишилося жодного змісту: логофет, доместик, коноставл – не кажучи вже про «імператора». Взагалі містичний флер столиці, тягар багатьох сторіч римської цивілізації зробили в результаті погану послугу. Все, що було зібрано й накопичено нікейцями, було швидко витрачено на священне Місто і на край тяжкі європейські війни, вести які, як

вважали імператори, зобов'язувало особливе становище в Європі. Водночас в Анатолії практично неперервно, хоч і повільно, наступав кочовий світ, перемелюючи римську цивілізацію – стратегічно, демографічно і навіть екологічно.

Крім того, візантійці в останні роки відчували певну приреченість, яка одних позбавляла волі до спротиву, інших штовхала у бік Риму. А він насправді мало чим міг допомогти. У нашій вигаданій історії унія виявилася відкинutoю, а залишки народу згуртувалися перед загальною бідною – і ось тут сталося чудо.

Ви змалювали Іоанна Граматика (реальну історичну постать) як візантійського алхіміка. Скажіть, чому, на Вашу думку, у Візантії не було алхіміків у європейському розумінні – людей, які шукали філософський камінь і при цьому принагідно створили хімію? І взагалі чому вчені люди зосередились не на природничих науках, а на філософії (Ваш Георгій Схоларій, що придумав ракети – таке ж диво, як і явлення Богородиці)? І навіть у філософії всі інтелектуальні сили пішли в основному на «переварювання» грецького спадку. До речі, з університетського курсу я пригадую кілька імен середньовічних європейських філософів, але жодного їхнього візантійського сучасника, який сказав би щось нове, тобто ані, скажімо, Михайл Псел, ані Геміст Пліфон не увійшли до «канонічного» ряду філософів, про яких слід знати людині з вищою освітою.

Касія Сеніна:

Почнімо з того, що алхіміків, які створили хімію, у візантійський час не було і в Європі. Першим європейським алхіміком став у другій половині XIII ст. Роджер Бекон. У Візантії, яка ледве вижила після навали хрестоносців, у той час було, боюсь, не до алхімії.

Крім того, ми взагалі дуже мало знаємо про візантійських алхіміків. Наприклад, відомо, що в Імперії протягом усієї її історії переписувалися алхімічні трактати і склалися збірники хімічних рецептів (зокрема цілком практичних, наприклад, з фарбування тканин чи виготовлення багрянцю, золотих чорнил тощо), – отже, інтерес до них був, хтось усім цим займався. Але хто були ці люди? Алхімія жила переважно в якомусь підпіллі, до якого не мали відношення ті рафіновані інтелектуали, чії твори до нас в основному

дійшли. Той же Іоанн Граматик, ймовірно, ставив якісь досліди, але стосувалися вони більше алхімії чи передбачень майбутнього та спроб керувати «стихіями». Принаймні, наполегливі звинувачення його в чаклунстві з боку супротивників свідчать про те, що він займався чимось таким, чим не стане займатися «пристойна людина» (у розумінні благочестивця IX ст.). Михаїл Псел та інші освічені люди недаремно наголошували, що цікавляться алхімією в основному теоретично, а дослідів не ставлять – це могло бути як відображенням їхніх реальних настроїв (інтерес до книжного знання та зневага до практики як до «низького» заняття), так і способом забезпечити себе від звинувачень (Р. Бекона, до речі, теж звинувачували в заняттях чорною магією і віровідступництві, і його врятувало лише особисте покровительство папи Климента).

Візантійські інтелектуали, на жаль, і справді часто лише накопичували знання як архіваріуси, а не як дослідники. Тим не менше, у Візантії, звісно, було багато практиків – ті ж лікарі, будівничі, механіки, «хіміки». Але ми про них дуже мало знаємо, передусім через відсутність джерел: за підрахунками П. Лемерля, з книг, які були доступні візантійцям у IX–X ст., до нас дійшла лише одна тридцять п'ята (!) частина. При такому стані джерел, самі розумієте, нелегко адекватно робити висновки про тодішнє життя. До того ж, немало джерел ще не видані, а навіть не вивчені.

Стосовно ж відсутності візантійських імен в університетському курсі філософії, то це показник не так рівня візантійської філософії, як упередженого ставлення до Візантії європейської науки, яке почало змінюватись лише останнім часом.

У XIV–XV століттях візантійські вчені активно йдуть на Захід. Що завважало їм реалізуватися на батьківщині? Турки турками, але Містра переживала розквіт, та й у Константинополі було до пори до часу цілком безпечно.

Касія Сеніна:

Я якраз недавно говорила про це у своїй доповіді про ставлення до наукового знання у Візантії. Після перемоги прибічників Григорія Палами у суперечці про ісихазм у Візантії відчутно змінилась інтелектуальна атмосфера. Якщо на початок XIV ст. вчені люди на кшталт Феодора Метохіта дійшли висновку, що науко-

ві заняття – найбажаніша для людини діяльність, яка надає найвищу насолоду. Такі вчені замість містичного споглядання Бога стали прославляти «споглядання сущих» – науково-теоретичне, філософське пізнання дійсності. Ісихасти, навпаки, ополчились на «еллінські науки» і навіть оголосили їх шкідливими для спасіння душі. Георгій Палама у «Тріадах» назвав прагнення присвятити все життя світським наукам справою негожою і навіть ганебною. Зрозуміло, що обскурантизм не міг створити для вчених затишну атмосферу. До того ж суперечка паламітів та антипаламітів взагалі призвела до більшого озлоблення сторін, приносячи до атмосфери Візантії дух ідеологічної нетерпимості. У результаті візантійські вчені почали надавати перевагу інтелектуальному клімату Європи перед батьківщиною, а Пліфон, прагнучи захистити філософію від ісихастів, оголосив ченців ворогами держави і навіть у релігії відійшов від християнства у бік платонізму. Взагалі це наочний приклад того, що може статися, якщо занадто завзято насаджувати у суспільстві чернече благочестя та ідеологію.

Сергей Суворов:

Містра – це, все ж, глибока провінція, її розквіт був значною мірою забезпечений важкодоступністю – втім, і Пліфон, і багато вчених спокійно жили у Містрі, нікуди не їдучи. Константинополь же взагалі не можна назвати безпечним місцем, його постійно облягали то турки, то війська протиборчих партій. Але справа, думаю, не у безпеці, а у тому, що людській свідомості, особливо свідомості вченого і поета, потрібен певний простір, який дуже складно було відчувати у країні, яка зменшувалась на очах. Крім того, безумовно, після ісихастських суперечок атмосфера у столиці дуже змінилась, почався занепад науки, учена думка часто входила у суперечність з офіційною догматикою. Це безсумнівно. Тільки треба розуміти, у чому, власне, справа. У вказаний період Візантію залишили кілька десятків інтелектуалів, більшість з яких змінили віру, і дуже навіть непогано влаштувались при дворах західних володарів та у латинських єпархіях. До речі, підвладні італійцям Крит та Кіпр тоді теж були «Заходом». Можна, звичайно, сказати, що, наприклад, Мануїл Хрисолор «активно поїхав на захід». Але поїхав він туди імператорським послом, а у Флорентійському університеті йому запропонували професорську кафедру. Якщо ще

врахувати його філокатолицтво, то чи ж дивно, що в Італії йому було краще, ніж у приреченому Константинополі?

Чи продумували Ви, хоча б у найзагальніших рисах, як склався історичний шлях Візантії після 1453 р.? Які найважливіші події відбулись в її історії у XVI–XX ст.? Чи брала Візантія участь у світових війнах, і якщо так, то на чьому боці і яким чином?

Касія Сеніна:

Ми не продумуємо наперед всі події минулого від і до, а здебільшого конструюємо їх у процесі написання романів. Деякі читачі воліють отримати від нас детальний підручник історії з рядами дат, цифр та імен, але ми не готові його надати. У нас є окремий хронологічний опис «іншого глобуса», з іменами візантійських імператорів і датами їх правління, куди ми по ходу справи вписуємо ті чи інші події, що сталися у минулому, але цей опис ще далекий від завершення. Історія «нашої» Візантії взагалі розкидана у романах по різних місцях, і не подається у вигляді, скажімо, окремих розділів – мені здається, це було б надто занудно; до того ж читачам треба залишати простір для здогадок та фантазій. Перші сто років після 1453 р. зайняла візантійська Реконкіста, подальша світова історія була всякою, частково перетинаючись з реальною; але великих війн на нашому глобусі немає з 1815 р., коли був укладений Священний союз між Візантією та Німеччиною. Так що у нашому світі не було жахів ХХ століття (за винятком російської революції 1917 р.) і немає ядерної зброї. Можливо, хтось скаже, що це нереально, але чому б і ні?

Сергій Суворов:

Продумували, звичайно. Спочатку імперія була зайнята виключно Реконкістою, на яку пішло більше ста років, тому, природно, було не до відкриттів. Але непрямим чином вона все ж взяла у них участь, організувавши велику океанську експедицію з Марокко, у результаті якої арабські війська потрапили до Нового Світу і допомогли індіанцям встояти перед іспанцями. Світові війни у нашому всесвіті ми вирішили відмінити, останньою світовою війною була війна з Наполеоном, з яким візантійські полки воювали на боці Коаліції. Після Ватерлоо Візантія встановила стратегічний альянс з відродженою Німеччиною, і цей альянс досі дозволяє утримувати

Європу, принаймні, від глобальних конфліктів. Щоправда, не вдалось уникнути зіткнення Австрії і Росії у 1914-му році, внаслідок якого у Третньому Римі спалахнула громадянська війна. Ось у ній вже Візантія взяла участь на боці білих, у результаті чого за Уралом було відновлене Царство, назване Сибірським.

Чи брала Візантія, яка збереглась після 1453 р., участь у Великих географічних відкриттях, чи створила свою колоніальну імперію? Чи існує у вигаданому Вами світі Візантійська співдружність (співтовариство) націй на кшталт British Commonwealth of Nations?

Касія Сеніна:

В нашому світі Новий світ відкрили араби, тому Америка зветься Амірією – на ім'я очільника арабської експедиції Аміра. За ними потягнулись іспанці та інші європейці, але з арабами жарти погані, до того ж вони допомагали індіанцям, а не винищували їх, тому в підсумку Південна Амірія стала мусульманською, а Північна лише частково «європейською», а частково там збереглись держави індіанців. Що ж до візантійців, то вони займались Реконкістою, і їм було не до подорожей за океан. Але певний вплив на колонізацію Нового світу Візантія здійснила – адже їй було вигідно скерувати енергію сусідніх мусульман кудись подальше від своїх кордонів, а разом зіштовхнути їх з іспанцями. Колоній у Візантії було мало, в основному в Африці (наприклад, Ефіопія, яка зрештою повернулася до православ'я і залишилася вірним союзником Імперії).

У нашому світі є Ліга Націй, куди входить багато держав, а «візантійської співдружності» як такої, мабуть, немає, хоча, зрозуміло, Візантія здійснює певний вплив на православні держави.

Сергей Суворов:

Ні, колоніальної імперії Візантія не створила і навіть значною мірою сприяла тому, щоб колоніалізм якнайшвидше скінчився. У XVIII–XIX ст. Візантія встановила протекторат над Єгиптом, захопила Ефіопію та Судан, але у XX ст. поступово й добровільно пішла звідти, передавши владу місцевим урядам. З того часу Ефіопія, як країна християнська, інтенсивно розвивається, перебуваючи в руслі імперської політики. До речі, як і Королівство Ірландія, яке звільнилося від англійців за діяльної участі Імперії.

Які наукові відкриття та винаходи зроблені у Вашій Візантії?***Касія Сеніна:***

Ми, знову ж таки, не продумуємо наперед відносно всіх наукових винаходів, що саме було винайдено у Візантії, а що в інших місцях, це, так би мовити, стає відомим у творчому процесі, так що на таке запитання важко відразу відповісти.

З нещодавніх відкриттів – термоядерний синтез, хоча його практичне застосування поки що гальмується, оскільки самостійно Імперії все ж не під силу налагодити виробництво реакторів, а ті, хто бажає тримати світ на нафтовій голці, звісно, прагнуть загальмувати поширення цієї технології. Так що дешева енергія для всіх – це поки що справа майбутнього.

Можу сказати, що комп'ютер винайшли у Британії, зате Інтернет – у Візантії. В Імперії добре розвинена хімія; наприклад, були вперше отримані органічні речовини з неорганічних. Щоправда, візантійці за менталітетом швидше гуманітарії, аніж технарі, але, звичайно, у них розвивається машинобудування (зокрема виробництво електромобілів) і технології – наприклад, все, що пов'язане з альтернативними джерелами енергії. У нашому світі Нікола Тесла був громадянином Імперії, оскільки територія Сербії майже повністю входить до її складу. Тому Візантія взяла активну участь у промисловій революції, а зараз сонячні акумулятори і взагалі все, чим у реальному світі займається американська «Тесла» – прерогатива візантійців.

У Ваших романах Візантія – безсумнівно вагомий геополітичний гравець на світовій сцені. У чому полягають її головні цілі та пріоритети? Які країни (союзи країн) виступають її головними суперниками, які – союзниками?

Сергій Суворов:

Про союзи я вже сказав: це вісь Берлін–Константинополь, до якої тяжіє і Велика Вірменія. Крім того, Візантія, очевидно, залучить до своєї орбіти і молоду Московську Республіку, але тут все складніше, тут вже існують конфлікти інтересів. Адже є ще Сибірське царство, яке до московської революції перебувало у фактичній ізоляції; є Європа зі своїми потребами, – словом, читайте романи!

А стратегічним супротивником виступає Британія в альянсі з Південно-Африканськими Сполученими Штатами.

А яка з сучасних країн найбільше схожа на Візантію?

Касія Сеніна:

Якщо робити висновок за розвитком науки, технологіями та світовим впливом, то, безумовно, США – якщо якусь країну в сучасному світі можна назвати імперією, то саме їх. Але говорити про значну схожість я б не стала – у нашої Візантії величезна культурно-політична історія і традиції, яких у Штатів немає, інший політичний устрій, інша релігія, та й інші методи політичного впливу. За культурною рафінованістю та снобізмом наша Візантія ближче, ймовірно, до сучасних Англії та Франції, але є в ній і дещо італійське – все ж таки південна країна. А ось із Грецією я б порівнювати її не стала – у сучасних греків багато амбіцій, але зовсім немає потрібного драйву та працездатності, які можуть створити та підтримувати велику країну.

Сергей Суворов:

Жодна. Адже ми пишемо утопію, а як можна у нашому жахливому світі знайти країну, що підходить для утопії? Втім, оскільки у нас Візантія «най-най», то є спокуса порівняти її з Америкою. Як з нею боротися? Та дуже просто: наша Імперія не зациклена на споживанні і не нав'язує своїх цінностей нікому. Це, власне, традиційне для Другого Риму – він навіть православ'я не прагнув особливо проповідувати. Вже як до цього ставитися – інше питання, але це так. Кирило та Мефодій «сталися» якось самі собою, без державної програми. Взагалі, за моїми уявленнями, наша чудова країна достатньо інтровертна. Золотий Іподром можна навіть вважати символом цієї інтровертності: ви до нас – будь ласка, а ми до вас – ще побачимо. Власне кажучи, ідеальна держава і має так функціонувати: займатися більше власними проблемами, а на зовнішні подразники відповідати лише якщо це дуже вже потрібно. Щоправда, у наших романах частенько трапляється, що дуже потрібно, так сталося, інакше нецікаво.

У Росії багато говорять зараз про Візантію, багато хто вважає Росію її продовженням (при цьому одні бачать у цьому

позитив, а інші – негатив), хоча є авторитетні думки (першим пригадується Сергій Іванов), що Росія успадкувала від Візантії дуже вибіркові речі. Тому до Вас таке багатостороннє питання: на Вашу думку, що саме успадкувала Росія від Візантії, а від чого відмовилася (я маю на увазі як політичні та суспільні інститути, так і культурні явища)? І далі – з того, що було успадковане, що слід було брати собі, а що ні? Й аналогічно, з того, від чого відмовились – від чого дійсно варто було відмовитися, а що слід було прийняти?

Касія Сеніна:

На мою думку, Росія зовсім не є продовженням Візантії. Коли порівнюють обидві держави, найчастіше говорять про монархію та православ'я. Але візантійська та російська монархії – явища різні. У Візантії, звичайно, симфонія Церкви й держави нерідко порушувалась, були різні перекоси, був тиск імператорів, це всім відомо; проте Ж. Дагрон показав, що в цілому візантійський «цезарепаїзм» – по суті міф. А ось у Росії Церква постійно була під п'ятою держави, саме тому у нас звичним явищем було те, від чого у візантійців би очі на лоба полізли – хоча б той же Іван Грозний з його багатоженством, не кажучи вже про терор: у Візантії його б уже за другий чи третій шлюб могли скинути, а вже за криваві витівки голову відірвали б, не розмірковуючи. У нашій альтернативній Візантії, щоправда, у XVI ст. був один схожий імператор – Лев Жахливий, але він здійснив за своє царювання і корисні речі (наприклад, відібрав у монастирів земельну власність, за заповітом Пліфона, і примусив ченців жити власною працею), а також досяг значних успіхів у справі Реконкісти; й у кожному разі нікому потім і на думку не спало звести його у ранг святих і вважати мало не ідеальним правителем. Російська монархія орієнтувалась багато у чому не на Візантію, а на східні деспотії на кшталт Орди, як зауважив ще Н. Трубецької. У Росії стали вважати сакральною та недоторканою особою царя, тоді як у Візантії такою вважалась сама монархічна влада, а її представників було не соромно й замінити, якщо вони погано справлялись зі своїми обов'язками; певним чином це була середньовічна конституційна монархія, хоча і без конституції як такої. Як зазначив С. Іванов у своїй книзі про юродство, «світська влада на Русі значно більшою мірою, ніж у Візантії, узур-

пувала сакральні функції». До речі, там же він підкреслює і різницю в культурному вихованні: руські юродиві не практикували багатьох витоків юродивих візантійських, оскільки на фоні загальної поведінки це зовсім не виглядало б винятковим і не було б порушенням пристойності.

Щодо православ'я, то й тут відмінності просто різючі. Візантія була державою, де освіта протягом усієї її історії не лише залишалася світською, а й ґрунтувалася на творах язичницьких авторів. Візантія завжди була країною двох культур – християнської та елліністичної, країною філософської освіченості та розвиненого богослов'я. Не так було на Русі: у нас мало перекладались догматичні твори, а ще менше було людей, здатних їх зрозуміти. Основний наголос у православ'ї робився на аскетичку, на особисте благочестя, яке нерідко набувало дивних форм, на обрядовий бік віри. Щеплення еллінізму російське християнство також не отримало і тому виявилось несхожим на візантійське. Власне кажучи, таким воно, на жаль, залишається й досі.

Якщо ми візьмемо церковну архітектуру, то, знову ж таки, Св. Софія новгородська і Св. Софія константинопольська – зовсім різні храми. Я б сказала, що перша красива більше ззовні, ніж зсередини, у той час як друга – навпаки. У новгородській Софії фактично повністю вкрадений увесь внутрішній простір, тоді як у константинопольській саме він діє найсильніше. На мою думку, сама лише ця відмінність багато може сказати про сприйняття релігії і Бога...

З другого боку, якщо згадати російську суперечку нестяжателів та йосифлян, то доводиться визнати, що йосифляни діяли, швидше, у традиціях пізньої Візантії, коли Церква володіла величезним майном, а монастирі жили за рахунок найманої праці – але це якраз саме те, чого від Візантії брати й не слід було.

Ось такі речі, як мозаїчне мистецтво, фрески, іконопис – це, звичайно, прекрасний спадок. Але як на Русі ним розпорядилися? Що стало з цим спадком до нового часу? Достатньо поглянути на розпис московського храму Христа Спасителя, і все стане ясно. Справа смаку, звісно, комусь подобається, але Візантією тут і не пахне.

Тут можна багато говорити, але загалом моя думка така, що Візантію і Росію зближують просто через невігластво, тому що

не знають як слід ані візантійської історії, ані візантійського християнства.

Сергій Суворов:

Це дуже загальне запитання, тому й відповідати на нього доводиться дуже загально. Насамперед, незрозуміло, про які країни ми говоримо. Візантія IX ст. це одна країна, Візантія XV-го – інша. Та й Росія лише після хрещення проіснувала тисячу років – що з чим порівнювати? А якщо говорити абстрактно, то насправді дуже мало що було успадковане. Успадковане православ'я – якщо тільки його можна успадковувати – але, загалом, наш ізвод відрізняється за багатьма параметрами. Варто було б успадкувати візантійське богослов'я, але воно прищеплювалося дуже тяжко, вимагало дуже серйозної освіти.

Русь успадкувала від пізньої Візантії поняття про сакральність царської влади, але перенесла його на особу самодержця, чого у Візантії не було. Варто було б узяти у Константинополя якісь механізми зворотного зв'язку, поняття про принципову змінюваність монарха. Тобто, у нас, звичайно, теж були перевороти, але вони відбувалися у палацах, незалежно від волі російського суспільства. Можливо, якби було інакше, Росія, як Візантія, впала б в один день зі своїм монархом – чи не впала б зовсім.

Вважається ще, що нескінченні владні інтриги, туман, двозначність та загадковість – це візантійське. Але насправді у Візантії інтриги і взагалі політика мали в цілому дуже чітку і прагматичну спрямованість, не були самоцінними. У нас же часто траплялося, що інтриги провадилися заради інтриг, а сили держави витрачалися абсолютно бездумно, за забаганками царів та вищих чиновників. Втім, останнє й у Візантії траплялося, тільки навряд чи це її «спадок».

Далі можна, звичайно, поремствувати, що візантійська наука, візантійське право не прийшли на Русь, але якось язик не повертається: надто різні були народи, надто за різних умов розвивалися.

Потім, звісно, – богослужіння. Але за всієї моєї любові до візантійського обряду все ж таки повинен сказати, що зараз він лише заважає. Блискучі ризи, різноманітне начиння, складно організовані храми – все це було надзвичайно гарно й осмислено у візантійців, але зараз символічний пласт майже втрачений, краса втрачена,

«спадок» перетворився на набір дорогих і найчастіше недоладних брязкалець. При цьому коштують вони величезні гроші і, за великим рахунком, відволікають людей від суті християнства – так вже вийшло.

Ось чого точно не слід було запозичувати, то це месіанських ідей. Щоправда, візантійці тут і не старались, навіть навпаки – Русь сама придумала свій Третій Рим, не гірший за Другий. Хоча будівельний матеріал для цих ідей все одно надійшов з Босфора. На жаль, Вічного Рима не сталося, він упав так само, як і перші два. А доктрина ця, треба визнати, спотворювала наш розвиток сторіччями, і часом доволі суттєво.

2008 року в Росії велику суспільну увагу до Візантії привернув фільм о. Тихона (Шевкунова) «Загибель імперії. Візантійський урок». Відгуки про нього були найрізноманітніші – від улесливих і хвалебних до жорстких критичних і навіть лайливих. При цьому і до нього були гідні уваги фільми з історії Росії – Давньої Русі, Московського царства, Російської імперії, Радянського Союзу, – однак вони не викликали настільки бурхливого обговорення та сплеску емоцій. Чому саме фільм Шевкунова привернув стільки уваги і став причиною настільки запеклих суперечок, а не, скажімо, фільми Леоніда Парфьонова про Російську імперію?

Касія Сеніна:

Чесно кажучи, я цей фільм не дивилась. Прочитала відгук С. Іванова на нього і вирішила, що це не варте моєї уваги. Але, судячи з відгуків, мені здається, що фільм викликав такий резонанс не через Візантію і якісь її уроки (до того ж вигадані Шевкуновим), а через віковічні російські суперечки про те, куди нам орієнтуватися – на Європу, загальнолюдські цінності, демократію, культуру розуму та відкритість світові чи на Азію, «особливий шлях», вертикаль влади, «розумом Росію не збагнути» та ізоляціонізм. Візантія як така тут ні до чого.

Сергій Суворов:

Ось тут майже нічого не можу сказати, на жаль, бо не бачив ні того, ні другого. Взагалі, коли документалістика викликає сплески емоцій, у цьому є щось нездорове. Тим більш така, де документальних зйомок, як таких, і бути не може. Історію, на жаль, у нас

знають вкрай погано, і з кожним роком усе гірше і гірше. Значить, коли починають бурхливо обговорювати якісь історичні чи псевдоісторичні ремінісценції авторів фільму, це значить, що обговорюють дещо політичне, ідеологічне, яке зовсім не стосується ані науки, ані мистецтва. Власне кажучи, з відгуків про фільм Шевкунова у мене саме таке враження і склалося. Та й як інакше? Він не історик, а насамперед священнослужитель і лише потім – літератор. Виходить, не зовсім своєю справою зайнявся.

Візантія останнім часом популярна не тільки в Росії, а й у світі в цілому. Колекції одягу відомих модельєрів, серії ювелірних прикрас, стилізація «під Візантію» в мистецтві, кінематограф... Чим, на Вашу думку, пояснюється сучасна мода на Візантію в світі?

Касія Сеніна:

Можливо тим, що останнім часом Візантія займає усе більше місце у світовій науці (хоча все ще далеко не те, якого вона варта), і тим, що на Заході взагалі змінюється ставлення до неї. Не секрет, що довгий час на Заході, з подачі діячів європейського Просвітництва і таких істориків, як Е. Гіббон, а також з причини ворожості католицьких авторів, на Візантію дивилися як на розсадник мракобісся, незрозумілих богословських суперечок та інтриг, щось похмуре, зіпсоване й не варте уваги культурних людей. Це знайшло відбиток навіть у європейських мовах: в англійській прикметник «візантійський» має поміж іншими значення «заплутаний, складний» та «підступний, зрадницький, інтриганський», в італійській – «педантичний, буквоїдський, начотницький» (хоча також і «вишуканий, витончений» – плід більшої близькості та симпатій італійців до візантійців?); в іспанській – «безпредметний, пусто-порожній», у німецькій – «підлабузницький, раболіпний»; у французькій є вислів *discussion byzantine* – «безпредметна дискусія». Таке упереджене ставлення до Візантії стало змінюватися лише у ХХ столітті. Тепер на Заході навіть починають відчувати провину за роль хрестоносців у загибелі Візантії, і, мабуть, сучасна візантиністика – своєрідна спроба хоча б посмертно віддати данину шани великій Імперії, без якої неможливою була б сучасна західна культура.

У цьому сенсі особливо прикро, що у той час як у Західній Європі і Америці Візантією займаються цілі наукові колективи, щороку виходять десятки монографій, багато статей та перекладів, публікуються критичні видання візантійських текстів, у нас, у Росії, візантиністи – якась купка маргіналів, які сидять на голодній пайці і часто відчувають себе нікому не потрібними, – це, до речі, і до питання про те, хто ж у сучасному світі справжній «спадкоємець» Візантії.

Сергей Суворов:

Я особисто не відчуваю жодної особливої «моди» на Візантію. Вона, втім, є на що завгодно, на будь-яку екзотику. Африка екзотична, на неї існує мода – у музиці, в естетиці, навіть в якихось релігійних моментах. Але на Візантію навіть такої моди бути не може, надто вже рафінована культура. Так, любителі намагаються виконувати візантійську музику, та хіба часто ви її чуєте? Намагаються писати ікони «під Візантію», але у потоці барокової червонощокості вони губляться. Не знаю, що у кінематографі ви маєте на увазі, але, на мою думку, про марсіан знято набагато більше, ніж про візантійців. Це й зрозуміло – про марсіан все, що не зніми, виходить достовірно, а щоб переконливо показати Велізарія, ще постаратися треба.

Чи повинні, на Вашу думку, професійні візантиністи боротись з міфами про Візантію у ЗМІ, вплутуватися у суперечки навколо політизації та політичної інструменталізації Візантії?

Касія Сеніна:

На мою думку, повинні, але не втрачаючи при цьому почуття власної гідності. Тобто сказати своє слово на ту чи іншу тему, яка стосується Візантії, корисно (як це робить, наприклад, С. Іванов), а ось вплутуватися у чвари з теперішніми журналістами навряд чи варто.

