

УДК 316.74

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.34.26>

ВЛАДНА ЕЛІТА РОСІЇ В КОНТЕКСТІ ДУХОВНОСТІ: ІСТОРИКО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ

Юрій Привалов

*Інститут соціології Національної академії наук України,
відділ соціальної експертизи
вул. Шовковична, 12, 01021, Київ, Україна*

Валерій Пилипенко

*Інститут соціології Національної академії наук України,
відділ історії та теорії соціології
вул. Шовковична, 12, 01021, Київ, Україна*

У статті досліджуються процес співвідношення етики та політики, ступінь взаємопроникнення цих сфер, їх взаємодія. При цьому робиться висновок, що ціннісні орієнтації владної еліти детерміновані загальним історико-політичним, соціальним та етнокультурним контекстом. Підкреслюється, що зв'язок етики й політики має глибинне історичне коріння. Це істотно зумовлено тим, що становлення державності було історично пов'язане з християнізацією. Вказується на властивий православній культурі феномен одночасного існування високого ідеалу, максимальної установки, але з поблажливістю до його невиконання з огляду на людську слабкість. Саме морально-етичний максимум привносив у православну культуру певну невизначеність щодо світської сфери, зокрема соціальної і політичної. Остання ставала таким собі «нейтральним полем», з одного боку якого молилися святі подвижники, а з іншого – діяли політики. Крім того, для православної свідомості характерними є моралізм, уявлення про світ як «заповідник» добра і зла, простір боротьби Бога і диявола, схильність оцінювати всі явища за моральним критерієм. Релігійне двовір'я, що виявляється в одночасному існуванні «денної» (християнської) і «нічної» (язичницької) свідомості, породило і двовір'я політичне. Останнє проявилось в одночасному існуванні двох непримиренних (християнського і язичницького) уявлень про владу, державу, націю і владну еліту. З одного боку, це християнський ідеал царя як земного втілення Божої правди й милості. Йдеться про ідеал, «підтримуваний» пам'яттю про кращих із великих князів київської і монгольської епох, а з іншого боку – суто язичницький образ володаря як втілення грізної, морально нічим не обмеженої сили, ідеал римського кесаря. Стаття розкриває тему поступового розриву етики і політики, який зумовлений не лише тим, що ідеал соборності з його моральною орієнтацією на мир відходив в ідеалізоване минуле, але й тим, що політика більше не «терпіла» моральних повчань.

Ключові слова: духовність, політика, еліта, історія, релігія, мораль.

Співвідношення етики та політики, ступінь взаємопроникнення цих сфер, їх взаємодія, а також ціннісні орієнтації владної еліти детерміновані загальним історико-політичним, соціальним та соціокультурним контекстом, духовно-релігійною традицією. Можна виділити деякі доволі стійкі, «муміфіковані» кліше, ідеальні уявлення щодо образу правлячої еліти, її місця в суспільстві, манери спілкування з народом. Якщо звернутися до прикладу Росії, то побачимо, що для неї зв'язок етики і політики завжди був і залишається більш значущим, аніж для інших країн. І саме в Росії впродовж багатьох століть існує деякий парадоксальний феномен, котрий можна назвати «політичним двовір'ям», де поєдналися дві протилежні установки, два протилежні погляди на правлячу еліту.

З одного боку, правлячу еліту народ оцінює передусім за її моральними якостями і чекає від неї справедливості і чесності. Віра народу в те, що ця людина володіє такими чеснотами, здатна призвести до ідолопоклоніння перед нею. При цьому, якою б «поганою» не виявилася влада (чи то цар, чи партійний вождь, чи президент), їй прощають дуже багато, забуваючи про «гріхи» і помилки. З другого боку, влада має бути сильною, адже слабкості їй не вибачають, краще сприймають жорсткість і навіть жорстокість. І в цьому, і в іншому випадку очевидні етичний мотив і емоційне ставлення до політики і влади.

Захід подолав свій шлях «раціоналізації» політики, економіки, громадянської свідомості. Ця «раціоналізація» призвела до утвердження конституціоналізму в державі, капіталізму – в економіці і позитивізму – у свідомості. Для Заходу держава нині не ототожнюється з жодною частиною бюрократії. Держава відділяється від суспільства і протистоїть йому. Суспільство ставиться до політики крізь призму утилітаризму, оцінює політиків за їх функціональну здатність. Воно розчаровано дивиться на правлячу еліту, від якої не чекає нічого морального, але й не пробачає порушень «правил пристойності». Однак Росія – це не Захід. І новий час із його раціоналізацією тут ще не настав, «розчаклування» влади ще не відбулося. Принцип утилітаризму не сприймається «слов'янською» свідомістю. Досі суттєво зберігається емоційне, «міфо-поетичне» ставлення до влади і можновладців.

До речі, багато російських релігійних філософів пов'язували такий моралізм і максималізм з особливою релігійністю росіян, розуміючи таку «релігійність» не просто як особливу прихильність до православ'я, а значно ширше – як прагнення до вічного, трансцендентного, що є вищим від земного тимчасового життя.

