

Ігор Немчинов

НЕМЧИНОВ Ігор Геннадійович — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Сфера наукових інтересів — історія української та російської філософії.

УКРАЇНСЬКИЙ ВНЕСОК У РОСІЙСЬКИЙ РОЗКОЛ XVII ст.

Філософським та соціальним проблемам російського Розколу XVII ст. присвячено багато досліджень. Достатньо назвати імена О. Панченка та І. Сініциної, С. Матхаузерової та М. Плюханової, Г. Прохорова, С. Зеньковського та Г. Флоровського. Проте ця тема, а особливо український внесок у розрив московської свідомості, що призвів до виникнення нової імперської ідеології, залишається однією з центральних й сьогодні. У своїй статті автор намагається дослідити деякі напрями впливу української вченості на інтелектуальні процеси у Московщині перед та після приєднання України до Московії.

Наслідком органічного неприйняття всього, що йшло із Заходу під тавром «латинських прелестей», стала ізоляція, чи, краще сказати, самоізоляція, росіян. Після падіння Костянтинополя та вторгнення турок на Балканський півострів Москва виявилася фактично відрізаною від Візантії, того джерела, з якого вона черпала ключові інтелектуальні та ідеологічні настанови. Але Московська держава не розвернулася обличчям до тогочасних європейських процесів, вона будує та перебудовує свою ідеологію на ґрунті візантійської традиції.

Нагадаємо, що у Посланнях Філофея у 20-ті роки XVI ст. розвиваються одразу кілька ідей, пов'язаних з візантійською спадщиною. З одного боку — це ті, що походять з Пасхалії Зосими. З другого — ідеї «*Повести о Белом Клобуке*». На відміну від Зосими, Філофей відмовляється від вподоблення останніх часів першим, і вводить третій член до зосимовської двочленної формули (у Зосими: «*и ныне же, в последняя сия лета, яко же и в перваа, прослави Бог сродника его (Константина Великого) великого князя Ивана Васильевича*») [10, с.124]. На відміну від авторів Білого Клобуку, він говорить не про Русь, а про «Ромейське царство» — «Третій Рим». Русь не повторює Візантію, а заміщує її. А відтак, релігійний зміст «третього Рима» доповнюється державницькими мотивами. Саме московський князь є головним охоронцем православ'я. Московський князь здавався йому, як і багатьом псковським міщанам, запорукою миру та спокою у Пскові. У такому контексті варто розглядати перетворення есхатологічних ідей Філофея на державний хіліазм.

Провіденціалізм та есхатологія у душі постійно очікуваного кінця світу — ось головні мотиви Філофея. Ще раз підкреслимо, що «новий» Третій Рим не є продовжувачем Другого Риму, він «заміщує» його. Не захист Костянтинополя від загибелі, а фіксація його загибелі та спроба створення нового Костянтинополя — ось що є лейтмотивом тодішніх московських роздумів про історію та кінець світу. Московські царі дійсно хотіли бути візантійськими василевсами, але «не виходячи з Москви і не вступаючи до Костянтинополя» [11, с.11].

Не важко помітити, що московські книжники намагаються використовувати візантійську спадщину лише постільки, поскільки той або інший її елемент відповідає тим завданням, які ставить перед ними влада, виходячи з історичного моменту. А історична ситуація вимагала (особливо після Смути) від московської церкви вирішення богословських проблем, котрі залишилися з часів наслідування костянтиннопольському патріархові. Справа в тому, що руське православ'я почало здійснювати перехід із Студійського уставу на Єрусалимський [4, с.174], але перехід цей завершеним не був. Це призвело до паралельного існування двох систем-уставів, що в майбутньому мало велике значення для розколу.

