

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

*На правах рукопису*

**ГАЛІЧЕНКО МАКСИМ ВОЛОДИМИРОВИЧ**

**УДК 261.7**

**РЕФЛЕКСІЯ ІДЕОЛОГЕМИ «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ»  
У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ**

09.00.11 – релігієзнавство

**Дисертація**  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:  
**Богачевська Ірина Вікторівна**  
доктор філософських наук, професор

**Житомир – 2016**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1.ІДЕОЛОГЕМА «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ»ЯК ОБ’ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.....</b>	<b>11</b>
1.1. Рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» в історико-філософській думці.....	11
1.2. Методологічні засади філософсько-релігійнознавчого аналізу ідеологеми «Москва – Третій Рим».....	45
Висновки до розділу 1.....	64
<b>РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ ІДЕОЛОГЕМИ «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ» У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ.....</b>	<b>67</b>
2.1. Есхатологічно-месійний зміст ідеологеми «Москва – Третій Рим»... ..	67
2.2. Вплив ідеологеми «Москва – Третій Рим» на формування самодержавної моделі державно-церковних відносин у Росії.....	89
Висновки до розділу 2.....	105
<b>РОЗДІЛ 3. ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ІДЕОЛОГЕМИ «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ» У СУЧАСНІЙ РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ.....</b>	<b>108</b>
3.1. Зародження та еволюція концепту «Русский мир» як невід’ємної складової ідеології сучасної Росії.....	108
3.2. Втілення ідеологеми «Москва – Третій Рим» у концепті «Русский мир» Російської православної церкви.....	129
Висновки до розділу 3.....	150
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>152</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>157</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Ідеологема «Москва – Третій Рим» як самобутній релігійно легітимізований сегмент російської самосвідомості й світорозуміння та вихідний принцип російської історіософії традиційно є основою для розробки національної ідеї, яка актуалізується на початку ХХІ ст. у великодержавному контексті. Ідеологема «Москва – Третій Рим» активно використовується російськими державними діячами й ієрархами Російської православної церкви для оформлення сучасної місійної візії неоімперського курсу Російської Федерації у контексті «осучасненої» її версії – концепті «Русский мир».

Провідна роль Російської православної церкви у формуванні, утвердженні й еволюції ідеологеми «Москва – Третій Рим» та чисельні спроби наукового і богословського осмислення цієї ідеологеми, її ролі у формуванні державної та церковної політики на різних етапах розвитку російської історії потребують комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження, зокрема, в контексті розробки теоретичної діахронної моделі взаєминдержави та православної церкви у Російській Федерації.

Комплексне аналітичне дослідження чисельних російських, українських та зарубіжних, часто діаметрально протилежних, оцінок ролі цієї ідеологеми в сучасній церковній та державній політиці Російської Федерації, її впливу на історичний, духовний і культурний розвиток Росії, а також можливостей її реалізації в умовах ХХІ ст. уможливить прогнозування характеру та форм впливу зазначеної ідеологеми на свідомість українських православних віруючих та вироблення практичних заходів щодо протидії її деструктивним аспектам на рівні православних церков та Української державизагалом.

В умовах «гібридної війни», зростаючого інформаційно-ідеологічного тиску з боку Російської Федерації, кризи українського православ'я, зокрема

загострення протистояння між Київським та Московським Патріархатами, тема дисертаційного дослідження набуває значної суспільно-практичної актуальності в контексті необхідності системного аналізу державної та церковної політики РФ, прогнозування її наслідків для національної безпеки та конфесійної стабільності Української держави.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертацію підготовлено у межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс» (НДР №0111U000154).

**Мета** дисертаційної роботи полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу ідеологеми «Москва – Третій Рим» шляхом виявлення її богословської та ідеологічної сутності, визначення особливостей її рефлексії на різних етапах розвитку російської релігійно-філософської думки, а також її втілення у сучасному концепті Російської православної церкви «Русский мир».

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

– здійснити аналіз вітчизняних, російських і зарубіжних філософських та богословських інтерпретацій ідеологеми «Москва – Третій Рим»;

– дослідити можливість застосування поняття «ідеологема» стосовно формули Філофея «Москва – Третій Рим»;

– з'ясувати вплив ідеологеми «Москва – Третій Рим» на взаємини між державою, церквою та суспільством у контексті самодержавної моделі управління;

– простежити рефлексію ідеологеми «Москва – Третій Рим» на різних етапах розвитку російської релігійно-філософської думки;

– проаналізувати ідеологему «Москва – Третій Рим» крізь призму синтезу християнської есхатології та іудейського месіанізму;

– розкрити механізми екстраполяції ідеологеми «Москва – Третій Рим» у концепт «Русский мир» як невід'ємну складову ідеології сучасної Росії.

**Об'єкт дослідження** – ідеологема «Москва – Третій Рим».

**Предмет дослідження** – рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» у російській релігійно-філософській думці.

**Методи дослідження.** Спектр розглянутих проблем та ракурс їх постановки на перетині предметних полів релігієзнавства, філософії, соціальної філософії, історії православної церкви, політології, соціології, геополітики спонукав до застосування полідисциплінарної методології.

Дослідження ґрунтується на методологічних принципах академічного релігієзнавства: об'єктивності, історизму, толерантності, позаконфесійності (конфесійній неупередженості). Їх системне застосування уможливило простеження генези трансформації та конкретно-історичних виявів ідеологеми «Москва – Третій Рим» в ідеологічно-процесуальній перспективі, визначення етапів її трансформації та тенденцій подальшого розвитку. Принципи детермінізму, взаємодії зовнішнього і внутрішнього, об'єктивного і суб'єктивного застосовано для визначення внутрішніх та зовнішніх взаємозв'язків і причинної значущості досліджуваної ідеологеми в контексті кожного з розглянутих періодів її функціонування, усебічного дослідження чинників формування діючої моделі державно-церковних відносин у контексті концепту «Русский мир».

Зазначені принципи реалізовані шляхом застосування системного, функціонального, логіко-аналітичного, порівняльного, проблемно-хронологічного, ретроспективного, синхроністичного методів.

У дисертації значне місце посідає цивілізаційний підхід до розуміння історичного процесу, що сприяв проведенню філософсько-релігієзнавчого аналізу ролі та місця Росії у процесах взаємодії держави та релігії в контексті історії людства.

Історичний підхід дозволив у хронологічній послідовності дослідити формування й розвиток ідеологеми «Москва – Третій Рим» на різних етапах становлення російської релігійно-філософської думки, виявити внутрішні й зовнішні зв'язки, закономірності та протиріччя означеного процесу;

звернення до діалектичного методу уможливило простеження трансформацій змісту зазначеної ідеологеми та особливостей її рефлексії від релігійного месіанства до геополітичного місіонізму.

У процесі аналізу документальних джерел, зокрема послань ченця Філофея та історико-філософських текстів російських мислителів, застосовувалися реконструктивно-текстологічні та герменевтичні методи. Це дозволило зрозуміти їх ідеологічний зміст як у контексті епохи їх створення, так і в контексті світоглядних пріоритетів їхніх авторів.

**Наукова новизна дослідження** полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу рефлексії ідеологеми «Москва – Третій Рим» у релігійно-філософській думці від її виникнення до сьогодення, що дозволило обґрунтувати низку положень, які містять елементи наукової новизни і виносяться на захист :

*Уперше:*

– доведено, що ідея про Москву як «Третій Рим» є ідеологемою, адже на сучасному етапі свого функціонування вона постає особливим багаторівневим концептом, структура якого актуалізує ідеологічно марковані концептуальні ознаки, що поєднують у собі колективне, стереотипічне, міфологізоване уявлення росіян про владу, націю, державу, політичні та ідеологічні інститути; ідеологема «Москва – Третій Рим» у сучасній Росії – загальноживана, універсальна ідеологема-історизм зі змішаним аксіологічним модусом;

– встановлено, що ідеологема «Москва – Третій Рим» є синтезом богословських ідей християнської есхатології та іудейського месіанізму; в іудейській традиції «Месія» може проявлятися як особистість і як народ, а ідеологема «Москва – Третій Рим» на різних етапах свого функціонування як поєднує, так і розмежовує ці прояви. Особистісним втіленням месії постає цар, відповідальний за долю богообраного царства і вірян. Християнське царство утримує світ від приходу Антихриста та Апокаліпсису. Мотив відповідальності царя за чистоту православної віри й долю останнього

православного царства є основною інтенцією виникнення ідеологеми (послання Філофея), згодом функції збереження чистоти віри переносяться від царя до обраного народу – тих хто зберіг вірність традиції (старовіри), після ліквідації монархії у 1917 р. РПЦ переорієнтовується на таке розуміння месійної ролі православного народу, що остаточно легітимується у концепті патріарха Кирила «Русский мир», де обраність безпосередньо ототожнюється з «російськістю»;

– доведено, що концепт РПЦ «Русский мир» є похідним від середньовічної ідеологеми «Москва – Третій Рим»; цей концепт як нова, альтернативна західній цивілізаційна та геополітична ідентичність постав основою сучасної цивілізаційної ідентифікації Російської Федерації, спрямованої на інтеграцію в російську державу православних пострадянського простору без врахування кордонів незалежних національних держав.

*Уточнено:*

– що наявні наукові та богословські дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» синтезують сформовані на різних етапах російської історико-філософської думки дослідницькі підходи: філософсько-богословський та історико-філологічний, що зумовлено як відмінністю у розумінні сутності, функціонування та значення ідеологеми «Москва – Третій Рим», так і дослідницькими завданнями окремих розвідок. Перший підхід осмислює релігійний зміст ідеологеми у контексті християнської есхатології та історії православної церкви, другий – досліджує ідеологему «Москва – Третій Рим» як чинник формування московської держави та джерело літературно-публіцистичних пам'яток XVI – XVII ст.;

– тлумачення концепту «Русский мир» у сучасній російській філософії постає синтезом культурного, релігійного та мовного підходів до трактування поняття «цивілізація». Це дозволяє використовувати її як керівництву РФ, котре акцентує увагу переважно на використанні та поширенні російської культури, так і РПЦ, яка опікується збереженням та поширенням традиційних християнських цінностей.

*Набуло подальшого розвитку:*

– положення, що ідеологема «Москва – Третій Рим» відображає «йосифлянське» розуміння державно-церковних відносин, за яким царська влада ставиться вище церковної та сакралізується, що сприяє утвердженню самодержавної моделі державного управління й передбачає відповідальність царя лише перед Богом. Це спричиняє зміну ідеологічної парадигми розвитку самодержавства у Росії в напрямку руйнації симфонії царської та церковної влади у XVII ст. у межах концепту «православного царства» та впровадження ідеї імперії абсолютистського типу, де особа імператора сакралізується, а православна церква стає державною інституцією, підпорядкованою ідеї імперськості.

**Теоретичне значення одержаних результатів.** Отримані узагальнення можуть бути використані у процесі розбудови державно-церковних відносин у сучасній Україні на основі забезпечення рівності між конфесіями та реалізації принципу відокремлення церкви від держави. Результати дослідження ідеології Російської Федерації, зокрема, концепту «Русский мир» можуть бути використані для розробки стратегії національної безпеки Української держави. Національна безпека має бути забезпечена шляхом опрацювання й реалізації відповідних рекомендацій стосовно інформаційної безпеки, утвердження толерантності в українському суспільстві, гарантування дотримання права на свободу совісті.

**Практичне значення отриманих результатів** зумовлено можливістю використання основних положень і висновків дисертації при розробці навчальних курсів і відповідних спецкурсів з релігієзнавства, соціальної філософії та філософії історії.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною роботою. Висновки і положення, сформульовані самостійно на основі результатів, отриманих автором у процесі дослідження.

**Апробація результатів дисертації.** Концептуальні положення і висновки дисертаційного дослідження систематично обговорювалися на

методологічних семінарах та засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, а також апробовано в доповідях на низці наукових конференцій: Міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток правової держави і громадянського суспільства в Україні: проблеми теорії та практики» (Херсон, 2011); VIII Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Питання сучасної науки і освіти» (Київ, 2012); II Всеукраїнській науково-практичній заочній конференції «Сучасна наука: теорія і практика» (Дніпропетровськ, 2012); IX Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Сучасний соціокультурний простір 2012» (Київ, 2012); II Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції «Науково-дослідна робота молодих учених: стан, проблеми, перспективи» (Херсон, 2012); II Міжнародній науково-практичній конференції «Державно-конфесійна взаємодія у соціальній роботі» (Херсон, 2013); Регіональній науково-практичній конференції «Російська релігійна філософія та її вплив на розвиток церковно-державних відносин у Росії та Україні» (Херсон, 2013); III Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції «Науково-дослідна робота молодих учених: стан, проблеми, перспективи» (Херсон, 2013); Регіональній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми розвитку духовної культури в Україні» (Херсон, 2014); X Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Сучасна наука XXI століття» (Київ, 2014); Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців» (Київ, 2014); XIII Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми і перспективи розвитку» (Переяслав-Хмельницький, 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи» (Житомир – Вінниця, 2015); VII Міжнародній науковій конференції «Церква, держава і суспільство в історії Росії та православних країн: релігія, наука і освіта» (Володимир,

Росія, 2015), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Україна: поступ у майбутнє» (Київ, 2016).

**Публікації.** Основні положення та результати дисертаційного дослідження висвітлено в 18 одноосібних публікаціях, з них: 4 – у фахових виданнях України з філософських наук, 1 – в іноземному виданні, 1 – у виданні, що включено до міжнародних наукометричних баз, 12 – в інших наукових виданнях.

**Структура й обсяг дисертації.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів з підрозділами, загальних висновків та списку використаних джерел і літератури (254 позицій на 27 сторінках). Обсяг роботи складає 156 сторінок основного тексту.

## РОЗДІЛ 1. ІДЕОЛОГЕМА «Москва – Третій Рим» ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» в історико-філософській думці

Чимало робіт філософів, богословів, істориків, філологів та публіцистів присвячені дослідженню ідеологеми «Москва – Третій Рим». Проте, лише у небагатьох з них безпосередньо розглядаються джерела формування, процеси оформлення та трансформації цієї ідеї, її впливи на політичне, соціально-економічне життя та духовний розвиток Росії. Релігієзнавчо-філософський розгляд ідеологеми «Москва – Третій Рим» неможливий без докладного аналізу її досліджень у вітчизняній та зарубіжній науці. Для ґрунтовнішого та повноцінного аналізу наукового доробку щодо особливостей виникнення та формування означеної ідеологеми, варто розділити джерела на дві групи: філософсько-богословські та історико-філологічні.

Поділ зумовлений як різницею у підходах до розуміння суті ідеологеми «Москва – Третій Рим», так і різними дослідницькими завданнями, які ставили перед собою богослови та науковці. Для представників першого підходу характерним є осягнення релігійного змісту ідеологеми у контексті християнської есхатології та історії православної церкви. Представники другого напрямку досліджують ідеологему «Москва – Третій Рим» як чинник формування Московської централізованої держави та джерело для літературно-публіцистичних пам'яток XVI – XVII ст.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» була сформульована ченцем Філофеєм у 20-х роках XVI ст. і тривалий період була затребуваною лише у церковному середовищі. Уперше ідеологема постає предметом наукового аналізу лише у 60-х роках XIX ст.[188,с. 13]. Спочатку ідеї Філофея досліджувались у контексті розробки історії старообрядництва у Росії. Це

було зумовлено тим, що за часів правління Миколи I посилювалися репресії з боку влади проти старовірів. Водночас розпочалося збирання відомостей про життя, віросповідні принципи, соціально-економічний устрій громад старовірів. У результаті з'явилися праці, присвячені історії та сучасному стану старообрядництва у Росії. Зокрема, варто відзначити восьмий том «Історії міністерства внутрішніх справ» за редакцією доктора права М. В. Варадінова та «Історію російського розколу, відомого під ім'ям старообрядництва» митрополита Макарія (Булгакова) [27;135].

У 1857 році Казанська духовна Академія видала без зазначення автора працю «Про причини розділення головних сект розкольників (попівщини та безпопівщини) на багато малих напрямків» [155]. Мета твору – дослідити сутність розколу, показати його хибність та переконати розкольників повернутись у лоно офіційної церкви. Головним здобутком роботи є актуалізація питання про есхатологічні уявлення старообрядців, зокрема, сприйняття старовірами офіційної влади як влади Антихриста.

Ця тема знаходить продовження на сторінках журналу Казанської духовної академії «Православний співрозмовник», де у 1858 році надруковано статтю «Походження розкольніцького вчення про Антихриста» [177]. У ній уперше з'явилися фрагменти «Послання Філофея до Місюри-Мунехіна», у якому згадується ідея «Москва – Третій Рим». Автору вдалося встановити взаємозв'язок між вченням про Москву як «Третій Рим» та есхатологією старообрядців. Аналіз есхатологічних уявлень старовірів здійснено за допомогою робіт Отців Церкви. Автор наголошує, що головним завданням для царя є обов'язок утримання царства та священства, а для православних – чистоти віри та порятунку душі.

У повному обсязі «Послання Філофея до Місюри-Мунехіна» було опубліковано на сторінках «Православного співрозмовника» у 1861 році. Як вказує Н. Сініцина, публікація містить помилку: замість Ромейського царства вказано Російське, що викривило розуміння ідеологеми у подальшій історіографії [188, с. 14]. У 1863 році надруковано «Послання

Філофея до великого князя Василя III». Публікація здійснена у межах розгляду проблем есхатології розколу, Антихриста, а також вивчення питання про приєднання Пскова до Московського царства. Таким чином, серед богословів поступово окреслилося есхатологічне розуміння ідеологеми «Москва – Третій Рим» як складової частини досліджень старообрядництва у Росії. Їх здійснювали професори Московської, Санкт-Петербурзької та Казанської духовних академій.

Починаючи з 70-х років XIX ст. розпочато безпосередньо наукову розробку ідеологеми поза православним богослов'ям. Засновником історико-філологічного підходу до вивчення ідеологеми «Москва – Третій Рим» можна вважати В. О. Ключевського, який у статті «Псковські суперечки» розглядав ідеї Філофея у контексті становлення Московської централізованої держави та еволюції російської православної церкви. «Падіння Константинополя та поява патріархії на Русі дозволяють російському суспільству вперше відчутти себе церковно дорослим. Новий статус вимагав нових обов'язків і саме тому в суспільстві зростала потреба у боротьбі за чистоту віри» [96]. У цій боротьбі, на думку науковця, треба шукати причини появи послань ченця. Філофей чітко розумів, як у контексті світових змін зростає значення російського православ'я. «Два Рими впали, третій – Москва – стоїть, а четвертого не буде... Всі християнські царства зійшлися в одному» [96]. Отже, Московське князівство – єдине православне царство, що утримує світ від приходу Антихриста. В. О. Ключевський першим звернув увагу на проблему симфонії держави та церкви при дослідженні творів Філофея. На думку науковця, у цих посланнях можна чітко побачити програму такої симфонії, цілу систему державно-церковних відношень. Проте, його бентежила передача вирішення найважливіших проблем церковного життя у компетенцію держави. «Філофей – мислячий монах, який дивиться у своїх посланнях вище та далі усіх церковних книжників XVI ст. При цьому, у його посланнях ми бачимо самовідречення російського духовенства. Той письменник, що так ясно побачив та енергійно виразив

відчуту російським суспільством XV ст. духовну перевагу, мовчки визнав недолік внутрішнього виправдання цього почуття» [96, с. 37–39]. Зміни у становищі церкви дослідник пов'язував зі зростанням державної могутності Москви, хоча джерела цієї могутності він вбачав у розвитку церкви. Швидке зростання держави настільки захопило духовенство, що воно вирішило повністю підпорядкувати себе потребам держави. Тобто, В. О. Ключевський пояснював церковне життя виходячи з політичних та соціально-економічних обставин.

Після російсько-турецької війни 1877–1878 років розпочалось посилення руху панслов'янської єдності. Разом з тим, у міжнародній політиці з'явилося й «східне питання», суть якого полягала у можливості подальшого збереження Османської імперії. У зв'язку з цим у Російській імперії швидко зростала увага до візантійської історії та культури, а сама Росія проголошувалася наступницею Візантійської імперії. У результаті змістилися певні акценти у дослідженні ідеологеми «Москва – Третій Рим».

У філософсько-богословських розвідках В. Соловйова, М. Каптерева, К. Леонтєва, В. Малініна, М. Федорова спостерігається перехід від вивчення суто історії старообрядництва до дослідження зв'язків між російським православ'ям та східними церквами, а також, досягнення «візантійської спадщини» у російській духовній культурі. Представники історико-філологічного напрямку (Ф. Успенський, М. Дьяконов, І. Жданов, П. Мілюков, М. Сперанський) акцентують увагу на вивченні «візантійської спадщини», аналізують зовнішню політику Росії щодо країн Заходу, прагнуть віднайти джерела ідеологеми «Москва – Третій Рим» та пояснити її вплив на політичний устрій Російської імперії.

Оригінальні версії походження ідеологеми «Москва – Третій Рим» висловив Ф. І. Успенський. У статті «Зносини Рима з Москвою» автор стверджував: ідея про «візантійську спадщину» Росії має західне походження. Поштовхом для західних держав у налагодженні дипломатичних стосунків з Москвою стала необхідність створення

антиосманської коаліції для захисту християн. Щоб залучити Москву, пропонувалося зрівняти її митрополита у статусі з константинопольським патріархом, а московського князя зробити царем. Окрім того, з боку папського посла визнавалися права Москви на колишні візантійські володіння. Саме тому, на думку Ф. І. Успенського, зростання національної самосвідомості у російському суспільстві відбувалося під впливом широких політичних перспектив, запропонованих талановитими дипломатами з Риму та Відня. «Ці перспективи виникають раніше, ніж великий князь Московський заявляє свої права на царський титул, і безумовно раніше, ніж у Росії виникає жива ідея єдності віри з християнським населенням Балкан, яке перебуває під турецьким пануванням» [223,с. 383–384]. Проте, Москва не була спроможна ні до боротьби з турками, ні до унії з Римом. На думку дослідника, московські князі вважали себе суверенними правителями, рівними монархам Європи. Саме тому, ідея «візантійської спадщини» не мала для зовнішньої політики Московської держави важливого значення.

Еволюцію цих поглядів спостерігаємо у роботі «Як виникло та розвивалося у Росії східне питання». Ф. І. Успенський вважав, що після падіння Константинополя посилюється інтерес до грецької містичної літератури, особливо передбачень майбутнього Візантійської імперії. Активна робота руських книжників з цими текстами, особливо пророцтвами Лева Мудрого, сприяла ототожненню царя-рятівника греків із правителем Москви, а «русого народу» з росіянами [222,с. 663]. Цю місію швидко оформлюють грецькі вигнанці і починають її пропаганду у Росії, а остаточного формулювання вона набуває в посланнях Філофея. Саме він був автором ідеї про «Москву – Третій Рим», що за своїми претензіями та обґрунтуванням переважає ідею імперії Карла Великого [222,с. 666].

Ця фікція потребує додаткового доказу прав на духовну владу, які можна віднайти у «Легенді про білий клобук», наданій імператором Костянтином папі Сильвестру. Показовий момент, на думку вченого, – пряма апеляція до Риму [222,с. 667]. Тому, варто сприймати Москву як «Третій

Рим», а не «Другий Константинополь». У роботі помітний синтез західноєвропейських та грецьких впливів з російськими середньовічними уявленнями. Візантійські мотиви трактовано як підґрунтя для пошуку рівності між Росією та Заходом. Незмінним залишилося переконання, що західні дипломати першими зрозуміли таку можливість і почали використовувати її у міжнародних відносинах. Таким чином, дослідник заперечує візантійський вплив на формування ідеологеми «Москва – Третій Рим», вважає її передусім політичною фікцією, що виникла під впливом контактів із Західною Європою.

Погляди І. М. Жданова на джерела походження ідеологеми «Москва – Третій Рим» діаметрально протилежні. Він схильний вважати, що руські книжники, з урахуванням впливів болгарської та сербської писемності, самостійно розвивали зазначену ідеологему. У роботі «Билинний епос» дослідник розглядає ідеї Філофея у зв'язку зі «Сказанням про князів Володимирських», яке нагадує спроби сербів та болгар пов'язати походження своїх правлячих династій з візантійськими імператорами, зокрема, Костянтином Великим. Руський книжник пішов далі: через Пруса, брата Августа, він пов'язав великого князя Московського з Римською імперією. Це дозволило ставити питання про власне російське царство. Князь Василь I запитує: «церкву маємо, а царя ні» [74,с. 106]. Саме болгари, зокрема митрополит Кипріян, надали відомості про історичний досвід Болгарського та Сербського царств. Патріарх Антоній розумів це, тому закликав князя Василя I визнавати царем лише візантійського імператора. Таким чином, коли зникла Візантія, Москва усвідомила свою нову місію. На думку І. М. Жданова, руські книжники, спостерігаючи занепад Візантії, обрали для себе шлях наслідування Римської імперії. Росія проходила власний шлях розвитку, який призвів до реформ Петра I та вестернізації Росії [74,с. 115].

Ідея впливу південних слов'ян на формування ідеологеми «Москва – Третій Рим» розвинута та обґрунтована у третьому томі «Нарисів з історії

російської культури» П. М. Мілюкова. Для пояснення зростаючої ролі Московського князівства у XV ст. формувалася нова національна ідеологія. Церква, на думку дослідника, лише духовно єднала руські землі, але не могла об'єднати їх політично, тому московський князь мав отримати новий статус. Науковець наголошував, що усі контакти із Заходом були підпорядковані збиранню земель колишньої Київської Русі. Це сприяє блокуванню західних впливів на формування ідеологеми «Москва – Третій Рим». Вона постає продуктом розмислів південнослов'янських мислителів, які після падіння Сербії та Болгарії почали шукати міцну державу, що визволила б їх з-під турецького панування.

П. М. Мілюков вважав не випадковою появу у 1492 році «Пасхалій» митрополита Зосіми, у яких під впливом есхатологічних ідей південних слов'ян утверджується нове літочислення. Саме у цьому творі Москва отримує назву «Другого Константинополя». Під впливом цих ідей свій «Хронограф» створює Філофей, за зразком «Хронографа» серба Пахомія. Ідеї «Хронографа», розвинені у посланнях Філофея, сформують ідеологему «Москва – Третій Рим» [146, с. 42–43]. Проте, завершенням формування нової національної ідеології є «Сказання про князів Володимирських», що об'єднує претензії на світове панування з ідеєю об'єднання усіх руських земель. Ця оповідь, на думку П. М. Мілюкова, – також результат діяльності південнослов'янських мислителів. Таким чином, вплив південних слов'ян на формування ідеологеми «Москва – Третій Рим» беззаперечний [146, с. 28].

М. Н. Сперанський, підтримуючи тезу про вплив південних слов'ян на формування ідеологеми «Москва – Третій Рим», у роботі «Історія давньоруської літератури» звернув увагу на те, що ця ідея вже була широко представлена у літературних творах XV ст. («Легенда про білий клубок», «Повість про шапку Мономаха», «Сказання про князів Володимирських»), тому лише потребувала перетворення у доктрину, що й зробив Філофей. Дослідник стверджував, що думка про виключну роль Москви та її правителя у православному світі сформувалася у суспільстві під впливом старих

літературних течій, які об'єднали візантійські та московські консервативні ідеї. Митрополити Кипріян та Григорій Цамвлак лише допомогли переробити наші патріотично-політичні погляди у цю горду формулу [196,с. 94–97].

М. О. Дьяконов наголосив, що висхідним моментом становлення влади московських правителів є «теорія про православне російське царство», яка оформлюється у кінці XV–XVI ст. та стає основою національної самосвідомості [70,с. 78]. На відміну від Ф. І. Успенського, він вважав, що ідея самодержавної влади прямо успадкована з Візантії, тому на Москву перекладено політичні та релігійні завдання Візантійської імперії. М. О. Дьяконоводним із перших запропонував вважати джерелом формування ідеологеми «Москва – Третій Рим» «Пасхалії» митрополита Зосіми 1492 року. Роль Філофея полягала лише у чіткому оформленні тих думок, що вже панували на Русі. Ідеї про родовід та особливу владу, яка належить московському князю, мали безпосередній вплив на політичні реалії того часу, зокрема, проголошення патріархії.

Для роботи М. Ф. Каптерева «Характер відносин Росії до православного Сходу у XVI – XVII століттях» характерно повернення до розгляду ідеологеми «Москва – Третій Рим» з позиції домінування релігійного змісту над політичними та соціально-економічними обставинами. На його думку, ідея «Третього Риму» зароджується самостійно у російських інтелектуалів під впливом усвідомлення падіння Візантійської імперії. «Влада великого князя Московського, яка зросла до значення всеросійської та, головним чином, Флорентійська унія і падіння Константинополя, стали вихідним пунктом, з якого почалося нове російське життя. Під впливом вказаних подій утверджується певний погляд на своє та чуже минуле, на своє майбутнє призначення, на своє ставлення до іновірців та єдиновірних народів. Розробка цих поглядів цілком належить руським книжникам, які керувалися у цьому випадку сильним національним самопочуттям, бажанням визначити для Москви найбільш вагому та блискучу роль серед інших християнських народів, хоча вони і розуміли її з точки зору вузького,

однобічного тодішнього московського благочестя» [85,с. 24]. М. Ф. Каптерев зазначав, що утвердження царського титулу та патріархії, перенесення до Росії православних святинь зі Сходу сприяли посиленню переконань руських книжників у тому, що Москва – новий центр православного світу. Це перетворювало російського царя на захисника та покровителя усіх православних [85,с. 349]. З середини XVII ст. Москва почала проголошувати свою історичну місію звільнення християнських народів від турецького панування.

«Третій Рим» у М. Ф. Каптерева виступає передусім як спадкова монархія, що веде свій родовід від візантійських імператорів, має свого патріарха (який претендує на статус вселенського) та визнає себе єдиним носієм справжнього, не зіпсованого християнства. Таке розуміння єдиного носія справжнього християнства Московська держава втрачає внаслідок реформ Нікона, коли було визнано невідповідність національного російського варіанту православ'я грецьким зразкам.

В. М. Малініну належить одна з перших спроб класифікації творів Філофея (або ж приписаних йому), здійснення їх історико-літературного аналізу. Мета автора – зрозуміти особистість Філофея та проаналізувати його літературну діяльність. «Ми хотіли ввести його у живі історичні обставини та у зв'язку з ними і в залежності від них з'ясувати, як формувався його світогляд, які питання та обставини часу турбували його, стали предметом його усамітнених роздумів, на які з них він відповів, в силу яких причин та впливів він сприйняв їх так, а не інакше» [136,с. 175].

У VI розділі роботи він докладно розглядав «Послання до Місюри-Мунехіна», яке висвітлює погляди автора на провіденціалізм Бога стосовно окремих людей та народів. Основним мотивом зміни становища окремих людей та держав чернець називає факт гріхопадіння. Саме це було головною причиною загибелі Візантії, чиє місце займає Москва як «Третій Рим». У VII розділі автором детально аналізуються «Послання до Василя III» та «Послання до Івана Васильовича», у яких завершується оформлення

ідеологеми «Москва – Третій Рим». На думку В. М. Малініна, це – результат роботи не лише Філофея, а досягнення усієї руської книжності, що втілює та синтезує дві ідеї: богообранності народів та спадковості царств. Вони відображають есхатологічні уявлення, які за посередництва греків поширюються з XII ст. та втілюються в ідеї 7000-літнього існування світу. Дослідник бачить джерела втілення ідеї про Москву як «Третій Рим» у «Пасхаліях» Зосіми від 1492 року. На думку Н. Сініциної, саме есхатологічний акцент у поясненні ідеологеми «Москва – Третій Рим» посідає провідне місце у роботі В. М. Малініна. Ця думка потребує корекції, адже автор зазначав, що ідеологема поширювалася не лише в церковних, але й в урядових колах [136, с. 475]. Влада скористалася формулою Філофея під час проголошення патріархії, але дізналася про її існування не стільки з праць книжників, скільки з практики взаємин з Візантією. Як приклад наводиться грамота патріарха Антонія до великого князя Московського Василя I [136, с. 521]. Ігнорування розгляду політичних обставин у процесі становлення ідеологеми «Москва – Третій Рим» у роботі В. М. Малініна здається недоречним, адже автор чітко розмежував есхатологічний зміст формули Філофея та політичні наслідки її реалізації.

Зростання популярності ідеологеми «Москва – Третій Рим» серед науковців та письменників пов'язане з діяльністю К. М. Леонт'єва та В. С. Соловйова. У роботах К. М. Леонт'єва відсутня формула «Третього Риму». Замість неї використовується новий термін «візантизм», що у державі характеризує самодержавність, а у релігійній сфері – християнство, відмінне від католицизму та єресей [122, с. 502]. Філософ був упевненим у перевазі релігійного чинника над національним. Це суттєво вирізняло його на тлі багатьох дослідників другої половини XIX ст., які перебували у полоні ідей панслов'янської єдності. На його думку, між слов'янами існують суттєві релігійні відмінності і тому варто забути про слов'янську єдність та перейти до втілення ідеї православної імперії. Історична місія Росії полягає у тому, щоб створити нову слов'янсько-азіатську цивілізацію, в основі якої буде

православна віра. Саме утвердження православної віри, серед слов'ян, дозволить урятувати їх від руйнівного впливу ліберальної Європи. Для цього треба відвоювати Константинополь, який має стати новою культурною столицею. Новою адміністративною столицею має стати Київ [176,с. 39]. Поступово, в межах імперії, мають бути об'єднанні всі центри східного християнства. Таким чином, проект побудови православної імперії, запропонований К. Леонтьєвим, сприяв актуалізації геополітичного аспекту ідеологемі «Москва – Третій Рим».

Ідея побудови православної імперії розвивається у філософії В. С. Соловйова. Його погляди на ідеологему «Москва – Третій Рим» пройшли значну еволюцію. Образ «Третього Риму» аналізується філософом спочатку при вивченні проблеми розколу у російській православній церкві середини XVII ст., пізніше – при розгляді «візантійської спадщини» у взаєминах державної влади та церкви Російської імперії. Він переосмислював теократичні ідеали слов'янофілів, заперечував візантійсько-московське православ'я та почав розробку ідеї світової теократичної держави. У роботі «Велика суперечка та християнська політика» вказано, що «...головне протистояння відбувається не між християнством та ісламом, не між слов'янами та турками, а між європейським Заходом, переважно католицьким, та православною Росією... Тому, наше «східне питання» є протистояння першого, західного Риму із другим, східним Римом, політичне представництво, якого ще з XV ст. перейняв третій Рим – Росія» [193, с. 59, 71-72]. Аби подолати ці суперечності мала бути створена світова теократична держава, де моральна влада належить Церкві, а політична – царю. Для В. С. Соловйова важливою була можливість майбутнього втілення ідеологемі, а не вивчення джерел її формування: «Справа Росії – показати, що вона дійсно є Третій Рим, який не виключає першого, а єднає два попередні» [193,с. 74].

Спочатку, на думку В. С. Соловйова, Росія рухатиметься шляхом Візантійської імперії, запозичивши «почуття політичної та національної

гордості, з яким колись греки дивилися на стародавній Рим, котрий впав у варварство – таке саме почуття справедливо мало виникнути у Московській Русі після того, як вона здолала того самого могутнього ворога, під ігом якого впала Візантія» [193,с. 125–126]. Наблизивши Росію до Заходу, реформи Петра I звели нанівець це почуття та створили проблему у відносинах держави з церквою. «Церква перестала бути живим тілом, вона поступово вмирає... Замість духовного авторитету у церкві панує бюрократія, яка санкціонує насилля у справах віри, коли людей, що відійшли від пануючої церкви піддають тортурам... національна російська церква позбавлена Духа істини та любові, а тому не може бути істинною церквою Божою» [194,с. 348]. Церква, підпорядкована державі, набуває рис національного егоїзму, тому втрачає вселенське значення. Перший Рим впав через відмежування від православ'я, а Другий – через невідповідність ідеології християнського царства та життєвої практики. Врятувати Росію має симфонія між державою та церквою. Отже, В. С. Соловйов проголошував, що завдання «Третього Риму» полягає не у завоюванні всього світу, а у тому, аби принести йому користь [195,с. 576–579]. Апеляція до ненасильницьких методів забезпечення суспільного прогресу, як виправдання існування Росії, суттєво відрізняє рефлексію ідеологеми «Москва – Третій Рим» В. С. Соловйовим від імперіалістичного підходу М. Бердяєва.

Зрозумівши неможливість побудови теократичної держави філософ відносив творення єдиної вселенської церкви до останніх часів історії людства. У роботі «Три розмови» висловлюється думка стосовно перемоги над Антихристом лише шляхом об'єднання усіх гілок християнства, а це засвідчує відхід від уявлення про «Третій Рим» як останнє царство. Антихрист постає у В. С. Соловйова як імператор, що на практиці реалізує ідею світової імперії та примушує християн до єднання. На думку В. К. Кантора, В. С. Соловйов заперечував можливість реалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим» як у варіанті слов'янофілів, так і як спробу її втілення у вигляді світової теократії [84,с. 396].

