

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ І ЗАРУБІЖНОЇ КУЛЬТУРИ, ОСВІТИ І НАУКИ

УДК 94(470+571)+348.819.3

Вадим Ореховський



РОСІЙСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА ІДЕЯ “ТРЕТЬОГО РИМУ”

У статті автор розглядає проблему стосунків між владою і церквою у Московській державі упродовж XV–XVI століть, акцентує увагу на процесі формування східнохристиянського варіанту намісницької влади, що набув тут поширення.

Ключові слова: Московська держава, російська православна церква, “третій Рим”, східне християнство.

Початок XIV ст. в історії руських князівств Північно-Східної Русі був періодом поступового зміцнення Московського князівства. З усіх північних православних міст, що пережили перше монгольське нашествя, Москва, здавалося, була найменш придатна для ролі майбутньої державної столиці. Незначна кількість населення, відсутність величних культових споруд, слабка економіка та військова потуга – все це було не на користь прийдешньої величі.

Вчені довго задавалися питанням про звеличення “третього Риму” [4; 7; 10; 18; 20; 21], адже не збереглося майже ніяких свідчень про ті 140 років, що пройшли між падінням Києва у 1240 р. і перемогою на Куликовому полі 1380 р., яка була одержана під керівництвом московського князя Дмитрія Донського. Тому, напевно, настільки часто повторюються традиційні причини цієї могутності: вигідне географічне розташування Московського князівства; політична далекоглядність та військова талановитість його правителів; особливий статус Москви як такої, що відповідає за збирання татарської данини; відсутність єдності у її конкурентів та супротивників. Але ці пояснення не в змозі дати вичерпну відповідь: що ж було в основі того могутнього ривка, який перетворив невеличке дерев’яне поселення у столицю найбільшої держави тогочасної Європи?

З огляду на недостатню дослідженість цієї теми автор поставив за мету: з’ясувати вплив славнозвісної ідеї “Москва – третій Рим” на формування східнохристиянського варіанту намісницької влади, що набув поширення у російській державі XVI ст.

Щоб зрозуміти причини цього звеличення, необхідно прийняти до уваги релігійну активність, яка лежала в основі політичних досягнень Москви. Особливо ця активність зростає в кінці XIII – на початку XIV ст. У 1300 р. київський митрополит Максим (1281–1305 рр.) “... не витримуючи татарського насильства, залишив митрополію і втік з Києва, і весь Київ розбігся; а митрополит пішов до Брянська, а звідти пішов у Суздальську землю, і з усім своїм майном і з крилосом” [11, с. 369]. Таким чином, центр релігійного життя переміщується з Києва до Володимира Суздальського.

Однак, таким Володимирі судилося бути досить недовго. Після смерті Максима розгорнулася боротьба за київську митрополію в результаті якої новим митрополитом було обрано ігумена Ратенського монастиря Петра (1308–1326 рр.). Своєю перемогою, не в останню чергу, він міг завдячити московському князеві Юрію Даниловичу, який виступив на його підтримку. Отже, були закладені підвалини для зближення із удільними князями невеличкої тоді Москви. Новий митрополит надовго залишає Володимир і живе в Москві, відкриває там подвір’я на території Кремля, а у 1326 р. благословляє початок будівництва

першої в Москві мурованої споруди – Успенського собору, якому призначалося стати кафедральним. Смерть Петра і отримання у 1328 р. “великого князівства” московським князем Іваном Калитою (цього титулу було позбавлено тверських князів за ворожість останніх до золотоординських чиновників) призвело до спроби князя висвятити на Київського митрополита власного кандидата – архімандрита Феодора. Однак, цей задум завершився крахом. У 1328 р. константинопольський патріарх призначив новим митрополитом грека Феогноста (1328–1353 рр.). Тим не менше, після короткого перебування на Волині та у Володимирі, Феогност того ж року переїздить до Москви й остаточно утверджує тут резиденцію київських митрополитів. Він стає активним співучасником боротьби за підпорядкування руських князівств Москві [11, с. 369–370].

Подальше зростання могутності церковної влади було пов'язане із діяльністю митрополита Алексія (1353–1378 рр.). Син чернігівського боярина і хрещеник Івана Калити, він став опікуном княжої влади і навіть був регентом за часів малолітства князя Дмитрія Донського. Митрополичий вплив забезпечив захист Москві від конкурентів [13, с. 377–384].

