

АДАПТАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВІЗАНТИЗМУ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

У статті досліджується візантійський ґрунт соціальної доктрини православ'я. Доводиться можливість адаптації окремих складових візантійської соціальної парадигми до місцевих умов.

Вступ

Суперечливі процеси, які відбуваються в українському суспільстві, змушують замислитися не лише над економічними та політичними, але й духовними причинами невизначеності та напруженості в країні. Зрозуміло, що подальший соціальний поступ пов'язаний із цивілізаційним вибором, прийнятним для більшості громадян України. Важливу роль у цивілізаційному самовизначенні відведено православним цінностям, які значною мірою сформували духовну традицію нашого народу. Втім, українське православ'я протягом тривалого часу існувало на перетині культурних світів та різних релігійних традицій. Варто припустити, що дана обставина вплинула на його цивілізаційний «профіль», а відтак на самовиявлення соціальної парадигми візантизму в Україні.

Постановка проблеми

Стаття є спробою узагальнення соціокультурних чинників, які вплинули на трансформацію феномена візантизму на українському ґрунті.

Аналіз досліджень і публікацій

Відомо, що дослідження феномену візантизму пов'язане з цивілізаційним витлумаченням цієї проблеми. Алгоритм такого аналізу свого часу був закладений англійським істориком А. Тойнбі, який, розробляючи теорію замкнених дискретних одиниць-цивілізацій, дійшов висновку, що розвиток цивілізацій пов'язаний із «монадами історії» – світовими релігіями. До вдалих відносяться й спроби цивілізаційного погляду на християнство К. Леонтьєва, В. Лосського, П. Чаадаєва, Г. Флоровського, С. Хантігтона. Творчим здобутком цих філософів стало дослідження закономірностей формування Східно-християнського та Західнохристиянського світів. Серед сучасних дослідників проблеми відмітимо праці українських та російських філософів К. Костюка, Ю. Павленка, А. Панаріна, А. Річинського тощо. Водночас зазначимо, що в заявленому контексті в соціальній філософії дана проблема досліджувалася не достатньо.

Основна частина

Духовно-ціннісні підстави існування православної цивілізації пов'язані з світоглядно-цивілізаційним феноменом візантизму. Під візантизмом розуміють сукупність політичних, етнографічних і церковних особливостей східної греко-римської імперії XI–XII століть, які в подальшому вплинули на соціально-політичний та культурний розвиток православних країн [2, с.80]. Або «великий комплекс релігійно-суспільних, державно-політичних, філософсько-моральних ідей та відповідних їм форм соціальної практики, витоки яких генетично сягають зразків-архетипів візантійської цивілізації» [1, с.41]. Візантизм у державі означає самодержавство, в релігії – християнство з певними рисами, які відрізняли його від західних церков та ересей, у моральному аспекті – заперечення вкрай перебільшеного поняття про земну особистість, яка була внесена в історію німецьким феодалізмом, і, нарешті, візантизм означає розчарування в усьому земному, відсутність культу земного буття та земної особистості, спрямованість людини на власне самовдосконалення в моральному житті [8, с.94].

У науковій літературі зазвичай ідеться про дві історичні форми візантизму – первинну (візантійську) та вторинну (російську). Визначальними ознаками первинного візантизму є: реконструкція на римському ґрунті римського кесаризму та відсутність релігійного плюралізму. У випадку російського візантизму такими ознаками є: по-перше, тотальне проникнення візантизму в усі сфери суспільного життя, по-друге, «цивілізаційна» векторність цієї ідеї, тобто надання їй перспективи стати організуючим началом для слов'янського світу.

Особливостями російського візантизму вважають такі «соціальні гріхи» як: відсутність вищого завдання перед суспільством, яке відповідало б християнським ідеалам; відсутність помітного прагнення до вдосконалення; байдужість держави до неформального релігійно-громадянського та релігійно-морального життя людей; першочергова турбота не про душу народну, а про соціальне тіло; різке незбігання діяльності російських царів з ідеалом християнського царя; залежність вищого начала – християнської Церкви від начала нижчого – держави [1, с.45]. З цього випливає, що візантизм є складним суспільно-політичним та духовним феноменом, до формування якого долучилася й православна церква. Відтак варто припустити, що він (принаймні у своїй первинній формі) уособлює соціальні пріоритети православ'я. Дані пріоритети деталізовані в концепціях симфонії влад, соборності, ісихазму, етатизму.