На думку М. Ф. Федорова, «Третій Рим» – це уявлення християнства (Церкви та Держави) у конкретному вигляді, не стільки дійсному, скільки ідеальному або проектному, якщо ми не обмежимося спогляданням, не будемо тільки захоплюватись величию лише думки або ідеї» [224,с. 375]. Головне завдання «Третього Риму» – через відновлення єдності та спорідненості між народами створити умови для воскресіння померлих, а для цього має відбутися еволюція від міста до села, від кочівницького скотарства до землеробства. Росія постане Римом лише тоді, коли визнає себе вічною державою [43, с. 91]. Таке розуміння ідеологеми «Москва – Третій Рим» постає не менш утопічним ніж світова теократія В. С. Соловйова.

Значним внеском у дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» є робота І. А. Кириллова «Третій Рим. Нарис історичного розвитку ідеї російського месіанізму». Він критикував думку П. Мілюкова про вплив південних слов'ян на формування аналізованої ідеологеми. Науковець стверджував, що об'єднання руських земель навколо Москви у XV ст. створило умови для нової політичної ідеї – теорії «Третього Риму», яка втілює думку про велич, могутність та богообраність Московського царства [89,с. 2]. Ідеологема «Москва – Третій Рим» має релігійно-містичний ґрунт, що синтезує дві ідеї: богообраності народів та спадковості царств, які у свою чергу можна вважати провіденціалізмом [89,с. 9-10]. І. А. Кирилов доводив, що ідея вічного месіанського царства потрапила на Русь після прийняття християнства і еволюціонувала відповідно місцевим потребам. У Московській державі не було розмежування політичних та релігійних ідей. Цим обумовлено відображення месійних устремлінь в офіційних документах та літературі, що містили ґрунтовно розроблену державну ідеологію. Дослідник докладно проаналізував значну кількість місцевих літературних пам'яток, в яких утверджувалась ідея богообраності Москви та перенесення на неї завдань Візантійської імперії («Легенда про білий клубок», «Сказання про князів Володимирських», «Розповідь про Вавилонське царство»): «Важко припустити, аби на Русі була власна, місцевого походження якась легенда

або оповідання, на ґрунті якої розвивалася б ідея «Москви – Третього Риму», адже у такому випадку не було б ідеї про успадкування прав Візантії. Подібна ідея мала з'явитись після падіння Константинополя» [89,с. 22]. Таким чином, визнається засвоєння, за посередництва південних слов'ян, грецьких ідей. Проте, аналізуючи послання Філофея, автор наголошував на відсутності будь-яких зовнішніх впливів [89,с. 25]. Церковний розкол середини XVII ст. доводить функціонування цієї ідеологеми у російській суспільній свідомості. У цей час ідея «Третього Риму» безпосередньо виражалася народом і простежувалася у творах захисників старої віри.

І. А. Кириллов спробував звести до ідеологеми «Москва – Третій Рим» усі месіанські ідеї другої половини XIX ст., зокрема слов'янофілів, Ф. М. Достоєвського та В. С. Соловйова. Перші, на його думку, використовували образ «Третього Риму» у етнографічному, а не релігійно-містичну змісті. Вони прагнули повернути у XIX ст. побут та звичаї Московського царства, а не виконати месіанське покликання [89,с. 53–54]. Можна погодитись із твердженням Н. Сініциної стосовно сумнівності спроб віднайти ідеологему «Москва – Третій Рим» у працях слов'янофілів, адже у жодному творі не маємо посилання чи згадки про неї [188, с. 34]. Російський месіанізм у Ф. М. Достоєвського набуває універсального характеру, з'являється народ-богоносець, який бере на себе відповідальність за долю світу. Тобто, ідеї письменника слугують містком між націоналізмом слов'янофілів та універсальною теократією В. Соловйова, чийм головним здобутком, на думку І. А. Кириллова, є повернення до релігійно-містичного змісту російського месіанізму, який потребує практичної реалізації [89,с. 97].

Після приходу до влади більшовиків розробкою ідеологеми «Москва – Третій Рим» займатимуться російські богослови діаспори. Вони намагалися досягнути формування та трансформацію означеної ідеологеми для пояснення захоплення влади більшовиками.

Представником історико-філологічного напрямку у цей період був Є. Ф. Шмурло. У роботі «Курс російської історії» охарактеризовано зміст

основних послань Філофея й підходи до тлумачення передумов та причин формування ідеологеми «Москва – Третій Рим». Вчений поділив доробок попередників на групи: перша – праці дослідників, що поділяли думку про іноземне походження окресленої ідеологеми; друга – роботи, котрі містять ідеї про оригінальність та вітчизняні джерела її походження. Він вважав, що ігнорувати сербські та болгарські впливи неможливо, проте робити їх виключними для формули Філофея теж несправедливо. Флорентійська унія та падіння Константинополя – самі по собі підштовхнули руських книжників до активної роботи, тим більше, підґрунтям для цього стала зростаюча могутність Московського князівства. У синтезі з болгаро-сербськими ідеями ця кропітка робота дала закінчену форму та належний зміст [246, с. 160]. У другому томі «Курсу російської історії» Є. Ф. Шмурло показав, яким чином на основі досягнень дореволюційної історіографії можна описати процес формування, розвитку та трансформації ідеологеми «Москва – Третій Рим» у контексті формування централізованої російської державності [245, с. 152-168]. Робота не втратила актуальності завдяки логічній побудові, простоті та чіткості викладу матеріалу, оперуванню найважливіми джерелами.

У 1936 році надруковано статтю М. М. Зернова «Москва – Третій Рим». Він стверджував, що ідея «Москва – Третій Рим» найбільш виразно характеризує російське православ'я. На ній зросли покоління православних християн, на ній побудовано Московське царство, у ній шукали своє натхнення старообрядці, вона досі має глибокий, хоча і неусвідомлений вплив на російський народ. Ця ідея була мало дослідженою через нелюбов лібералів до візантійської спадщини, а офіційного богослов'я до старовірів [78, с. 4]. М. М. Зернов вважав, що появу ідеї «Москва – Третій Рим» спровокувало падіння Візантії та віра духовенства у єдність православної церкви й імперії. Проте, її утвердження – результат перемоги «йосифлян» над «не стяжателями». Так, перші проголосили необмеженість влади царя та вважали російське православ'я єдиним істинним варіантом християнства [78, с. 10]. Саме їх трактування християнства призвело до

переважання обрядовості, боротьба за збереження якої стала причиною розколу XVII ст.

Важливим аспектом статті є думка про те, що ідея «Москва – Третій Рим» породила у російському суспільстві три течії наслідування: старовірів, слов'янофілів та Оптинських старців, а також народників та більшовиків [78,с. 15–16]. Ця ідея про зв'язок між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та старообрядництвом розвинена у працях А. В. Карташова, Г. В. Флоровського та М. О. Бердяєва. М. М. Зернов вірив у можливість реалізації ідеологеми у майбутньому. Для цього потрібно створити таку модель взаємовідносин, за якої християнські цінності не будуть потребувати сильної державної влади та її використання для їх утвердження.

Досить складне трактування ідеї «Третього Риму» спостерігаємо у роботі Г. В. Флоровського «Шляхи російського богослов'я». Він розглядав історію російської церкви у її зв'язку з традиціями Візантійської імперії. «Русь прийняла хрещення від Візантії. І це одразу визначило її історичну долю, її культурно-історичний шлях» [225,с. 16]. Нове відродження культури та релігійного життя у Візантії XIV ст., за посередництва південних слов'ян, вплинуло на Московське князівство. У відносинах між Москвою та Константинополем виникла криза, пов'язана зі зростанням могутності Московської держави, пробудженням національної та політичної самосвідомості, а також прагненням до церковної самостійності. Вирішальним моментом у взаємовідносинах між князем та імператором стала Флорентійська унія. Вона дозволила Москві проголосити самостійність російської церкви, звинувативши Константинополь у зраді православної віри. Падіння Константинополя лише підтвердило правильність такого кроку.

Тема «Третього Риму» розвинута у працях А. В. Карташова, який ототожнював «Третій Рим» зі «Святою Руссю». У роботі «Відновлення Святої Русі», на прикладі історії російської православної церкви, він показав еволюцію уявлень про побудову царства Божого на землі – «Святої Русі», котра «виправдала свою претензію на практиці. Вона взяла на себе героїчну

відповідальність захисниці православ'я в усьому світі, вона постала у своїх очах світовою нацією, бо Московська держава раптово стала останнім носієм, захисницею та сосудом царства Христового в історії – «Третім Римом», а четвертого вже не буде...Коли Свята Софія перетворилася на мечеть, а вселенський патріарх став рабом султана, тоді містичним центром світу стала Москва – Третій та останній Рим... Тема «Третього Риму» стає офіційною державною ідеологією. Вище цих висот та ширше цих широт російська національно-релігійна свідомість по суті ніколи і не підіймалася... народ, який насмілився, ще остаточно не здолавши влади Орди, без шкіл та університетів... вже вмістити духовну ношу та всесвітню перспективу Риму, тим самим показав себе здатним стати внутрішньо великим» [87,с. 29, 36–40]. Проте, як стверджує А. В. Карташов, ідеал «Святої Русі» не вдалося втілити на практиці через слабкість розвитку культурних інституцій (їх розвиток забезпечили лише реформи Петра I, що зруйнували симфонію між державою та церквою). Головною подією, яка забезпечила поразку ідеологеми «Москва – Третій Рим» стала політика царя Олексія Михайловича, що завершилася розколом російського православ'я, який водночас став розколом національної свідомості народу. Проблема полягала у тому, що ідея «Третього Риму» як ідея російської есхатологічної обраності поєдналася зі сприйняттям російським християнством матеріальності втілення Бога у світі. Тому, коли реформуючи церковні книги Нікон розпочав запроваджувати грецькі зразки, широкі суспільні верстви сприйняли це як спробу поставити під сумнів чистоту самої віри російського православ'я, а відповідно і претензії бути «Третім Римом». Таким чином, царська політика зближення з іншими православними для взяття їх під опіку нашттовхнулися на есхатологічні уявлення національної самосвідомості. У цьому, на думку А. В. Карташова, полягала неможливість подолання розколу через усунення патріарха Нікона. Таке втручання влади у справи церкви остаточно зробило неможливою симфонію світської та релігійної влади. Розкол зруйнував претензії Москви вважати себе останнім православним царством.

«У1667 році посадили на лаву підсудних всю російську московську церковну історію, соборно засудили та скасували її» [87].

У праці «Нарисі з історії російської церкви» А. В. Карташов звертається до думки М. Зернова про ідеологему «Москва – Третій Рим» як результат протистояння «йосифлян» та «заволжців». Філофей, на його думку, – послідовник «йосифлян». Ідея «Москва – Третій Рим» завершила йосифлянську історіографію, «треба визнати творчий здобуток величного досвіду сублимації московсько-імперського ідеалу як творчої форми та оболонки найвищої в християнській (а тому і всесвітній) історії дороговказної зірки – Третього та останнього Риму» [88,с. 413–415].

Детальний аналіз проблеми «Третього Риму» зроблено у роботі М. О. Бердяєва «Витоки та смисл російського комунізму», у якій він наголошував на існуванні взаємозв'язку між месіанськими ідеями «Москви – Третього Риму» та політичними ідеалами більшовиків. «І ось відбулася дивовижна у долі російського народу подія. Замість «Третього Риму» у Росії вдалося втілити «Третій Інтернаціонал» і на «Третій Інтернаціонал» перейшло багато рис «Третього Риму». «Третій Інтернаціонал» теж є священне царство і воно теж засноване на ортодоксальній вірі... Це є трансформація російського месіанізму» [13, с.117–118].

Таким чином, М. О. Бердяєв йде у загальному руслі світоглядних орієнтирів діаспори, що після шоку від приходу до влади у Росії більшовиків та спроб пояснення їх успіхів, робить висновок про історичну обумовленість цієї події, та необхідність її розгляду у контексті становлення російської державності. У вступі до «Витоків та смислу російського комунізму» він зазначав, що доктрина «Москва – Третій Рим» стала ідеологічним базисом створення Московського царства, котре збиралося та оформлювалося під символікою месіанської ідеї. Московське православне царство у М. О. Бердяєва тоталітарне, церква у ньому виконує лише службову функцію. Саме це – головна проблема, адже цар, за словами Івана IV, має не лише правити державою, але і рятувати душі підданих [13,с. 10].

Філософ розглядав ідеологему «Москва – Третій Рим» у контексті дослідження елементів національної релігійної самосвідомості. Він наголошував, що для росіян характерний догматизм, аскетизм та здатність до жертвності заради віри, а також домінування релігійної енергії над можливостями її реалізації у соціальному житті. Саме тому вони завжди постають або ортодоксами, або єретиками, або апокаліптиками, або нігілістами. У цьому автор вбачає причину розколу XVII ст., а народників та комуністів розглядає як наступників старовірів.

Спираючись на ці думки М. О. Бердяєва, можна розглядати російську історію крізь призму протиборства двох суспільних систем: «Святої Русі» (царства справедливості та правди) й імперії, заснованої на силі примусу. «Свята Русь» має месіанський характер (утримання світу від приходу Антихриста), а імперія – місійний (поширення та захист православної віри). Звідси постає питання, актуальне для сучасного вивчення ідеологеми «Москва – Третій Рим», а саме – розмежування месіанізму та місії. Це дозволяє зрозуміти трансформації змісту ідеологеми впродовж XVI – XXI ст.

Після Другої світової війни погляди М. О. Бердяєва на ідеологему «Москва – Третій Рим» еволюціонують від абсолютиського до імперського змісту. У дослідженні «Витоки та смисл російського комунізму» він писав: «імперія з її західним типом державного абсолютизму найменше втілювала ідею «Третього Риму»...» [13, с. 14]. Імперія сприймається як могутня держава військово-поліцейського типу. Вона не може бути священним царством. У праці «Російська ідея» таке розмежування відсутнє: «у духовних віршах Русь – всесвіт, російський цар – цар над царями, Єрусалим – це Русь, а Русь там, де істина віри. Російське релігійне покликання, покликання виключне, пов'язане з силою та величчю російської держави, з виключним положенням російського царя. Імперіалістична спокуса входить у месіанську свідомість» [15, с. 79–82].

Ідея про імперську сутність Москви та її месіанську свідомість спричинила широку дискусію як у середовищі діаспори, так і між

радянськими та закордонними вченими. Ця дискусія може бути проілюстрована на прикладі праць А. Дж. Тойнбі та Д. Д. Оболенського.

А. Дж. Тойнбі стверджував, що протистояння між Заходом та СРСР зумовлено духовним суперництвом ідеологічних механізмів. В основу цього протистояння покладено боротьбу між західною цивілізацією, як агресором, та іншими цивілізаціями, як жертвами. Саме тому, Росія завжди намагається будувати власний цивілізаційний проект, шукати своє місце між Сходом та Заходом. Для Росії цивілізаційним ідентифікатором постає православ'я, а також спадок Візантійської імперії. Зіткнення Заходу та Росії невідворотне, бо воно продовжує протистояння Заходу та Візантії, яким пронизана вся історія середньовіччя [213, с. 15]. Розробка візантійської спадщини в історії Росії опосередковано обумовлює необхідність звернення до аналізу ідеологеми «Москва – Третій Рим» як одного з її проявів.

А. Дж. Тойнбі зазначав, що після прийняття Київською Руссю православ'я, Росія отримала спільну історію з Візантійською імперією, для якої характерна сувора боротьба проти агресій Заходу та Сходу. У результаті, в XV ст., Візантія занепала під натиском турків, а Росія витримала випробування під владою Золотої Орди та створила могутню централізовану державу, спроможну протидіяти іноземним вторгненням. Відповідно, Московська держава залишається єдиною представницею східного християнства. Російська церква не визнала умов Флорентійської унії (1439), тому залишилася носієм справжнього православ'я.

А. Дж. Тойнбі наголошував, що Москва не була узурпатором ролі Візантійської імперії [212, с. 510]. Після падіння Константинополя, який зрадив православну віру, вірна Москва стає «Третім Римом». «Немає сумнівів, що досвід державного будівництва переконав росіян, що Росія – свята країна з унікальною долею... Російська віра у святість змогла пережити політику вестернізації Петра I та підпорядкувати своїм потребам західну ідеологію... Російський комунізм XX ст., російське слов'янофільство та російська першість у православному світі XV ст. були послідовним виразом

віри у те, що Росія має істину, яка дозволить їй розвиватись за умов, коли Захід буде занепадати...» [213,с. 226–227]. Послідовній реалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим» завадили церковний розкол середини XVII ст., який підірвав віру частини православного населення у Московське царство як останню православну імперію, а також політика Петра I, що перетворила Росію з православно-християнської універсальної держави на динамічну локальну державу, частину європейської системи.

На думку А. Дж. Тойнбі, ідеологема була відроджена слов'янофілами, які знову проголосили унікальну всесвітню місію та неповторну долю Росії [212,с. 511]. Таким чином, спостерігаємо тенденцію до розгляду слов'янофільства XIX ст. та комунізму XX ст. як варіантів трансформації ідеологеми «Москва – Третій Рим». Це обумовило найбільш відчутну критику поглядів А. Дж. Тойнбі на зазначену ідеологему. Дослідник вважає, що вона – результат роботи греків, які принесли ідею власної релігійної переваги над Заходом як носієм зіпсованого варіанту християнства.

Росія також перейняла від Візантійської імперії модель абсолютистської держави, де церква підпорядкована інтересам світської влади. Ця обставина, разом з недовірою до Заходу, змушує Росію постійно будувати контрсвіт, яким певним чином є «Третій Рим». А. Дж. Тойнбі прогнозував, що і в далекому майбутньому російський дух та погляди будуть лишатися месіанськими щодо ролі та місця Росії у світі.

Одним із головних опонентів А. Дж. Тойнбі став Д. Оболенський, який розробив цілісну концепцію взаємовідносин між Візантією та руськими землями. Він стверджував, що історію періоду IX – середини XV ст. неможливо пояснити у термінах націоналізму чи імперіалізму, адже це було наддержавне утворення, яке мало культурно-ідеологічну та політичну єдність. Єдність досягалась визнанням церковної влади Вселенського патріарха над православним населенням Київської Русі. Візантійський імператор, у свою чергу, визнавався верховним правителем усього православного світу [156,с. 294]. Дослідник наголошував, що поштовхом до

появи ідеологеми «Москва – Третій Рим» стало падіння Константинополя у 1453 році, яке зруйнувало Візантійську співдружність націй та поставило питання про подальше політичне майбутнє Росії. У Москві визнавали візантійське вчення про існування однієї християнської імперії, що втілює у собі риси Царства Божого та забезпечує світ від приходу Антихриста. Нею була Візантія, а тому її падіння викликало зростання апокаліптичних передчуттів. Ідеологема «Москва – Третій Рим» стала реакцією на переживання змін звичного устрою світу.

Д. Оболенський пропонував чітко розмежувати сфери функціонування зазначеної ідеологеми та реально оцінити результати її застосування. Він вважав, що ідеї Філофея були поширеніші серед російського духовенства, яке обстоювало необхідність провадження політики «Святої Русі», котра мала вузько національний характер та есхатологічне спрямування і своє найбільше втілення отримала у церковному розколі XVII ст. [156,с. 392].

Аналіз зовнішньої політики Московської держави XVI – XVII ст., на думку науковця, доводить, що вона найменш відповідала змісту ідеологеми «Москва – Третій Рим». Замість ідеї християнської імперії, яка наполягає на ієрархії держави на чолі з імператором, у Росії посилювалось прагнення до пошуку рівноправ'я із Заходом, через ідею сім'ї європейських народів з однаковим статусом. У 1582 році Іван IV звернувся до папського легата Антоніо Поссевіно зі словами: «... ми не прагнемо панування над усім світом». Росія прагне у боротьбі з Литвою та Польщею об'єднати всі руські землі, а не починає відвойовувати у Османської імперії свою візантійську спадщину з метою звільнення православних народів. Не «Москва – Третій Рим», а «Москва – Другий Київ» – ось гасло російської дипломатії [156,с. 391]. Д. Оболенський сумнівався, що після реформ Петра I візантійська культурна традиція, зокрема, теократична ідея священного монарха, який править країною за згодою з Церквою, може отримати значне поширення. Таким чином, він заперечував можливість функціонування ідеологеми «Москва – Третій Рим» поза межами XVI – XVII ст.

Ми бачимо, що загалом погляди А. Дж. Тойнбі та Д. Оболенського на зміст аналізованої ідеологеми у багатьох аспектах збігаються, зокрема, стосовно оцінки візантійського впливу на культурне життя Росії, політику вестернізації Петра I, значення Флорентійської унії. Суттєва відмінність полягає в оцінці значення ідеологеми «Москва – Третій Рим»: А. Дж. Тойнбі вважав ідеологему відповіддю на виклик Заходу, спробою побудови власного цивілізаційного проекту, а Д. Оболенський розглядав її як інструмент зовнішньої політики, який сприяє об'єднанню земель колишньої Київської Русі навколо Москви.

Проти імперіалістичного розуміння ідеологеми «Москва – Третій Рим» виступав М. І. Ульянов. Він зазначав, що імперіалістичне сприйняття ідеї псковського ченця пов'язане виключно з політичною атмосферою «холодної війни», коли ототожнювалися реальні факти зовнішньої політики Радянського Союзу з ідеями пізнього слов'янофільства. Ідея світової імперії мала передусім релігійне забарвлення і була використана лише для практичного запровадження патріархії у Росії. Світова імперія має лише одну мету: захистити світ від приходу Антихриста, а тому вважати її засобом панування некоректно. Ідея про «Москву – Третій Рим» має есхатологічне походження, яке вчений пов'язує з появою «Пасхалій» митрополита Зосими [217,с. 154]. На думку М. І. Ульянова, ідеологема не мала значного поширення й функціонувала переважно у вузькому середовищі освіченого духовенства, тому не мала чіткого відображення у державних документах, за винятком грамоти про запровадження патріархії на Русі. Він стверджував, що ідея «Третього Риму» має південнослов'янське походження (спираючись на роботу П. Мілюкова), хоча, на відміну від болгарських джерел, у Філофея відсутній націоналізм [217,с. 158]. Захід, зусиллями католицької дипломатії, намагався схилити Москву до імперіалістичних зазіхань на території колишньої Візантійської імперії. Проте, зазначенні імперські устремління запанували у Росії лише у другій половині XIX ст., що було обумовлено політикою правління Олександра III. Таким чином, М. І. Ульянов

виступав прихильником релігійного трактування ідеологеми «Москва – Третій Рим».

На окрему увагу заслуговують ідеї Ф. Дворніка. Аналізуючи розвиток Східної Європи, він звернувся до проблеми формування та реалізації у політиці Московської держави ідеологеми «Москва – Третій Рим». Релігійна напруга на землях колишньої Київської Русі, що постали ареною запеклої боротьби між Московською державою та Річчю Посполитою, стала рушієм оформлення зазначеної ідеологеми. Її аналіз у контексті релігійного життя Центрально-Східної Європи суттєво вирізняє Ф. Дворніка з-поміж інших дослідників зазначеної проблеми. Він зазначав, що Москва, спираючись на підтримку константинопольського патріарха, претендувала на церковну опіку над землями Речі Посполитої. Укладання 1439 року Флорентійської унії спонукало Москву до рішучих дій, адже ця подія посилювала згодом Річ Посполиту. З цього часу Руська Церква без згоди Візантії отримує власного митрополита, що обирався єпископами, але затверджувався великим князем. Собор 1459 року особливим рішенням визнав це право московського правителя. Відтак, зріс його авторитет [56, с. 324]. Прагнення до релігійної самостійності посилювало ізоляцію від католицького Заходу та грецького Сходу. Падіння Константинополя, перемога Москви у боротьбі з татарами лише сприяли укріпленню думки про правильність власного шляху розвитку. Саме таке уявлення втілено у формулі Філофея: першим був Рим, що розпався; другим – Візантія, що зрадила православ'я; третій – це Москва, четвертому ж не бути [56, с. 325].

Ф. Дворнік зазначав, що ідеологема «Москва – Третій Рим» стала результатом переосмислення візантійських політичних ідей місцевими мислителями (митрополит Зосіма, архієпископ Геннадій, Йосип Волоцький та митрополит Даніїл), які сприяли обґрунтуванню божественної та необмеженої влади царя [56, с. 447]. Проте, церковні діячі не мали значного впливу на формування ідеології Московського царства, що більше орієнтувалося на досвід монголів, ніж на політичні концепції Візантії. Царі

не могли досягнути можливості, які перед ними відкривала ця ідеологема. Москва розглядалася як осередок істинного християнства, а не як християнська імперія, що може об'єднати всіх православних. Саме у цьому дослідник вбачає причину того, що ідея візантійської спадщини не була реалізована у XVI – XVII ст.

Ф Дворнік звернув увагу на плани Ватикану поширити дію Флорентійської унії на руські землі. Головними мотивами реальної політики Московської держави дослідник вважав боротьбу за об'єднання руських земель та підвищення міжнародного авторитету. Бажанням виглядати захисником православ'я можна пояснити захоплення князя Івана IV ідеологемою «Москва – Третій Рим», що забезпечило можливість отримання у 1589 році статусу патріархії для Російської православної церкви. Поєднання царської та патріаршої влади мало дозволити Москві замінити собою Константинополь, відповідно – претендувати на першість у православному світі. Проте, Московська патріархія змогла отримати лише п'яте місце у диптиху, тож, план було реалізовано частково [56, с. 342].

У радянській науці другої половини XX ст. ідеологема «Москва – Третій Рим» розроблялася у контексті досліджень, пов'язаних із вивченням суспільно-політичних процесів періоду становлення та розвитку Московської централізованої держави, зокрема, співвідношення світських та церковних елементів з позиції класового підходу. Увага була спрямована на текстологічний аналіз писемних пам'яток XV – середини XVII ст., що сприяло розгляду зазначеної ідеологеми у контексті формування російської національної самосвідомості. Такий аналіз був здійснений О. Л. Гольдбергом Д. С. Ліхачовим, Я. С. Лур'є, Н. М. Масленніковою та ін. [42; 124; 132; 133; 141; 142].

Зміна ставлення радянського керівництва до Російської православної церкви під час Другої світової війни дозволила переглянути ідеологічні оцінки ролі церкви у процесі формування російської централізованої держави. У фільмі С. Ейзенштейна «Іван Грозний», цар декларує формулу Філофея: «Два Рими впали, а третій – Москва – стоїть, і четвертого Рима не

буде» [30,с. 29]. Це стало поштовхом до активної розробки зазначеної ідеологеми радянськими науковцями післявоєнного періоду.

У 1945 році було надруковано статтю Н. С. Чаєва, у якій зазначено, що ідея «Третього Риму» дозволила об'єднати російське суспільство та спрямувати його зусилля на збирання руських земель. Автор заперечував імперіалістичний характер формули Філофея і вбачав у ній відображення зовнішньої політики російського уряду, спрямованої на розширення «своєї вотчини Руської» у напрямку західних і північних кордонів [235,с. 22].

У 1946 році відомий радянський філософ М. Т. Іовчук під час публічної лекції перед слухачами Вищої партійної школи зазначав, що теорія про «Москву як Третій Рим» виступає однією з прогресивних суспільно-політичних ідей, сформованих у межах релігійної ідеології: «автори цієї теорії стверджували, що Московська держава має стати «Третім Римом» – найсильнішою державою світу» [30,с. 30]. Зміцнення держави було головним завданням церкви періоду XV – XVI ст.

Д. С. Ліхачов зазначав, що головним завданням Московської держави у XVI ст. було входження на рівних у коло європейських держав та реалізація власної національної культури [124,с. 110]. Вчений переконаний, що ідеологема «Москва – Третій Рим» була поширена виключно серед церковних діячів і не мала відображення в урядових документах. Джерелами для появи уявлень про Москву як «Третій Рим» стала дипломатична діяльність західних послів, а також грецька пропаганда, яка поширювала візантійські ідеї всесвітньої супрематії імперського Риму, втіленого у єдиному християнському богообраному царстві, котре існуватиме до завершення світу. Ідея всесвітнього панування суперечить, на думку вченого, творчій політичній ідеї збирання навколо Москви усіх руських земель. Московські правителі прагнули відстояти свої права на царство “на своїй землі”, а не перейняти царський титул з Візантійської імперії, що вже втратила незалежність [124,с. 99–100]. Титул царя дозволяв наголосити на особливих правах стосовно руських земель у складі Речі Посполитої. Саме

завершення татарського панування над Московським князівством, а не падіння Візантійської імперії, було поштовхом до побудови царства у Росії. Це потребувало вироблення політичної теорії споконвічної величі Росії та її правлячої династії. Завдання було вирішено у дусі ренесансного захоплення античністю, через ідею спорідненості московських правителів з імператорами Стародавнього Риму, що відображено у «Сказанні про князів Володимирських» [124,с. 103].

Ідеї Д. Ліхачова сприяли утвердженню у радянській історичній науці переконання у обмеженому функціонуванні ідеологеми «Москва – Третій Рим», її іноземному походженні, необхідності дослідження історико-літературних пам'яток XV – середини XVII ст. у контексті розробки політичної теорії збирання усіх руських земель навколо Москви. Ця робота буде продовжена М. О. Алпатовим, О. О. Зімінім, Я. С. Лур'є, Н. М. Масленніковою, А. Л. Хорошкевич та ін. [3; 79; 133; 141; 142; 229].

Н. М. Масленнікова у статті «Ідеологічна боротьба у псковській літературі у період створення Російської централізованої держави» висловлювала переконання, що ідеологема «Москва – Третій Рим» не була повноцінною теорією і не мала бути безпосереднім закликком до дії, а мала лише форму, яка залежно від обставин могла набувати різного змісту [141,с. 192–193]. У XVI ст. ідеї Філофея не отримали статусу державної ідеології та були поширені переважно серед представників церкви. Спираючись на результати аналізу послань монаха, дослідниця зазначала, що головним завданням було не вироблення політичної ідеології для Московської держави, а вирішення церковних проблем, зокрема, симфонії, припинення процесу секуляризації церковних земель, подолання пороків серед духівництва [141,с. 194]. У статті «До історії створення теорії «Москва – Третій Рим»» Н. М. Масленнікова закликала аналізувати ідеологеми у межах комплексу історико-літературних творів та інших елементів складної ідеологічної боротьби у суспільній думці XV–XVI ст. [142,с. 569].

На думку Я. С. Лур'є, лише радянська історіографія, завдяки класовому

підходу до аналізу суспільних рухів, здатна адекватно осягнути ідеологічну боротьбу кінця XV– початку XVI ст. Наука не вважає твори Філофея московською офіційною політичною теорією, але визнає їх вартими уваги дослідників періоду кінця XV– початку XVI ст. Ідеї ченця досліджувалися у зв'язку з роботою гуртка митрополита Геннадія [132,с. 459–460].

О. Л. Гольдберг звернув увагу на проблему авторства творів, які пов'язували з ім'ям Філофея. На його думку, лише «Послання до Місюрю-Мунехіну» належить Філофею. Інші твори – «Послання великому князю Василю III» та «Про кривди Церкви» – послідовникам Філофея, які жили пізніше й намагалися вирішити інші питання суспільного та церковного життя. Головний здобуток Філофея полягає в аналізі долі Російської держави та церкви, не в межах візантійського світу православних царств, а у контексті всесвітнього історичного процесу [42,с. 115–116]. Ідеї О. Л. Гольдберга знайшли розвиток у працях А. Кореневського та Н. В. Сініциної [109; 188].

На окрему увагу заслуговує спроба Ю. М. Лотмана та Б. О. Успенського віднайти зв'язок між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та ідеологією періоду правління Петра I [126]. На думку авторів, зазначена ідеологема мала два взаємопов'язані аспекти: релігійний та політичний. Перший наголошує на особливій святості Москви, яка зберігає істинне християнство, а другий – дозволяє сприймати Москву як втілення світової християнської імперії. Релігійний аспект реалізується у двох варіантах: через орієнтацію на Візантію або через ізоляцію від «зіпсованих земель». У випадку переважання політичної складової, держава починає шукати зближення з традиціями імперського Риму. Для правління Петра I характерно підкорення релігійних мотивів політичній доцільності. Росія мала обирати: стати Новим Єрусалимом (актуальна проблема патріархату Нікона) або Новим Римом (будівництво Санкт-Петербурга). Цей вибір постав через визнання за народами права на самостійний розвиток незалежно від їх конфесійної належності. У середньовіччі лише носії істинної віри мали право на самостійний розвиток, а інші народи нібито не існували. У період Петра I перевагу надано політичному аспекту. Виник конфлікт з попереднім

розумінням ідеологеми «Москва – Третій Рим», адже четвертого Риму бути не може, а Москва – третій та останній. Проголошення Петербургу новою столицею дало старовірам підстави вважати Петра I Антихристом, а нову столицю – несправжнім містом. Саме тому образ Петербургу як вічно молодого міста став центральним для російської літератури XIX – початку XX ст. На думку Ю. М. Лотмана та Б. О. Успенського, це доводить вплив ідеологеми «Москва – Третій Рим» на подальший розвиток російської історії.

У сучасній російській науці продовжується дискусія стосовно ролі та значення ідеологеми «Москва – Третій Рим» в історії Росії. Представники історико-філологічного напрямку (О. О. Бауер, Н. В. Сініцина, А. С. Усачов та ін.) переконанні, що зазначена ідеологема мала обмежений характер функціонування у XVI – XVII ст. та не впливала на подальші етапи розвитку російської історії. Вона була однією з численних ідеологем періоду формування Московської централізованої держави [10; 11; 188; 218; 219]. Представники філософсько-богословського напрямку (М. С. Кісельова Л. І. Новікова, І. М. Сіземська, С. Ф. Стівбун, В. М. Сторчак та ін.) впевненні в особливій ролі ідеологеми «Москва – Третій Рим» для становлення російської історіософії, месіанського світогляду та самодержавної форми правління [90; 91; 153; 154; 185–187; 197–202].

На думку Н. В. Сініциної, ідея «Третього Риму» у Філофея – повноцінна та завершена концепція, спрощена у наступні епохи, тобто її розвиток відбувається у зворотному напрямку. Вона постає пророкувально-есхатологічним типом єднання російської історії зі світовою. Дослідниця заперечує імперський, месіанський, універсалістський або етноцентричний цієї ідеологеми. Філофей лише оформлює православний варіант середньовічного вчення про *translatio imperii* (незнищене християнське царство) [188, с. 327–329]. Головним завданням ідеологеми «Москва – Третій Рим» було утвердження автокефалії Російської православної церкви.

А. С. Усачов обґрунтовує думку, що популярність ідеологеми «Москва – Третій Рим» зумовлена виключно історіографією XIX ст. і не

відображена у пам'ятках суспільно-політичної думки XVI – XVII ст. [219]. Він пояснює це тим, що Філофей не належав до кола московських книжників, які безпосередньо оформлювали ідеологічні побудови тієї епохи. Московська держава прагнула підкреслити спадковість з Київською Руссю, а не з Візантією. Таким чином, ідея «Третього Риму» не мала перспективи бути реалізованою. Ідеологема «Москва – Третій Рим» актуальна лише в умовах «холодної війни». У роботі залишається не зрозумілим процес сприйняття зазначеної ідеологеми старовірами у XVII ст. Це може бути пов'язане з ігнорування праць богословів діаспори.

Сучасні російські філософи Л. І. Новікова та І. М. Сіземська зазначають, що ідеологема «Москва – Третій Рим» є смисловою основою месіанської концепції періоду формування Московської централізованої держави, а також постає як пролог усієї російської філософії історії. Осягнення цієї ідеологеми дозволить сучасній Російській Федерації уникнути помилок імперського проекту XIX ст.

І. М. Сіземська підкреслює, що зазначена ідеологема на тривалий час визначила уявлення російського народу про своє сучасне та майбутнє, характер відносин з Європою [185, с. 60]. Дослідниця вважає, що ідеологема «Москва – Третій Рим» дозволила сформувати власну російську самосвідомість, яка ґрунтувалась на уявленнях про окремий шлях розвитку. Це дозволило владі спочатку трансформувати теологічний зміст у національно-ідеологічний, а потім – перетворити ідеологеми на консервативну ідею збереження існуючого політичного ладу. Ця трансформація дозволяє визначити особливості російського месіанізму: націоналізація православної віри, придушення культури інших народів, гостра необхідність побудови Царства Божого, у якому буде забезпечена соціальна рівність та справедливість. «Пошуки Царства Правди постануть складовою російської національної самосвідомості при одночасному очікуванні кінця світу» [187, с. 17–20].

М. С. Кісельова вважає, що головним завданням для руських книжників XV – XVI ст. було створення національного міфу, що обґрунтовує

релігійні та історичні права Москви та її самодержців на панування у православному світі [91,с. 166]. Реалізація цього завдання сприяла появі ідеологеми «Москва – Третій Рим», яка перетворювала біблійну світову історію на національний міф, втілений у пророчому аспекті. Філофей дбав не лише про теоретичне обґрунтування, але й про практичні рекомендації до реалізації своїх ідей. Він пропонував князю Василю III встановити єдиний порядок, наповнити церкви єпископами та боротися з содомією. Саме сильна князівська влада гарантувала розквіт церкви, її матеріальний добробут та моральність. Філофей ідеологічно об'єднав проблему осягнення світової історії з метою обґрунтування російського самодержавства [90,с. 117].