У результаті все набуває своєї значущості лише завдяки ставленню до абсолюту, лише як вираз і форма абсолютної істини і абсолютного спасіння. У цьому полягає принциповий радикалізм російського духу. Його викривленням і деформацією є політичний радикалізм, максималізм, зумовлені тим, що дух уже відірваний від своїх істинних, тобто релігійних коренів. Виходячи з цього, багато релігійних мислителів вважали: у політиці своєрідність російського менталітету полягає в тому, що він ставить понад усе (вище від юридичних відносин) етичні засади, а тому вимагає від владної еліти насамперед не «функціональних» якостей, а моральності [15, с. 388].

Умови отримання земної влади – поклоніння дияволу. І не випадково Христос відкинув державну владу, двічі йому запропоновану, – в пустелі, коли його спокушував диявол, і в Єрусалимі. «Потім Диявол вивів його на гору і за одну мить показав йому всі царства населеної землі та й сказав: «Я дам тобі владу над усіма ними і їхню славу, бо ця влада передана мені, і я даю її, кому хочу. Тож, якщо ти поклонишся мені, уся вона буде твоя»» [3, с. 1377]. Безпощадний до влади, до самого принципу етатизму, Апокаліпсис викидає хижим птахам «трупі царів», трупі сильних, трупі тисячочальників, аби підготувати шлях до другого пришестя Христа [3, с. 1658].

Наступна складова частина – греко-візантійська православна спадщина. Із Візантії приходять на Русь не лише грецька віра, ціннісно-моральна система (пов'язана з цією вірою), а й ідеал держави, уявлення про владу і правлячу еліту, її призначення, обов'язки, моральні завдання.

Що ж саме є важливим для нас у візантійській спадщині з погляду взаємозв'язку етики і політики, а також моральних орієнтацій владної еліти? Насамперед ідеал самодержавної влади. Він сам по собі вже передбачав взаємозв'язок етики і політики. Етика тут, власне, інкорпоровалася в політику, адже ідеал самодержавної влади передбачав, по-перше, боговстановленість влади, по-друге, богоподібність влади, по-третє, відповідальність самодержця перед Богом.

В ідеалі, розробленому християнськими богословами, православний цар відрізнявся від східного деспота, римського кесаря, від абсолютного монарха передусім тим, що не був необмеженим владикою. У нього було одно-єдине, але досить суттєве обмеження – християнська істина. Влада його обмежувалася волею Бога і законом Божим, тобто християнською етикою. Православний цар мислився як «служитель» Божий, не тільки як втілення вищої моральності, а й як хранитель Істини. Адже він отримував владу для того, аби повернути рід людський на служіння «найсвятішому обов'язку» – християнству. І тому біля царя мала стояти Церква як носій Божественної моральної волі, в котрій самодержець був лише членом, але не паном. Церква мала спрямувати все суспільне і політичне життя бажаними для Бога шляхами, контролювати політику держави в етичному плані і стояти на стороні моральності правлячої еліти.

Це уявлення про вищу владу як таку, що уособлює моральність і охороняє Істину (розроблене у Візантії), відіграло чільну роль у політичній історії.

Головна «функція» верховної влади і правлячої еліти якраз і полягає у збереженні Правди та Істини. Ця ідея істотно відрізняється від західного уявлення про функції влади – прагматичної, пов'язаної з управлінням. У Росії, наприклад, візантійське трактування влади зберігалось не лише до ХХ століття, а в трансформованому вигляді було задіяне партією більшовиків. Партія «нового типу» розглядала себе як носія вищої Правди, втілення моральності. Власне й сучасні ілюзії багатьох росіян, що люди, наділені владою, вирішать за них все, «як треба» (бо знають, як краще), пов'язані з цим патерналістським уявленням.

Цей ідеал верховної влади, сформований у Візантії, суттєво відрізняється не лише від східнодеспотичного самовладдя, а й від римського абсолютизму, пов'язаного з поняттям республіки (Сенат і народ), а також від пізніших західних трактувань. Так, і в Росії протягом століть цар (як виразник волі Божої) спирався, згідно з цим уявленням, не лише на позитивний закон, а й на розум, що не вкладається у формальні рамки, поняття справедливості, покладаючись на свій розум і «сердечну» інтуїцію. Справедливість є вищою від закону. Це уявлення про те, що неформальна справедливість вища за будь-який закон, взагалі є характерною рисою російської політичної культури.

Загалом християнську доктрину підкорення політики моральним принципам, християнській етиці любові і свободи, євангельській істині можна було б визнати теоретично кращою за всі інші, якби держава справді переоцінила себе у світлі християнського вчення і визнала свою обмеженість, відмовилася розглядати себе як абсолютну цінність [9, с. 253]. Але цього не сталося. У результаті держава закріпилася як священна і вища категорія, як мета, сенс і виправдання людського існування. У цьому полягає основне «відхилення» історичного православ'я від євангельських принципів стосовно влади.