Сергей Суворов:

Тобто, чи повинен астрофізик боротися з гороскопами? Ні, звичайно, йому і власних справ вистачає. Але якщо трапиться нагода і виникне бажання, то чому б і ні? Боротися з невіглаством – взагалі обов'язок науковця, але він з ним бореться самим фактом своєї роботи. Тільки втручатися варто тоді, коли предмету вивчення загрожує реальна небезпека, а ось що наші горе-політики можуть зробити

з Візантією? Вони у ній нічого не розуміють, вона для них мертва, перебуває у потойбічному світі, а, як відомо, «мертвим тілом хоч паркан підпирай».

Ми вважаємо само собою зрозумілим, що у країнах, які виводять свій культурний родовід від Візантії – Болгарії, Сербії, Україні, Росії – слід вивчати візантійську історію і культуру з підвищеною увагою. А що нам може дати таке вивчення, крім суто наукового інтересу (вивчати, скажімо, майя також надзвичайно цікаво)? Чи можна знайти у Візантії, яка вже пішла, ті самі горезвісні «уроки», і якщо так, то які?

Касія Сеніна:

Ну, все ж візантійці нам значно ближчі, ніж майя, та й зрозуміліші. Від них можна багато чого навчитися. Можна винести гарний приклад, скажімо, з того, що у православної Візантії, де ересь вважалась державним злочином, освіта залишалась завжди світською і провадилась за книжками язичницьких авторів – це, до речі, актуально для сучасної Росії, де зараз світську освіту й культуру намагаються зробити «православними»; нічого, окрім гніву та здивування особисто у мене це не викликає. Між іншим, хоча деякі візантійські святі й були проти мирської освіченості, але за всю історію Імперії не було жодного отця Церкви, який не мав би гарної світської освіти, а без неї отці й не змогли б спростувати жодні ересі. А ось якби з'явилась у нас зараз якась тонка й розумна ересь на кшталт тих, з якими боролись візантійці, – то чи багато знайдеться православних, які не те, що зможуть її спростувати, а хоча б просто розпізнають? Церковним діячам непогано було б також повчитися у візантійських святих ставленню до влади, як світської, так і церковної: Максим Сповідник та Феодор Студит – чудові приклади для наслідування.

Взагалі ж Візантія зовсім не була таким прилизаним та зачесаним православним царством, як її часом уявляють ті, хто начитався чернечої літератури, чи мало не тоталітарною диктатурою, якої жахаються ліберали. Взяти, здавалося б, таку регламентовану (у наші часи) царину, як церковне життя: у Візантії кожен монастир мав свій устав, не було єдиного типікону, яким так люблять потрясати сучасні шанувальники православних традицій, парафіяльні устави також різнилися. Були різні варіанти богослужбових книг, було аб-

солютно інше, аніж зараз, ставлення до постів (до речі, я про це одного разу виголосила доповідь). У цілому було значно більше «повітря», ніж заведено вважати – даремно думати, ніби Візантія була якимось православним царством на зразок Русі доби Івана Грозного. Навпаки, повторюю, якби Русь насправді сприйняла візантійський спадок, у нас не було б Грозного – а, можливо, не було б і Сталіна, і радянської влади взагалі.

Сергій Суворов:

А це для кожного покоління по-різному. Але до інків ми, на жаль, ніяк не дотичні, а Візантія все ж – наша початкова матриця. Ми всі – від неї, – у боротьбі з нею і – крізь її призму. Тільки одні «уроки» актуальні для країни, яка, як Росія сто років тому, збиралася зайняти протоки, і зовсім інші – для тієї, яка намагається вижити у ворожому оточенні. У цьому випадку історія – наука абсолютно прикладна.

Що з того, що залишила людству Візантійська цивілізація, є, на Ваш погляд, найважливішим?

Касія Сеніна:

З християнського – церковне мистецтво, архітектура та православне богослов'я (можна лаяти його за складність, але це насправді дуже красива система з числа тих, які говорять про Бога).

Із загальнолюдського – наприклад, закони (кодекс імператора Юстиніана Великого ліг в основу європейського права), систему світської освіти (на жаль, багато хто не знає, що перший у світі Університет з'явився у Константинополі у IX столітті), та і взагалі певний стиль інтелектуального життя (візантійські літературні салони-«театри» XIV ст., де панував вільний дух дружби і зустрічалися інтелектуали, відбувалися літературні читання та обговорення й філософські диспути, були предтечами «академій» італійських гуманістів).

Як зазначив І. Медведєв, якщо в Європі світська інтелігенція стала розвиватися лише тоді, коли освіта звільнилась з-під влади Церкви, то у Візантії значний прошарок світських освічених людей існував завжди, і саме він формував інтелектуальну еліту, з якої, до речі, Церква черпала своїх найкращих ієрархів (між іншим, теж непоганий приклад для нашого часу).

Ну, і звичайно, величезною заслугою Візантії є те, що вона зберегла для світу античний спадок: якби візантійці не читали, не переписували і не вивчали античних авторів, їх книжки просто не дійшли б до нас крізь століття. Зрозуміло, багато що зникло, але неварто покладати всю провину за це на християн, адже зникло й багато творів, написаних ними самими, – така вже загалом доля середньовічних книг, на них чекало надто багато небезпек, одні лише війни й пожежі знищили багато бібліотек.

Сергій Суворов:

Синтез. Синтез як основна ідея цієї цивілізації і основний спосіб виживання. Він усюди, починаючи з мистецтва, де постійно поєднувались різні стилі, форми, техніки – і до стратегії державного буття, яка передбачала постійний пошук оптимальних шляхів, нових підходів. Окремо, звичайно, треба поставити богословський християнський синтез, вкрай складну систему, яка народилася у Візантії і є – навіть за всіх можливих нарікань – прекрасною й гармонійною конструкцією.

Чому, на Вашу думку, може навчити людство досвід Візантії і чи здатне сучасне суспільство його сприйняти?

Касія Сеніна:

Гадаю, що однією з головних складових візантійського досвіду було відносно вдале (як на середньовічну державу) поєднання релігійного зі світським та взаємодія Церкви з державою. Але ця модель як є, звісно, навряд чи підійде сучасному секулярному суспільству, хоча досвід Візантії по відокремленню шкільної освіти від релігійних організацій досі актуальний і у наш час.

А ось чому насправді варто було б повчитись у візантійців, то це здатності до культурного синтезу. Наприклад, їм вдалося перекласти християнство на мову сучасної їм філософії і розробити на її основі величезну систему православного богослов'я; вони зуміли синтезувати світське мистецтво свого часу в прекрасний церковний живопис; вони не боялись застосовувати наукові знання свого часу для тлумачень Біблії. Словом, їх думка працювала вельми інтенсивно (хоча й здебільшого в одному, релігійному, напрямку, але такою вже була особливість тієї доби). Сучасному християнству, особливо православ'ю, як мені здається, страшенно бракує саме

здатності до синтезу, до погодження сучасних наукових знань та сучасної культури зі своєю релігією, а без такого синтезу релігія довго не проживе. Якби візантійці замість свого синтезу продовжували відтворювати релігію в її юдеохристиянській формі, християнство було б приречене на швидку маргіналізацію та зникнення. Взагалі, будь-який розвиток думки – і релігійної, і світської – без синтезу та засвоєння сучасних знань неможливий, і візантійці це розуміли.

Сергей Суворов:

Чому може навчити цивілізація, якій вдалось проіснувати тисячу років в абсолютно ворожому оточенні? Ймовірно, способам свого буття, гнучким, творчим вирішенням проблем. Терпимості – національній, релігійній та – все ж – ідеологічній. Але навряд чи це зараз актуальне для людства, адже Візантія була, окрім усього іншого, ще й вельми традиціоналістською державою з міфологізованою свідомістю, а за сучасних темпів життя таке світовідчуття навряд чи актуальне. Хоча й бажане для багатьох.

Не слід забувати і про помилки, яких часами припускалися у Візантії. Жорстокі переслідування інакодумства, ексцеси клерикальної реакції, хабарництво, стяжательство – все це було. І мало часом катастрофічні наслідки – згадаємо саму лише переможну ходу магметан Середземномор'ям у VII столітті.

Яким Ви бачите місце Церкви у суспільстві? Як, на Вашу думку, має бути влаштована Церква, щоб максимально відповідати своєму початковому призначенню?

Касія Сєніна:

Церква це місце, де людина може найзручніше з'єднатися з Богом. Принаймні, так вона задумувалася від самого початку. На жаль, у теперішній час вона перетворилася на своєрідний комбінат з надання ритуальних послуг і місце поширення забобонів, а для кліру – ще й спосіб особистого збагачення і реалізації амбіцій. Священники та єпископи перетворилися на касту професійних жерців, мало пов'язану з простими вірянами, так що поняття церковної громади, таке важливе для перших християн, у нас тепер здебільшого перетворилося на порожній звук. В ідеалі і священники, і єпископи мають виходити знизу, з середовища пастви, отримувати сан тому, що паства вважає їх гідними його (недаремно ж під

час рукоположення «достойний!» має співати увесь народ, а зовсім не професійний хор). Проте у нас зараз ситуація настільки запущена, що навіть не знаю, як її можна змінити – хіба що настане нове гоніння. Взагалі, усю цю теперішню церковну організацію треба б знести під корінь і почати будувати заново, на інших началах, але це, звичайно, мрії...

Але що, мабуть, можна було б зробити, хоч би й примусово, то це відрізати церковників від великих грошей, які їх лише розбещують – від державних дотацій, податкових пільг тощо. Церква – не місце для торгівлі, як сам Христос сказав. Тому, якщо хтось хоче чимось торгувати, свічками чи книжками, це слід робити на загальних засадах. Держава може реставрувати й утримувати історичні храми як пам'ятки архітектури, але вона зовсім не зобов'язана давати попам якісь пільги. Гарна традиція зараз складається у так званих «істино православних» чи «альтернативних» Церквах (котрі державної підтримки не мають), де священики та єпископи працюють на загальних засадах і жодних зарплат на парафіях не отримують, та й церковні «треби» (яке ж неприємне слово!) здійснюються безкоштовно чи за добровільні пожертви, а не за прејскурантом.

Є, втім, і інший варіант – як в європейських країнах: ті, хто декларує себе віруючими, платять церковний податок, за рахунок якого і утримуються храми й клір, але при цьому, знову ж таки, жодного прејскуранту на всякі молебни й панихиди не існує.

А взагалі, в справі виховання вірян, звичайно, треба більше звертати увагу на внутрішнє, містичне життя, на молитву, а не на виконання якихось нескінченних правил та уставів (часто ще незрозуміло ким і коли вигаданих) і тим більше не на те, куди ставити свічки і якому святому від чого молитися.

Сергій Суворов:

Ой, та ніяк не бачу. Суспільство це одне, Церква – зовсім інше. Правда, якщо в суспільстві достатня кількість віруючих людей, вони до голосу Церкви прислухаються, і це значний вплив. Добре б ще було, щоб цей голос говорив вірним не про політику та про гроші, а про Євангеліє.

Що я можу придумати від себе про устрій Церкви? Як вона влаштована, так і влаштована: у неї є божественний Глава, є пастирі і паства. Але образ її буття у світі сильно залежить, на жаль,

від других та третіх. Тому на ділі частіше виходить ось що: віруючих мало, але марновірців багато, церковники ними користуються для зміцнення своєї влади та збирання багатств. Паства пасеться сама по собі, але із задоволенням пару раз на рік приходиться стригтися – з якихось своїх, особливих міркувань. Вважається, що якщо дати до храму гроші, то від цього буде добре.

Але навіщо говорити власне про Церкву? Як люди влаштовані, так і Церква, нічого дивного. Ось у «нашій» Візантії Церква максимально віддалена від будь-якої комерції. Християнство не дає жодних переваг – навпаки, існує церковний податок, який платять парафіяни, отримуючи без жодної плати від священників треби та кормління. Утопія? Ну, абсолютна! Ми просто тихенько припустили, що освічені (аякже!) візантійці поступово розділилися на дві нерівні частини. Більшості церква непотрібна, але не потрібні і забобони. Меншості – котра зовсім не маленька, звісно, – не важко утримувати своїх пастирів у такій кількості, в якій треба. Але при цьому, природно, Церква офіційно відіграє важливу роль у сакралізації Імперії. Патріарх зводить на трон імператорів, великі церковні свята є також і державними – і так далі. Але тих, хто від православ'я далекий, це ні до чого не примушує. Просто є деякі преамбули, які все одно ніхто не читає, та офіційні вихідні. А ідеологія Римського Царства існує ніби поверх усього, навіть християнства, як і було колись, власне кажучи.

Про монастирі. Монастир Живоносного Джерела, описаний у Ваших романах, достатньо привабливий. Вам відомо про щось подібне, що реально існує в Росії? В інших країнах? Може у католиків є такі? Чи реальним є існування такого монастиря?

Касія Сєніна:

Монастир Джерела майже цілком списаний з грецького жіночого монастиря Благовіщення Пресвятої Богородиці, який реально існує і розташований поблизу села Ормілія (Халкідіки). Я сама там не була, але читала і використовувала детальні враження однієї російської черниці, яка деякий час там гостювала (подив та захоплення Дарії монастирем Джерела у «Золотому Іподромі» також частково написані за враженнями цієї черниці). Цікаво, що майже всі наші російські читачі спершу вирішили, що цей монастир – плід

чистої фантазії та утопія, у той час як він, навпаки, одне з найменш вигаданих явищ у романі. Ось наскільки наші православні відвикли від нормального християнського життя, що навіть уявити не можуть, що таке можливо у реальності! Втім, як мені розповідали знавці грецьких церковних реалій, у Греції такі монастирі – теж рідкість. Але, тим не менше, вони там є. Мені також розповідали про схожий чоловічий католицький (бенедиктинський) монастир в Італії: ченці там займаються інтелектуальною діяльністю, перекладами, вивчають древні мови, готують ліки з трав за стародавніми рецептами, водночас здійснюють повне коло церковних богослужінь і практикують розумну молитву, вивчають християнську містику.

У Росії нічого схожого, на жаль, не існує; сучасний російський монастир це щось на зразок колгоспу з тоталітарним управлінням, і добре, якщо тільки це, а не якісь неподобства, про які й говорити не хочеться. Втім, з монастирями у нас і до революції було дуже погано, ще св. Ігнатій Брянчанінов писав, що монастирі «перетворилися на чорторій», де якщо й практикують щось, то саме лише «тілесне ділання», і що на їх відновлення він не очікує.

Як бачите, існування «ідеального» монастиря цілком реальне, але наскільки це реальне в Росії, я не знаю.

Сергій Суворов:

Схожий монастир існує у Греції, щодо Росії не знаю, не чув. У католиків напевне є, навіть не сумніваюся. На мою думку, лише такий монастир і є реальним, адже там ставлять перед ченцями цілком реальні, здійсненні завдання, які виконуються у реальних, людських побутових умовах. А в основному ж, якщо подивитися на сучасні монастирі, то вони лише імітують виконання Єрусалимського уставу, зовсім непосильного. Щоправда, так було завжди і майже усюди.

У Ваших книжках Візантія так і залишається монархією (я не пригадую, вона конституційна чи абсолютна?), причому імператор Вами зображений як достатньо симпатична людина й компетентний правитель. Це Ваш ідеал державного устрою? Якщо ні – який устрій держави Ви вважаєте оптимальним? Чи могла там на якомусь етапі встановитись республіка?

Касія Сєніна:

В нашій Візантії конституційна монархія, так. Але що стосується мене, то мій ідеал все ж таки демократичний державний устрій, я не шанувальниця монархій, незважаючи на любов до Візантії. Точніше, якби була можливою така монархія, яка описана у нас в романах, то я була б не проти, але у Росії подібне точно неможливе; а дореволюційна російська монархія – зовсім не той лад, за якого я хотіла б жити.

Республіку в чистому вигляді у Візантії я собі слабко уявляю, Імперія на те й імперія, що вона не республіка. А чи могла б вона там виникнути – хто ж знає? Пліфон, наприклад, вважав, що імператор має бути не сакральною фігурою та володарем «від Бога», а просто одним з правителів, що займає найвищу посаду в державному апараті, якому владу делегують піддані, а його обов'язок – піклуватися про спільне благо та слідкувати за тим, щоб закони були правильними та виконувались. Зрозуміло, це не демократія – швидше щось на кшталт освіченої монархії; що могло б з часом вирости з подібних ідей, залишається лише здогадуватись. Звичайно, з часом Візантія могла б піти шляхом інших європейських країн. Але могла б і не піти. Швидше, треба поставити собі запитання, наскільки реальною лишалася б у ній влада імператора, чи він перетворився б просто на символічну фігуру для представництва.

Сергей Суворов:

Мій ідеал – коли влади взагалі немає ніякої. Але, оскільки це неможливо, то нехай вона буде максимально збалансованою. Нехай включає всі можливі елементи, від монарха до божевільного натовпу, а між ними – парламент, корпорації громадян, Конституція з законами про відсторонення та зречення. Республіку ж встановлюють, коли хочуть досягти можливостей більших, ніж є, тільки у нашій утопії можливостей і без того хоч греблю гати, все за рахунок візантійського балансу тримається. А головне, Імперія ж дуже традиційна, як без монарха? Хто буде сидіти у Кафізмі іподрому, хто зійде на амвон Святої Софії? Не президент же.

Деякі філософи та публіцисти, до того ж і фахові візантиністи також (наприклад, Александр Каждан), вважали за можливе говорити про тоталітаризм у Візантії, про Візантійську

імперію як тоталітарну державу. Наскільки виправдана така думка? Візантія Ваших романів – авторитарна держава?

Касія Сеніна:

Тоталітарна держава це держава, яка повністю контролює всі аспекти життя своїх підданих, такий собі «Великий Брат» Оруела. Візантія такою державою ніколи не була, і я навіть не знаю, як можна говорити про це, це якийсь дуже дивний і спотворений погляд на візантійську реальність. Імператор, звичайно, міг конфіскувати власність своїх підданців, міг переглянути рішення суду, когось помилувати чи, навпаки, стратити, але у теорії він мав право робити це не тому, що просто мав право і все тут, а тому, що він був гарантом виконання законів, він повинен був правити за законом, Божим та людським, правити добродібно та на користь підданих, кладучи край беззаконню, на те він і «законний правитель». Він, звісно, міг почати поводити себе як самодур, але тоді він вже ставав не законним імператором, а тираном (візантійці ці два поняття чітко розрізняли), і його могли скинути й замінити на іншого.

В авторитарній державі принцип виборності державних органів звужений, посадові особи мало підзвітні громадянам, відсутня політична опозиція тощо. Все це не про нашу Візантію. У нас навіть існує цілком законна процедура зміни імператора.

Сергій Суворов:

Держава взагалі тоталітарна за своєю суттю. Особливо – середньовічна. Але Візантія була анітрохи не тоталітарнішою за навколишні країни. Так, були офіційна ідеологія й догматика, проте допускалася й дискусія – це було не надто безпечне заняття, проте цілком можливе. Кількість візантійців, які позбулися голови в результаті такої дискусії, співмірна з кількістю тих, кому на Заході вдалося виправдатися перед судом інквізиції – вона дуже невелика. Вважається, до речі, що Георгій Схоларій мав цілком інквізиторські замашки, але тут ми свідомо «підправили консерваторію», зробивши його просто вченим.

Так що Візантія наших романів у жодному разі не тоталітарна. За погляди там не переслідують, це зрозуміло. Але, головне, існує суспільний діалог, працюють всі можливі стримування й противаги.

Ваш імператор – шанувальник астрономії. А у космос Ваша Візантія літає? На Місяць першим ступив візантієць? На Марсі вже побували?

Касія Сєніна:

У космос літає, звичайно. Хто першим був на Місяці, ми зі співавтором не обговорювали поки що, але чому б і не візантієць? Я – за! Взагалі, нові ідеї і навіть повороти в сюжеті романів часом народжуються у взаємодії з читачами, це буває дуже цікаво. Принаймні, у Візантії вже існує програма по освоєнню Місяця. А ось щодо Марса – широ кажучи, я не бачу сенсу зараз туди літати. Величезна витрата коштів – а що натомість? Лише марносластво? Для вивчення Марса поки що досить і космічних апаратів, а польоти туди мали б сенс лише з якимись дуже глобальними цілями – не просто прапор встановити й відлетіти, а, наприклад, заснувати там постійну колонію. До цього ще далеко, і навряд чи це тема для романів про альтернативну історію початку ХХІ сторіччя. Швидше вже – для фантастичного роману про Візантію у майбутньому.

Сергій Суворов:

Не надто активно. У нашому світі у космос літають здебільшого автоматичні станції, тому що вважається, що у людини є важливіші справи.

Сергій Іванов якось сказав, що у фентезі не виявилося місця для стилізації під Візантію. Дійсно, розгледіти Візантію у «Грі престолів» чи «Володарі пернів» важко. Чи згодні Ви з цим твердженням?

Касія Сєніна:

Я, мабуть, всіх здивую, але я не читала ані «Гри», ані «Володаря», тому щось відповісти тут мені важко. Думаю, стилізації під Візантію немає просто тому, що про неї мало що відомо широкому загалу, та й романісти нею теж не надто цікавляться.

Сергій Суворов:

Зізнаюся, я не великий шанувальник фентезі і тим більше не знавець. Якщо мається на увазі те, що вже написані вигадані саги про славніші битви, ніж у Візантії, бездоганніших героїв, ніж вони були у Візантії, вигадані витонченіші інтриги, то – так. Але поки

письменників не замінили роботи, що гудять електронними мізками у боротьбі за рейтинги й продажі, є місце для всього.

Один з геніальних візантиністів ХХ ст. Ігор Шевченко в статті про сприйняття Візантії якось написав, що Вільям Батлер Єйтс бачив Візантію ззовні, Константинос Кафавіс тонко відчував і розумів її зсередини, а Йосиф Бродський не бачив її взагалі. Які художні твори (не обов'язково фентезі, але також історичні романи, поетичні чи музичні твори etc.) на візантійську тематику або за візантійськими мотивами Ви вважаєте найкращими? Які найгіршими? Чому?

Касія Сеніна:

Ви знаєте, я не так багато читаю художньої літератури – просто часу немає, оскільки доводиться читати багато наукових книжок та статей. Одна справа прочитати кілька віршів Єйтса чи Кавафіса (вони справді дуже гарні!), а інша – цілий роман. Кажуть, що письменник, щоб гарно писати, повинен читати багато художніх творів. Я б і рада була, але я ж вчений і перекладач, письменство ж – моя розвага, а не те, чому я присвячую більшу частину часу, і тим більше не те, чим можна заробити на життя. Від своїх романів я нічого не отримую, крім задоволення від творчості, та й знайти видавця для них, на жаль, велика проблема (наприклад, я зовсім не уявляю, як і де можна видати ті два романи, які ми зі співавтором зараз дописуємо; наші пошуки видавця для «Золотого Іподрому» успіхом не увінчались, так що він був виданий у системі «книжка на вимогу» і поширення практично не отримав).

З романів я читаю більше класику – наприклад, дуже люблю Ф. Достоєвського та Дж. Голсуорсі. З сучасною літературою у мене стосунки не складаються – майже все, що я намагалася читати, мені не сподобалось. Мало не єдина справжня літературна знахідка для мене – Робертсон Девіс. Я люблю романи з сенсом, тексти, над якими можна подумати, які змушують розмірковувати, а деякі сучасні романи (принаймні з тих, що я читала) мені здаються текстами «ні про що» – ніби написано гарно, хорошою мовою, є навіть якийсь сюжет, якісь розмови, описи, повороти... а закриваєш книжку – і не можеш сказати, про що вона і що ти взагалі з неї почерпнув для себе. Мене це дратує. Мабуть, від звички до наукової

літератури, яку якраз читаєш саме для того, щоб щось почерпнути і над чимось задуматись, а не «просто так».

Про Візантію я читала лише роман Ж. Ломбара «Візантія» – він здався мені жахливим; я кинула його, дочитавши до місця, де говорилось, що за імператора Константина V ікони у палаці були завішені якимись ганчірками. Ще читала Г. Лемба «Феодора. Циркачка на троні», але це, здається, не зовсім роман; у кожному разі він мені теж не сподобався – художня цінність вельми сумнівна, та й переклад поганий. Власне, після цього мені якось перехотілося читати романи про Візантію – краще вже писати їх самій, як мені подобається, ніж читати те, що не подобається.

Коли я писала свою «Касію», то проглянула за чиєюсь рекомендацією роман К. Прохорова «Лев V Іконоборець»: на жаль, з художньої точки зору, написаний він не надто талановито, а з історичної – достатньо примітивно, автор явно прочитав усього декілька доступних російською книжок і не надто обтяжувався історичними реконструкціями; звісно, звичайний читач від романів подібної точності й не вимагає, але я таке не люблю. Ще хтось давав мені посилання на якийсь твір про Візантію, не пригадаю вже чий і як називається, що являв собою стилізацію під стародавню хроніку. Як явище цікаво, звичайно, але читати це я не змогла: все ж кожному жанру – свій час, і що було добре для IX століття і досі із задоволенням читається як пам'ятка літератури чи історичне джерело, те для XXI сторіччя виглядає вже дивно, якщо не смішно. Мені подобається роман «Лікар з Віфінії», який пише О. Шульчева-Джарман, – про Кесарія, брата св. Григорія Богослова, та його епоху, але цей роман ще не завершений (публікується на Проза.ру¹).

З поезії про Візантію, крім К. Кавафіса, мені сподобалась поема Г. А. Шенгелі «Повар василевса» – з історичної точки зору це фантазія, але атмосферу передано чудово.

Кіно я дивлюсь ще менше, ніж читаю романи, так що зовсім нічого тут не можу сказати. Одного разу намагалася подивитись фільм «Візантійська принцеса», спокусившись назвою, але від Візантії там лише назва і є, склепано жахливо і нуль сенсу; та, звісно, це і не історичний фільм, так що сенс там і не передбачався.

З музикою все значно краще! Наприклад, є така композиція «Sailing to Byzantium», мені подобається. Траплявся і ще якийсь ін-

струментал. Або ось, турецьке Mercan Dede «Istanbul» – щоправда, це за мотивами не Візантії, а сучасного Стамбула, але мені все одно подобається. Є ще «Istanbul» грецької групи «Aroma Polis». І, звичайно, Христодул Халаріс – вже не знаю, наскільки його реконструкції відповідають реальній візантійській музиці, але звучить! А ще мене дуже вразив гімн «Прийде, як блискавка» грецького композитора Стаматіса Спанудакіса – про повернення Константина Драгаша Палеолога, виконувався хором та оркестром у давньому театрі біля афінського Акрополя, – на мою думку, це можна слухати нескінченно.

Сергєй Суворов:

З І. Шевченком я згоден. Вірші Єйтса й Кавафіса – мабуть, найкраще, що написано про Візантію. З прози – думаю, А. Ладінській. Щодо найгіршого нічого сказати не можу, просто не запам'ятав нічого конкретного з потоку фільмів-книжок, які ніби й про Візантію, але, насправді, просто експлуатують бренд. А, взагалі, найкраща книжка про неї ще не написана, тому що Візантія настільки складна й багатогранна, що автору неймовірно складно тримати одночасно всі «нерви» матеріалу. Це навіть не квадригою правити, а, скажімо, десятком коней – майже неможливе мистецтво.

Чи можливе у сучасному світі (у майбутньому) (від)(с)творення «Нової Візантії»?

Касія Сєніна:

Як сказав один з наших героїв, візантійська монархія це «ексклюзивний винахід, далеко не всім підходить, та і в кожному разі монархія – рослина примхлива, вимагає ретельного нагляду й догляду впродовж століть». Я взагалі не знаю, чи правомірно говорити про «відтворення» держави, яка зникла з карти світу майже шість століть тому. Багато води збігло з того часу! «Нова Візантія» була б вже, швидше, Візантією без монархії, та, мабуть, і без православ'я – тому що я не бачу на тутешньому глобусі жодної православної країни, котра могла б стати у перспективі Новою Візантією. «Третій Рим», на жаль, став лише пародією на неї, але й він вже зник з лиця землі, а про радянську та пострадянську Росію й говорити годі.

