

## КИЇВ, ЯКИЙ ТАК І НЕ СТАВ ЄРУСАЛИМОМ (ТРИ ОБРАЗИ ОДНІЄЇ ІДЕЇ)

Останніми роками трансформаційний статус сучасного українського суспільства набув загального визнання у світі, а основні напрями суспільних перетворень у нашій країні дістали почасти законодавчого оформлення. Проте досі українська політична нація є не до кінця сформованою, а національна свідомість – не консолідованою. Щодо останньої, то, як і сто років тому, головна проблема вбачається в розколі між заідеалізованими й заідеологізованими концепціями “українськості” та “мирською українськістю”, яка для значної частини населення України втілюється в повсякденних явищах – анкетному визнанні власної національності, володінні суржигом, полюблянні борщу та вареників [3, 176]. Вирішення цієї проблеми, мабуть, можна шукати і в розробці новітніх ефективних засобів маніпуляцією національною свідомістю. Однак, такий підхід може дати, як засвідчує досвід радянського державного будівництва, лише нетривкий ефект. Значно більш плідним видається інший шлях – своєрідної деконструкції теоретико-методологічних і концептуальних засад вітчизняної націософії та історіософії, на яких будувалися заідеалізовані уявлення про все українське.

Від 1990-х років історіософська проблема взагалі і її складові стали предметом дослідницької уваги. Безпосередньому аналізу ідеї “Київ – другий Єрусалим” присвячено праці В.Рички, І.Данилевського [4; 14], розділ концептуальної монографії Н.Яковенко “Паралельний світ” [18]. Попри прискіпливість опрацювання конкретно-історичного матеріалу, поза увагою фахівців, на наш погляд, досі лишається цілісна репрезентація цієї ідеї впродовж усього періоду української писемної культури.

Отже, ставимо собі на меті дослідити філіації в українській культурі однієї з найпоширеніших ідеологем: “Київ – другий Єрусалим”. Вибір предмету дослідження зумовлюється, по-перше, його тяглістю від епохи Київської Русі до сучасних науково-богословських дискусій, по-друге, поширеністю не лише в богословській, а й у суспільно-політичній думці, по-третє, тим впливом, який ця ідеологема вчинила на масову свідомість українського суспільства і який дав можливість столиці країни зберігати свій провідний статус навіть за умов існування у певні історико-культурні епохи більш впливових економічно, політично й культурно центрів.

Вирішення поставленого завдання маємо здійснити історико-філософським та культурологічним методами. За допомогою першого методу належить встановити перебіг *еволюції* цієї ідеологеми у різні історико-культурні епохи. Другий метод вимагає переважної уваги при поясненні причин, характеру і наслідків цієї еволюції до історико-культурного, адже культурна забарвленість теоретичних форм суспільної свідомості в Україні добре відома з часів Д.Чижевського.

Немає сумнівів у виникненні ідеї “Київ – другий Єрусалим” за часів Давньої Русі в системі т.зв. історіософських поглядів, які на певному теоретичному рівні вивіщували самостійність і самобутність історії рідної землі над всесвітньою історією світу. На перший погляд, звернення до Єрусалиму може видатися незвичним з огляду на той беззаперечний вплив, який вчинив на всю давньоруську культуру “Південний”, тобто Візантійський, центр з наріжною для нього ідеєю “Константинополь – другий Рим”. Проте не лише у фактографічному чи стилістичному, а й у теоретичному розумінні давньоруське літописання й історична свідомість послуговувалися працями Іоанна Малали та Георгія Амартола. Сюжетна лінія останнього твору, як свідчить його текст (у перекладі давньослов’янською) якраз і була чітко центрована навколо вісі “Єрусалим – старий Рим –

Новий Рим (Константинополь)” [6], яка унаочнювала для ченця Георгія перебіг “священної історії світу” відповідно до старозаповітної ідеї зміни царств. Остання мала в очах літописців позачасову цінність, тому у будь-який момент безпосередньо чи опосередковано могла бути використана ними для оцінювання чи аналізу поточних подій.