Симфонія влад (consonantia) є складовою православного вчення про державу, що втілює

найоптимальнішу модель співіснування церкви та держави. В основі цієї концепції покладена ідея «співробітництва, взаємної підтримки та взаємної відповідальності без взаємного втручання однієї сторони в сферу виключної компетенції іншої» [16, с. 416]. Держава, за цією концепцією, виникла внаслідок складного історичного розвитку, яким керував промисел Божий. Мета її існування полягала в піклуванні про земне благополуччя людей. Натомість призначенням церкви, яка «не від світу цього», було піклування про спасіння людської душі й про життя вічне, тому втручання цих інституцій у справи одна одної вважалося неприпустимим.

Симфонія влад регламентувала як відмінності між владою церкви й держави, так і умови їхньої взаємодії. До сфери такої взаємодії належала суспільна моральність, у межах якої таке співробітництво було навіть бажаним. Держава за таких обставин сподівалася на духовну підтримку церкви; церква ж спиралася на авторитет влади та держави. Разом ці дві інституції мали спрямовувати життя народу до істинного блага.

Ідея «симфонії влад» достатньо потужно вкорінилася в православній традиції у вигляді думки про необхідність тісної співпраці священства та світської влади з метою евангелізації суспільства. Одночасно з цим, зважаючи на неможливість практичної реалізації такої моделі, церква змушена була пристосовуватися до реальних політичних та соціокультурних реалій. Це обумовило деформацію окремих принципів симфонії та виникнення цезаропапістської моделі взаємодії церкви і держави.

Під цезаропапізмом розуміється повна залежність церкви від держави, одержавлення церкви та підпорядкування церковних структур світській владі. Цезаропапізм є окремим випадком порушення симфонії, коли за якихось обставин одна із сторін цього союзу перестає виконувати своє призначення. На наш погляд, цезаропапістська модель взаємодії церкви та держави виникла в результаті вимушеної й досить радикальної адаптації ідеології церкви до потреб держави. Наслідками цезаропапістського характеру взаємодії церкви та держави стало послаблення суспільних позицій самої церкви, яка втратила здатність протистояти державі, а відтак перестала бути самостійною суспільною силою.

Соціальна модель візантизму своєю органічною складовою має ідеологію етатизму, яка передбачає тісну взаємодію влади та церкви, отождення православ'я з однією імперією й народом. Етатизм – політичне вчення, спрямоване на становлення (відродження) «православної держави» та «православної монархії» як єдино можливої моделі подальшого співіснування істинно вірних, що відбувається за умов визнання Імперії не просто світським апаратом, а таємничим сотерологічним організмом, що перешкоджає приходу антихриста. Етатистська ідеологія ґрунтується на вірі в бездоганність богословського знання певної церкви, коли намагання надати їй всесвітнього значення наближає уявну перспективу політичного об'єднання «православних народів» під проводом «православного царя».

Найбільш загрозливим виявом етатистської ідеології є те, що, обґрунтовуючи доктрини «збирання земель», «захисту єдиновірців», «захисту істинної віри», вона, насправді стає приводом для зовнішньої експансії, а відтак служить інструментарієм для досягнення політичних цілей.

Окрім етатизму, важливою компонентою соціальної парадигми візантизму, спрямованою на адаптацію соціального вчення православ'я, є також ідея соборності, яка являє собою містичну парадигму колективного життя людей. Соборність – складова православного вчення про суспільство, що втілює найоптимальнішу модель колективного життя. Більшість дослідників виводять поняття «соборність» з двох рівноцінних значень – зібрання та храм. Насамперед, термін «соборність» (кафолічність) стосується самої православної церкви, символізує єдність містичного тіла церкви та підпорядкованість церкви єдиній меті. Свідченням цього є Нікео-Константинопольський символ віри, в якому церква проголошується Єдиною Святою, Соборною Апостольською. Соборність (кафолічність) церкви означає, що вона: по-перше, в географічному сенсі осягає весь всесвіт; по-друге, проповідує повну істину; по-третє, охоплює всю людську спільноту, не враховуючи класової, професійної та іншої належності людей; по-четверте, взаємодіє зі всією повнотою людської моральності як у позитивному, так і в негативному проявах.