К. М. Товбін наголошує, що концепція «Москва – Третій Рим» постає єдністю основних елементів православної ідентичності, що забезпечується симфонією світської та церковної влади, яка сприяє підпорядкуванню усіх сфер суспільного життя вимогам православної моралі. Дослідник переконаний, що старовіри зберігали основні положення концепції «Москва – Третій Рим», адже сприймали її як свій варіант контрсекуляризації, у відповідь на модерністський наступ Заходу. Проте, в умовах постмодерну традиційна православна ідентичність руйнується. Таким чином, постає необхідність дослідження можливості функціонування ідеологеми «Москва – Третій Рим» у глобалізованому світі [209–211].

В. М. Сторчак досліджує ідеологеми «Москва – Третій Рим» у контексті вивчення феноменів месіанства та місійності [198]. У месійному варіанті вона постає як «Свята Русь» (в основі ідея богообраності та переваги над іншими народами), а у місійному як «Велика Росія» (імперська спрямованість політики держави). Месіанська ідея визначала розвиток Росії протягом XV – XX ст. та сприяла формуванню традиційної ідентичності. Це дозволяло державі здійснювати соціальну терапію суспільства. Заперечення зазначеної концепції призводило до дестабілізації суспільства, розпаду моральних та духовних традицій. Росія, на сучасному етапі свого розвитку, потребує «національної ідеї», яка б ґрунтувалась на традиційних цінностях. Місійний варіант «Велика Росія» передбачає територіальну та духовну

експансію держави і Російської православної церкви, панславізм, захист православних, проект «візантійської спадщини», сакралізацію влади та прагнення до світової гегемонії. Зважаючи на це, концепція «Москва – Третій Рим» може об'єднати прихильників різних світоглядних та політичних поглядів. Таким чином, національна ідея Росії втілюється у концепції «Москва – Третій Рим» [198–202].

Є. С. Шушпанов дослідив відображення ідей Філофея у філософських системах В. С. Соловйова, М. Ф. Федорова та М. О. Бердяєва, які започатковують розробку проекту «Російська ідея». Він зазначає, що в сучасній Росії ідеї Філофея зазнають значного викривлення, що призводить до їх синтезу з ідеями неоевразійства [247].

Дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» продовжується західними вченими. Так, М. По вважає цю ідеологему «висьовою» подією для всієї російської історії, яка надає експансійного месійного спрямування зовнішній політиці Росії [172]. Д. Калб аналізує вплив ідеї «Третього Риму» на творчість Д. С. Мережковського та діячів «Срібного віку» [254]. П. Бушкович дослідив ідей Філофея на формування російської національної самосвідомості [26]. П. Дункан проаналізував ідеологему «Москва – Третій Рим» у контексті еволюції російського месіанства [69; 253].

Ідеологема «Москва – Третій Рим» є малодослідженою в українській науці. Перші спроби її вивчення були здійсненні представниками української діаспори [20; 28; 50; 117; 150; 157]. О. Оглоблин стверджував, що існує взаємозв'язок між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та західноєвропейськими історіософськими ідеями. На його думку, ця ідеологема мала сприяти перемозі у боротьбі за спадщину Київської Русі та закріпленню особливого статусу російського православ'я. Зусиллями митрополита Макарія утвердилося переконання, що Росія – безпосередня спадкоємиця Візантії, було створено історію московської царської династії та російського православ'я [157, с. 33]. Отримання статусу патріархії засвідчило, що ідеологема «Москва – Третій Рим» стала офіційною державною й церковною доктриною та перейшла на побутовий рівень. «Смута» початку

XVII ст. стала складним випробуванням для «Третього Риму», і лише приєднання українських земель дозволило повноцінно відновити вплив зазначеної ідеології [157,с. 38]. Свою роботу О. Оглоблин завершив думкою, що у XVII ст. ідею «Третього Риму» починають поділяти усі росіяни, незалежно від їх соціального стану, політичних позицій і церковних поглядів [157, с. 41]. Автор проігнорував суттєву відмінність між сприйняттям ідеї «Третього Риму» старовірами та її використанням офіційною владою. О. Оглоблин висловив оригінальну ідею стосовно протиставлення ідеології Московського царства та церковної політики східних патріархів щодо держави Б. Хмельницького [157,с. 41].

І. Мірчук на основі ідей М. Бердяєва розглядав імперіалістичну політику більшовиків як реалізацією ідеї «Третього Риму». «Російський комунізм – наскрізь національний витвір, його початки треба шукати у традиціях розвитку російського народу» [150,с. 5–6]. Ідеї Філофея, на думку І. Мірчука, стали ідеологічною основою політичних змагань цілого московського народу, дороговказом, що дав напрям історичним діям, символом цілого духовного життя не лише XVI чи XVII ст., але всіх майбутніх поколінь аж до сьогодення [150,с. 21]. І. Мірчук висловлював гіпотезу про світський характер ідеології, сформованої у середовищі імперіалістично налаштованих кіл, які за допомогою Філофея надали їй релігійного забарвлення [150,с. 22]. Проте, докази цієї гіпотези відсутні. Реалізацію ідеології «Москва – Третій Рим» дослідник вбачав в ототожненні політики Івана IV, Петра I та Леніна. Їх антицерковна діяльність обґрунтувала дієвість ідеології, основний зміст якої обмежується підкоренням церкви державі. Теоретичним оформленням ідеології «Москва – Третій Рим» у XIX ст. постало слов'янофільство. Прикладом наслідування більшовиками ідеології «Москва – Третій Рим» був союз між державою та церквою у роки Другої світової війни. Радянський союз вбачав свою місію у поширенні ідей комунізму на весь світ, що ідентично прагненню поширити незіпсований російський варіант православ'я на інші держави [150,с. 55].

На думку Ю. Бойка, істотною традиційною прикметою Теорії III Риму є

виконання церквою політичних завдань. Це дозволяє стверджувати, що у Радянському Союзі здійснюється реалізація цієї теорії [20,с. 11]. Оригінальною є думка, що ідея «Третього Риму» не потребує систематизованого викладу, а культивується з боку діячів церкви як відчуття, міф, візія прийдешнього, виступає у екзальтованих натяках або просто відвертих гаслах у найбільш урочистих моментах церковного чи загальнополітичного російського життя. Вона є духовно-мобілізаційним чинником для росіян, народу, який перейнятий месіанською свідомістю [20,с. 19].

Серед праць сучасних українських вчених варто відзначити роботи А. В. Крюкова та В. З. Дебенка, у яких доведено вплив ідеологеми «Москва – Третій Рим» на експансіоністську політику Росії з XV по XX ст. [57–59; 119]. Це сприяло подальшому ототожненню цієї ідеологеми з експансивною політикою Російської імперії та Радянського Союзу, а також – політикою Російської православної церкви стосовно іновірців. Таке тлумачення відображено у роботах Е. Бистрицької, Л. М. Мельник, М. М. Самардака, В. В. Шевченка та ін. [18; 143; 183; 241]. Вплив ідеологеми «Москва – Третій Рим» на процес формування російської національної само ідентичності вивчався М. Г. Кітовим [93].

Активне просування Російською православною церквою в Україні концепту «Русский мир» сприяло активізації розробки питань взаємозв'язку між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та неоімперським курсом сучасної Російської Федерації. Цьому питанню присвячені роботи С. І. Здіорука, М. А. Козловця, А. М. Колодного, О. Мельник, П. Павленка, О. Сагана, Ю. П. Черноморця, В. В. Шевченка та ін. [75; 104; 107; 144; 162; 163; 180–182; 237; 240]. Отже, дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» є актуальним для сучасної вітчизняної науки.

## **1.2.Методологічні засади релігієзнавчо-філософського аналізу ідеологеми «Москва – Третій Рим»**

Ідеологема «Москва – Третій Рим» є об'єктом дослідження різних гуманітарних наук: філософії, політології, історії, соціології, філології, Дисертаційне дослідження проведено на стику релігієзнавства, філософії історії та соціальної філософії. Таким чином, в основу дослідження покладені принципи, методи та методологічні підходи притаманні цим галузям філософського знання.

Релігієзнавчий аналіз ідеологеми «Москва – Третій Рим» ґрунтується на основних методологічних принципах сучасного академічного релігієзнавства. А. М. Колодний пропонує вивчати будь-який релігійний феномен шляхом застосування своєрідних «блоків принципів», які об'єднують загальнонаукові та спеціальнонаукові принципи. На його думку, до фундаментальних принципів релігієзнавства варто віднести: принцип об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності [1, с. 64]. Проте, не всі з цих принципів мають бути застосовані для вивчення конкретного релігійного феномену. А. М. Колодний закликає не переносити на предмет дослідження той методологічний принцип, який не є йому властивим [1, с. 67]. Таким чином, для дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» важливе значення мають принцип об'єктивності та принцип історизму. Навколо них групуються релігієзнавчі принципи нижчих рівнів.

Принцип об'єктивності є одним з найважливіших принципів релігієзнавчого дослідження. На думку О. Красікова, він полягає у неупередженості в оцінках релігійного феномену, що вивчається [115, с. 37]. Науковець повинен неупереджено відобразити об'єктивні характеристики пізнавального феномену на теоретичному та практичному рівнях.

А. М. Колодний наголошує на необхідності врахування при застосуванні принципу об'єктивності динаміки розвитку релігійного

феномену. Об'єктивність не повинна призводити до створення досконалої системи знань про релігійний феномен [1, с. 68]. Саме тому, дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» потребує врахування того факту, що зазначений феномен залишається актуальним та впливає на формування ідеології сучасної Росії. Він не є сталим, а зазнає постійних трансформацій. Це зумовлює незавершеність знань про даний феномен та постійну потребу в його подальшому вивченні.

Окрім того, у процесі дослідження постала необхідність відмежувати власне зміст даної ідеологеми від суб'єктивних уявлень про неї представників різних прошарків російського суспільства.

Принцип об'єктивності потребує розгляду релігійного феномену таким, яким він є. Для цього потрібно максимально достовірно відобразити релігійні явища та процеси. Другою умовою є незалежність від суб'єктивних установок дослідника, які можуть бути пов'язані з його конфесійною належністю. Таким чином, проблема об'єктивності знань тісно пов'язана з реалізацією принципу позаконфесійності. Зважаючи на те, що ідеологема «Москва – Третій Рим» пов'язана з православною есхатологією і відіграла важливу роль в оформленні самодержавної моделі державно-церковних відносин в Росії, постає необхідність її критичного аналізу. Цей аналіз відбувається незалежно від установок православного богослов'я. Окрім того, він потребує розгляду не лише релігійних, а й політичних, соціально-економічних та культурних чинників формування цієї ідеологеми.

Методологічна функція об'єктивності реалізується в дисертації через застосування принципу плюралізму. Він пов'язаний з необхідністю звернення до кількох концепцій одразу для пояснення суті релігійного феномену. Адже, сучасне релігієзнавство не має однієї загально визнаної та обов'язкової для використання усіма дослідниками парадигми. Таким чином, будь-який релігійний феномен може бути вивчений шляхом використання методологічних прийомів різних релігієзнавчих напрямів (компаративістський, еволюційно-антропологічний, феноменологічний

тощо). У процесі дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» необхідним було порівняння та синтез досягнень філософсько-богословського та історико-філологічного підходів. Синтез їхніх здобутків дозволяє уникнути заангажованості та обмеженості у дослідженні ідеологеми «Москва – Третій Рим», врахувавши не лише релігійні, а й політичні, соціально-економічні та культурні чинники.

Принцип об'єктивності вимагає від дослідника цілісного дослідження релігійного феномену. Принцип цілісності, на думку А. М. Колодного, передбачає дотримання таких методологічних підходів. По-перше, органічна цілісність релігійного феномена є динамічною, але розвиток його як цілого і його елементів не веде до порушення її сталості, стабільності. По-друге, специфіка органічної цілісності релігійного феномена визначається загальними закономірностями його становлення та розвитку [1, с. 75].

Ідеологема «Москва – Третій Рим» є органічною цілісністю есхатологічного (месійного) та політичного (місійного). На різних етапах її розвитку та функціонування переважає один з цих елементів. Проте, використання одного з елементів не заперечує зміст іншого. Таким чином, месійна складова найчастіше постає як обґрунтування місійної. Натомість місійна сприяє реалізації месіанізму через діяльність держави. Зокрема, В. М. Сторчак довів, що ідеологема «Москва – Третій Рим» у месійному варіанті постає як «Свята Русь» (в основі ідея богообраності та переваги над іншими народами), а у місійному як «Велика Росія» (імперська спрямованість політики держави) [198]. Месіанська ідея дозволяє сформувати та утвердити у Росії традиційну ідентичність, яка передбачає віру суспільства у свою духовну перевагу над іншими народами. Ця віра дає державі можливість здійснювати територіальну та духовну експансію під гаслами захисту інтересів православної церкви та православних. При цьому наголошується на потребі розбудови «Великої Росії», яка прагне до світової гегемонії. Отже, застосування принципу об'єктивності, як базового принципу, потребує у нашому філософсько-релігієзнавчому дисертаційному

дослідженні доповнення, зокрема, принципами позаконфесійності, плюральності та цілісності.

Важливим у дисертаційному дослідженні виявився принцип історизму. Основними засадами цього принципу, на думку А. М. Колодного, є: 1) з'ясування витоків особливостей явища, що досліджується, причин його появи; 2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку цих етапів; 3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища і 4) прогнозування можливих його наступних змін, визначення тенденцій розвитку [106, с. 7].

Дотримання цих засад зумовило необхідність дослідження причин та передумов появи ідеології «Москва – Третій Рим», зокрема, у зв'язку з есхатологією християнства та вченням про «вічне християнське царство», розбудовою державно-церковних відносин у Московському царстві тощо. Окрім того, постає потреба дослідження взаємозв'язку між різними етапами функціонування даної ідеології з метою аналізу трансформації її елементів.

Важливою умовою дотримання принципу історизму є вивчення релігійного феномена саме таким, яким він був на тому чи іншому етапі свого розвитку, а не перенесення його сучасного змісту на минуле. Аналіз особливостей нинішнього стану та прогнозування тенденцій розвитку ідеології «Москва – Третій Рим» зумовлює необхідність звернення до концепції «Русского мира» патріарха Кирила. Також, важливим є аналіз викликів для української державності, які обумовлені спробами реалізації неоімперського курсу сучасної Російської Федерації.

З принципом історизму в дисертації тісно пов'язаний актуалізм. Цей принцип передбачає необхідність розпочинати вивчення релігійного феномену з дослідження його сучасного стану. Реалізація цього принципу в дисертації дозволила окреслити вплив ідеології «Москва – Третій Рим» на процес розбудови державно-церковних відносин на пострадянському просторі та формування неоімперської ідеології в Російській Федерації. Важливе значення даної ідеології для російської церкви та держави

обумовило потребу у дослідженні передумов та причин її становлення і трансформації у минулому. Сучасний стан проблеми, що досліджується, дозволяє краще побачити ті аспекти, які потребують ретроспективного аналізу та врахувати їх.

Принцип історизму реалізується в даному дослідженні за допомогою принципу конкретності, який належить до вторинної сфери методологічних засад релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних явищ і процесів вимагає відображення досліджуваного об'єкта у такій системі понять та уявлень, яка відображає специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції [106,с. 8]. Отже, застосування принципу історизму потребує філософсько-релігієзнавчому дослідженні ідеологеми «Москва – Третій Рим» доповнення принципами актуалізму та конкретності.

У дисертаційному дослідженні осмислюються досягнення цивілізаційного підходу до розуміння історії. Цивілізаційний підхід є одним з провідних способів осягнення всесвітньої історії у сучасній філософії історії. В. Г. Космина зазначає, що цивілізаційний підхід зорієнтований на інтегрований аналіз історичного процесу [111,с. 3].

Теоретико-методологічні засади застосування цивілізаційного підходу до розуміння історичного процесу, розроблені у працях таких вітчизняних вчених як: Л. М. Алексієвець, І. В. Бойченко, М. Є. Горелов, Я. С. Калакура, О. А. Коппель, В. Г. Космина, М. І. Михальченко, О. О. Рафальський, О. П. Удод тощо покладено в основу дослідницького підходу, застосованого у дисертації [21;45;46;83;108;111;148;149;179;215].

Термін «цивілізація» має полісемантичне значення. Більш прийнятними в контексті завдань даного дисертаційного дослідження можна вважати визначення терміну “цивілізація”, які пропонують Л. Алексієвець та Я. Калакура: 1) сукупність духовних і культурних досягнень суспільства, певний рівень його соціокультурного розвитку; 2) відносно самостійне і цілісне соціально-історичне утворення, локалізоване у просторі та часі; 3)

складова одиниця історичного процесу, або макрокультурна спільнота; 4) великі цивілізаційно-культурні суперсистеми [83,с. 234]. Зазначенні визначення дозволяють охопити найбільш суттєві характеристики теорії цивілізаційного розвитку людства.

О. А. Коппель розуміє цивілізацію як сукупність етнічних (національних), культурно-історичних, територіальних (просторових), а також економічних підвалин найчастіше об'єднаних приналежністю до єдиної релігійної конфесії [108].

На думку І. В. Бойченка, у сучасній філософії історії поняття «цивілізація» має широке та вузьке розуміння. У широкому розумінні це означає історичну ступінь розвитку людства, а у вузькому – поняття «цивілізація» використовується для виявлення якісної специфіки, своєрідності тієї чи іншої країни, або групи країн, народів на визначеному етапі розвитку [21,с. 108]. Таким чином, дослідження «особливого покликання» Росії можна здійснити через використання терміну «російська цивілізація».

У дисертаційному дослідженні термін «цивілізація» вживається на позначення відносно самостійного та цілісного соціально-історичного утворення, що локалізоване у часі і просторі та має систему стійких духовних і культурних цінностей, які поділяються переважною більшістю суспільства. Основою для формування духовних цінностей виступає релігія. Дослідження спирається на теоретичні побудови таких представників цивілізаційного підходу як: М. Я. Данилевський, А. Дж. Тойнбі, П. О. Сорокін, С. Гантінгтон [54; 212; 213; 228].

Закони історичного розвитку, сформульовані М. Я. Данилевським, дозволяють пояснити формування уявлень про окрему російську цивілізацію, а також обґрунтувати концепт «Русский мир». Згідно до першого закону, для формування самостійного історико-культурного типу потрібна єдина мова або група мов. Саме цю складову можна побачити у концепті «Русский мир», адже цей світ охоплює той простір, де поширена російська мова.

Другий закон передбачає необхідність політичної незалежності для

народу або групи народів, які створюють власну цивілізацію. Росія, яка єдина зберегла незалежність серед православних держав у XV ст., отримує право бути «Третім Римом», а згодом претендувати на об'єднання усіх слов'ян під своєю владою. У концепті «Русский мир» це передбачає відчуття власного зв'язку з російською державністю [54, с. 113].

Четвертий закон наголошує, що цивілізація властива кожному культурно-історичному типу, тільки за такої умови вона досягає повноти, розмаїтості й багатства, коли її різноманітні етнографічні елементи, складові не поглинені одним політичним цілим, користуються незалежністю, становлять федерацію, або політичну систему держави [21, с. 255]. Ця ідея відображена у концепті патріарха Кирила «Русский мир». Патріарх передбачає збереження незалежності Росії, України та Білорусії, які разом відтворять «Святу Русь».

М. Я. Данилевський прогнозує, що у майбутньому сформується самобутній слов'янський історико-культурний тип. Самобутня цивілізація характеризується єдністю релігії, культури, політики, суспільно-економічного ладу [114, с. 51]. Це дає підстави наступним поколінням російських вчених (від Ф. Тютчева до О. Дугіна) для обґрунтування переваги Росії над Заходом, який буде поступово занепадати.

Одним з найвідоміших ідеологів цивілізаційного підходу можна вважати А. Дж. Тойнбі. На його думку, цивілізація передусім є ідентифікацією з культурою, системоутворюючим елементом якої є релігія. Для Росії православ'я – це основа її культури. Західна цивілізація є постійним викликом для Росії. Саме тому Росія завжди намагається будувати власний цивілізаційний проект, шукати своє місце між Сходом та Заходом. А. Дж. Тойнбі передбачав, що повинно відбутись зіткнення між Заходом та Росією, яке постане як продовженням протистояння Заходу та Візантії [213, с. 15]. Таким чином, найбільш вірогідною можливістю реалізації неоімперського курсу сучасної Росії є відродження православного царства або ж «Святої Русі».

Ідеї А. Дж. Тойнбі знайшли розвиток у працях відомих американських мислителів З. Бжезинського та С. Гантінгтона, які обґрунтували ідею про сучасний світ як арену конкуренції кількох цивілізацій. Вони наголосили на необхідності переходу від етнонаціонального до культурного розуміння цивілізації. С. Гантінгтон вирізняє у сучасному світі дев'ять цивілізацій, які знаходяться у стані конфлікту. Основою для об'єднання країн у межах певної цивілізації є передусім релігія. Окремо автор виділяє православну цивілізацію, центром якої постає Росія [228, с. 22].

Це твердження дає підстави багатьом російським філософам та політологам для ототожнення православної цивілізації з сучасною Російською Федерацією. С. Гантінгтон наголошує на тому, що кожна цивілізація позиціонує себе найважливішим центром світу та розглядає історію людства у відповідності до цього розуміння. Саме у цьому можна вбачати зростання, останнім часом, у Росії намагання звеличити власну історію. Російська Федерація прагне нав'язати іншим народам свої ідеологічні концепти, зокрема власне розуміння подій Великої вітчизняної війни. Ця війна сприймається, передусім, як найвеличніша перемога Росії. Таким чином, Перемога, здобута усіма народами колишнього Радянського Союзу, поступово ототожнюється лише з одним народом та однією країною – Росією. Отже і «Русский мир» має постати як найважливіший геополітичний проект, що спирається на вищі духовні цінності, втрачені західною цивілізацією. Духовна перевага Росії над Заходом представляється в його межах беззаперечною.

Ідеї С. Гантінгтона зазнали критики з боку українських вчених, які не погодились з твердженням про невідворотність конфлікту між цивілізаціями у сучасному світі. М. І. Михальченко вважає, що глобалізація є чинником зростання співпраці між цивілізаціями [148, с. 296–299]. Окрім того, віднесення С. Гантінгтоном України до числа розділених цивілізацій стимулювало дослідження української регіональної цивілізації, співставлення українського та російського цивілізаційних проектів. У цьому

контексті «Русский мир» є спробою, з боку Росії, нав'язати Україні власне цивілізаційне бачення, власні культурні та духовні цінності. На думку, П. А. Кравченка та А. І. Мельника українська цивілізація є зростаючою та має для цього усі необхідні матеріальні ресурси, а також “людський та інтелектуальний потенціал” [114,с. 67].

Зважаючи на те, що у сучасному світі неможливо чітко окреслити ареали поширення релігій, наприкінці 90-х років ХХ ст. російські вчені П. Щедровицький та Є. Островський запропонували відійти від географічного та перейти до мовного чинника визначення цивілізацій. Таким чином, кордони нових одиниць структурування людських цивілізацій пролягають по ареалам поширення мов та відповідних способів організації життя, що відповідають «зібранням культурних характеристик та феноменів» за трактуванням Ф. Броделя [228,с. 2]. Проте, мовний критерій так само не дозволяє чітко проводити кордони у сучасному світі. На нашу думку, поєднання релігійного та мовного критеріїв для виокремлення цивілізацій і обумовлює основні критерії ідентифікації людей як громадян «Русского мира».

Важливе значення має цивілізаційний підхід П. О. Сорокіна, який підкреслює визначальну роль культури у базових системах цивілізації. Культура постає у нього як єдність індивідуальності, усі складові якої пронизані одним основним принципом і виражають одну головну цінність [114,с. 57]. На роль такої цінності може претендувати наслідування Росією православної культури Візантійської імперії та спроба втілення симфонії державно-церковних відносин.

У сучасній соціальній філософії важливу роль посідає теорія соціального конструювання реальності П. Бергера та Т. Лукмана. Ця теорія дозволяє застосовувати метод моделювання. Л. І. Новікова та І. М. Сіземська пропонують розрізняти первинні проєктивні та вторинні гносеологічні моделі. Первинні проєктивні моделі спрямовані на перетворення соціальної реальності, а вторинні гносеологічні моделі орієнтовані на пізнання

первинних проективних моделей шляхом їх співвіднесення з історичною реальністю [153,с. 4].

Прикладом вторинних гносеологічних моделей можуть бути моделі соціально-історичного розвитку, представлені у російській суспільній думці. Ці моделі потрібно аналізувати шляхом поєднання логіки джерел та логіки сучасного соціально-філософського знання. Пізнавальні моделі завжди залишаються відкритими для подальших пошуків та інтерпретацій. Таким чином, на думку Л. І. Новікової та І. М. Сіземської, сучасна Росія має три можливі моделі розвитку: модель російського самодержавства, модель соціалістичної утопії та модель російського лібералізму [153,с. 4]. Ідеологема «Москва – Третій Рим» розуміється як релігійна легітимація самодержавства у Росії, а тому може бути використана як елемент моделі російського самодержавства [153,с. 22].

На думку М. А. Козловця, після розчарування у ліберально-демократичних цінностях у Росії можуть бути реалізовані лише дві ідеологеми: візантійства та євразійства. Перша спирається на ідеї XIX, а друга – XX ст. Незважаючи на концептуальну відмінність їх єднає ненависть до Заходу та антиглобалізм [105,с. 441–442]. Саме спробою такого ідеологічного синтезу є неоімперський курс сучасної Російської Федерації.

У дисертаційному дослідженні ідеологема «Москва – Третій Рим» розглядається нами як важливий елемент ідеології неоімперіалізму, яка тісно пов'язана з моделлю російського самодержавства. Трансформацією цієї ідеологеми можна вважати концепт патріарха Кирила «Русский мир».

У сучасній Російській Федерації зберігається можливість реалізації різних суспільно-політичних моделей. Проте, найбільш вірогідною моделлю державно-церковних відносин залишається самодержавна, яка відповідає традиціям російського життя. Л. П. Карсавін зазначав, що Росія є ідеократичною країною. Вона потребує «ідеї-правительки», що відображає ціннісно-сміслову систему координат і є складовою російської культури [86,с. 194]. М. С. Трубецькой стверджував, що культура кожного

народу, який має державність, обов'язково повинна містити, як один з елементів, політичні вчення та ідеї. Саме тому, заклик до побудови нової культури є закликом до розробки нових політичних ідеологій [214,с. 80].

У процесі дослідження впливу ідеологеми «Москва – Третій Рим» на становлення та розвиток самодержавної моделі державно-церковних відносин у Росії, постає необхідність у визначенні термінів «ідеологія» та «ідеологема» і встановлення співвідношення між ними.

Поняття «ідеологія» є поліфонічним, тому на різних історичних етапах воно отримувало досить часто діаметрально протилежні оцінки. Вперше поняття «ідеологія» почав використовувати А. Д. де Трасі («Елементи ідеології», 1801). Він розумів ідеологію як вчення про ідеї, які дозволяють сформулювати основи політики та етики, відкрити істинну організацію дискурсу – здатності до судження і оцінки у різних галузях знання.

Таке розуміння поняття «ідеологія» поширене серед представників французького сенсуалізму XVIII ст. (П. Ж. Кабаніс, К. Ф. Вольней). На думку Наполеона, ідеологія об'єднує погляди, відірвані від життя та реальної політики [151,с. 81]. К. Маркс та Ф. Енгельс розглядають ідеологію як: 1) пояснення світу як втілення ідей; 2) ілюзії щодо самостійності ідей; 3) конструювання хибної реальності [139]. Е. Дюркгейм та Т. Гейгер розглядали ідеологію як хибну свідомість і сукупність ціннісних суджень, що є протилежними щододостовірних суджень про дійсність.

На думку В. Парето, ідеологія є маскуванням людських дій. Основою ідеології є почуття та потяги людини, які можна поділити на чотири класи: 1) положення які претендують на абсолютність і аксиматичність; 2) судження які посилаються на авторитет; 3) положення які апелюють до почуттів та принципів більшості; 4) вербальні докази та софізми. За допомогою ідеології відбувається інтенсифікація агресивності несвідомих емоцій індивіда [151,с. 82].

К. Мангейм розуміє ідеологію як апологію існуючого ладу, як раціоналізацію інтересів пануючих класів. Противагою ідеології постають утопії, які є емоційно забарвленим виразом надій та сподівань опозиційних

класів та груп [138]. Г. Плесснер вважав, що ідеологія пов'язана з волею до влади. М. Хоркхаймер пов'язував ідеологію з соціальною дією, Ч. С. Пірс з механізмами панування та маніпуляції [53, с. 7].

Узагальнюючи основні підходи до визначення поняття «ідеологія» можна сформулювати наступні дефініції: 1) процес виробництва ідей, значень, знаків та цінностей у соціальному житті; 2) сукупність ідей, що характерні для окремих соціальних груп та класів; 3) система ідей, яка дозволяє легітимізацію державної політичної влади; 4) система хибних ідей, яка дозволяє легітимізацію державної політичної влади; 5) форми мислення, які мотивовані соціальними інтересами; 6) дійсно-орієнтована спрямованість віри, переконань тощо.

На думку Л. В. Губерського, у сучасній філософії співіснують планові концепції ідеології, кожна з яких висуває свій критерій: 1) відношення до дійсності (гносеологічний підхід); 2) вираз інтересів соціальних груп або класів (соціально-психологічний підхід); 3) раціоналізація прагнень і волі до влади (неофрейдизм); 4) абсолютизація і сукупність нераціоналізованих характеристик дискурсу (постструктуралізм, постмодернізм) [53, с. 8]. Таким чином, для кращого розуміння сутності поняття «ідеологія» варто враховувати напрацювання усіх зазначених підходів.

Окрім цього, серед науковців досить довго точаться дискусії щодо доцільності існування ідеології у сучасному суспільстві. Одні вчені (Р. Арон, Д. Белл, К. Поппер та ін.) наголошують на тому, що розпочалась епоха деідеологізації, коли розвиток науки та техніки може замінити потребу у суспільних міфах. Р. Арон вважав, що будь-яка ідеологія пов'язана з економічними відносинами, а точніше – з питанням розподілу та перерозподілу соціально-економічних благ. Сучасне суспільство орієнтовано не на перерозподіл благ, а на постійне економічне зростання, а тому не має більше потреби у ідеологіях. Ідеологія втрачає соціальне та психологічне значення, але залишається історичне, яке дає окремим громадянам і суспільству в цілому можливість «передбачення майбутнього» [178, с. 13].

Ідею про ідеологію як міф підтримував Р. Барт, який визначав її як уведено в історію міфічну побудову, що відповідає тим чи іншим інтересам [7]. Інші дослідники (Т. Парсонс, М. Фуко, Л. Козер та ін.) зазначають, що ідеологія потрібна для вирішення суспільних конфліктів, процесів самоідентифікації та інтеграції соціальних груп.

Т. Парсонс розглядав ідеологію як спосіб мотивації соціальної солідарності великомасштабного суспільства, що є плюралістичним за своєю структурою [178, с. 14]. К. Гірц зауважував, що у будь-якому суспільстві існують функціональні проблеми. Вони породжують соціальну напругу, яка у сучасному світі перетворюється на «організований відчай». Ідеологія є відповіддю на цей відчай. Вона знімає соціальну напругу [37, с. 10–13].

Л. В. Губерський зазначає, що хоча ідеологія створюється завдяки діяльності ідеологічного апарату держави, партій і соціальних рухів, все ж таки вона відображає інтереси, ідеали і соціокультурні прагнення широких народних мас. Структурними елементами ідеології постають соціально-культурні теорії, суспільні ідеали, цінності, соціальні програми і символи. Ідеологія включає в себе не тільки знання про життя людини і суспільства, але і ціннісне відношення до політичних, економічних, етичних, релігійних, мистецьких тощо тенденцій і процесів, оцінку співвідношення соціальних сил у суспільстві.

Таким чином, до складу ідеології, поряд із істинними знаннями входять хибні уявлення про ті чи інші соціальні процеси, про функціонування тих чи інших соціальних систем. Тому, міфи та утопії відіграють вирішальну роль у житті суспільства, хоча й висувають помилкові орієнтири перед народними масами, перед суспільно-політичними, економічними тощо союзами, перед державою, перед нацією. Поширення міфів у суспільній свідомості здатне забезпечити тільки тимчасовий успіх, але рано чи пізно міфи руйнуються і суспільна та індивідуальна свідомість опиняється у стані вакууму [53, с. 8].

У відповідній ситуації опинилося російське суспільство після розпаду Радянського союзу. Зважаючи на неможливість тривалого перебування у

стані вакууму виникає необхідність наповнення суспільного буття новим змістом. Враховуючи традиційність російської суспільної свідомості та переважання у російській ментальності колективізму повернення до самодержавної моделі постає цілком закономірним. Відповідно з'являються можливості для використання ідеологеми «Москва – Третій Рим», як однієї з центральних ідей неоімперської ідеології сучасної Росії.

Дисертаційне дослідження ґрунтується на визнанні важливої ролі ідеології у розбудові держави. Ідеологія дозволяє запропонувати суспільству певний соціальний ідеал, що відображає інтереси окремих груп та класів, визначити історичну місію нації. Таким чином, суспільство отримує проект, який намагається реалізувати у процесі державотворення.

У сучасній російській та українській науковій літературі формулювання Філофея «Москва – Третій Рим» має різні термінологічні позначення: формула, ідея, концепт, концепція, ідеологема. О. А. Бауер вживає у своїй монографії на позначення вислову «Москва – Третій Рим» термін «ідея». Спираючись на визначення «Нової філософської енциклопедії» (2010) та «Новітнього філософського словника» (2005) дослідниця порівнює терміни «ідея», «теорія», «концепція», «концепт».

Ідея виступає формою осягнення у думці явищ об'єктивної реальності, включаючи визначення цілі та проєкції подальшого пізнання та практичного перетворення світу [151, с. 83]. У свою чергу теорія розуміється як вища форма організації наукового знання, яка дає цілісне уявлення про закономірності та суттєві (структурні, функціональні, каузальні, генетичні) зв'язки певної галузі дійсності, що описується (предметного поля пояснень та інтерпретацій) [10, с. 10]. Концепція – термін філософського дискурсу, який виражає або акт фіксування, розуміння та осягнення смислів під час мовного обговорення і конфлікту інтерпретацій або їх результат представлений у багатоманітті концептів... Концепція пов'язана з розробкою та розгортанням особистого знання, яке на відміну від теорії не отримує завершеної дедуктивно-системної форми організації та елементами якого є не ідеальні об'єкти, аксіоми

і поняття, а концепти – стійкі смислові згущення, що виникають й функціонують у процесі діалогу та мовної комунікації [151,с. 308].

У результаті порівняння цих термінів О. А. Бауер робить висновок, що «казати про ідею «Москва – Третій Рим», в основі якої лежить провіденціалізм, як про теорію, концепцію або доктрину не є виправданим» [10,с. 3]. Таким чином, дослідниця суттєво звужує зміст зазначеної ідеї Філофея, яка окрім провіденціалізму стосувалася розробки проблем реалізації у Московській державі симфонії світської та духовної влади, відповідальності царя за долю православної віри, успадкування Росією всесвітньо-історичної місії Візантії тощо. Більш прийнятним терміном із зазначених О. А. Бауер є термін «концепція», який пов'язаний передусім з осмисленням використання певних концептів у науковій діяльності та буденному житті.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» суттєво впливала і продовжує впливати на політичне життя Росії. Саме тому її осмислення потребує звернення до політичної лінгвістики, яка наголошує на тому, що політика є своєрідною формою комунікації, яка не співпадає з природною людською мовою [82,с. 11]. Вона формує власну мовну картину політичного світу, яка трактується як цілісна сукупність образів дійсності, що існує у свідомості (індивідуальній або колективній) і знаходить відображення у комунікативній діяльності. Ця мовна картина є складним об'єднанням одиниць ментального порядку (концептів, понять, сценаріїв, метафоричних моделей та ін.), які належать до сфери політичного дискурсу [239,с. 43].

На початку ХХІ ст. для розкриття ідеологічно забарвлених концепції почав використовуватись термін «ідеологема». Цей термін набув особливого поширення у сучасній лінгвістиці та політології. Це пов'язано, передусім, із дослідженням мовних засобів втілення ідеологічних концепцій радянської доби. Наразі, не існує однозначного тлумачення зазначеного терміну. М. Бахтін вважав ідеологемою відображення засобами мови частини картини

світу, яка «злісно неадекватна дійсності». Вона є лише “гіпотезою смислу” [12,с. 105].

На думку Л. В. Вдовиченко, ідеологема – інструмент функціонування усієї ідеологічної знакової системи. Значення ідеологеми може змінюватись залежно від політичної прагматики. Вона завжди маркована, емоційно забарвлена та постає засобом відображення цінностей у мовній семантиці. Таким чином, ідеологема є політично забарвленим відображенням ціннісної характеристики певної частини реальності або стану речей [29].

