

поглядів, психологічна сумісність. Ця трупа виникла як об'єктивна необхідність у театрі нового типу.

У кінці 80-их – на початку 90-х рр. XIX ст. романтично-побутовий театр вичерпав свій творчий потенціал. Протягом 90-х рр. відбувся перехід від романтично-побутового до реально-побутового театру. Трупа П. Саксаганського в художньому плані представляла реально-побутовий напрям в сценічному мистецтві. Отже, розкол у театрі був неминучим, став наслідком об'єктивних творчих розбіжностей.

Своєрідне мистецьке явище являла собою трупа М. Садовського, що проіснувала з 1888 р. до 1898 р. Восени 1892 р. до товариства увійшов М. Старицький. У діяльності товариства відчувався нахил до психологічного театру переживань і до музично-драматичної частини репертуару, до постановки опер.

Незважаючи на численні суперечки між провідними українськими театральними діячами, слід зазначити, що об'єктивно їх творчість зберігала та пропагувала українське слово. Збереглося чимало свідчень професійних артистів і відомих громадських діячів про надзвичайний вплив сценічного мистецтва на публіку, завдяки якому і виконавці, і глядачі усвідомлювали себе представниками єдиної етнічної спільноти. Підкреслювала величезну роль українського театру як важливого чинника національно-культурного відродження відома громадська діячка, С. Русова [7, с. 39]. Привертає увагу оцінка кореспондента галицького літературно-наукового журналу «Зоря» М. Чорноморця щодо театру корифеїв: «Всі діячі мимоволі, кажу, причинялися до Відродження України і зробили несамохіть чимало в сьому напрямку» [17, с. 280].

Таким чином, особливістю розвитку професійного українського театру в досліджувану епоху були постійні протиріччя, суперечки між його провідними представниками. Ці конфлікти мали позитивні та негативні наслідки. Театр легальними художніми засобами значно розширив сферу вжитку української мови, пропагував звернення до

історичного минулого, етнографічних засад українців, розкривав їх ментальний тип, інтенсифікував процес етнічного самоусвідомлення. Його роль у національно-культурному відродженні визначалася виконанням цілої низки соціальних функцій – етнозахисної, націєтворчої, соціоконсолідувальної.

1. Василько В. М. Садовський та його театр / В. М. Василько. – К.: Держ. вид. обр. мист. і муз. літ. УРСР, 1962. – 196 с. 2. Волошин І. П. К. Саксаганський – народний артист СРСР / І. П. Волошин. – К.: Держ. вид. образ. мист. і муз. літ. УРСР, 1960. – 47 с. 3. Красильникова О. Історія українського театру XX ст. / О. Красильникова. – К.: Либідь, 1999. – 208 с. 4. Мамонтов Я. На театральних роздоріжжях / Я. Мамонтов. – Харків: Книгоспілка, 1925. – 64 с. 5. Мар'яненко І. Минуле українського театру / І. Мар'яненко. – К.: Мистецтво, 1953. – 182 с. 6. Піскун І. М. Л. Кропивницький – організатор, режисер, актор українського театру / І. Піскун. – К.: Книж. пал. Укр., 2000. – 168 с. 7. Русова С. К двадцятиліттю українського театру / С. Русова // Русская мысль. – 1901. – № 12. – С. 36–51. 8. Саксаганський П. К. По шляху життя. Мемуари / П. К. Саксаганський. – Київ; Харків: Держлітвидав, 1935. – 232 с. 9. Суворин О. Хохлы и хохлушки / О. Суворин. – СПб., 1907. – 118 с. 10. Тобілевич С. Мої стежки і зустрічі / С. Тобілевич. – К.: Держ. вид. образ. мист. літ. УРСР, 1957. – 475 с. 11. Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. – Ф. 90, оп. 1, спр. 53: М. Кропивницький. К історії малоруської трупи 12. Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. – Ф. 90, оп. 1, спр. 54: Лист М. Кропивницького до М. Садовського від 5 травня 1892 р. 13. Центральний державний музей театрального, музичного і кіномистецтва України. Архів М. Заньковецької. – Спр. 259: Лист М. Садовського до М. Заньковецької від 2 лютого 1889 р. 14. Центральний державний музей театрального, музичного і кіномистецтва України. Архів І. Карпенка-Карого. – Спр. 6148: Лист І. Карпенка-Карого до М. Садовського без дати. 15. Цибаньова О. Лаври і терни. Життєвий і творчий шлях Михайла Старицького / О. Цибаньова. – К.: Укр. держ. центр культ. ініціатив, 1996. – 186 с. 16. Черничко І. Трансформація сфери культури / І. Черничко. – К.: НАН Укр., Рада по вивч. прод. сил України, 1998. – 147 с. 17. Чорноморець М. Товариство Деркача й Манька в Харкові / М. Чорноморець // Зоря. – Львів, 1892. – № 13, 4. 14. – С. 280–283.

УДК 821.161.2.045(477)

Сергій Шумило

### Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» у церковно-суспільній думці Русі-України

У статті аналізується історія уявлень про Київ як «другий Єрусалим» та їх репрезентації у церковно-суспільній думці Русі-України. Автор підкреслює, що попри трагічну долю Києва, його часте завоювання і руйнування внаслідок монголо-татарської навали, в народі крізь віки зберігалася віра щодо нього, як особливого сакрального центру «Святої Русі».

