

УДК 008:|947.75:947.0:930.85"03/14"

Демчук Р. В.

## КРИМСЬКИЙ ТОПОС У КОНТЕКСТІ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ/ІМПЕРСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

*У статті розглянуто кримський топос в історичній контекстуальності; культивування та метаморфози кримського тексту.*

**Ключові слова:** Крим, топос, кримський текст, дискурс, Візантія, Російська імперія.

Если выпало в Империи родиться,  
Лучше жить в глухой провинции, у моря.  
*И. Бродский.*  
*Письма к римскому другу*

Культура людства від початку формується як сукупність текстів та артефактів, що є реальними або потенційними текстами, об'єднаними традицією. Генерація текстів відбувається у взаємодії з іншими текстами та із семіотичним середовищем — «семіосферою» (Ю. Лотман), отже, в контексті. Текст — це відкритий універсум, де простежуються нескінченні взаємозв'язки. Проте гіперінтерпретація виключається «інтенцією тексту» (У. Еко), аби розшифрувати текст, варто, насамперед, враховувати контекст, що, як правило, співвіднесений з певним культурним досвідом, традицією. Традиція має виправдання вже внаслідок самого факту свого існування, вона не є істиною, але є процесом, шляхом. Постмодерне відкидання традиції контамінується радше з «підлітковим» інфантізмом. Тим паче історія будь-якої традиції завжди була історією її критичного перегляду, де осмислювання досягалося через переказ. Драма зіткнення традиції з інновацією сприяла трансформації першої в останню. Саме традиція формувала культуру й цивілізації [24].

Наразі цивілізація розуміється як локальна спільнота («метакультура»), згуртована навколо певних універсальних цінностей. Античний універсалізм було закладено в західнохристиянську та східнохристиянську цивілізаційні матриці,

християнство додало до кожної ще й духовний універсалізм. Формуючим ядром східнохристиянської цивілізації виступала Візантія, що до середини XV ст. була єдиною «осьовою» державою, митрополією православного світу. Саме її падіння (1453 р.) завершило добу, коли православний світ був потужним генератором культурних текстів, інновацій та цивілізаційних імпульсів.

Специфіка візантійської культури, порівняно із західною, полягала в тому, що античність і християнство не перебували тут у конфронтації або у діалозі (як в Західній Європі від доби Ренесансу), а існували в межах однієї традиції від початку її виникнення й до завершення. Проте, незважаючи на загальнохристиянську налаштованість, візантійська культура була інваріантною і навіть полярною в межах системи.

Необхідно одразу відмежувати постязичницьку, народну традицію Візантії як рецесивну, що продовжувала інерційно розвиватися, незважаючи на її активну адаптацію державою і церквою, від домінантної, християнської. Обидва напрями єдиної візантійської культури співвідносяться з «діонісійською» та «аполлонічною» складовими власне античного духу, як це позначив і узагальнив Ф. Ніцше у праці «Народження трагедії, або Еллінізм і песимізм» [23]. Означена мислителем антиномія грецької культури була поширена ним на європейську свідомість загалом у якості двох протилежних світоглядних початків, що органічно доповнюють один одного. Ця культурна пара-

дигма, безумовно, є легітимною для усіх державних утворень, що увібрали еллінські культурні витоки. Проте антична колізія протилежностей то втрачала минулу актуальність в діахронії Візантійської цивілізації (два її символи Іподром і Храм мирно уживалися в єдиному архітектурному комплексі), то відновлювала у фінальній синхронії (ісихазм Григорія Палами співіснував у часі з язичницькою неорелігією Геміста Пліфона).

Офіційна християнська культура *Rex ecclesiastica* буквально з часу виникнення демонструвала два чітко позначених рівня: умовно верхній — богословська рефлексія, замішана на неоплатонічній філософії, як відгомоні «аполлонічного» пізнання та міри, й умовно нижній — чернеча аскеза з її одкровенням та «обоженням», де вгадується «діонісійське» шаленство та містицизм. Таким чином, античне світосприйняття стало складовою нового християнського світогляду Візантії, котра відбулася як держава, не зазнавши краху попередньої цивілізаційної системи (на відміну від Західної Римської імперії), й тому ґрунтувалася не на концепції паралелі Бл. Августина — відособленості двох «градів», небесного та земного, а на концепції вертикалі Діонісія Ареопагіта — спадкоємності небесної і земної ієрархії.

Християнський дискурс як гнозис бере свій початок у апологетів від Климента Александрійського і Оригена, продовжується в працях великих капподокійців, що називали своє віровчення «наша філософія», й Максима Сповідника, котрий завершив богословський процес формування діюфізитства. В той же час власну традицію творили відлюдники і анаторети в єгипетській Фіваїді, починаючи від Антонія Великого і Макарія Єгипетського з їхнім катарсисом та етичною естетикою, спрямованою на досягнення блаженства та духовної насолоди. Становлення візантійської традиції супроводжувалося генерацією культурних текстів.