Але що таке Візантія без монархії та православ'я? Величина невідома. У чому полягатиме її «візантійськість»? Якщо у культурі закону та прав людини, розвитку наук, великій грі на світовій арені, політичних інтригах і якійсь релігійності, то ми отримуємо США. Але вони явно не Візантія, як я вже казала, тому що у них немає багатовікової культури й традицій, які були у Візантії історичної. Візантія, на мою думку, без суміші християнства з еллінізмом та без вікових традицій, якими вона дорожить, немислима. В Європі багато держав із давніми традиціями, але європейська (та й американська) цивілізація це цивілізація західно-, а не східно-римська, і не елліністична зрештою. Еллінізм наводить на думку про Грецію, але вона на Нову Візантію тягне, боюся, ще менше за Росію. Греки, звичайно, хотіли б цього, але хотіти замало.

Сергей Суворов:

Ні. Просто немає відповідного середовища для побутування ромейського міфу, а без нього неможливо. Ну, все одно, що думати, ніби сучасний Ізраїль – відтворена романтичними терористами країна – може перетворитися на царство Соломона.

У Вас написаний один роман про реальну Візантію та три – про історико-фантастичну, що існує зараз. Про що буде п'ятий роман?

Касія Сеніна:

Треба уточнити, що про реальну Візантію я пишу одна, ця серія зветься «Сага про Візантію», і я збираюся її продовжити, але коли – не можу сказати: історичний роман писати значно складніше, ніж на сучасному матеріалі, надто багато всього треба читати й вивчати, щоб відтворити той час і реконструювати події якомога правдоподібніше.

«Касію» я писала п'ять років, прочитала для цього масу літератури і, щиро кажучи, поки що не готова знову взятися за подібну працю, тим більше, що автору, яке б задоволення він не отримував від процесу творчості, все ж наприкінці хочеться якоїсь віддачі хоча б у відгуках читачів, а віддача, прямо скажемо, не відповідає витраченій праці. Тобто, звичайно, відгуки були, і хороші (особливо я вдячна о. Андрію Дудченку за розгорнуту рецензію), але в основному вони зводяться до чогось на зразок «Клас!», «Афтар,

пеши ісче!» чи «А коли продовження?» – прямо скажемо, автора, який добряче вхекався, ваяючи свою цеглину на тисячу сторінок, подібні відгуки не надто надихають на подвиги.

Серію «Візантія XXI» про сучасну Імперію ми пишемо зі співавтором (хоча третій роман, «Східний експрес», я пишу сама), тут є деякі плани і продовження в осяжному майбутньому реальніше. Думаю, наступний роман, якщо він відбудеться, буде детективом. Принаймні, головні герої для нього вже є і навіть написані деякі начерки.

Яке запитання про Візантію ми Вам не поставили, але Ви хотіли б на нього відповісти?

Касія Сєніна:

Мене здивувало, що Ви не спитали про візантійський Ренесанс – яким би він був? А це ж цікаве питання! Принаймні, я увесь час про це думала, коли була в Італії та в Іспанії. Яким був би живопис у ренесансній Візантії? Як розписувалися б палаци? Чи з'явилася б там релігійна скульптура, як у Європі? Якою була б архітектура, мистецтво?

Один знайомий сказав мені, що, гуляючи Мадридом, думав, що сучасний візантійський Константинополь був би приблизно таким. Але мені так не здалося. Мабуть, європейське місто з тих, що я бачила, яке насправді викликало у мене асоціації з «нашим» Константинополем як я його собі уявляю, це Болонья. Багато портиків вздовж вулиць; вулиці то широкі, то зовсім вузькі, то асфальтовані, то бруковані; старовинні будівлі, вивіски; якісь руїни давньої архітектури; площі, арки, годинники, водограї, ліхтарі, розписи... Храми, звичайно, там не візантійського стилю, але це вже можна доуявляти самотійно до потрібної картини. А ще вуличні музики, перехожі, чернець, що збирає на щось гроші, квіти на вулицях та на балкончиках... Що зовсім «не так», то це загальний колір міста – червоні відтінки. Константинополь, звичайно, повинен бути світлішим, мармуровішим, біло-кремово-вохристим. І ще у ньому було б багато різних статуй і більше, ніж у Болонії, місць з великим простором, площ різних, ширших вулиць, монументальних будівель, палаців – тут вже, швидше, треба згадати Париж.

Ренесансний живопис у Візантії, звичайно, розвивався б, але мені здається, що він відрізнявся б від італійського, а був би ближчим до іспанського й залишався б більш світським, ніж церковним. А з іншого боку, адже ж і Візантія могла у чомусь вплинути на Європу, і тоді європейський Ренесанс теж міг би набути інших відтінків... Шкода, що залишається лише описувати все це у романах!

Сергей Суворов:

Я б хотів відповісти на якесь запитання про героїв роману, але як його ставити самому собі? Можливо, комусь цікаво знати, що це за люди такі у нас живуть у Візантії XXI століття, звідки вони взялися і як до них підступитися? То я скажу, що люди вони найзвичайнісінькі, просто в уявній графі «громадянство» у них написано «Візантійська Імперія». Навіть, я думаю, імператорська родина цілком могла б жити у теперішній Бельгії – чи у Франції, якби там не співали Марсельезу. Люди ж – вони завжди одні й ті ж, лише відрізняються багатством знань та особистою історією. І мені цікаво про них писати не тому, що це фантастичні істоти з якогось іншого світу, а тому, що вони ходять по наших вулицях, вони – наші сучасники. Ну, майже, різниця лише у тому, що вони у школі вивчали іншу всесвітню історію і роздивлялися інший глобус.

¹ <http://proza.ru/avtor/oliga2011&book=1#1>

ВІЗАНТІЯ: «ВЕЛИКИЙ ЧУЖИЙ» ЧИ «ІНШИЙ Я»?¹

Візантійська спадщина є невід'ємною частиною сучасної європейської ідентичності. Її «сліди» часто незримо присутні у найрізноманітніших сферах нашого життя – від побуту й до політики, моди, високого мистецтва. Водночас, мабуть, жоден інший період європейської історії не постає в нашій свідомості у настільки суперечливому й примарному образі, як Візантія. Книга «Повернення в Царгород», яка вийшла друком минулого року за загальною редакцією головного редактора газети «День» Лариси Івшиної, стала спробою заповнити «особистий простір незнання», а також вивести з тіні на світло для широкого загалу, серед іншого, тему наших історичних, політичних, культурних зв'язків з Візантією.

Однак вихід книги, хоча й став певним підсумком, аж ніяк не свідчить про те, що «візантійський сюжет» можна вважати вичерпаним. Саме тому до уваги читачів – розмова «Дня» з одним із провідних вітчизняних візантиністів, кандидатом історичних наук, доцентом Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна Андрієм Домановським.

«СТЕРЕОТИПИ, РОДОМ ІЗ ПРОСВІТНИЦТВА»

– Андрію Миколайовичу, про візантійську спадщину, «візантійство» часто говорять в негативному світлі у контексті, наприклад, корупції чи державного свавілля. Наскільки це виправдано?

¹ Питання ставив журналіст Роман Гривінський. Вперше надруковано у щоденній всеукраїнській газеті «День»: Візантія: «великий Чужий» чи «Інший Я»? [бесіда з канд. іст. наук, доц. Харків. нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна / записав Роман Гривінський] // День. 2016. 23–24 грудня (№ 235–236). С. 14–15; 27 грудня (№ 237). С. 8.

Чи бачите ви візантійські «сліди» в політичних, соціальних реаліях сучасної України?

– Маємо розділити Візантію, як ми її бачимо внаслідок ідеологічного впливу французького Просвітництва, передусім XVIII століття, і Візантію реальну. Стереотипи, про які ви згадували, породжені саме добою Просвітництва, а також, меншою мірою, Відродженням. Французькі просвітники використовували образ Візантії, щоб дискредитувати французький абсолютизм. Паплюжити монарха вони, зрозуміло, дозволити собі не могли, а його вподобання, «забавки» – так. Візантія ж була близькою французьким королям вже від часів Людовика XIV з погляду стилю й певною мірою ідеологічно. Саме з того часу цей образ «візантійщини» міцно закріпився у європейській культурі. Можливо, більшою мірою цьому прислужилися навіть не Вольтер, Руссо чи Дідро, а британський історик Едвард Гіббон, який написав багатотомну «Історію занепаду та загибелі Римської імперії», присвячену, власне, історії Візантії. Тоді виник стереотип, який зрештою знайшов відображення і в нашій культурі. Якоюсь мірою під цим впливом перебував навіть Тарас Шевченко – нещодавно були опубліковані цікаві розвідки про те, як він сприймав Візантію (*про це – далі. – Ред.*).

Стереотипне уявлення про Візантію закріпилось після Просвітництва, у XIX столітті й пізніше його використовували для позначення різних негативних явищ. Аналогічна історія спіткала й Середньовіччя, яке асоціювалося передусім із чумою, занепадом культури та економіки. Інший яскравий приклад історичних стереотипів – орден єзуїтів.

Візантія ж постраждала, на мій погляд, значною мірою невинувато. Хоча такі явища, як корупція, продажність, підлабузництво тощо, там справді були поширені не меншою, а, можливо, навіть більшою мірою, ніж у тогочасній Західній Європі. У Візантії вони, ймовірно, були помітнішими з огляду на відмінності, які існували в суспільстві. Адже на Заході панував лицарський ідеал, етика честі, феодална ієрархія. Для феодала, лицаря честь, власність були важливішими, ніж життя, – він був готовий загинути на полі болю, але не поступитися. Візантійці ж були «гнучкішими» – могли піти на поступки, зрадити присязі. Вони були дипломатами, торговцями, водночас значно більш освіченими, ніж західні європейці,

особливо в часи раннього середньовіччя (до X століття). Там, де варварські королівства діяли мечем, візантіїці могли «проливати чорнило замість крові». Контрагентами така тактика сприймалась як хитрість, підступність, хоча насправді йшлося про звичайну дипломатію, гру на багатьох дошках водночас – м'яку силу, якщо говорити сучасними термінами.

Про те ж, чи справді існує генетичний зв'язок між Візантією та східнохристиянським, слов'янським, ортодоксальним світом – однозначно говорити важко. Щоб прослідкувати його в контексті соціальних механізмів, світоглядних стереотипів, необхідно провести серйозне глибоке дослідження. Ймовірно, безпосереднього впливу тут не було ні за часів Київської Русі, ні пізніше – перенести культурний код з одного суспільства в інше не так просто.

«В ЗАРУЧНИКАХ У РОСІЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ»

– Між Україною та Росією нині відбувається заочна, а подекуди й безпосередня, суперечка щодо прав на візантійську спадщину. Цікаво, що в Москві ця тема знову гостро постала невдовзі після появи книжки «Повернення в Царгород» із Бібліотеки «Дня». Росія – країна, яка перманентно переживає кризу ідентичності. Чого вартує хоча б те, що вони водночас вважають себе нащадками і Київської Русі, й Золотої Орди. А наскільки виправданими є їхні претензії на візантійську спадщину? Чи бачите ви відмінності в тому, як відбулася рецепція візантійської культури в Україні та Росії?

– Це складне питання. Передусім слід сказати, що в Росії в останні 25 років відбувається потужне відродження візантиністики. Насправді, вона була доволі розвинутою і за радянських часів, особливо соціально-економічні дослідження. Зараз же постають сюжети, які раніше були другорядними, а інколи й цензурованими. Наприклад, розквітлі історія візантійської церкви, теології, філософії, мистецтва тощо.

Ці тенденції збіглися з потребою в певних ідеях, які б виокремлювали російську пострадянську ідентичність. Адже якщо Україна традиційно вибудовує свою ідентичність на національних засадах, то в Росії національний дискурс ніколи не толерували. Не забувай-

мо також, що йдеться про багатонаціональну державу, про різні суб'єкти федерації. Вони завжди шукали якусь іншу відповідь на питання про те, що означає бути росіянином. І візантійський сюжет у цьому випадку поцілів «у десятку».

Пам'ятаю, яке збурення, справжній вибух спричинив вихід публіцистичного фільму «Гибель імперії. Візантійський урок» (2008 рік, реж. архімандрит Тихін (Шевкунов). – Ред.). Як виявилось, для російського суспільства ця прем'єра була набагато важливішою, ніж фільми про Київську Русь або про Романових (хоча й такі стрічки, інколи доволі якісні, раніше з'являлися). Його нахвалювали, критикували – оцінки фахівців були доволі полярними. Йшлося звісно про ідеологічну, відверто замовну картину, яка вийшла наприкінці другого президентського терміну Путіна, перед виборами – саме вирували дискусії щодо спадкоємця-«преемника». Творці фільму, говорячи про візантійські реалії, очевидно мали на увазі Росію. Що таке імперська ідентичність, яка поєднує в собі різні національності, мови, культури? Як це бути імперцем, ромеем? Державницький («государственнический») дискурс. Такими були ключові теми цієї картини. Здається, російське суспільство в цьому фільмі справді впізнало себе. Навіть негативні аспекти, як-от корумпованість, складність і запутаність державного механізму, боротьба між відомствами, глядачам здалися близькими. Культурна спадщина, іконописна традиція, візантійський світогляд, церковне шитво – все це для росіян було другорядним. Натомість вони пізнавали себе через ідею імперської державності. Це – дуже показово.

1991 року, за кілька днів до ГКЧП, у Москві відбувся великий міжнародний конгрес візантійських студій. Його проводять раз на п'ять років у різних країнах світу. Невелику групу провідних візантиністів запросили на зустріч з тодішнім віце-президентом СРСР, а невдовзі після цього головою ГКЧП Геннадієм Янаєвим. Був серед них і американський науковець українського походження Ігор Шевченко. Серед іншого мова зайшла про візантійський спадок. Шевченка дуже здивувало запитання Янаєва, який поцікавився, чи була Візантія тоталітарною державою. Потім з цього приводу він написав цікаву статтю з однойменною назвою. У ній, зокрема, розмірковував над тим, чому цього чоловіка цікавила не духовність, культура чи мистецький спадок Візантії (саме цим захоплювались

у Західній Європі), а передусім державницька ідея, а також те, чи можна вважати Російську імперію та згодом СРСР її втіленням.

Візантія стала однією з основ сучасної російської ідентичності й водночас її заручницею. Адже більше нічого в росіян немає. Лише культ перемоги у Другій світовій, точніше, у вимірі офіційної російської ідеології – Великій Вітчизняній – війні та ця своєрідна імперська концепція. Ідею Золотої Орди вповні взяти вони не можуть через відмінності в площинах релігії та традиційної культури.

В Україні ж сприйняття Візантії було доволі складним і залежало від кількох ключових моментів. У ХІХ столітті, коли відбулося велике українське національне відродження, становлення української ідентичності, Візантія знову стає актуальною. Найяскравіший приклад – це, мабуть, Тарас Шевченко. На сприйняття поетом Візантії вплинула передусім лектура, книжки, які він читав, зокрема Шевченко був знайомий із творами французьких просвітників. По-друге, вже тоді постає позитивне сприйняття Візантії в Російській імперії. Шевченко спостерігає за цим й відповідно пише про Візантію в негативному світлі як про щось імперське, «проросійське». Це – вочевидь, ключовий момент. Ототожнення Візантії з Росією, а отже з антидемократичною, антиукраїнською імперією тягнеться в українській інтелектуальній традиції ще з тих часів. Прояви такого бачення можемо спостерігати й сьогодні, зокрема у виступах деяких сучасних інтелектуалів. Те, що Україна значною мірою продовжує дивитися на Візантію очима російського імперського дискурсу, на мій погляд, є великим мінусом. Інше важливе джерело сприйняття Шевченком Візантії – козацька історіографія. В його віршах чітко простежується ототожнення Візантії... з Османською імперією, Туреччиною. Туреччина ж для Шевченка – це «ісламський ворог», великий Інший, якому протиставляється український народ:

«(...) Реве, лютує Візантія,
Руками берег достає;
Достала, зикнула, встає –
І на ножах в крові німіє (...)».
(з поеми «Гамалія»)

Отже, Візантія сприймалась в Україні через чужу, нав'язану нам оптику Російської імперії, на відміну від низки інших православних країн, зокрема Болгарії та Сербії, де були започатковані потужні візантиністичні школи і вдалося виробити власне глибоке й оригінальне сприйняття візантійської спадщини (для них Візантія – це водночас ворог і головне джерело культурної традиції).

Доля візантиністики в Російській імперії – показова. Йдеться про університетські центри, передусім Санкт-Петербург. Вчені, які працювали тоді в Україні, зокрема Федір Успенський з Новоросійського університету в Одесі, перебираються в імперські столиці або в Константинополь. Місцеві школи залишаються провінційними й дивляться на все очима Петербурга. Згодом, після смерті Успенського в 1928 році, візантиністика в СРСР була знищена. Поступове відродження розпочалося лише в 1940-х, під час війни. Однак воно зачепило тільки Москву, Ленінград та, хоч як це дивно, Свердловськ (нинішній Єкатеринбург), де теж з'явилась своя школа завдяки зусиллям талановитого науковця Михайла Сюзюмова. В Україні ж, попри те, що в дореволюційних університетах Одеси, Києва та Харкова були свої візантиністи, після розгрому початку 1930-х рр. відновлення вже не відбулося. Мабуть, єдиним винятком, який заслуговує на згадку, є Петро Каришковський (1921–1988), який працював в Одеському університеті. Водночас він також перебував у полі впливу загального імперського дискурсу.

«УКРАЇНА – «БІЛА ПЛЯМА» ДЛЯ СВІТОВОЇ ВІЗАНТИНІСТИКИ»

– Де досліджують візантиністику в Україні сьогодні?

– Маю свіжі враження з конгресу візантиністів у Белграді, який відбувся наприкінці серпня. Україна була представлена Харковом та Львовом. Окрім того, візантологи є в Києві, Чернівцях, Одесі. Йдеться про окремих вчених, ангажованих у доволі різних темах. Попри існування Українського національного комітету візантиністів, справжня координація між цими дослідниками майже відсутня. В інших країнах, у Болгарії, Сербії, Росії, Польщі, це питання стоїть на зовсім іншому рівні. Від них на конгрес приїжджають

цілі делегації, а напередодні проводяться попередні сесії. З України ж приїхали лише п'ятеро дослідників. Доводиться визнати, що для світової візантиністики Україна є «білою плямою», а нерідко, нас, на жаль, сприймають ще як частину Росії – особливо, якщо праці наших дослідників представлені російською мовою.

– *Окрім наукових досліджень ви також займається пропагуванням культури Візантії серед широких кіл, зокрема створили сайт «Василевс. Українська візантиністика». Приємно констатувати, що серед републікованих матеріалів там трапляються і статті нашого видання. Що спонукало вас започаткувати цей проект?*

– Сайт виник близько десяти років тому й спершу існував на платформі Східного інституту українознавства ім. Ковальських. Там я збирав інформацію про візантиністику здебільшого для власного використання. Потім, аналізуючи відвідуваність, усвідомив, що цікавлюся цим не лише я. Зараз сайт працює на платформі Wordpress. Містить інформацію про публікації, конференції, захисти дисертацій. До слова, якщо відкрити розділ, присвячений дисертаціям, можна побачити кілька десятків праць, захищених за часів незалежності. Переважна більшість з них, якщо не всі, відповідають загальносвітовим стандартам. Є й низка справді видатних досліджень – їхніх авторів цілком можна віднести до наукових «топів».

Крім того, сайт містить науково-популярні матеріали: тексти, відео, опитування щодо ставлення людей до візантійського спадку тощо. До речі, такі опитування завжди викликали жвавий інтерес, а згодом вони, думаю, можуть стати й предметом наукових досліджень. Дуже приємно, що «День» також звертається до теми Візантії.

Нині на основі сайту виникла ідея активізувати діяльність Українського національного комітету візантиністів й створити Українську асоціацію візантійських студій – зараз саме триває процес її реєстрації. Сподіваємось таким чином покращити координацію серед дослідників, організувати загальноукраїнські конференції візантиністів, а також залучити додаткові кошти.

ПРО СИЛУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА

– Про які ще аспекти впливу культури Візантії на Україну (можливо, не завжди помітні для ока обивателя) можемо говорити сьогодні?

– Чимало речей, які нині для нас є цілком буденними, вперше з'явилися саме у Візантії – від виделки і до лікарні як соціального інституту.

Мені подобається проводити паралелі між Візантією та політичною активністю футбольних вболівальників в Україні. Ми бачили, як під час Майдану та війни люди, які завжди були суперниками, інколи навіть ворогами на стадіоні та поза ним, об'єднались довкола спільних цінностей. Мені це нагадало відносини вболівальників під час змагань на іподромі, що відбувались у Візантії. Було дві основні партії, два об'єднання, вони називались «діми», або «факції», або «мери». «Сині» та «зелені» – за кольорами уніформи візників. Менш значущими, залежними від цих двох були ще дві партії – «червоних» і «білих». Вони постійно ворогували між собою. Але коли в державі з'являлася турбулентність, відбувались заворушення, різні партії об'єднувались для боротьби за свої права, за соціальну справедливість.

Спілкуючись на заняттях зі студентами, я проводив подібні паралелі й також порівнював у цьому контексті Україну та Росію. Візантійський спадок в Україні, на мою думку, корелюється переважно з ранньою, пізньоантичною Візантією IV–VII століть. Йдеться про відкрите, політично активне суспільство, в якому змагаються, зокрема, кілька релігійних течій. Хоча перемагає християнство, язичництво також залишається присутнім протягом тривалого часу. Згодом, після VII–VIII століть, Візантія перероджується – під дією різних чинників суспільство стає закритим, замкненим на собі та зосередженим на виживанні. Воно розділяється на мікрогрупи та передає державній владі всі функції захисту, адміністрування, регулювання життя тощо. Виникає новий специфічний суспільний договір.

Російські ліберальні публіцисти часто повторюють, що в їхній країні був своєрідний договір про розділення державного та приватного життя – мовляв, поки держава нас не чіпає, ми займаємось

власними справами. Потім, під час свого третього (фактично – четвертого) терміну Путін нібито порушив цей договір. Щось подібне було й у Візантії – держава повністю узурпувала всю систему управління суспільством, а люди жили тільки своїм приватним життям. На мою думку, саме це, разом з іншими політичними та економічними причинами, й призвело до загибелі Візантії.

Інший приклад, який унаочнює зміни, що відбулися з візантійським суспільством – реакція на іноземну агресію. Під час арабських завоювань пізньоантична імперія (середньовічна Візантія тоді лише зароджувалась) втратила значну частину своєї території, але водночас піднялась загальнонародна хвиля опору й саме завдяки цьому своєрідному ополченню напад зрештою вдається відбити. Люди постають проти атаки іншого світу, іншої релігії, двічі захищають столицю й починають відвойовувати свої землі. Але потім через півтисячоліття, у 1204 році, коли приходять хрестоносці, ніхто й пальцем поворухнути не хоче – на захист проти «чужого» Заходу люди не вийшли, Константинополь жорстоко розграбовано. Не чиниться масового опору й туркам, які приходять у XIII–XV століттях. На боці загарбників, у турецькому війську ми зустрічаємо православних, колишніх ромеїв...

А тепер давайте поміркуємо, чи можливе в сучасній російській державі щось на зразок українського волонтерського руху? Йдеться про загальнонародну відсіч нападнику, що здійснюється на недержавних засадах. Росія має сьогодні доволі сильний державний апарат, але слабке суспільство. Україна – навпаки. У цьому контексті історія Візантії – це повчальний приклад.

«ВІЗАНТІЯ ПІСЛЯ ВІЗАНТІЇ»

– Чи можна говорити, що у XV столітті після падіння Константинополя й перетворення його на Стамбул, після постання на цій території Османської імперії, візантійська цивілізація припинила своє існування?

– В жодному разі! Візантійська цивілізація живе й сьогодні – в культурному коді. Вона збереглася в грецькому суспільстві, в культурі фанаріотів (нащадків грецької аристократії, що залишилась у Константинополі після захоплення міста турками. –

Ред.), в суспільствах завойованих османами народів. На побутовому та ментальному рівні ця тяглість безумовно існує. Саме тому один з напрямків сучасної візантиністики можна охарактеризувати як дослідження «Візантії після Візантії» (згідно з термінологією румунського історика Ніколае Йорга).

В сучасній культурі Візантія виринає часто абсолютно непередбачуваними шляхами. Наприклад, у 2012 році на екрани вийшов фільм «Візантія», в якому йдеться... про вампірів. В олекціях 2012–2014 років провідних західних дизайнерів (Дольче і Габбана, Карл Лагерфельд) зустрічаємо візантійські мотиви. В них присутні візантійська пишнота, альянзи на візантійське мистецтво, іконопис, мозаїки – дуже яскраві роботи.

Низка творів, пов'язаних з візантійською тематикою, є невід'ємною частиною західної культури. Першим спадає на думку англо-мовний ірландський поет, нобелівський лауреат Вільям Батлер Єйтс та дві його поеми, які були перекладені чи не на всі мови світу: «Плавання до Візантії» та «Візантія». Як на мене, тут йдеться про Візантію як символ сприйняття Іншого, Чужого. Водночас, якщо в «Плаванні до Візантії» вона постає як ідеальна країна вічної молодості («Той, хто чуттевій музиці скоривсь, / Зневажив пам'ятки, що інтелект створив»), що живе у єдності зі Всесвітом, то у «Візантії» йдеться про царство пороку, крові, жадоби. Таких акцентів у західній культурі можна знайти чимало.

Згадується минулорічна стаття в одній з провідних французьких газет «Libération» (номер від 12 травня 2015 року), в якій йшла мова про шкільну реформу, внаслідок якої з програми зник розділ, присвячений Візантії. Автори статті обурюються – чому на вивчення арабського світу час знайшовся, а на Візантію – ні. Цитуючи історика Фернана Броделя, вони пишуть про Візантію як про цивілізацію, що породила визначальні для європейської ідентичності образи. Візантія – це цивілізація, яка запровадила візуалізацію, зробила символічне зображення пріоритетним щодо тексту. Ми можемо побачити це у візантійській мозаїці, церковному шитві, іконописі. Саме ця візуальна культура потім породила Відродження, італійську школу. Як стверджують автори статті, іконки в смартфоні – це також сліди візантійської культури.

– Андрію Миколайовичу, в масовій свідомості, здається, переважає уявлення, що, умовно кажучи, «цивілізація» історично завжди поширювалась з Заходу на Схід. При цьому люди, які сьогодні остерігаються «експансії зі Сходу», часто забувають про вельетенський вплив Близького і Далекого Сходу, який мав місце ще у часи формування європейської цивілізації в таких сферах як філософія, наука, медицина тощо. А чи достатньо пересічні європейці знають про візантійські витоки своєї культури?

– На рівні масової свідомості візантійська культура є чимось не зовсім своїм й не зовсім чужим – це радше «інша Європа». Думаю, пересічний західний європеєць до Візантії ставиться десь так, як і до Східної Європи загалом.

Для Західної Європи Візантія – це туга за іншим варіантом себе. Показовою тут є позиція інтелектуалів, певним чином ангажованих до візантійських студій. Провідний французький візантиніст Жильбер Дагрон писав, що відмова від визнання Візантії своєю може призвести до того, що Західна Європа стане просто «Заходом», й це буде великою втраатою для її культурного коду.

Якщо ж говорити про пересічного європейця, то образ Візантії є для нього все ж значною мірою негативним, з огляду, зокрема, на лексичні значення, закріпленні в словниках. В німецькій мові «візантійство» – це лизоблюдство, низькопоклонство перед чиновниками, визнання вигаданих ієрархічних відмінностей. У французькій – це щось пишне та складне, надміру розкішне, неприродне, непотрібне й навіть шкідливе для людини. Подібне значення присутнє й в англійській мові. З другого боку, «візантійство» – це власне мистецтво, іконопис, церковний спів, велич візантійських соборів, мозаїк тощо.

Мовно-логічний і візуальний виміри є, отже, ключовими для рецепції візантійської культури. Погодьтеся, доволі цікаво, що між цими двома вимірами існує така суперечність.

– Науковці говорять про вплив візантійської інтерпретації римського права, зокрема Кодексу Юстиніана, на правову традицію Русі та України («Руська Правда», Литовські статуту). Водночас за часів Російської імперії, а також після жовтневого перевороту ця традиція значною мірою була перервана. Чи можна,

з огляду на це, розглядати сучасну правотворчість в Україні як пряму чи непряму рецепцію візантійського права?

