

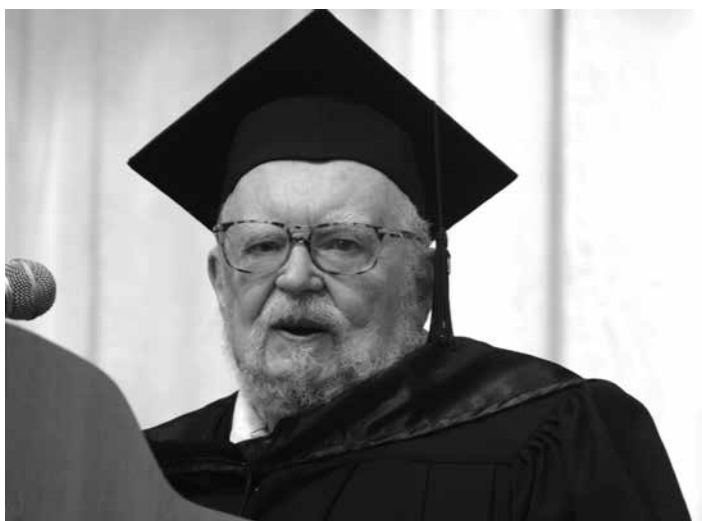


Мирослав  
ПОПОВИЧ

КИЇВ  
ЯК «ДРУГИЙ  
ЄРУСАЛИМ»

■

*За традицією навчальний рік  
у Національному університеті  
«Києво-Могилянська академія»  
починається відкритою лекцією  
Почесного професора Університету,  
відомого в світі вченого.  
Починаючи з 1992 року  
могилянці мали можливість почути:  
мовознавця Юрія Шевельова,  
географа-кліматолога Лоуренса Майсека,  
філософа Поля Рікера, історика Романа Шпорлюка,  
філософа, релігієзнавця Роланда Піча,  
філологів Івана Фізера, Ярослава Розумного,  
політолога Богдана Кравченка, філософа Сергія Аверінцева,  
поета Ліну Костенко, літературознавця Миколу Жулинського,  
фахівця з питань стратегії  
та розвитку бізнесу Адріяна Сливоцького,  
поета й державного діяча Дмитра Павличка,  
фахівця з оптимізації бізнес-процесів та управління  
технологіями Карла Цайнінгера,  
фахівця з менеджменту в охороні здоров'я Віма Гроота,  
літературознавця, громадського  
та політичного діяча Івана Дзюбу,  
відомого польського політолога Адама Міхніка,  
відомого українського письменника, перекладача,  
історика літератури Валерія Шевчука,  
економіста та громадського діяча Богдана Гаврилишина,  
визначного кримськотатарського  
та українського політика Рефата Чубарова,  
українського науковця, історика та публіциста  
Ярослава Грицака, італійського славіста та україніста  
Джованну Броджі-Беркофф,  
українського історика, джерелознавця, лауреата  
Національної премії ім. Т. Шевченка Сергія Білоконя,  
провідного українського науковця-компаративіста  
Дмитра Наливайка,  
історика, професора Варшавського університету  
Яна Маліцького*





МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ

КИЇВ  
ЯК «ДРУГИЙ  
ЄРУСАЛИМ»

Київ  
Національний університет  
«Києво-Могилянська академія»  
2015

УДК 2-1(33+477)  
ББК 86.37  
П58

Інавгураційна лекція  
Почесного професора Національного університету  
«Кієво-Могилянська академія».  
1 вересня 2015 року



У лекції відомого українського філософа, академіка НАН України, доктора філософських наук, почесного професора НаУКМА розглядається образ Єрусалима як парадигма, зразок для культурних форм християнської свідомості та її основа в дохристиянських способах осмислення людського Космосу.

Лекція розрахована на студентську аудиторію та широке коло читачів.