Увага до соціального виміру цього терміна актуалізується й завдяки тлумаченню соборності як певної містичної парадигми колективного життя людей, коли під соборністю розуміють «згоду, одностайну участь віруючих у житті світу й церкви, колективну життєтворчість та колективне спасіння» [17, с.57], єдність усього хрещеного люду й бажаний ідеал спілкування і співжиття людей. Вчення соборності виражає православне бачення не лише взаємодії людини та колективу, але й відношення людини до «надособистісних» структур: держави, народу, класу, а також до суспільства в цілому.

Разом з тим за умов інструментального використання ідеї соборності вона могла бути підґрунтям для мінімізації прав та свобод особистості. Це реалізовувалося, коли дана ідея, цілком поверхнево й вибірково, «адаптувалася» владою чи окремими суспільно-політичними силами до власних потреб. Тоді ставала можливою ситуація, коли «не спільноти людей – етнічні, політичні, конфесійні та інші – утворювалися самоцільними людськими індивідуальностями, а, навпаки, один із класів таких спільнот... ставав по відношенню до людини вищою метафізичною реальністю» [9, с.45]. Наприклад, за умов етноцентричної трансформації соборної ідеї народ виступав як надіндивідуальна позачасова органічна єдність «соборних особистостей».

Однією зі складових соціальної парадигми візантизму виступає ісихазм як концепція, яка визначає

ставлення православної людини до соціальної активності. Загалом під ісихазмом (гезіхазмом) (з грецької – спокій, мовчання) розуміють стародавню традицію, що включає в себе розгалужений й оригінальний комплекс уявлень про людину, її свідомість та діяльність, в тому числі й у соціумі. Власне, слово «ісихія» означає «зведення розуму в серце», тобто поєднання всіх тілесно – і духовно-розумових якостей людини в акті божественної молитви. Сучасна наука література пропонує кілька варіантів дефініції терміна «ісихазм». Його розуміють як: а) ідеал ранньохристиянського подвижництва, розповсюджений серед монахів-самітників; б) психосоматичний метод самозаглиблення й медитації з постійним промовлянням молитви; в) систему богословських понять, розроблених св. Григорієм Паламою.

Східне християнство, об'єднавши богословський екзистенціалізм та містику ісихазму, вимагало від людини напруженої духовної праці і внутрішнього обробітку душі. Відтак воно суттєво применшило значення соціальної активності як такої, що не стосується справжніх цілей людського життя. Православне бачення активності вимагає повноти спілкування з Богом, яка досягається завдяки духовним зусиллям, спрямованим на споглядання, осягнення та наближення до Творця, тобто завдяки ісихастській практиці. Суспільний вимір заклику «постійно молитися» означав споглядально-мовчазне ставлення до проблем навколишнього світу, неможливість дієвої праці задля активного перетворення соціуму.

Хоча культурно-цивілізаційний комплекс візантизму мав велике значення для формування соціальної парадигми православ'я, слід пам'ятати про роль специфічних соціокультурних та політичних чинників окремих країн, які могли вплинути на самовиявлення цього феномена на національному ґрунті. Наприклад, якщо говорити про адаптацію візантизму до умов України, слід урахувати традицію «київського християнства», яке до X–XIII століть мало низку специфічних рис, відмінних від візантійського чи російського християнства. Як вважає один із провідних дослідників вітчизняного православ'я Є. Харьковщенко, в основі «київського християнства» були покладені дохристиянська софійна традиція Сократа, Парменіда, Платона, соціальне вчення паулінізму, а також філософсько-теологічний спадок видатних теоретиків християнства Амвросія Великого, Григорія Нісського, Максима Сповідника, Григорія Богослова. Тому характер релігійності Київської Русі «мав власну специфіку та був далекий від прагнення східних і західних вірців, з одного боку, чисто зовнішнього практицизму віри, а з другого – абстрагованої, суто інтелектуальної релігійності» [15, с. 220]. Отже, Київська церква тривалий час не віддавала переваг ні східній, ні західній формам церковної організації, а християнство на Русі не можна було назвати візантійським чи римським, а руським. Додамо також, що українське православ'я зазнало впливу й від західної християнської традиції. Це виявилось не лише у феномені греко-католицизму, але й у розповсюдженні впливів західних церков на ортодоксальне Східне християнство завдяки діяльності представників Києво-Могилянської академії, Ф. Прокоповича тощо. Помітним був вплив на розвиток української та російської релігійної філософії таких західних мислителів, як І. Кант, І. Фіхте, Ф. Шеллінг, С. К'єркегор [11, с.91]. Звичайно, ця обставина значно трансформувала специфіку самовиявлення симфонічної (цезаропапистської), ісихастської, етатистської та соборної компонент учення візантизму та його адаптації до українських умов.