Із часів візантійського імператора Костянтина в «історичному» православ'ї закріпилось одностороннє ставлення до правлячої верхівки і влади як такої. Євангельська ідея сутнісної антиномічності влади відійшла на задній план, і в полі зору залишилася лише «влада від Бога». Після прийняття християнства імператором Костянтином і закріплення «симфонії» (гармонійної єдності) держави і церкви свідомість християн виявилася «зачаклованою» цим перевтіленням імперії у християнську державу. Адже в останній офіційно і єдино можливою релігією було християнство. У результаті теократичний абсолютизм античної державності не лише був переглянутий у євангельському світлі, а й перевтілювався у невід'ємну частину християнського світосприйняття.

Саме у православній Візантії сформувалась ідея держави як вищої цінності і правителя (як вищого духовно-морального авторитету) за формулою «що Бог на небі – то цар

на землі». На багато століть були «забуті» ті рядки Біблії, де земне царство трактувалось як відпадиння від Небесного царя – Бога, як зрада йому. А відновлення Царства Божого на небі і землі розглядається як відміна будь-якої земної влади. Церква, зі свого боку, визнала державу вищою і абсолютною цінністю. У результаті нова ідея християнського царя як «Божого служителя» зрослася зі старою ідеєю кесаря як увіковіченого диктатора.

Візантійська православна церква (як пізніше і російська) не могла вийти за межі категорій священного царства. Ця священність «виправдовувала» всю політичну і соціальну неправду (несправедливість). На нашу думку, можна сказати, що максималізм моральних вимог у теорії обернувся мінімалізмом моральності реальної політики.

Слід зазначити, що «висота» морально-етичного ідеалу притаманна православному вченню про моральність загалом. Але в цьому максималізмі «причайлася» небезпека. Євангельська етика любові (на відміну від розписаної за всіма пунктами і передбаченої на всі випадки життя старозаповітної етики Закону) була занадто піднесеною, аби слугувати «моральним кодексом» із конкретними вказівками. Вся увага зосереджувалася на максимумі моральних вимог. У результаті правляча еліта знала, до якої межі вона може доходити у своєму аморалізмі, орієнтуючись на «поріг терпіння» народу.

Таким чином, можна говорити про властивий православній культурі феномен одночасного існування високого ідеалу, максимальної установки з поблажливостю до його невиконання з огляду на людську слабкість. Те, що морально-етичний максимум необхідний в ідеалі чернечому, привносило у православну культуру певну невизначеність щодо світської сфери, зокрема соціальної і політичної. Остання ставала таким собі «нейтральним полем», з одного боку якого молилися святі подвижники, а з іншого – діяли політики.

Упродовж усієї російської історії ми бачимо, наскільки глибоко укорінилась у народі ідея очищувального страждання. Багато святих були визнані такими здебільшого із співчуття і співстраждання, котрі вони викликали. Багато святих були канонізовані лише з причини їхньої очевидної насильницької смерті. Тут, мабуть, багато важить очищувальна висота страждання і смерті. В образі князя з неодмінними фізичною силою, красою і військовими доблестями завжди згадуються добродієності милосердя, щедра благодійність і смирення. Ці чесноти органічно пов'язані з першою неодмінною вимогою – князь має бути побожним християнином. Благочестя князя виявляється в любові до церкви, духовництва, а дотриманні обряду. І щодо церкви, і стосовно простолюду князь покликаний бути благодійником, щедро роздавати милостиню. Це ті «капіталовкладення», які забезпечують йому славу у віках і спасіння на «тому світі».

Релігійно-моральний ідеал «кентичного» князя висував на перший план чесноти смирення, слухняності, добровільного аскетизму і милосердя. При цьому важливо підкреслити, що всі ці добродієності мали протилежну інтерпретацію у візантійській традиції і в Київській Русі. Візантійська інтерпретація, однак, не канула в небуття, а «пробилася» у пізніший період російської історії, «розквітла» за часів Івана Грозного.

Смирення, слухняність і милосердя «візантійського» зразка базувалися на ієрархії, залежності і страху перед «начальством». Ідеться про особливу духовність, в якій Бог сприймається насамперед як Вседержитель і суддя, котрий суворо карає грішників. Такий тип свідомості можна назвати «релігією страху». Тут людина має змиритися перед вищими. І не лише перед Богом (що природно для християнства), а й перед володарями – імператором, чиновником, багатієм. До людей нижчого статусу правитель має виявляти покровительське милосердя. Це милосердя обмежувалося здебільшого роздаванням милостині злидарям і виконанням обрядів і приписів церкви задля умилостивлення Бога. Сакраментальне освячення життя обрядом і здійснення приписів церкви тут виступають на перший план.

Духовність же давньоросійського зразка «свідчить», що найважливішими є реальна моральність життя, слугування Євангелію, втілення кенотичного ідеалу. Тому милосердя, смирення і слухняність мали в «релігії любові» інший зміст, ніж у «релігії страху». До кінця XIII – початку XIV століття у загальному контексті домінування християнства як «релігії любові» ці добродієвності впливали з любові до Бога і ближнього. Вони ґрунтувалися на почуттях співстраждання і милосердя. З XIV століття духовна ситуація змінюється, і ці чесноти наштовхуються на опір у «релігії страху», яка змінює весь зміст російської духовності.