Б. М. Піонтек вважає, що ідеологема є ідейним продуктом культуротворчої діяльності етносоціуму, який дозволяє сформувати ідеологічні стереотипи, що єднують представників даного співтовариства. Вона постає результатом тривалого культурно-історичного розвитку і відображає важливі історичні події, періоди, абстрактні поняття, конкретні предмети, особистості та ін. Головним змістовним елементом постає конструктивна ідея, яка єднає соціум, надає динамізму суспільному життю, формує почуття громадянської відповідальності. Ідеологема виконує аксіологічну функцію шляхом утвердження патріотичних, релігійних та громадянських (свобода, справедливість, відповідальність) цінностей [171]. Н. О. Купіна визначає ідеологему як світоглядний припис певної мовної форми [120,с. 43]. О. Г. Малишева пропонує розуміти ідеологему як особливий багаторівневий концепт, у структурі якого актуалізуються ідеологічно марковані концептуальні ознаки, що об’єднують у собі колективне, часто стереотипне і навіть міфологізоване уявлення носіїв мови щодо влади, держави, нації, громадянського суспільства, політичних та ідеологічних інститутів. Ідеологема, як ментальна одиниця, характеризується національною специфічністю, динамічністю семантики, підвищеною аксіологічністю [137,с. 35].

Отже, з огляду на запропоновані Л. В. Вдовиченко, Б. М. Піонтек, Н. О. Купіною та О. Г. Малишевою визначення, формулу «Москва – Третій Рим» можна вважати ідеологемою. Слід відзначити, що вона є

загальноживаною у науковій літературі та публіцистиці, адже використовується як безпосередніми її прихильниками, так і прихильниками інших ідеологічних течій. Таке використання обумовлює різне аксіологічне сприйняття: від позитивного до різко негативного, а тому за класифікацією О. Г. Малишевої формула «Москва – Третій Рим» є загальноживаною, універсальною ідеологемою-історизмом зі змішаним аксіологічним модусом [137,с. 38]. Таким чином, вона має значний потенціал для розробки ідеології Російської Федерації. Універсальність ідеологеми «Москва – Третій Рим» полягає у тому, що її реалізація може мати абсолютно протилежні наслідки: від утвердження тоталітарної самодержавної православної монархії до створення опозиційних до існуючого державного ладу релігійних рухів, що прагнуть втілити на землі «Царство Боже» у вигляді соціальної утопії. Прикладом чого є розкол у Російській православній церкві XVII ст.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» може бути використана для реалізації проекту побудови російської православної цивілізації. Однією зі спроб побудови такої цивілізації, наразі, є концепт «Русский мир» Російської православної церкви, який передбачає об'єднання православного населення на основі спільної історії, культури та мови.

Варто наголосити на тому, що ідеологема «Москва – Третій Рим» може сприяти не лише ідеологічному обґрунтуванню необхідності сильної централізованої влади в Росії, яка зможе забезпечити інтереси церкви, а також сприяти утвердженню у суспільстві певних моральних орієнтирів. За певних умов зазначена ідеологема може сприяти активізації боротьби за соціальну справедливість, адже передбачає створення ідеального суспільного ладу, який буде утримувати світ від приходу Антихриста.

На думку А. Кураєва, ідея «Москва – Третій Рим» відповідає державі, яка служить ідеалам православ'я, є слугою Христа, визнає себе відповідальною за долю церкви не лише у своїх межах, а й в усій ойкумені [121,с. 132]. Якщо Росія розпочне реалізацію зазначеної ідеологеми, тоді постане необхідність розвитку православної культури в умовах

глобалізованого світу. Незважаючи на перешкоди, які постануть на шляху реалізації даної ідеологеми, саме вона може забезпечити той унікальний шлях цивілізаційного розвитку, який Росія намагалась віднайти впродовж XIX – XX ст.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» може бути визначена у контексті феномену ідентичності. Як зазначає М. А. Козловець, ідентичність варто розглядати у двох значеннях: як тотожність особи самій собі та як виняткову однаковість з кимось або чимось [102, с. 3]. На думку Т. І. Ящук, для почуття тотожності потрібно: 1) відчуття внутрішньої тотожності та інтегрованості у часі, коли події минулого і надії на майбутнє переживаються як такі, що пов'язані із самістю сьогоднішньою; 2) відчуття внутрішньої тотожності і інтегрованості у просторі: людина сприймає усюди і скрізь себе як цілісність, а всі свої дії і рішення розглядає не як випадкові, або ким-небудь нав'язані, а як внутрішньо обумовлені; 3) ідентичність переживається серед значимих інших: взаємовідношення і ролі допомагають підтримці і розвитку відчуття інтегрованої, такої, що продовжується у часі, ідентичності [252, с. 17–18].

Важливу роль відіграє ідеологема «Москва – Третій Рим» для розвитку національної ідентичності росіян. На думку М. А. Козловця, у широкому контексті під національною ідентичністю варто розуміти індивідуальне та колективне відчуття належності до певної національної спільноти, ототожнення з її символами, цінностями, культурою, історією, територією, державними та правовими інституціями, політичними та економічними інтересами [103, с. 3].

Сучасні дослідники феномену національної ідентичності найчастіше поділяють її на два типи: громадянський (політичний) та етнічний (культурний), що дає можливість розділяти «політичну націю» (спільність правового та політичного життя) та «культурну націю» (спільність мови, культури, релігії). Політична культура пов'язана з певними зразками поведінки у відносинах громадян і держави, що найчастіше обґрунтовуються ідеологією. М. А. Козловець зазначає, що для Росії характерна політична

претензія на месіанську роль у світі. Для більшості російських державних діячів втіленням такого месіанізму є міф про «Третій Рим», що забезпечує месіанську роль, святість та всесвітню значущість [105,с. 72–73].

I. Прицель у дослідженні шляхів формування національної ідентичності запропонував виділяти окремий російський шлях, в основу якого покладений теократичний націоналізм. Цей шлях був пов'язаний з царською Росією, яка визнавала лише щодо себе право бути справжньою християнською державою. Унікальність цього підходу полягає у тому, що універсальна місійна роль підпорядковується національній ідентичності і спробам поширення та збереження існуючого політичного ладу [105,с. 76]. Таким чином, саме ідеологема «Москва – Третій Рим» є тією центральною ідеєю, яка забезпечує ідеологію теократичного націоналізму.

Глобалізація сучасного світу сприяє зростанню значення геополітичної та цивілізаційної ідентичності. Геополітична ідентичність виявляється у самотності тієї чи іншої країни та її народу і пов'язана з уявленнями про місце і роль країни у глобалізованому просторі. Характерними ознаками геополітичної ідентичності є: геополітичний простір (комплекс географічних ознак держави), геополітичне місце і роль держави у світі; ендогенні і екзогенні уявлення про політико-географічні образи.

Геополітична ідентифікація пов'язана з самореалізацією у геополітиці як невід'ємній складовій сучасного суспільства, ідентифікація з певним співтовариством, що сприймає спільні цінності й ототожнюється з певною територією [73,с. 15–16]. Спробою віднаходження такої геополітичної ідентифікації для сучасної Росії є концепт патріарха Кирила «Русский мир», яка передбачає створення нового геополітичного гравця у світі, який би зміг відстоювати власні духовні цінності.

М. А. Козловець вважає, що цивілізаційна ідентичність характеризує належність індивіда, соціальних груп і народів до певної цивілізації. Це граничний рівень соціокультурної самоідентифікації індивідів, вище якого може стояти лише ідентифікація міжпланетарного масштабу («землянин»). У

її основі лежить відносно усталена велика міжетнічна мегаспільність людей, що тривалий час проживають в одному регіоні, і яка базується на єдності історичної колективної долі різних народів, пов'язаних між собою схожими культурними цінностями, нормами та ідеалами [105,с. 53]. Враховуючи такі характеристики цивілізаційної ідентифікації, ідеологема «Москва – Третій Рим» може використовуватися для обґрунтування існування окремої російської цивілізації на підставі ідей А. Дж. Тойнбі та С. Гантінгтона.

Отже, проблема формування ідентичності громадян сучасної Російської Федерації постає додатковим чинником актуалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим». Ідеологічний потенціал ідеологеми дозволяє використати її як для формування національної ідентичності росіян за умови розбудови Росії як національної держави, так і для конструювання геополітичної та цивілізаційної ідентичності, що втілюються у концепті «Русский мир» Російської православної церкви. Відповідна концепція хоча й є національно забарвленою, на перший план висуває релігійну ідентифікацію як важливий фактор інтеграції громадян «Святої Русі».

## **Висновки до розділу 1**

Рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» має значну історико-філософську традицію. Для дореволюційних дослідників головним завданням постає пошук передумов та причин формування ідеологеми. У філософсько-богословському напрямку дореволюційного періоду (В. Соловйов, М. Каптерев, К. Леонт'єв, В. Малінін, М. Федоров) спостерігаємо перехід від вивчення суто історії старообрядництва до дослідження зв'язків між російським православ'ям та східними церквами, а також – до осягнення «візантійської спадщини» у російській духовній культурі. Представники історико-філологічного напрямку (Ф. Успенський, М. Дьяконов, І. Жданов, П. Мілюков, М. Сперанський) звертали увагу на

вивчення «візантійської спадщини», аналізуючи зовнішню політику Росії щодо країн Заходу, прагнули віднайти джерела ідеологеми «Москва – Третій Рим» та пояснити її вплив на політичний устрій Російської імперії.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» посідає важливе місце в спадщині російських богословів діаспори. Їх об'єднує сприйняття зазначеної ідеологеми як найважливішої ідеї російського православ'я, що визначила розвиток російської православної церкви та Російської імперії. Саме через дослідження ідеї про Москву як «Третій Рим» можна осягнути причини російського церковного розколу, утвердження самодержавства, підпорядкування церкви державі, а також появу опозиційних рухів, остаточною реалізацією яких стає російський комунізм. Відмінності у трактуванні ідеологеми «Москва – Третій Рим» богословами та філософами пов'язані з різницею у сприйнятті взаємозв'язку між релігійними та політичними мотивами, закладеними у формулі Філофея, а також відмінностями розуміння співвідношення національного та вселенського у російському месіанізмі.

Після завершення Другої світової війни, вивчення ідеологеми «Москва – Третій Рим», на Заході, відбувалося на основі здобутків цивілізаційного підходу (А. Дж. Тойнбі, Ф. Дворнік, Д. Оболенський), а у Радянському Союзі вона розроблялася у контексті досліджень, пов'язаних із вивченням формування російської національної самосвідомості.

У сучасній російській філософії утвердилось уявлення стосовно особливої ролі ідеологеми «Москва – Третій Рим» для становлення російської історіософії, месіанського світогляду й самодержавної форми правління.

Релігієзнавчий аналіз ідеологеми «Москва – Третій Рим» ґрунтується на основних методологічних принципах сучасного академічного релігієзнавства: об'єктивності та історизму. Принцип об'єктивності, як базовий, реалізується за допомогою принципів позаконфесійності, плюральності та цілісності. В свою чергу принцип історизму доповнюється процесі релігієзнавчого пізнання принципами актуалізму та конкретності.

Дисертаційне дослідження спирається на досягнення цивілізаційного підходу до розуміння історії. В основу покладені теоретичні побудови М. Данилевського, А. Дж. Тойнбі, П. Сорокіна, С. Гантінгтона. Термін «цивілізація» вживається на позначення відносно самостійного та цілісного соціально-історичного утворення, що локалізоване у часі і просторі та має систему стійких духовних і культурних цінностей, які поділяються переважною більшістю суспільства. Основою для формування духовних цінностей виступає релігія.

У дисертаційному дослідженні ідеологема «Москва – Третій Рим» розглядається як важливий елемент ідеології неоімперіалізму, яка тісно пов'язана з моделлю російського самодержавства. Трансформацією зазначеної ідеологеми можна вважати концепт «Русский мир» РПЦ.

Формула Філофея «Москва – Третій Рим» аналізується як загальноживана, універсальна ідеологема-історизм зі змішаним аксіологічним модусом. Таким чином, вона має значний потенціал для розробки ідеології Російської Федерації та може бути вивчена у контексті феномену національної, геополітичної і цивілізаційної ідентичності.

## РОЗДІЛ 2. МІСЦЕ ІДЕОЛОГЕМИ «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ» У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

### 2. 1. Есхатологічно-месійний зміст ідеологеми «Москва – Третій Рим»

Вивчення змісту та сутності ідеологеми «Москва – Третій Рим» варто розпочати з окреслення її місця й значення у російській історіософії. Цей термін в контексті дисертаційної проблематики має принципове значення. Починаючи з 90-х років ХХ ст. в російській та українській науці замість терміна «філософія історії» поступово утверджується термін «історіософія». Існують різноманітні тлумачення цього терміну, які зумовлюють суттєві відмінності у розумінні історичного процесу.

Термін «історіософія» з'являється вперше у 1838 році у праці А. Цешковського «Пролегомени до історіософії» як реакція на філософію історії Гегеля. Він позначає спробу осягнення смислу історії. Історіософія повинна дослідити сутність минулого, усі змістові елементи людського життя, котрі проявили себе у процесі становлення та виявити на якій стадії історичного розвитку знаходиться людство з метою досягнення найвищого ступеня втілення світового духу [38,с. 17].

На відміну від раціональної філософії історії Гегеля, історіософія А. Цешковського перетворюється в ірраціональне обґрунтування майбутнього, яке має месіанське спрямування. У історіософській самосвідомості досягається ідентичність Божественного та людського. Людина перетворюється на господаря своєї долі, але виконуючого Божий промисел. Саме через усвідомлену та діяльну позицію людини стає можливим реалізація волі Бога й на землі, як на небі. Загалом для А. Цешковського головним постає ідеалізований образ майбутнього. Таким чином, від самого початку «історіософія» розумілася у категоріях месіанізму

(реалізація людством Божого промислу), утопізму (намагання створити ідеальний образ майбутнього) та есхатологізму (у плані досягнення кінця історії через втілення світового духу в історичному процесі).

К. В. Кислюк пропонує розмежовувати російську та західну традицію використання терміну «історіософія». Для російської традиції, починаючи з М. Бердяєва, характерним є акцентуація на питаннях осягнення філософії російської історії, яка ідейно та тематично постає відмінною від світового історичного процесу. Головним завданням російської історіософії є дослідження засадничих традицій історичної пам'яті російського народу та відображення властивостей його національного характеру [92,с. 12]. Таким чином у російському варіанті історіософія постає осягненням того, як певний народ сприймає себе в історії.

Для західної традиції характерно переважання історичного спрямування над філософським. Таким чином термін «історіософія» розуміється як «метаісторія». Завданням історіософів є створення узагальнюючих історичних праць, які дозволяють величезний історичний матеріал звести до зрозумілої схеми, що є доступною широкому колу читачів. Окрім того, у межах історіософії вирішуються питання творення загальної теорії всесвітнього історичного процесу. У результаті історіософія перетворюється на інтелектуальний процес на межі філософії, історії та ідеології, властивий лише розвинутим формам історичної свідомості, прийнятим ідеалам науковості [92,с. 15]. Отже, аналіз російської історіософії потрібно здійснювати спираючись на її розуміння як послідовного процесу оформлення та реалізації певної проєкції розвитку російської державності та суспільства, яка має політико-ідеологічне забарвлення та поєднує минуле, сьогодення й майбутнє.

Можливість існування історіософії як окремої сфери пізнавальної діяльності зумовлена християнською традицією. Перші спроби осягнути сенс історії були пов'язані безпосередньо з поширенням та утвердженням християнства як нового світогляду на теренах Римської імперії у перших

століттях нашої ери. Саме християнство сприяло переходу від циклічного до лінійного розуміння історичного процесу. Це було пов'язано з тим, що світ було створено Богом, тобто він має початок, а відповідно він може мати і кінець. Конечність існування цього світу зумовлена його гріховністю. Акт гріхопадіння людства й подальші спроби його виправлення, зокрема, за допомогою всесвітнього потопу, доводять неможливість його оновлення. Лише «створення нового неба та нової землі» (Ісайя 65, 17) може змінити існуючий стан. Прихід Ісуса та його жертва актуалізують Царство Боже: «Покайтеся, бо наблизилось Царство Боже» [76, с. 303]. Таким чином оформлюється ідея кінця історії, який пов'язується з другим пришестям Спасителя. Історіософія отримує есхатологічне спрямування. При цьому есхатологія може бути виражена як в апокаліптичному очікуванні (спробі вирахувати кінець світу та виявити передбачення його настання), так і в ідеї утримання світу від приходу Антихриста (через непорушність християнського царства або діяльність богообраного народу). Останній варіант есхатологізму постає джерелом усіх соціально-релігійних утопій.

Передумовою розвитку російської історіософії є хрещення Київської Русі 988 року. По-перше, воно сприяє поширенню та утвердженню християнського світогляду, зокрема, і через знайомство з апокрифічною літературою. Відтак, різноманітні як офіційні так і єретичні версії створення світу, життя та діяльності Ісуса, майбутнього Страшного Суду стають надбанням руських книжників. Це зумовлює подальшу спрямованість філософії Київської Русі на порятунок душі та моральне вдосконалення людини та суспільства.

По-друге, включення Київської Русі до кола християнських держав і народів потребує окреслення її місця та ролі в християнському світі. Руські книжники намагаються зрозуміти промисел Божий, котрий пов'язаний з відмовою Володимира Великого від язичництва та вибором на користь православ'я. Найвідомішими зразками цієї діяльності є «Повість минулих літ» Нестора-літописця та «Слово про Закон і Благодать» митрополита

Іларіона [16; 173]. У цих творах знаходиться відображення історіософська проблематика, пов'язана з зародженням самопізнання народу та його роллю в історії людства. Так у «Повісті минулих літ» слов'яни отримують статус історичного народу, який веде свій родовід від сина Ноя – Яфета. Підтвердженням історичної унікальності сприймається перебування на землях Київської Русі апостола Андрія, який пророкує святість цієї землі та розвиток во славу Божу [173].

По-третє, прийняття православного варіанту християнства зумовило інтенсивні контакти з Візантійською імперією, яка намагалась утвердити своє домінування у християнському світі. Тому мотив відстоювання власної релігійної та політичної незалежності помітний вже в літературі Київської Русі. У «Повісті минулих літ» під час розповіді про хрещення князя Володимира згадується факт захоплення ним Херсонеса (Корсуна) і подальше повернення міста як викупу за дружину Ганну [173]. Це дозволяє зробити висновок, що літописець акцентує увагу на силовому аспекті в утвердженні рівноправних відносин з імперією.

Остаточно незалежність Київської Русі від Візантії обґрунтовується у «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона. Спираючись на ідеї апостола Павла, Іларіон поділяє історію на «царство Закону» й «царство Благодаті». У першому є один богообраний народ – євреї, які уклали заповіт з Богом. Проте, не виправдавши своєї місії, вони поступаються християнським народам, які живуть в період «Благодаті». У цей період всі народи рівні перед Богом [61, с. 95]. Хоча, на думку Іларіона, «Благодать» передусім поширюється на новонавернені народи, зокрема, мешканців Русі. Таким чином відкидається зверхність Візантії, її можливість повчального втручання у релігійне життя Київської Русі. Окрім того, Володимир Великий сприймається рівним апостолам. Він заміняє своїм вибором місію апостола Андрія. Це передусім було пов'язано з тим, що апостол Андрій вважався засновником Вселенського патріархату. Звеличуючи князя Володимира

Іларіон утверджував самостійність та самобутність Київської держави та її церкви [16]. Він закладає передумови для формування ідеї про «Святу Русь».

Феодална роздрібленість та захоплення Київської Русі монголо-татарами призвели до певного занепаду у розвитку російської історіософії. Вона починає відчувати значний південно-слов'янський (серби, болгари) та західноєвропейський вплив (німці). Відновлення могутності Московським князівством та спроба отримати міжнародне визнання сприяли новій активізації розробки питання стосовно місця Росії у всесвітньому історичному процесі.

Найбільш перспективною у цьому плані виявилася ідеологема «Москва – Третій Рим» оформлена Філофеєм. Вона мала афористичну форму викладу та есхатологічне спрямування. Це суттєво відрізняло її від ідей інших книжників XV – XVII ст., спрямованих на вирішення політичних завдань утвердження авторитету Московської держави та обґрунтування її прав на землі колишньої Київської Русі. Філофею вдалося поєднати релігійні та політичні аспекти того часу й запропонувати формулу, яка у подальшому могла бути розвинена та реалізована підчас формування ідеології Російської держави. Ця ідеологема, з одного боку, розвиває історіософські ідеї періоду Київської Русі, зокрема, святість, богообраність, відповідальність правителя перед Богом у боротьбі зі злом, а з іншого боку – закладає фундамент для ідеологічних побудов наступних епох.

Як зазначає А. І. Лукашенко, ідеологема «Москва – Третій Рим» постає результатом осмислення есхатологічних очікувань, характерних як для західного, так і східного християнства XV – XVII ст. Ці очікування призвели до оформлення двох різних шляхів розвитку християнських ойкумен. На Заході есхатологія висунула на передній план особу, а на Сході – державу монархічного типу, хоча в обох випадках християнська церква втратила монополію на владу. На думку дослідниці, саме в цьому причина конфлікту між Заходом та Росією [127, с. 9–10]. Викликає заперечення твердження А. І. Лукашенко про апокаліптичний характер ідеологеми «Москва – Третій

Рим» у сучасній Росії. Спираючись на термінологію Г. В. Флоровського, можна констатувати, що зазначена ідеологема у Російській Федерації має не «мінорне», а «мажорне» спрямування [225]. Це пов'язано з переконанням Російської православної церкви у тому, що західний світ переживає моральну кризу, вихід з якої полягає у поверненні до цінностей традиційного суспільства. «Русский мир» подається як зразок правильного життя. Отже, апокаліптичне звучання не відповідає сучасному використанню ідеологеми «Москва – Третій Рим».

На думку Л. І. Новікової та І. М. Сіземської, ідеологема «Москва – Третій Рим» посідає особливе місце в російській історіософії. Вона є смисловою основою месіанської концепції періоду формування Московської централізованої держави, а також постає прологом усієї російської філософії історії. Ідеї Філофея відбивали політичні реалії свого часу та очікування широких суспільних верств.

Пізніше ідея російського месіанства отримає нову форму та почне розвиватись на основі нової парадигми – в системі філософських побудов щодо відношення Росії до Заходу у зв'язку з пошуком власних шляхів в світовій історії. Таким чином ідея Філофея почне доповнюватись новими сюжетами, отримувати додаткову аргументацію та нову інтерпретацію. Саме тому, зазначена ідеологема стане системоутворюючою для філософської та суспільної думки в цілому [154].

Важливе значення ідеологеми «Москва – Третій Рим» у російській духовній культурі визначається тим, що для російської філософії не такими важливими є питання пізнання світу або Бога, як пізнання людини, її долі та шляхів, а тому й питання смислу й мети історії. На думку В. Зеньківського уся російська філософія є історіософською [77, с. 21–22]. Саме тому ідея «Москва – Третій Рим» як утопічний міф є спробою об'єднати земне та небесне, божественне та людське в конкретній реальності, тобто реалізувати Царство Боже на землі.

Церковна думка робила спробу охопити таємницю історії, відшукати священне у зовнішній історичній реальності [77,с. 44]. Це есхатологія надії, яка була необхідна в умовах руйнування звичного світу після падіння Візантійської імперії. Також це була відповідь апокаліптичним пророцтвам, які поширилися Європою та Московським князівством і не давали можливість далі продовжувати поширення християнства серед язичників та іновірців. Таким чином, до XVIII ст. ця ідеологема є визначальною для розуміння російської філософії та церковного життя.

Важливим питанням для мислителів того періоду була проблема включення російської історії до світового історичного процесу. На думку, Н. В. Сініциної, Філофей рухається в межах середньовічного вчення про *translatio imperii* (незнищене християнське царство). Концепція «Третього Риму» реалізована у пророчо-есхатологічному вигляді постає православним варіантом цього середньовічного вчення. Н. В. Сініцина наголошує на тому, що ідея «Третього Риму» горизонтально пов'язана з епохою формування централізованої російської держави, а вертикально – єднає перші століття християнства з есхатологічним кінцем людства на підставі віри в існування «останнього царства» на Землі [188,с. 323–327]. Таким чином, у історіософському аспекті тогочасна російська дійсність мала актуалізуватися через усвідомлення зв'язку з першими століттями християнства. Новий статус мав легітимізуватися через давність. Успадкування та збереження незіпсованої християнської віри стає запорукою існування у майбутньому. Для Філофея існування Московського царства прямо пов'язується зі збереженням чистоти віри. У разі її втрати Антихрист прийде у цей світ. Жодного іншого осередка справжньої віри окрім Москви не залишилося. Саме тому її майбутнє пов'язане зі збереженням традиції. Це відчуття взаємозв'язку епох і тяглості часу призводить до заміни історичного часу есхатологічним. У цьому й полягає подальша можливість у XIX ст. слов'янофілам ставити питання про особливий історичний шлях Росії, а Чаадаєву казати про існування Росії поза історією.

М. С. Кісельова звертає увагу на те, що ідеологема «Москва – Третій Рим» дозволила перетворити біблійну світову історію на національний міф, втілений у пророчому аспекті. Філофей ідеологічно об'єднав проблему осягнення світової історії з метою обґрунтування російського самодержавства [90,с. 117].

На думку Є. В. Пеніонжек, унікальність ідеї Філофея «Москва – Третій Рим» полягає у тому, що есхатологічне очікування кінця світу перетворюється в есхатологію шляху. Універсальне всесвітнє значення Росії вбачається у збереженні християнського царства, яке фактично вже існує поза часом, адже іншого замість нього вже не буде. Отже, історіософічне осмислення есхатологічного часу призводить до закладання засад національно-релігійної антропології, яка утверджує буття росіянина як народженого самим спокутувальним актом Христа [170,с. 16–17].

Б. А. Успенський наголошує, що ідеологема «Москва – Третій Рим» постає синтезом космологічної та історичної свідомості. Історична свідомість передбачає причинно-наслідковий зв'язок між подіями. Подія, що відбулась, є наслідком події, яка їй передувала. Будується ланцюжок подій, проте, немає постійного звернення до першопричини всього. Космологічна свідомість співвідносить подію з першоподією, яка нікуди не зникає, а є постійно актуальною у часі. Тобто, першоподія лише відтворюється та повторюється на різних стадіях. У житті людини ці дві свідомості присутні через поєднання індивідуального та колективного [220,с. 84].

Космологічний аспект акцентовано у ідеї, що «Третій Рим» є останнім царством на світі. Після нього може бути лише Царство Боже. Таким чином, Константинополь як «Новий Рим» на чолі з Костянтином втілюється у Москві з її православним царем. Відсутній поділ у часі: вічне християнське царство проявляє себе у різних іпостасях на різних циклах. Проте, воно лишається незмінним, адже є справжнім. Історичний аспект реалізується через створення ланцюжка подій: Флорентійська унія – падіння Константинополя – звільнення від татарського іґа – проголошення

Московського царства. Дослідник заперечує ідею Н. В. Сініциної, що Філофей рухається у межах середньовічного вчення про *translatio imperii* (незнищене християнське царство). Москва спочатку усвідомила себе Єрусалимом («Святою Руссю»), а лише потім – Римом (теократичною імперією). «*Translatio imperii*» втілює історичне, а не космологічне розуміння. Одне царство переходить у інше. Це робили болгари, проголосивши своєю столицею – Тирново «Третім Римом». Проте, лише Москва уявила себе царством, що охоплює увесь всесвіт [220, с. 103–104]. Саме тому ідеологема «Москва – Третій Рим» отримала таке поширення та посіла значне місце в російській історіософії.

Отже, можливо стверджувати, що ідеологема «Москва – Третій Рим» посідає важливе місце в російській історіософії, оскільки дозволяє на основі біблійної історії створити національний варіант історичного розвитку, претендуючий на універсальність та позачасовість. Цей варіант визначає місце Росії у світі та покладає на неї особливу місію. Важливою характеристикою є синтез месіанства та місії, який потенційно закладений в ідеях Філофея. Саме тому у процесі дослідження ідеологеми «Москва – Третій Рим» важливим є вивчення питання стосовно її витоків та передумов зародження, есхатологічно-месійного змісту та місійної реалізації крізь призму державно-церковних відносин у Росії.

Вперше ідея про Москву як «Третій Рим» зустрічається у посланні московського ченця Філофея до М. Г. Місюри-Мунехіна (1523–1524 рр.). Послання є відповіддю на апокаліптичні побоювання майбутнього нового всесвітнього потопу. У 1522 році Микола Булев переклав російською астрологічний «Альманах» Штоффлера, уякому з'єднання зірок у сузір'ї Водолія передбачало у лютому 1524 року не лише сонячне та місячне затемнення, але й водяне затемнення, тобто новий всесвітній потоп, що мав охопити усі країни та усіх живих істот. Це пророцтво упродовж 1522–1525 років зумовило появу у Європі величезної кількості публіцистичних творів. Деякі з цих творів передбачали завершення існування християнської

церкви. Для з'ясування можливості здійснення цього пророцтва М. Г. Місюра-Мунехін звернувся за поясненнями до Філофея, який вирішив не зупинятись на запереченні правдивості астрологічних пророцтв, адже зірки є мертвими тілами, котрі жодного впливу на долі людей не мають, а віднайти справжні причини історичних подій. Він виступає прихильником провіденціалізму. Головним аргументом для нього є істинність віри. Саме відмова від сповідання правильного християнського вчення постає головною причиною руйнування царств, які видавались міцними та непорушними. «Дев'яносто років, як грецьке царство зруйновано і не відновиться і все це трапилося, тому що вони зрадили православну грецьку віру на католицьку» [17]. Він наголошує на тому, що не треба вірити католикам, які стверджують, що Рим стоїть досі і його ніхто не зможе захопити, бо диявол вже заволодів їхніми душами через відхід від православної віри. Отже, можна стверджувати, що для Філофея ідея *translatio imperii* (переносу християнського царства) не стільки пов'язана саме з державністю, тобто політичною самостійністю, скільки з релігійним кліматом, що панує у державі. Саме тому, перший Рим як Рим католицький продовжує існувати, але він не має можливості бути рятівником світу від Антихриста, адже не відповідає християнській традиції. Прикладом для ілюстрації відмови від справжнього християнства є практика євхаристії лише хлібом, а не хлібом із вином як у православних.

Окрім того В. Соловйов впевнений, що звернення Філофея до папського Риму є запереченням Риму імперського. Саме тому ідея «Третього Риму» не може бути варіацією *translatio imperii*. Це твердження ігнорується більшістю сучасних дослідників, зокрема, Н. Сініциною та О. Тимошиною [188; 207]. Таким чином, Філофей передусім спирається на біблійну історіософію, яка пов'язана з пророцтвами Даніїла та спробами їх подальшої інтерпретації починаючи від Святих Отців Церкви і до руських книжників.

В своєму посланні до М. Г. Місюри-Мунехіна Філофей викладав основні принципи ідеологем «Москва – Третій Рим», яка виглядає як тріада:

«Бо два Рима впали, третій стоїть, а четвертому не бути» [17]. Причиною неможливості появи четвертого Риму є те, що усі православні царства завершили своє існування й зійшлися в останньому Московському царстві. Таким чином, якщо Москва не зможе втримати чистоту віри, тоді вже не буде жодної держави, яка зможе виконати цю місію. Тому треба не прагнути багатства, а сподіватись на милість Божу. Бог, а не зірки визначають долю Московського царства.

Отже, головною причиною появи ідеологеми «Москва – Третій Рим» є намагання подолати апокаліптичні очікування середньовічного суспільства та віднайти підстави для подальшого поширення та утвердження християнства у тогочасному світі. Це зумовлює необхідність розробки есхатології надії, яка доповнюється ідеєю богообраності Москви. Відповідно Московське царство має певну місію, яка є реалізацією промислу Божого.

На думку Н. Сініциної, будь-який середньовічний текст, є діалогічним за змістом, незалежно від монологічної форми викладу думок. Він відповідає на найважливіші питання свого часу, навколо яких відбувається суспільна дискусія [188,с. 174]. Епоха, коли з'явилися послання Філофея, характеризується активними дискусіями з питань, пов'язаних з соціальним та культурним розвитком Росії. Тому для розуміння есхатологічно-месійного змісту ідеологеми «Москва – Третій Рим» потрібно проаналізувати культурний стан епохи, коли відбувалось становлення Московської централізованої держави. Це уможливить з'ясування того, що Філофей зміг майстерно приховати за афористичною формою викладу своїх ідей.

Вперше термін «есхатологія» з'являється у 12-томному творі німецького теолога Абрахама Карлова «Systematis locorum theologicorum», який було надруковано у 1677 році. Цей термін позначає індивідуальне існування людини після смерті, а також останні часи існування самого світу та його подальша доля. Проте, популярності термін «есхатологія» набув завдяки праці Ф. Шлейєрмахера «Християнська віра» [38,с. 22]. У цій праці термін отримує досить широкий зміст, адже охоплює не лише питання про останні дні

існування світу, а також питання, пов'язані з християнським вченням про смерть, пекло, рай, Страшний Суд, воскресіння мертвих, вічне життя, друге пришествя Христа. Починаючи з другої половини ХІХ ст., термін «есхатологія» стає загальноживаним у релігійній та філософській літературі, хоча й має полісемантичне значення. П. де Лоб'є пропонує розуміти цей термін у найширшому значенні як рефлексію стосовно кінця та смислу історії [125,с. 9].

Наразі відокремлюють індивідуальну есхатологію, пов'язану з вченням про долю індивідуальної душі після смерті, та універсальну есхатологію, що переймається метою й призначенням космічної й людської історії, стосовно вичерпання ними смислу, про їх кінець, подальший стан світу після кінця історії [151,с. 467]. Для біблійної есхатології характерним є їх поєднання, зумовлено тим, що факт творення світу з нічого Богом робить існування як усього матеріального світу, так і окремої особистості абсолютно кінцевим. Есхатологія тісно пов'язана з месіанізмом, зумовленим вірою у прихід посланця Божого, котрий має встановити своє царство на землі.

Таким чином розгляд ідеологеми «Москва – Третій Рим» потребує аналізу як есхатологічного, так і месійного аспектів. Есхатологічний аспект пов'язаний з переконанням у можливості настання Страшного Суду у будь-який момент, адже дотримання чистоти віри потребує постійних зусиль з боку світської та духовної влади. Не можливо відійти від справжньої віри, а потім повернутись до неї: втрата чистоти віри призводить до покарання, яке Бог надсилає на держави та народи. Прикладом цього є падіння Візантійської імперії та встановлення влади мусульман над православним населенням цієї держави. Вселенський патріархат відмовляється від подальшого дотримання умов Флорентійської унії, але це не дає змогу відновити православне царство. Грекам залишається лише вірити у пророцтва, які обіцяють звільнення їх з турецької неволі «русим народом». Месійний аспект полягає у тому, що обрана Богом Москва має утримати світ від приходу Антихриста. На російський народ покладається особлива місія, яка сприятиме

усвідомленню своєї унікальності. У Ф. М. Достоєвського це сприйняття відображено у образі народу-богоносця.

Початки розробки індивідуальної есхатології можна відшукати в релігії Стародавнього Єгипту. Витоки універсалістської есхатології пов'язані з іудаїзмом. В іудаїзмі історичний процес підкоряється особистій волі одного єдиного Бога. Головним постає не індивідуальне спасіння, а доля богообраного народу, який у пророцтвах згадується як син, наречена, слуга або лоза перед Богом. Це є запорукою збереження релігійної та національної ідентичності. Поразки євреїв від Вавилону, Єгипту та Риму зумовили можливість їх асиміляції у межах багатонаціональних та політеїстичних імперіях. Проте віра в обраність власного народу, який безпосередньо уклав угоду з Богом, стримувала євреїв від асиміляції. Ця угода передбачала заборону шанувати інших богів, окрім єдиного Бога – Яхве. Колективна доля стала важити більше ніж індивідуальний успіх. Це пов'язано з тим, що воскресіння праведників можливе лише тоді, коли настане «майбутній вік».

Саме іудаїзм зумовлює появу есхатологічного часу, який має розмежувати зло та добро і встановити остаточну перемогу останнього [151, с. 468]. Кінець історії зумовлює появу «Месії». Він є посланцем Бога, який буде людиною, котра збере розсіяний богообраний народ та об'єднає його під своєю владою. «Месія» постане одночасно і царем, і першосвященником. Цей цар не сподівається ні на зброю, ні на золото. Він має явитися у славі та величі. Коли він прийде до влади у Ізраїлі почнеться блаженство. Таким чином, «Месія» обов'язково має реалізувати себе в історії та утвердити особливу роль Ізраїлю серед народів. Отже, можна вбачати втілення «Месії» в особі, яка обрана Богом. У різні періоди розвитку іудаїзму на цю роль претендували царі, пророки та священники.