Близькість України з її розвиненою богословською думкою, а особливо Польщі, та піднесення руху «благочестя» винесли на порядок денний питання про внесення ладу до богословських та взагалі церковних понять та правил. Тим більше, що київський митрополит П. Могила у 1640-х роках перевів українську церкву саме на Єрусалимський устав. Взагалі, слід

сказати, що приєднання України в інтелектуальному сенсі зіграло злий жарт з Москвою. Московська культура та ідеологія зазнали відчутної експансії київської вченості, яку не змогли «перетравити». Власне, це й спричинило Розкіл.

Причому вплив південно-руських авторів на московську ідеологію розпочався ще до Переяслава. Достатньо згадати, що в першій половині XVII ст. Московський друкований двір надрукував дві книги, які містили виклад основних питань віровчення і полеміки проти єретиків, включаючи великі розділи з есхатології. Йдеться про так звану *Кириллову книгу* (1644) та *Книгу о вере* (1648). Заключна глава *Книги о вере* називається *О Антихристе, и о скончании міра, и о Страшном Суде, свидетельства от Святаго Писания* і є розгорнутим есхатологічним трактатом. Його автор відштовхується від тих добутоків, що тодішніми московськими та українськими книгарями традиційно використовувалися для тлумачення Апокаліпсиса й інших біблійних есхатологічних текстів. Але головним в ідеологічному плані джерелом є *Палинодия* (1621) архімандрита Захарії Копистенського. Це найбільш фундаментальний з усіх апологетичних творів, написаних на користь Православної Церкви після Брестської унії 1596 року в Україні.

У своїй відповіді на книгу Л. Креси *Obrona jednosci cerkiewney* (1617) Копистенський намагається розвинути «східне» розуміння церковної єдності з обґрунтуванням його Писанням та працями отців церкви. Саме на ґрунті передмови до *Палинодии* автор московської *Книги о вере* будує свою історико-есхатологічну концепцію.

Звичайно, як для українського мислителя, погляди З. Копистенського були досить своєрідними й майже позбавленими візантійських коренів. Він оперує ненормативним для Візантії поняттям Імперії Ромеев, котра має існувати до самого приходу Антихриста, тобто є «останнім царством», а залишається під впливом латинства, що дозволяє розглядати його твір як результат об'єднання православної думки з латинськими мотивами. Так, Захарія співвідносить кінець апокаліптичного тисячоріччя, під час якого Сатана повинен бути зв'язаний, з відпадинням латинян в XI ст. Тут Захарія починає «грати з цифрами» й виводить, що діяльність Сатани досягає неймовірної сили після закінчення ще 600 років після Берестейської унії. Головним висновком Захарії є те, що за 666 років з часу звільнення Сатани (1666 рік) потрібно чекати чогось нечуваного.

Нагадаємо, що ідея «хронологічного» тлумачення числа Звіра хоча і не поділялася переважною більшістю святих отців, однак і ніколи не відкидалася ними настільки рішуче, щоб опинитися на периферії уваги. Ця ідея навіть була представлена в такому авторитетному для московських авторів творі, як *Псевдо-Ипполитова компиляция об Антихристе*.

Здогадка Захарії про значення 1666 року підсилувала інтерес до неї з наближенням зазначеної дати, а також потрапила на особливо благодатний ґрунт у Москві. Нове тлумачення есхатологічного значення відпадиння Рима ввійшло у своєрідний резонанс із тими есхатологічними тлумаченнями цієї події, що були запропоновані Філофеем у згадуваних вище Посланнях до Місюря Мунехіна.

Нагадаємо, що ядро концепції «Третього Рима» складало уявлення про настання кінця історії у три етапи, кожний з яких знаменується падінням одного з Римів, а також історична локалізація власного часу поблизу кінця останнього історичного періоду, причому розходження в одне сторіччя, що виникало стосовно цієї події в історико-есхатологічних схемах старця Філофея та Захарії Копистенського, не могло послужити перешкодою до їхньої інтеграції. Що й зробив автор московської *Книги о вере*. Думка, висловлена Захарією наче мимохідь, перетворюється в московського автора на один з опорних пунктів усього трактату.