Звернемо увагу, що в Україні своєрідного вияву набула концепція «симфонії влад». Хоча за часів Петра I українська церква підпала під вплив цезаропапистської традиції, однак українському православ'ю були притаманні й антицезаропапистські мотиви [7, с.243]. На думку І. Гаваньо, свідченням антицезаропапистського спрямування українського християнства стали «домонгольське християнство, унійний та могилянський періоди, служіння митрополита Шептицького» [3, с. 19]. З його думкою погоджуються сучасні вітчизняні дослідники цієї проблеми М. Рибачук та О. Білоус, які наголошують на тому, що варіантом реалізації симфонії влад в історії України була «києво-руська» модель взаємодії церкви та держави [13, с. 55].

Говорячи про особливості соціальної доктрини українського православ'я, навряд чи можна стверджувати, що їй притаманний етатизм. Так, на думку В. Єленського, українцям властива толерантність до іновірців, яка обумовлена відносною слабкістю українського націоналізму й відсутністю в ньому жорсткої конфесійної ідентифікації, що серйозно підриває можливість встановлення релігійної монополії. «Етатизації» українського православ'я заважає й те, що Український національний міф значно менше пов'язаний з релігією [4, с.16], відтак стає неможливою абсолютизація його релігійної компоненти. Вагому роль у формуванні антиетатистського спрямування соціальних догматів київського християнства мала і відданість останнього соціальним ідеалам паулінізму. Так, основна ідея паулінізму полягала в проголошенні рівності всіх людей перед Богом, що виключало будь-яку дискримінацію людини за соціальною чи національною ознакою. Ідея рівності всіх людей та заперечення месіанського призначення окремих націй набула подальшого розвитку в працях митрополита Іларіона, К. Смолятича тощо. Крім того, як слушно зауважив А. Річинський, основою української віротерпимості став синкретичний характер українського релігійного світогляду, на формування якого вплинули іранські, семітські, індійські, перські, грецькі, варязькі привнесення [12, с.410]. Отже, вищезазначені обставини унеможливили будь-які значні прояви етатизму на українському ґрунті, що свідчить про особливості адаптації соціальних доктрин православ'я в Україні.

Щодо ісихастської компоненти візантизму, слід зазначити, що вона значною мірою притаманна й вітчизняному православ'ю. Однак, виходячи з того, що ісихазм був своєрідною «трансплантацією візантизму на слов'янському ґрунті» [18, с.18], можна передбачити, що процес цієї трансплантації набув в Україні своїх національних особливостей. На наш погляд, «києворуський» вияв імобілізму мав значно менш радикальну форму, ніж візантійський. Так, традиційне киеворуське ставлення до навколишнього світу не вміщувалося в

межі ортодоксального візантійського вчення насамперед завдяки радісному сприйняттю світу, пов'язаному з політичною стабільністю та культурним підйомом у Київській Русі в першій половині XI ст. і подальшому впливу на нього кирило-мефодіївської й корсунської традицій. Тому в XI–XII століттях на Русі існували й протилежні тенденції, зорієнтовані на більш оптимістичне сприйняття дійсності, активну громадянську суспільну позицію, добрі справи та соціальну активність церкви, що й фіксувалося у відповідних догматах церкви.

Обґрунтування необхідності активної участі громадянина й церкви в суспільному житті належало митрополиту Іларіону, а потім і адептам кирило-мефодіївської традиції. Так, перший Київський митрополит Іларіон, благаючи Бога про захист руських людей, просить для них голод повернути в достаток, сотворити їм «радість тілесну та душевну» [6, с.155]. Інший видатний політичний діяч минулих сторіч Володимир Мономах, говорячи про шляхи спасіння людини, наголошував на доцільності не лише покаяння та сліз, але й щирої праці задля захисту та піклування про слабких, сиріт і вдів [10, с.176-177].