Як зауважує О. Т. Шелудченко, в іудаїзмі існують два підходи стосовно увлення приходу «Месії». Згідно першого, для приходу «Месії» треба вести праведне життя, тобто виконувати всі розпорядження іудейської релігії, молитися, багато часу присвячувати вивченню Писання і Талмуду. Відтак

ключовою особою стає індивідуальна особистість, її певний духовний стан. Для ультра-ортодоксальних іудеїв саме вони є тими обраними, які готують прихід «Месії». З точки зору другого підходу, для приходу «Месії» треба створити необхідні соціально-політичні умови: відновити Єрусалимський Храм, зробити так, щоб вся земля в країні Ізраїлю почала алежати євреям. Для цього народ має бути охоплений месіанською ідеєю [243,с. 23]. В Ісайї наголошується, що народ Ізраїля постає знаряддям Бога у справі порятунку усього людства як приклад виконання та дотримання «Закону» [206,с. 317–318]. Відтак, можна зробити висновок, що «Месія» може бути як богообраною особистістю-царем, так і втілюватись у богообраному народі. Доказом останнього є відновлення держави Ізраїль у ХХ ст. [125,с. 36]. Незважаючи на відсутність «Месії» в особі богообраного царя, євреї змогли завершити процес розсіяння світом та відновити власну державність й мову.

Християнська есхатологія наслідує іудейську, проте суттєво змінює акценти. Християнство відмежовується від національного тлумачення богообраного народу й наголошує на можливості спасіння незалежно від соціального походження, раси, мови чи національності. Спастися можуть усі. У цьому можна вбачати вплив грецької культурної традиції, яка зусиллями Олександра Македонського була утверджена на Близькому Сході, а також багатонаціональної Римської імперії, що намагалась охопити увесь цивілізований світ.

Головна відмінність між християнством і іудаїзмом у питанні есхатології пов'язана саме з розумінням «Месії». Для християн Ісус Христос і є «Месія». Він вже прийшов в цей світ і переміг смерть. Таким чином, Ісус виконує два моменти втілення своєї місії: 1) спокутувати гріхи людства та взяти на себе усе страждання світу та 2) повернутись у славі й судить людей за їх вчинки. Прихід Спасителя робить світ не таким, як він був до цього, адже Царство Боже прийшло. В іудаїзмі «Месія» – людина, а в християнській – Боголюдина, одна з іпостасей Трійці [243,с. 24].

Іудаїзм потребував відновлення безпосередньо втраченого Іудейського царства, яке на чолі з «Месією» досягне розквіту. Християнство наголошує на духовній природі цього царства. Час між першим та другим пришествям, як раз передбачений для того аби люди виявили себе через заповідь любові до Бога та ближнього свого. «Царство Боже посеред вас» (Лука 17, 21). Таким чином, при збереженні перспективи Страшного Суду та другого пришествия Спасителя, не відкидається можливість досягнення Царства Божого на землі. Визначальна роль у цій справі зусиллями Святих Отців Церкви буде потім відведена християнській церкві. На думку О. Т. Шелудченко, необхідність другого прищесття пов'язана з тим, що діяльність Христа не відповідала старозавітним увлєнням про встановлення тисячолітнього царства благодення, тому його поява була перенесена у майбутнє [243,с. 25].

Як зазначає П. де Лоб'є, досі є актуальним питання співвідношення Царства Божого та християнської церкви. У цьому питанні співіснують два підходи [125,с. 21–22]. Згідно першого підходу церква не дотична до Царства Божого, адже існує у земному світі та є його частиною. На цій підставі ґрунтується можливість здійснення церквою помилок у своїй діяльності. Царство Боже є надприродною реальністю, що не має нічого спільного з земною історією. А. Швейцер відносить появу Царства Божого до періоду після Страшного Суду. Р. Бультманн вважав, що християни вже духовно покликані жити во Христі та не повинні очікувати царства Божого у цьому світі.

Другий підхід передбачає, що християнська церква є початок Царства Божого. Ч. Додд впевнений, що прихід Христа вже є початком есхатології. Саме тому вона присутня в історії як її частина. О. Кульман погоджується, що християнська церква тотожна Царству Божому, адже Ісус наголошував на своєму швидкому поверненні. Церква вмішує у собі таємницю. На цій підставі виникає ідея про християнське царство, що утримує світ від приходу Антихриста. Важливе значення для православних богословів відіграє переконання у можливості перетворення та оновлення світу вже в історії.

Проте, православні намагаються уникати ототожнення християнської церкви з будь-яким з її історичних виявів [125, с. 45-46].

Засадничими для християнської есхатології є також слова Христа про те, що жоден не може знати дати кінця цього світу. Будь-які роздуми стосовно строків для віруючих є неприйнятними, адже кінець настане несподівано. Проте це застереження мало впливало на світогляд середньовічної людини, яка прагнула дізнатись чи зіштовхнеться вона з цією катастрофою. На думку А. І. Лукашенко есхатологія є ідеологією та культом Пізнього середньовіччя [127, с. 8]. Вона пов'язана з двома важливими проблемами. Перша концентрує увагу на проблемі християнського часу, який охоплює проміжок між народженням Ісуса та другим пришестям Спасителя. У цьому контексті важливим є пошук ознак останніх днів, що мають передувати пришестю. Друга проблема пов'язана з ідеєю останнього християнського царства, яке утримає світ від приходу Антихриста.

Пошук цього царства, умов, необхідних для його існування та збереження, турбував не одне покоління руських книжників. У Філофея присутні ці обидві проблеми. Проте ідея царства турбує його найбільше. Вона дозволяє подолати страх, котрий сковує людей та заважає їм жити. Ідея православного царства наповнює життя сенсом, адже належність до нього дає з одного боку надію, а з іншого – змушує брати на себе обов'язок жити у відповідності з ідеалами християнської моралі.

Століття, що передує посланням Філофея, пройняте очікуванням Страшного Суду. Спираючись на «Откровення Мефодія Патарського», пророцтва Даниїла, Житіє Андрія Юродивого та різноманітні апокрифи, руські книжники шукали ознаки наближення апокаліпсиса. Для XV ст. такимиважливими датами були: 1408, 1453, 1459, 1492 рік. У 1408 році закінчився 532-річний цикл християнського часу. У 1453 році турки-османи захопили Константинополь і поклали край існуванню Візантійської імперії, що претендувала на роль останнього християнського царства. На 1492 рік припадає 7000 від створення світу. Ідея про існування світу упродовж семи

тисяч років пов'язана з переконанням стосовно того, що для Бога один день як тисяча років, а тисяча років – як один день [220, с. 86]. Саме тому 1492 рік мав бути останнім роком існування цього світу. У посланні Д. Траханіота до архієпископа Геннадія та у посланнях Йосифа Волоцького наголошується на містичному значенні «сьомого числа» та принциповій неможливості дізнатися про строки початку Страшного Суду [188, с. 186]. Проте, більшість священиків та мирян того часу мали сумніви стосовно початку восьмого тисячоліття існування цього світу. Вони вірили, що підготовка до Страшного Суду мала розпочатись за 33 роки до його настання – у 1459 році. Ця дата відповідала віку Ісуса Христа під час його першого пришестя. Таким чином, так як кінець світу є протилежним його початку, тоді час має почати рухатись у зворотному напрямку. Отже, у 1459 році мав розпочатись період останніх днів існування цього світу.

У «Пасхаліях» митрополита Зосіми 1492 року можна вбачати витoki ідей Філофея. Хоча Філофей розглядав Москву як «Третій Рим», а Зосіма як «Другий Константинополь», їх єднає віра в спадковість християнського царства та оптимізм стосовно подальшої долі людства.

Основою есхатології Філофея постає тлумачення пророцтв Даниїла. Книга Даниїла була головним джерелом натхнення для середньовічних християнських теологів. Філофей мав змогу познайомитись з цими пророцтвами за допомогою візантійської «Хроніки» Георгія Амартола. Історичним тлом появи пророцтв Даниїла став наступ царя Антіоха IV (175–164 рр. до. н. е.) на іудеїв з метою їх еллінізації. Руйнація Єрусалимського храму та перетворення його на храм Зевса викликало повстання на чолі з Макавеями. Цей твір мав надати силу євреям боротися проти завойовників [125, с. 30]. Віра в те, що усі земні царства падуть перед богообраним народом та його царством, гарантувала перемогу у цій боротьбі. Цар мав у своїй особі об'єднати земні та небесні долі.

Унікальність цієї пророчої праці полягає в тому, що її автор створює структуру з послідовних фаз світової історії у центрі, якої знаходиться народ

Божий. Історія завершується спочатку земною, а потім духовною перемогою. Син Людський перемагає історію не тільки в цьому світі, але й у вічності. Він призводить до воскресіння померлих та початку життя майбутнього віку. Завдяки книзі пророка Даниїла, на думку П. де Лоб'є, відбувається переосмислення образу «Месії», який замість царя Ізраїлю починає все більше нагадувати Ісуса Христа [125,с. 34].

Перебіг світової історії представлений шістьма символічними розповідями: 1) зміна 4 світових царств (Вавилонське, Мідо-персидське, Олександра Македонського, Селевкідів), за якими слідує Царство Боже; 2) велична статуя, яка складається з різних матеріалів (золота, срібла, бронзи, заліза та глини), котру руйнує камінь, що перетворюється у гору; 3) 4 звіра як символи 4 царств Македонії, Фракії, Сирії та Єгипту (лев, ведмідь, барс, звір з 4 головами та 10 рогами (царями)). Усіх звірів перемагає Син Людський, котрий завершує історію та починає царство святих; 4) козел та Овен з одним, а потім 4 рогами (Вавилон, Персія, Олександр Македонський, елліністичні династії), а потім ще з одним рогом (Антіох), який 1150 днів змушує страж даний святий народ допоки не буде остаточно переможений; 5) пояснення історії як 70 тижнів (перші 7 – це Вавилон, 62 – від Вавилону до Антіоха, правління Антіоха – останній тиждень), після яких почнеться царство вічної правди; 6) розповідь про «останні часи», коли архангел Михаїл перемаже у битві диявола, Страшний Суд та воскресіння мертвих.

Для середньовічних християнських екзегетів пророцтва Даниїла були богооткровенною схемою, певним каноном християнської історіософії. Проблемою для того часу було встановлення четвертого царства. Згідно першої сюжетної розповіді 4 царство мало бути Царство Боже. Воно повинно бути вічне, вселенське, непорушне та божественне. Проте пояснення сну стосовно статуї з різних матеріалів дає протилежне розуміння 4 царства. Воно захопить та знищить усі інші царства, у ньому будуть зростати кривди та гріхопадіння, а останній з його правителів постане проти Бога та буде нищити святий народ. Таким чином, це царство має стати царством

Антихриста і лише після його знищення буде Царство Боже. Отже, постає необхідність назвати та віднайти таке царство. Для ранніх християн такою державою постає Римська імперія, яка переслідує послідовників Ісуса Христа. Проте, після того як імператор Костянтин Великий спочатку легалізував, а потім і зробив християнство державною релігією ставлення до імперії змінюється. Таким чином, вона стає тим царством, що повинно існувати до кінця історії [188,с. 17].

Таке тлумачення міститься у «Християнській топографії» Козьми Індікоплова, яка була добре відома руським книжникам. Вічність царства ґрунтується на тому, що у його межах виникла і діє християнська церква. Саме тому церква дозволяє державі реалізувати промисел Божий. Зважаючи на те, що Візантійська імперія завжди сприймала себе як Ромейську імперію, тобто Римську, вона не зважала на Різницю між «Першим» та «Другим Римом», адже останній був містом Костянтина. З 381 року статус «Нового Риму» був офіційно закріплений за Константинополем. На думку патріарха Фотія, доля християнської церкви і християнського земного царства з'єдналася з історією греків, яка має тривати до другого пришествя Христа [207]. Московська держава визнавала за Візантією право бути духовним та світським сюзереном. Проте як свідчать послання Філофея не поділяла грецький універсалізм. Для Філофея поряд з Грецьким співіснували також Болгарське, Сербське та інші царства.

Константинополь виступав зразком чистоти віри, особливо зважаючи на духовне відродження XIV ст. пов'язане з ісіхазмом, якій мав значне поширення на Русі. Саме тому, укладання Флорентійської унії (1439 року) змусило Москву змінити своє ставлення до греків. У 1448 році було проголошено автокефалію Російської православної церкви. Падіння Константинополя у 1453 році під ударами турків-османів висуває на перший план боротьбу за чистоту віри.

Для руських книжників саме втрата істинної віри призведе до завершення людської історії. Знищення Візантії не призводить до

перенесення її функцій на Москву. Це є результатом лише зменшення історичного простора православного царства. Таким чином, положення Філофея про Москву як «Третій Рим», є продовженням рецепції ідей пророка Даниїла візантійською православною традицією.

На думку Д. Стремоухова, пояснення неможливості існування «Четвертого Риму» варто шукати у III Книзі пророка Ездри. Вона постає проміжною ланкою між книгою Даниїла та посланнями Філофея. У Ездрі присутній образ орла з трьома головами, який символізує собою четверте останнє царство Даниїла. Три голови означали, що в останні дні царства будуть існувати три царства, які підкорять собі усі інші. Вони будуть збільшувати зло у цьому світі і таким чином призведуть до загибелі останнього царства. З третьою головою пов'язувалося існування Московського царства. На думку Я. Лур'є, таке тлумачення пов'язане з новгородським гуртком, який об'єднався навколо архієпископа Геннадія. Для нього характерним є антимосковське спрямування [133]. Філофей Псковський, на відміну від новгородців, визнавав владу Московського князівства і намагався віднайти для неї ідеологічне обґрунтування. Саме тому негативний образ третьої голови орла трансформується у нього у позитивний образ «Третього Риму», який навпаки тепер сприймається як утримуючий настання найжахливішого четвертого царства Даниїла.

В. Зеньківський переконаний, що для Філофея історія постає процесом взаємовідносин між Богом та обраним народом, який реалізує його промисел. Есхатологічна ідея стосовно того, що Московська централізована держава є останнім християнським царством в історії пов'язується усвідомленням обраності російського народу та святості його землі [76, с. 47].

Уявлення про святість руської землі починає формуватись вже у період Київської Русі. Цьому сприяли святі Борис та Гліб, Феодосій Печерський, чисельні юродиві та князі, які постраждали за віру, особливо під час нашествия монголо-татар. Відсутність інтенсивних контактів з Заходом та поступовий занепад Візантії й південнослов'янських держав призводить остаточного

уявлення стосовно істинності саме російського варіанту християнства. Для Московської Русі Візантійська імперія була втіленням благочестя та святості. Вона поширювала на весь Всесвіт сяйво християнської віри. Саме тому падіння імперії було для більшості православних християн початком кінця світу. Це пов'язано з утвердженням у свідомості православних зв'язку між імперією та церквою. Поразка імперії означала поразку християнської церкви у боротьбі з невірними. Проте, оптимізм притаманний давньоруським книжникам потребував вирішення проблеми непорушності християнської віри, яка збереглась на землях колишньої Київської Русі.

Таким чином, досить швидко оформлюється ідея про існування справжнього благочестя лише у Москві. Москва обрана Богом для здійснення місії християнської імперії. Отже, російське православ'я у такому розумінні тлумачиться як єдиний незіпсований варіант християнства. На ідеї богообраності та святості Москви наголошує у своїх посланнях Філофей. Саме це і є головною підставою вважати Москву «Третім Римом».

Більшість дослідників звертають увагу на те, що Філофей надавав Москві особливого статусу на підставі збереження нею незалежності та самостійності. Проте Московського князівства має право стати царством не через свою самоврядність, а через те що його обрав Бог. Філофей спочатку обґрунтовував право князя бути царем, а митрополита патріархом, і лише потім це ставало реальним відображенням стану речей.

Таким чином, у ідеологемі «Москва – Третій Рим» потенційно закладена ідея російської обраності. Московське царство є одночасно російським та вселенським. На думку М. Зернова, саме це змішування національного та світового призведе до постійних спроб русифікації інших православних [78, с. 5].

Росія пережила приниження та страждання татарської неволі і стала переможницею на фоні занепаду інших православних держав. Саме це сприйняття максимально тотожне іудейському месіанізму, який у стражданнях єврейського народу вбачає запоруку його панування в «майбутньому віці».

М. Зернов переконаний, що особлива місія Росії полягає у оцерковленні усіх сфер суспільного буття шляхом перетворення людської природи за допомогою спів страждання та подвигу [78, с. 17]. Таке розуміння місії Московського царства можна побачити у посланні Філофея до Василя III.

Унікальність російської есхатологічної обраності полягає у: 1) орієнтації на самовідречення та мучеництво (Ісус Христос як перший мученик світу); 2) вірі у зустріч з Богом; 3) віри у заміні існуючого світу іншим значно кращим за нього, таким чином росіяни готовий до Апокаліпсису, що не є кінцем, а лише початком чогось нового; 4) шлях до Бога колективним, а не індивідуальним; 5) сприйняття матеріальності втілення Бога у світі. Так забезпечується консервативність та традиційність російського варіанту християнства.

Реалізація ідеологеми «Москва – Третій Рим» можлива лише через наслідування цієї істинної віри. Саме тому, коли, реформуючи церковні книги, Нікон розпочав впроваджувати грецькі зразки, широкі суспільні верства сприйняли це як спробу поставити під сумнів чистоту самої віри російського православ'я, а відповідно і претензії бути «Третім Римом». Таким чином, царська політика зближення з іншими православними для взяття їх під опіку наштовхнулися на есхатологічні уявлення національної самосвідомості. У цьому, на думку А. В. Карташова, полягала неможливість подолання розколу через усунення патріарха Нікона. Таке втручання влади у справи церкви остаточно зробило неможливою симфонію світської та релігійної влади [88].

Отже, ідеологема «Москва – Третій Рим» дозволяє поєднати усі етапи розвитку російської державності та церкви. Афористична форма викладу дає змогу постійно переосмислювати, трансформувати та реалізовувати різні варіації цієї ідеологеми залежно від потреб держави та суспільства. Філофею вдається синтезувати ідеї християнської есхатології та іудейського месіанізму. Він пропонує оптимістичну картину розвитку християнського світу, а Росія отримує в ній унікальну місію та історичну роль.

## 2.2. Вплив ідеологеми «Москва – Третій Рим» на формування самодержавної моделі державно-церковних відносин у Росії

Ідеологема «Москва – Третій Рим» відіграла важливу роль у процесі формування самодержавної моделі державно-церковних відносин у Росії. Цю роль можливо досягнути проаналізувавши історичні обставини утвердження самодержавства, його зовнішньо та внутрішньополітичні аспекти, форми та механізми взаємодії між світською та церковною владою, а також вплив церкви на об'єднання руських земель навколо Москви.

Розпад Радянського Союзу актуалізував питання про моделі розвитку Росії, які б відображали її історичний досвід державотворення, формували новий суспільний договір та механізми реалізації влади. На думку Л. І. Новікової та І. М. Сіземської, історія російської суспільної думки дозволяє виділити три моделі розвитку Росії: самодержавну, соціалістичну та ліберальну [153, с. 6]. Кожна з цих моделей має різні можливості для реалізації.

Найбільш прийнятною та перспективною для російського суспільства постає самодержавна модель управління. Це обумовлено тим, що формування та розвиток російської державності визначалися наявністю самодержця, який контролював усі сфери життя суспільства. На думку О. М. Гребенкіна, неможливість побудови правової держави та створення громадянського суспільства у Росії, незважаючи на багаторазові спроби, пов'язана передусім з самодержавною традицією її державності. Ця традиція має різні варіації від поміркованого авторитаризму до азійського деспотизму [49, с. 150].

А. В. Гордон зазначає, що у російській суспільно-політичній думці фактично відсутня різниця між середньовічним самодержавством та абсолютизмом Нового часу. Їх єднає сприйняття влади суспільством як стабільного, надісторичного феномену, що діє на підставі реалізації державної волі. На думку дослідника, архетип російської влади реалізується завдяки ідеологемам «покликання варягів» та «Москва – Третій Рим» [44, с. 22–23]. Перша ідеологема дозволяє обґрунтувати добровільний

вибір народом самодержавної форми правління. Тобто, сакральність влади пов'язується з суверенітетом народу. Народ сам обирає ту владу, яку вважає кращою для себе, та підкоряється її волі. Ця ідея реалізується у сучасній Російській Федерації, де президент обирається, але сприймається як «цар». Ідеологема «Москва – Третій Рим» спрямована на легітимацію міжнародного авторитету російської влади. Вона дозволяє окреслити месіанське та цивілізаторське значення Росії у світі. На сучасному етапі розвитку Російської Федерації ця ідеологема реалізується через концепт «Русский мир».

На думку Н. С. Шкурко, ідеологема «Москва – Третій Рим» не може бути використана у сфері зовнішньополітичних відносин. Вона формує політику ізоляціонізму та ідеологічно обґрунтовує внутрішньополітичні завдання імперії: легітимацію політики об'єднання Русі, підняття авторитету Російської православної церкви, інтеграцію шляхом культурної асиміляції простору від Волги і до Тихого океану [244,с. 129].

Погляди А. В. Гордона та Н. С. Шкурко здаються досить однобічними. Ідеологема «Москва – Третій Рим» дозволяла претендувати московському князю на рівноправність з іноземними правителями (особливо у період правління Івана IV), а згодом – претендувати на зверхність над усіма справжніми християнами. Проте, для встановлення самодержавної влади у Росії, як слушно зазначають М. В. Долгих та Є. Ф. Шмурло, потрібно було спочатку ліквідувати удільне землеволодіння місцевих князів, вирішити питання з правом власності на церковні землі, окреслити модель взаємин між світською та церковною владою [61,с. 100; 245,с. 139]. Відтак, ця ідеологема має як зовнішньо- так і внутрішньополітичне спрямування. У процесі її реалізації спочатку відбувається становлення самодержавної моделі організації влади у Росії, а лише потім – зовнішньополітична експансія. Це пов'язано з тим, що у XVI ст. Москва не могла претендувати на «спадщину» Візантійської імперії. Вона мала завершити процес об'єднання земель колишньої Київської Русі, а це робило неминучим зіткнення з Великим

князівством Литовським (після Люблінської унії 1569 року – з Річчю Посполитою). Окрім того, загрозою для російського самодержавства залишалися ханства, утворені на території колишньої Золотої Орди, стосовно яких московський князь виступав нерівноправним правителем. Хоча ідеологема «Москва – Третій Рим» робила Московське князівство спадкоємцем Візантійської та Римської імперій, вона не дозволяла позбутись комплексу неповноцінності у відносинах з ханатами.

Між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та самодержавною моделлю існує чіткий хронологічний взаємозв'язок. На переконання більшості сучасних російських дослідників, процес становлення самодержавства у Росії припадає на XV – XVI ст., коли виникає Московська централізована держава, спочатку у вигляді князівства, а потім – царства [60; 61; 134; 184; 205]. Вінчання на царство Івана IV у 1547 році та проголошення патріархії Російської православної церкви у 1589 році постають головними віхами цього процесу. Поява ідеологеми «Москва – Третій Рим» у 20–30-х рр. XVI ст. безпосередньо передує цим подіям та ідеологічно їх обґрунтовує. Філофей проголошує Московське князівство останнім православним царством у світі. Він актуалізує необхідність практичної реалізації візантійського розуміння християнського царства, яке було окреслено у посланні 1393 року Вселенського патріарха Антонія IV великому князю Василю I. Патріарх наголосив на взаємозв'язку між церквою та царством. Він зазначав, що неможливо християнам мати церкву та не мати царя. Єдиною причиною для відмови від визнання влади царя є його відступ від вчення церкви, репресії проти неї, а також запровадження нововведень, які не відповідають церковним канонам та традиції. Тобто, лише цар-єретик перестає бути царем. Царство та церква знаходяться у тісному союзі, доповнюють одне одного, тому їх неможливо розділити [74, с. 106]. Патріарх наголосив на тому, що може бути лише один цар. Апостол Петро сказав: «Бога бійтеся, царя шануйте». На думку Антонія IV, вживання титулу «цар» в однині є підтвердженням єдності християн під владою одного правителя.

Незважаючи на напади ворогів, оточення Візантійської імперії язичниками, імператор все одно є найвищим правителем для всіх християн. Жоден інший правитель не може претендувати на його статус, бо він є богообраним. Отже Москва, аби бути «Третім Римом», потребувала власного царя та патріарха. Ця потреба була актуалізована Флорентійською унією, яка дозволила оголосити греків відступниками від православної віри, а імператора – еретиком. Тому неможливо погодитись з тими сучасними російськими дослідниками, які наголошують на обмеженому функціонуванні ідеологеми «Москва – Третій Рим», її маргінальному характері порівняно з ідеями московських книжників [10; 11; 188; 218; 219]. Особливо зважаючи на безпосередню згадку цієї ідеологеми у грамоті 1589 року про запровадження патріархії у Росії.

На думку А. А. Горського, у домонгольську добу титул «цар» використовувався переважно на позначення іноземних правителів. Його використання відносно місцевих князів не передбачало претензій на створення царства [47]. Можна пригадати коронацію Данила Галицького легатом папи Інокентія IV. У 1257 році папа Олександр IV нагадав Данилові Галицькому про його королівський титул та його визнання католицькою церквою [221, с. 14]. Формування російського самодержавства пов'язано з включенням руських земель до складу Золотої Орди. Цьому сприяв ряд факторів. По-перше, монголи запровадили систему, котра ґрунтувалася на підкоренні підданих абсолютній владі правителя (хана). Князі, які отримували ярлик на правління, потрапляли в залежність від хана, спирались на його військову могутність для проведення власної політики, боротьби з конкурентами. На думку О. М. Гребенкіна, це призвело до нівеляції ролі народного віча, неможливості формування парламентських механізмів здійснення влади, відсутності станово-представницької структури. Монгольське панування сприяло формуванню комплексу неповноцінності у російських правителів. Саме у цей період титул «цар» почали розуміти у значенні цілком суверенного правителя. Прагнення до незалежності

поступово отожднювалося з необхідністю створення власного царства. Виникло постійне намагання компенсувати власну неповноцінність на зовнішній арені. На думку дослідника, ідеологема «Москва – Третій Рим» повинна була з одного боку зробити правлячу династію давнішою за монголів через зв'язок з Римом та Візантією, а з іншого – показати на фоні їхнього занепаду власну велич, правильність обраної самодержавної моделі [49, с. 151–152]. По-друге, підтримка Москви Ордою забезпечила їй перемогу над іншими центрами об'єднання земель колишньої Київської Русі (Новгород, Тверь, Нижній Новгород). Москва від вірного данника еволюціонувала у спадкоємця Орди, захопивши землі останньої та інтегрувавши у свою соціальну структуру татарські роди, які склали значну частину російського дворянства.

Як зазначає Є. Шмурло, російське самодержавство зростало у двох напрямках: усвідомлення незалежності від інших держав та утвердження повноти влади московського князя у межах власної держави [245, с. 138]. Важливо наголосити на тому, що у монгольський період московський князь знаходився у подвійній залежності: у політичному плані від Золотої Орди, а в релігійному – від Візантійської імперії. Варто погодитись з думкою Д. Д. Оболенського про існування Візантійської співдружності націй [156]. Можливість такої подвійної політичної залежності була закладена релігійною політикою монголо-татар, які підтвердили та захистили права православної церкви на землях колишньої Київської Русі. Таким чином, в умовах феодалної роздрібненості і татарського панування православна церква перетворилась на єдиний об'єднуючий чинник. Призначення церковної ієрархії, яке здійснювалося з Константинополя, дозволило зберегти духовно-політичну єдність Візантійської співдружності націй. Отже, стати повноправним царем та самодержцем московський князь міг лише після остаточного падіння цих політичних утворень. Флорентійська унія 1439 року дала можливість розпочати процес проголошення автокефалії Російської православної церкви, а падіння Візантійської імперії у 1453 році звільнило

від підкорення владі імператора, як єдиного правителя усієї християнської ойкумени. Ці зміни зробили невідворотним зіткнення з Ордою.

Варто наголосити на тому, що влада хана сприймалася як легітимна, будь-які спроби спротиву їй призводили до покарання. Прикладом цього постають дві події, пов'язані з діяльністю Дмитра Донського. У 1380 році він виступив проти Мамаєва-узурпатора, який не належав до династії Чингізидів, а тому не міг стати ханом. Перемога на Куликовому полі не була перемогою над Ордою й не заперечувала встановлену Богом владу татар. Вона сприймалася як кара за гріхи руських князів періоду феодальної роздробленості. Як наголошує А. О. Алексєєв, для цього періоду характерно ототожнення історії Русі з історією єврейського народу [2, с. 454]. Покараний за гріхи, він втрачає право на політичну владу та незалежність. Доля Києва у цей час дуже схожа на долю Єрусалиму. Святе місто переживало занепад та руйнування (у 1482 році кримські татари піддали його жорсткому грабунку). Саме тому, коли хан Тохтамиш вирушив 1382 року на Москву, Дмитро Донський залишив її. Він не мав право воювати зі своїм правителем [205, с. 145]. Падіння Візантії принципово змінило ситуацію. Москва залишилася останньою православною державою, яка мала змогу відстояти свою самостійність. Трагічне переживання занепаду християнської імперії потребувало рішучих дій для порятунку православ'я. Це дало змогу активізуватись православному духовенству. Воно переконало князя у необхідності позбавитись залежності від Орди. Розбудова автокефальної церкви була неможлива без сильної політичної влади. У цьому контексті поява ідеологем «Москва – Третій Рим» постає цілком закономірним результатом діяльності руських книжників XV ст.

О. Г. Дугін звертає увагу на важливу функцію «катехону», яку здійснює візантійський імператор, утримуючи цей світ від приходу Антихриста. Сильна влада православного правителя постала запорукою існування всього світу. Після падіння Візантійської імперії Москва перетворювалася на «катехон». Московський князь, на відміну від Карла Великого, не узурпував

це право, а отримав його у спадок. О. Г. Дугін пропонує відмінний від більшості дослідників погляд на процес становлення Московської централізованої держави. Він вважає, що поява Московського православного царства була викликана збігом одразу кількох важливих ідеологічних конструкцій: ідея «тяглової держави», «translatio imperii», теорія «Третього Риму», легенда про «білий клубок», есхатологізм останніх часів, освячення російського народу на Стоглавому соборі. Це призвело до формування політичної програми Московського царства, яка має такі компоненти: 1) усвідомлення себе останнім християнським царством – «катехоном»; 2) задача збирання євразійської спадщини Чингізхана; 3) усвідомлення себе духовно-культурною, геополітичною та цивілізаційною антитезою Заходу; 4) збирання земель колишньої Київської Русі. Отже, Росія не лише рятує світ та зберігає православну віру, а також впорядковує, стабілізує та розвиває усю Євразію. Білий Цар продовжує справу Чингізхана [68]. Тому роль Росії унікальна. Вона не просто продовжує справу Візантії, а формує нову національну ідею, тісно пов'язану з ідеологією «Москва – Третій Рим».

Однією з важливих передумов формування ідеології «Москва – Третій Рим» була боротьба між «йосифлянами» та «нестяжателями». Вона вплинула на розуміння Філофеєм моделі державно-церковних відносин. У центрі полеміки між цими релігійними течіями знаходилося питання про церковні землеволодіння та можливість застосування тортур і смертної кари стосовно єретиків. Результатом боротьби духівництва стало посилення царської влади у Росії. Фактично у конфронтації знаходилися дві моделі розвитку держави: «Свята Русь» (панування церковної влади над світською) та «теократична імперія» (підкорення церкви владі царя). На думку М. М. Зернова, «йосифляни» спирались на біблійну традицію Старого Завіту, з його дотриманням обрядів та ревною боротьбою з невірними навіть шляхом їх фізичного винищення. «Нестяжатели» були прихильниками Нового Завіту, який проголосив любов до ближнього, прощення та покаєння, неможливість заподіяння шкоди іншому. Саме тому любов, відданість, духовний подвиг,

відмова від багатства й експлуатації стали їх суспільним ідеалом [78,с. 10]. Важливо наголосити на тому, що «нестяжателі» сповідували рівність всіх перед Богом, на відмінну від «йосифлян», які вважали волю царя необмеженою жодними законами, й були згодні відступитись від церковних канонів заради інтересів держави.

М. М. Кожаєв звернув увагу на суперечливий характер розуміння царської влади Йосифом Волоцьким. Дослідник зазначає, що спочатку Йосиф визнає владу царя та закликає йому підкорятись, але встановлює межі для такої влади. Якщо цар підкоряється власним пристрастям, прагне збагачення, порушує обітниці, тоді він не слуга Божий, а диявол. Його владі можна не коритись, з нею треба боротись. Таким чином обґрунтовується право на супротив владі, яка не від Бога. Церква фактично постає моральним опікуном царської влади [101,с. 5–6]. Звідси право церкви звинувачувати Івана III у вбивстві своїх братів заради узурпації влади та претворення на самодержця. Момент відповідальності царя моральному ідеалу, а також відповідальності за порятунок своїх підданих був розвинений Філофеєм.

Розуміючи потребу підтримки держави у боротьбі з «ожидовілими», Йосиф змінив своє бачення царської влади. Він визнав владу царя богообраною, а самого царя – уособленням Бога. М. М. Кожаєв вбачає у діях Йосифа Волоцького спробу практичної реалізації симфонії світської та церковної влади. Держава допомагає боротись з єретиками та зберігати чистоту віри, а церква стає інструментом соціального служіння. Вона демонструє турботу держави про населення [101,с. 9].«Йосифлянство» актуалізувалопроблеми симфонії влад, відображену у Філофея.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» постає результатом «йосифлянського»підходу до розбудовидержавно-церковних відносин. Церква визнає право московського правителя на владу і підкоряється йому. Філофей, наголосивши, що саме Москва є «Третім Римом»,з одного боку позбавляв цього права інших претендентів (Тверь та Новгород), а з іншого – створював можливість розбудувати теократичну імперію. На думку

Г. А. Івакіна, в ідеологемі «Москва – Третій Рим» розвивається та уточнюється «йосифлянське» розуміння природи царської влади, її призначення, взаємини з підданими та церковною організацією. Досягненням Філофея, на думку дослідника, є розробка питання про значення законної царської влади для усієї руської землі. Влада московського князя Василя III пов'язується з правлінням Володимира Великого та Ярослава Мудрого [80, с. 89]. Отже, можна зробити висновок, що влада Москви є законною для усіх земель колишньої Київської Русі. Відбувається об'єднання київського та московського періодів у російській державницькій традиції.

Політичні аспекти ідеологеми «Москва – Третій Рим» Філофей розкривав у посланнях до М. Г. Місюри-Мунехіна та до великого князя московського Василя Івановича. У першому посланні, аналізуючи причину занепаду папського Риму, окрім втрати чистоти віри, він звертає увагу на діяльність Карла Великого. У Філофея вона не поступалася за негативними наслідками для християнського світу ересі Аполлінарія та діяльності папи Формози, який вважається одним з ініціаторів розколу між православними та католиками. Коронація імператором Священної Римської імперії Карла Великого призвела до розколу. Цей момент в політичному плані є надзвичайно важливим, адже, якщо існує одна християнська церква, тоді має бути і один імператор, який виступає її захисником [17]. Проголошення Карла Великого імператором призвело до політичного конфлікту з візантійськими імператорами, який тільки загострив церковне протистояння, що в XI столітті завершилося остаточним розколом єдиної християнської церкви. Таким чином Карл Великий був узурпатором.

Філофей наголошував, що «Перший Рим» відпадає від віри і вже не може бути християнським царством. Розпочиналася епоха «Другого Риму», яка завершилася захопленням у 1453 році турками Константинополя. Незважаючи на укладання Флорентійської унії 1439 року, що сприймається як зрада православної віри, Константинополь все-таки зберіг свою духовну сутність, але втратив політичну незалежність [17]. Таким чином висловлюється

думка, що православна церква може реалізувати свою місію лише при наявності сильної влади. Сильна влада оформлюється як влада царя, який безпосередньо відповідає за духовний стан своєї держави. А. Кореневський зазначає, що для Філофея існує принципова різниця між падінням «Першого» та «Другого» Риму, адже відпадиння католиків від справжньої віри було добровільним. Константинополь загинув через втрату політичної незалежності, тобто через збіг обставин, а не власний вибір [109,с. 93–94]. У посланні до великого московського князя Василя III конкретизовано роль царя у християнському царстві. Московський цар – єдиний християнський цар в усьому Всесвіті. Він вищий за римського та константинопольського правителів. Владі царя підкоряються усі християни, які зберегли православну віру незалежно від того, де вони мешкають, адже цар виступає опікуном та захисником вселенської святої апостольської церкви пресвятої Богородиці.

Філофей закликав князя пам'ятати про свою велику місію. Для її виконання треба пам'ятати про дві заповіді. Перша полягає у дотриманні чистоти віри через збереження практики освячення хресним знаменням. Неповага до хреста є, на думку апостола Павла, причиною загибелі. Друга заповідь наголошує на обов'язку князя дбати про наповнення церков єпископами, повагу до прав монастирів.