У кенотичному християнстві милосердя суголосне самоприниженню. Людина применшує себе не лише перед Богом, а й перед «останнім» членом суспільства. З одного боку, представник владної еліти не міг вивищуватися над іншими членами суспільства, а мав бути «демократичним», «своїм». З іншого боку, руський святий (що втілював кенотичний дух) ставав стосовно еліти вимогливим і суворим, викриваючи гріхи можновладців. Така кенотична позиція «вивертала навиворіт» соціальну ієрархію, компенсувала ідеї богоподібності і боговстановленості влади.

Милосердя, смирення і слухняність в ідеалі не лише визначали стосунки князя і народу, а й були ідеальною основою політичних взаємин між князями. Передбачалося, що не закон, а любов має управляти землею руською, котра належала одній князівській родині, що ділила і перерозподіляла свої спільні володіння. Давньоруські літописи вивищують князів, котрі добровільно покорилися своєму суперникові, відмовилися від своїх очевидних прав заради того, щоб уникнути кровопролиття (заохочувалася лише війна проти язичників). Та чи означає це, що кенотичний ідеал перекреслив «аристократичну ідею честі?» Ні, не означає. Хоча, звичайно, аристократична ідея честі важче завойовувала собі місце у східнохристиянському, православному контексті, аніж у католицькій, західнохристиянській культурі. До XIII століття літописці неохоче наділяли християнських князів світським пошуком честі і слави, хоча вільно (і не без національної гордості) говорили про справу честі в язичницькому минулому.

На початку XIII століття літописці «заохплювалися» піднесенням князів, навіть слабких, котрі відступали від своїх законних справ в ім'я збереження миру. При цьому князі навіть «применшували» себе і приймали дари від своїх братів з єдиною метою – відвернути кровопролиття. Але вже в середині XIII століття поняття «честь» і «слава» літописці дедалі частіше вкладають в уста князів без винятку на будь-яку пересторогу.

З пошуками честі тісно пов'язаний мотив помсти, який «завував» у тодішніх літописах. Якщо раніше літописець осуджував навіть акти помсти з боку нещасного, віроломно осліпленого князя Василька (1066–1124), то століття потому разом із реабілітацією честі, покарання, вивільнення від християнської моральності стає законним політичним мотивом дій [16, с. 208]. Поступово утверджується аристократична мораль честі, куди органічно увійшов мотив помсти. Варто зазначити, що аристократична мораль честі, хоч і з сумнівною для християнської свідомості «помстою», але все-таки пов'язувала етику і політику, була відмінною рисою південних (Київського і Галицького) літописів середньовіччя. Суздальські ж (північні) літописи розвивалися в іншому, «сумнівному» напрямі. Тут церковна фразеологія супроводжувала втрату християнських моральних критеріїв у політиці. Події оцінювали не за критерієм честі, а за політичною кон'юнктурою.

Поступово відбувався повний і принциповий розрив етики і політики. І справа не лише в тому, що ідеал соборності з його моральною орієнтацією на мир і братолюбство відходить в ідеалізоване минуле, але і в тому, що політика більше не «терпить» моральних повчань. Церква більше не могла здійснювати контроль і опіку над моральною ситуацією

в політиці. Князі більше не терплять церковного виховання і повчань. Заклики до покори, милосердя і братолюбства лише викликають у них гнів.

Монгольське поневолення каталізувало страшний моральний занепад. Гіркий досвід рабства упосліджував російську еліту, таврував руських «татарщиною», огрубляв характер. Князі їздили до орди з підтвердженням своєї рабської покори, боячись доносів шпигунів, котрих вербували навіть серед братів-князів. Для народу ця школа рабства була ще важчою. Адже потрібно було кланятися кожному заїзному баскаку, виконувати все, чого він вимагав, рятуватись обманом і приниженнями. Дводумність, хитрість, низькі прояви інстинкту самозбереження стають добродіями часу, котрі сповідує і літописна мораль.

Нова державність авторитарного типу веде початок від князювання Івана I (1328–1341), котрий почав збирати землі під егідою Москви. З новою державністю змінюється весь контекст політичної культури. Відбувалося перенесення авторитарних порядків (власних князівським наділам) на державу загалом. Князь Іван III (1462–1505) говорив про Руську землю як про власну «вотчину». Однак Іван IV був першим самодержцем всієї Русі, першим її царем не лише тому, що першим прийняв царський титул. Головне в тому, що він першим усвідомив усю значущість царської влади і створив її теорію. Це супроводжувалося вельми глибоким викривленням етичних принципів, формуванням брехливих, псевдоморальних (і власне антихристиянських, хоча і в християнській формі) установок у політичному житті.

В епоху Івана Грозного формується нова державна ідеологія. А з нею отримують свої права нові уявлення про політичний ідеал, сутність влади. При цьому йдеться про «місію» верховної влади царя і місце та роль його оточення. Змінюється структура ціннісних орієнтацій владної еліти. А моральні поняття набувають нового змісту.