© Попович М. В., 2015  
© НаУКМА, 2015  
© Міжнародний благодійний фонд відродження Києво-Могилянської академії, 2015

**ISBN 978-966-2410-66-2**



Відомо, що в російському місті Володимирі ми знайдемо відгомони географії Києва — і князівську Гору, і Золоті ворота, і Поділ, і Либідь, і Ірпінь, і інші київські реалії. Своєю чергою Київ повторює топоніміку Константинополя, а та — топоніміку Єрусалима. Через Золоті ворота головна вулиця веде до митрополичих палат і до храму — Софії в Царгороді та Єрусалимі, Успіння Богородиці у Володимирі (зауважимо, що Свята Софія — теж богородичний храм, бо Богородиця носила Христа під серцем, як *logos* мудрість Божу, себто по-грецьки *Софію*). Перед місцем Ярослава, на площі перед Святою Софією збудовано княжий Ярославів палац; він повторює Царгородський, а той своєю назвою і посвятою відсилає до Єрусалимського храму царя Соломона. Далі до берегів Дніпра — княжі ристалища (паралель до константинопольського іподрому), ще далі — театр (теж як в Єрусалимі).

Нічого дивного, здавалось би, в тому немає, — так в Америці з'явився Новий (Нью) Йорк, повторюючи англійський Йорк, той, що в Йоркширі; дехто побував навіть в американській Одесі. Освоюючи нові простори, розбудовуючи нові країни, колоністи багатьох часів і народів зберігають сентиментальні спогади про прабатьківщину і часто закріплюють свою історичну пам'ять давніми топонімами. Факти, однак, свідчать про набагато серйозніші підстави для такого замилування історією. Так, для утвердження за Константинополем назви «Новий Рим» (381 рік н. е.) необхідним був III канон Вселенського (Константинопольського) собору, що дав визначення поняття «Новий Рим» як столиці Східної Римської імперії. По суті канонізацією Києва як духовного центру Російської імперії стала тронна промова Олександра II у дні коронаційних торжеств; цар назвав Київ «Єрусалимом руської землі». Давно вживаний вислів став формульним, як свого часу фраза «Москва є третій Рим, а четвертому Риму не бувати»<sup>1</sup>. В переносах топонімів дослідники побачили явище, яке називають *Translatio Hyerosolimi* («перенесення Єрусалима»).

Розкол християнства на східне і західне став основою для формування основних рис тих цивілізацій, які ми сьогодні називаємо східними і західними. 800 р. відбулася римська коронація Карла Великого, в 962 р. — Оттона I. Для Заходу політичною основою стала Священна Римська імперія, сакральний статус її (з пізнішим додатком «...германської нації») не ви-

---

<sup>1</sup> Див.: *Мирон Петровский. Мастер и город.* — СПб., 2008. — С. 344.

знавався на Сході. В ранніх офіційних списках — т. зв. *диптихах* — до Халкедонського собору (451 р.) списки церков починалися з найголовнішої, Римської церкви, далі йшла Константинопольська церква, однією з митрополій якої була Київська, потім — решта три помісні церкви. Константинопольська церква вважалась рівноправною з Римською, але в списку-диптиху все ж другою після Риму. Вона, так би мовити, відповідала за пограничні з Римською «варварські» митрополії. Територія від Новгороду до України-Русі церковно підлягала Константинополю, на півночі до неї входили землі під орудою новгородського архієпископа, на півдні — київського митрополита. Храми Святої Софії становили неначе опору всієї полоси східного християнства: Софія Новгородська, Софія Полоцька і Софія Київська. Кожна з них мала свою легенду, в якій переплутувалися християнські елементи з дохристиянськими. Так, легенда про «віщого Олега», знайома всім завдяки поемі Пушкіна, є тінню чи реплікою на загальноіндоєвропейський міф про перемогу над змієм. Як показали дослідження в індоєвропеїстиці, загибель князя символізує перевагу жрецького, віщого начала перед воєнним, владним, силовим; проте Олег не *мудрий*, як Ярослав і як Соломон, а *віщий*, оскільки він — язичник.

Як курйоз звучать нині визначення «Третього Риму» як «Третього Інтернаціоналу», що були модними в російському емігрантському зарубіжжі в 20–30-х роках минулого століття. Насправді паралелі були не такими вже штучними, якщо брати до уваги уявлення





про «історичну місію», що її нібито має виконувати велика Російська держава. Ось як формулювалась ця місія в ранньому радянському документі — Конституції СРСР 1924 р.: значення соціалістичної революції в тому, «...что новое союзное государство явится достойным увенчанием заложенных еще в октябре 1917 года основ мирного сожительства и братского сотрудничества народов, что оно послужит верным оплотом против мирового капитализма и новым решительным шагом по пути объединения трудящихся всех стран в Мировую Социалистическую Советскую Республику»<sup>1</sup>. В цьому збігалися позиції «зміновіхівців» із настановами більшовизму.