Розширення кордонів московського князівства, що поступово перетворювалося у Московську, а згодом Російську централізовану державу йшло паралельно із процесом сакралізації влади великого князя. Вже у XV московські князі у деяких історичних документах іменують себе царями. Правда, перший такий випадок пов'язаний ще з домонгольськими часами. В написі на стіні київської Св. Софії йдеться мова про “успіння царя нашого” [7, с. 17]. Під “царем” розумівся київський князь Ярослав Мудрий. Однак, термін цей розумівся не як титул, а як звернення до князя витонченою мовою.

Подальше використання царського титулу було пов'язане із протистоянням Золотій Орді. Присвоєння титулу, що був рівноцінний титулу правителя Орди доповнювалося також спробами поєднати руських князів родинними зв'язками із імператорами Римської та Візантійської імперій [5, с. 32]. До початку XVI ст. затверджується думка про те, що царським достоїнством володіли князі Київської Русі, починаючи з Володимира I Святого. Ця теорія слугувала не тільки обґрунтуванням царської влади князів Московських, вона сприяла практичній реалізації теократичної доктрини про московського царя як царя вселенського, православного, Намісника Христа на землі. Московське царство вбачалося ж як вселенське православне царство, земне “відображення” Царства Небесного.

За часів Івана IV Грозного остаточно сформувалася теократична доктрина влади, згідно якої князь Московський виступав не просто як сила Бога на землі, а його “живим образом” – месією всього народу Божого. В офіційному листі Івана Грозного до князя Курбського цар привласнює собі функції володаря людських душ та Спасителя: “А аще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптивного владыки, страдати и венец жизни наследити?” [17, с. 12]. Цар, за думкою російського царя, очолює земну ієрархію, яка відображає небесну, і, як наслідок, він – “живий образ” Царя Небесного на землі.

Ієрархічну структуру як основа християнського світосприйняття можна побачити вже у “Палее Толковой” – компілятивній праці, що належить до жанру богословської літератури (XIII ст.). Тут викладена теорія небесної ієрархії, яка складалася з 10 чинів: перший чин – ангели, другий чин – архангели, третій чин – початки, четвертий – влада, п'ятий – сила, шостий – престоли, сьомий – панування, восьмий – багатоокі херувіми, дев'ятий чин – шестикрилі серафими, до десятого чину відносилися ті, хто перетворився на демонів. Над усіма силами кожного чину Бог поставив старшин, воєвод та інших начальників [22, с. 147].

Логічним наслідком такої будови стала тенденція (кінець XV–XVI ст.), згідно якої, за словами видатного філософа та богослова Максима Грека (1475–1555 рр.) великий князь Московський – “Божий есть образ одушевлен, сиречь жив” [8, с. 350]. Цар є соправителем Бога на землі: “Ничтоже убо потребнейше и нужнейше правды благоверно царствующему на земле; самого бо правде царствующа Иисуса Христа, сущаго надо всеми Бога, иматъ невидимо соустрояюща себе и соправяща сие земское царство”. За думкою М. Грека цар, який не відповідає високим моральним характеристикам не може підтримувати високу честь “царського імені” [8, с. 159].

Теорія Максима Грека щодо ролі великого князя та його держави успадковувала візантійську “політичну” теологію. Основними елементами цієї доктрини були наступні: цар земний приймає участь у здійсненні влади Царя Небесного на землі як його “живий образ”; особисті якості земного царя повинні бути як можливо більше наближеними до якостей його первообразу – Ісуса Христа; статус та функції земного царя надають йому керівну роль у земних справах [8, с. 296–297].

З цієї теорії робилися і відповідні висновки про ставлення московських царів до діячів церкви. Володарю належала вища юрисдикція у церковній сфері. Подібно візантійським імператорам московський великий князь повинен був стати верховним охоронцем православ’я: “Оне убо на всех соборех не точию епископы и священники еретики бывшая, но и потриарси и митрополиты по проклятии в темницы метаху...” [5, с. 231].