Це звернення, на думку більшості дослідників, пов'язане з затягуванням призначення новгородського єпископа. Завдяки піклуванню над православною цервою Василь III міг би зрівнятись у славі з Володимиром Великим та Ярославом Мудрим. Цар повинен уникати зростання у державі кривд, які наблизять прихід Антихриста. Окрему увагу Філофей звертав на обов'язок князя боротись з содомським гріхом. «І якщо добре впорядкуєш царство своє, тоді будеш сином світла та мешканцем небесного Єрусалиму, бо як вище тобі писав, так і тепер кажу: зберігай та утримуй, благочестивий цар, тому що всі християнські царства зійшлися в твоєму одному, що два Рими пали, а третій стоїть, четвертого ж не буде. І твоє християнське царство іншим не зміниться» [17]. Отже, з аналізу послання

Філофея можна зробити наступні висновки стосовно політичного аспекту ідеологеми «Москва – Третій Рим».

По-перше, можливість втілення Царства Божого напряму пов'язана з існуванням православної церкви, яка його вміщує. Лише православна церква зберігає чистоту віри, отже, лише правитель, що сповідує православ'я, може претендувати на реалізацію зазначеної ідеологеми. Це виключає можливість інтерпретації ідей Філофея католицькою та протестантською церквами.

По-друге, православна церква може реалізувати свою місію лише в християнській державі, в союзі з царською владою, тому проблема розбудови «симфонії» світської та церковної влади є вирішальною для реалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим». Неможливість встановлення таких взаємин між патріархом Ніконом та царем Олексієм Михайловичем і призвели до церковного розколу в Російській православній церкві. Розкол зруйнував довіру до царя як захисника чистоти православної віри. Він дозволив грецьким єпископам судити російського патріарха. Патріарх Нікон, у свою чергу, посягнувши на владу царя, втратив можливість бути духовним авторитетом. Ідеологема стала надбанням старовірів, а не ідеологією Російської православної церкви. Секуляризація, здійснена Петром I, взагалі поставила питання про християнський характер його держави, яка має небагато спільного з консервативним Московським князівством.

По-третє, цар виступає захисником православної церкви та її прав. Філофей покладав на царя обов'язок дбати про стан церков та монастирів, контролювати поведінку та вчинки священників. Найяскравіше цей аспект був реалізований під час правління Івана IV, який наділив себе правом виправляти душі підданих та нести персональну відповідальність перед Богом за духовний стан своєї держави. На думку М. М. Кожаєва, Івана IV з одного боку руйнував ідеологему «Москва – Третій Рим», замінивши відповідальність царя реалізацією ним Божої волі, а з іншого – остаточно персоніфікував її есхатологічний зміст [97, с. 20]. На переконання Філофея, православна церква має діяти в інтересах людей.

М. В. Асонов зазначає, що Філофей закликав московського князя не сподіватись на золото та багатство, адже коли держава ставить багатство вище за служіння Богу, тоді вона неодмінно загине. Ця загибель може носити як духовний характер (падіння моральності громадян), так і фізичний (втрата суверенітету) [5, с. 29]. Враховуючи велике значення, яке Філофей відводив у своїй ідеологемі симфонії світської та церковної влади, постає необхідність проаналізувати її реалізацію на різних етапах розвитку державно-церковних відносин у Росії.

Варто відзначити, що термін «симфонія» використовують, передусім, для позначання візантійської моделі державно-церковних відносин. Проте, як зазначає М. О. Бердяєв, російське православне царство від початку не відповідало візантійському зразку. Російське царство характеризувалося наявністю «царя», влада якого була сакралізована, позбавлена будь-якого зв'язку з народом. М. О. Корецька вбачає у цьому розуміння самодержавства як месіанства, що відповідальне лише перед Богом [110, с. 200]. Це було царство, що потребувало освячення матеріального. Звідси постає проблема російського розколу, адже виправлення книг заперечує їх святість. Окрім того, у російському православному царстві церква була позбавлена будь-якої свободи. Вона повністю була підкорена інтересам держави [14, с. 509–512]. Таким чином, «симфонія», на думку М. О. Бердяєва, не відповідає моделі державно-церковних відносин у Росії.

Б. А. Успенський зазначає, що після падіння Візантійської імперії здійснювалася спроба її реставрації у Московському князівстві. Москва прагнула до побудови теократичної держави. Проте, відсутність інтенсивних контактів з Константинополем через невизнання самочинно проголошеної автокефалії Російської православної церкви, призводить до того, що росіяни орієнтуються не на реально існуючу традицію, а на власні уявлення про теократію, у якій ідеологія відіграє провідну роль. Відбувається запозичення форм, котрі наповнюються принципово новим змістом. Відтак, Б. А. Успенський закликає враховувати специфіку російського розуміння

харизми царя та патріарха, взаємовідносини між ними [221,с. 13]. Це нова модель, яка потребує окремого аналізу в контексті самодержавної монархії.

С. В. Лур'є наголошує на тому, що у Російській імперії відбулося накладання релігійної та державницької парадигм: міць держави пов'язувалась з могутністю православ'я, зростання ролі православ'я відбувалося шляхом посилення держави. Результатом цього стала сакралізація держави. Російське перестало бути етнічною характеристикою, а постало державною. Так православне стає російським. Кожен православний належить до російської держави. Дослідниця вбачає головне завдання російської держави у розширенні меж православного світу та збільшенні чисельності православного народу [131,с. 56]. Це потребує союзу між державою та церквою, адже держава приєднує нові території, а церква має провести на них місіонерську роботу. Ідеологема «Москва – Третій Рим» стверджує, що Московське царство є останнім православним царством на Землі. В основу цього царства покладена єдність православного царя та патріарха. Отже, в одному царстві має бути уніфікована світська та церковна влада. Проте, у процесі реалізації ідеологеми Російська імперія зіштовхнулася з проблемою Грузинської православної церкви, яка мала власного патріарха та більш давню православну традицію. Неможливість вирішити грузинське та вірменське питання та інтегрувати їх до офіційного російського православ'я, на думку С. В. Лур'є, зумовлює кризу російської імперської свідомості та неможливість остаточної реалізації зазначеної ідеологеми. Окрему увагу дослідниця пропонує звернути на те, що Російська імперія не зробила спроб захопити Константинополь, хоча мала кілька таких нагод у ХІХ ст. Вона вважає, що звільнення Константинополя призвело б до втрати Москвою статусу «Третього Риму».

Візантійська імперія сприймалася як конгломерат різних народів, що сповідували православ'я. Вона було протилежністю Російській імперії. Ці імперії єднають універсалізм (православна віра домінує над етнічністю), ізоляціонізм (звеличення себе на фоні інших народів, які сприймаються як

варвари), усеохоплююча влада імператора. Проте, у російському варіанті усі ці компоненти протилежні візантійським [128]. Ізоляціонізм пов'язаний з психологічною травмою, коли раптово усі християни, окрім росіян, впали у ересь через Флорентійську унію. Таким чином, контакти з іноземцями перетворились на загрозу чистоті російської віри. Звідси універсалізм, який обмежує світ російським царством, де є справжня віра [129, с. 129–130]. Окрім того, утверджується самодержавство, що суттєво відрізняється від візантійської автократії.

Розглянемо, яким чином симфонія була реалізована в державно-церковних відносинах Московського царства та Російської імперії. Уперше принцип симфонії держави та церкви зафіксовано в передмові до 6 новели імператора Юстиніана (VI ст.), в якій наголошується, що священство та царство є два служіння в єдиному державно-церковному тілі. Без християнської церкви немає християнської імперії, а загибель імперії загрожує існуванню церкви. Візантійські імператори допомагали церкві через: 1) легалізацію рішень соборів та церковних канонів; 2) заповнення прогалин в церковному праві; 3) поширення меж церковної юрисдикції; 4) надання церкві майнових привілеїв; 5) визначення прав та обов'язків кліру; 6) охорону єдності церкви шляхом репресій проти єретиків [98, с. 40].

На думку Д. Стремоухова, за часів Македонської династії візантійська ідеологія зазнала впливу месіанства й саме в такому варіанті потрапила в результаті хрещення на руські землі [203, с. 427]. Перше відображення симфонії можна побачити у митрополита Іларіона. Він визнає походження влади князя від Бога, а самого князя – «спадкоємцем» Царства небесного [100, с. 51]. Моральність князя поставала запорукою його співпраці з церквою. Цей момент знайшов обґрунтування у Володимира Мономаха. За часів феодальної роздробленості та панування Золотої Орди симфонія повноцінно не функціонувала, адже подвійна політична (від Орди) та релігійна (від Візантії) залежність надавала змоги побудувати власні взаємини між руськими князями та місцевими ієрархами.

Проголошення автокефалії Російської православної церкви заклало підвалини для початку підкорення церковної влади світській. Активна розбудова симфонії розпочалася за правління Василя III, коли він втрутився у церковну полеміку та забезпечив перемогу «йосифлянства». Проте, як зазначає М. М. Зернов, ця перемога дорого коштувала православної церкві. Заради перемоги «йосифляни» дозволили Василю III розірвати попередній та укласти новий шлюб, що призвело до народження Іван IV Грозного, котрий першим порушив симфонію [78, с. 10]. Віра церковних ієрархів у те, що вони можуть бути моральними опікунами світської влади була знищена трагічним конфліктом з Івана IV митрополитом Пилипом. Хоча, як зазначає Є. А. Ляхова, саме митрополит Макарій був ідеологом вінчання на царство Івана IV, сподіваючись на те, що він захистить церкву від втручання в її справи бояр [134]. Серед науковців тривають запеклі дискусії стосовно того, спотворив або ж реалізував на практиці ідеологему «Москва – Третій Рим» Іван IV [99; 109; 128; 134].

На думку А. І. Лукашенко, політика Опричнини постала своєрідним розумінням Іваном IV місії православного царя в умовах апокаліптичного очікування. Цар створив апокаліптичне військо аби очистити світ перед другим пришествям. Місія царя – покарати зло перед Страшним Судом. Тож, бачимо своєрідне розуміння Іваном IV слів Філофея про відповідальність царя за збереження чистоти віри та єдності власної землі, адже «якщо царство розділиться, то воно не зможе встояти» [128, с. 14–15]. Іван IV підірвав єдність власного царства, зруйнував симфонію світської та церковної влади і зробив невідворотною Смуту.

Проголошення патріархії Російської православної церкви у 1589 році дозволяло втілити ідеологему «Москва – Третій Рим», адже поруч з царем з'являвся патріарх, що принаймі формально відповідало візантійському зразку союзу царства та священства. Ця акція була покликана підвищити авторитет Бориса Годунова. У 1598 році патріарх Іов допоміг Борису Годунову стати царем. Іов був переконаним прихильником сильної царської

влади і тому підпорядкував церкву служінню інтересам держави [190,с. 67]. Церква прагнула забезпечити стабільність царської династії.

У результаті Смути Московське православне царство опинилося на межі загибелі. Але православна церква, використовуючи свій авторитет серед населення, змогла організувати протидію загарбникам та започаткувати й освятити нову династію Романових, врятувавши «Третій Рим» від зникнення. Нова династія намагалася відіграти важливішу роль в житті православного світу, а тому мала завершити політику самоізоляції та націоналізації. Як зазначає С. В. Джораєва, для теократичної моделі російського політико-суспільного мислення XVII ст. характерною рисою є необхідність посилення світською владою священної місії. Саме так розуміється симфонія [60,с. 20].

Руйнування теократичного ідеалу, пов'язаного з симфонією влад, відбувалося завдяки діяльності Олексія Михайловича, Федора Олексійовича та Петра I. Політика приєднання до Москви православних народів, що проводилася Олексієм Михайловичем, потребувала реформи російського православ'я. Цар прагнув відродити Візантійську імперію. Таким чином церковні нововведення були здебільшого санкціоновані владою, ніж були зумовлені потребами церкви [165,с. 155]. У результаті реформ Нікона стався розкол. Старовіри сприйняли реформу Нікона як відмову від ідеологеми «Москва – Третій Рим». Для них як вірних прихильників «йосифлянства» загинуло православне царство, Антихрист заволодів світом, порятунок став справою індивідуальною [169,с. 196]. Олексій Михайлович, усунувши патріарха Нікона, зробив неможливою симфонію церкви та царства.

А. П. Богданов вважав, що занепад ідеологеми «Москва – Третій Рим» припадає на правління Федора Олексійовича. Саме у цей період остаточно утвердився зв'язок між православ'ям та самодержавством. На думку дослідника, замість «римської спадщини» висувалася ідея православного царства, що охоплює увесь всесвіт. Влада царя самодержавна, бо він єдиний православний цар, а не тому, що він спадкоємець візантійського імператора [19,с. 54]. Ці аргументи не заперечують ідею Філофея про

«Москву – Третій Рим» саме як останнє православне царство в світі. Більш переконливою виглядає спроба царя обмежити сферу впливу церкви на суспільство, зокрема, на освіту.

У період правління Петра I ідея імперії витіснила ідеологему «Москва – Третій Рим». Росія прагнула до включення у європейський простір [95, с. 86]. Ліквідація патріаршества та заміна його Синодом, який став фактично державною установою, призвела до скасування симфонії. Петро I проголосив себе «Батьком Вітчизни», тобто фактично Богом, та головою церкви, а також «Великим», тобто першим серед усіх. Він, на відміну від своїх попередників, згадується тільки на ім'я, а не по-батькові. Як зазначає Б. А. Успенський, це мовні акти, що дозволяють старовірам остаточно ідентифікувати царя як Антихриста [220]. Зміна ідеалу православного царства на образ Росії як абсолютистської імперії свідчить, що настанови Філофея не були реалізовані.

За часів радянської влади будь-яка симфонія була неможливою. Спочатку через відділення держави від церкви та активну антирелігійну політику СРСР. Після легалізації Російської православної церкви Сталінін, вона стала знаряддям просування державних інтересів серед православних Східної Європи [94]. Отже, ідеологема «Москва – Третій Рим» відіграла важливу роль для становлення російського самодержавства. Проте, неможливість розбудови симфонії світської та церковної влади не дала змоги реалізувати повноцінно її початковий зміст.

## **Висновки до розділу 2**

Для російської історіософії головним завданням постає дослідження засадничих традицій історичної пам'яті російського народу та відображення властивостей його національного характеру. Вона відображає сприйняття російським народом себе в історії. На різних етапах становлення російської історіософії оформлюються та аналізуються різноманітні політико-

ідеологічні проєкції розвитку державності та суспільства, що поєднують минуле, сьогодення й майбутнє.

Найперспективнішою для об'єднання різноманітних етапів російської історії є ідеологема «Москва – Третій Рим», оскільки історіософія спирається на християнське розуміння історії як лінійного процесу, що має початок і кінець. Кінцевість існування цього світу зумовлена його гріховністю. Ідея кінця історії пов'язується з другим пришестям Спасителя, тому історіософія есхатологічно спрямована.

Есхатологія може бути виражена як в апокаліптичному очікуванні, так і в ідеї утримання світу від приходу Антихриста. Останній варіант есхатологізму постає основою ідеологеми «Москва – Третій Рим». Філофею вдалося синтезувати релігійні та політичні аспекти свого часу й запропонувати формулу, яка могла доповнюватися, розвиватися та реалізовуватися у процесі формування ідеології Російської держави. Ця ідеологема не лише розвиває історіософські ідеї періоду Київської Русі, зокрема, святість, богообраність, відповідальність правителя перед Богом у боротьбі зі злом, але й закладає фундамент для ідеологічних побудов наступних епох.

У XVIII – XIX ст. ідея російського месіанства починає розвиватись на основі нової парадигми – в системі філософських побудов щодо взаємин Росії й Заходу у зв'язку з пошуком власних шляхів в світовій історії. Ідея Філофея доповнюється новими сюжетами, додатково аргументується та наново інтерпретується, завдяки чому стає системоутворюючою для філософської та суспільної думки Росії.

Значення ідеологеми «Москва – Третій Рим» полягає у тому, що вона: 1) постає утопічним міфом, об'єднуючим земне та небесне, божественне та людське в конкретній реальності, тобто реалізуючим Царство Боже на землі та виявляючим священне у історичній реальності. Це – есхатологія надії, необхідна в умовах руйнування геополітичних стереотипів після падіння Візантійської імперії; 2) у пророкувально-есхатологічному вигляді є

православним варіантом середньовічного вчення про *translatio imperii* (незнищене християнське царство), за допомогою якого, з одного боку, російська історія вписується в контекст світового історичного процесу, з другого ж – історичний час замінюється есхатологічним, що не виключає можливості особливого історичного шляху Росії у майбутньому; 3) ідеологічно поєднала проблему осягнення світової історії з метою обґрунтування російського самодержавства, як необхідної умови втілення промислу Божого; 4) перетворила есхатологічне очікування кінця світу на есхатологію шляху, декларуючи універсальне всесвітнє значення Росії для збереження християнського царства, фактично існуючого поза часом, адже іншого замість нього не буде; 5) сприяє утвердженню національно-релігійної антропології, пов'язуючої буття росіянина зі спокутувальним актом Христа.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» запропонувала на основі біблійної історії національний варіант історичного розвитку, претендуючий на універсальність та позачасовість, що визначає місце Росії у світі та покладає на неї особливу місію, важливою характеристикою якої є синтез есхатологічних аспектів та месіанства й місії, потенційно закладений в ідеях Філофея.

Філофей синтезував ідеї християнської есхатології та іудейського месіанізму. Він проголошує Московську державу останнім християнським царством, тому що вона пережила приниження та страждання татарської неволі й перемогла на фоні занепаду інших православних держав. Така позиція максимально тотожна іудейському месіанізму, який у стражданнях єврейського народу вбачає запоруку його панування в «майбутньому віці». Святість руської землі та прагнення росіян до наслідування й захисту «істинного православ'я», що ґрунтується на безсумнівному дотриманні обрядовості, сприяє остаточному утвердженню богообраності росіян.

### РОЗДІЛ 3. ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ ІДЕОЛОГЕМИ «МОСКВА – ТРЕТІЙ РИМ» У СУЧАСНІЙ РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

#### 3.1. Зародження та еволюція концепту «Русский мир» як невід’ємної складової ідеології сучасної Росії

В останнє десятиліття термін «Русский мир» набув значного поширення та став надзвичайно вживаним у науковій та публіцистичній літературі, офіційній риториці російського й українського істеблїшменту, а також на сторінках релігійних видань. Проте, досі не існує єдиного варіанту написання цього терміну. У російських публікаціях можна зустріти варіанти: «Русский мир», «русский мир», «Русский Мир», Русский мир (без лапок). О. М. Батанова пропонує розрізняти «Русский мир» та Русский мир (без лапок). «Русский мир» – постає метафорою або дефініцією, а Русский мир – реальна дійсність [8,с. 23]. А. С. Філатов пропонує варіант написання «Русский Мир» як позначення усїєї Російської Землі [226]. В офіційних документах російських державних установ використовується термін «Русский мир». Цей варіант також відображений у назві однойменного фонду, котрий діє у Росії з 2007 року. У більшості публіцистичних статей використовується варіант «русский мир». Загалом російські дослідники не звертають увагу на проблему вироблення єдиного варіанту написання цього терміну.

В українській науковій літературі використовуються переважно наступні варіанти транскрипції: «Русский мир», Руський світ (без лапок), «Руський світ». Вживання терміну «Руський світ» є характерним для православних богословів та філософів, що поділяють духовні цінності православ’я [237]. Цей термін вживається на позначення концепції патріарха

Кирила. Руський світ (без лапок) використовується тоді, коли мова йде про територію, що належить до цього світу.

Останнім часом найбільш вживаним варіантом є «Русский мир». Наприклад його використовують у працях Національного Інституту стратегічних досліджень та Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України [112; 180; 216].

Так само наразі не існує єдиного визначення цього терміну. Залежно від використання він отримує різні значення. Зокрема, В. О. Тишков вказує на те, що «Русский мир» постає трансдержавною та транснаціональною спільнотою людей, об'єднаних своєю причетністю до російської держави та лояльністю до російської культури [208, с. 21]. Для О. М. Батанової «Русский мир» – це глобальний культурно-цивілізаційний феномен, що складається з Росії як держави-матері та російської діаспори, яка об'єднує людей, котрі незалежно від національності відчують себе росіянами, виступають носіями російської культури та мови, духовно пов'язані з Росією і небайдужі до її справ та долі [8]. В. Ю. Даренський переконаний, що «Русский мир» може розглядатись як одна з цивілізацій, котра має окремі специфічні особливості соціокультурного буття, зумовлені об'єктивними факторами історичного життя. До таких історичних факторів варто віднести вплив російської державності та культури [55, с. 214]. Є. Пенькова розглядає «Русский мир» як складну динамічну систему, сукупність індивідів, об'єднаних об'єктивними – етнічність, знання російської мови, належність до православної релігії – і суб'єктивними – лояльність до російської культури і демонстрований інтерес до Батьківщини – факторами [104, с. 125]. Л. Сичова розуміє «Русский мир» як частину людства, котре живе під впливом російських ідей та знаходиться у сфері російського впливу [204]. Відтак, неважливим стає етнічне походження, мовна належність (білінгви), конфесія. Таке трактування дозволяє залежно від обставин будь-кого зараховувати до «Русского мира».

На думку М. А. Козловця, «Русский мир» варто розуміти як ідеологему, що покликана вирішити питання оформлення ідентифікаційної політики сучасної Росії в умовах глобалізованого світу. Ця ідеологема постає передусім мовним зворотом, котрий має метафоричний смисл та велику когнітивну цінність, що дозволяє зрозуміти характер соціокультурних процесів у сучасній Росії та Україні. «Русский мир» є складним соціокультурним феноменом, який вивисується над етноконфесійним, національним, геополітичним, економічним та іншими вимірами сучасного російського суспільства [104, с. 124].

Патріарх Кирил пропонує розглядати «Русский мир» як унікальний цивілізаційний простір, в рамках якого накопичились цінності, знання та досвід, що допомагали народам історичної Русі завжди займати гідне місце в людській родині [32]. Різноманітне тлумачення поняття «Русский мир» дозволяє ствердно охарактеризувати його як концепт. Особливістю концепту постає його суб'єктивність, залежність від комунікації з іншим, під час якої уточнюється та корегується сенс інформації [151, с. 307]. Важливою характеристикою концепту є спрямованість на активізацію пам'яті та уяви. З одного боку концепт орієнтований у минуле (пам'ять), а з іншого – спрямований у майбутнє (уява). Так, концепт «Русский мир» формує у свідомості росіян уявлення про безперервність російської державності від періоду Київської Русі й до сьогодення. Таким чином відбувається процес формування спільної історичної пам'яті. «Русский мир» окреслює також певний проект, котрий має бути реалізований у майбутньому. Залежно від суб'єкту, який сприймає цей концепт, це може бути або окрема російська православна цивілізація, або геоекономічна чи геополітична спільнота, що відіграватиме провідну роль у глобалізованому світі.

На думку С. М. Кочерова, на сучасному етапі розробки концепту «Русский мир» можна виділити чотири основні підходи до його тлумачення. По-перше, він розуміється як геополітична реальність, що прагне повернутись до своїх природних кордонів (О. Г. Дугін, А. М. Столяров,

В. Л. Цимбурський). По-друге, він розуміється з геоекономічних позицій як мережа співтовариств, де здійснюється концентрація та підвищується продуктивність російського капіталу з метою формування інноваційної економіки, розвитку людських ресурсів та вдосконалення інститутів у ядрі російського світу – Росії (П. Г. Щедровицький, Т. В. Полоскова, В. М. Скріннік). По-третє, «Русский мир» сприймається як унікальна етнокультурна спільнота людей, об'єднаних російською мовою, своєю історією, нормами і цінностями, які мешкають не лише у Росії (В. О. Ніконов, Н. О. Нарочницька, В. О. Тишков). По-четверте, «Русский мир» позиціонується як православна цивілізація, що під ім'ям «Святої Русі» об'єднує Росію, Україну, Білорусь та Молдову (патріарх Кирил). Окрім того С. М. Кочеров зазначає, що окрему роль у популяризації цього терміну відіграє президент Російської Федерації В. В. Путін, використовуючи його у своїх промовах [113, с. 163–164].

На думку В. Котигоренка та О. Рафальського, у працях українських науковців переважно використовуються два аспекти сучасної ідеології та практики «Русского мира»: конфесійний (православ'я) та геополітичний (неоєвразійство та геополітичні амбіції Росії). Це призводить до спрощеного розуміння сучасної російської ідеології [112, с. 58]. Саме тому існує потреба в аналізі зазначеного концепту.

Для розуміння різниці у підходах до тлумачення концепту «Русский мир» потрібно розглянути процес зародження та еволюції зазначеної ідеї.

Причинами появи ідеї «Русского мира» стали суспільно-політичні зміни, викликані розпадом Радянського Союзу. По-перше, в умовах краху ідеології марксизму-ленінізму утворився ідеологічний вакуум, що потребував наповнення новими ідеологічними конструкціями, які б мали значну підтримку народу. Для 90-х років ХХ ст. характерне протистояння ліберально-демократичного, націоналістичного та комуністичного шляхів розвитку країни. У результаті приходу до влади В. В. Путіна розпочалась реалізація неоімперського проекту, котрий досі немає чіткого ідеологічного підґрунтя. На цьому фоні ідея «Русского мира» поставала як альтернатива

західному лібералізму (ліберальна демократія як завершальна стадія соціокультурної еволюції людства – Ф. Фукуяма) та спробам відновлення Радянського Союзу [227].

По-друге, поява на політичній карті світу нової країни – Російської Федерації сприяла активізації питання про національну ідентичність росіян та ставлення до російськомовного населення країн колишнього Радянського Союзу. На зміну пропагованій ідентичності «радянський народ» мала прийти нова – «російський народ». Ця нова ідентичність вимагала вирішення питання про етнічну, релігійну, регіональну та геополітичну ідентичність населення Росії. Таким чином, концепт «Русский мир» постає спробою конструювання російської ідентичності.

По-третє, процес глобалізації потребував пошуку відповіді на питання стосовно місця Росії у новому політичному, економічному та культурному устрої світу. Активізувались дискусії у контексті взаємовідносин Захід-Росія-Схід. Чи можлива інтеграція Росії у західну цивілізацію (ліберально-демократична група у російському керівництві) або Росія повинна рухатись на Схід (неоєвразійство). «Русский мир» потрібно розглядати як спробу відповісти на дискусію західників та слов'янофілів XIX ст. та євразійські ідеї XX – XXI ст.

На думку архімандрита Кирила (Говоруна), передумовами появи концепту «Русский мир» можна вважати німецьку філософію XVIII – XIX ст. та сучасну аналітичну філософію. Зокрема, Й. Гердер запропонував мову як основу ідентичності для формування політичної нації. Й. Фіхте пов'язав мовну ідентифікацію з певним типом культури, а культурний суверенітет вважав важливішим за політичний. Г. фон Трейчке пов'язував панування держав на міжнародній арені з культурним та військовим домінуванням. (Позиція характерна для керівництва Російської Федерації, що передбачає можливість захисту прав та інтересів російськомовних громадян військовими засобами на території інших країн. Військова могутність держави постає головною запорукою відстоювання інтересів Росії у світі). Р. Роте наголошував на необхідності взаємодії церкви та держави як двох аспектів

божественної дії. (Спроба сакралізації ядерної могутності Росії на прикладі м. Сарова). У результаті сприйняття ідей німецької філософії постає переконання стосовно моральної переваги над іншими менш духовними країнами. Мова перетворюється на інструмент політичної боротьби та стає приводом до війни [40].

Аналітична філософія дозволила пов'язати між собою мову, свідомість та навколишній світ. Л. Вітгенштайн стверджував, що світ людини – це світ її мови. Світ конструюється у мовному акті. Таким чином мова окреслює межі відомого світу. Світ є моїм світом [33]. Звідси можна зробити висновок: якщо люди спілкуються однією мовою та намагаються нею описати факти дійсності, то вони можуть мати однакове або схоже бачення світу. Ця проблема розроблялася Г. П. Щедровицьким. Він наголошував на можливості мови впливати на дії її носіїв та зумовлювати їхні думки.

Окрему увагу потрібно звернути на тлумачення цивілізаційного розвитку людства С. Гантінгтоном. Для нього світ постає ареною боротьби цивілізацій проти вестернізації: поступово утверджуються цінності та культурні здобутки незахідних цивілізацій; новий світовий порядок заснований на об'єднанні країн навколо цивілізаційних центрів та визнанні поліцивілізаційного устрою світу. З-поміж існуючих у сучасному світі цивілізацій С. Гантінтон виокремлює православну з центром у Росії, яка відрізняється від західного християнства візантійською спадщиною, двохсотлітнім пануванням татар, бюрократичним деспотизмом та обмеженим впливом на неї важливих подій, що мали місце на Заході (Відродження, Реформація, Просвітництво) [228, с. 56]. Таке розуміння православної цивілізації найбільш влучно характеризує саме християнство російського зразка, адже інші православні країни не відповідають зазначеним критеріям. Наприклад, до середини XVII ст. переважна частина українських та білоруських земель знаходилась у складі Речі Посполитої. Тобто була частиною західної цивілізації. Українська культура сформувалась під значним впливом ренесансних та реформаційних ідей, а Києво-Могилянська

академія була провідником Просвітництва як в Україні так і в Росії. Ця проблема достатньо відображена у працях В. Литвинова, М. Поповича, І. Шевченка, Н. Яковенко та ін. [123; 174; 242; 250].

На думку архімандрита Кирила (Говоруна), конфлікти Росії з Грузією та Україною доводять хибність поглядів С. Гантінгтона, адже протистояння відбувається між країнами, що належать до спільної православної цивілізації. «Русский мир» не постає центром об'єднання православних, а навпаки руйнує православну єдність [40]. Таким чином, ідеї С. Гантінгтона сприяли формуванню переконання про існування окремої російської православної цивілізації, яка має тривалий історичний розвиток, відмінні від західної цивілізації духовні цінності та норми і знаходиться з нею у конфронтації. Таке розуміння здебільшого відповідає концепту «Русский мир» Російської православної церкви.

Аналізуючи процес становлення та трансформації концепта «Русский мир» можна виділити кілька основних етапів. Перший етап розпочався у 1993 році та тривав до 2001 року. На цьому етапі спочатку кристалізується сам термін «Русский мир» та здійснюються спроби окреслити його зміст. Концепт ще не має стрункої структури та постає як об'єкт дискусії кількох інтелектуальних груп, що прагнуть розробити перспективний проект розбудови Росії у XXI ст. Другий період розпочинається з 2001 року (промова В. В. Путіна на Конгресі співвітчизників, що проживають за кордоном) та триває до 2009 року (виступ патріарха Кирила на III Асамблеї «Русского мира»). На цьому етапі поряд з дискусіями інтелектуалів стосовно геокультурного, геополітичного та гео економічного аспектів концепту «Русского мира» розпочинається його активне використання владою. Це призводить до формування мережі урядових та громадських організацій, що поширюють офіційну варіацію цього концепту, який стає знаряддям «м'якої сили» Росії у міжнародних відносинах. Починаючи з 2009 року можна спостерігати переважання православного варіанту концепту «Русский мир». Таким чином зараз триває третій етап розробки цієї ідеї. Особливістю

сучасного етапу є поступова втрата ваги інтелектуальних дискусій стосовно ролі Росії в глобалізованому світі. Відбувається усунення Г. Павловського, П. Щедровицького, С. Градиоровського від впливу на подальшу розробку концепту «Русский мир», що відповідно зумовлює його офіційно-православний характер. За словами С. Градиоровського, інтелектуальні дискусії стосовно концепту «Русский мир» на сучасному етапі у Росії припинилися. «Це пов'язано з тим, що у Росії почала панувати груба сила. Цей термін підхопив В. Ніконов та створив відповідний фонд, котрий почав робити політичні проекти з абсолютно іншими грошима. За тему взявся патріарх. Але треба визнати, що «Русский мир» тепер виглядає як геополітичний, і, ще більше, бізнесово-діаспорний проект» [216, с. 12].

Формування ідеї «Русского мира» розпочинається на початку 1990-х років і пов'язане з діяльністю С. Чернишова, Г. Павловського, П. Щедровицького, В. Цимбурського, М. Гефтера. Автором цього терміну вважається П. Щедровицький, який вигадав його у 1998 році під час розробки концепції політики Росії у Співдружності незалежних держав. Ця політика була заснована на ідеї існування певної соціокультурної реальності. В її основу була покладена російська мова як засіб комунікації між громадянами Росії та російськомовною діаспорою. Емоційний вплив мав здійснювати той факт що у Росії проживає лише половина російськомовних людей усього світу. Це твердження, на думку П. Щедровицького, мало викликати захоплення та активізувати зусилля стосовно розбудови «Русского мира» як єдності всіх хто спілкується та мислить за допомогою російської мови. Результатом мав стати розвиток інновацій у сфері освіти, котрий спричинив би формування мережевих структур [248]. Проте захоплення з боку влади у вказаний період цей проект не викликав.

Паралельно з діяльністю П. Щедровицького проблема пошуку нової російської ідентичності та місця Росії у глобалізованому світу розроблялась інтелектуальними гуртками С. Чернишова – Г. Павловського та С. Градиоровського – Б. Межуєва. На думку С. Градиоровського, поштовхом до

розробки концепта «Русский мир» стала праця М. Гефтера «Світ світів: російський зачин» («Мир миров: российский зачин», 1995). М. Гефтер вважав, що у світі співіснують великі культурні світи (англійський, французький, арабський, іспанський, російський). Тож, існуючий світ є «світом світів». Кожен національний або цивілізаційний світ прагне до збереження своєї унікальності та неповторності. Право на існування має лише той світ, котрий може у певному аспекті збагатити або розвинути «світ світів». Існує життєва необхідність збереження багатоманітності та гармонійного розвитку «світу світів». Для збереження рівноваги усі мають дотримуватись певних правил співіснування. Місія визначення правил та їх дотримання має належати певним лідерам, до яких можна віднести і Росію з її цивілізацією [216, с. 7]. Росія повинна визнати себе усього одним із світів, відмовитись від месіанізму та спроб охопити весь світ собою [36].

У 1992–1995 роках С. Чернишовим та Г. Павловським була укладена збірка «Інше. Хрестоматія нової російської самосвідомості» («Иное. Хрестоматия нового российского самосознания»). Вона сприяла розробці історіософського аспекту концепта «Русский мир». Головне питання: Що таке Росія? На думку П. Щедровицького, саме ця збірка сприяла формуванню уявлення стосовно того, що російська культура є унікальною. Вона поширюється у світі через витіснення значних мас населення з Росії. Головним носієм такої культури є транснаціональний росіянин (ідея про транснаціонально російське буде оформлена у 2000 році) [248].

У 1996 році С. Чернишов та Г. Павловський заснували «Російський інститут», що мав на меті сприяти становленню російської культурної самосвідомості та інститутів нової суспільної ідентичності [164]. Програмним документом стала робота «До відновлення російського» («К возобновлению русского», 1996). У ній зазначалось, що розпад Радянського Союзу призвів до руйнації радянської ідентичності. Перед Росією постала проблема відновлення історичної спадщини Російської імперії. На думку С. Чернишова та Г. Павловського, визнання Росії правонаступницею

Радянського Союзу робить неможливим відновлення російської ідентичності. Світ і далі розуміє Росію як «імперію зла» та чекає від неї агресії щодо себе. Термін «росіянин» вказує лише на турботу про ідентичність, але не пояснює її. «Ми не стільки російський народ, скільки вид, що втратив ім'я, – і навіть цим не об'єднаний у співтовариство» [164]. Росія повинна переосмислити досвід західної цивілізації, яка постає контекстом для внутрішніх змін. «Імперські та радянські кордони «Третього Риму» пали, а новим, здається, не бути... Майбутнє століття – час остаточного занепаду держав у якості форми соціальних організмів. І Росія має усі шанси очолити цей процес... Російська людина, ставши світовою, може зберегти мову та культуру, лише створивши принципово нову форму суверенітету. Росія почне жити у третьому тисячолітті у якості метанаціональної корпорації...» [164]. Отже, на думку політологів для формування російської цивілізації потрібно відродити її культурний потенціал, яким вона володіла у ХІХ ст., коли російська література відігравала провідну роль у світовій літературі. Російська мова повинна стати засобом комунікації між населенням Росії та її діаспорою. Таким чином, С. Чернишов та Г. Павловський за основу російської ідентичності пропонують культурну ідентичність, що має переважати над етнічною та релігійною.

У грудні 1997 року П. Щедровицький та Є. Островський видали маніфест «1111 знаків за 1111 днів до Нового Тисячоліття» («1111 знаков за 1111 дней до Нового Тысячелетия»), у якому спробували дати власне визначення російської ідентичності. Зокрема, зазначалось, що «росіяни – це багатонаціональний народ. Росіяни – це не кров, росіяни – це спільна доля. Місія Росії – єднати у культурі холод та тепло, лід та полум'я, життя та машину, пронизувати вільні поля та океани. Світ Росії – це світ мрії про волю та щастя» [160]. Метафоричний зміст цього маніфесту нового покоління залишився поза увагою інтелектуалів. Проте, у роботі оформлюється поняття «Світ Росії», яке у 1998 році буде трансформовано у «Русский мир».