**Ключові слова:** Київ, другий Єрусалим, Русь-Україна, церковно-суспільна думка.

Sergii Shumilo

### Representations of Kyiv as the «Second Jerusalem» in the Church and Public Opinion in Rus-Ukraine

The article analyzes the history of the idea about Kyiv as «second Jerusalem» and its representations in the church and public opinion Rus-Ukraine. The author stresses that despite the tragic fate of Kyiv, his frequent conquest and destruction by the Mongol-Tatar invasion, the people kept during the centuries the faith about its special sacred center of the «Holy Rus».

**Keywords:** Kyiv, «Second Jerusalem», Rus-Ukraine, Church and Public Opinion.

Сергей Шумило

### Представление о Киеве как о «втором Иерусалиме» в церковно-общественной мысли Руси-Украины

В статье анализируется история представлений о Киеве как «втором Иерусалиме» и их репрезентации в церковно-общественной мысли Руси-Украины. Автор подчеркивает, что, несмотря на трагическую судьбу Киева, его частые завоевания и разрушения в результате монголо-татарского нашествия, в народе сквозь века сохранялась вера относительно данного города, как особого сакрального центра «Святой Руси».

**Ключевые слова:** Киев, второй Иерусалим, Русь-Украина, церковно-общественное мнение.

У середньовічній суспільно-релігійній уяві, сформованій на основі Святого Писання та вчення Церкви, древній Єрусалим сприймався як сакральний центр світу. Християнство так би мовити формувало «нову систему вимірів географічного простору», у центрі якого стояв Єрусалим, як «богообране місто», в якому Сам Бог здійснив спасительну місію вселенського значення. Доторкнутись до святинь Господнього Граду, стати співпричетним до його історії і святості, пережити описані в Євангелії події через здійснення благочестивих паломництв місцями, де воплотився, проповідував, зійшов на Голгофу і Воскрес Спаситель, вважалося заповітною мрією багатьох християн світу [6, с. 59; 11, с. 261; 13, с. 140–175, 26].

Під впливом таких настроїв, з прийняттям християнства, у Київській Русі виникають спроби таку ж сакралізацію перенести і на Руську землю, створити так би мовити «руську ікону» Єрусалиму, тим самим зробивши Русь частиною світового християнського простору, залучивши її до загальної системи вселенської священної історії. Через це на Русі в церковно-народному середовищі народжується уява про свій край як образ «обітваної землі», «Нового Ізраїлю», а її столицю – Київ, як «Єрусалим другий» [26], покровителем і заступником якого вважався сам Архистратиг Божий Михаїл, який над Києвом «покривая і храня кровом крилов своїх, нині і присно і в будущия веки» [10, стб. 715].

В уяві наших пращурів Київ все більше починає сприйматись як «місто-святиня», «місто-храм», подібно до вітхого Єрусалиму. Він стає не просто «матір'ю городов руських», але й «богоспасаємим градом», обраним Богом містом і священним центром Русі. «Київ – другий Єрусалим, Дніпро – другий Іордан, собор Святої Софії – новий єрусалимський храм» – такий погляд на вітчизняні святині, як на ікону «землі обітваної», стає досить розповсюдженим у добу середньовіччя [26].

Сприйняття Києва як «другого Єрусалима» лягло в основу зафіксованої старокиївськими просвітителами православної ідеї киеворуського покликання (месіанізму), де важливе значення надавалося освяченню географічного простору Київської Русі, як «землі обітваної» («Святої Русі»)\*, посвяченої Богові, а її столиці – як духовного центру новонавернених східнослов'янських племен (православний киевоцентризм). Найкраще подібне уявлення знайшло своє відзеркалення в народно-билинному епосі. «Як ти будеш на Святій Русі, то побачиш там біле світло, побачиш і сонце краснее» [17, с. 24–31], – поетично оспівує рідний край давньоруське народно-билинне казання, підкреслюючи його так би мовити «месіанську природу», де лише й можна углядіти справжні «біле світло» та «сонце красне».

**Народження образу.** Розвиток ідей киеворуського покликання мав пряму залежність від привнесення на Русь християнських цінностей, моралі, віровчення, свідомості. Проте, на відміну від інших народів, наші пращури

\* Термін «Свята Русь» виник ще за часів Київської Русі. Найбільше він зустрічається в народно-билинному епосі та літописах. Разом із тезою «Київ – другий Єрусалим», він ніс у собі ідею сакралізації географічного простору Київської держави, уподібнення її до образу «землі обітваної», «нового Ізраїлю», ідеальної «небесної батьківщини». За визначенням православних богословів, ця назва була засвоєна на Русі не тому, що люди стали святими, але тому, що народ полинув до святості. Поява такої назви пов'язується із прагненням новонавернених руських християн «поєднатись з Отцем Небесним та одержати в Ньому спасіння вічне», зокрема й через освячення власної землі. Як наголошує з цього приводу прот. Лев Лебедев: «Височинь духовного життя Русі відзначилася у тому, що Русь прагнула облаштувати свою землю во образ горішнього світу, Царства Небесного. Тому вона й прозивалася Святою Руссю» [14, с. 197].

не піддалися спокусі «месіанізму матеріального», від якої вже впали єврейський, римський та деякі інші народи, але перейняли більше духовну його сторону, що найкраще відобразилося в акцентуванні народних вірувань, ідеалів і сподівань на біблійно-єрусалимському образі, суттєво відмінному від римсько-неоязичницьких. У першу чергу, це стосується церковно-народного уявлення про стольний Київ як сакральний центр Русі та «другий Єрусалим» [26].