Проте кримський текст оформився задовго до виникнення Візантії як окремий корпус давньогрецької міфопоетики (Геракл, Ахілл, Іфігенія) й трагедії (Евріпід «Іфігенія в Тавриді»). Протягом іконоборницької кризи необхідно зауважити особливу роль Криму, як притулку емігрантів, невдоволених церковними перетвореннями імператора Константина V Копроніма. На територію візантійської феми Готські Клімати (Боспор, Низинна Готія, Херсон) вказував у своїх посланнях Стефан Новий як на «притулок від влади дракона», надійніший, ніж Італія, а також і Федір Студит в листуванні [4, с. 161], що не могло загалом не позначитися на перекодуванні кримського топосу. Адже топос є засобом та культурою розгортання тексту,

культивацією дискурсу. Переорієнтація топосфери кримського тексту відбувалася з часів місіонерських мандрів Кримом ап. Андрієм Первозваним. Навернення півострова до християнства засвідчено відповідними «життями» та «сказаннями», зокрема «Житієм священномучеників та єпископів херсонеських» (разом 7 осіб). До Херсонеських каменоломень засилали Римських пап: Климента (за імператора Траяна) та Мартіна (борця проти ересі монофелітства). Їхні подвиги, страждання та мученицька смерть формували сакральну ієротопію Криму, посилену чудесним обретінням нетлінних мощей Климента святыми Кирилом та Мефодієм.

Постіконоборчий період Візантії так само характеризується світоглядним дуалізмом — з одного боку, Іоанн Дамаскін, патріарх Фотій, Михаїл Пселл, Іоанн Італ та інші з їхнім акцентованим логосним осмисленням божественного віровчення (не завжди ортодоксальним, як у Італа), а з іншого — ченці Афона, котрі активно практикували споглядання Фаворського світла, Симеон Благочинний, Симеон Новий Богослов, Никита Стіфат з їхнім «просвітленням» та містичним спогляданням Божества.

Проте найбільш яскраве розмежування й глибока теологічна рефлексія простежується на фінальній стадії Візантійської державності. Вкрай парадоксальним, на наш погляд, є той факт, що небувалий розквіт — «Палеологівське відродження» відбувалося напередодні відчутного цивілізаційного краху. Як правило, антична практика демонструє культурні «сплески» лише за часів політичної стабільності й державної цілісності, як-то періоди «золотого віку» Перикла в Греції, «акме» імператора Августа в Римі, «золотого віку» імператора Юстиніана у доіконоборницькій Візантії.

Наприкінці існування великої імперії в її культурному просторі виникла «вчена республіка» візантійських гуманістів, що інтелектуально об'єднувала як ідеї стихійного матеріалізму Варлаама Калабрійського, так і язичницьку неорелігію Геміста Пліфона. З іншого боку — теоретичну розробку ісихастського віровчення та концепцію тезису розпочато не лише Григорієм Паламою, Григорієм Синаїтом і Миколаєм Кавасилою, а й завершено прийняттям спеціального «Паламітського догмату» на Помісному соборі 1351 р. у Константинополі.

На жаль, імперія внаслідок краху так і не змогла скористатися плодами своїх досягнень у вгадуванні Божественного задуму, хоча й збагатила світову культуру неперевершеними духовними здобутками. «Відкриття» та реабілітація Візантії модерністами відбулися лише в XIX ст.

Київська Русь, як субцивілізація Східнохристиянської макроцивілізаційної системи, розвивалася за подібним алгоритмом. Після офіційного входу до зони дії східнохристиянської релігійно-культурної традиції державна система Русі складалася з двох соціокультурних блоків: домінантного християнського і рецесивного слов'яно-язичницького, які поступово зближувалися (не спостерігалось рішучого викорінювання язичництва, як у Західній Європі, а відбувалась, швидше, його адаптація), що зумовило виникнення феномену світоглядного синкретизму, позначеного в літературі не зовсім коректним терміном «двовір'я».

Офіційна християнська культура з часу свого виникнення була умовно розмежована на дві традиції: «софійну», обмежено-раціоналістичну і «афоно-печерську», містико-аскетичну. Перша вже за князя Ярослава була представлена плеядою інтелектуалів-«книжників»: митрополитом Іларіоном, Іоанном Грیشним, Володимиром Мономахом, автором «Слова о полку Ігоревім», Даниїлом Заточником, Климентом Смолятичем, Кирилом Туровським.

Київські «містики» явили феномен «печерного самітництва», особливу форму аскетичної практики на староруському есхатологічному ґрунті. Зачинателем подібного служіння став Антоній з Любеча, який мав послідовників в Києво-Печерському монастирі: Іоанна Багатостраждального, Никиту, Ісакія, Лаврентія та Афанасія Затвірників, чия діяльність відображена в агіографічній літературі, «Києво-Печерському патерику» (XII ст.).

Тут слід акцентувати духовну роль топосфери Криму в становленні вітчизняної культурно-релігійної традиції. Адже топосфера є цілісною структурою, а не набором окремих тем. Зазначена тяглість обумовила культивування відповідного дискурсу.

1. *Дискурс «Крим як сакральний топос».* Кримський Корсунь — Херсонес та майбутній Київ зіставлені ще у тексті «Андрієвої легенди». Саме в Корсуні апостол задумав відвідати дніпровські пагорби, куди він за «приреченням Божим прийшов», значно відхилившись від магістрального шляху до Риму [16, с. 3]. Земля Херсонеса стала колискою староруського християнства, місцем хрещення, згодом канонізованого, рівноапостольного князя Володимира, ініціатора хрещення Русі. Літопис на пряму пов'язує здобуття столиці візантійської феми з ідеєю особистого хрещення князя. Тим самим кримський текст у формі «Корсунського сказання» від початку артикулює особливий статус Криму для Русі. В Корсуні Володимир взяв священні християнські релік-

вії: мощі св. Климента та Фіва й чудотворну ікону Миколая, тим самим символічно перебравши на себе естафету східнохристиянської культурної традиції, а головне, долучившись до сакральної субстанції — Благодаті, отриманої не лише внаслідок таїнства хрещення, але й переданої через вивезені християнські реліквії [16, с. 61–65]. Саме вони, згодом розміщені у внутрішньому просторі першохрамів — Десятинної церкви (мощі Климента) й Софійського собору (чудотворна ікона Миколая), брали безпосередню участь у створенні ієротопічного проекту сакрального простору Києва. Через певний час зазначена комунікація діяла вже і зворотному напрямку, коли великий Никон на ґрунті непорозуміння із князем Ізяславом рушив 1060/61 р. до Тмутаракані, заснував там Богородичний монастир, створивши тим самим передумови для утвердження Тмутараканської єпархії, котру очолив єпископ Миколай, монах Києво-Печерського монастиря.