Застереження у зв'язку з 1666 р. зустрічаються у Книзі ще двічі, і з них можна остаточно переконалися, що замість концепції трьох Римів у душі Філофея московський автор створив собі нову — Рим є тільки один. Римських царів не існує, а залишається лише Папа, предтеча Антихриста. Про Візантію автор ніби й не пам'ятає, що є характерною рисою тодішніх московських традиціоналістів. Москва — ось єдиний і справжній Рим.

Якщо пам'ятати, що Філофей як і раніше залишався у широкому обігові, то розходження між концепцією *Книги о вере* і концепцією «Москва — Третій Рим» не варто перебільшувати:

есхатологічне значення збереження віри саме в Московському царстві однаково зберігається як у першій, так і в другій. Автор *Книги о вере* дуже тісно співвідносить — хоча і без ототожнення — Московську державу з Римською, тією, про яку говорив Златоуст. Проте розходження обох концепцій не можна і применшувати: у першій ідея трьох Римів зруйнувалася внаслідок випадання другої ланки — візантійсько-грецької.

Якщо підсумувати «стандартні» уявлення московських книжників 50-х років XVII ст. про есхатологію, то вийде, що Москва — останній Рим, якому загрожує катастрофа у 1666 році, причому, йдеться виключно про віру. Колишній Рим уже відпав від віри і, отже, перестав бути Римом; його глава — Папа Римський — став передтечею Антихриста. Місце другого Рима в концепції Филофея тепер майже вільне (згадують про відпадання Малої Росії в Унію, хоча і не називаючи, звичайно ж, її Римом). Кінець всесвітньої історії — як і в старця Филофея — розділяється на три періоди, але тепер їхня тривалість виражена з математичною добірністю: 1000 + 600 + 66 років. Це свідчить, що старі московські традиції зазнали суттєвої корекції не тільки раніше початку никонівських реформ, але й до приєднання України. І не в останню чергу завдяки київському впливові.

У 1640-х — на початку 1650-х рр. у Москві розгорнулася діяльність гуртка ревних, які понад усе бажали встановити одноманітність у світі православних символів. Але згодом ревнителі постали перед двома рядками символів, які з однаковим правом можна було вважати такими, що відображають суть, але заперечують один одного. Має рацію О. Панченко, який пише, що «учасники гуртка не хотіли й не вміли вийти за межі релігійної свідомості. Це й визначило наперед крах боголюбців: Росія йшла шляхом секуляризації, апофеозом якої стали петровські реформи» [6, с.36].

Цікаво, що реформатори, ким би вони не були за походженням, у свідомості мас асоціювалися з чужими, навіть ворожими силами. Навпаки, опозиція Никонові спиралася на московські традиції, а головне — на апофатичну традицію в її авакумівській редакції. Протопін, наприклад, перекладає Діонісія так: *«Дитя, али не разумеешь яко вся сия внешняя блядь ничтож суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба? Учился я делу, и не обрел ничего, одну тцету нашел»* [3, с.8]. Можна сказати, що з цього коріння походить недовіра до *ratio*, яка супроводжує всю російську філософську думку. Тут він вступає у дискусію з «новими вчителями», ядро яких складали вихідці з України.

Головною опозицією як прибічників Авакума, так і його супротивників є опозиція «світло — темрява». Але, звичайно, зміст її суттєво відрізняється. Нові віяння для Авакума є «темрявою»: *«Выпросил у Бога светлую Росию сатона да не очервленит ю кровию мученическоюю»* [3, с.42]. Для одного з «нових вчителів» Сильвестра Медведєва Росія — країна, яка існує у «темряві», а нові віяння є «світлом»: *«Да не тому нам страннии смеются, яко без света суцим ругаются.»* [9, с.195]. Природа відмінностей у розумінні «світла» полягає у його походженні. Для Авакума світло є онтологічно-гносеологічною категорією (за Діонісієм Ареопагітом), яка об'єднує світло видиме та світло духовне, благо, моральну досконалість та красу. Звичайно, таке розуміння «світла» суперечить «зовнішній мудрості», протилежне секуляризованому знанню. У Медведєва ж «світло» зведене до просвітництва, що є характерною рисою ідеології всіх «нових вчителів», які запозичили цю ідею у Європі.