Першим, хто у письмовій формі обґрунтував ідею сакральності Києва, був сподвижник преп. Антонія Печерського – святий митрополит Іларіон Русин (XI ст.), який у своєму «Слові про Закон і Благодать» не тільки освячує династію св. Володимира Київського, порівнюючи її засновників з біблійними царями Давидом і Соломоном, а також з Константином Великим та царицею Єленою, але й уподібнює «блистаючий величчю» стольний град Русі до тодішньої столиці православного світу – Царгороду та його сакрального первообразу – Єрусалиму [20, с. 95–96]. Слідом за св. Іларіоном цю ідею у своїй «Пам'яті і похвалі князеві Володимирі» розвиває Іаків Мніх, який виводить її у довершеній формі: «Оле чудо! Яко Другий Єрусалим на землі явися Київ» [9, с. 74].

Важливого значення в утвердженні уявлення про Київ як священне місто та апостольську столицю мало і поширення на Русі церковно-літописного казання про благословення та посвячення міста самим св. апостолом Андрієм Первозваним. «*Бачите гори оці? На горах цих возсія благодать Божя, і постане град великий і багато церков Бог воздвигне тут*», – передає слова св. апостола Андрія Первозванного «Повість временних літ». За давньоруським літописом первозваний апостол пророцтво поблагословив майбутні Київ і київську землю і символічно встановив тут свій хрест, тим самим надавши сакралізації та посвятивши Христові майбутній центр Святої Русі. Як відзначає Володимир Ричка, вже саме «провіщення апостола Андрія про Божу благодать, яка осяє київські гори, очевидно, усвідомлювалось як милість і благовоління Бога, які Він дарує народу Русі. Освячені апостольською ходою «київські гори» стають невід'ємним політико-ідеологічним компонентом, витвореної старокиївськими книжниками формули «Київ – другий Єрусалим»» [20, с. 12].

Традиція сакралізації та уподібнення стольного граду Русі до Єрусалиму простежується навіть у знаменитих словах київського літописця середини XI ст.: «Се буди мати градомъ руськимъ». Цей вислів перегукується зі словами Апостола Павла: «Єрусалим вільний: він – мати всім нам» (Гал. 4,26). «Мати міст» – це розповсюджений біблійний епітет, що у середньовічній літературі дуже часто співставляється з Єрусалимом: «Єрусалим-город всім городам мати» (Голубина книга), «Первий град всім градам мати славний град Єрусалим» (Повість про Волода Волотовича). На думку В. Рички, київський літописець цей парафраз запозичив з грецької Хроніки Георгія Амартола, де словосполученням «мати міст» зветься саме Єрусалим [22, с. 23–27]. За словами вченого, цей «знаменитий парафраз старокиївського книжника, покликаний до життя потребою облагодієствовати святість стольного граду Русі і всього християнського царства, напряму співвідноситься з апокрифічним пророцтвом про те, що «...будеть на Русі градъ Іерусалимъ начальний, и въ томъ граде будеть соборная и апостольская церковь Софии»» [20, с. 146].

Найяскравіше розвиток та втілення уяви про Київ як сакральний центр Русі і «другий Єрусалим» відбилися в архітектурних образах та назвах різноманітних місць, що

є дивовижним відображенням церковно-богословської і народної свідомості того періоду [13, с. 140–175; 14, с. 178; 18, с. 21].

За словами В. Рички, «у політичній теології християнського середньовіччя ідея міського улаштування була невід'ємною частиною побудови християнського царства. Поняття «земля» і «місто» в давньоруських текстах часто рівнозначні, оскільки місто – осердя землі. Місто уявлялось подобою, імітацією, «іконою» Раю / Града Небесного і в силу цього – провіщенням вічного Града» [20, с. 104]. Тому, на переконання вченого, «уподібнення Києва – Священному Граду – Єрусалиму простежується у багатьох пам'ятках давньоруської писемності і культури. Встановлюваний середньовічними книжниками культурно-історичний паралелізм між Києвом та Єрусалимом не був голосливою декларацією, а опирався на матеріалізований стараннями Ярослава Мудрого, як би тепер сказали урбаністичний проект – переулаштування міського простору столиці Русі» [21].

Архітектурна сакралізація Києва як «священного міста» розпочалася невдовзі по прийняттю і утвердженню св. Володимиром Великим християнства на Русі, але найбільше свого розвитку набула за його сина Ярослава Мудрого. Обидва ці володарі Русі прагнули присвятити свою країну Христу та Пресвятій Богородиці, перетворити її на «Новий Ізраїль» Господній. З цієї метою одним із перших своїх актів після прийняття св. хрещення Володимир наказує звести в Києві величний кафедральний храм на честь Пресвятої Богородиці («Десятинний»), тим самим якби символічно посвятити Київську Русь Цариці Небесній. День освячення святині, як особливе національне свято «оновлення Київ-Града», було занесене до загальноцерковного місяцеслова [26]. Відтоді по всій країні починається зведення храмів на честь Пресвятої Богородиці як символ посвяти Русі, передачі її народу під священну опіку Божої Матері. З того часу Богородиця вважається духовною Заступницею, Покровителькою і Царицею нашого народу, Матір'ю-Орантою києворуської землі, яку подекуди почали навіть називати «Уділом Божої Матері». «Через те, що більшість київських храмів були присвячені Божій Матері, столиця Русі, – відзначає В. Ричка, – сприймалася у суспільній свідомості як богообраний і богохранимий град – Город Богородиці, як сакральний символ і осердя Святої Русі. Звідси, зі «свого города високого», Богоматір захищає всю землю Руську. Цю ідею сакрального зв'язку Києва з Руссю відбиває, зокрема, вміщене у Київському літописі під 1172 р. «Проложне сказання про чудо св. Богородиці» [20, с. 140].