Отже, сакральний топос Криму обґрунтував паломницький статус військової експедиції Володимира. Адже будь-яке горизонтальне переміщення у географічному просторі у середньовіччі водночас було вертикальним переміщенням за шкалою сакральних цінностей, що обумовлювало стійкий розподіл існуючих країн на «святі»/«правильні» та «погані»/«еретичні» [17]. Після заселення степового Криму половцями (на початку XII ст.) киеворуська інтерпретація топосу змінюється кардинально.

2. *Дискурс «Крим як загроза».* Нові реалії сприйняття Криму засвідчує епічний твір «Слово о полку Ігоревім» (кінець XII ст.). Цікавою є історіософія твору, автор мислить категоріями минулого та майбутнього, то співвідносячи їх із сучасним, то протиставляючи йому. Такий ракурс бачення був притаманний і митрополиту Іларіону у «Слові про Закон і Благодать». Проте Іларіон жив у період стабільності, розквіту ранньофеодальної монархії. Історія для Іларіона була однорідною смугою, позбавленою суперечностей, спрямованою вгору, де гарне майбутнє органічно виростає з гарного сучасного. Автор «Слова о полку Ігоревім» творив в інших історико-політичних умовах — смутку й розбрату, пов'язаних з розпадом давньоруської держави. Сурож і Корсунь він дає у переліку ворожих, «незнаних» земель, ще й «закликаних» Дівом вкупі із Тмутараканським ідолом («Тмутараканський бълванъ») [28, с. 30].

Починаючи із XIV ст. в Україні з'являється безліч дум, народних та історичних пісень, де Крим позиціонується як каторга, сам термін («каторга» — турецькі гребні судна) має кримське походження. Зазначені тексти відтворюють військо-

ве протистояння з Кримським ханством, работорівню й пов'язану з нею тугу від втрати батьківщини, небезпеку чумацького промислу. Крим поступово стає аналогом неволі:

Коло шиї аркан в'ється  
І по ногах ланцюг б'ється.  
(*За річкою вогні горять*) [29].

В думі «Марія Богуславка» українська бранка здійснює подвиг, випускаючи співвітчизників із турецької в'язниці. Провідного значення набуває опозиція «своя земля, яку треба боронити»/«чужа земля, яку треба ганьбити». В сюжетах українських пісень навіть материнські почуття поступаються любові до рідної землі, коли мати відмовляє «потатарченій» доньці:

Ліпше мої убогії лати,  
Ніж дорогії твої шати.  
Я не хочу панувати,  
Піду в свій край загибати.  
(*Поле ж моє широке*) [29].

Так само в пісні про Байду «В Цареграді на риночку та п'є Байда мед-горілочку» козацький ватажок гребує принадами колишньої Візантії, відмовляючись від імперської ласки — пропозиції влади через шлюб, натомість вбиває володаря та наречену.

Негативною кримською топікою відзначається проза М. Гоголя. Письменник не належав до поціновувачів Криму, як це впливає з його листа (липень, 1835 р.) до В. Жуковського: «Был только в Крыму, где пачкался в минеральных грязях» [32]. Крим Гоголя заселений ворожими «кримцями», насамперед, стає прикладом деформованого, «закрученого» простору: «За Киевом показалось неслыханное чудо. Все паны и гетьманы собирались дивиться сему чуду: вдруг стало видимо далеко во все концы света. Вдали засинел Лиман, за Лиманом разливалось Черное море. Бывалые люди узнали и Крым, горою подымавшийся из моря, и болотный Сиваш» [7, с. 165]. Така рухливість простору у повісті до того ж відбувається внаслідок дії нечистої сили.

Кримський текст Лесі Українки так само насичений мотивом «чужої землі»:

А я сама на сій чужій чужині,  
Неначе тинь забутої людини,  
Що по Гадесових полях блукає...  
(*Лесья Українка, 1898 р.*) [15, с. 166].

Отже, кримський топос за певних історико-соціальних умов має різні контури структурування, залежно від характеру загальних семантичних моделей світу, частиною яких він стає.

Непересічного значення Крим набуває у символічній структурі Московської державності, що формувалася у візантійському/імперському контексті. Російська теократія безпосередньо пов'язана з ідеєю «візантійського спадку» — провідною ідеологією російського державного мислення, яка стала підґрунтям теорії «Москва — III Рим», тим самим трансформувалася сакральний простір Криму в геополітичний.