<sup>1</sup> Распад СССР. Документы и факты. — М., 2009. — Том 1. — С. 87.



Як писав один із «білих», «за фатальною іронією долі, а, може, за безстороннього та безпомилкового суду історії російську національну справу можна зараз робити не в обваленій Росії "Третього Риму", а в Росії III Інтернаціоналу» <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ю. Н. Потехін, цит. за: *Синицька Н. В. Третий Рим.* — М., 1998. — С. 37.



Ідея особливої місії Росії, православ'я і Москви стала основою російського православного фундаменталізму, який утвердився в Росії після прийняття тези про «Третій Рим». Історія знала різні трактування сенсу і значення цієї формули, але безсумнівно, що основне в ній — визнання особливої місії Росії, виражене в формулі «а четвертому Риму не бути». Як визнання винятковості суспільного укладу і духовного змісту православної Росії ця формула безпосередньо пов'язана з апокаліптичними візіями міленаризму.

В. О. Ключевський назвав князя суздальського Андрія Боголюбського першим великоросом в історії («В лице князя Андрея великоросс впервые выступает на историческую сцену...»). Прочитавши ці слова, І. Н. Данилевський<sup>1</sup> зазначає, що йдеться не про етнічну належність князя, а про соціально-політичну його характеристику, — виразна назва його лекції: «Андрей Боголюбский. У истоков деспотизма». Чому саме князь Андрій, а не, наприклад, його батько Юрій Довгорукий, який з третьої спроби оволодів Київським столом і привів із собою багато суздальців, що після його смерті були перебиті або втікли з Київської землі? В чому полягало те великоруське начало, яке вперше репрезентував онук Мономаха?

Можна було б віднести характеристику князя Андрія і до його батька. Юрій Володимирович на прізвище *Довга рука* уперто пробивався до Київського столу і влади над Руссю, княжив втретє в Києві недовго — два роки; ймовірно, був отруєний киянами на пиру і помер в 1157 р. Андрій Юрійович після остаточного завоювання батьком Київського столу одержав Вишгород, але в тому ж 1155 р. порушив батьківську волю, утік до Владимира, прихопивши з собою з Вишгорода чудотворну ікону Божої матері, яку називають нині Владимирською. Він був так само чужий Києву, як і його батько. Але син першим із претендентів на владу над усією Руссю не хотів спиратися на Київ, а прагнув перенести

---

<sup>1</sup> Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII — XIV вв.). — М., 2000. — С. 67.

всю легенду «найстарішого града Русі» на північний схід. Андрій переніс стіл свого княжества з вічного міста Суздаля до «передмістя» Суздаля — маленького Владимира, а поселився в зовсім маленькому селі Боголюбово. Тут, у Владимирі, він спробував відтворити Київ — побудував Золоті ворота, богородичний собор, в якому помістив дорогоцінні моделі храму — т. зв. *єрусалими*. А Боголюбово мало стати дублікатом Вишгорода.

Переносячи символічно на далекий північний схід Русі Київ, а разом з ним і Єрусалим, Андрій спробував перенести до Владимира і релігійний центр — митрополію. Спроба закінчилась невдачею. В 1164 р. військо князя Андрія розгромило Київ («Чего стоит один только трехдневный погром Киева в 1164 г., сопоставимый разве что с ужасами монгольского нашествия, ведь войска Андрея не щадили никого и ничего: ни женщин, ни стариков, ни детей, ни храмов!», — пише І. Н. Данилевский <sup>1</sup>). Князя Андрія вбили змовники, серед яких були родичі боярина Кучки, котрого нібито вбив його батько. Андрія Боголюбського вбили тому, що він прагнув бути справжнім «самовластием» и «самодержцем». Час самовладдя ще не прийшов — потрібне було Золотоординське іго, щоб ідея абсолютної влади проникла в структуру та ідеологію Московського великого князівства.

Три елементи соціальної структури — князь, дружина, віче — були джерелами влади на сході слов'ян-

---

<sup>1</sup> Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII — XIV вв.). — М., 2000. — С. 91.