Саме у цьому філософському підґрунті слід шукати суть суперечки, хоча зовнішньо вона набула вигляду суперечки про церковний обряд та виправлення текстів. Слушно зазначає О. Панченко, що «це була не історіографічна, а історіософська суперечка — суперечка про історичний ідеал, історичну дистанцію, про співвідношення духа та інтелекту, людини та часу...» [6, с.53]. Тому вона й була принципово невирішуваною. Західна традиція не могла органічно «вписатись» у сталу російську, вона могла або цілком перемогти, або зазнати такої видозміни, яка б дозволила їм якось співіснувати у рамках старої московської. Перше було неможливе. Залишалося друге. Але ж дискусія велася різними мовами й ніякого компромісу бути не могло.

Це стосується перш за все колізії «дух — інтелект» та граматики. Посилання Авакума на народ як осередок духовної культури та вислів Каріона Істоміна про голос народу — «мужик

верещит» — не можуть бути порівняні в категоріях «добре — погано», бо вони походять та існують у різних культурних сферах. Один існує в контексті «світлої Русі», другий — у контексті барочної європейської культури.

Цікавим з огляду на це є процес по справі Нікити Добриніна, якого було заарештовано у грудні 1665 року (цей суздальський священник відомий в історії під іменем «Лустосвята»). Добринін виступив з чолобитною, де зокрема заперечував вислів у «Скрижалі»: *«Лучши имать именовати Бога тму и неведение, нежели свет»* [6, с.60]. Його було піддано критиці з боку Симеона Полоцького у «Жезлі правління» (1667) за незнання першоджерел (Ареопагіта) та виступ проти церковної реформи. За влучним визначенням С. Матхаузерової, тут зіштовхнулися дві концепції тексту — субстанціональна (ми б назвали її онтологічною) та раціоналістична. За думкою Нікити текст є субстанцією, слово має онтологічне значення. На відміну від нього, С. Полоцький враховує наявність суб'єкта, який перебуває між словом та об'єктом.

Схожі зміни відбуваються в іконопису. Ікона втрачає своє онтологічне значення, іконопис починає дорівнювати живопису. Наприклад, архімандрит Діонісій пише проти посилення на ікони у суперечці про хресне знамення двома чи трьома перстами: *«Обаче аще и видесте персты сице сложены, от живописца суть сложены, а не от святого и святой, иже есть написан во образе, не беседова с тобою, ниже рече тебе толкование и разум свой, токмо якож восхоте иконописец, тако и писа»* [6, с.61].

С. Матхаузерова слушно розрізняє авакумівський та «нових учителів» підходи до іконопису. В Авакума (трактат *«О внешней мудрости»*) основою естетичної традиції виступає «передусім платонівсько-плотинівська ідея довшеної краси, яка є недосягнутою та такою, що не піддається сприйняттю відчуттями (Авакум додає: «зовнішнім розумом»). Наслідування чуттєвим речам, які самі по собі є тінню справжніх ідей, робить міметичне мистецтво бесцільним, позаяк воно стає тінню тіней» [5, с.15]. Водночас, естетичні погляди С. Полоцького мали джерело в іншому. «Вони також були пов'язані з християнським світоглядом, проте таким, який пройшов період схоластики та Ренесансу. У їхній основі лежало відкриття св. Августина, висловлене у Сповіді, що не тільки у вищому, але «й у земних речах є свої насолоди» [5, с.17-18].