Проте візантійська релігійна традиція мала у Московському царстві два виміри: духовно-культурний та соціально-політичний. Продовжувачами духовної/ісихастської традиції стали «мовчальники» й «нестяжателі»: Сергій Радонежський та його послідовники, а її візуальним маніфестом — «Трійця» Андрія Рубльова. Північноруська інтерпретація ісихазму породила феномен «старецтва» з його інтенсифікацією в середовищі «заволзьких старців». Апогеєм «старецтва» стало життя та служіння Ніла Сорського, який замінив «живоначальну» тональність ісихастської традиції на тотальну безмовність, тотожну бездумності, спрямовану від просвітлення до занурення у «божественний морок» абсолютного незнання як форму «обоження», задля злиття з Тим, хто перевершує всіляке знання і буття. Втім, зрештою, така позиція узгоджується з основними принципами апофатичного богослов'я Діонісія Ареопагіта.

Культурну/«книжну» традицію в Московській Русі розвивали етнічні греки: митрополит і бібліофіл Киприян, філолог, філософ й богослов Максим Грек, який не лише ввів до московського ужитку оригінальні грецькі тексти, але й переорієнтував візантійську традицію з високої царини духу до площини культури. Відстоюючи й захищаючи «візантинізм», Максим опинився в опозиції до інтересів національно-державного православ'я Московської Русі (1522 р. виступив із засудженням поставлення на митрополичу кафедру «йосифлянина» Даниїла).

Заволзьким старцям і Максиму Греку протистояли «йосифляни», послідовники Йосифа Волоцького, чия світоглядна позиція стала фундаментом російського самодержавства. Йосифлянські уявлення виявилися настільки життєстійкими, що сформували стандартний тип російського ченця з його пріоритетом ідеології богослов'ю. Ця школа виховала безліч єпископів, котрі стали каркасом офіційної російської церкви, однак, практично не залишила святих. Проте йосифляни, сприйнятливі переважно до зовнішніх форм культового богослужіння, розцінювали служіння царю як Богослужіння, трансформуючи православ'я в царслав'я. Визнання вселенським



патріархатом й вселенським собором прав на царський титул, прийняття ідей Йосифа Волоцького про царську владу Іоанна Грозного, викладених в «Просвітителях»: «Царие... разумеите яко от Бога дана бысть держава вам. Вас бо Бог в Себе место избра на земли и на Свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас... Царь убо естеством подобен еси всем человекам, властью подобен же вышнему Богу», призвело до формування необмеженої влади царя в Росії. У Візантії найменування монарха василевсом (царем) походило від імперської традиції — візантійський василевс виступав як законний спадкоємець римських імператорів. В Росії найменування монарха царем йшло, в першу чергу, від релігійної традиції, до тих текстів, де царем називають Бога [12].

Візантійська культурна традиція в Московії дедалі менше відповідала інтересам абсолютистської держави, а її носії або широкоосвічені, або високодуховні вже не вписувалися в жорсткі рамки сформульованої царем Іоанном IV вертикалі: «Бог — цар — раби». Північноруський релігійний ренесанс XIV—XV ст. виявився вичерпаним, поступившись місцем самодержавним амбіціям. Тепер Москва, відмежовуючись від загиблої Візантії, що заплямувала чистоту православ'я на Ферраро-Флорентійському соборі в 1439 р. (за що, нібито, й поплатилася), мала намір перевершити «II Рим» спроможністю та величчю. Ідея «візантійського спадку» стає домінуючою для російського державного мислення, породжуючи низку текстів, що засвідчують остаточну трансформацію культурного «візантизму» у політичний «візантизм» (К. Леонтьев), позначений редукацією самого терміна. Політична парадигма Візантії (Євсей Кесарійський, імп. Юстиніан, імп. Константин Порфірородний) як «обраної/«богохранимої» імперії позначена «ромейським расизмом» (термін Е. Арвейлера) — впевненістю у перевазі всього візантійського над чужоземним, що освячувало її «природне» право керувати християнською ойкуменом і поширювати свій вплив шляхом експансії. Зазначена інтенція зніщувала в Московії низку текстів: «Сказание о князех Владимирских», «Послание о Мономаховом венце», «Повесть о белом клобуке» та подій, що вже відображали специфічний рівень російської самооцінки.

Знаковою подією став шлюб (Hieros Gamos) Івана III із Софією Палеолог (1472 р.) — алюзія на шлюб Володимира Святого й Анни Порфірородної. Реально цей шлюб не мав політичних наслідків, але спровокував низку «привласнень», що засвідчували «право» російських монархів на візантійський престол, насамперед, привласнен-

ня візантійського герба. Наступним було привласнення візантійського «статусу». Вже в «Пасхалії» митрополита Зосими (1492 р.) Москва іменується «Новим Константиногородом», а великий князь Іван III «новим Константином». Одночасно, скоріше за все після коронації Дмитрія, онука Івана III (1498 р.) в Московії оформлюється «Сказание о князех Владимирских» із включеною легендою «Про Мономахови дари», де декларується незаперечне право на «візантійський спадок». В легенді прослідковується пряма аналогія передачі царського вінця від діда до онука. Архетипом священності стає ритуал передачі царської регалії («шапки Мономаха») візантійським імператором Константином Мономахом своєму київському онуку по материнській лінії Володимиру Мономаху. Цікаво, що за легендою онук змусив діда віддати вінець внаслідок вдалої військової операції (хоча реально Володимиру на момент смерті Константина ледь виповнилося 2 роки) [11, с. 171–213]. Сюжетами на теми «Сказанія» був оздоблений трон Іоанна Грозного, а його ідеї розвинуті в концепції старця Філофея «Москва — III Рим»: «Вся хрестіанская царства православныя преидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя... Два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не бытии» [22, с. 72–126]. Чергове, здійснене Іоанном Грозним «привласнення» родоводу римської імперської родини Юліїв-Клавдіїв шляхом створення міфічної генеалогії Рюриковичів від римського імператора Августа, було оприлюднене в листі (1567 р.) до польського короля Сигізмунда II Августа [14, с. 30].