Особливо яскраво ідея патронату Божої Матері над Києвом відображена у Києво-Печерському патерику, де повідомляється, як Богородиця обрала Київ місцем свого «осідку»: «Хощу церковъ възградити себѣ въ Руси, въ Киеве. Прийду же и сама видѣте церкви и въ ней хощу жити» [12]. «Таким чином, – переконаний В. Ричка, – ототожнюючись у самосвідомості християнської спільноти княжої Русі з «Домом Богородиці», Київ, тим самим, надавав сакральної єдності всій Руській землі» [20, с. 140].

Наступник св. Володимира Великого на київському престолі Великий князь Ярослав Мудрий не тільки продовжив наслідувати заповіді свого батька, але й втілював їх у довершеній формі. За його правління, як повідомляють середньовічні хроністи, у Києві вже нараховувалось близько 400 православних храмів [7, с. 103–105]. Але, найголовніше, володар буде у Києві задуманий ще св. Володимиром як «Дім Мудрості» величний собор Святої Софії – Премудрості

Божої. Її образ у християнстві тісно пов'язаний з ідеалом соборності, сакралізацією держави. Тому й храм цей стає найбільшою святинею та духовним символом Святої Русі, так би мовити, її «престолом».

Окрім головного храму країни, де розташовувалась кафедра предстоятелів Руської Церкви та благословлялися на престол володарі Русі, Ярослав Мудрий, подібно до царя Соломона в Єрусалимі, огорожує Київ великими мурами та увінчує вхід до міста Золотими Воротами з церквою Благовіщення Пресвятої Богородиці [13]. Що ж то були за Золоті Ворота, які стають певним духовним символом Великого Києва і всієї Київської Русі? В. Ричка звертає увагу, що «зведення Золотих Воріт у Києві слід розглядати як закономірний результат тягlosti християнської традиції до матеріалізації духовних символів, зокрема наочним втіленням витвореної старокіївськими мислителями ідейної паралелі «Єрусалим – Константинополь – Київ»» [20, с. 108].

На переконання православного богослова прот. Льва Лебедева (РПЦЗ), Золоті Ворота Києва відтворювали не тільки образ Царгороду, як земного, матеріального центру («Нового Риму»), але й образ священного, містичного міста Єрусалима, де також були Золоті Ворота і крізь які, як відомо, Господь здійснив Свій урочистий царствений «в'їзд до Єрусалиму» напередодні Хресних Страждань. «Для християнської свідомості, – відзначає прот. Лев Лебедев, – ці ворота стали головними, святими у стінах Вічного Міста, в них прихований глибинний сенс земного шляху Христа до Своєї Голгофи та Воскресіння» [13, с. 145].

Не випадково у «Слові про Закон і Благодать» святий митрополит Іларіон (Русин) порівнює Великого князя Київського Ярослава Мудрого з вітхозавітним царем Соломоном. Таке порівняння, вважає отець Лев Лебедев, не буде здаватись випадковим, якщо згадати, що Ярослав зробив у Києві те саме, що й Соломон у Єрусалимі, – збудував нові кріпосні мури з такими самими Золотими Воротами, а також величний храм, що став найголовнішою святинею народу [13, с. 144–145].

Відповідно, Золоті Ворота столярного Києва у свідомості давніх русинів ставали прототипом не тільки Костянтинополя, але й Єрусалиму. «Звідси, – пише прот. Лев Лебедев, – стає зрозумілим, чому вони були не тільки і не просто головними, парадними, але й святими. Вони так би мовити запрошували Господа Ісуса Христа увійти до Києва, як входив Він до Єрусалиму, і поблагословити столярний град і землю Руську. На Золотих Воротах була зведена церква Благовіщення Пресвятої Богородиці. Але ж подія Благої вісти Діви Марії про народження Нею Спасителя – це початок Євангелії (Благовісткування), це «вхід» Сина Божого у світ людський. Золоті Ворота вели (як і в Єрусалимі. – авт.) прямо до головної святині Києва – Софійського собору, і на півдороги від них до цього собору було вже в XI в. збудовано чотири благоліпних храми. Тож Золоті Ворота – це як би «вхід Господень», «вхід Божий» до Києва» [13, с. 170; 14, с. 178], – підкреслює отець Лев.

Погоджуючись з прот. Львом Лебедевим, професор В. Ричка так само відзначає, що «в політико-ідеологічних уявленнях середньовічної Русі-України Золоті Ворота Києва розглядалися як брама до всього християнського царства... Церква Благовіщення Богородиці на Золотих Воротах освячувала сакральний простір міста. Вулиця, що виринала з-під брами, пролягала до головного храму Києва і всієї Русі – святої Софії» [20, с. 110, 116]. На думку вченого, ідеологія священної держави, розкриваючи сим-

вол її столиці через ідею священного міста (Києва) і храму (святої Софії) моделювала образ Небесного Єрусалима, підкреслюючи тим також і священність київської великокняжої монархічної влади та православної віри, їх єдність і симфонію [22, с. 23–27].