Остаточна кристалізація концепта «Русский мир» відбувається у 2000 році з появою роботи П. Щедровицького «Русский мир і Транснаціональне російське» («Русский мир и Транснациональное русское»). У роботі пропонується визначення «Русского мира» як мережевої структури великих та малих співтовариств, що думають і спілкуються російською мовою. Лише половина населення цього світу живе у межах Російської Федерації [249]. На думку С. Градировського та Б. Межуєва, у роботі переважно акцентується увага на геоекономічній співпраці Росії з діаспорою. Це призведе лише до інтеграції Росії у світову економіку, але не змінить світовий устрій. Росія постане як частина західної цивілізації та не зможе реалізувати свою унікальність [48]. Підтвердженням цього є нове розуміння капіталу у П. Щедровицько як єдності культурного, політичного, організаційного, людського, фінансового, промислового, технологічного, інфраструктурного та ресурсного потенціалу. Розуміючи відставання Росії у технологічному плані від Заходу, П. Щедровицький пропонує використати російськомовну діаспору для модернізації російської економіки. Діаспора має надати відповідні фінансові та технологічні ресурси. Для того, щоб Росія була цікава іншим країнам, вона повинна вирішувати їх проблеми і бажано за допомогою російської мови. Значну увагу П. Щедровицький приділив питанням реалізації гуманітарних аспектів, зокрема, розвитку освіти. На його думку, громадяни, які отримавши освіту у Росії, вирушать жити та працювати на Захід, обов'язково стануть її агентами впливу та принесуть їй користь [248]. Мова визначає спосіб мислення. Людина, яка мислить на російській мові принципово відрізняється від людини, котра користується українською. Таким чином, важливим є не колір шкіри, етнічне походження, релігійна належність чи місце проживання, а виховання у межах російської інтелектуальної традиції.

З критикою концепта «Русский мир» П. Щедровицького виступив В. Цимбурський, розробник ідеї «Острова Росії». Він вважав, що російська мова не може бути критерієм для конструювання «Русского мира». Таким

критерієм має бути залученість до російського цивілізаційного досвіду [231]. Спробою окреслення цього досвіду постає геополітична концепція «Острів Росія». На думку С. Градиловського та Б. Межуєва, результатом реалізації цієї ідеї має бути ізоляція Росії від світового порядку, створення автономного для неї простору. Такий варіант не передбачає контактів із Заходом та не сприятиме зміні існуючого ладу [48].

Концепція В. Цимбурського постає альтернативою ліберальному (інтеграція у західну цивілізацію) та євразійському (створення потужної імперії) шляхам розвитку Росії. Він впевнений, що Росія – окремий геополітичний об'єкт, котрий охоплює простір між Європою та Китаєм, який характеризується великими незаселеними територіями на Сході, а на Заході відокремлюється від романогерманського світу поясом країн та народів («лімітрофів»), що примикають до Європи, водночас до неї не належачи (країни Центрально-Східної Європи). Отже, Росія може бути охарактеризована як великий острів посеред євразійського континенту [232]. Впродовж 1995 – 1997 років поняття «Острів Росія» зазнало трансформацій. Воно набуло значення пізньої цивілізації, яка своєю появою зруйнувала алтайсько-угро-слов'янську Євразію – гігантську внутрішньоконтинентальну периферію усіх старих євро-азіатських цивілізацій. Росія у цьому варіанті сама постає як геополітична система – міжцивілізаційний «Великий Лімітроф» [234]. Таким чином, існує небезпека втрати Росією свого геополітичного значення під тиском сусідніх цивілізацій. На думку В. Цимбурського, російська ідентичність має будуватись на уявленні про свою відокремленість як від Заходу так і від Сходу. Ця окремішність має достатні історичні підстави, що втіленні в ідеологемі «Москва – Третій Рим», міфі града Кітежа та міфі Петербургу.

В. Цимбурський заперечує, що в ідеологемі Філофея «Москва – Третій Рим» відображена середньовічна концепція «перенесення імперії». Він вважає, що віра Філофея у Москву як останній Рим, пов'язана з відчуттям обмеження православної ойкумени у межах Московського царства. Царство –

острів посеред потопу відступництва від віри та язичництва [234]. Цей острів має встояти перед несправедливістю та злом. Цар відповідає за дотримання чистоти віри (можливість втручання у церковні справи) та збереження справедливості в державі (відповідальність перед Богом за кожного підданого). Важливим для розуміння острівного становища Росії постає процес збирання земель. Росія, яка змогла пережити Смуту та повернути втрачені землі, отримує можливість реалізувати місію «Третього Риму» стосовно повернення православних земель, завойованих невірними. Це означало необхідність посунути межі православної імперії та відновити великий християнський світ. Але реалізація цього проекту через включення українських земель та переведення обрядовості на грецький зразок призвела до розколу Російської православної церкви у середині XVII ст. Для старовірів «Третій Рим» перетворюється на систему островів, що відповідають громадам віруючих, які зберегли вірність традиції. Тобто православний острів стискається. Для офіційної церкви він навпаки збільшується. Цей острів має зберігатись до кінця світу.

На противагу цій ідеологемі виникає міф града Кітежа, який ховається від світу шляхом занурення у води Світлояра, звідки він повернеться у день Страшного суду. Таким чином, на думку В. Цимбурського, град Кітеж постає реакцією на гріхопадіння «Третього Риму» через церковну реформу Нікона. Матеріалізованим продовженням міфу Кітежа постає міф Петербургу. Постійні повені у місті сприяли формуванню есхатологічних уявлень про знищення міста через гріхопадіння у водах Балтійського моря [234].

У XX ст. острівний характер ідеологеми «Москва – Третій Рим» знайде продовження у більшовицькому проекті, а міф Кітежа буде відображено у поезії «срібного віку» та працях діячів російської еміграції. Відтак, ідея «Острова Росії» відповідає прасимволу російської цивілізації. Повернення до острівної ідентифікації дозволить Росії подолати конфліктність у відносинах із Заходом та сусідами.

Головна проблема Росії, на думку В. Цимбурського, полягає у бажанні бути частиною Європи та впливати на розвиток західної цивілізації. З одного боку це призводить до запровадження західних культурних, технологічних та наукових зразків (спроба копіювати Європу), а з іншого – проявляється у бажанні імперії бути за допомогою сили присутньою у Європі, вирішувати європейські проблеми (спроба силою змусити любити себе). Ідеї В. Цимбурського протилежні поглядам А. Дж. Тойнбі. Останній вважав, що Росія постійно зазнає викликів із Заходу й намагається їм протидіяти. Захід – агресивна цивілізація по відношенню до Росії. Саме тому Росія має будувати свій контр-світ [213, с. 15]. В. Цимбурський наголосив на тому, що Росія своїм намаганням втручатися у європейські справи, приєднувати до себе країни Центрально-Східної Європи аби створити спільний кордон з романо-германським світом, сприяє утвердженню у Європі страху перед нею та консолідацію зусиль для боротьби зі східною загрозою.

Для розвитку концепту «Русский мир» плідними виявились твердження В. Цимбурського про унікальність російської цивілізації, що розвивається за власними історичними законами, а в основі її розвитку чергування месіансько-експансивних та ізоляціоністських періодів. Росії потрібно вирішувати власні проблеми, зокрема освоювати Сибір та Далекий Схід, а не орієнтуватись на Захід [233]. У подальшому ідеї В. Цимбурського були витісненні агресивним проектом неоевразійської імперії О. Дугіна, котрий знайшов більшу прихильність владних структур, ніж «Острів Росія».

У 2001 році президент Російської Федерації В. В. Путін вперше використав термін «Русский мир» під час свого виступу на Конгресі співвітчизників, котрі проживають за кордоном. Він заявив: «Співвітчизник – категорія далеко не юридична... Це, в першу чергу, питання особистого вибору. Питання самовизначення. Я б навіть сказав більш точно – духовного самовизначення. Цей шлях – не є простим. Адже поняття «Русского мира» з давніх часів виходило далеко за географічні межі Росії і навіть далі за межі російського етносу» [189]. Таким чином, у своєму виступі В. В. Путін

наголосив, що «Русский мир» виступає багатонаціональним феноменом. Це пов'язано зі складністю визначення ідентифікації «російськість». Таким чином, на початку 2000-х років «Русский мир» для російського керівництва був скоріше метафорою, ніж закликком для розбудови внутрішньо та зовнішньополітичної діяльності. Проте, питання про необхідність духовного самовизначення стосовно російської культури зумовлює дискусія відносно геокультурного аспекту змісту концепта «Русский мир». Цьому сприяли роботи С. Градиловського та Б. Межуєва. Вони вважають, що лише геокультурний проект «Русский мир» здатний на системну трансформацію світового устрою [48]. При цьому автори наголошують на можливості реалізації саме консервативного варіанту цього проекту. Завданням проекту постає інтеграція з країнами-джерелами міграційних потоків до Росії. За зразок пропонується Британська співдружність націй. Завдання Росії полягає не в ізоляції від країн третього світу, а в активному залученні їх населення через вивчення російської мови та культури. Зважаючи на значну залежність, зокрема, країн Середньої Азії від трудової міграції до Росії, можна побачити перспективу розширення меж «Русского мира». Європейський Союз боїться мігрантів та ховається від них за мурами. Це веде до деградації світу. Росія навпаки через активну співпрацю з мігрантами сприятиме трансформуванню світового устрою та запропонує шлях до уникнення «зіткнення цивілізацій» [48].

Загалом ідеї С. Градиловського та Б. Межуєва відзначаються достатньою реалістичністю, адже враховують демографічну кризу у Росії, неможливість відтворення Радянського союзу у колишніх кордонах, загрози ізоляціонізму, ксенофобії та націоналізму у Росії. Це підтверджує переконання авторів у неможливості побудови «Русского мира» виключно на основі використання російської мови. Кордони будь-якого світу визначаються сукупністю критеріїв та є досить умовними, особливо порівняно з географічними [48]. Таким чином можна стверджувати, що геокультурний проект Градиловського-Межуєва цілком може бути реалізований як білінгвічний та багатокультурний, у якому російська мова та

культура є засобами комунікації між народами. Цей проект не вирішує питання стосовно виокремлення саме російської ідентичності, адже воно, на думку авторів потребує подальшого дослідження.

З критикою проекту «Русский мир» виступив К. Крилов. На його думку, існує суттєва різниця між власне російською державою та російськомовною діаспорою. У Росії є простір російського домінування, а діаспора знаходиться під впливом тих держав, на території яких живуть російські емігранти. Більшість переселенців прагнуть до швидкої асиміляції та втрати своєї мови і культури. Вони не вбачають у своїй ідентифікації «росіянин» певних переваг, а навпаки – бар'єр для інтеграції у західні соціальні групи. Таким чином, представники діаспори у країнах Заходу не можуть бути провідниками російських інтересів у світі. «Русский мир» постає перепорою для інтеграції Росії до міжнародних інституцій [118]. К. Крилов наголошував на необхідності створення реального проекту розвитку Росії, котрий міг би забезпечити практичний результат, а не ґрунтувався на ілюзіях.

У 2006-2007 роках під час своїх публічних виступів В. В. Путін знову використовує концепту «Русский мир». Він наголосив, що «Русский мир» може та повинен об'єднати усіх, хто цінує російське слово та російську культуру, незалежно від того, де вони проживають, у Росії або за її межами. І закликав частіше уживати термін «Русский мир» [204]. Окрім того В. Путін наголосив, що Росія історично сформувалась як союз народів і культур. В основу російської духовності покладена ідея спільного світу – спільного для людей різних національностей та конфесій. Російська мова не лише зберігає досягнення попередніх століть, але й постає живим простором багатомільйонного «Русского мира» [175]. Запропоноване розуміння концепту передбачало активізацію роботи державних установ з метою поширення російської мови у світі та підтримки культурних проектів. Окрема увага зверталась на співпрацю з діаспорою. Так, у Концепції зовнішньої політики Російської Федерації (2008) співпраця з діаспорою

визначена як один з пріоритетів діяльності держави. На думку О. М. Батанової, це пов'язано з усвідомленням значного політичного, економічного, інтелектуального та демографічного ресурсу діаспори, котрий повинен сприяти посиленню впливу Росії на світові процеси, збереженню етнокультурної самобутності російського суперетносу [8, с. 4].

Концепт «Русский мир» у його офіційному тлумаченні російським керівництвом передбачає передусім варіант інтеграції різних етнічних та конфесійних груп, які проживають у Росії або ж є лояльними до російської держави. Саме тому виникло намагання уникнути двох потенційних загроз: православного консерватизму та російського націоналізму. Російський націоналізм постає загрозою для побудови імперії. Становлення та максимальне територіальне зростання Російської імперії відбулося до запровадження відомої тріади графа Уварова: «Православ'я – самодержавство – народність». У цій тріаді завдання формування єдиного народу знаходиться на останньому місці, адже імперія передусім об'єднується необмеженою владою імператором. Збереження цієї влади та її поширення на нові території і є головним завданням. Православ'я в імперії постає з одного боку засобом легітимації влади імператора, а з іншого – через православну церкву здійснюється контроль за суспільством. Російська імперія використовує православну віру як елемент імперської ідеології. Використання православної віри у сучасних умовах як однієї з основ «Русского мира» може ускладнити стосунки з мусульманським населенням Росії. Саме тому не можна погодитись з В. Котигоренком та О. Рафальським, які вважають, що на сьогодні «Русский мир» охоплює сукупність людей, котра відповідає наступним критеріям: 1) використання російської мови та здобутків російської культури; 2) спільна історична пам'ять і відповідна їй система цінностей; 3) православна віра; 4) лояльність до Російської держави. Найбільш повно ці критерії відображені у концепті «Русский мир» Російської православної церкви.

На думку О. Громико, замість проголошення цінності православ'я варто будувати «Русский мир» на принципах справедливості, духовності та

солідарності [51]. А. Мігранян пропонує пов'язувати «Русский мир» не з російським народом, а з російською державою... Реальний «Русский мир» створив Радянський Союз за рахунок, у тому числі, просування російської мови, культури, російської літератури у країни Східної Європи та Південно-Східної Азії. Зберігається передусім не етнічність, не мова, не належність до релігії, а історична пам'ять [145]. О. Ципко вважає, що лише наслідування сучасною Росією традицій Російської імперії може об'єднати у межах «Русского мира» представників усіх хвиль еміграції. Апеляція до радянського минулого призведе до розколу між російською державою та діаспорою [230]. На переконання В. Котигоренка та О. Рафальського саме здобуття лояльності до держави та відстоювання її інтересів є головним для ідеологів «Русского мира» [112, с. 59].

Потребує окремого розгляду питання про взаємозв'язок між концептом «Русский мир» та неоєвразійством. Проблема полягає у тому, що сучасне неоєвразійство не є однорідним. Умовно його можна поділити на два великі напрями: політичний та економічний. Для прихильників політичного напрямку неоєвразійства (О. Дугін, О. Панарін, В. Пантін та ін.) важливим завданням постає розбудова теоретичної концепції євразійської імперії, котра має бути створена на території колишнього Радянського Союзу [63–67; 166–168]. У політичному плані неоєвразійство є спробою осмислення наслідків розпаду Радянського Союзу, утворення однополярного світу на чолі з США та пошуку місця Росії між Сходом та Заходом. О. Дугін переконаний, що Росія має стати ядром континентального євразійського блоку, системи держав, поєднаної спільною структурою безпеки [64, с. 19]. Водночас, майбутня євразійська держава повинна бути федерацією, де будуть забезпечені національна, етнічна, теократична, релігійна, культурно-історична, економічна, мовна, соціально-промислова, общинна автономія. О. Дугін розуміє ідеологему «Москва – Третій Рим» як одну з можливих актуалізацій ідеології традиціоналізму. Завдяки ідеологемі

Філофея Москва перетворюється у суб'єкт історії. Вона стає символом традиційної Русі та втілює її національну самосвідомість [6, с. 110].

На думку С. М. Губаненкової, неоєвразійство відстоює національну самодостатність Росії, орієнтовану на цінності плюралізму – етнолінгвістичного, етнічного, релігійного, психологічного, а також ідеї поваги, рівноцінності різних етносів та народів, що дозволяють протистояти одномірності європейського вектору розвитку світу, і водночас зберегти світ єдиним у його багатоманітті. Загальноєвразійська єдність постає підставою для боротьби з сучасними загрозами європеїзації, китаїзації, ісламізації та дозволяє протистояти сучасним викликам у вигляді радикальних релігійних і екстремістських організацій, котрі виникають внаслідок безглуздої гегемоністської політики Заходу [52, с. 13–14].

Економічний напрям неоєвразійства має за мету відновити економічні зв'язки між колишніми республіками Радянського Союзу. Його головним ідеологом є президент Казахстану Н. Назарбаєв [192, с. 298–299]. Небажання України приєднуватись до Євразійського економічного співтовариства та зростання конкуренції між Росією та Китаєм стосовно співпраці з країнами Середньої Азії призвело до переосмислення економічної стратегії неоєвразійства. Починаючи з 2007 року спостерігається переорієнтація Росії на співпрацю з країнами Азіатсько-Тихоокеанського регіону, зокрема, передбачається налагодження економічного співробітництва між Росією та Китаєм [9, с. 113]. В цих умовах неоєвразійство вбачає економічний інтерес у відродженні Шовкового шляху та його розвитку для потреб економік країн Євразії. Таким чином, неоєвразійство в економічному та політичному плані узгоджується з концептом «Русский мир». Проте, культурна та релігійна програма сучасного російського неоєвразійства має значні протиріччя з концептом «Русский мир» Російської православної церкви.

По-перше, для євразійців Київська Русь не є витоком російської державності. Вона сприймається як невдалий проект державотворення східних слов'ян, адже виявилась неспроможною перемогти кочовників та відстояти свої

економічні інтереси [41,с. 51]. Орієнтація з півночі на південь суперечить російській культурно-цивілізаційній орієнтації із заходу на схід. По-друге, культура Київської Русі не спричинила жодного впливу на формування російської євразійської культури, котра заснована на туранському, степовому компоненті [161,с. 51]. Візантійська культурна традиція у цьому відношенні має більше значення. Саме контакти з Візантією XIV – XV ст., зокрема поширення ісіхазму, визначили православне обличчя російської культури допетровської доби. По-третє, в основу державного устрою покладено модель Монгольської, а не Візантійської імперії. Росія прагне до опанування усього простору між Європою та Тихим океаном. Географічне розташування цих земель дозволяє забезпечити унікальну стабільність. Саме тому головним завданням сучасних неоевразійців є забезпечення єдності російської держави, зокрема, шляхом утримання Сибіру та Далекого Сходу.

Таким чином, виникає суперечність між неоевразійством та концептом «Русский мир» Російської православної церкви. Для РПЦ саме Київська Русь постає колискою єдності народів, сприймається як «історична» Русь, котру потрібно відновити. Самобутність російської цивілізації напряду пов'язується з її православною культурою. У свою чергу неоевразійці наголошують на існуванні певної євразійської культури, котра не є західною та не є східною. О. Г. Дугін переконаний, що усі традиційні релігії мають бути рівноправними. Євразійська імперія постає поліконфесійним та поліетнічним об'єднанням [41,с. 54]. Це суперечить ідеї патріарха Кирила стосовно православної віри як фактору ідентифікації громадян «Русского мира».

Отже, концепт «Русский мир» упродовж 1990 – 2000-х років зазнав значних трансформацій. З інтелектуального проекту розбудови Росії як важливого геоекономічного гравця сучасного глобалізованого світу він перетворився на елемент зовнішньополітичної діяльності Російської Федерації стосовно застосування політики «м'якої сили» у відстоюванні власних інтересів. Неможливість застосування православ'я як ідеологічного інструменту для об'єднання населення Росії зумовила відмову вищого

керівництва країни від апеляції до ідеологеми «Москва – Третій Рим». Використання цієї ідеологеми можна побачити у концепті «Русский мир» Російської православної церкви, який безумовно має підтримку з боку російської держави. Таким чином на сучасному етапі розвитку співіснують православний (для релігійного об'єднання пострадянського простору) та офіційних (для координації співпраці з діаспорою та внутрішньої мобілізації населення) проекти «Русского мира».

Аналіз процесу зародження та еволюції терміну «Русский мир» дозволяє зробити наступні висновки. По-перше, його варто передусім розуміти як концепт, тобто суб'єктивно забарвлене поняття, котре намагається за допомогою мовних засобів донести зміст проблеми та охопити її сутність. На відміну від поняття, що повинно мати чітко окреслений зміст, концепт будується на основі суб'єктивних переживань в основі яких – пам'ять та уява. Він спрямований на діалог зі слухачем або читачем. Це зумовлює його універсальність. У процесі сприйняття концепту «Русский мир» кожен може сформувати своє власне уявлення, котре буде відповідати його інтересам та очікуванням. Саме тому носіями цього концепту можуть бути абсолютно різні прошарки російського суспільства. По-друге, завдяки універсальності концепту «Русский мир» він може бути проектом розбудови нової російської ідентичності. Ця ідентичність може бути сформована шляхом синтезу мовної, релігійної та культурної ідентифікації. Найбільш пристосованим для формування саме такої російської ідентичності є варіант концепту «Русский мир» патріарха Кирила. По-третє, православний варіант концепту «Русский мир» постає сучасною екстраполяцією ідеологеми «Москва – Третій Рим», адже дозволяє розбудувати російську православну цивілізацію, котра має втілити та розвинути традиційні християнські цінності.

### 3.2. Втілення ідеологеми «Москва – Третій Рим» у концепті «Русский мир» Російської православної церкви

На початку 2000-х років Російська православна церква розпочала розробку власного цивілізаційного проекту. Витоки цього проекту можна відшукати у «Основах соціальної концепції Російської православної церкви», ухвалених на Архієрейському соборі у 2000 році. Розробкою цієї концепції займався безпосередньо керівник Відділу зовнішніх зносин Російської православної церкви митрополит Кирил (з 2009 року патріарх). Саме у цьому документі можна простежити витоки концепту «Русский мир».

На думку А. А. Красікова, соціальна концепція Російської православної церкви дозволяє проаналізувати її світоглядні орієнтації та встановити спільне і відмінне між трьома «Римами». Дослідник наголошує на тому, що на початку XXI ст. продовжують співіснувати Перший (Римо-Католицька церква), Другий (Константинопольський патріархат) та Третій Рим (Російська православна церква). Таким чином, А. А. Красіков асоціює «Рим» не з імперією, а з церквою, котра вважає себе такою, що охоплює увесь світ. Зважаючи на історичні обставини XX – початку XXI ст. кожна з церков пройшла свій складний шлях розвитку. Зокрема, Римо-Католицька церква упродовж II половини XX ст. провела значну роботу щодо виправлення помилок минулого і відійшла від ворожого ставлення до інших християнських церков та іновірців. Церква заперечила неможливість братерського спілкування західних та східних християн, відкинула уявлення про «ворогів-мусульман», звинувачення іудеїв у вбивстві Христа тощо [116, с. 103–104]. У 2004 році було надруковано «Компендіум соціального вчення церкви», в основу якого покладено визнання свободи особистості та непорушності її прав. Зокрема, окремо у документі зазначалося, що боротьба з тероризмом не може приводити до порушення прав людини. Ця боротьба має узгоджуватись з принципами правової

держави. Релігії повинні співпрацювати задля досягнення миру між народами [116,с. 107].

А. А. Красіков зазначає, що Константинопольський патріарх (Другий Рим) у II половині XX ст. також провів роботу над помилками минулого і спробував реалізувати низку реформ. Важливе значення у цьому процесі відіграло зняття у 1965 році взаємних анафем разом з Римо-Католицькою церквою. Це призвело до налагодження інтенсивного діалогу і вироблення спільного розуміння шляхів розв'язання глобальних проблем сучасності. Саме тому соціальна концепція Константинопольського патріархату також зосереджена на проблемі дотримання прав особистості. Патріарх Варфоломей I вважає, що людина створена за образом і подобою Бога, а тому має духовні якості подібні Божественним. Закріплення права на свободу совісті сприяє подоланню гнобленню людини людиною. Свобода є найвищим дарунком Господа і найбільш яскравим доказом присутності Божественного у кожній людині. Таким чином заперечення свободи людини є запереченням Бога [116,с. 109–110]. Отже, головним досягненням соціального вчення Першого та Другого Риму є повага до людської особистості та її прав і намагання трансформуватись відповідно до потреб часу.

На відміну від цих вчень соціальна концепція Російської православної церкви відкидає такий устрій світу в центр якого ставиться зіпсована гріхом людська особистість [159,с. 60]. Принцип свободи совісті проголошується свідченням розпаду системи духовних цінностей і може бути визнаний лише як засіб легалізації церкви в секуляризованій державі і незалежність від іновірних та невіруючих верст суспільства [116,с. 115]. Таким чином Російська православна церква намагається відмежувати себе від інших релігій, відкинути релігійний плюралізм сучасного світу та секулярний характер держави. В основу життя громадян Російської Федерації має бути покладено набір традиційних цінностей.

На думку Ю. П. Чорноморця, соціальне вчення Російської православної церкви, зокрема доповнене «Основами вчення Російської православної

церкви про гідність, свободу та права людини» (2008), дозволяє відокремити «Русский мир» не лише від західної цивілізації, але також і від православних церков, котрі поділяють погляди Вселенського патріарха Варфоломея I. Патріарх Варфоломей I переконаний, що православ'я є важливим чинником розбудови сучасної західної цивілізації, побудови Європейського союзу та утвердження прав та свобод людини. Кінцевою метою має бути відкрите суспільство, яке відкидає експлуатацію людини людиною. «Русский мир» патріарха Кирила постає альтернативою «Європейському проекту». Він спрямований на реалізацію консервативного варіанту православ'я, що має на меті розбудову та захист традиційного устрою суспільства. Ю. П. Чорноморець зазначає, що соціальне вчення Російської православної церкви містить дві потенційні загрози: 1) намагання через святість утвердити цінності та 2) ересь філетизму. Перша загроза обумовлює сприйняття себе носіями справжніх духовних цінностей і зумовлює у майбутньому зверхність стосовно інших. «Русский мир» для Російської православної церкви постає передусім як «Свята Русь». Саме «святість» стає унікальною характеристикою нового проекту. Друга загроза зумовлює підпорядкування християнського віровчення національним інтересам та потребам. Це сприяє утвердженню «руськості» як ідентифікації православного населення «Русского мира» [238].

Патріарх Олексій II був прихильником незалежності церкви від впливу світської влади. Саме тому у «Основах соціальної концепції Російської православної церкви» зазначалось, що церква не повинна брати на себе функції, котрі належать державі, а держава не має втручатись у життя церкви. Проте зусиллями митрополита Кирила у документі з'явилася згадка про симфонію, згідно з якою світська та церковна влада співвідносяться між собою як тіло і душа та необхідні для державного устрою, як тіло і душа у живій людині. Це дало можливість переглянути відносини між Російською православною церквою та керівництвом Російської Федерації після приходу до влади патріарха Кирила.

У документі зазначалося, що церква має вселенський наднаціональний характер і тому церква немає поділяти людей за національністю або класом. Проте єдність народу Божого забезпечується не лише релігією, але й племінною та мовною єдністю, укоріненістю на певній території – Батьківщині. Також у «Основах соціальної концепції Російської православної церкви» можна зустріти такі терміни як: національна християнська культура, християнський патріотизм, православний народ. При цьому любов до Батьківщини демонструється на прикладах участі церкви у визвольних війнах (битва на Куликовому полі 1380 року, боротьба з польськими інтервентами 1612 року, війна з Наполеоном). Таким чином у зародковому вигляді присутні основні характеристики концепту «Русского мира» Російської православної церкви: російська мова та культура (національна християнська культура), спільна історична пам'ять (християнський патріотизм) та православна віра (православний народ). Як зазначено у документі: «коли нація, громадянська або етнічна, повністю або переважно постає моноконфесійним православним співтовариством, вона може сприйматися як єдина община віри – православний народ» [159, с. 6].

Окрема увага в «Основах соціальної концепції Російської православної церкви» звернена на проблеми міждержавних відносин. У документі зазначено, що православна церква не заперечує історичне значення моноетнічної держави, але виступає прихильником добровільного об'єднання народів у складі багатонаціональної держави. Церква вітає тенденції до об'єднання держав та народів, особливо тих, котрі мають історичну та культурну спільність. Аналіз твердження про згубність штучного розподілу багатонаціональних держав у Східній Європі, що пов'язано з втратою святинь та насильницьким переміщенням людей, дозволяє побачити тугу за колишнім Радянським Союзом [159, с. 57]. Таким чином, у «Основах соціальної концепції Російської православної церкви» закладена ідея про необхідність об'єднання народів колишньої історичної Русі, котра буде розвинена у концепті патріарха Кирила «Русский мир».

Зародженню концепту «Русский мир» посприяла участь Російської православної церкви у роботі щорічних форумів Всесвітнього російського народного собору, котрі були організовані однойменною церковно-громадською організацією. Натхненником та духовним керівником цієї організації є патріарх Кирил. Головною метою діяльності Собору було проголошено об'єднання роз'єданого після подій 1991 року російського народу. На щорічних форумах також обговорювалась та уточнювалась програма дій, спрямованих на боротьбу зі світським характером російської держави, а також закріплення домінуючого становища православ'я у суспільному житті. Поступово така програма почала пов'язуватись з ідеєю відновлення «Святої Русі». Таким чином, православна церква отримувала особливу функцію – державотворчу. Лише Російська православна церква здатна розбудувати «Святу Русь» на своїй канонічній території. Ця канонічна територія охоплює не лише Росію, але й Україну, Молдову, Білорусь, Казахстан та закордону діаспору. Цю ідею підтримав у 2004 році керівник Відділу зовнішніх зносин Російської православної церкви митрополит Кирил коли заявив, що 80 % росіян охрещено у православній вірі. «А якщо хтось і є не охрещеним, тоді його батьки були охрещені. І культурологічно, і духовно він пов'язаний з православ'ям» [116, с. 114]. Відповідно, він та його родина повинні бути об'єктом пастирської опіки церкви. На думку Кирила, «Русский мир» не обмежується кордонами Росії. «Доти, поки руські люди, які мешкають у різних куточках світу, дивляться на світ так само, як і ми з вами, за допомогою тих самих критеріїв оцінюють те, що відбувається, доти вони є нашими союзниками у тих країнах, де вони мешкають» [116, с. 114].

Потенційними союзниками російської цивілізації також було проголошено представників інших народів, котрі поділяють цінності суспільного життя, які має російський народ. Таким чином, у 2009 році під час виступу на III Асамблеї фонду «Русский мир» патріарх Кирил лише завершив оформлення ідеї відновлення «Святої Русі», пов'язавши її з розбудовою нового геополітичного цивілізаційного проекту «Русский

мир». Паралельно з діяльністю Всесвітнього російського народного собору упродовж 2007 – 2009 років православне бачення концепту «Русский мир» розроблялося в рамках діяльності однойменного громадського фонду, який отримав підтримку керівництва Російської Федерації. На думку О. Сагана, поштовхом до активної підтримки Російської православної церкви керівництвом держави стало реалізоване у 2007 році об'єднання з Російською православною церквою Закордонною. Воно дозволило продемонструвати єдність російського православного світу [182, с. 142]. Присутність під час об'єднання президента Росії демонструвала, яку позитивну роль може виконувати державно-церковна співпраця, адже саме керівництво держави сприяло знаходженню компромісу між церковними ієрархами.

Байдужість патріарха Олексія II до концепта «Русский мир» не дозволила перетворити його на офіційну доктрину Російської православної церкви. Проте, на відміну від патріарха Олексія II, керівництво Української православної церкви зробило спробу убезпечитись від цього концепту та запропонувати альтернативний варіант розвитку православ'я, зокрема, в Україні. Під час свого виступу на Архієрейському Соборі Російської православної церкви митрополит Київський та всієї України Володимир (Сабодан) зазначив, що Українська православна церква зобов'язана враховувати соціокультурні особливості нашої країни, адже існують два полюси української культури, дві різні цивілізаційні орбіти – «східна» та «західна». Місія України аж ніяк не вичерпується функцією буферної зони між Сходом та Заходом. Україна – це самодостатній соціокультурний простір, перед яким стоїть завдання віднайдення власної внутрішньої цілісності через синтез традицій Сходу та Заходу. Ми також не беремо на себе відповідальності визначати цивілізаційний вибір України – заявив митрополит Володимир (Сабодан) [62].

На думку О. Сагана, митрополит Володимир (Сабодан) дав зрозуміти, що концепт «Русский мир» виходить за рамки церковної проблеми – це питання цивілізаційного/геополітичного вибору кожної країни, який повинні робити всі

незалежно від конфесійної належності. Відтак цей концепт є неприйнятним для всієї країни [181, с. 95]. Таким чином, альтернативою концепту «Русский мир» на переконання керівництва Української православної церкви мала стати «Київська ідея». У 2008 – 2009 роках митрополит Володимир (Сабодан), владика Олександр (Драбинко) та протоієрей Петро (Зуєв) підготували церковні доповіді та статті, у яких намагалися пояснити та відстояти необхідність повернення до цієї ідеї [72; 147]. Ідея «Київ – другий Єрусалим» проголошувалась як пацифічна. Проте вона давала підстави ставити питання про автокефалію або автономію у складі Константинопольського патріархату та претендувати на регіональне лідерство.

На думку Ю. П. Чорноморця неможливо розглядати Київ як «Другий Єрусалим» поза розумінням Києва як «Другого Риму». Підтвердженням цього є «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона, у якому князь Володимир порівнюється з царем Давидом, а князь Ярослав Мудрий – з Соломоном. Ярослав намагався отримати церковну самостійність та власний законодавчий кодекс. Київська Русь того періоду вже мислилась як альтернатива Візантійській імперії, а тому мала підстави вважатись «Другим Римом» [236, с. 328-329]. Київ – це нове втілення загальнолюдського змісту у місцевій формі. Саме тому – нове, або друге місто. І навіть нова імперія. Київська ідея – це загальнолюдський ціннісний універсум за змістом та національною культурою за формою, які завжди оновлюються та відроджуються [236, с. 330].

Таким чином, «Київська ідея» загрожувала інтересам Російської православної церкви та мала стати перепорою на шляху реалізації концепту «Русский мир». Московському патріархату за допомогою своїх прихильників серед єпископату Української православної церкви вдалося нейтралізувати проект митрополита Володимира (Сабодана). Після обрання у 2009 патріархом Кирила ця ідея остаточно зникає зі сторінок церковних періодичних видань.

Спробою протидіяти появі альтернативних центрів розвитку православ'я на пострадянському просторі постав ухвалений на Архієрейському Соборі Російської православної церкви у 2008 році документ «Про єдність церкви». У ньому зазначалось, що спільним джерелом духовного життя, державності та християнської культури народів історичної Русі є «Володимирове хрещення». Саме ця подія спричинила появу «Святої Русі», яка є спільною Батьківщиною, спільним цивілізаційним простором. Таким чином висловлювалась надія, що віруючі Російської православної церкви, котрі мешкають у межах її історичних кордонів, відкинуть свої політичні та націоналістичні суперечності й об'єднаються [158]. Отже, Російська православна церква постане тією силою, котра з'єднає історичну Русь. Це положення буде покладено в основу концепту «Русский мир» патріарха Кирила. Досягнення церковної єдності дозволить забезпечити знайомство глобалізованого світу з духовними цінностями православ'я, утвердити спільність історичного та культурного досвіду. Духовні цінності православ'я будуть конкретизовані у подальшому під час розробки концепта «Русский мир».

3 листопада 2009 року під час виступу на III Асамблеї фонду «Русский мир» патріарх Кирил офіційно презентував свою концепцію. Він зазначив, що глобалізація кидає виклики насамперед концепціям культурно-національної ідентичності. Представники різних культур поставлені перед вибором: примкнути до цих могутніх глобальних проєктів і розчинитися в них або ж самими бути самостійними суб'єктами у формуванні світового устрою. Таким чином постає питання: чи зможе «Русский мир» забезпечити для себе роль значущого гравця на світовій арені сьогодні та у майбутньому? [32]. Для відповіді на це питання патріарх пропонує визначитись з тим, що є «Русский мир».

На думку патріарха, ядром «Русского мира» сьогодні є Росія, Україна, Білорусія, об'єднанні спільною назвою «Свята Русь». Саме таке розуміння «Русского мира» відображено у назві Російської православної церкви. Церква, наголошує патріарх, виконує пастирську місію серед народів, що

приймають російську духовну і культурну традицію як основу своєї національної ідентичності, або, принаймні, як її істотну частину. Таке розуміння дозволяє і Молдову вважати частиною «Русского мира». Російська православна церква є найбільшою багатонаціональною громадою в світі і прагне розвивати свій багатонаціональний характер [32].

На думку патріарха, Російська православна церква не ставить під сумнів кордони між державами колишнього Радянського союзу, але вважає, що вони шкодять народам «Русского мира». У народів історичної Русі є вагомі підстави для розвитку інтеграційних процесів, адже вони належать до одного унікального цивілізаційного простору, в рамках якого накопичились цінності, знання та досвід, що допомагали нашим народам завжди займати гідне місце в людській родині. Цей спільний простір немає єдиних політичних інститутів.