– В цьому питанні я б волів бути максимально обережним. Римське право, кодифіковане Юстиніаном, вплинуло на всю західну правову традицію. На цій основі потім відбулося нормування права 18–19 століть, зокрема можна провести паралелі з Кодексом Наполеона. Отже, йдеться про набагато ширший контекст. «Руська правда» – це все ж «варварський» продукт. Якщо тут й можна простежити якісь візантійські сліди, то тільки дуже опосередковано. В цьому контексті радше можна згадати «Кормчі книги» та деякі перекладені пам'ятки. Нормування законів у Російській імперії більшою мірою пов'язане все ж з західною традицією. Якщо тут і йде мова про запозичення з візантійського права, то лише опосередковане, «з других рук». Римська правова традиція спершу була сформована у Європі й лише потім, особливо в часи Петра I вона поширилась на Росію.

«ДО ХІ СТОЛІТТЯ ВІЗАНТІЯ – УСОБЛЕННЯ ЄВРОПИ»

– Ми говоримо про вплив Візантії на Київську Русь. А чи був зворотній вплив – Київської Русі на Візантію? В чому він полягав?

– Це також складне запитання. А чи впливає якимось чином сучасна Україна на США? Певною мірою, звичайно так. Але вплив США на ситуацію в Україні й загалом світі – значно більший.

Із Київської Русі до різних міст імперії, Херсонеса, Константинополя прибували торговці. Своїм виглядом, поведінкою вони привертають увагу місцевого населення. Але візантійці ставляться до них загалом зверхньо – як до варварів, далеких сусідів, які здатні лише переймати їхній світогляд та спосіб життя, щоб зрештою стати частиною загального культурного простору, а отже й більш «повноцінними» людьми.

Знову ж таки, руські князі Олег, Ігор, Ярослав Мудрий ходили походами на Константинополь, Святослав воював на Балканах, бажаючи перенести свою столицю до Переяславця на Дунаї, Володимир захоплював Херсонес – літописний Корсунь – і одружувався з сестрою візантійського імператора Василя II Анною. Звичайно, все це впливало на ситуацію у Візантійській імперії.

Інший важливий аспект – військові найманці, дружини з Київської Русі. Цю тему детально досліджує Олександр Филипчук із Чернівців, який підготував кандидатську дисертацію та книжку чудових статей. Руські дружини вплинули на візантійську військову культуру X–XI століть, на соціальні відносини.

– Україну, особливо в політичному контексті, нині переважно розглядають через перспективу взаємодії Заходу і Сходу. Чи є можливим, на вашу думку, альтернативний погляд на нашу країну як точку перетину Півночі і Півдня? Які переваги такої оптики?

– Таке бачення не є новим. Його, зокрема, сформулювали Іван Лисяк-Рудницький, Ігор Шевченко. Дійсно, Константинополь як головний центр цивілізації, центр західного впливу (адже Візантія як уламок Римської імперії є породженням західного світу) приходить до Київської Русі з Півдня. Рух між Північчю та Півднем, від Скандинавії шляхом «з варяг у греки» до Константинополя – відбувся через Київ.

Але ці тенденції є характерними радше для доби Середньовіччя. На світанку модерності цей вплив починає вичерпуватись – з огляду на появу Туреччини, яка більшою мірою відштовхує, ніж притягує, але насамперед через посилення Західної Європи. Візантія була головним уособленням Європи аж до XI століття, але згодом Західна Європа починає дедалі більше її випереджати. З завоюванням Константинополя Західна Європа стає новим ідеологічним та інтелектуальним центром впливу. Тоді ж розпочинається період великих географічних відкриттів, Колумб відкриває Америку, зароджуються основи капіталізму, а на Піренейському півострові завершується Реконкіста – фактично йдеться про появу сучасного світу. Візантія лише трошки не дожила до цих епохальних змін. Таким чином Україна опиняється на розлямі не так між Північчю та Півднем, як між Заходом та Сходом. Цікаво, що хоча географічно Візантія знаходиться щодо України на Півдні, на українських ментальних мапах вона ідентифікується як Схід.

**«ПОВЕРНЕННЯ В ЦАРГОРОД» –
ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ПРОВОКАЦІЯ,
ЯКА МАЛА ВІДБУТИСЬ»**

– Таким чином, Візантія – це водночас Захід, Схід і Південь! Пане Андрію, книжка «Повернення в Царгород» з Бібліотеки «Дня» була нашою спробою привернути увагу суспільства, зокрема, й до теми Візантії, а також до візантійських впливів в українській культурі та історії. Як ви оцінюєте цей проект?

– Книга «Повернення в Царгород» розповідає не лише про Візантію – вона наголошує на тяглоті південного вектора у різних контекстах. І це дуже важливо!

Те, що газетні статті було зібрано під однією обкладинкою, дозволило їм заграти зовсім в новому світлі. Стаття в газеті, навіть якщо вона глибока, все ж розміщена поміж іншими актуальними матеріалами, тому не завжди спонукає до тривалих розмислів. Беручи ж до рук таке солідне видання, налаштуєшся для наскрізного ознайомлення з цими матеріалами. Саме тому мені дуже імпонує ідея Бібліотеки «Дня».

Поява такої книги – визначна подія, яку помітили як в Україні, так і, впевнений, за кордоном, зокрема в Росії. Тепер російські інтелектуали справді почали говорити про змагання між Україною та Росією за візантійський спадок – інколи з подивом або й зі зверхністю, але вони змушені визнавати тут український фактор. Книга «Повернення в Царгород» засвідчила і підкреслила цю тенденцію. Йдеться про інтелектуальний виклик-провокацію, яка просто мала відбутися! Чудово, що газета «День» наважилася заявити про це відкрито і на повний голос. Переконалий, що книга стане стимулом для подальших досліджень на різних рівнях, адже візантиністика це полідисциплінарний напрям науки, який охоплює широке проблемне поле від мистецтвознавства до сучасної політології та соціології.

Алексей Лидов

(Москва)

ЛИКИ І МАСКИ ВІЗАНТІЇ

Перше, що спадає на думку, коли ми говоримо про Візантію, – тотальне невігластво. Люди фактично не мають жодного уявлення про цю імперію. Про Індію та йогу, про Японію з її чайною церемонією ми знаємо значно більше. Візантія залишається казковою країною. Царгородом з руських билин про Іллю Муромця. Це притаманне не лише нам, а й усьому світові, оскільки ця величезна імперія, що існувала майже тисячоліття, перетворилася на міф, до якого є певне ставлення, але про який ніхто, крім фахівців, нічого не знає.

Згадую історію, яка сталася зі мною в одному маленькому французькому містечку. Я тоді подорожував романськими монастирями і храмами Європи. У готелі, де зупинився, я познайомився з двома американськими студентками, дуже милими і освіченими дівчатами, які запитали мене про мій фах. Я відповів, що досліджую мистецтво Візантії. Вони радісно посміхнулися у відповідь: як чудово, що ви займаєтеся мистецтвом країни, якої ніколи не було! ... Розумієте, для них Візантія – казка. І справа не лише в американській освіті. Звичайний московський юнак, який навіть добре закінчив школу, нічого не знає про Візантію. Ймовірно, дехто чув, що 1204 р. цю імперію захопили хрестоносці. Той, хто вивчав право, можливо, згадає Юстиніана I, імператора VI століття, оскільки на основі античної традиції він створив відомий кодекс – Кодекс Юстиніана. А далі на авансцену виходять міфи.

ДВА МІФИ

Візантія вже довгий час – поле битви. Причому, якщо ми говоримо про Західну Європу, там ця битва давно програна, впродовж століть тенденційно і абсолютно свідомо створювався антивізантійський міф. Остаточо все вирішилося у XVIII столітті, коли великий французький філософ Вольтер назвав Візантію «жахливою і огидною». Висловлюючись сучасною мовою, Вольтер і Монтеस्क'є, інший знаменитий просвітник, провели кампанію «чорного піару» проти Візантії і перетворили її у свідомості освічених західних європейців на невідоме чудовисько. Треба сказати, у Франції XVII століття, за покоління до Вольтера і Монтеस्क'є, про Візантію знали значно більше, ніж в інших країнах. Проте «піар-компанія» просвітників відбулась успішно...

У Росії філософ, дисидент і інтелектуал Чаадаєв майже слово в слово повторював дурниці Монтеस्क'є. Можна сказати, що він сформував російський антивізантійський міф. З першої половини XIX століття ми бачимо ситуацію (яка багато в чому доживає до сьогодні), коли саме навколо Візантії і ставлення до неї будуються суперечки про природу, значення і сенси російської державності. Тому що як реакція на антивізантійський міф у Росії виникає міф провізантійський, який, спрощуючи, можна звести до знаменитої тріади графа Уварова – «православ'я, самодержавство, народність».

PRO ET CONTRA

Візантію та її спадщину починають використовувати як обґрунтування російського самодержавства, як його духовне джерело і зразок, якому ми повинні наслідувати. Ця ідея російській державі XIX століття дуже подобається. Не випадково ми бачимо, що у XIX столітті домінує неовізантійський стиль. Він створюється за масштабної підтримки з боку чинної влади, коли по всій Росії розпочинається будівництво храмів у неовізантійському стилі, значна група науковців, археологів, істориків працює над ідеологічним обґрунтуванням цього стилю, яскравий зовнішній прояв якого – відмова від багатоярусного іконостасу на користь невисоких

візантійських вітварних перепон. Найвідоміший приклад цього стилю – храм Христа Спасителя у Москві.

Головні храми російської держави з середини XIX століття зводилися як неовізантійські проекти, що відображали самоідентифікацію влади. А коли імператриця Марія Фьодоровна, мати Ніколая II і дружина Александра III, почала будувати російські храми у найголовніших містах Європи, то було вигадано особливе поєднання: зовні храм повинен був наслідувати зразки російської архітектури XVII століття, а всередині – візантійський храм. Прикладом такого рішення є собор Спаса-на-Крові у Петербурзі, Олександра Невського у Ніцці, російські храми у Копенгагені, Відні, Парижі. Як певна декларація «російськості» такий стиль, підтриманий на найвищому рівні, поширився Європою. Інша справа, якою мірою він співвідносився зі справжньою Візантією. На мій погляд, він був від неї дуже далекий, проте зразок, джерело були абсолютно визначені. Ми хочемо бути Новою Візантією. Базова ідея була виражена з граничною наочністю: наше минуле, витоки російського самодержавства, російська світобудова сягають корінням візантійської традиції.

Проте і антивізантійський міф продовжував свою роботу. В уявленнях більшості освіченого класу, вихованого на ідеях французьких просвітителів, вкоренилося на рівні підсвідомості, що Візантія – це погано, адже сам Вольтер назвав її «жахливою і огидною», а Монтеск'є писав, що у ній не було нічого, крім «тупого поклоніння іконам», що візантійську спадщину ганьбив героїчний дисидент Чаадаєв. Все це у першій половині XIX століття стало предметом широкої полеміки, і сьогоднішня нова суперечка щодо Візантії значною мірою її повторює. У кожній з «ворогуючих» сторін були свої шанувальники і противники. Константін Леонтьєв, автор знаменитої роботи «Византизм и славянство», став ідеологом провізантійського міфу. У відповідь на неї більш впливовий у середовищі російської інтелігенції філософ Владімір Соловйов написав роботу «Византизм и Россия», в якій всі ідеї К. Леонтьєва спростував, вдавшись до критики Візантії із західно-християнських позицій. На думку В. Соловйова, головна вада візантійської цивілізації полягала у *«полном и всеобщем равнодушии к историческому деланию добра, к проведению воли*

Божией в собирательную жизнь людей). Примітно, що у сучасних суперечках позиції сторін наводяться практично без нових аргументів.

«ЧУМА НА ВАШІ ДВА РОДИ»

Моє ставлення до цієї запеклої вже двохсотлітньої полеміки можна сформулювати гранично просто – «чума на ваші два роди», згадуючи яскраву формулу Шекспіра. І та, й інша ідеологія, з точки зору реальної Візантії, – це два неправдивих міфи, ангажовані і тенденційні. Це свого роду ідеологічна зброя у боротьбі за вельми конкретні цілі, що не мають прямого стосунку до істинної Візантії і розуміння її спадщини. На мій погляд, ключовою для розуміння є художня спадщина, той спосіб сприйняття світу, який ми здобули від Візантії. Мова йде про певну систему цінностей, про яку ми практично нічого не знаємо. Знов-таки, у контексті помилкових міфів будь-яке справжнє знання витравлюється впродовж значного часу.

І тому виникає ситуація, яка багатьом буде здаватися знайомою. З одного боку, ми відчуваємо, що Візантія для нас – щось дуже важливе, присутнє у нашій культурі, близьке і дороге. Але при цьому, якщо ми здійснимо семантичний аналіз сучасної російської мови, ми побачимо, що слова «Візантія» і «візантійське» вживаються найчастіше у негативному контексті. Візантійська політика, інтриги, авторитаризм, відсутність справедливого суду тощо. У цьому сенсі російська мова лінгвістично повторює досвід усіх європейських мов, де слово «Візантія» використовується мало не як лайливе. Єдиний виняток – французьке поняття «Byzance» – для позначення неймовірної, безмежної розкоші, розкоші на межі божевілля. Хоча і тут остаточно не зрозуміло, чи позитивний це контекст. Ситуація дуже дивна. На рівні образів, на рівні підсвідомості для більшості російських людей слово «Візантія» суто позитивне, яке втілює певні високі смисли. Безліч людей інтуїтивно розуміють, що це пов'язано з глибинними пластами нашої культури. А з іншого боку, на рівні свідомості і артикульованої мови слово «Візантія» є лайливим ... Внутрішня неартикульована пам'ять про Візантію існує у нас на тлі повного незнання, волаючого невігластва, оскільки

у нашій освіті Візантія відсутня повністю. Вона абсолютно не входить до тієї суми знань, якою повинна володіти сучасна російська людина.

ІКОНІЧНА СВІДОМІСТЬ

Ми виявилися позбавленими власної ідентичності. Тому що єдина ідентичність російської культури – це ідентичність візантійська. При цьому дуже важливо спростувати абсолютно неправильну тезу про те, що візантійська культура – неєвропейська або «недоевропейська», іншими словами другого сорту. Саме у такому вигляді вона присутня на рівні підсвідомості у середньоосвіченої західної людини. Візантія – це щось напівсхідне, у зв'язку з цим небезпечне і, найголовніше, таке, що належить до іншої системи цінностей. Що почасти правда, оскільки ця система дійсно різко відрізняється від західноєвропейської, але з цього не випливає, що візантійська культура – не європейська. Навпаки, якщо якась культура прямо і успадковувала цінності античності, з'єднавши їх з християнською вірою, то це була саме Візантія. У Західній Європі ця синтеза теж відбулась, але у набагато складніший і поступовий спосіб, тоді як Візантія отримала це органічно і від самого початку. Саме цю синтезу вона принесла у світ православного християнства, до якого належать Росія, Балкани, Греція, Грузія, Румунія, Україна та інші країни. Все це частини візантійської цивілізації, які об'єднує спільна система цінностей, пов'язана із православною вірою, але така, що не збігається нею. Тому цілком справедливо говорити про дві гілки європейської культури – західноєвропейську і візантійську. Вони поділяють спільні цінності, але мають кожна свою специфіку.

Що у зв'язку з цим видається найважливішим? Свого часу я запропонував назвати це «іконічною свідомістю». Йдеться про дещо інший спосіб сприйняття світу, згідно з яким те, що ми бачимо, це не остання, остаточна і, що особливо важливо, не єдина реальність, крім якої нічого немає. Людина усвідомлює, що існує інша реальність. І те, що вона бачить, передбачає додатковий вимір. І реальність може сприйматися як образ-посередник, що переводить до іншої, вищої дійсності. Іншими словами, сприйняття

видимого світу як певної ікони – образу іншого світу. І присутність цього іншого виміру поряд з матеріально-побутовим і є врешті-решт найважливішим, що визначає нашу систему цінностей.

Послідовне втілення цього сприйняття світу – у великих візантійських іконах і храмових просторах, подібних до «великої церкви» Софії Константинопольської, Ікони Божої Матері Володимирської або «Трійці» Андрія Рубльова. Це стосується і менш очевидних явищ. Наприклад, на мій погляд, цей спосіб світобачення пояснює особливий характер класичної російської літератури XIX століття. Отже, якщо ми задумаємося, чим Л. Толстой і Ф. Достоєвський відрізнялися від своїх великих західних сучасників О. де Бальзака або Ч. Діккенса, то побачимо, що перші саме й уявляють цей світ як образ іншої реальності. Саме це становить неймовірну привабливість їхнього світобачення, підходу, літературної творчості.

МІШЕЧОК З ПРАХОМ

Візантійська імперія була на дивовижу толерантна. Цю особливість зараз підкреслюють провідні західні візантологи. Люди інших віросповідань відчували себе там досить комфортно. І євреї, і мусульмани, і християни різних конфесій. Виникає закономірне питання: як пояснити цю дивну для середніх віків особливість? Можливо, це пов'язано з тим, що у певному сенсі Візантійська імперія за задумом була надконфесійною і наднаціональною структурою, хоча і мала панівну державну релігію. Більше того, імператор сприймався як головний захисник віри і одночасно головний захисник народу, до того ж саме простого народу, який імператор у цій візантійській моделі повинен був боронити від сильних світу цього. Тобто не здійснювати, за відомою нам сьогодні практикою, владу сильних над слабкими, а саме захищати слабких. Це надзвичайно важлива візантійська парадигма, одна з найважливіших, які приходять на Русь.

Неймовірний культ царя, який ми бачимо у нас аж до 1917 року, побудований саме на цьому візантійському досвіді і розумінні царя як захисника народу перед обличчям влади. Втім, російським самодержцям, які намагалися уявити себе візантійськими імператорами,

не дуже це вдавалося. Вони не могли сприйняти образ у всій його глибині і складності. Невід'ємною частиною поведінки візантійських імператорів було, наприклад, публічне покаяння. Оскільки вони одночасно відчували себе і образом Божим, і грішною людиною. Під час урочистих входів до Софії Константинопольської імператори несли у руках мішечок з прахом, який повинен був нагадати і самому василевсові, й усім присутнім не тільки про божественну велич, а й про тлінність земної влади. Це дуже важливий ритуал і обряд, який не був успадкований російським самодержавством в усіх смислах.

МАСКА І ЛИК

Історія про Візантію – це історія про лик і маску. Візантія – настільки глибоке, у чомусь суперечливе, розташоване поза межею буденної свідомості явище, що цей образ дуже важко зрозуміти в цілому, у всьому його різноманітті і високій складності. І тому з цього лику весь час роблять маску, яку дуже зручно використовувати для ідеологічних суперечок. Ця маска буває жахлива. Тому будь-які спроби копіювати Візантію політично зазвичай призводять до краху. Можу запропонувати таке порівняння. Ось сучасний богомаз, який ледь навчився писати фарбами, робить список з ікони Володимирської Богоматері. Старанно повторюючи малюнок, розташування фігур Богоматері і немовляти. За великим рахунком він робить грубу копію, позбавлену і духовних смислів, і високої краси оригіналу. Але він все одно каже: «Ось це і є Володимирська Богоматір». І пропонує нам їй поклонитися, оскільки відтворена примітивна схема.

Це типова візантійська історія – весь час замість лику нам підставляють маску. І всі суперечки ведуться на рівні масок. Одні роблять з Візантії страшну маску жахливої тоталітарної держави, а саме так її описував головний американський мудрець-філософ ХХ століття А. Тойнбі. Слід зауважити, А. Тойнбі ані на крок не просунувся вперед від Монтеस्क'є і повторював все ті ж стереотипи. Лише він зробив з цієї ненависті до Візантії історичне обґрунтування цивілізаційного протистояння у холодній війні, представивши Радянський Союз як спадкоємця Візантійської імперії. Все це

прекрасно вписувалось у теорію Третього Риму, в тему претензій Радянського Союзу на світове панування і все таке інше. Власне кажучи, той рівень дискусії, який ми маємо, це полеміка на рівні масок. Однієї – страшної, іншої – милостивої і сусальної. Але ні те, ні інше не наближає нас до розуміння Візантії, яка була, насамперед, на порядок складнішою.

ХТО МИ?

Використовувати політичний досвід Візантії видається мені безплідним завданням. Ми не здатні зрозуміти і відтворити всю цю систему інститутів. Так само, як нам дуже важко уявити собі образ государя, що кається, і є одночасно образом Божим. Але ми можемо багато чого отримати через усвідомлення важливості Візантійської спадщини через елементарну освіту. Ми можемо здобути головне, чого нам як народу, суспільству, цивілізації, на мій погляд, не вистачає. А саме – почуття власної гідності. Адже ми не знаємо, хто ми. Хоча абсолютна більшість мешканців нашої країни сходиться на тому, що ми все-таки європейці. В жодному разі не азіати, ми ж не ідентифікуємо себе з китайцями чи тюрками ... До речі, всі мешканці Візантійської імперії різних національностей і віросповідань називали себе «ромей». Грецькою «ромей» – це «римляни». Тобто громадяни, мешканці Римської імперії. І це була у першу чергу релігійно-культурна ідентичність.

Як взагалі формується ідентичність, як вибудовується ця опозиція – ми і вони? Впродовж століть у різних історичних культурах вона вибудовується на зовсім різних основах. Коли у Стародавній Греції еллін хотів відрізнити себе від варвара, він мав на увазі під словом «еллін» певну культурну ідентичність. Так, ми прекрасно знаємо, що у персів була своя велика культура, але вона була не еллінською. Тому для елліна вони були варвари. Хоча об'єктивно, з точки зору сучасного слововжитку, вони варварами не були. У середні віки це була релігійна ідентичність, яка тривала до XIX століття. Тоді, як ми знаємо, у паспортах зазначалося лише віросповідання, а не національність. Наприклад, у паспортах Російської імперії поняття національності не було, було тільки віросповідання. Якщо, скажімо, бурят приймав православ'я, він ставав

православним. І ніким іншим. Це була середньовічна модель. А всі небезпечні ігри, пов'язані з етносом, національністю, ідеями расової переваги зароджуються у XIX столітті і розквітають у XX ст. Будемо сподіватися, що у XXI столітті, хоча б до його середини, всі ці націоналістичні міфи, що вартували людству так багато крові, природно вимруть або принаймні втратять свій вплив на умі мільйонів.

ІМПЕРІЯ І НАЦІОНАЛЬНА ДЕРЖАВА

Цікаво на все це подивитися з точки зору сучасної політології і ситуації у світі. Наприклад, якщо у Росії візантійська самосвідомість прокидається, то в Україні нею і не пахне, хоча Візантія там всюди, починаючи з головної пам'ятки України – собору Софії Київської, з його великими мозаїками і візантійською архітектурою. Одне з моїх недавніх інтерв'ю про Візантію переклали на тамтешньому історичному порталі українською мовою і опублікували. Ефекту не було майже ніякого. Тому що для них проблематика візантійської ідентичності практично не існує. Однак вона там має принципове значення, тому що вони теж – «та сама Русь». Як здається, поняття Русі зараз сильно втратило свою популярність саме тому, що воно має важливий об'єднуючий сенс.

<...>

Звичайно, у національної держави є певна своя чарівність. Але вона при цьому завжди містечкова. Вона завжди забезпечує якусь перевагу титульної нації. І все під цю націю підтягує. Мені здається, досить очевидно, що Росія і Україна як держави пішли абсолютно різними шляхами. Хоча стартові умови були схожі. Росія у своїх амбіціях повертається до ідеї імперії, хоча і неймовірно усіченої і перекрученої. А Україна намагається реалізувати сценарій суто національної держави.

Якщо задуматися всерйоз про смисли, то мова йде саме про глобальні шляхи розвитку. Про тип держави, якщо хочете. І ось це поки єдине обґрунтування того, що відбувається. Але все це дуже далеке від Візантії. Мені здається, чим швидше Україна і українці зрозуміють свою візантійську ідентичність, тим легше їм буде існувати у межах тієї ж західноєвропейської цивілізації, до якої вони так

прагнуть. Тому що зараз їх можуть прийняти тільки у статусі дуже бідних родичів, що називається, у найостаннішому ряду.

І, власне кажучи, єдина модель відносин – це «перевиховання другорічників», які повинні вивчити всі правила, всю систему цінностей. І не більш ніж відтворювати її мірою свого розуміння. І бути караними у той момент, коли вони відтворюють цю систему погано або неправильно. Не впевнений, що більшість мешканців України такий сценарій влаштує. Як він не влаштував колись дуже слухняних греків.

ЙОСИФ БРОДСЬКИЙ І НЕНАВИСТЬ ДО ІМПЕРІЙ

Іноді нападки на Візантію втілюються у спробі змішування її з усіма іншими «страшними» імперіями й, у першу, чергу з імперією Османською, яка стала зразком деспотичної східної влади. І ця ідея доживає до нашого часу, захоплює великого поета Йосифа Бродського, який написав цілий есей «Flight from Byzantium» («Втеча з Візантії»). Він написав його англійською. Надзвичайно дотепна назва, Бродський покликається тут на знамениту поезію Сйтса, відому майже кожному освіченому школяреві – «Sailing to Byzantium» («Плавання до Візантії»). І в цьому тексті такий містичний, казково прекрасний образ Візантії, загадкового царства. Але Йосиф Бродський, приїхавши до сучасного Стамбулу, у Візантії нічого, крім спадщини Османської імперії, не побачив. І, власне, пішов шляхом А. Тойнбі й оголосив, що Османська імперія, Візантійська імперія, Російська імперія та її нащадок Радянський Союз з його ліберально-західницької дзвіниці – варіанти одного і того ж тоталітарного неподобства.

І це, на жаль, дуже поширена позиція. Тому що люди, які пишуть на ці теми, звичайно наслідують той чи інший міф і починають битися тією зброєю, яка у них під рукою. А істина і високий сенс перебувають просто на іншому рівні. І це, треба сказати, більшість людей відчують. Вони інстинктивно відчують брехню, але при цьому у них немає можливості свою позицію аргументувати. А їх намагаються затягнути або під ті, або під інші прапори. І замість розуміння Візантії відбувається її спотворення.

КОНСТАНТИНОПОЛЬ ЯК НАГОРОДА

Мене часто запитують: коли ми говоримо про Візантію, чи можна взяти якийсь урок з її долі для теперішнього часу? Урок полягає у тому, що вона була, і це наше велике надбання. В історії цієї імперії, як і в історії будь-якої держави, було багато різного. Але, запевняю, жорстокості, підступності та інших мерзенностей там було нітрохи не більше, ніж в історії інших держав. Візантія, звичайно, не була ідеальною, білою і пухнастою. Але вона була великою. Це цивілізація, яка породила велику культуру, хоча нам намагаються сказати: як же, де ця велика культура, вона ж нічого не створила?! Так кажуть люди, які нічого не знають. Адже, скажімо, всіма обожнювана Венеція свого часу молилася на Візантію і намагалася поцупити з неї все, що тільки можна. Вся краса собору Сан-Марко і всередині, і зовні – це все суцільна Візантія. Венеція кожен камінчик, вкрадений у Константинополі під час Четвертого хрестового походу, всадила, образно кажучи, у ці соборні стіни.

Візантія до руйнування і розграбування її 1204 року була недосяжним ідеалом практично для всього світу. Це було місто неймовірної краси і чистоти, нескінченних храмів, палаців і садів, центр найвищого ремесла і світової торгівлі. Візантія зберегла всі цивілізаційні знання, які були у Римській імперії, але ще й додала до них духовні смисли. Є описи західних мандрівників, які прибували до Константинополя. У подиві і захопленні споглядали вони різноманіття народів, розкіш одягу, неймовірні скарби Константинополя, зокрема давньогрецькі і римські пам'ятники. Візантія жили у просторі, наповненому античністю. Це була християнська імперія, але в ній уся антична спадщина жила у вигляді статуй, що стояли в центрі міста, на головних вулицях і площах.

Хотілося б зробити цю «візантійську казку» реальністю, навіть якщо лише на рівні освіти, духовної культури й ідентичності. Треба зрозуміти, звідки ми, позбутися величезної кількості комплексів, які є у нашому суспільстві. причому більшість цих комплексів пов'язані саме з усвідомленням того, що ми якісь особливі. А у чому наша особливість, ми абсолютно не розуміємо. Вона – у сприйнятті світу, в особливій системі цінностей.

Є багато бажаючих довести, що все це дуже шкідливі ідеї, що Росію давно пора «розуміти розумом». Так би мовити, піти на виучку до правильних країн, зажити «правильним» життям, нехай навіть дещо другосортним, не претендуючи на жодні «іконічні свідомості». Така модель розвитку була запропонована Росії не раз. Але чомусь вона наш народ не влаштовує. І для мене у цьому є певне джерело оптимізму.