Важливе місце в новій державній ідеології посідала теорія «Москва – Третій Рим». Ця теорія за добу Івана Грозного була перетлумачена в сенсі релігійного націоналізму. Есхатологічні та апокаліптичні настрої витіснялися ідеєю торжества православ'я, руського месіанства, волею до могутності. «Руські» почали визначатися «православ'ям». На цій основі відбувалася не лише націоналізація православної церкви, а й усїєї політико-правової культури Русі. Так теократична мрія Візантії знайшла нове втілення в Івані Грозному, котрий утвердив значущість царської влади за візантійським взірцем. На його переконання, царська влада – не обрана, не делегована народом, а та, що йде від Бога. Народ же має визнавати її, якщо він не є «безбожним».

Згідно з цією теорією російські самодержці апріорі володіли повнотою царської влади. Бояри і вельможі не можуть обмежувати владу царя. Церква також не сміє спрямовувати царя, втручатись у справи государеві. Як намісник Бога на землі цар не відповідає перед підданими. Тобто фактично цар є не лише вищою владою, а й вищою моральною інстанцією, відтісняючи від цієї традиційної ролі церкву. Тому царську владу (на думку Івана Грозного) не може обмежувати влада святительська, духовна. Разом із тим у цей час релігія стає пануючою ідеологією, що призводить до катастрофічних наслідків у духовній сфері. Християнський дух Нового Заповіту з його свободою і любов'ю відтісняється старо-заповітним ідеалом із його страхом і зосередженістю на зовнішніх, не сутнісних проявах. Обрядовір'я, зовнішньо показане благочестя, фанатична релігійність, почуття страху проникають у релігійну свідомість і закріплюються (консервуються) на століття.

Звичайно, поняття про ідеальне вдосконалення окремої людини зберігалось у народній свідомості, але ідеал суспільної правди занепадав. У Московській державі (як раніше у Візантії) релігійні та моральні начала вилучили зі сфери політичних і соціальних відносин. У цьому сенсі царювання Івана Грозного стало яскравим і своєрідним повторенням

того протиріччя, яке згубило Візантію. Йдеться про протиріччя між вербальним сповіданням істини і її запереченням у реальному, «поведінковому» житті. Іван Грозний поділяв візантійський погляд, що «істина не зобов'язує» [14, с. 417–418].

Безперечно, підкорення царю входило в канон християнського благочестя. Якщо цар поводить жорстоко і несправедливо – це його гріх, обов'язок підлеглих – сліпо коритися. При цьому царське оточення має підкорятися царю, а не втручатися у процес прийняття ним рішень. Усі ставали рівними рабами царя [14, с. 147]. Вищою ж добродією вважалася особиста відданість можновладцеві. Стосовно ж традиційних чеснот – милосердя, смирення, слухняності, братолюбства, то тепер їх уже трактували інакше.

Переломлюючись крізь призму «релігії страху» і обрядовір'я, смиренність знову набуває соціального сенсу в ієрархії і смирення своєї гордині, а насправді – упослідження людської гідності, – перед вищими за суспільним статусом. Слухняність стає догідливостю, підлабузництвом, за якими «ховається» ненависть. А милосердя перетворюється на благодійність бідним. Страх Божий починають тлумачити як основу набожного страху перед можновладцями. Це стало «живильним» середовищем для «корінного» російського життя – загального безправ'я внаслідок слабого поняття про честь і людську гідність [14, с. 434]. Тут постає надзвичайно важливе питання про політичне двовір'я російського народу і його «маніхейський» підхід до політики.

Релігійне двовір'я, що виявляється в одночасному існуванні «денної» (християнської) і «нічної» (язичницької) свідомості, породило і двовір'я політичне. Останнє проявилось в одночасному існуванні двох непримиренних (християнського і язичницького) уявлень про владу, державу, націю і владну еліту. Історія християнської моралі не вичерпує повноти російської духовної долі.

За доби Івана Грозного (коли церква остаточно «націоналізувалася») вселенське, загальнолюдське почуття поступається місцем саме почуттю релігійного націоналізму, яке за своєю суттю є язичницьким, оскільки обоює націю і державу. Йдеться про повернення тієї абсолютної значущості, проти якої боролось раннє християнство.

Про політичне двовір'я писав свого часу Володимир Соловйов. Він розглядав політичне двовір'я як своєрідний відбиток двовір'я релігійного. Звертаючись до питання про зв'язок релігійного двовір'я з двовір'ям політичним, він зазначав, що в цю епоху двовір'я російське (як і більшості християнських народів) є справою загальновідомою. Менше звертало на себе увагу явище, властиве саме російській народності (починаючи з XV століття). Це саме те, що є політичним двовір'ям, – визнання двох непримиренних ідеалів царства. З одного боку, це християнський ідеал царя як земного втілення Божої правди й милості. Йдеться про ідеал, «підтримуваний» пам'яттю про кращих із великих князів київської і монгольської епох, а з іншого боку – суто язичницький образ володаря як утілення грізної, морально нічим не обмеженої сили, ідеал римського кесаря.

Це спричинене історичними лихами повернення російської свідомості до старого язичницького обожнювання всепоглинаючої сили (втіленої в монархії) надзвичайно виразно відображено у відповідній легенді. За останньою, московські можновладці отримують свою верховну санкцію від Навуходносора – найтипівішого втілення богопротивної ідеї безмежного деспотизму. За цією легендою (яка була надзвичайно поширена в Росії і зберігається протягом століть у різноманітних варіантах), священні знаки царської влади перейшли до московських государів від великого князя Володимира, котрий своєю чергою отримав їх у дар від східноримського імператора Костянтина.