Наступні Романови, які транскрипували своє прізвище як «римляни», долучилися до парадигми «трансляції імперії» (I — II — III Риму), що й засвідчили іконою «Хрест із предстоячими», розміщеною у вівтарі над жертовником Розп'ятської церкви Кремлівського палацу. На полотні зображено хрест зі святим царем Константином, святою царицею Оленою, царем Олексієм Михайловичем, царицею Марією Іллівною та патріархом Никоном, що візуально освячувало задекларовану тяглість. За часів царя-грекофіла Олексія Михайловича було здійснено візантійську редакцію церковних текстів та впроваджено візантійську практику жесту «хресного знамення», що й спричинило Великий церковний розкол 1654 р.

Подібні концептуалізації «візантійського спадку», начебто залишені в минулому, насправді залишаються стійкими архетипами, що можуть бути актуалізованими як внутрішній елемент семантичної пам'яті. При цьому їхня актуалізація здійснюється в межах певного інваріанту, й це дозволяє стверджувати, що текст у контексті но-

вої доби зберігає ідентичність самому собі, незважаючи на певну варіативність тлумачень [18, с. 200]. Таким чином, загальна для певної культури пам'ять забезпечується або наявністю константних текстів, або єдністю/інваріантністю кодів, або закономірністю їх трансформації:

Москва, и град Петров, и Константинов град —  
Вот царства русского заветные столицы.  
(Ф. Тютчев, 1848–1849 pp.) [30].

За радянських часів молодий поет Д. Самойлов напише неочікуваний, на перший погляд, вірш «Софья Палеолог», де:

Полуулыбкой губ бескровных  
Она встречала Третий Рим.  
(Д. Самойлов, 1940 p.) [27].

Візантійський контекст, що сформував тоpos «Москва — III Рим», визначав стійкий намір росіян звільняти/завойовувати Царгород.

3. *Дискурс «Крим як шлях до Візантії»*. Думку «відвоювання Візантії» почергово навіювали царям Віссаріон Нікейський, Максим Грек, Андрій Курбський, Юрій Крижанич, що й провокувало російсько-турецькі війни. Їх активно проводили цар Федор Олексійович і царівна Софья Олексіївна, за правління котрої В. Голіцин написав трактат про Кримське ханство та план «приєднального походу». Проте реальні спроби завоювання Криму завершилися нищівною поразкою російського війська, але намір відтоді залишився непохитним. Зокрема, фельдмаршал Мініх в «Генеральному плані війни» зазначав: 1738 р. — завоювання Криму, 1739 р. — завоювання Константинополя: «Знамена и штандарты... будут водружены... где? — в Константинополе. В самой первой, древнейшей греко-христианской церкви, в знаменитом восточном храме Святой Софии в Константинополе, она (Анна Іоанівна. — *Р. Д.*) будет коронована как императрица греческая... Вот — слава! Вот — Владычица!» [8].

Свого онука цесаревича Константина Катерина II змалку готувала в імператори відновленої, після вигнання турків, Візантії, для чого він студіював грецьку. Ідея реконструкції Візантії стала нав'язливою в слов'янофільських колах. Найбільш адекватного ідеологічного обґрунтування вона набула в солідній роботі М. Данилевського «Росія і Європа» (1882–1885 pp.), яку називають «катехізисом слов'янства»: «...Наконец в нравственном отношении обладание Константинополем, центром православия, средоточием великих исторических воспоминаний, дало б России громадное влияние на все страны Востока. Она вступила бы в свое историческое наследие

(курсив наш. — *Р. Д.*) и явилась бы восстановительницею Восточной Римской империи...» [9]. Проте Константинополь таки залишився недосяжним для військової потужності Росії. Поступове усвідомлення реальності спровокувало імперію до своєрідної сублимації.

4. *Дискурс «Крим як метонімія Візантії»*. Свою чергову концептуалізацію Крим набуває за доби Катерини II в річищі її «грецького проекту» вже як уособлення Греції/Візантії, тим самим посилюючи міфологічне підґрунтя національної ідеології. Князь Г. Потьомкін отримав наказ приєднати Крим до імперії під час російсько-турецької війни 1768–1774 pp. Програючи військову кампанію Росії, Туреччина за Кючук-Кайнаджирським договором (1774 p.) визнала незалежність Кримського ханства, а Росія, у свою чергу, духовну владу над татарами турецького султана, як халіфа усіх мусульман, встановивши над Кримом військовий протекторат. Безумовно, в подальші плани імперії не входила незалежна кримська державність. Із включенням ханського Криму до складу Росії мусульмани півострова опинилися перед загрозою етнічного виживання (національної асиміляції й примусової християнізації), оскільки у 1783 p. з кримською державністю, значно старшою, ніж московська, було покинчено остаточно. Внаслідок репресій (руйнування або передачі під казарми близько 900 мечетей, спалювання священних манускриптів, закриття шкіл-медресе, заборони хаджу) почалася масова еміграція з Криму на територію сусідньої Туреччини (до 1917 p. виїхало 4 млн кримських татар) [13, с. 470–471]. Проте подібні дії не варто вважати релігійними утисками, що, поза сумнівом, мали місце в Російській імперії, особливо стосовно іудеїв. Як такий іслам в Росії не зазнавав гонінь, більше того, після входження території Казахстану до складу Російської імперії (1731 p. при Анні Іоанівні) в річищі політики седентаризації Катерини II відносно тюрок-кочівників мала місце насильницька ісламізація тенґріанців і ламаїстів, для чого були мобілізовані сотні мулл з середовища волзьких татар. У 1788 p. наказом Катерини II була створена перша офіційна організація мусульман Росії «Оренбурзькі магометанські духовні збори» й заснована посада очільника російських мусульман — муфтія, кандидатуру якого після обрання мусульманською громадою затверджував імператор. Отже, територіальні зачистки татарського Криму відбувалися як реалізація «грецького проекту»:

Россия наложила руку  
На Тавр, Кавказ и Херсонес,

И, распустя в Босфоре флаги,  
Стамбулу флотами гремит.