Розуміння приналежності до іншої системи цінностей – не привід до конфлікту, а відхід від нього. Повторюю, ми із західними європейцями маємо одні витoki. І у нас, і у них – синтеза античності і християнства. Але просто її зреалізовано у різних формах... Тому передусім нам треба зайнятись певною послідовною духовною роботою. Без агресії щодо інших народів, без традиційного російського фанатизму, що ми – найкращі, але нас ніхто не любить. Здобувши через усвідомлення своїх візантійських коренів почуття власної гідності, ми зможемо, нарешті, на рівних розмовляти зі світом. Підкреслюю, не з перевагою, не з тим, що ми такі великі і знаємо вищу істину. Але зі свідомістю візантійських європейців, які успадкували свою гілку європейської культури. Тільки це дозволить нам плідно спілкуватися не лише з Америкою і Західною Європою, а й з Індією або Китаєм, у яких ця ідентичність цілком присутня.

Ви знаєте, якби не було революції, Росія повинна була отримати за всіма договорами Константинополь і протоки. Це була її нагорода за Першу світову війну. Але ми самі позбавили себе цієї нагороди. Втім духовна нагорода, пов'язана з набуттям візантійської спадщини і культурної ідентичності, може стати значущішою і плідною.

¹ Перекладено зі скороченнями з дозволу автора за публікацією: *Лидов Алексей*. Лики и маски Византии // Редкие земли. 2015. № 1 (4). С. 190–201.

РЕЦЕНЗІЇ

Олег Друздєв
(Львів)

«ВІРТУАЛЬНА ВІЗАНТІЯ» В УКРАЇНСЬКОМУ МЕДІАПРОСТОРИ: ВІЗАНТИНОЗНАВЧИЙ БЛОГ «ВАСИЛЕВС»

XXI століття з характерними для нього процесами технологізації та глобалізації змінило акценти розвитку суспільств. Завдяки винаходу інтернету та так званих мас-медіа на перші ролі вийшло питання інформаційних комунікацій. Фактично, вони стали однією з головних умов функціонування суспільства¹. Такої важливості комунікації змогли досягнути завдяки Інтернету. За даними 2008 року кількість українських користувачів Інтернет-ресурсами становила 10.031.778². Очевидно, що станом на сьогодні ця цифра зросла у кільканадцять разів. До слова, український сегмент користувачів мережі зростає швидкими темпами, приблизно 19,7 мільйона українців з 45-мільйонного населення мали доступ до інтернету, й ця цифра збільшується щороку³. Чому це важливо? Як ми вже зазначили, технологізація і глобалізація значно вплинули на загальнолюдський розвиток. Новим типом суспільної організації стало так зване відкрите інформаційне суспільство, в якому економічний і соціальний розвиток значною мірою залежать як від наукового знання, так і від способу використання отриманої інформації на основі інформаційно-комунікативних технологій⁴. Іншими словами, у наш час інформація та сам процес інформування стали надважливими. Так на світову арену вийшло поняття «медіа», а точніше «мас-медіа».

Зважаючи на те, що мас-медіа стали справжніми соціальними інститутами, які збирають, обробляють та поширюють інформа-

цію, оминати їх вплив на науку неможливо⁵. Оскільки будь-яка наука сама собою покликана виконувати певне «соціальне замовлення», а медіа є способом його «доставки» до «споживача», взаємозалежність науки та медіа є очевидною. Особливо, коли йде мова про конкретні галузі науки, зокрема історію. Якщо з першою складовою цією взаємозалежності все зрозуміло, то зміст другої слід з'ясувати. Позаяк теорія медіа і їх значення є на сьогодні самостійною наукою, зосередимось на кількох моментах, важливих для історії. *Перший момент*: медіа є основним джерелом отримання інформації для будь-якої людини. Відповідно завдяки ним кожен індивід пізнає світ, вибудовує свою систему взаємодії з суспільством та має можливість генерувати і передавати культурні та освітні елементи своєї спадщини⁶. *Другий момент*: як зазначає Н. Луман, медіа створюють певний вид реальності, на основі якої виникають певні уявлення про світ, на які й орієнтуються члени суспільства та суспільство загалом⁷. *Третій момент*: за допомогою медіакомунікацій можна швидко поширити потрібну інформацію серед широкого кола населення. Відповідно, за допомогою Інтернету як засобу масової комунікації можна поширювати інформацію до тих людей, які є недосяжними для друкованих засобів, якими досі користуються в науці. Ці три моменти є принциповими для розуміння того шляху, куди, на наш погляд, повинна рухатись українська наука та історія зокрема.

Розглядаючи питання присутності української історичної науки в Інтернет медіапросторі, нами було виявлено дві риси: 1. Практично повна відсутність фахової історії (лише три ресурси з більшменш широким охопленням аудиторії присвячені історичним темам, переважно модерної доби)⁸; 2. Інтернет є чи не єдиною можливістю для популяризації здобутків окремих дисциплін, зокрема, наприклад, історії середніх віків чи візантиністики. З огляду на це особливої ваги набувають питання, присвячені наявним здобуткам та перспективам розвитку в даній царині. Розглядаючи це питання, неможливо оминати безперечного лідера тематичних блогів – блог «Василевс. Українська візантиністика» (<https://byzantina.wordpress.com>). «Василевс» є чи не найстаршим (або одним з найстарших так точно) тематичним інтернет-ресурсом в Україні. Його історія розпочалася 2006 р., коли на базі сайту Східного

інституту імені Ковальських засновник цього блогу Андрій Домановський створив новинарну сторінку⁹. Ставши, фактично, новинкою в історичному середовищі українських істориків, блог швидко «отримав» свою аудиторію читачів, а також команду адміністраторів, які взялися за його розвиток. Так «Василевс» став загальноукраїнським проектом, участь в якому брали молоді науковці з Харкова (Андрій Домановський), Львова (Олег Файда), Одеси (Олег Луговий) та Києва (Дмитро Лукін)¹⁰. Вже через рік після свого створення блог був презентований на круглому столі візантиністів, який відбувався у Харкові (2007 р.), що стало певним введенням його до наукового обігу. З того часу у галузі української візантиністики «Василевс» є беззаперечним лідером. Оскільки команді блогу довелося самій торувати дорогу у вітчизняному медіапросторі, перші роки існування блогу стали достатньо проблемними через технічну недосконалість бази, на якій був створений ресурс та робочі недопрацювання з наповнення. Після реконструкції 2010 р. на базі платформи WordPress робота ресурсу стабілізувалась. Завдяки регулярному наповненню та e-mail розсилкам блог почав нарощувати кількість своїх постійних читачів. Презентація оновленого блогу в науковому середовищі відбулася 28 квітня 2011 р. в рамках Міждисциплінарного наукового семінару «Візантійська традиція в Україні», завдяки якому ресурс отримав чималу увагу як українських науковців, так і закордонних колег¹¹. Ба більше, «Василевс» опинився серед лінків англomовного інтернет-журналу «Byzantine» як «Ukrainian Byzantine institute journal»¹². Вже наступного року флагмана української інтернет-візантиністики очікувала ще одна перемога у народному голосуванні на конкурсі на кращий український тематичний блог – «BUBA» (Best Ukrainian Blogs Awards)¹³. Так цей ресурс став беззаперечним лідером за всіма категоріями.

Очевидно, що інтернет-ресурс слід оцінювати не лише за тематикою чи унікальністю, а й за відвідуваністю. Згідно статистики, лише впродовж 2011 р. блог було переглянуто 37 тис. разів¹⁴. Наступні роки продемонстрували зростаючий інтерес до пропонованої тематики, оскільки 2012 р. вже було 50 тис. переглядів¹⁵, а 2013 р. – понад 60 тис.¹⁶. Зважаючи на відсутність платних реклам та інших засобів, якими користуються широковідомі інтернет ЗМІ, а також визькопрофільність блогу, цей результат є справді вражаючим.

Цікавою є структуризація блогу. Ресурс поділений на 21 розділ¹⁷. Окрім класичних для наукових ресурсів розділів «Новини», «Статті» (де розміщені в електронному форматі багато цікавих наукових статей), «Новини візантиністики», є низка справді оригінальних розділів. Зокрема у розділі «Візантійські віддзеркалення» читачі блогу зможуть дізнатися про те, як «використовують» тематику Візантії у художніх творах¹⁸. У розділі «Візантійські відлуння» можна знайти інформацію про те, як візантійська спадщина використовується у сучасному музичному мистецтві¹⁹. Дуже зручним є розділ «Візантійські відповіді», в якому можна знайти інформативні та короткі відповіді на низку цікавих запитань про Візантію²⁰. У розділі «Візантійські ВиДива» можна отримати цікаву інформацію про найяскравіші моменти чи найгарніші об'єкти спадщини цієї цивілізації²¹. Дуже оригінальним та сучасним є розділ «Візантійські вмотивування», де розміщені демотиватори та мотиватори з візантійської тематики²². Цікаві та смішні історії можна прочитати в розділі «Візантійські ВуСьмішки»²³. Окрім того, блог має цілий ряд корисних для науковців розділів, таких як «Наукова хроніка», «Анонси», «Анотації», «Візантійські часописи», «Візантійська мозаїка», «Візантія та сучасність», «Електронні ресурси». Корисними доповненнями є розділи «Конференції» та «Гранти, конкурси, програми», які дають потрібну інформацію про відповідні заходи. Своєрідною особливістю ресурсу є розділ «Захист дисертацій», який дає можливість ознайомитися з темами, які «захищали» візантиністи у різних містах України. Все це у комплексі дає підстави вважати «Василевс» зразком для розбудови української історичної науки в мережі. Більше того, даний ресурс може служити в якості не лише суто наукового джерела, а й педагогічного. Вихідною точкою педагогічної складової є беззаперечна перевага комп'ютерних засобів, які здатні успішно передавати інформацію, впливаючи на візуальне та слухове сприйняття учнів²⁴. Як ми вже побачили з переліку наявних розділів, використовувати «Василевс» з педагогічною метою цілком можливо і, мабуть, потрібно.

Очевидно, що є питання, над якими ще варто попрацювати. До них належить аспект використаності, або, як частіше кажуть «юзабіліті»²⁵. Суть дуже проста: зробити максимально зручний для користування блог для всіх (або якомога більш численної

аудиторії). Іншим питанням є проблема просування блогу до ширших кіл зацікавленої аудиторії. Хоча цей аспект є питанням часу та стратегії розвитку, яку обрала команда блогу.

Отже, ми можемо стверджувати, що візантинознавчий блог «Василевс. Українська візантиністика», поза сумнівом, є справжнім флагманом української історичної науки загалом та медієвістики зокрема в царині медіапростору. Наявність цього блогу, зважаючи на той факт, що історія та історичне знання вже давно стали знаряддям інформаційних війн, є принципово важливою для створення максимально вільного та адекватного інформаційного простору для українського споживача. Сподіваємось, що приклад «Василевса» стане хорошим початком для розбудови української науки в медіапросторі.

¹ Практична медіаосвіта: авторські уроки. Збірка / Ред. упор. В. Ф. Іванов, О. В. Волошенюк; За науковою редакцією В. В. Різуна. К., 2013. С. 11.

² Ковалевський В. Сучасний стан та тенденції розвитку медіа сфери України // Політичний менеджмент. 2009. № 5 (38). С. 116.

³ Український медіаландшафт: аналітичний звіт / За ред. В. Іванова, О. Волошенюк, А. Кулакова. К., 2013. С. 38

⁴ Шендеровський К. С. та ін. Медіакомунікації та соціальні проблеми: Збірка навчально-методичних матеріалів і наукових статей в трьох частинах. Частина перша / Упор., ред. К. С. Шендеровський / Київ. нац. ун-т; Ін-т журналістики. К., 2012. С. 8.

⁵ Медіаосвіта та медіаграмотність: підручник для студентів педагогічних коледжів / Ред.-упор. В. Ф. Іванов, О. В. Волошенюк; За науковою редакцією В. В. Різуна. К., 2014. С. 47.

⁶ Практична медіаосвіта: авторські уроки ... – С. 11

⁷ Луман Н. Реальність мас-медіа / За ред. Іванова В. та Мінакова М. К., 2010. С. 6.

⁸ Детальніше про це дослідження можна буде прочитати в статті автора «Українська медієвістика та медіакомунікації, яка готується до друку в збірнику матеріалів конференції «Медієвістичні діалоги», яка відбулася в УКУ

⁹ Василевс. Українська візантиністика. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://keui.univer.kharkov.ua/byzantium/index.php>

¹⁰ Домановський А. М. Відтворення віртуальної Візантії, або Василевс. «De administrando «Візантійською цивілізацією» засобами Інтернету» //

Методичний вісник історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Харків, 2012. № 10. С. 8.

¹¹ *Домановський А.* Українська візантиністика: співпраця в мережі [Електронний ресурс] / Андрій Домановський. Режим доступу: <http://thebridgenet.org/українська-візантиністика-співпрац/>

¹² Там само.

¹³ *Домановський А. М.* Відтворення віртуальної Візантії ... С. 1.

¹⁴ Дані доступні за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/2011/annual-report/>

¹⁵ Дані доступні за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/2012/12/31/news-461/>

¹⁶ Дані доступні за посиланням: https://byzantina.wordpress.com/2013/12/31/annual_report_2013/

¹⁷ <https://byzantina.wordpress.com>

¹⁸ Матеріал доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/image/>

¹⁹ Матеріал доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/sound/>

²⁰ Матеріал доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/poll/>

²¹ Матеріал доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/video/>

²² Матеріал доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/demotivators/>

²³ Матеріал доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/vusmishka/>

²⁴ Шлахціц-Дудзіч Д. Використання комп'ютера та Інтернету у викладанні історії // Історична освіта і сучасність. Як викладати історію школярам і студентам. К., 2007. С. 376.

²⁵ Використовність. Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Використовність>

*Марина Домановська (Харків),
Олег Файда (Львів)*

**LIBER AD HONOREM PROFESSOR
МІРКУВАННЯ НАД ОСТАННЬОЮ КНИГОЮ
ЛЕСІ МАТВЄЄВОЇ
«ВИЗАНТИНИСТ ФЕДОР УСПЕНСКИЙ»**

Людина живе, доки жива пам'ять про неї. Пам'ять про історика залишається у його працях, які, поширюючись у науковому просторі, спонукають до роздумів, стають предметом полеміки. Останньою розвідкою відомого фахівця з історії академічної науки в Україні, багаторічного директора Інституту сходознавства імені А. Ю. Кримського НАН України Лесі Василівни Матвєєвої, виданою посмертно її колегами, стала монографія «Византинист Федор Успенский»¹. Книга присвячена постаті патріарха російської візантиністики, одного з останніх представників так званого «дореволюційного візантинознавства», майже знищеного як галузь гуманітаристики у перше десятиліття радянської влади. Масштабне завдання – написання узагальнювальної праці про надзвичайно помітну в царині візантиністики постать, одного із засновників чи не єдиної у підросійській Україні візантинологічної школи (у Новоросійському університеті), є гідним поваги. Ймовірно, обмежений наклад у 200 екземплярів став на заваді доступності дослідження для ширшого загалу.

Попри те, що дослідження Л. Матвєєвої не має аналогів, постать Ф. Успенського складно назвати забутою, а його внесок у світову візантиністику непоміченим. Упродовж десятків років накопичився значний масив досліджень, де ґрунтовно проаналізовано його творчий доробок². Схарактеризовано як окремі сюжети

біографії науковця, так і його численні праці з історії візантійської економіки, сільського господарства, джерелознавства, археології, науки та освіти. Найвний доробок спонукає дослідників наукової біографії Ф. Успенського до якісно нового рівня аналітики, з урахуванням новітніх підходів біографістики, історії науки та «історії ідей».

На наш погляд, перспективу нового бачення творчості та особистості Ф. Успенського відкриває «історія наукових співтовариств», або інтелектуальна історія, оскільки наукові зв'язки, становлення наукової школи, викладацька діяльність, особистісні риси, співробітництво з фаховими виданнями, епістолярій, участь у наукових форумах, політичні погляди є малодослідженими сторінками його діяльності. Саме подібні очікування породжує зустріч з новою роботою-персоналією.

Преамбулою до книги є лаконічний вступ без вказівки на авторство. Ймовірно, він належить Л. Матвеевій, яка, визнаючи багатогранність наукових зацікавлень Ф. Успенського, прагне схарактеризувати «маловивчені або зовсім невідомі факти його біографії і головні напрями його діяльності» (с. 3–4). Отже, завданням дослідження задекларовано реконструкцію вузлових етапів наукової біографії Ф. Успенського, оцінку його творчих здобутків. Авторка акцентує увагу на нарисовому характері дослідження, не прагнучи надати детальну характеристику творчого спадку науковця. Слід уточнити означення Ф. Успенського як особистості, з якою пов'язане становлення «отечественной византології» (с. 4). Життєвий шлях науковця не дає підстав сумніватися у його національній ідентичності. Тому, на відміну від Віктора Григоровича, названого у заголовку відомої роботи Л. Матвеевої першим українським «славяноведом-византологом», до Ф. Успенського цілком коректно було вжити термін «російський».

Перший розділ присвячено особливостям становлення візантинознавства як науки у XVII – першій половині XIX ст. Не можемо бути певними, яке завдання ставила у ньому авторка, – відтворити погляди на зазначені процеси Ф. Успенського чи подати загальну картину формування галузі? Текст складно назвати оригінальним, він ґрунтується на огляді праці науковця³, які Л. Матвеева наводить значними уривками, інколи без точних посилань (с. 6–7), а також

відомих роботах О. Васильєва, В. Васильєвського, В. Бузескула, Г. Курбатова, Е. Фролова. Доречний акцент авторки на заслугах іноземних членів Петербурзької академії наук у дослідженні візантійських джерел, хоча знов-таки без посилання наведена цитата І. Ягича про перші у Російській імперії візантійські студії (с. 12). Надто детальним і таким, що безпосередньо не має відношення до візантиністики, видається виклад поглядів Г. З. Баєра, Г. Ф. Міллера, М. В. Ломоносова та А. Л. Шльоцера на норманську теорію (с. 11–17). Бачення візантійського минулого «слов'янофілами» і «західниками» подано з єдиним посиланням на працю О. Васильєва «История Византийской империи», хоча Л. Матвєєва наводить дослівні цитати А. Герцена, П. Чаадаєва, Т. Грановського, А. Хомякова (с. 22–24). Посилаючись на узагальнюючу працю В. Бузескула «Всеобщая история и ее представители в России», авторка не згадує нещодавнє ґрунтовне видання за редакцією І. Тункіної⁴, враховуючи лише власну публікацію та текст 1929 р. Також вона не залучає праці відомого візантиніста І. Медведєва⁵, автора новітніх досліджень з історії візантиністики у Російській імперії на основі маловивчених архівних матеріалів.

Показовим недоліком першого розділу, який нівелює спробу авторки відтворити канву початкового етапу російської візантиністики, є огляд наукової діяльності О. Зерніна у Харківському університеті (с. 24–26). У тексті відсутні посилання на літературу, хоча постать цього науковця неодноразово була предметом спеціальних студій⁶, відомих широкому загалу та опублікованих у мережі і безпосередньо у виданнях Інституту сходознавства. Натомість у розпорядженні читача майже дослівний переказ нарису В. Савви, присвяченого О. Зерніну з нарису «Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805–1905)»⁷.

Наступний розділ «Из биографии Ф. И. Успенского (1845–1928). Первые научные работы» розпочинається з періоду навчання майбутнього науковця на історико-філологічному факультеті Петербурзького університету. Попри наявність і цілковиту доступність у столичних бібліотеках України основних джерел для реконструкції навчального процесу у вишах Російської імперії, зокрема оглядів викладання предметів, університетських звітів, спогадів студентів

про викладачів, а також значного кола робіт з історії зазначеного університету, авторка обмежується лише загальними відомостями з публікацій В. Бузескула та Б. Горянова (с. 27–30). Викликає подив наведена характеристика наукових поглядів однокурсників Ф. Успенського, зокрема Ф. Фортинського, Д. Беляєва та П. Аландського. Авторка навіть згадує їхній творчий доробок, який, втім, не має відношення ані до візантиністики, ані до Ф. Успенського особисто. Натомість про вчителів науковця подано мало інформації, наведені лише згадки про К. Бестужева-Рюміна (с. 30) та В. Ламанського (с. 30, 32), а про навчальні курси, які він слухав в університеті і завдяки яким відбувся у майбутньому як візантиніст, інформація відсутня.

Як слушно зауважує Л. Матвєєва, саме славіст В. Ламанський став головним наставником Ф. Успенського і, ймовірно, вплинув на обрання тематики наукових студій. Першу студентську роботу майбутнього вченого «Первые славянские монархии на северо-западе» авторка характеризує фрагментарно, без зіставлення з роботами інших славістів кінця ХІХ ст., згадуючи лише позитивні відгуки В. Ламанського і К. Бестужева-Рюміна (цитовані за роботою В. Бузескула (с. 38)), В. Григоровича і М. Смирнова (цитовані за статтею М. Попруженка) (с. 31–38) та В. Васильєвського. З більш сучасних досліджень залучена лише праця Д. Оболенського, яку авторка цитує на трьох сторінках поспіль, як з посиланнями, так і без них (с. 35–38). Подібним чином поданий аналіз магістерської дисертації Ф. Успенського «Византийский писатель Никита Акоминат из Хон» (с. 40–46).

Наступний підрозділ «Одесский период научной и преподавательской деятельности (1874–1894)» присвячений загальному розвитку університетської освіти у Російській імперії останньої чверті ХІХ ст. Дивує, що основу цього уривку становлять лише роботи з історії Харківського університету та спогади С. Жебелева (с. 48–51), а слова В. Бузескула та відомості про історико-філологічний факультет Новоросійського університету наведені без відповідних посилань (с. 52–53). Огляд вступної лекції Ф. Успенського «Значение византийских занятий в изучении средневековой истории» подано детально, проте знов-таки без зіставлення поглядів науковця на основні проблеми візантійської історії з роботами російських

візантиністів останньої чверті XIX – поч. XX ст. (с. 54–59). Виняток становить деталізація посилання Ф. Успенського на роботу В. Григоровича, у якій надано оцінку листам патріарха Ніколая Містика. Л. Матвєєва пропонує читачу розлогу характеристику поглядів відомого славіста на болгарсько-візантійські відносини X ст. з попередньої монографії (с. 56–58)⁸, хоча порівняльний аналіз поглядів двох науковців не здійснює. Певним недоліком цього розділу є також неувага до доробку харківського славіста М. Дринова, який майже одночасно з Ф. Успенським та В. Григоровичем досліджував візантійсько-болгарські зв'язки зазначеного періоду. Авторка, хоча й посилається на його роботу у контексті згадки про В. Григоровича, проте його праці не аналізує, до того ж повторює вже наявну у попередній монографії помилку у написанні прізвища (с. 56)⁹.

Огляд викладацької діяльності Ф. Успенського у Новоросійському університеті та оцінку його як історика-позитивіста (с. 62–65) Л. Матвєєва подає за ювілейною статтею М. Попруженка та публікацією учня вченого А. Готалова-Готліба, яка, попри наявність цінного фактичного матеріалу, є методологічно застарілою. Очікуване і вкрай необхідне у цьому контексті залучення діловодної документації Новоросійського університету та інших спогадів його вихованців у роботі не здійснено.

Подібного підходу авторка дотримується й у характеристиці інших робіт Ф. Успенського. Впадає у вічі прагнення переказати зміст окремих праць без порівняння їх основних положень з розвідками подібної тематики як сучасників Ф. Успенського, так і більш пізніми, що надало б можливість зробити конкретні висновки про їхнє значення з огляду на здобутки сучасного візантинознавства. До того ж часто відсутні посилання на роботи самого Ф. Успенського, слова якого чергуються у викладі з цитатами інших авторів. Такі перекази доробку вченого нерідко займають кілька сторінок. Поклики на роботи відомих візантиністів з аналогічної тематики обмежені розлогими цитатами праць О. Васильєва і Д. Оболенського, а також поодиноким згадками доробку Т. Флоринського, П. Безобразова, Ю. Кулаковського, В. Бартольда, Г. Литавріна, А. Каждана, Е. Люттвака, В. Соколова, хоча значний масив ґрунтовних праць з тематики, близької до праць Ф. Успен-

ського, наявний у російській, українській, болгарській і західноєвропейській історіографії¹⁰. Помітною в роботі є іноді зайва і надто детальна увага авторки до доробку В. Григоровича: уривки з власної попередньої монографії про відомого славіста Л. Матвєєва нерідко наводить у контексті огляду творчого спадку Ф. Успенського, що дещо переобтяжує виклад і нівелює значення розвідок інших науковців.

Як вже згадувалося, у роботі не опрацьовані матеріали архівів Російської Федерації, зокрема Санкт-Петербурзької філії архіву Російської Академії наук, де зберігаються особовий фонд Ф. Успенського і матеріали Руського археологічного інституту у Константинополі. Залучення цих матеріалів уможливило б творення образу Ф. Успенського не лише як науковця, а й громадського діяча, «організатора науки». Враховуючи об'єктивні складнощі доступу до російських архівів для українських науковців, поважний вік та стан здоров'я авторки, дивує те, що їй з невідомих причин залишилися недоступними повнотекстові версії трьох ґрунтовних видань «Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге» (СПб., 1995), «Рукописное наследие русских византистов в архивах Санкт-Петербурга» (СПб., 1999), «Мир русской византистики: Материалы архивов Санкт-Петербурга» (СПб., 2004). У перелічених виданнях наведені результати роботи російських науковців з опрацювання цих надзвичайно важливих для огляду доробку і громадської діяльності Ф. Успенського фондів. Також авторка не залучила роботи Є. Басаргіної з історії Руського археологічного інституту в Константинополі та огляд особового фонду вченого зі згаданого архіву, базові для реконструкції образу Ф. Успенського як його директора.

Значно кращим змістовно є розділ «Петроградско-Ленинградский период (1914–1928 гг.)», в якому поданий огляд роботи науковця на чолі Русько-византійської комісії та голови Російського Палестинського товариства із залученням архівних фондів згаданої СПФА РАН, а також стисла інформація про зусилля Ф. Успенського з видання останніх випусків «Византийского временника». Не зайвим у контексті характеристики останнього періоду життя був би акцент на його сприйнятті революційних подій та історичних поглядах, проте тут авторка обмежується зауваженням:

«У перше десятиліття радянської влади Ф. Успенський був лідером російського візантинознавства. З кардинальних питань аграрної та соціальної історії він залишався, однак, на своїх старих позиціях» (с. 117–118). Цю тезу, наведену за статтею З. Удальцової з «Большой Советской Энциклопедии» без зазначення точних бібліографічних відомостей, авторка не розвиває. Л. Матвєєва не наводить ні власних висновків, ані посилань на узагальнюючі роботи з історії візантиністики. Ця цитата зі статті радянської дослідниці фактично підсумовує огляд біографії вченого та його наукової діяльності.

У роботі відсутня висновкова частина, в якій мали бути підбиті підсумки дослідження і визначені основні здобутки Ф. Успенського як візантиніста. Проте зазначені аспекти відсутні й у біографічній частині, яка завершується згаданим посиланням на «БСЭ», поданням переліку перевидань праць вченого у Росії та згадкою про заснування 2008 р. у Москві Російського історичного інституту, заявленого як спадкоємця Руського археологічного інституту в Константинополі. Ще гостріше брак висновків відчувається наприкінці роботи.

Констатуємо наявність окремих неточностей і одруків, які не можуть залишитися непомітними для фахівців, оскільки мають відношення до правил транслітерації імен, прізвищ та термінів. Так, наприклад, на с. 137 з невідомих причин англійський дослідник Ф. Сібом згадується як латиницею, так і кирилицею. В іменному покажчику і, відповідно, у тексті, викликає сумнів правильність написання наступних пунктів: «Боккачио» (традиційно – рос. Боккаччо), «Василий Болгаробоец» (традиційно у словниках та візантологічних працях – рос. Василий Болгаробойца), у називному відмінку «Георгий Амартола» (правильно – рос. Георгий Амартол), «Иоанн Зонарь» (правильно – рос. Иоанн Зонара), «Роман Лекапін» замість рос. «Роман Лакапін», «Стефан Немани» (правильно – рос. Стефан Неманя). Некоректно, без деталізації подано у покажчику імена «Косьма», «Климент», «Мануил», «Наум», «Фаброт», «Фальк».