Отже, російський цар із часів Івана Грозного постає нащадком навуходносорової традиції, того самого Вавилону, котрий у християнстві є уособленням вищого зла – тоталітарної імперії. Російська ж народна свідомість (просякнута язичницькими уявленнями

про владу) сприймає цю традицію як добро, як здійснення вищої правди на землі, як умову побудови царства Божого в російській державі. Так воскрес ідеал римського кесаря. Християнське ставлення до влади було витіснене старим язичницьким обожнюванням безмірної сили держави, керованої самодержцем, тобто правда і сила ототожнювалися.

Іншим «крізовидом» політичного двовір'я було своєрідне «маніхейство» російської свідомості. У широкому сенсі воно означає схильність до чорно-білого бачення світу, поділ його на «добрих» і «злих», на полярні протилежності, де добро і зло виступають субстанційними початками. Суть маніхейства (у широкому значенні) полягає не в самому існуванні опозицій, адже вони є в кожній культурі, а в абсолютизації цих начал при «осмисленні» світу, у формуванні культурної основи для конструктивної напруженості, жорстко орієнтованої проти серединної культури, взаємопроникнення полюсів, в особливій логіці прийняття рішень і дій [1, с. 47].

Засноване на жорсткому протиставленні добра і зла, таке маніхейство боролось з «кривою», покладаючись на торжество «Божої правди» на землі. Але при цьому у певні періоди суспільно-політичного розвитку маніхейська логіка моментально «перевертає» цінності. І те, що вчора вона визнавала за «добро», нині може стати «злом» і навпаки. При цьому винними завжди будуть ті, хто шукає примирення полюсів, закликає до ненасилля, займає середню позицію, або грає «медіаційну», інтегруючи роль. Саме таких людей таврували ознаками зла, передусім проти них спрямовували ненависть прихильників маніхейської свідомості. У розвиток російської державності (особливо за доби Івана Грозного) таким втіленням «добра» і «зла» в народній свідомості була не верховна влада, а «медіатор», посередник між царем-батьюшкою і народом – правляча еліта. Ненависть народу до боярства (як і будь-якого начальства) була безмежною. І це простежується протягом багатьох століть.

З плином часу дедалі очевидніше поставала ідея західного абсолютизму. В епоху Петра I у політичній культурі Росії відбувся крутий поворот. Весь сенс, вся незворотність Петровської реформи полягали в тому, що це був владний і різкий досвід державної секуляризації. Остання означала не лише поділ політики і релігії, а й «відлучення» від політики будь-якої моралі. Петро I скасовує патріаршість, створює синодальну систему і ставить церкву у ще більшу залежність, ніж це було у Візантії. Влада самостверджується, стає самодостатньою. Сама ж думка про моральну «підзвітність» церкви стає для неї безглуздою.

Ідеологічна програма нової системи державно-церковних відносин (будучи, власне, програмою російської Реформації) відображена в «Духовному Регламенті». У ньому містилась вимога визнати новий порядок речей, новий світогляд, заснований на принципі утилітаризму, користі для держави. Принцип утилітаризму в новому політичному і культурному контексті означав відмову від попереднього християнського морально-релігійного імперативу в політиці. Секуляризація держави, утилітаризм і раціоналізація в реформаторському дусі вели до розвитку зі старим ідеалом християнської влади. Відкинувши ідеал християнських принципів у політиці, Петро I змушений був апелювати до темних традицій російської культури. Йдеться про реагування на рецидиви з часу татарського поневолення, «азійського деспотизму», насилля, катування, доноси, почуття страху і безправ'я перед всевладдям держави.

Однак можна не бачити в Петровському розриві зі старими ціннісно-моральними принципами свого роду несприйняття політичної дволикості Московського царства, успадкованого від Візантії. Утилітаризм (як вищий принцип у політиці) був тут чеснішим, ніж офіційне прикриття глибоко антихристиянської влади православною ідеологією.

Слід зазначити, що Петро I та його оточення були виразниками російської рішучості жити істиною і «прилипнути» до всього, в чому цю істину вбачали. Трагізм полягав у тому, що вся народна етика, дух народного життя не сприймали утилітаризму як основного морального принципу. Адже ні церква, ні народ не визнали нової концепції влади, не зрозуміли її, продовжуючи оцінювати останню в традиційних категоріях візантійської і московської теократії. Ніщо не могло похитнути їхню віру в те, що цар – помазаник Божий, а отже, його влада боговстановлена, він є істинним православним російським царем. Це сприйняття влади церквою і народом абсолютно не збігалось ані з реальним станом справ, ані з уявленнями влади про себе.

До XVII століття російське суспільство відрізнялося однорідністю, цілісністю свого морально-релігійного складу.