**Руська ікона «Другого Єрусалиму».** З найдавніших часів, від прийняття хрещення в слов'янському Святому Іордані – Дніпрі-Славути, Київ та вся киеворуська земля свідомо облаштовувались як образ історичної Святої землі Палестини і як образ «обітваної землі» Царства Небесного. Звідси, на переконання прот. Льва Лебедева, і бере своє коріння народна віра в Київ як «другий Єрусалим» та в Руську землю як святу, «обітовану», або інакше – «Новий Ізраїль». Це можна углядіти навіть у вівтароподібній схемі давньоруських міст, будівельна композиція яких, як правило, визначалась формою кола (Вічність, Божество). Як влучно підмітив отець Лев, у центрі кожного давньоруського міста, подібно вівтарю, амвону православного храму, розташовувалось «лобне» місце, з якого починалось освячення міста, де відправлялись святкові молебні, проводились інші церковні та державні заходи. З «лобного» місця звертались до народу з проповідями, з княжими посланнями та наказами. У Києві «лобне» місце розташовувалось, як і в Єрусалимі, на площі поруч із головним храмом – Десятинною церквою. Для народних віче, зборів просто неба на площі храм був, так би мовити, вівтарем Божим. У XI ст. головним храмом стає Свято-Софійський собор, що мав п'ять вівтарних апсид – символіка Христа та Чотириєвангелія, а покрівлю храму увінчували тринадцять куполів, як символ Христа та 12 апостолів. Такий символізм ніс у собі, перш за все, архітектурний образ Церкви Небесної, «Єрусалиму Небесного» [13, с. 140–175].

З таким тлумаченням православного богослова цілком погоджується В. Ричка, на переконання якого, ідеологія священної держави, розкриваючи символ її столиці «через ідею священного міста (Києва) і храму (святої Софії) моделювала образ Небесного Єрусалима. «Читається» він і в топографії міста, що у плані утворює восьмикутник. Це сакральне число в християнській символіці означає «вічність» і співвідноситься з образом Небесного Єрусалима. Подібно до збудованого Соломоном Єрусалимського храму, де на «наріжному камені» містився Ковчег Заповіту, Софія Київська для всіх християн середньовічної Русі була серцем країни, її наріжною духовною основою» [22, с. 23–27].

Християнський храм вже сам по собі, як місце престолу Царя Царів-Христа та Його Божественної Євхаристії, формує навколо себе сакральний простір, уподібнюючися цим до «райського саду» [11, с. 196]. Не випадково давньоруський святитель Кирило Турівський порівнює вівтар православного храму з «едемським раєм» [11, с. 196]. Тому, за задумом киеворуських просвітителів, саме через відповідне храмубудування Руська земля мала залучитися до процесу сакралізації.

«У містобудівельних та храмубудівельних ансамблях давньоруських міст, – пише прот. Лев Лебедев, – свідомо намагаються створити образи (символи) горішнього світу, Єрусалиму нового. Перед нами синергічна дія Промислу Божого і свідомої волі православних руських людей. Історичні, топографічні особливості облаштування міста виявляються не випадковими, а усвідомлені людські рішення – природними і відповідними духовним істинам і законам, закладеним Богом у порядок тварного буття. І в цілій низці випадків важко визначити, як виник той чи інший образ міста – провіденційно, чи був улаштований свідомо» [14, с. 186].

Досить цікавою виявляється й така деталь, що, на думку прот. Льва Лебедева, також уподібнює стародавній Київ історичному палестинському Єрусалиму, як поклинні гори. Їх ми маємо як поблизу Києва (по лівому берегу), так і поблизу Єрусалима. Ось як описує ту Єрусалимську поклинну гору давньоруський літописець XII віку: «...І є там полога гора неподалік від дороги, на відстані приблизно версти від Єрусалиму, – на тій горі злізають з коней усі люди і кладуть там хресні поклони, і вклоняються святому Воскресінню, бачачи Єрусалим. І настає тоді радість велика будь-якому християнинові, бачачи святий град Єрусалим, і сльози ллються тут у віруючих людей. Бо ніхто не може не просльозитись, побачивши цю жадану землю і бачачи світлі місця, де Христос Бог наш потерпів страждання заради нас грішних. І йдуть усі пішки з радістю великою до міста Єрусалима». Так само, вшановуючи Київ як «другий Єрусалим» та духовний центр східного християнства, наслідуючи приклад св. апостола Андрія Первозванного збирались на київські гори подорожні, мандрівники, і, оглядаючи величну панораму міста, молились, вклоняючись Святому Місту. І так само, як і до Єрусалиму, паломники з усього світу прагнули до Великого Київ-Граду, аби вклонитись його безцінним святиням, які за своїм світовим значенням порівняти можуть хіба що святиням єрусалимським. Ось як описував свої враження секретар Антіохійського патріарха Макарія III араб Павло Алепський під час їхнього подорожжування «країною козаків» у 1656 р.: «Тієї самої миті, як заглядели ми Печерський монастир, що виблискував банями звіддалеки, і як тільки обвіяли нас пахощі цієї квітучої землі, наші душі затрепетали від радощів і веселощів, серця наші розкрилися і ми ревно та вдячно молилися Господові Богу» [25, с. 225]. Схожі переживання відчувало чимало паломників, які сходилили на київські пагорби, що нагадували їм єрусалимські святині. Безперечно, все це сприяло сприйняттю «стольного града» Русі як образу града небесного, другого Єрусалиму.

Згідно православного віровчення, образ, завдяки своїй символічній подобі першообразові, стає носієм тих самих благодатних енергій, властивостей, що й першообраз, таємничо, але реально має в собі присутність першообразу. Це стосується, – вважає о. Лев Лебедев, – і образу архітектурного. В ньому також можуть діяти енергії першообразного [14, с. 190].