Реформа мала таку міцну протидію ще й тому, що змінилися стосунки між церквою та державою. З «помічниці» держави церква перетворилася на її «служницю». Ще великий князь Василь Дмитрович формулював відносини між державою та церквою цілком відверто у листі до митрополита Кіпріана: *«Вы поставлены к миру и любви учить, мне же именование собирать и возноситься»* [2, с.133]. У свою чергу, держава, яка була в очах народу єдиною опорою православ'я у світі, храмом православної віри з царем — намісником Бога, секуляризована, стала в очах мас здобиччю Антихриста. Чи не перетворився Третій Рим на царство диявола услід за Першим та Другим? «У цьому сумніві та у цій здогадці вихід та глухий кут Московського царства. Надрив та душевне самогубство», — писав Г. Флоровський [11, с.58]. Народ почав тікати від цієї держави. Чим більше цар переймав «під свою руку» церкву, тим більше у ній вбачали від Антихриста.

Проте Авакум не полишає надії врятувати Московію. Він пам'ятає про те, що справжній Антихрист має народитися у Галилеї, тож «місцеві антихристи» є лише його передтечами. Авакум та його оточення сприймають себе пророками останніх часів. І в цьому російська думка повертається до своїх прадавніх витоків. Авакум, у відповідності до традиції, мислить події Старого Заповіту як образи подій Нового Заповіту, але додає третій шар — сучасну йому історію: *«Псалом: Врази мои реша мне злая: когда умрет и погибнет имя его. Толк: Біло и самому сему глаголящему пророку от Саула, тестя его, не сладко; гоняше его и глаголаше: когда сын Иосеов умрет и погибнет имя его! Писано о сем в Царствах Первых книг. И жидовя о Христе такоже глаголаху: доколе вземлещи душа наша? И Анна Ртищева мне говорила: а и Авакум протопоп! коли тебя извод возмет!»* [7, с.402]. Авакум без сумнівів виводить себе до тлумачення святого письма, виходячи, таким чином, на рівень пророків та апостолів, якщо й не самого Христа...

М. Плюханова зазначає, що певного впливу на світогляд Авакума завдав «Русский хронограф» у редакції 1512 року, де російська історія остаточно залучається до загальносвітової. Там же вперше в російській свідомості артикульовано з'являється морфологічна ідея змінності світових царств, пов'язана з тлумаченням Книги пророка Даніїла. Московське царство має стати і стало «останнім». Але те, що було зрозумілим та очевидним на початку XVI ст., зовсім іншим чином виглядає у другій половині XVII ст. Для Авакума Московське царство та російська церква вже не є уособленням благодаті, а ареною розгортання Апокаліпсису. Саме тому Авакум та його прибічник Єпіфаній перебирають на себе роль останнього вмістилища благовір'я. Слушно зазначає Плюханова, коли пише про наступність Хронографа та Авакума [7, с.418], але навряд чи можна погодитися з її ж твердженням, що «есхатологічний націоналізм Третього Рима розвивається на кінцевому етапі в есхатологічний індивідуалізм протопопа Авакума та інока Єпіфанія» [7, с.418]. Дійсно, нова історіософія, «яка відсунула Страшний Суд у нескінченне майбутнє, що перетворила його на міраж, — ця історіософія для них якраз означала кінець світу, який реально настав» [6, с.71]. Але це ж призвело до того, що їхня мрія про Тутешній Град перетворилася на скорботу про її нездійсненність. Авакум жалкував, що вона майже здійснилася в московському царстві, і лише відступництво царя та ієрархів церкви від свого призначення та благочестя завадили цьому. Тобто не «есхатологічний індивідуалізм», а теократичний хліазм — ось пафос пустозерців. Знову можна повторити — дух Стоглава залишається непохитним.

Авакум обстоює місцевий, московський, варіант православ'я. З точки зору розкольників, віра греків, сербів, українців (особливо тих, які прийшли у Московщину, «нових учителів») неповноцінна, тому Бог і віддав їхні країни під владу невірних.