Не згадується у роботі також про зміст і призначення додатків. Ця частина роботи, окрім портрету Ф. Успенського, відомих вчених-візантиністів та політичних діячів, які долучилися до створення

ня Руського археологічного інституту в Константинополі (порядок розміщення ілюстрацій довільний), містить фотографії Новоросійського університету та собору св. Софії в Константинополі без бажаних у такому випадку датувань.

* * *

Отже, на нашу думку, основне завдання книги, – конструювання образу Успенського-візантиніста, оцінка його наукового спадку, – виконано не повною мірою. Зміст книги засвідчує, що дослідження недовершене, особливо це помітно у висновкових частинах. На жаль, авторці не вистарчило часу реалізувати заплановане. Складається враження, що в окремих моментах Л. Матвєєва склала лише абрис запланованого дослідження, певні моменти, на основі яких, імовірно, планувала надалі розвивати думку.

Рецензування праці неминує піднімає питання наукової етики. Авторки вже немає в живих, що унеможливило двосторонню дискусію. Разом з тим, дослідження стало складовою інтелектуального простору, очевидно Леся Василівна доклала останніх сил, аби встигнути підготувати завершений і цілісний текст, а отже сподівалася на реакцію колег-візантиністів. Усвідомлюємо труднощі, які виникають під час підготовки посмертного видання, особливо зважаючи, що йдеться про публікацію дослідження, яке створювалося у складних умовах (а не репринту праць, які встигли пройти повноцінну наукову апробацію).

Видання побачило світ через більше ніж рік після смерті авторки зусиллями упорядників – співробітників профільної наукової установи. Відповідальний редактор і автор післямови О. Бубенок, імовірно, взяв на себе основний тягар з упорядкування тексту: «...мы подготовили к печати имеющуюся у нас рукопись книги, по возможности, с небольшими уточнениями» (с. 229). Зазначені «невеликі уточнення» не виділені у тексті праці, видається, що упорядники насамперед ставили собі за завдання передати оригінальний текст Лесі Василівни. Отже, повноцінної наукової редакції книги не було здійснено.

На нашу думку, видання лише б виграло за умови, коли б упорядники доопрацювали завершальну частину роботи, яка б надала їй закінченого вигляду. На жаль, післямова не виконує такої

функції, оскільки вона присвячена характеристиці попередніх монографій Л. Матвеевої і огляду схвальних відгуків на них. Автор післямови залишив поза увагою ґрунтовну рецензію на книгу авторки «Юлиан Кулаковский», опубліковану харківським візантиністом А. Домановським¹¹ 2005 р.

Остання книга Лесі Василівни, яка підвела ризик в її науковому життєписі, могла б вмістити короткий виклад основних віх цього життєпису¹². Л. Матвеева розпочала візантинознавчі студії відносно пізно. Незважаючи на це, завдячуючи монографіям «Юлиан Кулаковский»¹³ та «Виктор Григорович – первый украинский славяновед-византолог (1815–1876)»¹⁴, Л. Матвеева залишилася помітною фігурою в історії української візантиністики. Дослідникам цікаво було б з'ясувати, за яких обставин Леся Василівна обрала візантинознавство, зокрема історію його становлення на українських теренах своєю галуззю дослідницьких зацікавлень. Не зайве було б зупинитись на аргументації дослідниці, яка відносила візантинознавство до сходознавчих дисциплін, натомість ця галузь гуманітаристики, як показує її тривала історія, хоч і була тісно пов'язана із орієнтальними студіями, все ж вважала за потрібне функціонувати окремішньо, співпрацюючи з різними галузями. У виданні до ювілею Л. Матвеевої вміщені дослідження, де аналізується її доробок як історика науки¹⁵, історіографічні дослідження аланознавчих студій Ю. Кулаковського¹⁶. Вважаємо, на часі підвести перші підсумки візантинознавчої спадщини вченого.

Сподіваємося найближчим часом побачити серійне перевидання монографій Лесі Василівни, в якому зазначені недоліки будуть усунені. Саме така пам'ятка історичної думки стала б належним вшануванням доробку української візантиністки.

¹ *Матвеева Л. В.* Візантинист Федор Успенский (1845–1928). К.: Інститут востокознавства ім. А. К. Крымського НАН України, 2013. 244 с. Далі поклики на рецензоване видання наводяться у дужках.

² Див., наприклад: *Бузескул В. П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Ч. 1–3; Санкт-Петербургский филиал Архива РАН; сост., вступит. ст., подгот. текста, коммент. и биограф. словарь-указатель И. В. Тункиной. М.: Индрик, 2008. 831 с.; Бузескул В. П.

Общий очерк научной деятельности Ф. И. Успенского (1845–1928) // Памяти Ф. И. Успенского. Л., 1929. С. 25–52; *Горянов Б. Т.* Ф. И. Успенский и его значение в византиноведении: (к 100-летию со дня рождения: 1845 – 7 февраля 1945) // Византийский временник. 1947. Т. 1 (26). С. 29–108; *Курбатов Г. Л.* История Византии (историография). Л., 1975. С. 111, 113, 117–118, 141–143, 191–192; *Самойлов О. Ф., Самойлов Ф. О.* Наукова та педагогічна діяльність професора Ф. І. Успенського в Імператорському Новоросійському університеті // Записки історичного факультету. Одеса, 2005. Вип. 16. С. 358–365.

³ *Успенский Ф. И.* Из истории византиноведения в России // *Анналы*. 1922. № 1.

⁴ *Бузескул В. П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Ч. 1–3 / В. П. Бузескул ; Санкт-Петербургский филиал Архива РАН; сост., вступит. ст., подгот. текста, коммент. и биограф. словарь-указатель И. В. Тункиной. М. : Индрик, 2008. 832 с.

⁵ *Медведев И. П.* Из истории петербургского византиноведения: истоки и становление // Византийский временник. 2003. Т. 62. С. 97–113; *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение: страницы истории. СПб., 2006. 334 с. (Византийская библиотека. Исследования).

⁶ Див., наприклад: *Зернін Олександр Петрович / С. Сорочан, С. Лиман* // Сходознавство і візантологія в Україні в іменах : біобібліогр. словник / упоряд. Е. Г. Циганкова та ін. К., 2011. С. 97–98; *Лиман С. И., Сорочан С. Б.* Харьковский период научно-педагогической деятельности Александра Петровича Зернина // *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*. 2007. № 762 : Сер. : Історія. Вип. 39. С. 239–251; *Лиман С. И., Сорочан С. Б.* Византийская империя в трудах историков Харьковского университета: (1804–1917) // *Дриновський збірник*. Х.; Софія, 2008. Т. 2. С. 51–68; *Лиман С. И., Сорочан С. Б.* Византийская империя в трудах историков Харьковского университета (1804–1885 гг.) // *Східний світ*. 2006. № 1. С. 91–106; *Лиман С. И.* Идеи в латах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – первая половина 1880-х гг.). Харьков, 2009. С. 454–458; *Лиман С. И.* Прищур строки в ромейский полдень: Византия эпохи Македонской династии в оценках историков Харьковского университета: (XIX – начало XX вв.) // *Нартекс. Byzantina Ukrainensia* : Ρωμαιός : сб. ст. к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Т. 2. Харьков, 2013. С. 206–226.

⁷ Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805–1905) / под ред. М. Г. Халанского и Д. И. Багаля; вступ. ст. Т. Г. Павловой. Харьков, 2007. С. 326–329.

⁸ *Матвеева Л. В.* Виктор Григорович – первый украинский славяновед-византолог. С. 133–134.

⁹ *Матвеева Л. В.* Виктор Григорович – первый украинский славяновед-византолог. С. 125.

¹⁰ Див., наприклад, бібліографію в кн.: *Сорочан С. Б.* Византия. Парадигмы быта, сознания и культуры. Харьков, 2011. С. 835–928; *Історія Візантії.* Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана та Л. В. Войтовича. Львів, 2011. С. 833–878.

¹¹ *Домановський А.* Два обличчя Юліана Кулаковського // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Харків, 2005. Т. 11. С. 331–345. (Рецензія на книги: *Матвеева Л.* Юлиан Кулаковский. К.: Стилос, 2002. 484 с.; 24 с. ил.; *Пучков А. А.* Юлиан Кулаковский и его время: Из истории антиковедения и византистики в России. 2-е изд., перераб., исправ. и доп. СПб.: Алетея, 2004. 477 с. (Серия «Византийская библиотека. История»).

¹² Див., наприклад: *Бубенок О. Б.* Матвеева Леся Василівна // Енциклопедія історії України: Т. 6: Ла–Мі / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. К., 2009. С. 550–551.

¹³ *Матвеева Л. В.* Юлиан Кулаковский. К.: Стилос, 2002. 483 с.

¹⁴ *Матвеева Л. В.* Виктор Григорович – первый украинский славяновед-византолог (1815–1876). К.: ИД “Стилос”, 2010. 192 с.

¹⁵ *Циганкова Е. Г.* Л. В. Матвеева – історик науки // Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л.Матвеевої. Зб. наук. статей. К., 2010. С. 13–24.

¹⁶ *Бубенок О. Б.* Аланознавчі студії Ю. А. Кулаковського в історіографічних дослідженнях Л. В. Матвеевої // Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л. Матвеевої. Зб. наук. статей. К., 2010. С. 25–37.

Сергій Сорочан, Олександр Роменський

(Харків)

ВІЗАНТІЯ ТА РУСЬ У ПАМ'ЯТКАХ СФРАГІСТИКИ. РОЗДУМИ НАД МАТЕРІАЛАМИ МІЖНАРОДНОГО КОЛОКВІУМУ

(Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography. Kyiv, Ukraine, 13-16 September 2013 / Ed. by Hlib Ivakin, Nikita Khrapunov, Werner Seibt. – Kyiv, 2015. – 336 p.)¹

Вихід друком матеріалів Міжнародного колоквіуму з давньоруської та візантійської сфрагістики, що відбувся у вересні 2013 р., став ще одним свідченням плідної співпраці фахівців різних країн у справі вивчення та інтерпретації багатющого корпусу візантійських і давньоруських печаток, який постійно поповнюється завдяки новим знахідкам. Поряд з іншими подібними науковими проектами (виставкою «1000 років української печатки» у Національному музеї історії України, виданням «Сфрагістичного щорічника» та ін.)¹, колоквіум відбувся завдяки фінансовій та організаційній підтримці українського підприємця і мецената Олексія Шереметьєва, а організаційний комітет забезпечив присутність провідних світових фахівців.

Символічною стала і назва наукового форуму «Сфрагістичний меридіан: Київ–Корсунь–Константинополь», яка вказує на глибинний

¹ Вперше опубліковано російською мовою: *Сорочан С. Б., Роменский А. А.* Рецензия на книгу: Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography. Kyiv, Ukraine, 13–16 September 2013 / Ed. by Hlib Ivakin, Nikita Khrapunov, Werner Seibt. Kyiv, 2015. 336 p. // Материали по археологии и истории античного и средневекового Крыма. 2016. Вып. 8. С. 666–687.

зв'язок і спадкоємність між столицею Імперії ромеїв, її форпостом у Південно-Західній Тавриці і «суперником Константинопольської держави», центром «Руської землі»². Публікація праць конференції долучає до наукового обігу раніше невідомий матеріал джерел, робить його доступним не лише для сфрагістів, а й для істориків широкого профілю. Здається, автори рецензованої збірки повністю погодилися б зі словами свого видатного попередника, академіка Миколи Лихачова: «Треба пам'ятати, що джерелознавство є основою знання ..., що кожна точно встановлена дрібниця наближає нас до істини, а найблискучіший висновок, в основу якого вкрались неперевірені, помилкові деталі, затемнює істину»³.

Том матеріалів колоквиуму складається з чотирьох частин: «Візантійські печатки: публікації», «Візантійські печатки і світ навколо», «Печатки Русі», «Поствізантійські печатки», дозволяючи прослідкувати різноманіття і еволюцію печаток впродовж всього існування Романії, а також у період «Візантії після Візантії».

Перша частина, присвячена публікації та інтерпретації нових джерел, відкривається ґрунтовною статтею Олександра Герцена (р. 25–32), що розкриває деталі знахідки візантійської печатки у склепі № 202 на кладовищі у балці «Алмалик-дере» Мангупа. Свинцева печатка хартулярія була виявлена під час розкопок 2012 р. і, що дуже важливо, датується періодом 600–650 рр. (р. 29). На думку автора, артефакт свідчить про безперервні зв'язки регіону Дорі з Візантією і зміцнення північного кордону імперії за умов тюркської військової загрози. Форма хреста, надана печатці під час вторинного використання, дозволяє говорити про її сакральне значення і поширення християнства серед кримських готів. Вернер Зайбт, публікатор печатки, уточнює, що вона, ймовірно, використовувалася як амулет, пов'язуючи її появу з можливим посольством василевса Іраклія до кримських готів для їх залучення в якості союзників (р. 33–34). Дослідник звертається і до контексту знахідки на Мангупі печатки логофета і патрикія Дорофея, ототожуючи його з однойменним патрикієм Сицилії – супротивником Папи Мартіна I, засланою до кримського Херсона. Разом з тим припущення В. Зайбта про те, що саме Мангуп міг бути останнім місцем перебування опального ієрарха (р. 35), вимагає додаткових аргументів, бо не знаходить інших підтверджень у джерелах.

У цьому випадку ми маємо справу зі штучною спробою прив'язати артефакт до відомого факту.

Стаття Александри-Кіріакі Вассіліу-Зайбт знайомить читачів з печаткою комерсіяря з Верхнього Подністров'я (р. 37–42). Ця знахідка належить до рідкісного типу печаток, датується достатньо вузьким періодом з 1 вересня 667 до 6 листопада 668 рр. (р. 37). Дослідниця припускає, що виявлення печатки так далеко від візантійського кордону пов'язане з неспокійною військово-політичною ситуацією цього часу: ймовірно, візантійський купець мав за мету організацію військової допомоги і був убитий людьми болгарського хана Аспаруха, чий рух на захід А.-К. Вассіліу-Зайбт відносить, погоджуючись з Олександром Айбабіним і Костянтиним Цукерманом, до часу не пізніше 665 р.⁴ (р. 40). Проте обставини виявлення візантійської печатки на Буковині залишаються загадковими.

Федір Андрощук надав характеристику візантійських печаток, знайдених у Південній Русі (р. 43–54). Серед них передусім привертає увагу печатка василевса Василя II з Білгородки (м. Білгород давньоруської доби), датована Вернером Зайбтом дев'яностими роками X ст. (після 991 р., коли і було засновано місто). Дослідник зазначає, що печатка могла скріплювати невідомий документ з Константинополя, що супроводжував хрещення і шлюб князя Володимира Святославича. Вона могла бути присутньою на листі василевса до князя з проханням про додаткову військову допомогу, оскільки у цей час руси використовувалися у військових кампаніях у Сирії та Кілікії (а згодом у Болгарії та Італії)⁵, візувати договір Василя II і Володимира або супроводжувати дари імператорському швагеру (р. 43–44). Ф. Андрощук контамінує варіанти реконструкції русько-візантійських відносин, запропоновані Анджеєм Поппе і Вернером Зайбтом, датуючи захоплення Корсуня літом 989 р., а битву під Хрисополем (перший випадок участі русів у громадянській війні на боці Василя II) – попереднім 988 р.⁶

На наш погляд, джерела дозволяють скоригувати хронологію. Їхні свідчення передбачають незначний часовий інтервал між Хрисопольською і Авідоською битвами (остання, як відомо з Ях'ї Антіохійського, відбулася 13 квітня 989 р.)⁷. Вірменський сучасник Степанос Таронеці відносив Хрисопольську битву до кінця 437 р. вірменського літочислення (тобто не пізніше 23 березня 989 р.);

наступного року, «коли час був ще весняний», узурпатор Варда Фока зазнав вирішальної поразки⁸. Таким чином, 989 р. руси діяли як союзники Македонської династії, у той же час, на момент укладення договору Василя II їхній «цар» був ворогом василевса⁹. Перемовини сторін про військову допомогу розпочалися точно пізніше 987 р., лише коли Варда Фока підійшов до Дорилея і Хрисополя, наступного року. Це і низка інших міркувань дозволяють дійти висновку про те, що Херсон капітулював не пізніше весни-літа 988 р., після чого і був оформлений військовий і матримоніальний альянс держав¹⁰.

Так чи інакше, печатка Василя II, поза сумнівом, дає можливість з'ясувати окремі обставини контактів Візантії і Русі кінця X ст. Автор вважає, що новий родич навряд чи міг надіслати імператорові додаткову допомогу у 990-х рр., оскільки Володимир у цей час докучали печеніги (р. 44). Хотілося б відзначити ремарку Олександра Мусіна про те, що ступінь контролю князя русів над скандинавськими найманцями, які проходили через територію Східної Європи, часто перебільшується, а дані візантійських і арабських сучасників відображають їхні уявлення про монополію держави на насильство¹¹. Федір Андрощук коментує і згадуваний Іоанном Скилицею інцидент з Хрисохіром, «родичем Володимира», переконливо вважаючи його скандинавом (що, на нашу думку, ніяк не суперечить відомостям Скилиці), а популярне в історіографії XIX ст. розмежування між скандинавами і русами не витримало випробування часом¹². Друга печатка Василя II, знайдена у Новгороді, як вважає автор, потрапила на північ Русі невдовзі після 997 р.

Поза сумнівом, цікаві печатки Никифора III Вотаніата з Шестовиці та Алексія I Комніна (знайдена у Чернігівській області) (р. 46–48). Погодимось з автором у тому, що ці знахідки необхідно розглядати у контексті активної участі русів у візантійських справах останньої чверті XI ст. Печатка василевса Никифора III могла потрапити на Русь у контексті переговорів із Всеволодом Ярославичем про Тмутаракань, а молівдовул Алексія Комніна автор відносить до доби чернігівського князіння Олега Святославича (1094–1097 рр.), який мав контакти з Імперією ромеїв ще з часів заслання на Родосі (р. 48–49). Зазначимо, що молодшому з синів

Ярослава в історіографії традиційно приписують провізантійську політику¹³. Вочевидь, предметом перемовин князя і василевса могла бути не лише Тмутаракань (питання про приналежність якої не було актуальним до повернення Олега 1083 р.). Печатка могла скріплювати документ, пов'язаний із залученням і відправленням русів на службу до Візантії. Можливо, сторони прагнули владнати інцидент, пов'язаний з участю русько-варязького корпусу в апостасіях Никифора Врієннія і Василякі проти Вотаніата. Під час заколотів варяги, як відомо зі свідчень Михаїла Атталіата і Продовжувача Скилиці, розділилися: частина з них підтримала апостатів Врієннія і, згодом, Василякі, інші ж залишилися вірними Михаїлу VII Дуці і Вотаніату, який змінив його¹⁴.

Знахідки семи печаток візантійського аристократичного роду Спондилів, як переконливо демонструє Ф. Андрощук, ілюструють тісні зв'язки звенигородського і перемишльського князя Володаря Ростиславича з Імперією ромеїв¹⁵. Автор розділяє скепсис Олександра Каждана щодо реальності шлюбу доньки Володаря з одним із синів Алексія Комніна і натомість припускає матримоніальний союз зі Спондилами (р. 50)¹⁶. У Володаря Ростиславича, як і у його братів, Давида і Василька, не могло бути особливих симпатій до Алексія, який підтримав їхнього противника, Олега Святославича, у боротьбі за Тмутаракань і невдовзі анексував цю територію¹⁷. Недарма осліплений Василько згадував про свій антивізантійський план «перейти болгари дунайские»¹⁸. Втім, не виключено, що політичні причини спонукали їх, як згодом й іншого антагоніста Комніна, Володимира Мономаха, піти на примирення і союз із василевсом¹⁹.

Печатка василевса Мануїла I, знайдена в околицях Києва, дійсно могла потрапити до київського князя Ростислава Мстиславича внаслідок пригод Андроніка Комніна, який переховувався у Галичі від переслідувань свого кузена, і ромейського посольства з метою спільних військових дій проти угорців²⁰(р. 50–51). Не виключений зв'язок цієї знахідки з іншими подіями: діями Візантії проти попереднього правителя Києва Ізяслава Мстиславича (1146–1154) разом із Юрієм Долгоруким²¹, про що дозволяє судити неясний натяк у панегірику василевсові авторства ритора Михаїла²². Чи не могла візувати ця печатка документ про домовленості Мануїла та Юрія,

який посідав київський престол у 1155–1157 рр.? За період довгого правління цього ромейського імператора змінилося чимало князів серед «тавроскіфів», що дозволяє вважати ймовірними різні інтерпретації.

Стаття Миколи Алексеєнка продовжує його дослідження архіву херсонеських печаток і присвячена печаткам страторів Херсона (р. 55–60). На основі даних сфрагістики автор акцентує увагу на специфіці адміністративних посад, що існували у місті. Він вводить до наукового обігу печатки стратора Сергія, разом з тим порівнюючи їх з даними про поширення цього рангу чиновників в інших регіонах Імперії. Останнє само собою наводить на роздуми про визнання за цим ромейським містом якогось особливого статусу. Тому головну тезу М. Алексеєнка – про своєрідність системи управління у Херсоні – можна поставити під сумнів. Це провінційне фемне ромейське місто виявляє більше схожості з іншими містами Імперії, аніж відмінностей, і знахідки печаток з саном стратора, який, до того ж, не є високим, це лише підтверджують.

Віктор Чаїдзе опублікував цінний комплекс печаток Матархи VI–X ст. (р. 61–70). Серед знайдених артефактів дослідник відзначив печатки імперської цивільної і фемної адміністрації, церковних ієрархів і приватних осіб²³. Найбільшу увагу привертають печатки константинопольських чиновників: єпархів Константинополя Василя і Лева, палацового чиновника – протоспафарія і нотарія Георгія, протоспафарія і логариста Константина, а також севаста Михаїла Дуки; печатка відомого поета першої половини XI ст. Христофора Митиленського, протоспафарія Єфимія Лампроса, стратига і протоспафарія Лева Еротика, які ілюструють особливий статус цього портового центру і його надзвичайно тісні зв'язки зі столицею Імперії ще до анексії Тмутаракані–Матархи на межі XI–XII ст. (р. 61–63). Свідоцтва сфрагістичних джерел, як уявляється, дозволяють підтвердити обґрунтовану в попередніх працях дослідника тезу про Тмутаракань як специфічне володіння київських, згодом чернігівських Рюриковичів. Воно відрізнялося від традиційних князівств – «отчин» у «Руській землі» і було військовим та адміністративним центром русів в іншомовному та іншокультурному середовищі²⁴. Постійні міцні контакти регіону з Візантійською імперією фактично зробили неминучим політич-

не утвердження Імперії, а приєднання Матархи, здійснене близько 1103 р. Алексієм Комніним, стало логічним завершенням попередніх подій²⁵.

Поза сумнівом, цікавими є печатки, пов'язані з Херсоном, які демонструють контакти Матархи з ромейською Південно-Західною Таврикою (серед них – стратигів і протоспафаріїв Георгія (960–970-ті рр.) та Іоанна (друга половина X ст.) (р. 63–64); представників фіскальної адміністрації, а також церковних ієрархів різних рангів – від диякона і монаха до митрополита (р. 64–66). Ці знахідки змушують переосмислити традиційний погляд на історію Тмутаракані–Матархи, показуючи, що візантійська присутність і вплив тут були постійними (В. Чхайдзе вказує на те, що печаток IX–X ст. знайдено набагато більше, ніж XI–XII ст.).

На нашу думку, свідoctва джерел дозволяють сформулювати гіпотезу про кондомінатний характер володінь Візантії та Русі на Тамані. Краще за все це ілюструється часом правління Олега Святославича 1083–1094 рр. (цілком ймовірно, він зберіг владу над уламками Хазарського каганату – Тмутараканню та Саркелом (Білою Вежею) до своєї смерті 1115 р., після чого ці анклавні були назавжди втрачені для Русі). Показовою є комбінація титула архонта (князя) і дуки на його печатці (див. статтю Олександра Алфьорова, р. 100–101), поєднання візантійського адміністративного рангу і важливої для Русі вказівки на приналежність до князівського роду. Валерій Степаненко вважає, що ця титулатура свідчить про васалітет руського князя, його перехідний статус – вже не повновладного архонта, але ще не візантійського чиновника – дуки²⁶. Геннадій Литаврін зазначав, що печатки Олега, які збереглися, є аналогічними до печаток провінційних намісників візантійського імператора²⁷. Проте витоки координації сил Візантії та Русі у регіоні можна віднести до більш раннього часу.

У зв'язку з цим показовою є згадка Іоанном Скилицею спільної експедиції візантійців і русів до Хазарії, проти архонта Георгія Цули 1016 р.²⁸ Нові дослідження дозволили відмовитися від традиційної ідентифікації Хазарії з Херсоном і кримськими територіями Візантії, а Георгія Цули – з однойменним стратигом. На думку Андрія Сазанова та Юрія Могаричева, під Хазарією слід розуміти саме території Тамані і Передкавказзя, азійського Боспору²⁹.

У давньоруських джерелах і пізніше населення Тмутаракані та Приазов'я неодноразово називалося «козарами»³⁰. Інколи дослідники ототожнювали Сфенга, названого Скільцею братом Володимира, який і допомагав екзархові Варді Монгу наводити лад, з Мстиславом, сином київського князя, що правив у Тмутаракані³¹. Ім'я Сфенг, не виключено, могло бути скандинавським іменем Мстислава Володимировича або його прізвиськом³². З другого боку, не можна не враховувати можливості існування невідомого за іншими даними родича київського князя – про рід Рюриковичів X ст. ми знаємо небагато. Олександр Филипчук ідентифікує Сфенга зі Свейном, ярлом Хладіру, правителем Норвегії 1000–1015 рр., який загинув під час походу на Русь 1016 р.³³. Омелян Пріцак вважає Свейна Хаконарсона ватажком варязьких найманців Ярослава, залучених під час протистояння з Києвом напередодні смерті батька; він же – дядько іншого варяга, союзника Ярослава, який згадується у літописі, Хакона Ейріксона (Якуна)³⁴.

У будь-якому разі показовим є факт спільних зусиль ромеїв та русів на Тамані вже від початку XI ст. Скупі дані джерел свідчать про те, що і надалі Візантія ніколи не відпускала Тамань з орбіти свого впливу, а спроби деяких князів-русів здійснювати надто самостійну політику в регіоні, без врахування позиції Києва і Константинополя, призводили до негативних результатів. Саме так можна інтерпретувати факт отруєння херсонським катепаном небажаного Візантії Ростислава Володимировича, якого «убояшася Греци» і не любили дядьки – учасники «тріумвірату Ярославичів»³⁵. До того ж слід зазначити наявність як візантійських, так і руських церков і монастирів, контроль Зихської єпархії над територією. Отже, можна припустити, що кондомінат Візантії і Русі на Тамані розпочався задовго до поневірянь Олега Святославича.

Стаття болгарського вченого Миколи Канева знайомить з молівдовулом протопроедра Германа, якого автор переконливо ототожнює з одним із фаворитів Никифора III Вотаніата, болгариним Германом, котрого згадують Вриєнні і Анна Комніна³⁶ (р. 71–74). Цікавими є і коментовані Тодором Тодоровим три молівдовули імператора Феофіла з Болгарії, два з яких знайдені у Преславі, столиці Староболгарського царства. Враховуючи брак візантійських джерел іконоборської доби³⁷, знахідки печаток набувають додаткової ваги.

Т. Тодоров порівнює зображення на печатках із солідами Феофіла, знаходячи можливість датувати їх 835–840 рр. (р. 78). На його думку, ці молівдовули відображують відновлення мирних відносин між Преславом і Константинополем, їх можна розглянути у контексті дипломатичної активності Імперії впродовж 838–839 рр. (р. 80).