Концептуальна схема києворуської історіософії в авторській реконструкції, створювана головним чином “Словом про Закон і Благодать”, легендою про Андрієве благословення Русі та генеалогією походження її “язиків” від біблійного прародителя Яфета у “Повісті минулих літ”, виглядає таким чином: *біблійний народ із племені Яфета спершу освячується первнями християнства, а потім кладе край його поширенню й остаточній перемозі в світі*. Як вважає І.Данилевський, ідея переймання священної влади Руссю від Єрусалима отримала постійну прописку ще з часів писання Початкового зводу й давалася взнаки в найрізноманітніших опосередкованих формах, наприклад, майже дослівному збігу переліку “благ” для облаштованого Святославом як центр його держави Переяславця на Дунаї з приносинами різних народів для відбудови храму в Єрусалимі після “вавилонського полону” [4, 163–165].

На думку В.Рички, цій меті взагалі була підпорядкована вся організація церковно-релігійного життя на Київських пагорбах, містичне облаштування тамтешнього життєпростору: Десятинна церква на місці поховання членів князівського Дому як уособлення ритуальної жертви будь-якого “вічного” міста, перенесення загальнохристиянської святині – мощів св. Климента, не кажучи вже про кафедральний Софійській собор і Золоті ворота, за первинні зразки яких правили відповідні будівлі давнього Єрусалиму. Але в даному разі, наполягає В.Ричка, Єрусалим постає головним чином як субститут Константинополя – не стільки духовної, скільки політичної столиці православної ойкумени [14, 96–97]. Справді, подібна алюзія виявилася так зрозумілою не лише “Руссю”, але й іноземними авторами (Адам Бременський), які писали про *Chive, aemula sceptri Constantinopolitani* [9, 138].

Проте, на наш погляд, концепція “Київ – другий Єрусалим” від початку накреслювалася як *ідея не царства, а священства*. “Єрусалимність” Києва, що взагалі типово для новонавернених у християнство народів і держав, мала позначати в очах тих, хто її прокламував – книжних людей духовного стану – передусім, саме більшу святість. Інша справа, що зі святістю обов’язково мала сполучатися й земна слава. Це значною мірою відповідало старозаповітнім месіанським сподіванням на Єрусалим як одночасно духовну та політичну столицю світу (Іс, 60), а також пізнішим візантієцентричним формулам, де переймання військово-політичної могутності “старого” Риму” доповнювалося духовною місією євангелізації всього світу. Про автентичність сприйняття саме такого підходу, на наш погляд, може свідчити така пам’ятка давньоруської літератури, як “Пам’ять и похвала князеві Володимирю”. Згідно з нею, “блаженный же князь Володимерь всимъ сердцемъ и всею душею Бога возлюби и заповеди его взыска и схърани”. Але показово, що дотримання небесних законів мало своїм наслідком і здобуття питомо земної величі: “И вся страны боахуся его и дары ему приношаху... Идеже идяше, одолеваше” [12, 320–322].

Ми вважаємо, що завдяки історіософській формулі “Київ – другий Єрусалим” книжники Київської Русі, дотримуючись догматичних рамок християнської теології історії, намагалися спекатися зчепленого з цим візантієцентризмом, оскільки той відразу вступив у суперечність з “монументалізмом” уявлень про свою “землю”, вкоріненими в натрах етнічної пам’яті.

Поновлення нагадування про “Київ як другий Єрусалим” належить першій чверті XVII ст. (у Київському літописі та пам’ятках полемічної літератури). Їх пояснюють відтворенням після Брестської церковної унії православної митрополії з кафедрою в Києві, яка вступила в боротьбу за політичний вплив на українських землях з аристократичними домами православного віросповідання, які швидко втрачали суспільну вагу, та козацькою старшиною, яка цієї ваги швидко набирала.

Прикметно, що, головним чином, провадилися паралелі з мирською “убогістю” Єрусалиму, що потерпає від невірних-турків, як Київ – від поляків. Але саме завдяки цьому він вважався сповненим “Божою ласкою” [8, 415]. Звичайно, тут присутній реформаційний мотив, часто використовуваний полемістами, зокрема І.Вишенським, у смислі протиставлення всього вітчизняного як справжнього, у своїй близькості до самим Богом освячених зразків, усьому “лукавому” за своєю суттю римському, західному (читай – польському). Однак, не менш значущою, на нашу думку, є суголосність із *мотивом священства*, а не царства. На цю особливість ідеї “Київ – другий Єрусалим” у її первинній, давньоруській версії, вказувалося вище. Водночас, і *мотив царства* не лишився поза увагою сучасників. Недарма, напівзруйноване пограничне містечко, поставлене лишень третім серед “міст руських” у автора “Роксоланії”, яке своїми пам’ятками старовини нагадувало йому давню і давно зниклу Трою, а пересічному мешканцеві Речі Посполитої – щось нестабільно-вороже-беззаконе, для поета, уродженого польського шляхтича Себастьяна Кленовича, крізь призму свого духовно-релігійного потенціалу виглядало зовсім інакше:

Знайте всі люди, що Київ на Чорній Русі важить стільки,  
Скільки для всіх християн Рим стародавній колись [7, 291].

Скажемо більше: на нашу думку, саме на середину XVII – початок XVIII ст. припадають спроби перетравлення топосу “єрусалимності” українською політичною культурою, належні вже наступній генерації вихідців із кіл православної еліти на чолі з Ф.Прокоповичем. Вони виглядають цілковито зрозумілими з огляду на радикальні зміни політичної кон’юнктури й потребу обґрунтування правочинності вже *не феодального імунітету* українських земель у Речі Посполитій, а їх *обмеженого суверенітету* в Московському царстві. Певна політизація образу “другого Єрусалиму” була скомпенсована утворенням окремого дискурсу самостійності віри, який мав непересічну суспільно-політичну значущість у визвольних змаганнях середини XVII ст. Авжеж, за словами спудея Києво-Могилянської колегії Матфея Кізимовича у знаменитих віршах на честь П.Сагайдачного, саме від:

міста Іерусалим,  
Одколь вишла на весь світ правдивая віра [15, 231].

У другій половині XVII ст. вимальовується образ православного царства із сакральним центром у Києві, який мав протистояти наступу “Антихриста”, римського католицизму, наново зміцнілого внаслідок більш-менш вдалої Контрреформації. Фіксуємо, щонайменше, два основні вияви образу “Києва як політичного Єрусалиму”, кожен із яких заякорений в певному відгалуженні козацько-старшинської історіософії самостійної української історії. Перший вияв, який ми асоціюємо з “великоросійською” її гілкою, прокламував “Синопис”. Прискіпливе перечитування тексту його стародруку 1680 року, який зберігається у ЦНБ ХНУ ім. В.Н. Каразіна, змушує звернути увагу на те, що глорифікація “Града Києва” там здійснюється за допомогою епітетів “Преславного”, “Верховного”, “Царственного” і “Богоспасаемого”. Значення двох останніх епітетів добре відоме ще з києворуської літератури. Відповідно вони позначали статус столиці всесвітньої монархії, зосередження військово-політичної могутності “царства”, дорівнюваної могутності Константинополя, і статус духовної чистоті й первинності, дорівнюваний Єрусалиму. Епітет “Верховний”, на наш погляд, прозоро натякав на “первородність” Києва порівняно з Москвою. Таким чином, автор “Синопису” зберігав за Києвом своєрідний ореол духовної і світської зверхності. Після приєднання до Росії вона мала бути поновлена: “Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России Царственный Град Киевъ, по многихъ премьнахъ своихъ изрядною матію Божією, яки на

первое бытіе возвращаясь и древняго достоянія Царскаго, паки к достоянію Царское прійде”.

Хоча саме автора “Синописа” неодноразово винували у започаткуванні проросійської версії загальної історії східного слов’янства, яку в майбутньому спростує класична історіософія України-Руси, наважимося стверджувати, що вся ідеологічна конструкція “мирського царства” цілковито “Східного”, тобто Московського, походження. Від останньої чверті XV до середини XVI ст. із виходом Московської держави за межі власної етнічної території вона активно розбудовує власну ідеологію “третього Риму”, орієнтуючись не на загальну киеворуську спадщину, а на більш універсальні, відтак, більш принагідні візантійські зразки. Серед низки ідеологічних інновацій набув поширення й топос “Царственного Граду” Москви, столиці “богохранимья державы великого Росийского государства” [13, 2] як, судячи з найменування, дійсної спадкоємниці ролі Візантії в православно-християнському світі.