У кінці XV ст. був вперше запроваджений особливий церемоніал при висвяченні Московського митрополита Симона (1495–1511 рр.), який копіював подібний церемоніал висвячення візантійськими імператорами константинопольських патріархів. Метою церемоніалу було закріплення за великим князем Московським права духовної інвеститури (права затвердження кандидата у духовному сані). При самому присвяченні великий князь власноручно вручив Симонові символ духовної влади – пастирський жезл. Як справедливо зауважив російський історик церкви Є. Є. Голубінський: “тут вже і не одна обрядовість царська, а вельми важлива новина істотна – свідчення і заява царських прав государя по відношенню до митрополита...” [6, с. 612].

У кінці XV ст. бере свій початок ідея, згідно якої “Москва – Третій Рим”. Цар Московський як Намісник Христа міг бути правителем тільки єдиного православного царства, яке розумілося тільки як вселенське. Досить цікавим є той факт, що ще на початку XV ст. великий князь Московський Василь I (1389–1425 рр.), вже намагався виключити з церковних служб поминання візантійського імператора як єдиного християнського царя. З цього приводу навіть відбулася полеміка між ним та Константинопольським Патріархом [10, с. 26].

Подальші події, що буди пов’язані із Флорентійською унією (1439 р.) та падінням Константинополя (1453 р.), яке було сприйнято в Росії як покарання греків за віровідступництво, сприяли остаточному затвердженню у світських та церковних колах Московської держави теорії “третього Риму”. У 1471 р. у своєму посланні до новгородців московський митрополит Филип (1464–1473 рр.) писав: “Розумійте, діти, – царствене місто Константинополь і церкви Божі непохитно стояли, доки побожність сяяла нім, як сонце. А як облишив він істину та поєдналися цар і патріарх Йосиф з латиною, та підписали унію папі задля золота, так і скінчив безгідно своє життя патріарх, і Царгород впав у руки поганих турків” [19, с. 76].

У подібній атмосфері значний вплив відіграло переконання в тому, що Християнська імперія не перестане існувати із падінням Візантії та інших православних царств на Балканах. Ідея перенесення єдиного православного царства з Константинополя до Москви знайшла своє відображення в одруженні московського царя Івана III із племінницею останнього візантійського імператора Софії Палеолог у 1472 р. та запровадження в Росії декількома роками пізніше візантійської імператорської печатки із двоглавим орлом [3, с. 89].

У найбільш завершеному вигляді теорія “третього Риму” була викладена близько 1523–1524 рр. старцем Псковсько-Печерського монастиря Філофеєм. У своєму “Посланні на звіздарів” він висловив досить поширену у російській публіці думку про гріховність усього західного світу й про те, що і перший Рим, і другий Рим – Константинополь, упавши в ересі, припинили бути центрами християнського світу. На зміну їм приходять Москва. “Старого убо Рима церкви падеся от аполинариевы ереси, второго же убо Рима, Костянтина града церкви, агаряне внуцы секирами и оскорды разсекоша двери ея. Сия же ныне третяго Рима державного твоего царствивя святая соборная апостольская церкви, иже в концех вселенныя в православной хрестыянской вере, во всей поднебесней паче солнца светитца, и да веесть держава твоя благочестивый царю, яко вся царства православныя

хрестьянския веры, снидошася в твое едино царствие и един ты по всей поднебесней имянуешися царь...два убо Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти”[15, с. 54–55].

Царство Московське як християнське царство може бути тільки вселенським. Відповідно і великий князь Московський, згідно цієї теорії, може бути тільки вселенським царем. Філофей піднімає теократичну роль государя на небувалу висоту: “брододержатель святых Божиих престол святяга вселенския апостольския Церкви, иже вместо римской і константинопольской, иже есть в богоспасеном граде Москве” [20, с. 345].

Таким чином, на межі XV–XVI ст. світоглядно було обґрунтоване домагання Москви на роль центру єдиного вселенського православного християнського царства як “живого образу” Царства Небесного на землі.

Вінчання на царство Івана IV стало підтвердженням принципового положення, що влада в царстві земному належить тільки Богові. Як уже зазначалося, беручи участь у “божественній владі” символічно, тобто як уселенський “живий образ” свого небесного прототипу – Царя Небесного, цар земний проголошувався Намісником Бога. У повчанні митрополита Макарія (1542–1563 рр.) великому князеві, говорилося: “вас бо Господь Бог в себе место избра на земли, и на свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас, вам же подобает, приемше от Вышняго повеления, правление человеческого рода православных царей, не токмо о своих пещися и свое точию житие правити, но и все обладаемое от треволнения спасати и соблюдать стадо его от волков невредимо” [2, с. 82].