Але тут характерне для старообрядництва в цілому відштовхування від усього грецького у сфері історико-есхатологічних концепцій обернулося втратою усього їхнього історичного змісту. Адже християнська історико-есхатологічна думка з найперших століть християнства займалася історією Імперії, і ця Імперія була завжди та сама, хоча і переміщувалася географічно. Замість цієї великої Імперії з великої літери старообрядники залишилися при одному Московському царстві, якому виповнилося тільки-но сто років, і яке, не маючи дійсної історії, вже очікувало, як вони вважали, на безславний кінець. Не маючи власної есхатологічної традиції, старообрядники не мали і шансів стримати відцентрові сили. Подальші розколи в старообрядництві, пов'язані з питанням про есхатологію, були визначені наперед.

Тракування віри Никоном, який спирався на прийшлих, могло б наблизити інші слов'янські народи до росіян, прив'язати їх до Москви. Через спробу заснування вселенського православ'я Никон спробував вивести Московщину на шлях вселенського покликання. Можна погодитися з Г. Прохоровим, який зазначає, що «Никон та його прибічники прагнули як до ідеалу до майбутнього — майбутнього усього православного світу (вічність-у-майбутньому), а старообрядці — до минулого — минулого російської національної духовності (вічності-у-минулому)» [8, с.16]. Звичайно, що такий перехід від національної замкненості був дуже важливим, з огляду на повернення вектора московської експансії зі Сходу на Захід та Південь та усвідомлення покликання московського царя як рятівника всіх поневолених «бусурманами».

Звичайно, під впливом також і Никона, цар пристав до такого свого покликання. Саме тому він підтримував Никона. Але тільки доти, доки діяльність останнього не заважала його особистим планам. Можливо, з цим пов'язано те, що з часом патріарх втрачає інтерес до реформ і залишає посаду.

Реформа патріарха Никона, розкольниківська діяльність Авакума призвели до руйнування єдності Московського царства. Замкненість та самоізолюваність мали скінчитися. Вони й скінчилися наприкінці XVII — на початку XVIII ст., коли реформи Никона, продовжені царем, та Петра остаточно об'єдналися у єдиний процес. Москва мала вийти на широку європейську арену, що вона й зробила. Спочатку у Переяславі, потім на Неві, далі — у Криму. На жаль, значну роль у цих процесах відіграли українські мислителі, які, не маючи своєї держави (можливо, вони й не бачили у її існуванні необхідності), прислужилися до кардинального «розвороту» чужої.

Російська церква мала перетворитися з національної на наднаціональну відповідно до нових цілей, які ставила перед собою Московська держава. Але це не заперечувало її принципової відмінності від грецької версії православ'я.

Таким чином, через повне підкорення доктрини церкви доктрині держави російська церква ставилася під цілковите порядкування державі. За ранніх часів Візантії та Заходу християнство було для імперії лише знаком, так само імперія була для християнства знаком [1, с.125]. Виникало певне напруження між двома вимірами світу — історичним та надсвітним. Держава прагнула долучитися позаісторичного, церква — історичного. У Росії церкву було витіснено з «цього віку» у «майбутній вік», але й там вона не почувала себе затишно, бо держава постійно намагалася подолати різницю між світами й охопити все.

Література

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1997.
2. *Дьяконов М.* Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. — СПб., 1889.
3. *Житие Аввакума.* — М. 2002.
4. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовное движение семнадцатого века. — М., 1995.
5. *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. — Прага, 1976.
6. *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. — Т.43. (XVII — начало XVIII века). — М., 1996.
7. *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. — Т.43. (XVII — начало XVIII века). — М., 1996.
8. *Прохоров Г.М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. — Т.XXXIV. — Ленинград, 1979.
9. *Русская силлабическая поэзия.* — М., 1970.
10. *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. — М., 1998.
11. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. — Париж, 1988.

Надійшла до редакції 14.01.2005 р.