“Україномалоросійська” (С.Величко) гілка козацько-старшинської історіософії подавала образ “політичного Єрусалиму” значно розмитіше, адже головним своїм предметом обрало український народ, до того ж більш-менш у сучасному семантичному значенні позастанової спільноти, котра й була у творах її речників, власне кажучи, самостійним колективним політичним суб’єктом. У даному сенсі найбільш показовим є згадування у “Літописі” С.Величка серед різноманітних прикмет “кінця часів” “Нужди” та “Біди” з їх дійсним поводитирем – Люципером, який мав на меті винищити українців за їхню непохитність у православній вірі [1, т. 2, р. 17]. Пригадаймо, Царство Антихриста передує Царству Божому (Об’явл. 20:8–10). Воно потрібне, вочевидь, для остаточного з’ясування ступеня гріховності/праведності тих, хто не пройшов першого воскресіння. Тому ризикнемо стверджувати, що за поверхово-“треносим” описом руйнівних подій другої половини XVII ст. приховується, принаймні, їхнє теоретичне усвідомлення як передодня великого очищення. Якщо припасувати до цього ототожнення Царства Божого в Апокаліпсисі Іоанна Богослова з “містом святим, Новим Єрусалимом, що сходить із неба від Бога” (Об’явл. 21:2), то відразу спадає на думку відповідна паралель. Суттєве збільшення масштабності ідеологеми “Київ – другий Єрусалим”, навіть порівняно з вихідними зразками 1620–1640-х рр., рівною мірою помітне в обох виявах “політичного Єрусалиму”, є цілковито дотичним бароковій, значно ширшій, системі історичних координат. Воно давало можливість сформулювати *відповідне своїй епосі велике історичне призначення України*.

Зрозуміло, що подальша політична доля Києва як “другого Єрусалима” безпосередньо залежала від подальшої долі Гетьманщини й українських військово-духовних еліт у політичній системі Російської імперії. Можемо сказати, що тією мірою, якою вони імплантувалися до цієї системи, ідеологема “єрусалимності” перетравлювалася російським великодержавним нарративом. Навіть М.Максимович, якого М.Грушевський вважав ідейним попередником своєї історіософії повної української відрубності, мав відступити з позиції київської “стольності”. У його доробку Києву відводиться позиція “пам’ятника руського православ’я”. З посиланням на “Андріївську легенду” йшлося про первинне й автентичне джерело християнства для всієї імперії, яке на разі становить тільки один зі стовпів її сучасної могутності (поряд з “народною самобутністю”, уособлюваною Москвою, та “руським самодержавием”, утіленим у Петербурзі) [10, 28–30]. Таке тлумачення топосу “Київ – другий Єрусалим” влаштовувало офіційну позицію влади Російської імперії: “Киев – Иерусалим земли русской”. Вона була висловлена в одному з рескриптів імператора Олександра II і поширена численними виданнями путівника М.Сементовського “Киев, его святыни, древности, достопримечательности...”.

На наш погляд, позиція М.Максимовича цілковито віддзеркалювала рівень концептуального компромісу щодо самобутності історії українського народу, досягнутого романтичною історіософією стосовно “великоросійської” та “малоросійської” ліній козацько-старшинської історіософії, які у цей період були систематизовані в “Історії

Малої Росії” Д.Бантиша-Каменського та “Історії Малоросії” М.Маркевича відповідно. Він був заснований на поглибленні самотності з одночасним збереженням невідсепарованості історії України від історії сусідніх політично й культурно домінуючих націй. Якщо продовжити відомі концептуальні міркування Р.Шпорлюка щодо перебігу становлення української національної свідомості [17], то цей компроміс слід вважати чимось схожим на русько-українську “унію”. Її мовчазно уклали проти польського культурно-національного проекту, однаково небезпечного для етнокультурної самотності обох народів через його “постмодерністичність”, у сенсі більшого наближення до кращих світових зразків подібних проектів.