Однак, для визнання себе вселенським православним царем (зі всіма витікаючими звідси канонічними повноваженнями), необхідно було отримати згоду східних патріархів, і перед усім константинопольського. У 1561 р. Константинопольський патріарх Іоасаф II надіслав “соборну грамоту”, яка і підтвердила право Івана Грозного “быти и зватися царем законно и благочестиво”, і оголосив московського государя “царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана”. Патріарх в своїй грамоті підтверджував версію про походження російських царів від візантійських василевсів: “... нынешний царь Московский ... государь Иоанн изводится и родословится от породы и крове сущно царские, сиречь от нея приснопамятныя царицы государыни и destino, сиречь владычицы, Анны, сестры самодержца царя Василия Багрянородного; так же Монамах благочестивейший царь Константин со ... тогдашняго Патриарха и сущаго тогда священного архиерейского собора пославша митрополита ефесскаго и антиохий-ского Патриарха и венчаша во царя благочестивейшаго и великого князя Владимира и дароваше тому царский венец на главу его и с камением честным ... диадимой и иная царская знамения и одежды. Тем же и священнейший митрополит московский и всеа великия Росии господин Макарий, оттуду пущен ..., увенча того во цари законнаго и благочестивейшаго” [9, с. 121].

Отже, прийняття Іваном Грозним титулу “боговінчаного царя” юридично закріпило за московськими царями, подібно візантійським імператорам, прерогативи верховного захисника інтересів Церкви. Вже на церковному соборі 1551 р. (Стоглавий собор) цар виступив у керівній ролі, властивій візантійським василевсам. Царська промова до Отців Собору носить характер повчання: “Бога ради и пречистыя Богородицы, и всех святых ради, потруджайтеся, во еже исправите истинная и непорочная наша христианская вера, иже от божественнаго писания во исправление церковному благочинию и царскому благозаконию и всякому земскому строению, и нашим единокордным и бессмертным душам на просвещение и на оживление и на утвержение истинныя православныя христианский веры” [12, с. 90–91].

Це свідчило про те, що Іван IV відчував і усвідомлював себе не тільки світським верховним правителем, але і розпорядником у церковних справах. На думку царя, митрополит та єпископи потребували як його царського заохочення, так повчання у справах церковного впорядкування.

У 1572 р. Іван IV зібрав собор з приводу укладення його четвертого шлюбу. Собор дав на це свою згоду, не дивлячись на обов’язкові для всіх церковні закони про

неприпустимість для православних одружуватися вчетверте [1, с. 223]. Таким чином, думка царя, який головував на соборах, виявилася вищою за церковні канони і соборні ухвали.

Наприкінці XVI в. у Росії з'явився патріарх: вперше ним став митрополит Московський Іов (1589–1605 рр.). Цікавим є те, що ініціатива запровадження патріаршества виходила від світської влади. Сама процедура повністю відповідала візантійській традиції. В Успенському соборі Кремля російські й грецькі єпископи здійснили обряд “таємної наради” про обрання трьох кандидатів на патріаршество. Ці кандидати були наперед вказані царем Федором Іоановичем та його боярином Борисом Федоровичем Годуновим. Потім всі учасники собору відправилися до царського палацу, де цар у своєму виборі зупинився на Іові, що і стало актом остаточного обрання. Саме місце вибору в патріархи (царський палац) свідчило про першість царської влади в церковно-канонічних справах. Потім, знов в Успенському соборі, відбулося висвячення новообраного патріарха. Цар виступив в ролі “ставлячого” патріарха, вручив Іову, згідно ритуалу, символ патріаршої влади – посох митрополита Петра, тобто здійснив акт духовної інвеститури [1, с. 223–224].

Заснування патріаршества було закріплене у спеціальній грамоті, що мала вид соборного документа. У грамоті була зафіксована і причина цього акту: “... твое, благочестивый царь, великое российское царство – Третий Рим превзошло благочестием все прежние царства; они соединились в одно твое царство, и ты один теперь именуешься христианским царем во всей Вселенной; поэтому и превеликое дело, по Божию Промыслу, молитвами чудотворцев русских и по твоему царскому прошению у Бога и по твоему совету, исполнится” [14, с. 48]. Це було відвертою спробою затвердити за московським царем канонічні права уселенських православних царів як Намісників Христа.