.....  
Какая незабвенна слава!  
Какая звучная хвала!  
Екатеринина держава  
И мудрыя ея дела.

(Г. Державин, 1784 р.) [10].

Важливою подією «грецького проекту» стала подорож до Криму Катерини II (1787 р.). Зрозуміло, що подорож мала, насамперед, ідеологічний та демонстративний характер, як це засвідчує маршрут імператриці: Санкт-Петербург — Крим через Москву, Володимир, Київ, Херсон, викарбуваний на пам'ятній медалі у вигляді мапи як «Путь на пользу» [3]. У такий спосіб було декларовано нову імперську географію, коли до «нової імперії» Петра I, пролонгованою «Новоросією» Катерини II, додався древній «візантійський спадок». В річищі політики «російської Мінерви» відбулося перекодування тюркського простору Криму на грецький: Севастополь (Ахтіяр), Сімферополь (Ак-Мечеть), Феодосія (Кафа), Євпаторія (Гулев), Левкополь (Ескі-Крим) тощо. Таким чином татарський Крим трансформувалася у «російську Тавриду»:

Друг милый, ангел мой! сокроемся туда,  
Где волны кроткие Тавриду омывают,  
И Фебовы лучи с любовью озаряют  
Им древней Греции священные места.

(К. Батюшков, 1817 р.) [1].

Отже, Крим, кооптований у ментальний універсум самовизначення й самоідентифікації Росії, заступив Візантію у російській свідомості. Внаслідок маніпуляції історичною пам'яттю жадана імперія була «реально» здобута:

Поэтической Эллады  
Отголоски и залог  
Мира, отдыха, услады,  
Пристань, чуждая тревог!

(П. В'яземський, 1867 р.) [6].

Чергове метонімічне «привласнення» обумовило наступний дискурс.

5. Дискурс «Крим як парадиз». Зазначена метаморфоза постала після включення й остаточної адаптації Криму в межі російської державності та зініціювала тексти «милування» територіальним здобутком, що яскраво позначилося у поезії. В цьому аспекті першовідкривачем Криму став С. Бобров («Таврида» 1798 р., «Херсонида» 1804 р.), як це зазначив дослідник «кримського тексту» О. Люсий [20]. Тему «парадизу» підхо-

пили К. Батюшков, В. Брюсов й багато інших оспівувачів «благословенної Тавриди». Довершеності вона набула у геніального О. Пушкіна, котрий започаткував власний «кримський текст»:

Приду на склон приморских гор,  
Воспоминаний тайных полный, —  
И вновь таврические волны  
Обрадуют мой жадный взор.  
Волшебный край! очей отрада!  
Все живо там: холмы, леса,  
Янтарь и яхонт винограда,  
Долин приютная краса,  
И струй и тополей прохлада...

(О. Пушкин, 1821–1823 рр.) [26, с. 61].

До поетів долучилися мандрівники (П. Сумароков, П. Кеппен, Е. Хоецький), котрі в своїх подорожніх нотатках описували принади та стародавні пам'ятки Криму. На південному узбережжі постали вписані у пейзажі палаци — шедеври архітектурної думки.

Окрему «кримську тему» презентувала поезія «Срібного віку». Проте «голос» Криму М. Волошин неочікувано спростував попередній досвід поетичного та політичного засвоєння «візантійського спадку»:

Здесь, в этих складках моря и земли,  
Людских культур не просыхала плесень —  
Простор столетий был для жизни тесен,  
Покамест мы — Россия — не пришли.  
За полтора лет — с Екатерины —  
Мы вытоптали мусульманский рай,  
Свели леса, размыкали руины,  
Расхитили и разорили край  
Осиротелые зияют сакли;  
По скатам выкорчеваны сады.  
Народ ушел. Источники иссякли.  
Нет в море рыб. В фонтанах нет воды...

(М. Волошин, 1926 р.) [5, с. 200].

Хоча вже у А. Чехова Крим виступає лише цариною курортного адюльтеру («Дама с собачкой», 1889 р.), нищих та болісних любовних стосунків («Ариадна», 1894–1897 рр.).

Цікавим та архетипово дихотомічним був дискурс Криму за доби радянської квазіімперії, який містив і дисидентський «Остров Крым» В. Аксьонова (1979 р.) і героїко-патріотичний, пісенно-поетичний корпус текстів на кшталт «легендарный Севастополь — гордость русских моряков» (1954 р.), що кореспондує (як це засвідчує епітет «легендарний») до кримського тексту часів Кримської війни (1853–1856 рр.):

Какой тут дышит мир! Какая славы тризна  
Средь кипарисов, мирт и каменных гробов!



Рукою набожной сложила здесь отчизна  
Священный прах своих сынов.

(А. Фет, 1887 р.) [31].