Востаннє текстуальні згадки на тему “Київ – другий Єрусалим” ми знайшли в духовному “Заповіті” очільника у вигнанні Греко-Католицької Церкви митрополита Йосипа Сліпого. Йшлося про вирішення внутрішньо церковної проблеми єдності всіх Християнських Церков в Україні. Однак практична реалізація церковної єдності для релігійних діячів була б не просто увінчанням двохтисячолітньої традиції спільної релігії й спільної культури. В ідеалі, мріяв Йосип Сліпий, має відбутися “востання у древній славі твоїй!” Києва як “нашого Єрусалима!” [5, 18]. Проте не могло бути і мови про повернення до старого “священного” образу. У загальнотеоретичних уявленнях української релігійної історіософії ХХ ст. (В.Липківський, І.Огієнко, І.Власовський, А.Шептицький), визнанні Християнської Церкви “головним суб’єктом і об’єктом української історії”, увагу було акцентовано не стільки на релігійному, скільки на культурному місіонерстві: “Ми завше несли на Москву свою культуру, свою науку” [11, 76]; або, у найконсервативнішому формулюванні І.Власовського: “культурної помочі з боку однієї України”, більш прийнятної для Росії, аніж реформаторство “німців” [2, т. 3, 109]. Безпосередньо об’єднання Церков греко-католицьким ієрархам уявлялося зразком синтезу західної і східної культур за прикладом Галичини, де католицька віра, західноєвропейська ментальність і правопорядок поєднані із зовнішніми канонами візантійського обряду, творять “окремий, відмінний тип людини, народу” [16, 87]. Тим самим відбувся перехід до третього образу – “культурного Єрусалима”.

Отже, основні ланки еволюції розглянутої нами ідеологеми “Київ – другий Єрусалим”, а саме – духовна, політична і культурна цілковито відображають загальну секулярну тенденцію в українській культурі. Відзначаючи позитивне значення цієї ідеологеми як, передусім, побудника національно-культурної пам’яті, маємо не втрачати з погляду важливішу обставину. Ідея “Києва – другого Єрусалима” завжди виявлялася надто кон’юнктурною й вторинною відносно зовнішніх впливів. Не дивно, що й у вітчизняних ідей, і в реальному перебігу української історії Київ так і не став Єрусалимом. Насправді, це означає лише те, що українській націософії та історіософії слід відшукувати більш оригінальні конструкції. Втім, зрозуміло, що це лише завдання для подальшого дослідження.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Величко С.* Літопис. Т. 2: Повість літописна про малоросійські та частково інші події, зібрані і тут описані. – К., 1991.
2. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х тт., 5-ти кн. – К., 1996.
3. *Гриценко О.А.* “Своя мудрість”: Національні міфології та “громадянська релігія” в Україні. – К., 1998.
4. *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. – М., 2004.
5. Завіщання Блаженнішого Патріярха Йосифа. – Вінніпег, 1984.
6. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола въ древнемъ славянорусскомъ переводѣ. Текст, изслѣдованіе и словарь. – Петроград, 1920. – Т. 1: Текстъ.

7. *Кленович С.* Роксоланія // Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9-ти тт. Т. 2, Кн. 1: XVI ст. – К., 2001.
8. *Копинський І.* Лист до князя Корибута-Вишневецького 1631 року // Тисяча років української суспільно-політичної думки. – Т. 2, Кн. 2: I половина XVII ст.. – К., 2001.
9. *Латиноязычные источники по истории Древней Руси.* Германия. IX – первая половина XII в. – М., Л., 1989.
10. *Максимович М.* Об участии и значении Киева в общей жизни России // *Максимович М.* Вибрані твори. – К., 2004.
11. *Огієнко І.* Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу. – К., 1992.
12. *Память и похвала князю русскому Владимиру* // Библиотека литературы Древней Руси: В 20-ти тт. Т. 1: XI–XII вв. – СПб., 2000.
13. *Повесть о честном житии царя и великаго князя Федора Ивановича всея Руси* // Полное собрание русских летописей. – М., 1965.– Т. 14.
14. *Ричка В.М.* “Київ – другий Єрусалим”. З історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі. – К., 2005.
15. *Сакович К.* Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного // Українська література XVII ст.: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К., 1987.
16. *Шевців І.* Чи можливим є з’єднання Українських Церков // Збірник: ст., доповіді, промови. – Л., Сідней, 1996.
17. *Шпорлюк Р.* Україна від імперської периферії до суверенної держави // Сучасність. – 1996. – № 11. – С. 53–65; № 12. – С. 74–87.
18. *Яковенко Н.М.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVIII ст. – К., 2002.