З проникненням західного впливу така цілісність суспільства руйнується. Торкнувшись верхніх освітніх прошарків, західний вплив став там домінувати. Російське суспільство, неоднаково переймаючись західними новаціями у всіх своїх прошарках, розкололося. Саме моральне роздвоєння російського соціуму призвело до роздвоєння культури, всього світосприйняття. Одне проти одного постали дві чужі, ворожі системи понять і почуттів. При цьому одна апелювала до старого порядку речей, шанувала старовину. Інша система «сподівалася» на перетворення, поліпшення життя за новим взірцем. Новий правлячий клас складався насамперед із тих, хто сприйняв реформи. Тому цим визнанням, прийняттям нового світогляду (заснованого на принципі утилітаризму) і визначалась, зрештою, належність до правлячої еліти.

Наприкінці XIX століття «моральна енергія» дедалі більше «перетікає» в русло революційних, опозиційних владі рухів. Криза самодержавства пробуджувала сподівання на радикальні зміни, духовно-моральне оздоровлення еліти. Революція 1917 року принесла нову форму державності, нову ідеологію (побудовану на антихристиянських засадах), нову систему цінностей, новий образ владної еліти. І разом із тим можна простежити, як у це нове «вписувались» уламки старих, традиційних уявлень, що, власне, і забезпечувало стійкість нової держави.

Новий ідеал більшовицької держави був тотожним і водночас принципово відмінним від морального ідеалу першої давньоруської державності. Тотожність полягала в тому, що і там, і тут апелювали до синкретичного менталітету, його логіки, локалізму, до абсолютного ідеалу справедливого морального життя, що ґрунтується на зрівнялівці, емоційних відносинах, партиципації до певної правди. Але це не було давньою Правдою в тому, що за цим псевдо ховалася спроба модернізації. У результаті вона стала рупором народних утопій, поданих лише в раціоналізованій, псевдонауковій формі.

Ідеологія нової держави (яка стала її «релігією») була не лише принципово антихристиянською, то була ідеологія Антихриста. Соціалістична держава не була в повному сенсі секулярною як держава демократична. Вона була сакральною державою. На думку М. Бердяєва, можна говорити про такі релігійні риси марксизму: строга догматична система (незважаючи на практичну гнучкість); священне писання Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна; поділ світу на дві частини (віруючих – вірних і невіруючих – невірних); ієрархічно організована комуністична церква з директивами зверху; перенесення совісті на вищий орган комуністичної партії; тоталітаризм; фанатизм віруючих; відлучення і розстріл еретиків; недопущення секуляризації всередині колективу віруючих; визнання першорядного гріха (експлуатації) [2, с. 338–339].

У цій «сатанократії» (за висловом М. Булгакова), язичницькій сакральній імперії, місце Бога посів земний бог – вождь. Перший (Генеральний) секретар, оточений «святими» – членами Політбюро. Це був рецидив язичницького людинобожжя. Новий ідеал

поєднував у собі непокєднуване: мораль традиційного суспільства (ідею Правди) і наукову істину. При цьому поняття Правди у переверненому, позбавленому релігійного змісту вигляді, відповідало стародавнім уявленням. Партія, котра за висловом Л. Троцького «завжди права», була хранителькою Правди. Саме верхівка партії (правляча еліта) перетворювалася на «острівець» Царства Божого на землі, «місце життя» вищої Правди.

Нині можна стверджувати, що в радянській державі політика підкорялася моралі. Разом із тим можна сказати, що політика радянської держави була принципово аморальною. І те, й інше твердження сповна відповідають дійсності, оскільки владна еліта керувалася ідеєю «класової моралі». Гасло про «підкорення» моралі «класовим інтересам» Володимир Ульянов (Ленін) проголосив на III з'їзді комсомолу у 1920 р. В епоху ж Йосипа Сталіна це гасло стало гігантською пасткою, куди потрапили самі пропагандисти такої ідеї. Так, будучи вже заарештованими, вони продовжували слугувати «класовому інтересу», зводячи наклепи (в ім'я партії) на себе й інших людей. Разом із тим В. Ульянов говорив, що моралі у політиці немає, а є лише доцільність.

Для більшовицької політики стали доцільними багато аморальних речей, насамперед масовий терор. Природне почуття співстраждання (і співчуття до його жертв) перетворились у «класовій моралі» на зраду партії, аморальні вчинки. І, навпаки, ленінські заклики «будьте зразково безпощадними», «потрібно захочувати енергію і масовість терору», «розстрілювати, нікого не питаючи і не допускаючи ідіотської тяганини» – ставали моральним імперативом кожного «чесного партійця».

Заперечення християнських і загальнолюдських цінностей, абстрактної моралі призвело до повного аморалізму режиму і його владної верхівки. Те, що завжди вважалося гріхом (наклепи, брехня, доноси, насилля, вбивство), стало добродійностями. Якщо за Уложенням 1649 р. наклеп у державній справі був обов'язком кожного (але не добродійністю), то доноси в радянській державі стали моральним подвигом (досить згадати Павлика Морозова). Адже доноси здійснювалися в ім'я великої мети, «класового» інтересу, в ім'я перемоги комунізму. Комуністична ж мораль вважалася найсправедливішою і найблагодійнішою мораллю, котра відображає інтереси й ідеали трудящих усього людства.