«Обітвана земля» Палестини завжди символізувала обітвану «нову землю» Царства Небесного. «Відповідно, – продовжує отець Лев, – аби створити на землі Руську ікону “нової землі”, Царства Небесного, необхідно так би мовити “винести” із вівтаря, доповнити і розташувати на місці образи святих місць історичної Святої землі Палестини. Тоді вкупі з вівтарем, де ці місця повторюються, виникає необхідна повнота образу, забезпечуючи йому необхідний зв'язок з першообразним! Так зароджується задум нового Єрусалиму на Руській землі, що має стати одночасно і образом історичної Палестини, і образом горішнього світу. Так до однієї крапки сходяться дві паралельні риси розвитку тенденції руського храмубудівного і містобудівного богослов'я; тут вони досягають вірної теоретичної синтези» [1, с. 7–11; 14, с. 192–193; 24].

**Образ «другого Єрусалиму» в релігійній уяві працюючих.** Чимало іноземців, мандрівників, філософів, дипломатів назавжди заворожив і заворожує донині своїми величними святинями Золотоверхий Київ. Іще Адам Бременський називав Київ «соревнователем константинопольського скипетра і славнішою прикрасою Греції». Як справедливо зазначає православний богослов та історик архімандрит Константин

(професор К. І. Зайцев): «Привабливою й славною була Київська Русь в очах зовнішнього світу. Найкрупнішою міжнародною силою була вона, а столиця її була одним з найважливіших центрів тодішньої Європи, що привертала всесвітню увагу... Не політичним захолюстям був Київ, а головним містом наймогутнішої держави, що фактично перевищувала за своєю удільною вагою будь-яке з національно-державних утворень тодішнього Заходу і являла риси імперського розмаху» [7, с. 103–105].

Проте не тільки іноземці, але й, перш за все, наші благочестиві пращури надавали особливого значення своїй духовній столиці. Староруські літописці вважали Київ не інакше, як «красою і принадою християнського світу». «З найдавнішого часу, – пише І. Огієнко, – очі всього православного світу все були звернені на Київ, цей новий Єрусалим, як часом звали його в давнину» [16, с. 157].

За словами В. Рички, «у народній релігійній культурі також збереглися уявлення про Київ – «Другий Єрусалим». За народним повір'ям, духовний зв'язок між Києвом і Святою Землею живився потоком вод по підземним рікам» [20, с. 152].

Віра у Київ як «Єрусалим Святої Русі», «священну столицю усіх руських земель», «старейшинствующий во градах» зберігалася навіть у часи занепаду Київської Русі та її поневолення монголо-татарськими завойовниками. «Розорення Києва, – пише В. Ричка, – було осмислене давньоруськими книжниками як Боже покарання, що здійснилось над стоїчим градом Русі так само, як колись над Єрусалимом» [20, с. 218]. Проте, зауважує вчений, «незважаючи на державну деструкцію Київської Русі й цезуру монгольського завоювання, її стоїчий град залишався найвизначнішим осередком політичного й духовного життя... В суспільній свідомості Київ залишався не тільки основним політичним і культурним центром, а й центром сакральним, осередком християнського благочестя... Не буде перебільшенням сказати, що у другій половині XIII–XIV ст. зберігалася конфесійна єдність всієї території Київської Русі, що жила у масовій свідомості уявлення про неї як про єдине етноконфесійне й політичне утворення» [20, с. 215–216].

Такий сакралізований погляд на Київ тривалий час зберігався навіть на Півночі, у Московському царстві. Цікаво, що у XVI ст. з-під пера московських церковних книжників виринає теза про «преславный градъ Москву яко вторый Киевъ» [27, с. 296–330]. Таким чином, як видно, ідеологи Московського царства через тезу «Москва – другий Київ» намагалися обґрунтувати свою спадкоємність від Києва та Київської Русі, як і через тезу «Москва – третій Рим» намагалися обґрунтувати претензії вважатися спадкоємцями Константинополя і Риму.

Що стосується України, то тут, після певного занепаду, нового особливого осмислення та значення, ця віра у Київ як «Другий Єрусалим» набуває за часів так званого «києворуського ренесансу» та національно-визвольної боротьби українського народу проти польсько-католицького поневолення й привнесення неоязичницьких ідей «римоцентризму» [26].

Боротьба за відродження старокиївського православ'я та відновлення Єрусалимським патріархом Феофаном у Києві в 1620 р. православної ієрархії відкривають нову добу в історії Русі-України, яку справедливо можна назвати «києворуським ренесансом», поверненням до «києворуської античності». З цього часу православні митрополити Київські назавжди перебувають лише за місцем своєї кафедри – у Києві, відроджуючи та стверджуючи його як властивий духо-

вний центр східного слов'янства. З цього часу набуває нової актуалізації та осмислення стародавнє церковно-народне уявлення про Київ як «другий Єрусалим», як «богоіменитий» та «богоспасаємий град» [27, с. 52–55]. Як слушно зауважує Н. Яковенко, «Повернення після двохсотлітньої перерви столиці митрополії до Києва надавало «нового дихання» старій сакральній легенді «богоспасаємого града»... Зринає паралель між Єрусалимом як «матір'ю церков» і Києвом як «матір'ю руського хрещення», тобто теж свого роду «матір'ю церков», що вистояла серед ворожого оточення» [27, с. 55].

Навернення до києворуської «єрусалимської» спадщини спочатку відбувається в інтелектуальному колі острозьких православних традиціоналістів (Іов Княгиницький, Іоан Вишенський, Іов Залізо, Василій Суразький, Дем'ян Наливайко, Єлисей Плетенецький, Ісайя Копинський та інші), які згодом переносять свій духовно-освітній центр до Києва [3, с. 11–16].