ства і в різних комбінаціях визначали її характер. Взаємозв'язок цих елементів був різний у різних регіонах Русі: в північно-західному, Новгородсько-Псковському регіоні віче стало основним органом влади, а князь — її виборним воєнним ватажком, на північному сході — спершу Ростово-Суздальському, потім Владимирському, потім Московському регіоні — князь одержує дедалі більше влади, на Київському півдні рівновага так і не стала стійкою, гору брала то одна, то інша сторона.

В основі структури влади великого князя лежав потрійний поділ старовинного індоєвропейського



світогляду, що вичленовував політичну владу, духовний світ та економічні інтереси повсякдення. До певної міри такий поділ функцій соціального космосу відобразився в обрядовому фольклорі, зокрема в уявленнях про сімейний мікрокосм. Аналіз колядок у їхній формульній, старішій частині показує особливості україно-руського півдня порівняно з великоруською північчю.

По всій Русі поширилися з балканського регіону свята зимового періоду, що супроводжувалися виконанням обрядових пісень. В Україні і прилеглих до неї регіонах півдня Білорусі й Росії ці пісні назива-

вають *колядками* (від римсько-грецьких *календ*); у межиріччі Волги й Оки — *овсень* або *усень*, на Новгородсько-Псковській півночі — *виноградье*.

*Виноградье* найбільш відрізняється від аналогічних обрядових пісень зимового циклу: це по суті звичайні «світські» пісеньки, ритуальний характер яким надає лише приспів «виноградье красно-зеленое», що має явно книжне, біблійне образне походження (гроно винограду було символом давнього Ізраїлю). Найцікавіша відмінність українських колядок від великоруського *овсеня* полягає в тому, що в колядках формульно виділяються три елементи сімейного мікрокосму — батько, мати, діти, які зіставляються з відповідною символікою макрокосму — місяць, сонце, зорі. В овсені збереглося лише формульне звертання до батька-господаря.

Так чи так в овсені не виділяються три елементи сімейного мікрокосму — ритуальний спів звернено до господаря, до батька.

Цю обставину давно зауважили етнологи, і поряд із численними іншими матеріалами її розцінюють як свідчення деспотичного характеру великоруської селянської сім'ї<sup>1</sup>. Подібні явища етнологія просто сприймає як даність. Римляни любили повторювати, що немає народів, у яких батьки мали б таку саму владу над дітьми, як вони. Ніхто не шукає причин тієї обставини, що стародавні римляни мали більш деспотичну сім'ю, ніж греки. Так склалося.

---

<sup>1</sup> Див., напр.: Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков. — М., 1957. — (Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия).



Остаточний вибір соціальної, культурної моделі суспільного ладу історія зробила хрестоцілувальною грамотою 1478 р., що покінчила з Новгородською республікою і перетворила її на одну з вотчин Московського великого князя. А потім Іван Грозний стер з лиця землі рештки Новгородської міської самоцубності.

Культура Київської Русі, або України-Русі, пов'язана воєдино і в церковній, і в світській її частинах спільними принципами бачення і відтворення світу. Це було б неможливо, якби привнесена з Нового Риму разом із релігією культура не знайшла опори в місцевих культурних традиціях.

Прослідкувати такий зв'язок можна і через неортодоксальне сприйняття основних тем християнського віровчення, що дістали вияв у посвяченнях соборів і апокрифічній літературі. Як уже згадано, собори Святої Софії присвячувались не християнській святій — матері Віри, Надії та Любові, а Богородиці як Дому Мудрості (*софійності*). Така висока абстракція пов'язана радше з платоністськими тлумаченнями Дому Христового, і подальше церковне будівництво вимагало від русина-віруючого ближчих йому абстрактних конструкцій. Таку схему являє собою образ Успіння Божої Матері — образ апокрифічний, оскільки в канонічних євангеліях про Пресвяту Діву Марію не сказано майже нічого. На Русі була поширена апокрифічна легенда «Успіння Марії», в пізніх російських виданнях — «Хождение Богородицы по мукам». Легенда розповідала про подорож Богоматері в пекло та про її заступництво





перед Богом за грішників, засуджених на вічні муки. Мати Божа страждала після відвідання пекла, співчувала грішникам, дуже схудла і врешті-решт тихо відійшла у вічність. Мотив смерті — перетворення з «тварного» образу на духовний — пов'язується тут із дуже давнім мотивом подорожі через «країну мертвих», що існував у світовій культурі в різних варіантах, зокрема в міфі про Орфея. Тема подорожі через «країну мертвих» була поширена і в словянській міфології, відобразившись потім у казкових сюжетах. Цей мотив доживає до Нового часу в образах «заповітів» або «пам'ятників собі», де автор звертається до далеких нащадків, що можуть

прийняти його тільки в будущині, через його власну смерть.