Вернер Зайбт аналізує візантійські печатки з родовими іменами з колекції Олексія Шереметьєва (р. 83–96). Серед них вже згадувані печатки Спондилів, Константина Керамеса, Микити Цанца. Особливо важливою є публікація двох печаток митрополита Русі Никифора (бл. 1182–1201 рр.), яка дозволила уточнити час його перебування на київській кафедрі³⁸. Лише печатка зберегла вказівку на походження ієрарха з міста Мир у Лікії (ὁ πρὸ τοῦ Μύρου). В. Зайбт та А.-К. Вассиліу-Зайбт встановили його родинні зв'язки з Євстафієм Фессалонікійським, обраним митрополитом Мир 1174 р. і невдовзі переведеним до Фессалонік. На думку дослідника, Никифор посів митрополичу кафедру Русі після обрання Євстафія у Мири, але до його переведення, тобто 1174–1175 рр. (р. 86–88).

Олександр Алфьоров інтерпретує печатку Олега Святославича (згідно легенді на печатці, «Михайла, архонта і дуки Матархи і всієї Хазарії»). Серед всіх печаток Олега ця є унікальною за поєднанням титулів архонта і дуки, а також згадкою «всієї Хазарії» (р. 100–101). Дослідник вважає, що титул дуки, що вказує на місце у візантійській таблиці рангів, князь одержав після перебування у засланні на Родосі³⁹ і укладення домовленості з Алексієм Комніним⁴⁰. Автор обґрунтовано ставить під сумнів гіпотезу про васалітет Олега; на його думку, титул «архонта всієї Хазарії» вказує не лише на тяглість хазарського спадку серед чернігівських князів, а й на візантійський ідеологічний вплив. Погоджуючись із цим, додамо, що така титулатура князя може підтвердити наше припущення про спільний характер управління Таманню у період безпосереднього приєднання Матархи до Візантії.

Наступну частину збірки розпочинає стаття Жана-Клода Шейне, присвячена цікавій, рідкісній науковій проблемі вживання мов у Візантії за сфрагістичними даними (р. 107–124). Автор досліджує і класифікує білінгвальні печатки у хронологічному і регіональному аспектах. Окрім латинських написів, залучаються вірменські, сирійські, грузинські, арабські, єврейські. Панівна до VII ст., поряд

із грецькою, латина зберігає значення в Африці та Південній Італії до кінця візантійського панування; X–XII ст. характеризуються великим мовним різноманіттям, хоча двомовність на печатках залишається рідкістю (р. 122).

Олена Степанова розглядає терміни «людина василевса» і «раб василевса» (ὁ ἄνθρωπος τοῦ βασιλέως і ὁ δοῦλος τοῦ βασιλέως) в легенді печаток (р. 125–142). Петербурзька дослідниця зауважує, що позначений цими термінами статус не відображувався в офіційній ієрархії рангів, акцентуючи, передусім, особисті зв'язки людини з василевсом. Серед таких осіб могли бути імператорські слуги, іноді – чиновники і знать, яким не було соромно називати себе «холопами царя».

Іван Йорданов висвітлює проблему датування молівдовулів на базі Корпусу візантійських печаток Болгарії (р. 143–158). Серед 3500 печаток автор виділив чотири хронологічні групи: 1) 491–681 pp. – 301 знахідка; 2) 681–971 pp. – 309; 3) 971–1185 pp. – 2557; 4) 1185–1393 pp. – 74 (р. 144). Детально розглядаються різні методи датування: іконографічний; за спеціальними епітетами імені святого; за допомогою лігатур і абревіатур; за декоративними знаками; за текстуальними даними (р. 150–153).

Микола Хрїссїмов і Валентин Марчев опублікували монету, подібну до мідної пластини із зображенням імператриці Феодори. Автори акцентують увагу на тому, що знайдений артефакт відображує образ імператриці-монахині, висвітлюючи невідомий аспект ідеології цієї доби (р. 162). Від себе додамо, що він міг бути пов'язаний з роллю цієї овдовілої василіси у відновленні іконошанування.

Стаття Вів'єна Прижана присвячена сигілографічним даним про візантійські збройні сили у Сицилії (р. 163–178). Автор виділяє три фази візантійської воєнної політики у Сицилії: встановлення феми наприкінці VII ст.; громадянську війну 820-х pp.; мусульманське вторгнення і боротьбу з ним. Цікавими є опубліковані печатки Константина, іпата та коміта вігли, коміта вігли Петрони, іпата та топотирита Енни Феодора, спафарія та стратига Македонії Феоктиста, які додають нові дані до просопографії Імперії ромейів (р. 167–174).

Стаття Микити Храпунова стосується проблеми континуїтету в адміністрації візантійського Херсона (р. 179–191), яку давно до-

сліджує автор. Він ставить завдання реконструкції міської і регіональної адміністрації на різних етапах як системи, порівняльного аналізу різних груп джерел і статистичного аналізу даних печаток. Особлива увага акцентована на еволюції посад екдиків, патерів і протевонів, а також кіра Херсона. У світлі цих даних М. Храпунов ставить питання про те, якою мірою був реалізований на практиці наказ Лева VI про заборону призначення на адміністративні посади представників міських громад (р. 180). Головний висновок дослідника полягає у тому, що адміністрація Херсона не була зашкідливою, статичним організмом, а зазнавала динамічних змін, хоча континуїтет не був прямим і лінійним (р. 185). При цьому автор не зазначив тієї обставини, що офіціали візантійського Херсона незалежно від того, чи були вони місцевими мешканцями чи ні, мали імперські титули та імперські печатки й у цьому сенсі нічим не відрізнялися від офіціалів інших ромейських міст, підпорядкованих Імперії. На жаль, як і у випадку з твердженнями М. Алексєєнка, тут знов-таки помітне нав'язливе прагнення будь-що знайти «привиди самоврядування» міської громади Херсона.

Стаття Олексія Щавелева інтерпретує печатку «перекладача з англійської», патрикія Сфена (р. 193–200)⁴¹. Власник печатки Сфен (грецька транскрипція скандинавського імені Свейн) вважав своїм покровителем Св. Георгія, згадуваного на аверсі. Як зазначає автор, ім'я Свейн згадується русько-візантійському договорі 944 р. й у берестяній грамоті № 912 кінця XI – початку XII ст. Хронологічно молівдовул належить до періоду після норманського завоювання Англії, але до 1200 р.

Олексій Щавелев коментує і проблему етнічної ідентифікації Сфена. Попри вочевидь скандинавське ім'я, він міг бути і не скандинавом, а вихідцем з Англії, який володів англо-саксонською мовою. На особливу увагу заслуговує титул патрикія – надзвичайно високий в імперській ієрархії рангів, що не призначався для чужинців. Присвоєння Сфену такого сану могло бути безпрецедентним феноменом, одним з перших випадків. Ймовірно, саме це і викликало емоційну відповідь Кекавмена, який радив не звеличувати іноземців на шкоду ромеям, змушуючи їх служити лише за одяг і хліб, оскільки ніхто з блаженних василевсів «не звеличував франка чи варяга в достоїнство патрикія» (р. 198)⁴².

Гліб Івакін аналізує історичний контекст печаток невідомого Ніла з Києва, знайдених 1976–1977 рр. під час розкопок ротонди кінця XII – початку XIII ст., і введених до наукового обігу самим автором 1981 р. (р. 201–217). Археолог відмовляється від своєї попередньої гіпотези про приналежність молівдовулів Патріарху Константинопольському Нілу Керамевсу (1380–1388 рр.)⁴³, розглядаючи їх через призму історії Києва післямонгольського часу. Обґрунтованою уявляється постановка питання про дійсні масштаби зруйнування Києва Батием і запустіння столиці Русі після 1240 р., заслуговує на увагу і оригінальний висновок про те, що відносний занепад «матері міст руських» – результат не лише навали Батія, а й загального розвитку політичної і економічної ситуації у Східній Європі (р. 207–208). Автор висуває і обґрунтовує цікаву гіпотезу про те, що відоме переведення митрополита Максима з Києва до Володимира 1299 р. було ініційовано Сараєм, а саме ханом Тохтою невдовзі після вбивства його суперника, темника Ногая⁴⁴ (р. 211); розглядає і спірні в історіографії проблеми створення Галицької і Литовської митрополій, а також політики Константинополя у зв'язку з розколом Київської митрополії і спробами її об'єднання (р. 212–215)⁴⁵.

Розділ, присвячений сфрагістиці Русі, відкривається статтею Марини Сотникової про печатки Ярослава Мудрого (р. 221–229). Два екземпляри печатки князя, знайдені 1994 і 2008 рр. у Новгороді і Києві, підтверджують припущення Аріста Куніка про залежність зображення срібників Ярослава від печаток, здійснене ще у середині XIX ст.⁴⁶ Втім, порівняння з монетами дозволяє уточнити гіпотезу А. Куніка: швидше за все, монетний штамп виготовив один різчик, а матрицю печатки – інший; також не знаходяться докази тому, що образ Св. Георгія був запозичений безпосередньо з печатки на монету (р. 224). Як зазначає автор, знахідка з Новгорода більш близька до монет, ніж київська, і, можливо, саме з новгородської печатки князівський знак був перенесений на срібники. Не виключено, що якась більш рання печатка часів правління Ярослава у Новгороді слугувала прототипом для монети (р. 226). Випуск «Ярославового срібла» відбувся одноразово, у Новгороді, у 1014–1018 рр, скоріш за все, з запасів, що виникли після відмови платити данину Києву (відомий з Початкового літопису конфлікт

Ярослава з батьком, Володимиром Святославичем)⁴⁷. Показово, що після утвердження у столиці Русі князь більше не поновлював карбування. Титулатура Ярослава на печатках як «князя руського», на думку М. Сотникової, фактично синонімічна більш пізньому титулу «великий князь». «Князем руським» називався правитель середнього Подніпров'я – «Руської землі»; ймовірно, витoki цього титулу можна шукати вже у IX–X ст. (р. 226–228). Втім зазначимо, що теза про схожість зображення Ярослава на печатках з портретом князя Святослава у Лева Диякона потребує подальшого обґрунтування⁴⁸, тим більш, що цей візантійський історик нічого не пише про зовнішність Володимира (і навіть не згадує про нього).

Євген Ейдель опублікував печатку вже згадуваного митрополита Максима, знайдену в околицях Луцька 2007 р. (р. 231–234). Дослідник зазначає її подібність до молівдовула спадкоємця Максима на кафедрі, Св. Петра Московського, аналізує вміщений на реверсі титул іпертима і митрополита «всієї Русі», підтримуючи думку Антона Горського про те, що саме цей ієрарх після переїзду до Володимира на Клязьмі передав титулатуру північно-східним князям, передусім Михаїлу Тверському (р. 233–234).

Сергій Білецький розглядає руські печатки як текст (р. 233–244), виділяючи і аналізуючи графічні символи, що трапляються на них. Так, образ Христа розміщено на печатках великих князів, посадників, віча і архієпископа Новгороду і не належить, таким чином, до єдиної гомогенної групи, вказуючи на владу, надану Богом; зображення хреста також можна бачити на печатках як князів, так і новгородських чиновників та ієрархів. Зображення Божої Матері на печатці символізує зв'язок її власника з Церквою; сцени церковних свят зустрічаються на монастирських молівдовулах. Образ Святого на печатці, як відомо ще з часів М. Лихачова, може вказувати на хрестильне ім'я, а зображення двох Святих може стосуватися двох власників, або до церкви чи монастиря. Одним з найдавніших є зображення емблеми. Портретні зображення надзвичайно рідкісні, зустрічаються також розетки, букви, «кульки», маски.

Стаття Валерія Степаненка присвячена «портретам» князів у давньоруській сигілографії (р. 245–260). Автор аргументовано критикує гіпотезу про візантійський титул та інсигнії князя

Володимира Святославича. На його думку, портрет князя на монетах не свідчить про запозичення візантійської традиції, оскільки карбування невдовзі припинилося (р. 246). Показово, що сучасні Володимирі візантійські джерела мовчать про хрещення Русі, що може бути наслідком приниження, якого зазнали гордовиті ромеї. В. Степаненко обґрунтовано спростовує також гіпотези Н. М. Нікітенко, що стосуються інтерпретації «криторської фрески» Софії Київської як портрета Володимира і його дружини Анни, а також її припущення про титул «цезаря» щодо правителя Києва⁴⁹ (у візантійській практиці ранг кесаря використовувався винятково для членів імператорської династії (р. 247–248)).

Зазначимо, що, на нашу думку, не можна виключити набуття швагром василевса Володимиром титулу магістра або патриція, які найчастіше використовувалися ромеями з подібною метою. Пожалування імперського сану, поряд із усиновленням і подарунками, дійсно вкладається у стандартну схему хрещення ватажків варварів у візантійських наративах⁵⁰. Василій II неодноразово подібно нагороджував своїх союзників: так, після смерті царя Тао-Кларджеті, куропалата Давида (1000 або 1001 рр.) він нагородив титулом магістра еміра м. Неперкерта, а також іберійського царя Гургена, син якого Баграт Абхазький став у цей час куропалатом⁵¹.

Візантійські імператорські регалії майже не трапляються серед артефактів домонгольської Русі. На портретах князів трапляються «гібриди», що поєднують руські і візантійські характерні риси: комбінації з хутряною шапкою і пропендуліями (катасестами) на голові, поєднання стемми та клобука тощо⁵². Все це говорить про те, що давньоруський копіїст, не розуміючи специфіки ромейського парадного одягу, намагався «русифікувати» свій прототип, а не замінити його візантійським стандартом (р. 250–256).

У заключному розділі збірки розглядаються печатки поствізантійського часу. Віра Ченцова представила дослідницький проект каталогу поствізантійських печаток (р. 263–279). Серед них вона вирізняє печатки монастирів Афона та їхніх околиць, печатки Константинополя, а також вироби провінційних різчиків. Марина Курішева розглядає печатки грецьких рукописів XVII ст. із зібрання Державного Історичного музею Москви (р. 28–312). Друкуються печатки і відбитки Александійського патріарха Паїсія, афонського

протоігумена, ієромонаха Климента, ієродиякона Мелетія Грека, сургучна печатка Антиохійського патріарха Макарія.

У цілому збірка надає чудовий огляд матеріалу, що відрізняється новизною, пробуджує дослідницьку думку і може розглядатися як вагомий внесок до сучасної сигілографії, що стрімко розвивається.

¹ Тисяча років української печатки. Каталог виставки / Гол. ред. В. А. Смолій, упорядник Ю. К. Савчук. К., 2013; Сфрагістичний щорічник / Ред. кол.: П. С. Сохань, О. О. Маврін, О. Є. Шереметьєв, О. А. Однороженко. К., 2011–2013. Вип. 1–4.

² *Adam von Bremen. Hamburgische Kirschengeschichte // Monumenta Germaniae Historica SS rer. Germ. / Herausgegeben von V. Schmeidler. Hannover, Leipzig, 1917. S. 80; см.: Адам Бременский. Деяния гамбургских архиепископов // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова. М., 2010. Т. 4. Западноевропейские источники / Сост., пер., коммент. А. В. Назаренко. С. 129, прим. 33.*

³ Цит. за: *Климанов Л. Г. Н. П. Лихачев: «быть, чем только могу, полезным первенствующему ученому сословию» // Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР. М., 1995. С. 95.*

⁴ *Zuckerman C. Jerusalem as a Center of Earth in Anania Sirakac'i's Asharhac'oyc' // The Armenians in Jerusalem and the Holy Land / Ed. M. E. Stone, R. R. Ervine, R. Stone. Leuven; Paris; Sterling, 2002. P. 255–274; Айбабин А. И. Археологическое наследие хазар времен создания каганата // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2013. Т. 18. С. 277–315.*

⁵ Див. детальніше: *Histoire de Yahya-Ibn Said d'Antioche/ [ed. et trad. en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev] // Patrologia orientalis. 1932. Т. 23. Fasc. 2. P. 458; Розен В. П. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского // Записки Императорской академии наук. 1883. Т. 44. С. 40; Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum / Ed. J. Thurn // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Berolini, 1973. Vol. 5. P. 355; Annales Baresnes // Monumenta Germaniae Historica SS. Hannoverae, 1844. Т. 5. P. 53; Васильевский В. Г. Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII вв. // Труды В. Г. Васильевского. СПб., 1908. Т. 1. С. 205–210; Blöndal S., Benedikz B. The Varangians of Byzantium. N. Y., 1978. P. 46–53.*

⁶ *Poppe A.* The Political Background to the Baptism of Rus: Byzantine-Russian Relations between 986-89 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1976. Vol. 30. P. 230–239; *Seibt W.* Der Historische Hintergrund und die Chronologie der Taufe der Rus' (989) // *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress of the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity*. Thessaloniki, 1992. S. 287–302.

⁷ *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца... С. 25; *Histoire de Yahya...* P. 426; см.: *Poppe A.* The Political Background to the Baptism of Rus. P. 235–237.

⁸ Всеобщая история Степаноса Таронского. М., 1864. С. 179.

⁹ *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. С. 23–24; *Histoire de Yahya...* P. 423–424.

¹⁰ Див.: *Роменский А. А.* «Когда пал Херсонес?» К вопросу о ключевом моменте в хронологии русско-византийских отношений конца X в. // *Romaios*. Сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013. С. 310–328.

¹¹ Дякуємо О. Мусіну за цю думку у відгуку на дисертацію О. Роменського.

¹² Про Хрисохіра див.: *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*. P. 367; *Ahrweiler H.* Byzance et la mer. P., 1965. P. 128; *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. СПб., 2000. С. 223–227.

¹³ *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 407–408; *Паушто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 82–84; *Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана та Л. В. Войтовича.* Львів, 2011. С. 411.

¹⁴ *Michael Attaliota.* Historia / ed. W. Brunet de Presle // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonnae, 1853. P. 242, 253–254, 294–296; Ἡ συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτση / ἐκδ. Εὐ. Τσολάκη. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. 181–182; см.: *Васильевский В. Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII вв. // *Труды В. Г. Васильевского*. СПб., 1908. Т. 1. С. 346–354; *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. СПб., 2000. С. 279–280.

¹⁵ Про Володаря Ростиславича див.: *Войтович Л. В.* Княжа доба на Русі: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 328–330; *Войтович Л. В.* Галицько-Волинські етюди. Біла Церква, 2011. – С. 119–130, 155–157.

¹⁶ *Kazhdan A. P.* Rus'-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries // *Harvard Ukrainian Studies*. 1988 / 1989. Vol. 12 / 13. P. 419–420.

¹⁷ Див.: *Litavrin G. G.* A propos de Tmutorokan // *Byzantion*. 1965. T. 35. P. 221–234; *Степаненко В. П.* К истории раннесредневековой Таврики // *Античная древность и средние века*. 1992. Вып. 26. С. 129–133; *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. С. 288–289.

¹⁸ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т. 1. Вып. 1. Стб. 266; Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 240.

¹⁹ Див.: *Vernadsky G. Relations byzantino-russes au XII siècle // Byzantion. 1927/1928. Т. 4. Р. 269–270; Mathieu M. Les faux Diogènes // Byzantion. 1952. Т. 22. Р. 138–146; Литаврин Г. Г. Русь и Византия в XII в. // Вопросы истории. 1972. № 7. С. 38–40; Горский А. А. Русско-византийские отношения при Владимире Мономахе и русское летописание // Исторические записки. 1987. Т. 115. С. 308–318.*

²⁰ *Nicetae Choniatae Historia / Rec. I. A. Van Dieten // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Berlin, N. Y., 1975. Vol. 1/1. P. 129–132; Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / Ed. A. Meineke // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae, 1836. Vol. 13. P. 232–237; Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2. С. 524; Vernadsky G. Relations byzantino-russes au XII siècle. P. 270–271; Мошин В. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Byzantinoslavica. Revue Internationale des Études Byzantines. 1950. Т. 11. С. 49–52; Frances E. Les relations russo-byzantines au XIIe siècle et la domination de Galizie au Bas-Danube // Byzantinoslavica. Revue Internationale des Études Byzantines. 1959. Т. 20. Р. 58–60; Каждан А. П. Два дня из жизни Константинополя. СПб., 2002. С. 76–77; Юревич О. Андроник I Комнин. СПб., 2004. С. 80–92.*

²¹ Cf.: *Vernadsky G. Relations byzantino-russes au XII siècle. P. 273–274.*

²² *Каждан А. П. Неизвестное греческое свидетельство о русско-византийских отношениях в XII в. // Феодальная Россия во всемирно историческом процессе. Сборник статей в честь Л. В. Черепнина. М., 1972. С. 235–236; Kazhdan A. P. Some Little Known or Misinterpreted Evidence about Kievan Rus in Twelfth Century Greek Sources // Harvard Ukrainian Studies. 1983. Vol. 7. P. 344–347.*

²³ *Більш повну публікацію див.: Чхаидзе В. Н. Византийские печати из Тамани. М., 2015.*

²⁴ *Чхаидзе В. Н. Тмутаракань. Очерки историографии // Материалы истории и археологии Северного Кавказа. 2006. Вып. 6. С. 139–174; Чхаидзе В. Н. Тмутаракань – владение Древнерусского государства в 80-е гг. X – 90-е гг. XI вв. // Сугдейский сборник. 2012. Вып. 5. С. 251–270.*

²⁵ *Степаненко В. П. К истории раннесредневековой Таврики // Античная древность и средние века. 1992. Вып. 26. С. 129–133; Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь. С. 288–289.*

²⁶ *Степаненко В. П. Архонт и дука Тмутаракани в конце XI в. // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: империя и полис / [отв. ред. Н. А. Алексеенко]. Севастополь, 2013. С. 161–163.*

- ²⁷ *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. С. 287.
- ²⁸ Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. P. 354.
- ²⁹ *Могаричев Ю. М.* К вопросу о «Крымской Хазарии» в X–XI вв. // Восточная Европа в древности и средневековье. Миграции. расселение, войны как факторы политогенеза. XXIV Чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 2012. С. 188–192; *Могаричев Ю. М.* О «Крымской Хазарии» в XI–XII вв. // Княжа доба. Історія і культура. 2013. Т. 7. С. 45–59; *Могаричев Ю. М., Сазанов А. В.* Крымская Хазария X–XI вв. Хазарский анклав в Крыму или историографический миф? // Хазарский альманах. 2012. Т. 10. С. 122–143.
- ³⁰ Лаврентьевская летопись. Стб. 147, 204–205; Ипатьевская летопись. Стб. 134, 196.
- ³¹ *Franklin S., Shepard J.* The Emergence of Rus 750–1200. Cambridge, 1996. P. 200–201; *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь. С. 216–217.
- ³² Згадка Хольті Сміливого, одного з синів князя Ярослава (вірогідно, Всеволода-Андрія) свідчить про те, що скандинавські імена траплялися серед Рюриковичів. Див.: *Рыдзевская Е. А.* Ярослав Мудрый в древнесеверной литературе // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1940. Т. 7. С. 67, 71; *Джаксон Т. Н.* О скандинавских браках Ярослава Мудрого и его потомков // Александр Гордон. Научный альманах. 2003. № 1. С. 53–64; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: династическая история сквозь призму антропоники. М., 2006. С. 12.
- ³³ *Филипчук О. М.* Перечитуючи Іоанна Скілицю: хто був Сфенг – брат Володимира Святого? // Історична панорама: Збірник наукових статей Чернівецького національного університету. Спеціальність «Історія». Чернівці, 2009. Вип. 8. С. 58–70.
- ³⁴ *Пріцак О.* Походження Русі. К., 1997. Т. 1. С. 442–450; *Мухеев С. М.* Варяжские князья Якун, Африкан и Шимон: литературные сюжеты, трансформация имен и исторический контекст // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2008. № 2. С. 29.
- ³⁵ Лаврентьевская летопись. Стб. 166; Ипатьевская летопись. Стб. 152, 155; *Гадло А. В.* Тмутараканские этюды. IV. Старшие Ярославичи и Ростислав // Вестник Ленинградского государственного университета. 1990. Серия 2. Вып. 4. № 23. С. 3–14; *Степаненко В. П.* Архонт и дука Тмутаракани в конце XI в. С. 159; Средневековый Херсон X–XI вв. / А. В. Сазанов, Н. А. Алексеенко, А. Г. Герцен, Ю. М. Могаричев. М., 2014. С. 327–334.
- ³⁶ *Nicéphore Bryennios.* Histoire / Tr. P. Gautie // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Bruxelles, 1975. Vol. 9. P. 59, 249, 283; *Anna Comnena.* Alexias / Ed. by D. R. Reinsch, A. Kambylis // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Berolini, 2001. Vol. 40. P. 55.

- ³⁷ Афиногенов Д. Е. «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., 2004. С. 10–12.
- ³⁸ Щодо митрополита Никифора II див.: Лаврентьевская летопись. Стб. 390–391, 407, 414; Ипатьевская летопись. Стб. 627–630, 634, 666, 681–688; *Nicetae Choniatae Historia* / Rec. I. A. Van Dieten // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Berlin, N. Y., 1975. Vol. 1/1. P. 522; Поннэ А. Митрополиты и князья Киевской Руси // Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси. СПб., 1996. С. 461–462.
- ³⁹ Житье и хожение Данила, Русьскыя земли игумена, 1106–1108 гг. / [под ред. М. В. Веневитинова] // Православный Палестинский сборник. 1883. Т. 1. Вып. 3; 1885. Т. 3. Вып. 9. С. 8–9.
- ⁴⁰ Усталену в історіографії думку про шлюб Олега з Феофано Музалон нині можна піддати сумніву: Чахидзе В. Н. Феофано Музалон – архонтисса Росии // *Византийский временник*. 2007. Т. 66. С. 155–170.
- ⁴¹ Попередні публікації автора на цю тему: Щавелев А. С. Печать византийского патрикия и переводчика Сфена // *Древнейшие государства Восточной Европы*. 2010. Предпосылки и пути образования древнерусского государства. М., 2012. С. 482–488; Щавелев А. С. «...Ни другой кто из блаженных василевсов не возвышали франка или варанга в достоинство патрикия...»: комментарий к фразе из «Советов и рассказов» Кекавмена // *Византия и византийское наследие в России и мире. Тезисы докладов научной сессии византинистов*. М., 2013. С. 288–290; Щавелев А. С. Печать византийского «переводчика англичан» патрикия Сфена: датировка и социокультурный контекст // *Специальные исторические дисциплины* / Ред. Б. Л. Фонкич. М., 2014. Вып. 1. С. 41–51.
- ⁴² Кекавмен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI в. / Подгот. текста, введ., пер. с греч., коммент. Г. Г. Литаврина. СПб., 2003. С. 296–297.
- ⁴³ Ивакин Г. Ю. Памятники сфрагистики и нумизматики // *Новое в археологии Киева*. К., 1981. С. 413.
- ⁴⁴ Ивакин Г. Ю. Историчний розвиток Києва XIII – середини XVI ст. К., 1996. С. 55–58.
- ⁴⁵ Див.: Соколов П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. – К., 1913. С. 215–217; Грицак П. Галицько-Волинська держава. Нью-Йорк, 1958. С. 137–141; Исаевич Я. Д. Галицко-Волинское княжество в конце XIII – начале XIV в. // *Древнейшие государства на территории СССР*. М., 1987. С. 76; Войтович Л. В. Юрій Львович і його політика // *Галичина та Волинь у добу Середньовіччя. До 800-річчя з дня народження Данила Галицького*. Львів, 2001. С. 75–76; Паславський І. Галицька митрополія: історичний нарис. Львів, 2007; Скочиляс І. Галицька митрополія

XIV – першої половини XV ст.: особливості еклезіального, правового та суспільного статусу // Княжа доба. Історія і культура. 2011. Т. 4. С. 246–279; Цукерман К. Из ранней истории Литовской митрополии // Беларуская Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў. Наваполацк, 2014. С. 145–152.

⁴⁶ Куник А. А. О русско-византийских монетах Ярослава I Владимировича, с изображением Св. Георгия Победоносца. СПб., 1860. С. 110–116.

⁴⁷ Лаврентьевская летопись. Стб. 130; Ипатьевская летопись. Стб. 115; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 168. См.: Poppe A. Spuscizna po lodzimirzu Wielkim. Walka o tron Kijowski 1015–1019 // Kwartalnik Historyczny. 1995. Rochnik 102. № 3–4. S. 15; Головки О. Б. З історії міжкнязівської війни 1015–1019 рр. на Русі // Україна в Центрально-Східній Європі. К., 2000. Вип. 1. С. 38; Михеев С. М. «Святополкъ съде в Киевъ по отци». Усобица 1015–1019 гг. в древнерусских и скандинавских источниках. М., 2012. С. 119–123.