Сьогодні імперські амбіції Росії щодо Криму є незаперечними, адже утримання технологічно застарілого військового флоту у Севастополі, який до того ж забруднює акваторію бухти, є дією радше символічною, ніж прагматичною. Так само екологічно шкідливим, економічно необґрунтованим, але відверто геополітичним є проект, запропонований колишнім мером Москви Лужковим, побудови мосту через Керченську протоку, аби з'єднати берег російської Тамані із Кримом. Одразу ж виникає асоціація з «найдревнішим об'єднувальним» написом (1068 р.) на славнозвісному Тмутараканському камені: «В лето 6576 индикта 6 Глеб князь мерил море по леду от Тмутороканя до Корчева 14000 сажен». Значений артефакт сумнівного походження досить очікувано з'явився за часів Катерини II, про що її особисто повідомив О. Мусін-Пушкін. Незабаром до каменя додався опис «споконвічно російських» земель у Криму, цим каменем і засвідчених: «Историческое исследование о местоположении древнего российского Тмутараканского княжения» (СПб., 1794) із заключним розділом «Родословник Князей Российских, владевших в Тмутаракани от Князя Глеба Святославича, положившаго камень в Тамане, взятый из Записок касательно Российской Истории» [21].

Архетипова ситуація ідеологічного «привласнення» простору Криму досі триває й триватиме. Хоча «аполлонічний» Тмутараканський камінь наразі обертається на «діонісійського» Тмутараканського ідола. Адже кримськотатарський народ продукував/продукує власний кримський текст, що треба враховувати російському політикуму. Сумний мотив «татарської Тавриди» вже наявний у сучасній російській поезії як приреченість «вічного повернення»:

Время черпалось полною мерою,  
Не успеешь души уберечь...  
И к Аллаху из хижины серой,  
Изменяя состав ноосферы,  
Возлетает гортанная речь.

(М. Синельников. Крым) [19].

Загалом більшість представників російської творчої інтелігенції стосовно «кримського питання» виявляються носіями «візантійського»/імперського світогляду, яких не полишає ностальгічне відчуття «втраченого раю» внаслідок «зради/здачі» Криму недолугими політиками:

Песнь о «Варяге» мы пьяно поем.  
Слезы на лицах блещут.  
А Севастополь без боя сдаем.  
Прадеды нас не простят.

(А. Жигулин. Нищий в вагоне,  
как в годы войны...) [2].

6. Дискурс «Крим як втрачений рай» наразі триває на тлі геополітичних стогонів, як це засвідчує добірка сучасної поезії в антології «Прекарасны вы, брега Тавриды...» [25].

Если бы шуба распозлась по швам,  
Я бы сказала: ну что ж, обойдемся без шубы.  
Ну, а без Крыма? Мучительно русским словам  
Знать, что они на сегодня беспомощно-грубы.

(И. Лиснянская, лауреат премии  
А. Солженицына. В Киев Евдокии) [19].

Саме у контексті імперської парадигми написано рядки, якими ми б хотіли завершити презентацію сучасної кримської геопоетики:

Что же ты, Миних, не встанешь из гроба,  
Что ж ты, Потемкин, горящей глазницей  
Не обернешься к нам, гневаясь, чтобы  
Пламя стыда опалило нам лица!  
Где ж вы, Нахимов, Корнилов, Тотлебен,  
Где ж ты, Истомин! — восстаньте из праха.  
Нет ни Крыма, ни моря, ни неба, —  
Нет ничего, кроме жалкого страха!

.....  
Армий победных не встанут солдаты,  
Нет, неподъемен им гнет отвращения  
К слабым потомкам... Позор нам — расплата!  
Предали их мы — и нет нам прощенья!

(Г. Фролов. Крым) [2].

Отже, ситуація «втрапи» Криму є вкрай травматичною для російської державної свідомості, як це засвідчують новітні літературні тексти в жанрі «геопоетичного шоку», а також агресивна імперська риторика провідних російських ідеологів та політиків: Жириновського, Дугіна, Леонтьєва, Затуліна, що відверто спрямована проти територіальної цілісності України. Крим так само розглядається як фетиш, візантійський симулякр, невід'ємний від російського символічного простору, як і за часів Катерини II. Прикро, що українська традиція сприйняття Криму як «загрози» (очевидно, національному суверенітету?) спонукає Україну напрацьовувати власний кримський текст статтями сумнозвісних «Харківських угод» (2010 р.). Наразі Україна і Крим є топосами, що не перетинаються.