Вже перший післяунійний православний митрополит Київський і всея Русі Іов (Борецький) про Православну Києво-Руську Церкву висловлюється, що вона, на відміну від «римоцентристської» унії, «на добрім дубовім фундаменті Сіонського благословенства єсть фондована», а свою кафедру називає «новим руським Єрусалимом» [2, с. 99–100; 23, с. 259–268; 27, с. 296–330]. У своєму окружному посланні від 15 грудня 1621 року митрополит Іов закликав усіх вірних знову звертатися: «...до богоспасаємого града Києва, другого руського Єрусалиму» [19, с. 335; 27, с. 296–330]. В інших своїх листах святитель називає Київ «святиною правдивою Іерусалимською», «нинешней из Іерусалима отновленою святиною», а про свою кафедру – як «святейший престол митрополити киевская ірусалимское» [19, с. 335]. Інший київський митрополит Сильвестр (Косов) у 1635 році писав: «Kiovia nostra coclum est» («Київ – це наше небо») [27, с. 296–330]. Про Київ як «другий Єрусалим» згадується й у праці Афанасія Кальнофойського «Тератоургема», виданій у друкарні Києво-Печерської лаври 1638 року [19, с. 335; 27, с. 71–75].

У цьому ж ключі слід розуміти і постанову Київського Православного Собору 1621 року про те, що «святий Андрій Апостол є перший Архієпископ Константинопольський, патріарх вселенський та Руський Апостол, і на Київських Горах ноги його стояли, і Русь очі його бачили, а уста благословили, і насіння віри він у нас насадив», а тому «воістину, Русь нічим не менша від інших східних народів». Цими словами Собор під головуванням митр. Іова (Борецького) стверджував «апостольство Києва, його статус «богохранимого» і богообраного міста» [15, с. 7–11].

Символічно, що наступник митрополита Іова (Борецького) на «новоєрусалимській» кафедрі, видатний подвижник-ісихаст і старець-митрополит Ісаїя (Копинський), акцентуючи увагу на потребі самостійного духовно-національного розвитку, до відпалів в унійний розкол звертався такими словами: «Плаче гірко й Церква Божа, що ти відкидаєшся від неї... Хіба ж Рим кращий від Єрусалиму? Чи не там Господь наш довершив наше спасіння святою Своєю кровію? Чи не звідтіль віра Христова поширилась по всьому світі і дійшла до самого Риму? Тут намісник Ісуса Христа – патріарх, а в Римі – намісник апостола Петра папа, тут Гроб Христовий, а там гроб Петрів... Чому ж Єрусалимом, матір'ю всіх Церков, нехтують, а до Риму звертаються, Єрусалим принижують, а Рим підвищують?» [2, с. 101–102]. У цих словах святителя розкривається вся суть його розуміння потреби окремого духовного розвитку києворуського народу, збереження його безпосереднього зв'язку з історичним Святим Єрусалимом.

Адже, втрачаючи його, підпадаючи під протекцію матеріально-неоязичницьких центрів, Свята Русь тим самим втрачає і своє покликання, призначення як «Єрусалиму другого» [26].

Варто зазначити, що попри всі ті історичні понівереження й падіння, дороги нашої минувшини увесь час вели до нашого Єрусалиму, осердя, престоло Святої Русі – Золотоверхого Києва, який упродовж всієї своєї історії неодноразово, здавалося б, вгибав, але по тому неодмінно являв світові своє чудо духовного воскресіння.

Польський мислитель Міхал Чайковський ще наприкінці XIX ст. стверджував, що та країна, яка володітиме стародавнім Києвом, чиєю столицею він стане, та й буде «господарем і владикою стомільйонного слов'янства» [8, с. 57]. Не виключено, що подібне ставлення до Києва і було однією з причин того, що, як справедливо писав Дмитро Донцов, «ні за одне місто [...] не вівся такий завзятий бій між силами добра і зла – як за Київ» [5, с. 95]. Попри трагічну долю Києва, його часте завоювання, руйнування та зневажання упродовж усієї історії, в народі крізь віки зберігалася віра щодо нього, як особливого сакрального центру «Святої Русі» [26].

Звісно, нині Київ далеко не той, як у давнину. Особливо брутално на долі міста, як і українського народу в цілому, позначилися трагічні події XX століття. Революції і війни, богоборництво, гоніння на віру, осквернення святинь та руйнування храмів, винищення тисяч священників та мільйонів людей – все це залишило страшний і невинуватий слід на нашій, колись святій землі. Богоборчий комунізм свідомо руйнував та перебудовував Київ, нищив його багаточисельні храми й святині, аби у місті не залишилося ані сліду від його стародавньої сакральної спадщини як «міста-храму», як духовного центру Святої Русі, її «другого Єрусалиму». Аби припинилися неспиняємі паломництва до Святого Міста. Як писав у 1948 р. Олександр Довженко: «Єсть городгерої. Київ – город-мученик. Київ – город-геній, хворий на менінгіт» [4, с. 271].

Нині, як і в советські атеїстичні часи, на місці стародавніх святинь, на тілі «Єрусалиму Святої Русі» невпинно постає «новий Вавилон». «Проте гріх, хоча й катастрофічно затьмарює святість, таки не згасив її остаточно. А тому крайньої межі ще не досягнуто». Порівняно з минулим Київ збіднів праведністю, але порівняно з іншими і донині він багатший за багатьох. «У святого коріння і гілля святе» (свят. Димитрій Туптало). Тому варто розрізняти «Київ советський», якому 70 років і Київ золотоверхий, «єрусалимський» – з величними святинями і сотнями святих, і якому вже понад 1000 років. Ці зовсім різні «міста» співіснують на одній географічній території, але не змішуються, як зерно і половина на одному полі. «Гріх багатьох ніколи не затьмарює святість обраного залишку», як не затьмарює святість Єрусалиму той факт, що більшість його мешканців навіть розіп'яли Самого Христа. Так само і Київ для всіх, як православних українців, так і слов'янських народів в цілому споконвічно лишатиметься «святим градом», «Єрусалимом другим», «матір'ю городів руських», колисько і духовним центром тисячолітнього киеворуського православ'я, до величних святинь якого, як і раніше, вереницями йтимуть благочестиві паломники і богомольці з усіх слов'янських земель.