⁴⁸ Leonis Diaconi Caloensis Historiae libri decem / Rec. C. V. Hasii // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae, 1828. Pars 11. P. 156–157.

⁴⁹ Серед останніх праць див.: Никитенко Н. Н. Крещение Руси в свете данных Софии Киевской // Софія Київська. Візантія. Русь. Україна / Відп. ред. Ю. А. Мицик; упоряд. Д. С. Гордієнко, В. В. Корнієнко. К., 2013. Вип. 3. С. 415–441.

⁵⁰ Филипчук О. М. Studia Byzantino-Rossica. Чернівці, 2013. С. 387–419.

⁵¹ Всеобщая история Степаноса Таронского. С. 200.

⁵² Див.: Пузанов В. В. Княжеские «клобуки» и «венцы»: к спорам о древнерусских инсигниях // Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича / [відп. ред. М. Литвин]. Львів, 2011. С. 569–581.

Олена Чекан

(Київ)

АНДРІЙ ОКАРА У ПОШУКАХ НОВОЇ ВІЗАНТИЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Напередодні Революції Гідності, інтернет-ресурс «Василевс. Українська візантиністика» (<http://byzantina.wordpress.com>) опублікував дуже важливу і, як тоді здавалося, програмну статтю Андрія Окари «В околицях нового Константинополя, або Східнохристиянська цивілізація перед обличчям новітнього світового хаосо-порядку»¹. А. Окара завжди сприймався як талановитий філософ, політолог і публіцист, до того ж – давній симпатик України. Тому досить об'ємну і ретельно написану статтю у себе в блозі я радила читати всім охочим, давши її стислий конспект і перерахувавши основні полемічні тези: що є **цивілізація**? що є **наша** цивілізація? що є **осьова** цивілізація? що є Росія? що є Україна? що є Білорусь? що є Греція?.. і далі, і далі ще багато питань «що є», які тоді сприймалися як дослідницька цікавість, а не риторичний зойк, як з'ясувалося згодом. Нагадаю: за умов постіндустріального суспільства ідея цивілізаційної ідентичності (ЦІ) набуває дедалі більшої ваги, стаючи найважливішим чинником об'єднання, усвідомлення, діалогу й розвитку.

«Сучасну цивілізацію, – зауважує А. Окара, – можна визначити як процес підтримання універсальної картини світу, наднаціональної ідентичності та життєвого порядку у локалізованій соціальній спільноті на підставі спільних трансцендентних цінностей та емпіричних уявлень, а також культурних і соціальних практик».

Структура цивілізації уявляється як існування ядра (стійкої цивілізаційної ідентичності), оточеного цивілізаційними околицями (лімесами) і міжцивілізаційними площинами (лімітрофами). За словами дослідника, в сучасному глобалізованому світі представники різних цивілізацій можуть проживати поряд, зберігаючи цивілізаційну ідентичність.

Як приклад стійких цивілізаційних ідентичностей А. Окара називає Вірменію, Білорусь, Болгарію, Грецію, Грузію, Кіпр, Македонію, Молдову, Росію, Румунію, Сербію, Україну, Чорногорію. До «околиць» у нього потрапляють ареали поширення православ'я на Близькому Сході, у Північній Африці, Північній Америці та ін.: також ареали впливу давніх східнохристиянських церков: Ефіопія, Єгипет, Близький Схід.

У сучасному східнохристиянському (східноєвропейському) світі А. Окара виділяє три «осьові» цивілізації: **Греція** як носій культурного еталону; **Росія** з її претензіями на статус наддержави і спадком СРСР та Візантії; нарешті, **Україна** – як спадкоємиця Давньої Русі і генератор модернізації у XVII–XVIII ст.

Таке дбайливе освоєння «Сходу» і пошук цивілізаційних мотивів об'єднання, за А. Окарою, можливе і потрібне за існування «виклику з Заходу». Саме Захід виступає як сакраментальний «Актуальний Інший» для російського дослідника, що карається одвічними питаннями (цитую):

Що є Росія: «найсхідніша частина Заходу» чи «найзахідніша частина Сходу»?

Що є Україна: «форпост Західної Європи на Сході» або «південно-західна лінія оборони Сходу від Заходу»?

Що є Білорусь: «polskie kresy wschodnie» чи «западные губернии России»?

Що є Греція: «не-зовсім-Захід» чи «прабатьківщина Європи»?

Що є Сербія: «ізгой Заходу», «Європа третього сорту» чи «балканський Схід»?

Залишу за дужками великодержавний ракурс щодо Білорусі. Головне, отже, – «виклик з Заходу». Той самий виклик, який породжує консолідаційні проекти на різних підгрунтях: всесвітньої православної монархії, панславістичному або євразійському. Але це не обов'язково: ймовірна також «навздогінна» модель – модер-

нізація за західним прикладом. І, нарешті, можливий поступальний розвиток кожного суб'єкта на основі власної ідентичності.

Велику частину роботи А. Окара приділяє принципіві **soft power**, тобто впливу на інші країни за допомогою ресурсу власної привабливості. Що може стати привабливим у східнохристиянському світі – антропологічний максималізм, гуманізм, енергетика і духовне подвижництво православ'я, нова людська солідарність, уявлення про «людяність», «вищу істину», «вищу справедливість», розуміння можливостей і перспектив людської природи?..

А й справді. Хороший перелік справді позитивних цивілізаційних якостей, аби не акт агресії, що перекреслив безліч сподівань на хоч яку-небудь спільну цивілізаційну модель. Нині ж читаєш цю без перебільшення талановиту розвідку і думаєш: як мало б бути непогано і цілком прийнятно – коли б так сталося.

Але так не сталося. Дозволю собі дати розлогу цитату з фіналу:

«Цивілізації – це не тільки культурний або господарський феномен, це спосіб самозбереження великих соціальних груп та всього людства у цілому. За будь-якою з локальних цивілізацій стоїть власна історія, власна правда, власний унікальний образ світу і вічності. Цивілізаційне мислення з самого початку орієнтоване на універсальні цінності – тим-то актуалізація в сучасному глобалізованому світі цивілізаційних почуттів має у собі менше загроз, ніж, скажімо, актуалізація релігійної, етнічної, класової чи групової ідентичності. Нині, в умовах поглиблення хаосу й невизначеності, у ситуації «світотрясіння», різко зростають і ризики, і можливості. Треба тільки уникнути ризиків і скористатися можливостями. Не виключено, що це є єдиний спосіб виживання».

Гарні і правильні слова, що викликають нині лиш гірку посмішку. Можливо, за умов мирного поступального розвитку і вдалося б виробити низку універсальних цінностей, надалі слідуючи їм. Натомість «світотрясіння» саме й актуалізує всі інші ідентичності, що аж ніяк не сприяє й не сприятиме розумінню і бодай мінімуму відносин між двома сусідніми народами. Юрій Іздрик, український поет і літератор, сказав у схожій ситуації: «творчі візії – пророчі». Лишається лише стенути плечима над ще однією творчо-пророчою візією уникнення ризиків і скористання можливостями.

Ризиків не уникли.

Можливостями не скористалися.

Тож шукаймо іншого способу виживання. Оскільки проект «наша (спільна) цивілізація» закритий, тут єдине місце у роботі, де А. Окара, здається, був не зовсім певний своєї правоти.

¹ Текст доступний за посиланням: <https://byzantina.wordpress.com/2012/10/17/okara-2>

Вероніка Петрушка

(Львів)

БОРОТЬБА ЗА СПАДЩИНУ

[Огляд-рецензія:]

Повернення в Царгород / За заг. ред. Л. Івшиної. Видання перше.

Київ: ТОВ «Українська прес-група», 2015. 496 с.

Газета «День» давно відома завдяки науково-просвітницькій діяльності. Періодичне видання започаткувало низку проєктів, зокрема «Україна Incognita», метою якого є «реконструкція правдивої української історії», як зазначають упорядники. Видання, здійсненні в рамках цієї програми, мають на меті задовольнити попит українського читача на пізнання минулого у науково-популярному форматі. Це спроба усунути «білі плями» української історії та переосмислити вже написане.

2015 р. до поля зору редакторів потрапила тема історичної та культурної спадщини Візантії в Україні. Лариса Івшина, головний редактор збірки «Повернення в Царгород», не раз відзначала в інтерв'ю, а також на сторінках зазначеного видання (с. 11 – тут і далі вказані сторінки збірки), що у наші дні боротьба точиться не тільки за нафту-газ, але, насамперед, – за місце в історії. Метою чергової колективної праці стало відобразити ті сторінки історичного минулого, які доводять давні традиції української державності та її формування під таким могутнім та впливовим державним формуванням, як Візантійська імперія. Осмислення візантійської історії, на думку Л. Івшиної, має сприяти «модернізації національного характеру» українців (с. 4), більше того, упорядники намагаються виступати в ролі «архітекторів духовного простору» (с. 10).

Тобто промоутером «модернізації» має стати спадщина наскрізь традиційного суспільства? Паралельно чимало уваги у збірці приділено питанню культурної та цивілізаційної спадщини Візантії у Росії, її використання та проявів у сьогоденні. Також постулюється, що зазначене видання – це спроба повернути вкрадену Росією історію (с. 6).

«Повернення в Царгород» – збірка статей науково-популярного характеру, яка складається з трьох розділів. У першому розділі статті присвячено окремим проблемам історії Візантії та Русі, у другому – переважно моделям співіснування українського козацтва, Османської імперії та Кримського ханства, третя частина присвячена переважно культурно-духовній спадщині Візантії та боротьбі за символічне «володіння» нею. Газета «День» збрала тексти доволі репрезентативного в окремих царинах гуманітаристики колективу. Насамперед, це публіцисти, яким близька історична та культурологічна тематика (Ігор Сюдюков, Вадим Рижков, Микола Семена, Клара Гудзик), професійні історики (Володимир Ричка, Тарас Чухліб, Валерій Смолій, Валерій Степанков, Гульнара Абдулаєва, Сергій Кот), філософи (Сергій Кримський, Петро Кралюк), мистецтвознавець Дмитро Степовик, державний діяч Ігор Смешко, сходовознавець-філолог Григорій Халимоненко, письменник і культуролог Оксана Пахльовська, літературознавець Володимир Панченко. Упорядники збірки – Лариса Івшина, Ігор Сюдюков та Анна Мотозюк.

Тематично збірка доволі строката. Певним питанням присвячено доволі багато уваги (правління окремих руських князів, рання історія Візантії, ідеологічна концепція Третього Риму). Інша проблематика, яка вартувала згадки, хоча б для того, щоб склалася загальна картина того періоду, не була актуалізована, або ж згадана побіжно (приміром, пізній період існування Ромейської держави, коли також мали місце контакти руських земель та Візантії). Хоч самі творці збірки усвідомлюють, що для більшості вітчизняних освічених кіл історія Візантійської імперії ще досі є загадкою, вони не подали короткого нариску історії імперії, своєрідної пропедевтики для непосвячених. Таким чином, критерієм відбору статей став проблемний підхід. Були речі, які хвилювали редакторів і які хвилюють загалом українських інтелектуалів, саме тому на сторінках

збірки відбувається постійний пошук відповіді на актуальні питання. Відтак простежуються кілька тематичних груп, які виділяються у виданні:

1. Персоналії (першопросвітники Кирило і Мефодій, Всеслав Полоцький, Володимир Великий, Ярослав Мудрий, Настя Лісовська, Петро Сагайдачний, Богдан Хмельницький);
2. Культурно-цивілізаційні впливи на осі Візантійська імперія – Київська Русь – Московська держава та їх прояви (ідеології, боротьба за «київську спадщину»);
3. Історія військово-соціальних станів (козацтва, яничар);
4. Православні храми та інші релігійні споруди (статті про Софії Київську, Константинопольську, Новгородську та Єрусалимський храм);
5. Окремі вузлові епізоди з історії Русі-України та Візантії (захоплення Константинополя хрестоносцями, українсько-османський союз П. Дорошенка, походи руських князів на Візантію, підкорення Царгороду османами, Велика Схизма).

Завдання та цілі, які ставили перед собою упорядники видання стали критерієм підбору тем, кута висвітлення та способу донесення подій історичного минулого. Л. Івшина у вступній статті висловлює провідну думку збірки: «Київська Русь зберегла і розвинула все краще, справді гуманістичне, що було у візантійській культурі», у той час як Росія взяла лише найгірше – «почуття власної обраності, винятковості, православно-шовіністичне месіанство» (с. 12). Перебільшення цього положення очевидні. Подібні твердження ще не раз зустрічатимуться на сторінках збірки, що дозволяє інколи ставити під сумнів досягнення «реконструювання правдивої історії».

Більшість статей написані під авторством Ігоря Сюдюкова (третина матеріалів). Хоч автор ставив собі за мету уникати спрощень для полегшення сприймання минулого, йому не завжди вдається цього досягти. І. Сюдюков вважає Росію тією країною, яка увібрала всі негативні риси візантійської цивілізації чи культури. Загалом справедливо засуджуючи агресивних сусідів у використанні пропаганди в історії, публіцист вдається до використання цього ж інструменту як способу викладення та інтерпретування історичної інформації. До прикладу, дорікаючи Росії впевненістю

у власній обраності, що проявилася у концепції Третього Риму, автор проголошує, що «Київська держава в особі Ярослава Мудрого та Іларіона починала вже усвідомлювати себе «новим Єрусалимом» та «новим Константинополем»» (с. 64). Хоч публіцист вірно стверджує, що ці концепції різнилися за своєю суттю, проте проявляє не менше претензій на першість, ніж старець Філофей.

На думку І. Сюдюкова візантійська спадщина виявила себе більше у Московській державі – Російській імперії – СРСР – сучасній Росії (с. 51), аніж в історії Київської Русі. Такий висновок автор робить спираючись на свої уявлення про Візантію, як, перш за все, «абсолютну монархію євразійського типу, якій властиві риси тоталітарної (sic! – П. В.) держави».

У збірці вміщена стаття, яка написана дещо недбало, з фактологічними помилками. У статті авторства Ігоря Смешка за головніми заявами і порівняннями, доречнішими у художніх творах, ховаються певні історичні неточності, як-от проголошення Константином християнства державною релігією (с. 165).

Втім, більшість розвідок написанні з дотриманням наукових вимог, які водночас залишають поле для роздумів, а не дають безапеляційних висновків та оцінок написаному. Серед них – статті Володимира Рички. У розвідці про Володимира Великого аналізується сприйняття постаті руського князя в історії Росії. Дослідник пояснює, яким чином Володимира Великого почали трактувати «батьком» московських князів, які згодом почали вважати себе правомочними щодо спадщини Київської Русі (с. 36). Саме це уявлення стало відправним пунктом політики Московської держави, від правління Івана Калити спрямованої на «збирання руської спадщини». У той час з'являється усвідомлення, що під гаслом боротьби за віру провадити цю політику буде легше.

В іншій статті В. Рички, присвяченій життю та діяльності Ярослава Мудрого, з'ясовуються теологічні засади розбудови Києва з поясненнями як загалом у Середньовіччі сприймали місто. Автор стверджує: «Столичність Києва є відтворенням константинопольської моделі, запозичення з візантійського ідейного арсеналу» (с. 74). Дослідник вивчає, яким чином виникло трактування Києва як Нового Єрусалима (достатньо аргументоване, на відміну від робіт деяких авторів збірки, які зачіпали цю ж тематику). Автор

нагадує, що Новим Єрусалимом спочатку іменували Константинополь. Столицю імперії розбудовували за зразком святого Граду. Терени, наявні у зоні впливу візантійської цивілізації, брали за зразок «урбаністичні ідеали» християнської імперії. Таким чином, чимало міст претендувало на роль Нового Єрусалиму. Результатом наслідувань стали не тільки прояви у матеріальній культурі (схожість топографій міст та їх архітектурних елементів), але й певне ідеологічне піднесення Києва внаслідок таких перетворень (с. 79). Біблійні традиції обрання, помазання на царство, вшанування, правління, семіотика обрядів та регалій монарха, трактування влади та особи царя, які було прийнято і дещо модифіковано у Візантійській імперії, також значною мірою були запозичені державою на берегах Дніпра – про це все коротко йдеться у статті, присвяченій хрестителю Русі.

На сторінках збірки опубліковані лекції (2001 р.) доктора філософських наук, культуролога Сергія Кримського, якого не стало 2010 р. Виклади присвячені Софії Київській¹. До уваги читача пропонується філософський аналіз сакральності релігійних храмів, символічності їхніх елементів, значення, місії та функції релігійних споруд. Дослідник у найяскравіших барвах передає красу та довершеність Софії Київської. Життєві цінності людей Античності, Середньовіччя, концепція софійності світу, відчуття часу людей минулого, відмінності релігійних споруд давнього світу та періоду панування християнства, архетипи українського менталітету, їхній вплив на розбудову головного храму столичного міста є предметом пильного аналізу. Через літературний прийом уявної екскурсії перед очима читача постає інтер'єр та екстер'єр храму в усьому його багатстві. У збірнику також вміщено статтю про постать С. Кримського та значення його наукової діяльності.

Стаття О. Пахльовської написана раніше, протягом 2005–2007 р., після буремних подій 2004 р. Ця робота відзначається активною апеляцією до сучасності, що полегшує читачеві сприйняття минулого. Авторка підняла питання традицій, релігійності, бачення світу. Зокрема, її цікавило як привиди минулого використовуються з політичною метою. О. Пахльовська ділиться спостереженнями під час подій Помаранчевої революції. Характеризуються підібрані та успішно застосовані прийоми маніпулювання такими

категоріями, як «православний кандидат» Янукович та «схизматик», який підтримує «католиків-розкольників-сектантів» (с. 345), постійна апеляція до духовності та бездуховності, де ці поняття ототожнювалися з поняттями Православний Схід та Католицький Захід. Через такі означення, на думку дослідниці, українське суспільство підводило до певних висновків. Це те явище, котре О. Пахльовська визначає як «непорушність парадигматики політичного православ'я» (с. 350). У цій, штучно вибудованій системі, є все, відтак умовну православну людину прирікали відмовитись від аналізу подій та власних висновків. Все вже наперед визначено: той наш Ворог (Захід з центром у Ватикані), у нього є чітко виражені негативні риси (лібералізм, демократизм) і його неминуче чекає загибель, у той час як Третій Рим стоятиме завжди. Замкнутість системи уявлень та їх прояв на всіх рівнях, починаючи від масового закінчуючи верхівкою суспільства є очевидною. На думку дослідниці, кордон між Росією та Європою проходить по лінії розколу християнської церкви. Захід успадкував традиції Античності (передовсім демократизм) та християнства, у той час як Росія руйнує культурні основи християнської віри. О. Пахльовська стверджує, що Росія «практично вивела православ'я у своєму розумінні за межі християнської традиції» (с. 340), не так успадкувала візантійські традиції через культуру, як просто використала їх для побудови своєї ідеології. Постійним є вживання таких категорій, як новий «тип православ'я», «православ'я в його російському варіанті». Відтак ортодоксія, на думку авторки, це явище у російській державній традиції, яке стало засобом «політичної експлуатації релігійних ідеологем» (с. 356). Цезоропапізм, як зразок взаємодії церкви і держави, духовного і матеріального, був також запозичений російською цивілізацією. Це, зрештою, призвело до ототожнення такого поняття як «раб Божий» (релігійна сфера) з поняттям царський підданий (політична сфера) на Сході. З цього і випливає панівна форма правління у Росії в минулому та сучасному. На відміну від Росії, на думку дослідниці, Україна тепер повертається до джерел давньохристиянської культури, проте вибір для неї і досі актуальний – прийняти європейський демократизм чи євразійський деспотизм.

Дмитро Степовик у статті, присвяченій православним храмам, подає детальний опис релігійних споруд біблійних часів (історію

трьох Єрусалимських храмів), які стали зразками зведення православних храмів. Висвітлені історія створення Софії Константинопольської та Київської. Автор вкрай негативно сприймає «материнство» Константинопольської церкви над українською, оскільки, на його думку, патріархи не надто дбали про церковні справи в Україні і ніяк не сприяли її здоровому розвитку.

Сергій Кот у статті про Третій Рим зачепив уже багато століть актуальне питання матеріального привласнення історії Русі Московією. Зрозуміло, що ідеологія потребувала наочних доказів. Саме з огляду на це стратегічне завдання Москва намагалася зосередити у себе мощі Володимира Великого (частина яких була передана І. Мазепою), апостола Андрія, зібрати якомога більше чудотворних ікон (найбільшим здобутком стала вкрадена Вишгородська ікона). С. Кот описує боротьбу за візантійську спадщину царів у Московській державі: початки виведення родословних від Володимира Василя Всеволодовича, який був породичаний з візантійським імператором Константином Мономахом та здобуття ним предметів, які у майбутньому стануть священними регаліями московських царів. Подано короткий огляд проблеми, яка пов'язана з «шапкою Мономаха» (її справжнє походження та обставини потрапляння до Москви). Після огляду різних гіпотез та детального прочитання писемних джерел, дослідник робить висновки, що ця регалія північних правителів є «виключно продуктом політичної містифікації з метою ствердження прав Москви на київську спадщину» (с. 483). Продовження політики присвоєння пам'яток помітне й у радянський період, коли предмети мистецтва Русі брали з музеїв Києва на «тимчасові» виставки, однак часто не повертали.

Помітно, що більшість статей присвяченні констатації факту присвоєння киеворуської спадщини Росією. Проте аргументи на користь цієї загалом вірної тези не завжди докладно опрацьовані. До кінця не зрозуміло, як відбувався процес «перетікання історії», про який говорять російські історіографи. Певні спроби з'ясувати зазначені аспекти зроблено, окрім вищезазначеної статті С. Кота, також у тексті авторства І. Сюдюкова, присвяченому старцю Філофею. Разом з тим, помітна нестача уваги до історії церкви на українських землях. Поділ Київської митрополії та поява титулатури «митрополит Московський і вся Русі», міграція

київських митрополитів спочатку до Володимира, потім до Москви та спроби використати їх московськими царями з політичною метою могли б дати відповіді на багато запитань. Тільки побіжно згадано, що на певному етапі українські церкви перебудовували у російському архітектурному стилі. Натомість стаття присвячена цій темі могла б добре проілюструвати політику асиміляції української культури російською. Це питання вже піднімав, до прикладу, український архітектор Іван Биков, на сторінках одного вітчизняного публіцистичного видання². Розвідки на подібну тематику були б надзвичайно доречні у цій збірці.

Інша проблема, яка залишилася без належної уваги, – питання пам'ятників як матеріального унаочнення ідеологічних претензій Російської держави. Яке смислове навантаження має побудова пам'ятника Володимиру Великому в Москві, проект якого планують реалізувати найближчим часом? Російські інтелектуальні кола досить добре розуміють задум їхньої влади³. В Україні про це згадують нечасто. Хоч цей урок для громадян вже засвоєний (свідченням цього є акції «ленінопадів» та подальша політика декомунізації), проте значення цих дій до кінця зрозуміле не всім. Дискусії щодо цього питання – яскравий приклад боротьби за політику пам'яті у наші дні. Вищезгадані теми дали б змогу повніше розкрити основну ідею збірки, натомість статті, присвячені Османській імперії та козацтву дещо вибиваються із загальної канви і радше можуть бути предметом іншої, окремої збірки. Зрозуміло, що збірка формувалася за наявними матеріалами, однак висвітлення зазначених аспектів лише б посилювало її змістовне наповнення.

Таким чином, сторінки рецензованого зібрання справді стали полем битви за історичну спадщину двох великих державних утворень – Київської Русі та Візантійської імперії. З української сторони ця робота є проявом активних дій та рішучого опору постійно нав'язуваним українству ідеологемам з боку Російської держави. Це, однозначно, позитивне явище, оскільки пасивний опір не виправдує себе і лише веде до манкуртизму. Проте чи всі методи боротьби у цьому протистоянні є виправданими і доцільними? Одні автори вибирають силу аргументу та факту, інші більше спираються на риторику. Але остаточний вибір завжди за читачем.

¹ Эффект высокого неба (Монологи про софийність та життя) // День. 2001. 20 квітня. С. 20–21.

² Биков І. У нашій традиції церковні бані – грушоподібні, у російській – «цибулини» [Електронний ресурс] / Іван Биков // Країна. 2015. Режим доступу до ресурсу: http://gazeta.ua/articles/culture-journal/_u-nashij-tradiciji-cerkovni-bani-grushopodibni-u-rosijskij-cibulini/636842

³ **Сергей Медведев:** Дело, мне кажется, не во Владимире и не в тысячелетии его смерти, а в большом и важном символическом противостоянии Москвы и Киева. Идет какой-то перехват символической доминанты у киевского Владимира.

Юрий Сапрыкин: Какое-то особое отношение к князю Владимиру и особый разговор об этой исторической фигуре возник не в этом году, а еще в 2013-м. Президент Путин во время визита в Киев сначала возлагал цветы на Владимирскойгорке, потом ездил в Херсонес к месту крещения князя Владимира. Тогда же появилась в его речах концепция единого русского и украинского народа, который вышел из киевской купели. Это потом неоднократно повторялось на Валдайском клубе, еще где-то. После событий прошлого [2014 – П.В.] года понятно, что раз это основатель нашего общего государства, которое сейчас захвачено какими-то враждебными силами, то наш святой долг – символически перенести его туда, где он будет находиться в безопасности, по возможности – на такую же горку, над похожей рекой. Не беда, что в Москве-реке никто никого не крестил тысячу с лишним лет назад, но это будет какое-то символическое убежище и перенос основополагающей фигуры.

Сергей Медведев: Лично я этовижу в контексте крымского и донбасского противостояния.

(Медведев С. Битва за Воробьевы горы: о памятнике князю Владимиру [Електронний ресурс] / Сергей Медведев // Радио Свобода. 2015. Режим доступу до ресурсу: <http://www.svoboda.org/content/transcript/27052167.html>).

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Бирледяну Віржиліу – доктор історичних наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту Історії Академії Наук Молдови.

Бігун Ольга – кандидат філологічних наук, асистент кафедри французької філології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Демчук Руслана – кандидат філософських наук, доцент факультету гуманітарних наук, кафедри культурології Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Дзярнович Олег – кандидат історичних наук, доцент, старший науковий співробітник Інституту історії НАН Білорусі.

Домановський Андрій – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету, доцент кафедри українознавства філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Домановська Марина – кандидат історичних наук, науковий співробітник Центру українських студій імені Д. І. Багалія Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Друздєв Олег – аспірант Інституту українознавства імені І. Крип'якевича.

Куций Іван – кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри історії та етнології України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького.

Лідов Алексєй – академік Російської академії мистецтв, директор Наукового центру східнохристиянської культури, завідувач відділом Інституту світової культури Московського державного університету імені М. В. Ломоносова.

Лосицький Михайло – кандидат фізико-математичних наук, старший науковий співробітник лабораторії електронно-оптичних процесів

фізичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Лучканин Сергій – доктор філологічних наук, професор кафедри загального мовознавства та класичної філології Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Окара Андрій – кандидат юридичних наук, політичний філософ, політичний експерт, політтехнолог, політолог.

Петриківська Олена – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Петрунін Юрій – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри математичних методів та інформаційних технологій в управлінні факультету державного управління Московського державного університету імені М. В. Ломоносова.

Петрушка Вероніка – бакалавр історії, магістрант, історичний факультет Львівського національного університету імені Івана Франка.

Роменський Олександр – кандидат історичних наук.

Селевко Володимир – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри політології та історії Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут».

Сорочан Сергій – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Сеніна Касія (Татьяна) – кандидат філософських наук, філолог, перекладач, історик-візантиніст, гімнограф.

Суворов Сергій – журналіст, письменник.

Трофімов Валерій – магістр історії, випускник історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Файда Олег – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії середніх віків і візантиністики історичного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Чекан Олена – кандидат мистецтвознавства.

Наукове видання

«ВІЗАНТІЙЩИНА»:
візантійський цивілізаційний спадок
у Центрально-Східній Європі

За редакцією
Андрія Домановського, Олега Файди

Укладач
Марина Домановська

Художнє оформлення
Володимира Носаня

Технічний редактор
Євгенія Онисько

Підписано до друку 08.11.18. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Таймс. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 20,75. Зам. № 19-13.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59
Тел.: (057) 700-37-30
E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.