Безпосередньо пов'язана з канонічними євангельськими текстами дуже популярна серед кліру і віруючих тема Спаса, або Преображення Христа на горі Фаворській, відображена в іменах багатьох соборів. Преображення Христа з тварного людського ества в Бога зі зримими ознаками небесної харизми — німбом світла Слави Божої — трактують як знайдення апостолами, що його супроводжують, спасіння, Божого імені й духовної сутності. Христос по-тай від людей відкриває апостолам Свою божественну природу *на горі* — еквіваленті світового дерева; ця харизма відкривається у вигляді світла — Бог сяє як сонце. Бачити, світити і розуміти — явища одного міфологічного порядку; їх антитезисом є тьма і сліпота. Трагічність образу Боголюдини-Христа полягає в тому, що він приречений на тривалу невпізнаність; адже одне з найстрашніших нещасть, з яким може зустрітися людина традиційного суспільства, — самотність, втрата імені і втрата оточення *своїх*, невпізнаність. Ходіння по землі невпізаного Христа, як і ходіння Богородиці, їхні відвідання «того світу» — мотив, який входить у християнську міфологію аж до «Легенди о великом инквизиторе» Достоевського. З іншого боку, ототожнення світла і божественної харизми у свідомості християн Київської Русі дістає наївний вияв у поклонінні сонцю, про що так безпосередньо йдеться в «Повчанні» Володимира Мономаха.

Чи можна виокремити певну домінанту, яка формувала стиль культури, епохи Київської Русі?

Д. С. Лихачов на це запитання відповідав так (цитую мовою оригіналу): «Доминантой нового художественного отношения человека к окружающей природе явилось открытие значительности человека и человечества в окружающем его мире. Всемирная история... вся говорила о значении людей, о смысле их существования и о центральном положении человека в окружающем его мире. Отныне стало аксиомой, что человек — центр вселенной и именно в нем смысл существования мира. Первые русские произведения полны восторга перед мудростью мироустройства, но мироустройство это не замкнуто в самом себе: природа служит человеку, она не враждебна ему и именно поэтому прекрасна. Она помогает человеку материальными благами, а через нее Бог открывает человеку заповеди поведения. Природа содержит в себе притчи, нравоучения. Это — второе Писание. Вселенная вся обращена к человечеству, сочувственно участвуя в его судьбах. Именно такое, отнюдь не узкоязыческое, а скорее эстетическое истолкование природы и ее участия в человеческих событиях найдем мы и в "Слове о полку Игореве", и в проповеднической литературе XI — XII вв.»<sup>1</sup>.

Ще Н. К. Нікольський і М. Д. Приселков у першій чверті XX ст. зазначали оптимістичний характер давньоруського християнства і пов'язували цю рису з відсутністю аскетизму на Русі. Д. С. Лихачов пого-

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Стилеформирующая доминанта древнерусского домонгольского искусства и литературы // Средневековая Русь. — М., 1976. — С. 131–132.

джувався з цим, хоча вважав, що відсутність аскетизму сама повинна мати пояснення. На його думку, оптимістичний характер світогляду Київської Русі є водночас особливістю всіх культур, що переживають відкриття нового погляду на світ; з'являється «как бы удивление вселенной» і захоплення Всесвітом, і це здивування завжди буває радісним.