## Список літератури

1. Батюшков К. Н. Таврида / Википедия [Электронный ресурс] / К. Н. Батюшков. — Режим доступа : <http://ru.wikisource.org/>. — Назва з екрана.
2. Современная история Крыма в поэзии // Благословенная Таврида. Литературный сайт [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://www.tavrida-liter.narod.ru/>. — Назва з екрана.
3. Брикнер А. Г. Путешествие Екатерины II в Крым // Исторический Вестник. Историко-литературный журнал / А. Г. Брикнер. — СПб., 1885. — № 9 (21). — С. 460–461.
4. Василевский В. Г. Введение в житие св. Стефана Сурожского / В. Г. Василевский // Труды. — 1915. — Т. 3. — С. 142–228.
5. Волошин Максимилиан. Дом поэта // Коктебельские берега / Максимилиан Волошин. — Симферополь : Таврия, 1990. — С. 198–201.
6. Вяземский П. А. Слуху милые названья... / Википедия [Электронный ресурс] / П. А. Батюшков. — Режим доступа : <http://ru.wikisource.org/wiki/>. — Назва з екрана.
7. Гоголь Н. В. Страшная месть / Н. В. Гоголь. Вечера на хуторе близ Диканьки. Часть вторая // Собрание сочинений. — М. : Художественная литература, 1984. — С. 135–171.
8. Гончарова О. М. Крым как Византия (вторая половина XVIII века). Доклад на конференции «Крымский текст русской культуры». — СПб., сентябрь, 2006 [Электронный ресурс] / О. М. Гончарова. — Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/>. — Назва з екрана.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Гл. XIV. Царьград [Электронный ресурс] / Н. Я. Данилевский. — Режим доступа : <http://www.vehi.net/danilevsky/rossiya/>. — Назва з екрана.
10. Державин Г. Р. Ода на приобретение Крыма / Википедия [Электронный ресурс] / Г. Р. Державин. — Режим доступа : <http://ru.wikisource.org/>. — Назва з екрана.
11. Дмитриева Р. П. Сказание о князьях Владимирских / Р. П. Дмитриева. — М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1955. — 214 с.
12. Живов Б. М. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России / Б. М. Живов, Б. А. Успенский // Языки культуры и проблемы переводимости. — М. : Наука, 1987. — С. 47–53.
13. Історія релігії в Україні / Навчальний посібник [за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького]. — К. : Знання, 1999. — 735 с.
14. Кнабе Г. С. Русская Античность. Содержание, роль, судьба русского наследия в России / Г. С. Кнабе. — М. : Изд. РГГУ, 1999. — 238 с.
15. Леся Українка. Кримські відгуки. Іфігенія в Тавриді / Леся Українка // Зібрання творів: у 12 т. — К. : Наук. думка, 1975. — Т. 1. — С. 165–170.
16. Літопис руський / Пер. Л. Є. Махновець [Відп. ред. О. В. Мишанич]. — К. : Дніпро, 1989. — 590 с.
17. Лотман Ю. М. Символические пространства / М. Ю. Лотман // Семиосфера. — СПб. : Искусство-СПБ, 2000. — С. 297–303.
18. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Избранные статьи : в 3 т. — Таллинн : Александрина, 1992. — Т. 1. — С. 200–2003.
19. Люсый А. П. Геопоэтический референдум. Рец. на: «Прекрасны вы, берега Тавриды»: Крым в русской поэзии / Сост., предисл., примеч. В. Б. Коробова. — М., 2000 [Электронный ресурс] / А. П. Люсый // Русский журнал. — Режим доступа : [www.russ.ru/krug/kniga/](http://www.russ.ru/krug/kniga/). — Назва з екрана.
20. Люсый А. П. Крымский текст в русской литературе. — СПб. : Алетей, 2003. — 203 с. [Электронный ресурс] / Александр Люсый // Русский архипелаг. — Режим доступа : <http://www.archipelag.ru/>. — Назва з екрана.
21. Майофис М. Л. Тмутараканский камень в культурном строительстве конца XVIII — начала XIX века / М. Л. Майофис // Философский век. Альманах. Вып. 10. Философия как судьба : Российский философ как социокультурный тип. — СПб., 1999. — С. 132–139.
22. Малинин В. Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу / В. Н. Малинин // Труды Киевской Духовной Академии. — К., 1888. — № 5. — С. 72–126.
23. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм /Ф. Ницше // Соч.: в 2 т. — М. : Мысль, 1990. — Т. 1. — 829 с.
24. Пелікан Я. Виправдання традиції / Пер. з англ. — К. : Дух і Літера, 2010. — 128 с.
25. Прекрасны вы, берега Тавриды : Крым в русской поэзии / Сост., предисл., примеч. В. Б. Коробова ; рук. проекта Л. Абаева. — М., 2000. — 719 с.
26. Пушкин А. С. Бахчисарайский фонтан / А. С. Пушкин // Соч.: в 3 т. — М. : Художественная литература, 1986. — Т. 2. — С. 48–61.
27. Самойлов Давид. Софья Палеолог [Электронный ресурс] / Давид Самойлов // Стихи русских поэтов. — Режим доступа : <http://stihi-russkih-poetov.ru/>. — Назва з екрана.
28. Слово о полку Игореве / [Сост. и коммент. Д. Лихачева, Л. Дмитриева]. — М. : Художественная литература, 1987. — 221 с.
29. Снігірьова Л. М. Крим в українських історичних піснях / Л. М. Снігірьова // Культура народів Причорномор'я. — 2009. — № 156. — С. 88–92.
30. Тютчев Ф. И. Русская география // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор». — С. 152 [Электронный ресурс] / Ф. И. Тютчев. — Режим доступа : <http://feb-web.ru/>. — Назва з екрана.
31. Фет А. А. Севастопольское братское кладбище // Википедия [Электронный ресурс] / А. А. Фет. — Режим доступа : <http://ru.wikisource.org/wiki/>. — Назва з екрана.
32. Филимонов С. Б. Гоголь глазами крымоведов [Электронный ресурс] // Крымское время. 11.02.2013 / С. Б. Филимонов. — Режим доступа : <http://www.time4news.org/>. — Назва з екрана.

R. Demchuk

## CRIMEAN TOPOS IN THE CONTEXT OF BYZANTINE / IMPERIAL PARADIGME

*The article is devoted to analysis of the Crimean texts through topos in the historical context; and represents cultivation and the metamorphosis of the Crimean text.*

**Keywords:** Crimea, topos, Crimean text, discourse, Byzantium, Russian Empire.

*Матеріал надійшов 04.01.2013 р.*