Отже: 1) на початок XVII ст. у Московській державі остаточно затвердився східнохристиянський варіант намісницької влади; 2) розширення кордонів Московського князівства, яке поступово перетворювалося у Російську централізовану державу, йшло паралельно із процесом сакралізації влади великого князя. Завершеного вигляду ця теорія набула у працях видатного філософа та богослова Максима Грека (1475–1555 рр.). Своєрідним доповненням до концепції М. Грека стала славнозвісна ідея “Москва – третій Рим”, яка була викладена приблизно у 1523–1524 рр. старцем Псковсько-Печерського монастиря Філофеем; 3) зростання впливу російських царів у справах церкви одночасно супроводжувалося зменшенням авторитету кліру у державних справах. За словами відомого російського дослідника церковного права О. С. Павлова: “Московські царі хочуть бути самодержцями у повному розуміння цього слова і не бажають розділяти свою владу з ким би то не було. Вони вже не бажають, щоб їм говорили “на зустріч”, тобто незгідно з їх думками. Перед ними повинні замовкнути колишні дружинники – зі своїми порадами, і духовні ієрархи – зі своїми печуваннями” [16, с. 335].

Список використаних джерел

1. *Андреева Л. А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.
2. *Барсов Е. В.* Древние русские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. – М., 1883. – 264 с.
3. *Биллингтон Дж. Х.* Икона и топор. Опыт истолкования русской культуры. – М.: Рудомино, 2001. – 880 с.
4. *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1986. – 207 с.
5. *Волоцкий И.* Послания Иосифа Волоцкого. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 314 с.
6. *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. – М.: ОИДР, 1881. – Т. 2. Первая половина. – 908 с.
7. *Горский А. А.* Представление о “царе” и “царстве” в средневековой Руси (до середины XVI века) // Царь и царство в русском общественном сознании. – М., 1999. – С. 14–25.
8. *Грек Максим.* Сочинения: В 3 ч. Ч. 2. // Православный собеседник (приложение). – Казань. – 1861. – № 1–12. – С. 294–401.
9. *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – 216 с.
10. *Дьяконов М.* Власть Московских государей: Очерки по истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. – СПб.: Тип. В. С. Балашова, 1889. – XII, 368 с.
11. *Ісиченко І.* Загальна церковна історія. – Х.: Акта, 2001. – 608 с.
12. *Кантєрев Ф. Н.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. – Сергиев Посад: Типография Св.–Троицк. Сергиевой Лавры, 1912. Т. 2. – VIII, 547, XL с.
13. *Карташев А. В.* История Русской церкви: В 2 т. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – Т. 1. – 846 с.
14. *Карташев А. В.* История Русской церкви: В 2 т. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – Т. 2. – 816 с.
15. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. – Киев, 1901. – V, 286 с.
16. *Павлов А. С.* Курс церковного права. – СПб.: Издательство “Лань”, 2002 – 384 с.
17. *Переписка* Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М.: Наука, 1993. – 264 с.
18. *Пресняков А. Е.* Образование Великоорусского государства: Очерки по истории XIII–XV столетий. – Пг.: Тип. Я. Башмакова, 1918. – 458 с.
19. *Религия* и

церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России). – М.: Изд-во полит. литературы, 1975. – 356 с. 20. *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). – М.: Наука, 1998. – 412 с. 21. *Скрынников Р. Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники русской церкви. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 397 с. 22. *Философские* и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М.: АСТ, 2000. – 302 с.

Вадим Ореховский

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ИДЕЯ “ТРЕТЬЕГО РИМА”

В статье автор рассматривает проблему отношений между властью и церковью в Московском государстве на протяжении XV–XVI веков, акцентирует внимание на процессе формирования восточнохристианского варианта наместнической власти, который приобрел здесь распространение.

Ключевые слова: Московское государство, русская православная церковь, “третий Рим”, восточное христианство.

Vadym Orexovskiy

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE IDEA OF THE “THIRD ROME”

In this article author takes a view of problem of the relationship between the church and authority of Moscow state during the XV–XVI century, he also emphasizes the main attention on the formation process of the eastern Christian version of superior, power which was extended there.

Key words: Moscow state, the Russian Orthodox Church, “third Rome”, Eastern Christianity.