Якщо під аскетизмом розуміти не конкретні форми, а загальний принцип учень, що побутували у Візантії і в світі ісламу, загальний принцип принесення в жертву життєвих потреб людини, то неможливо заперечувати аскетичний характер не лише чернецтва, а й суть орденів дервішів і низки інших антиструктурних рухів, наприклад церковного *паломництва*. Щоправда, в Русі-Україні майже не було юродивих. Юродство як буття на грані асоціальності, з наближенням до сміхового заперечення соціальних поведінкових кліше і разом з тим до святості, розквітало у Візантії і в Московській Русі. Той факт, що в суспільствах із великим щоденним тиском на особистість, якими були і Візантійське, і Московсько-руське суспільства, набагато більше сміхового й трагічного юродського неприйняття панівної соціальності, ніж у південній, українській Русі, не має викликати здивування.

Егоїзм індивідів і груп розриває суспільство на частини, норми відносин спорідненості слабшають і вироджуються, і без тиску з боку духовної еліти у вигляді аскези в ім'я моральнісного спасіння суспільство, вочевидь, не могло б існувати. Не скоро ще людина залишиться наодинці зі своєю свободою вибору. Говорити в цих умовах про те, що людина



почуває себе центром Всесвіту і живе в комфортній згоді з природою, було б передчасно.

И все ж саме про умонастрій душевного суголосся із світом говорять цитовані Д. С. Лихачовим слова Володимира Мономаха з його «Повчання»: «...великий Ти, Господи, і чудні діла Твої, і благословенне і хвалíme ім'я Твоє вівки по всій землі. І хто ж не похвалить, не прославить сили Твоєї і Твоїх великих чудес і доброт, влаштованих на сім світі: як небо влаштоване, і як сонце, як місяць, як зорі, і тьма, і світло, і земля на водах покладена,

Господи, Твоім промислом! Звірі різноликі, і птаство, і риби прикрашені Твоим промислом, Господи!... Все ж те дав Бог на утіддя людині, на харч, на радість. Велика, Господи, милість Твоя на нас, сотворивти ті утіддя для грешної людини (иже та угодья сотворил еси человека дея грешна)»<sup>1</sup>.

Київ зберіг добрий і світлий образ минулого своєї культури, те саме радісне здивування, яке, неначе посмішка, відображається в сонячних відблисках на куполах церков. У цьому місті сучасність так переплутана з архаїкою, що все дихає, і бездушні архітектурні вправи неспроможні заглушити гармонію природного і рукотворного. Тут, незважаючи на суєту і невлаштованість буття, є та атмосфера спокою, яка створюється доторком до вічності.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Стилеформирующая доминанта древнерусского домонгольского искусства и литературы // Средневековая Русь. — М., 1976. — С. 131.



Науково-популярне видання

**Мирослав Попович**

**КИЇВ  
ЯК «ДРУГИЙ  
ЄРУСАЛИМ»**

Редактор *Олена Пазюк*  
Комп'ютерна верстка *Наталії Єрмак*

Підписано до друку 18.11.2015. Формат 70×100<sup>1/32</sup>.  
Гарнітура «BalticaCTT». Папір офсетний № 1.  
Друк офсетний. Обл.-вид. арк. 1,95.  
Наклад 200 прим. Зам. № 331-15.

Адреса редакційно-видавничого відділу НаУКМА:  
вул. Г. Сковороди, 2, м. Київ, 04655,  
тел.: (044) 463-66-68

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
видавців, виготівників і розповсюджувачів книжкової продукції  
серія ДК № 3631 від 23.11.2009

Надруковано у ТОВ «ГЛІФ МЕДІА».  
м. Київ, вул. Полупанова, 21,  
тел./факс: (044) 221-71-75,  
свідоцтво про реєстрацію  
від 24.01.2014, № 10691020000031465

**Попович, Мирослав**

П58 Київ як «другий Єрусалим». — К.: Національний  
університет «Києво-Могилянська академія», 2015. —  
24 с.: фото.

ISBN 978-966-2410-66-2

У лекції відомого українського філософа, академіка НАН Украї-  
ни, доктора філософських наук, почесного професора НаУКМА  
розглядається образ Єрусалима як парадигма, зразок для культур-  
них форм християнської свідомості та її основа в дохристиян-  
ських способах осмислення людського Космосу.

Лекція розрахована на студентську аудиторію та широке коло  
читачів.

**УДК 2-1(33+477)  
ББК 86.37**



У лекції розглядається  
образ Єрусалима як парадигма,  
зразок для культурних форм  
християнської свідомості  
та її основа в дохристиянських  
способах осмислення  
людського Космосу.