Класова точка зору визначила дволикість «радянської» моралі. Заперечуючи загальнолюдську, універсальну мораль, радянська ідеологія відкидала моральну єдність людства. Загальнолюдська мораль вважалася «хитрістю» пануючих класів, котрі прагнуть послабити класову революційну боротьбу, посилаючись на абсолютні моральні цінності та норми. Це досить яскраво відбилось у створенні «морального кодексу будівників комунізму». А за моральним обличчям кожного партійця стежила не лише сама партія, а й Комітет державної безпеки (КДБ).

Впродовж 1989–1991 рр. відбулися докорінні зміни в радянському суспільстві, які призвели до руйнації СРСР, появи багатопартійної системи і ліквідації КПРС. Почалося формування «капіталістичних відносин». Глобальними перетвореннями керувала «нова еліта», яка виросла з надр старої, але повністю зріклася своєї ідеології, перехопивши ідеологію контреліти.

Список використаної літератури

1. Ахизер А. Россия: критика исторического опыта. Москва : Философское общество, 1991. Том 1: 319 с.; Том 2: 378 с.; Том 3: 471 с.
2. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. Москва : Республика, 1995. 383 с.
3. Біблія. Переклад нового світу. Watchtower Bible and Tract Society of New York, inc. Wallkill, New York, U.S.A., 2014. Перекладена з англійської за виданням «New World Translation» (2013 р.) з використанням текстів мовами оригіналу. 1771 с.

4. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. Львів : Літопис, 2000. 319 с.
5. Грушевський М. Нарис історії Київської Землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя. Київ : Наук. думка, 1991. 560 с.
6. Денисенко В. Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу європейської історії. Львів : ПАІС, 1997. 274 с.
7. Денисенко В., Климончук В., Привалов Ю. Свобода як цивілізаційний принцип. Книга 2. Київ-Львів : Простір. М, 2017. 492 с.
8. Доватур А. Политика и политии Аристотеля. Монография. Москва : Наука, 1965. 393 с.
9. Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Москва; Берлин : Директ-Медиа, 2020. Том 1. 571 с.
10. Костомаров М. Закон Божий (Книга буття українського народу). Київ : Либідь, 1991. 40 с.
11. Наумкина С., Пилипенко В., Привалов Ю. Социально-политическая эффективность управленческой деятельности (теорет.-методол. анализ). Київ : СтилоС, 1999. 42 с.
12. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. Київ : Основи, Дніпро, 1993. 365 с.
13. Пилипенко В., Привалов Ю., Ніколаєвський В. Владна еліта у контексті суспільного розвитку. Київ : Фолиант, 2008. 158 с.
14. Соловьев В. Нравственность и политика. Исторические обязанности России. *Собрание сочинений* : в 8 т. Санкт-Петербург : Тип. Просвещение, 1914.
15. Тихомиров Л. Монархическая государственность. Москва : ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998. 672 с.
16. Федотов Г. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. Москва : Мартис : SAM end SAM, 1996. 400 с.

THE POWER ELITE OF RUSSIA IN THE CONTEXT OF SPIRITUALITY: HISTORICAL AND RELIGIOUS ASPECT

Yuriy Pryvalov

*Institute of Sociology of National Academy of Sciences of Ukraine,
Department of Social Expertise
Shovkovychna str., 12, 01021, Kyiv, Ukraine*

Valeriy Pylypenko

*Institute of Sociology of National Academy of Sciences of Ukraine,
Department of History and Theory of Sociology
Shovkovychna str., 12, 01021, Kyiv, Ukraine*

The article studies the relationship between ethics and politics, the degree of interaction of these areas. It is concluded that the value orientations of the ruling elite are determined by the general historical, political, social and ethnocultural context. It is emphasized that the connection between ethics and politics has deep historical roots. This is largely due to the fact that the State Formation has historically been associated with Christianity. The phenomenon of the simultaneous existence of a high ideal and indulgence in its non-fulfillment given the human weakness, which is inherent in Orthodox culture is emphasized. It was moral and ethical maximum that brought uncertainty about public sphere, in particular the social and political spheres in Orthodox culture. The latter became a kind of “neutral field”, on the one hand of which the holy ascetics prayed, and on the other – politicians acted. In addition, the Orthodox consciousness is characterized by moralism, the idea of the world as a “sanctuary” of good and evil, the space of the struggle between God and the Devil, the tendency to evaluate all phenomena by moral criteria. Religious dual beliefs, manifested

in the coexistence of “day” (Christian) and “night” (pagan) consciousness, gave rise to political dual beliefs. The latter was manifested in the simultaneous existence of two irreconcilable (Christian and pagan) ideas about power, state, nation and ruling elite. On the one hand, it is the Christian ideal of the king as the earthly embodiment of God’s truth and mercy. It is an ideal “supported” by the memory of the best knyazes of the Kyiv and Mongol eras, and on the other hand – a purely pagan image of the Master as the embodiment of a formidable, morally unlimited force – the Roman Caesar. The article reveals the gradual rupture of ethics and politics, which is not only due to the fact that the ideal of catholicity with its moral orientation to peace receded into the idealized past, but also to the fact that politics no longer “tolerated” any moral teachings.

Key words: spirituality, politics, elite, history, religion, morality.