Так само, не дивлячись на неодноразову втрату Києвом свого провідного політичного значення, напрацьовані киевопечерськими книжниками ідеї киеворуського покликання, зокрема й концепція «Київ – другий Єрусалим», виявилися доволі стійкими та життєздатними, зберігшись у народному

середовищі. Начебто згасши після втрати державності Київської Русі, вони отримали нове відродження і переосмислення у XVII ст., в добу національно-визвольної боротьби українського народу з польським поневоленням. Не зачухали вони остаточно і в часи секуляризації, а згодом атеїзму та богоборства, ставши поштовхом до нового переосмислення та відродження. Пройшовши крізь віки та забуття, ці ідеї являють собою безцінну духовно-культурну спадщину нашого народу, зосереджуючи у собі й повноту нашої справжньої тисячолітньої сакральної національної ідеї, традиції і культури.

1. Багдасаров Р. Русь – новый Израиль / Р. Багдасаров // Град-Китеж, 1992. – № 5 (10). – С. 7–11.
2. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви / І. Власовський. – Нью-Йорк, США, 1955. – Т. II. – 590 с.
3. Гуменюк С. М. Біблійні та візантійські джерела як основа острозького філософського традиціоналізму / С. М. Гуменюк // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2007. – Вип. 31. – С. 11–16.
4. Довженко О. П. Твори: В 5-ти т. / О. П. Довженко. – К.: Наукова думка, 1966. – Т. 5. – 365 с.
5. Донцов Д. Правда пращів великих / Д. Донцов. – Філадельфія: Видання Головної управи Організації оборони чотирьох свобод України, 1952. – 96 с.
6. Загородній Ю. Образ Єрусалима в книжній культурі Київської Русі XI – першої половини XIII ст. / Ю. Загородній // Наукові записки (Філософія та релігієзнавство). – 19 (2001). – С. 59–64.
7. Зайцев К. И. Киевская Русь / К. И. Зайцев. – Шанхай, 1949. – 220 с.
8. Записки Михаила Чайковского [Садык-Паша] // Киевская старина. – Т. XXXII. – 1891. [Январь]. – С. 55–265.
9. Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку / А. А. Зимин // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. – 1963. – Вып. 37. – С. 66–75.
10. Ипатьевская летопись // ПСРЛ. – М., 1962. – Т. 2. – 87 с.
11. Ісіченко І., архієп. Аскетична література Київської Русі / І. Ісіченко. – Харків: Акта, 2007. – 374 с.
12. Киево-Печерський Патерик Репринтне видання / Вступ, текст, примітки Д. Абрамовича. – К.: Час, 1991. – 280 с.
13. Лебедев Л. Богословие земли Русской как образа Обетованной земли Царства Небесного / Л. Лебедев // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-научная конференция «Богословие и духовность». – М., 1989. – С. 140–175.
14. Лебедев Л., прот. Богословие земли Русской / Л. Лебедев // Православие и экология. – М., 1999. – С. 175–262.
15. Митрополит Володимир. Память про новий Єрусалим: киевська традиція. Слово про Київ на відкритті IX Міжнародних Успенських Читань // Память и надежда: Горизонты и пути осмысления. Сборник. – К.: Дух и Литера, 2010. – С. 7–11.
16. Огієнко І. Українська Церква / І. Огієнко. – К.: Україна, 1993. – 284 с.
17. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. – М., 1910. – Т. II, изд. 2-е. – 354 с.
18. Петрухин В. Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании / В. Я. Петрухин // Сакральная топография древнерусского города. Известия Института христианской культуры. – Т. 1. – М., 1998. – 24–40.
19. Плохий С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / С. Плохий. – К.: Критика, 2006. – 495 с.
20. Ричка В. М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. М. Ричка. – К.: Інститут історії України НАНУ, 2005. – 243 с.
21. Ричка В. Чому Київ «мати градом руським»? / В. Ричка // Image.ua. Міжнародний діловий журнал. – 2008. – № 3. – С. 108–112.
22. Ричка В. «...Яко другий Єрусалим». Образ «священного града» в культурі та ідеології українського середньовіччя / В. Ричка // Людина і світ. – 1996. – № 9. – С. 23–27.
23. Сас П. «Єрусалимська» ідея 1620-х років Іова Борецького / П. Сас // Україна крізь віки. Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України, професора Валерія Смоляка. – К., 2010. – С. 259–268.
24. Тальберг Н. Д. Святая Русь / Н. Д. Тальберг. – Париж, 1929. – 240 с.
25. Халебський П. Україна – земля козаків. Подорожній щоденник / П. Халебський / Упоряд. М. О. Рябий; післямова В. О. Яворівського. – Київ: Ярослав Вал, 2009. – 294 с.
26. Шумило С. В. Ідея Києва як «другого Єрусалима» / С. В. Шумило // Високий Вал. – 12.04.2001.
27. Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у киевській пропаганді 1620–1640-х років / Н. Яковенко // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – Т. 4. – К., 1995. – С. 52–75.