Встановлення специфіки українського вияву соборної ідеї дозволяє сказати про певні ідеологічні та організаційні особливості церкви, що сприяли її адаптації до умов життя українського суспільства. На думку А. Річинського, в українському православ'ї, завдяки особистому представництву світського елементу на соборах і поширенню компетенції братств, спостерігалася широка участь громадськості в церковному управлінні. Відтак українське духовенство, що обиралося народом, не стало замкненим прошарком українського суспільства й жодне вагоме рішення не приймалося церквою «без обряд духовного собору», але з урахуванням «волі світських станів, як здатних старожитніх станів ... і простих людей православної віри» [12, с.148-149]. Соборна форма вирішення важливих справ супроводжувалася розвитком концепції соборноправності, яка обстоювала ідею церкви як народу. Це, в свою чергу, мало вплив і на подальший розвиток Української церковної ідеології, яка «складалася довгі віки, складалася спільно з усім Духовенством і Народом» [5, с.4], відтак – набула більш демократичного характеру, ніж класична ідеологія візантизму.

Крім того, соборна організація церкви поєднувалася з утвердженням певних зразків організації суспільного буття. Як зазначав у своїх наукових розвідках видатний історик М. Костомаров, дихотомія «особистість-суспільство» в російській (квазівізантійській. – *Н.І.*) та українській духовних традиціях вирішувалася по-різному. В російській традиції спостерігалася панування загальності – „общинності” (Бога та царя) над особистістю, тому в суспільному житті росіяни тяжіли до монархізму. В уяві українців громада виступала вільним об'єднанням людей, тому їх ідеалом був вільний федеративний союз [14, с.249-252]. Українській традиції притаманні повага до особистості й визнання її позитивної значущості.

Висновки

Отже, на прикладі України бачимо, що принципи візантизму, хоча й склали підґрунтя соціальної доктрини українського православ'я, були адаптовані до місцевих умов. Так, завдяки традиції київського християнства в соціальній парадигмі вітчизняного православ'я не набула розвитку етатистська ідея. Тут утвердилися більш активно-перетворювальна модель ісихазму, більш симфонічна модель цезаропапізму й більш персоналістична модель соборності.

Список літератури

1. *Бачинин В.А.* Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. – СПб.: Алетейя, 2005. – 365 с.
2. Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – 304 с.
3. *Гаваньо І.*, прот. Передмова до українського видання // Гюфнер Й., Кардинал Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. – Львів: Свічадо, 2002. – С.10-23.
4. *Єленський В.* Релігійна свобода і національна ідентичність: Україна // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – 2002. – № 6. – С.14-21.
5. *Іларіон, митр.* Ідеологія Української церкви. – Холм: Свята Данилова Гора, 1944. – 56 с.
6. *Іларіон, митр.* Про Закон і Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених. – К.: МАУП, 2004. – 176 с.
7. Історія релігій на Україні: В 10-ти т. – Т.2. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1997. – 376 с.
8. *Леонтьев К.* Византизм и славянство // Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). – М.: Республика, 1996. – С. 94-155.
9. *Павленко Ю. В.* Євразійство та цивілізаційна структура // Наука та наукознавство. Міжнародний науковий журнал. – 2001. – № 2. – С.43-53.
10. Повчання Володимира Мономаха дітям // Повість минулих літ. – К.: Веселка. – С.175-182 .
11. *Радлов Е.* Очерк истории русской философии. – М., 1920. – 96 с.
12. *Річинський А.В.* Проблеми Української релігійної свідомості / Упоряд. А. Колодний, О. Саган. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. – 448 с.

13. *Рибачук М., О. Білоус.* Державно-церковні відносини. Неминучість діалогу // Віче. – 2004. – № 4. – С.54-57.
14. *Федів Ю.О., Мозгова Н.Г.* Історія української філософії. Навч. посібник. – К.: Україна, 2001. – 512 с.
15. *Харьковещенко Є.* Євангелізм Київського християнства // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. Наукових праць. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2004. – № 14. – С.217-224.
16. *Цыпин В.А.* Церковное право. – М.: Изд-во МФТИ. – 1996. – 442 с.
17. *Щукин В.Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С.55-68.
18. *Экономцев И.* Православие. Византия. Россия. Сборник статей. – М.: Христанская литература, 1992. – 233 с.