Для патріарха Кирила основою «Русского мира» є православна віра, отримана в спільній Київській купелі хрещення. Таким чином були закладені глибинні, базисні духовні цінності, які стали реальністю в історичному житті народу. Цінність віри в особистому і суспільному житті важлива для представників «Русского мира» після пережитих десятиліть державного атеїзму. Іншою опорою, на думку патріарха, є російська мова і культура. Російська культура не охоплює межі однієї країни та одного етносу і не пов'язана з інтересами однієї країни. Вона постає самобутніми способами і формами вираження цінностей, історичного досвіду народів Русі, які визначають особисте та громадське буття мільйонів людей. Важливим комунікаційним елементом «Русского мира» є російська мова. Третьою підвалиною «Русского мира» патріарх визначає спільну історичну пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток. Відображенням цього можна вважати сильну свідомість безперервності і спадкоємності руської державної суспільної традиції, починаючи з часів Київської Русі і завершуючи сучасними Росією, Україною, Білоруссю та Молдовою. Традиційно народи «Русского мира» творили суспільство на основі таких

цінностей, як відданість Богу, любов до Батьківщини, людинолюбство, справедливість, міжнаціональний та міжрелігійний мир, прагнення до знань, працьовитість, повага до старших [32].

Незалежні держави, які існують на просторі історичної Русі і усвідомлюють свою загальну цивілізаційну приналежність, на думку патріарха Кирила, могли б продовжувати разом творити «Русский мир» і розглядати його як свій спільний наднаціональний проект. Для цього варто б було запровадити поняття «страна Русского мира». Воно означало б, що країна відносить себе до «Русского мира», якщо в ній використовується російська мова як мова міжнаціонального спілкування, розвивається російська культура, а також зберігається загальноісторична пам'ять і єдині цінності суспільного будівництва. Такий союз на переконання патріарха Кирила має стати сильним суб'єктом глобальної міжнародної політики, сильнішим за всякі політичні альянси. Проте це неможливо реалізувати без об'єднання зусиль держави, церкви та громадянського суспільства.

Отже, у цій промові патріарх Кирил окреслив власне розуміння концепту «Русский мир», можливість його втілення у суспільно-політичному житті та проблеми, які потрібно вирішити на шляху його розбудови.

Зважаючи на те, що концепт «Русский мир» спочатку оформлюється у науково-публіцистичній літературі та офіційній риториці керівництва Росії, а лише потім стає надбанням церкви постає необхідність встановлення відмінностей у тлумаченні цього поняття. Російські інтелектуали (П. Щедровицький, С. Градиловський, Г. Павловський, Б. Межуєв) спрямували свої зусилля на розробку концепту «Русский мир» як перспективного проекту розвитку Росії у XXI ст. Росія мала стати впливовим геополітичним, гео економічним та геокультурним гравцем глобалізованого світу. На цьому шляху мала бути оформлена нова національна ідентичність, відкинуті помилки минулого, зокрема, імперські амбіції. Росія мала постати або частиною західної цивілізації, або самобутнім культурним феноменом,

який не загрожує існуванню інших культурних світів. У цьому контексті релігія відсувалася на другий план.

На відміну від російських інтелектуалів, патріарх Кирил вважає, що православна церква відіграє провідну роль у створенні та утриманні «Русского мира», адже лише вона інституційно охоплює увесь пострадянський простір. Приєднання у 2007 році до Російської православної церкви Російської зарубіжної православної церкви з одного боку характеризує здатність до об'єднання роз'єднаних частин «Русского мира», а з іншого – дозволяє посилити вплив серед російськомовної діаспори. Окрім того, патріарх поділяє погляди С. Гантінгтона стосовно сучасного світу як поліцивілізаційного, у якому існує окрема православна цивілізація з центром у Росії. Саме тому розробка концепту «Русский мир» має бути пов'язана з осягненням здобутків унікальної російсько-православної цивілізації. Важливою характеристикою цієї цивілізації постає її тривалий історичний розвиток. Таким чином, починаючи з 2010 року спостерігається поступова еволюція від ідеї «Святої Русі», що об'єднує Україну, Білорусь та Росію до утвердження особливої місії Росії, котра постає особливою країною-цивілізацією, співмірною з Індією та Китаєм. Російська цивілізація втілена у формі російської державності має постати центром тяжіння сусідніх народів та культур.

Під час виступу на IV Асамблеї фонду «Русский мир» (2010) патріарх Кирил зазначив, що завдяки православної вірі народ Русі зміг перерости свою етнічну обмеженість та створити разом з іншими народами спільний цивілізаційний простір, у якому Російська православна церква здійснює свою пастирську діяльність. Початком російської цивілізації, на думку патріарха, є 862 рік, а 988 – рік народження Російської православної церкви. Таким чином російська цивілізація має тисячолітню історію, котра майже повністю просякнута православним змістом. Таким чином «Русский мир» непов'язаний з політичною кон'юнктурою, а є відображенням реального стану речей, що зумовлений необхідністю піклування з боку церкви про своїх вірних. Піклування полягає у намаганні розвивати спільну духовну культуру

на всьому просторі історичної Русі. Російська цивілізація проголошується спадкоємницею візантійської цивілізації, котра так само єднала народи та релігії в одне суспільство. Вселенська віра втілюється у православ'ї [31].

Головним завданням патріарха під час виступу було спростувати побоювання загрози збереженню незалежності України, Білорусі та Росії у межах «Русского мира». Він зазначив, що «Русский мир» охоплює не лише країни, але й громади та спільноти людей, що пов'язують свою ідентичність з російською цивілізаційною традицією. Ця традиція ґрунтується на спільній системі базових цінностей. У 2011 році патріарх представив проект програми «Базисні цінності – основа загальнонаціональної ідентичності». В основу системи базових цінностей була покладена тріада «віра – Батьківщина – свобода» [35]. На думку патріарха, пастирська місія Російської православної церкви охоплює увесь світ. Усі країни пов'язані з російською цивілізацією мають не боятися втратити самостійність, а використовувати цей безцінний ресурс у глобальному світі.

Виступ патріарха Кирила спричинив жваву дискусію між його прихильниками та противниками. Дискусія стосувалась питання співвідношення вселенського та національного й відповідності концепту «Русский мир» вченню православної церкви. На думку прихильників патріарха Кирила (Т. Борозенець, В. Волковський, прот. Д. Мартишин, прот. Андрій (Новіков) цей концепт дозволяє реалізувати на практиці традицію «Святої Русі» та цілком відповідає православній церковній традиції [22-25; 34; 140; 152]. Ігумен Арсеній (Бочкарь), А. Колодний, П. Павленко, Ю. Чорноморець та ін. звинувачують патріарха Кирила у ересі філетизму, запереченні вселенського характеру православної віри, посяганні на самостійність України, її власну національну та культурну ідентичність [4; 107; 112; 162; 163; 180; 237; 251].

Доказами зазначених побоювань загрози національній ідентичності України стали зміни у позиції Російської православної церкви, які припали на 2013 – 2014 роки. У 2013 році патріарх Кирил під час виступу на відкритті XVII

Всесвітнього російського народного собору наголосив, що Росія є унікальною та самостійною цивілізацією, яка дорівнює цивілізаціям Заходу, Індії та Китаю. Він також зазначив, що розуміє Росію як синонім Русі, тобто культурне багатонаціональне утворення, яке у конкретних історичних та географічних вимірах пов'язано з Давньою Руссю. Зважаючи на те, що на території історичної Русі сьогодні існують окремі самостійні держави, патріарх змушений пов'язати російську цивілізацію лише з Російською Федерацією. Проте у майбутньому існує можливість відновлення великого цивілізаційного простору у межах усієї історичної Русі. «Росія – це країна-цивілізація, зі своїм власним набором цінностей, своїми закономірностями суспільного розвитку, своєю моделлю соціуму і держави, своєю системою історичних і духовних координат» [191]. Кожна цивілізація, на думку патріарха Кирила, повинна щось запропонувати світу. Для російської цивілізації таким здобутком постає ідея солідарності, яка втілюється у досвіді справедливих та мирних міжнаціональних відносин. Таким чином прагнення до солідарності визначає увесь історичний шлях Росії, пов'язує між собою епохи. Можливість реалізації солідарних цінностей пов'язана з духовним суверенітетом Росії, котрий дозволяє російській цивілізації стати унікальною [191].

Намагання довести унікальність російської цивілізації, безперервність її розвитку від часів Середньовіччя до сьогодення зумовлює актуалізацію ідеологем минулого. Зокрема, спостерігається актуалізація ідеологеми «Москва – Третій Рим», котра має важливе значення для оформлення духовного суверенітету російської православної цивілізації. Це дозволяє прослідкувати зв'язок між зазначеною ідеологемою та концептом патріарха Кирила «Русский мир».

На думку В. В. Шевченка, найприкметнішими ознаками російської православної цивілізації є: 1) ідея «збирання руських земель», духовно-ідеологічне обґрунтування якої включає цілий комплекс імперських узасаднених та настійно культивованих положень; 2) сакралізація держави на чолі з монархом, який постає носієм вищих цінностей; 3) православ'я як

єдине істинне віровчення; 4) теорія «Третього Риму», згідно з якою Москва залишається єдиним довічним охоронцем християнського благочестя; 5) симфонія світської та церковної влади, яка має якомога ефективніше втілювати імперські ідеологеми, які знайдуть своє завершення у формулі графа Уварова: «Православ'я – самодержавство – народність» і фактично стануть засадничими принципами русифікаторської політики російського самодержавства; 6) соборноправність, релігійною домінантою якої виступало освячення православної давнини, її віросповідної первинності та неушкодженості [240, с. 34–35]. Таким чином початки російської православної цивілізації варто шукати у XV ст., коли відбувається повалення татарського панування та проголошення автокефалії Російської православної церкви. Ці події зумовили необхідність окреслення взаємовідносин між світською та церковною владою. Зокрема, московський князь мав суттєво підвищити свій міжнародний авторитет, аби зрівнятись у права з правителями ханатів (Кримське, Астраханське, Казанське), що виникли на території Золотої Орди. Російська православна церква ж потребувала врегулювання взаємовідносин з Вселенською патріархією, адже проголошення автокефалії відбулося без згоди Церкви-матері. Окрім того князь та митрополит мали налагодити систему взаємовідносин між собою. Відповіддю на ці обставини і постає ідеологема «Москва – Третій Рим». Вона надає підстави Російській православній церкві у 1589 році отримати статус патріархії. Окрім того Московська держава проголошується останнім християнським царством у якому відповідальність за підданих та церкву покладається на князя. Церква підкоряється державі візантійська симфонія світської та церковної влади швидко трансформується у самодержавну модель управління державою, за якої сакралізується особа монарха.

Враховуючи зазначені обставини можна прослідкувати взаємозв'язок між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та концептом «Русский мир» Російської православної церкви. На думку О. Сагана, месійну теорію «Третього Риму» та концепт «Русский мир» єднає віра у порятунок світу [181, с. 89]. Зокрема, у

своєму виступі на III Асамблеї фонду «Русский мир» патріарх Кирил заявив: «Нам необхідно і далі ясно усвідомлювати унікальність руського способу проживання та відтворювати його не лише в країнах з домінуючою руською культурою, але свідчити про нього далеко за їх межами, особливо в умовах духовної, моральної кризи сучасної людської цивілізації» [32].

О. Саган вважає, що ідея про порятунок світу є важливішою за ідею лише своєї власної унікальної російської православної цивілізації. Вона дозволяє «Русському миру» отримати вселенське значення. Зокрема, ієромонах Євфимій (Моїсеєв) зазначає, що «Русский мир» – це не лише росіяни... руським може бути великорос, білорус, українець, грек, грузин, болгарин, серб... [71]. Кінцеву мету реалізації проекту «Русский мир» патріарх Кирил вбачає у побудові кращого майбутнього для великого багатонаціонального об'єднання, що живе у мирі з собою та рештою світу [31]. Поширення концепту «Русский мир», на думку О. Сагана, відбувається за допомогою верифікацій теорії «Третього Риму»: «колиска трьох братніх народів», «слов'янська єдність», «цивілізаційне оформлення» російським народом своїх сусідів [181, с. 96]. Зазначене пояснення є досить сумнівним, адже зазначені ідеологеми формувались у різний час та мали виконувати інші ідеологічні завдання ніж теорія «Третього Риму». Зокрема, К. Леонт'єв наголошував на неможливості реалізації ідеї слов'янської єдності через різні віросповідання східних, західних і південних слов'ян. Досягнення панування Росії шляхом об'єднання слов'ян немає нічого спільного з ідеєю збереження чистоти віри у останньому християнському царстві. Ідеологема «колиска трьох братніх народів» спрямована на вирішення питання стосовно належності спадщини Київської Русі сучасним державам – Білорусі, Російській Федерації, Україні. Вона визнає, що здобутки давньоруської державності та культури належать усім народам Київської Русі. Це дозволяє Російській Федерації проголошувати тисячолітню історію власної державності, а через «Володимирове хрещення»

обґрунтовувати Російській православній церкві власне місце та роль у православному світі.

Ідея «цивілізаційного оформлення» російським народом своїх сусідів (нав'язування російської культури, мови та православної віри) стосується місця і ролі російської цивілізації у сучасному світі. Для України ця ідея постає викликом для оформлення власної цивілізаційної ідентичності. З точки зору російських політичних та церковних діячів Україна безпосередньо належить до російської цивілізації. У патріарха Кирила Україна взагалі формує її ядро. Для С. Гантінгтона Україна є розколотою цивілізацією, адже через її землі проходить кордон між західною та православною цивілізаціями [228]. Українські ж дослідники М. Михальченко, Ю. Павленко обґрунтовують окремішність української цивілізації від російської і таким чином заперечують вищість останньої [81; 148; 149]. На думку Б. Б. Глотова, сучасна українська культурно-цивілізаційна ідентичність розвивається під впливом індоктринацій євразійської та західноєвропейської цивілізацій і має необособлений, транзитивний, розколотий і порубіжний характер. Саме тому, сучасне українське суспільство має суттєві релігійні, мовно-етнічні та етнополітичні відмінності [39, с. 7]. Таким чином, твердження про належність України до російської цивілізації є сумнівним.

Як зазначає М. Козловець, різниця між українцями та росіянами полягає, зокрема, у тому як вони оцінюють «Володимирове хрещення». Для українців це є європейський вибір, а для росіян – спільнослов'янський [104, с. 131]. Саме тому для України є важливим повернення до Європи, відновлення зв'язку з західною цивілізацією. Для Росії важливим є утвердження власної унікальності та свого особливого історичного шляху розвитку.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» в свою чергу не переймається проблемою визначення ідентифікаційних критеріїв стосовно російської православної цивілізації. Для неї головним завданням постає утримання останнього православного царства, яке зберігає чистоту віри та рятує світ від Антихриста. Таким чином, не можна встановити безпосередній зв'язок між

ідеологемою «Москва – Третій Рим» та ідеєю «цивілізаційного оформлення» російським народом своїх сусідів. Таким чином, спроба О. Сагана об'єднати в одне ціле ідеологічні конструкції періодів Московського царства, Радянського Союзу та сучасної Російської Федерації спотворює зміст ідеологеми «Москва – Третій Рим».

П. Павленко переконаний, що ідеологему «Москва – Третій Рим» та концепт патріарха Кирила «Русский мир» єднає візантійська ідея симфонії світської та церковної влади, яка забезпечить побудову сильної держави з одноосібним правителем на чолі [163,с. 99]. На думку С. Здіорука, «Русский мир» початку ХХІ ст. має ті самі складові, що й імперська ідеологія ХІХ ст., котра базувалася на православ'ї, самодержавстві та народності. «Народність» трансформувалась в «російську мову та культуру», а «самодержавство» – в «спільну історичну пам'ять». Православ'я не використовується в офіційній риториці російського керівництва через наявність потужної мусульманської громади [75,с. 118]. Таке тлумачення концепту «Русский мир» дозволяє наголосити на спадковості ідеології Московської держави. Для Московського періоду важливим завданням є легітимація влади. С. Здіорук зазначає, що важливу роль у цьому процесі відіграє саме ідеологема «Москва – Третій Рим». Вона пов'язує можливість здійснення есхатологічної духовної місії Росії з державною владою, котра стає богообраною [75,с. 115]. Отже, самодержавна традиція та практика сакралізації правителя постають тією ланкою, яка єднає концепт «Русский мир» та ідеологему «Москва – Третій Рим».

А. Колодний наголошує на тому, що ідея «Третього Риму» потребує від Росії розбудови певного наднаціонального універсального проекту, котрий міг би бути поширений на інших. Це суперечить основним положенням концепту патріарха Кирила «Русский мир», адже він навпаки намагається об'єднати усіх у межах національного російського проекту [107,с. 61]. Таким чином, спостерігається апелювання до ідеологеми «Москва – Третій Рим» у мовному дискурсі, проте відсутні спроби практично реалізувати її зміст.

На переконання Ю. П. Чорноморця існує безпосередній зв'язок між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та концептом «Русский мир». Цей зв'язок полягає у наслідуванні особливого варіанту московського християнства. Для московського християнства характерним є сприйняття Євангелія та євхаристії як зовнішніх форм, а національне та місцеве розглядати як зміст та смисл самого християнства. Таким чином, цінності постають лише зовнішньою формою і поступово втрачають свою значимість, залишається лише їх видимість. Суттю ж стає обожествління національного. Поклоніння відбувається не Богу, а «народу-богоносцю». Потім замість народу цінністю стає життєвий простір і владанад ним. Саме це і є «Русский мир». Таким чином, московське православ'я стає християнством за формою та язичництвом за змістом. Московська ідея – це національні, а часом і племінні цінності за змістом та імперсько-універсальна культура за формою [236, с. 330–331].

Загалом, на думку Ю. П. Чорноморця, сама ідея «Третього Риму» є абсурдною, адже середньовічна свідомість передбачала лише «Другий», тобто «Новий Рим». Москва претендує стати зовсім іншим «Римом». Саме тому Московська держава не сприймає культурну традицію Заходу, а намагається відшукувати власний, відмінний від загальнолюдського, зміст. Цей зміст є національним, місцевим.

О. Мельник вважає концепт патріарха Кирила «Русский мир» спробою трансформації середньовічної концепції «Москва – Третій Рим» до реалій сучасності [144, с. 317]. На думку дослідниці, їх єднає месіанізм. Проте цей месіанізм має різне спрямування. Ідея «Третього Риму» ґрунтується на необхідності збереження чистоти віри, незіпсованого варіанту християнства. Таким чином, Московське царство є обраним не тому, що воно краще за інші, а тому – що воно є останнім християнським царством, котре утримує світ від приходу Антихриста. Концепт «Русский мир» розбудовує свій месіанізм на основі права опікати та захищати усіх православних християн світу. Таким чином, головним завданням постає розбудова геополітичного та геокультурного

проекту, котрий під егідою православ'я здійснює власну експансію. Кінцевою метою постає утвердження величі Росії та її духовних цінностей.

Отже, серед українських науковців існує однаковість стосовно наявності взаємозв'язку між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та концептом «Русский мир» Російської православної церкви. Різниця полягає лише у ступені відображення середньовічного вчення у сучасному ідеологічному концепті. Ідеологема «Москва – Третій Рим» першочергово була орієнтована Філофеєм на порятунок світу від приходу Антихриста. Москва передусім сприймалася як останнє християнське царство, як останній «Рим». Саме тому головним завданням постає збереження чистоти віри, яке і передбачає об'єднання зусиль держави та церкви. «Симфонія» – це необхідність в умовах очікування есхатологічної катастрофи. Цілком ймовірно необхідність збереження чистоти віри обумовлювала розрив контактів із західними та східними християнами, котрі відступили від зазначеного канону. Правильна віра ставала духовною основою населення Московської держави. Поступово оформлювався національний варіант месіанізму, який пов'язувався зі святістю рідної землі та її традиційним суспільним устроєм. Таким чином віра у порятунок світу, національний варіант месіанізму, «симфонія» трансформована у самодержавну модель управління як найбільш прийнятну форму легітимації влади та прагнення до постійної експансії є взаємопов'язаними елементами, які постають результатами практичного втілення ідеологеми «Москва – Третій Рим». Відповідно звернення уваги лише на один з перелічених компонентів призводить до спрощення розуміння впливу цієї ідеологеми на концепт «Русский мир» Російської православної церкви.

Патріарх переконаний, що сучасний глобалізований світ знаходиться у моральній кризі. Він наголошує на необхідності порятунку світу через повернення до традиційних цінностей, зокрема, відновлення інституту сім'ї, відносин між чоловіком та жінкою у відповідності до заповідей Божих. Носієм традиційних цінностей, які мають бути донесені до різних народів та

культур є російський народ, котрий зберігає ідеали суспільного розвитку, найбільш прийнятні моделі взаємин між державою та церквою та між народами. Таким чином національний варіант суспільного розвитку проголошується універсальним, відбувається відновлення месіанського спрямування російської історіософії. Реалізація «Русского мира» неможлива без співпраці державної та церковної влади. Патріарх неодноразова заявляв про особливу роль президента Російської Федерації у реалізації зазначеної концепції. Першочергово концепт «Русский мир» мав утвердити особливу роль Російської православної церкви на пострадянському просторі, а на території Росії зрівняти патріарха з президентом. Проте церква не лише не відстояла власну самостійність та винятковість перед державою, але й перетворилась на найбільш дієвий механізм реалізації політики «м'якої сили» у зовнішній діяльності Російської Федерації. Таким чином наявна ситуація у Російській православної церкві нагадує період правління патріарха Нікона, за часів якого ідеологема «Москва – Третій Рим» втратила статус офіційної ідеології та стала надбанням старовірів. Також варто відзначити постійне прагнення до експансії з боку Російської православної церкви. Намагання охопити своєю канонічною територією пострадянський простір (Росія, Білорусь, Україна, Молдова, Казахстан), вирішити на свою користь питання з православною діаспорою в різних країнах світу. Одним з важливих завдань напередодні Всеправославного Собору є перегляд місця у диптиху. Таким чином, простежується безпосередня схожість в основних компонентах між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та концептом «Русский мир» Російської православної церкви. Проте механізми їх реалізації є відмінними. Нині складно передбачити практичні наслідки реалізації концепта патріарха Кирила в умовах секуляризованої російської держави та за умов збереження незалежності країн колишнього Радянського Союзу.

Аналіз концепту «Русский мир» РПЦ дозволяє сформулювати наступні висновки. По-перше, цей концепт є результатом тривалої роботи Російської православної церкви стосовно розробки власного цивілізаційного проекту.

Розуміння унікальності російської православної цивілізації пов'язано з переконанням щодо духовної переваги над іншими конфесіями та релігіями. Утвердженню цього переконання сприяла власна соціальна концепція окреслена у «Основах соціальної концепції Російської православної церкви» та «Основах вчення Російської православної церкви про гідність, свободу та права людини». У цих документах Російська православна церква намагається відмежувати себе від інших релігій, відкинути релігійний плюралізм сучасного світу та секулярний характер держави. В основу життя громадян Російської Федерації має бути покладено набір традиційних цінностей.

По-друге, спроба утвердити та захистити традиціоналізм російського суспільства призводить до утвердження зверхності стосовно інших народів та релігій. Окрім того, необхідність дотримання традиції призводить до її освячення. Таким чином, у концепті патріарха Кирила «Русский мир» відбувається підпорядкування християнського віровчення національним інтересам та потребам. «Руськість» покладена в основу ідентифікації православного населення «Русского мира».

По-третє, «Русский мир» сприймається патріархом Кирилом, передусім, як геополітичний проект, котрий має постати новим світовим центром. Він повинен сприяти інтеграції народів на території колишньої «історичної Русі». Підставами для об'єднання народів є православна віра, російська мова і культура, спільна історична пам'ять та спільні погляди на суспільний розвиток. Ці підстави дозволяють створити власний самобутній цивілізаційний, над національний проект. Таким чином, на підставі російської національної ідентичності патріарх сподівається оформити нову геополітичну та цивілізаційну ідентифікацію. Це зумовлює значну критику концепту «Русский мир» Російської православної церкви у країнах колишнього Радянського Союзу, зокрема, в Україні.

По-четверте, концепт патріарха залишає відкритим питання про співвідношення світської та церковної влади, відділення Церкви від держави.

Українські дослідники переважно концентрують увагу на загрозах, які несе концепт «Русский мир» українській національній ідентичності та релігійній свободі в Україні. У цьому контексті спостерігається ототожнення «Русского мира» з ідеологемою «Москва – Третій Рим» як втіленням російського месіанства та експансійної політики Росії. Проте, поза увагою лишається спроба Кирила встановити симфонію світської та церковної влади, довести що духовна влада РПЦ не поступається владі керівництва Російської Федерації. Таким чином, у діях патріарха Кирила можна вбачати спробу втілення політики патріарха Нікона. Невдача Нікона призвела до розколу в Російській православній церкві та відмови офіційної влади від ідеологеми «Москва – Третій Рим». Саме тому, ідея Філофея про необхідність впровадження симфонії у державно-церковних відносинах як запорука існування християнського царства, що рятує світ від Антихриста, потребує подальшого вивчення у процесі дослідження концепту «Русский мир» РПЦ.

### **Висновки до розділу 3**

У сучасній російській релігійно-філософській думці екстраполяція ідеологеми «Москва – Третій Рим» переважно здійснюється через еволюцію концепту «Русский мир». На підставі аналізу визначень терміну «Русский мир», які були запропоновані провідними сучасними російськими дослідниками, можна виділити чотири основні підходи до його тлумачення: геополітичний, геоекономічний, етнокультурний та релігійний. Таким чином, для реалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим» в умовах сучасної Російської Федерації найбільш прийнятним видається саме релігійне розуміння цього терміну, яке розробляється та популяризується Російською православною церквою.

Саме церква найбільш зацікавлена в актуалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим», адже вона дозволяє обґрунтувати претензії на унікальність російського варіанту православ'я, його перевагу над іншими християнськими

конфесіями, богообраність. Звернення уваги на релігійну ідентифікацію росіян є небезпечним для керівництва Російської Федерації через потенційний конфлікт з мусульманською частиною російського суспільства. Саме тому в офіційній риторичі ідеологема «Москва – Третій Рим» поступається ідеології неоевразійства, що спрямоване на об'єднання усіх громадян Росії у боротьбі проти Заходу.

«Русский мир» постає спробою на основі мовної та релігійної ідентифікації обґрунтувати існування окремої російської цивілізації, що знаходиться у конфронтації з західною цивілізацією. Патріарх Кирил намагається утвердити унікальність Росії як країни-цивілізації та пов'язати можливість розвитку православної віри та культури з російською державністю.

Концепт «Русский мир» Російської православної церкви несе загрозу незалежності України, розвитку її власної національної та культурної ідентичності. Це пов'язано зі спробою патріарха Кирила встановити симфонію світської та церковної влади, довести що духовна влада Російської православної церкви не поступається владі керівництва Російської Федерації. Таким чином, основна увага під час дослідження концепту «Русский мир» РПЦ має бути звернена на державно-церковні відносини як у Російській Федерації, так і в пострадянського простору.

## ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз ідеологеми «Москва – Третій Рим». Відповідно до поставленої мети й завдань дослідження, обґрунтовано і сформульовано низку теоретичних узагальнень та висновків:

1. Встановлено, що ідеологема «Москва – Третій Рим» постає важливим і невід’ємним сегментом неоімперської ідеології Російської Федерації. Вона має значний потенціал для подальшого розвитку, адже дозволяє сформулювати національну, цивілізаційну та геополітичну ідентичність росіян.

У сучасній Росії це загальноживана, універсальна ідеологема-історизм зі змішаним аксіологічним модусом, чим зумовлено широкий спектр її використання й протилежні оцінки. В основу ідеологеми покладено уявлення росіян про владу, націю, державу, політичні та ідеологічні інститути.

2. Виділено два напрями рефлексії ідеологеми «Москва – Третій Рим»: філософсько-богословський та історико-філологічний. Цей поділ зумовлений як відмінністю у підходах до розуміння сутності зазначеної ідеологеми, так і завданнями дослідження.

Представники філософсько-богословського напрямку рефлексії ідеологеми «Москва – Третій Рим» наголошують на особливій її ролі для становлення російської історіософії, месіанського світогляду та самодержавної форми правління. Прихильники історико-філологічного напрямку вважають, що це – одна з численних ідеологем періоду формування Московської централізованої держави, що ідеологема мала обмежений характер функціонування у XVI – XVII ст. та не впливала на подальші етапи розвитку російської історії.

Встановлено, що ідеологема «Москва – Третій Рим» спочатку постала предметом богословських досліджень. Її розробка пов’язана з вивченням есхатології старовірів. Для дослідників XIX – початку XX ст. важливим було

питання походження та джерел формування ідеологеми «Москва – Третій Рим». До прихильників її іноземного походження варто віднести Ф. Успенського, П. Мілюкова, І. Жданова, М. Сперанського, М. Дьяконова. Прихильниками самостійного, оригінального характеру ідеї «Третього Риму» були В. Ключевський, М. Каптерев, І. Кириллов, В. Малінін. Окрім того дослідники звернули увагу на осягнення «візантійської спадщини» у російській духовній культурі та політичній традиції Російської імперії.

Ідеологема «Москва – Третій Рим» посідає важливе місце у спадщині російських богословів діаспори. Їх об'єднує сприйняття зазначеної ідеологеми як найважливішої ідеї російського православ'я, що визначила розвиток російської православної церкви та Російської імперії. Саме через дослідження ідеї про Москву як «Третій Рим» можна зрозуміти причини російського церковного розколу, утвердження самодержавства, підпорядкування церкви державі, а також – появу опозиційних рухів, остаточною реалізацією яких стає російський комунізм. Відмінності у трактуванні ідеологеми «Москва – Третій Рим» богословами та філософами пов'язані як з різницею у сприйнятті взаємозв'язку між релігійними та політичними мотивами, закладеними у формулі Філофея, так і відмінностями у розумінні співвідношення національного та вселенського у російському месіанізмі.

У другій половині ХХ ст. західні дослідники застосували здобутки цивілізаційного підходу для вивчення ідеологеми «Москва – Третій Рим», тоді як у СРСР вона розроблялася у контексті досліджень, пов'язаних із вивченням суспільно-політичних процесів періоду становлення та розвитку Московської централізованої держави, зокрема, співвідношення світських та церковних елементів з позиції класового підходу. У сучасній українській науці активізувалася розробка питань взаємозв'язку між ідеологемою «Москва – Третій Рим» та неоімперським курсом Російської Федерації.

3. Ідеологема «Москва – Третій Рим» відіграє важливу роль у російській історіософії, головне завдання якої – дослідження засадничих традицій історичної пам'яті російського народу та відображення

властивостей його національного характеру. Ідеологема відображає те як російський народ сприймає себе в історії.

Філофей, з одного боку, розвивав історіософські ідеї періоду Київської Русі, зокрема, святість, богообраність, відповідальність правителя перед Богом у боротьбі зі злом, а з іншого боку – закладав фундамент для ідеологічних побудов наступних епох. У XVIII – XIX ст. ідея російського месіанства отримала нову форму та почала розвиватись на основі нової парадигми – у системі філософських побудов, присвячених стосункам Росії із Заходом в контексті пошуку власних шляхів у світовій історії. Таким чином ідеологема «Москва – Третій Рим» почне доповнюватись новими сюжетами, отримувати додаткову аргументацію та нову інтерпретацію. Саме тому вона стала системоутворюючою для російської філософської думки в цілому.

Російська історіософія має виразне есхатологічне спрямування. Ідеологема «Москва – Третій Рим» дозволила на основі християнської есхатології створити «есхатологію надії», пов'язану з існуванням Московського православного царства, котре утримує світ від приходу Антихриста. Особливе покликання росіян як захисників істинної віри зумовлене перенесенням світогляду іудейського месіанізму на російське суспільство. Російський народ сприймав себе богообраним, а Росія – «святою Руссю». Таким чином, ідеологема «Москва – Третій Рим» синтезує богословські ідеї християнської есхатології та іудейського месіанізму.

4. Самодержавна модель управління відповідає традиціям російської державності. Вона передбачає нічим не обмежену, сакральну владу самодержця, його контроль над усіма сферами суспільного буття. Ідеологема «Москва – Третій Рим» – результат «йосифлянського» розуміння державно-церковних відносин, адже передбачає створення теократичної держави. Визначальним для такої держави є принцип симфонії світської та церковної влади. Цар виступає силою, що може забезпечити справедливість. Ідеї Філофея сприяли ідеологічному обґрунтуванню можливості утвердження самодержавства. Історія російської державності доводить неможливість практичного втілення принципу симфонії.

5. Доведено, що «Русский мир» можна ствердно охарактеризувати як концепт. Це пов'язано з його суб'єктивністю, залежністю від комунікації з іншими, під час якої уточнюється та корегується сенс інформації. Важливою характеристикою концепту є спрямованість на активізацію пам'яті та уяви. Концепт «Русский мир» формує у свідомості росіян уявлення про безперервність російської державності від періоду Київської Русі до сьогодення. Він окреслює певний проект, котрий має бути реалізований у майбутньому. Залежно від суб'єкту, який сприймає цей концепт, це може бути або окрема російська православна цивілізація, або геоекономічна чи геополітична спільнота, що відіграватиме провідну роль у глобалізованому світі.

Концепт «Русский мир» являє собою спробу конструювання російської ідентичності. Він покликаний заповнити ідеологічний вакуум, який утворений внаслідок краху ідеології марксизму-ленінізму, а також створити альтернативу ідеології західному лібералізму. Окрім того, пропонується модель взаємин Російської Федерації з російськомовною діаспорою. Концепт «Русский мир» є відповіддю Росії на виклики глобалізації.

Встановлено, що передумовами появи концепту «Русский мир» можна вважати німецьку філософію XVIII – XIX ст., сучасну аналітичну філософію та ідеї цивілізаційного розвитку С. Гантінгтона. На основі мовної та релігійної ідентифікації вдалося обґрунтувати існування окремої російської цивілізації, що знаходиться у конфронтації з західною цивілізацією. Таким чином, концепт «Русский мир» синтезує культурний, релігійний та мовний підходи до трактування терміну «цивілізація».

Концепт «Русский мир» реалізується в геополітичному, геоекономічному, етнокультурному та релігійному аспектах. У релігійному аспекті він виступає альтернативою неоєвразійству та є невід'ємною складовою неоімперської ідеології сучасної Росії.

Саме Російська православна церква найбільш зацікавлена в актуалізації ідеологеми «Москва – Третій Рим», адже вона дозволяє обґрунтувати претензії на унікальність російського варіанту православ'я, його перевагу над іншими християнськими конфесіями, богообраність. Звернення уваги на релігійну ідентифікацію росіян небезпечно для керівництва Російської

Федерації через потенційний конфлікт з мусульманською частиною російського суспільства. Тому в офіційній риторичі ідеологема «Москва – Третій Рим» поступається ідеології неоевразійства, спрямованій на об'єднання усіх громадян Росії у боротьбі проти Заходу.

6. Концепт «Русский мир» РПЦ являє собою модернізовану версію ідеологеми «Москва – Третій Рим». Їх єдне намагання реалізувати принцип симфонії світської й церковної влади; переконання в істинності православної віри та можливість порятунку світу; богообраність росіян, пов'язана з необхідністю поширення російської мови та культури, спільної історичної пам'яті; звернення до цінностей традиційного суспільства.

«Русский мир» постає власним цивілізаційним проектом Російської православної церкви. Витоки цього проекту можна відшукати в «Основах соціальної концепції Російської православної церкви». У цьому документі в зародковому вигляді присутні основні характеристики концепту «Русский мир» патріарха Кирила: російська мова та культура (національна християнська культура), спільна історична пам'ять (християнський патріотизм) та православна віра (православний народ). Окрім того, закладена ідея про необхідність об'єднання народів колишньої історичної Русі. Патріарх Кирил намагається утвердити унікальність Росії як країни-цивілізації та пов'язати можливість розвитку православної віри та культури з російською державністю.

«Русский мир» РПЦ несе пряму загрозу для існування незалежних національних держав, що межують з РФ, оскільки має на меті інтеграцію в російську державу православних віруючих пострадянського простору без врахування їх національної самоідентифікації, нехтуючи існуючими кордонами. Альтернативою концепту «Русский мир» патріарха Кирила має постати ідея «Київ – Другий Єрусалим», яка була актуалізована митрополитом Київським та всієї України Володимиром. Ця ідея дозволяє уникнути утвердження російського націоналізму у православній традиції та сприяє розвитку національних культур на основі загальнолюдських та християнських цінностей.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Академічне релігієзнавство / За заг. наук. ред. А. М. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Алексеев А. А. Ветхий Иерусалим древнерусской историографии / А. А. Алексеев. // Труды отдела древнерусской литературы. – 2003. – Т. 53. – С. 446–455.
3. Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XII – XVII вв.) / М. А. Алпатов. – М. : Наука, 1973. – 476 с.
4. Арсеній (Бочкарь), ігумен. Що являє собою «Руський мир»? Витоки, сучасний стан, уроки [Електронний ресурс] / Арсеній (Бочкарь). – Режим доступу до джерела : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7780-shho-yavlyaye-soboyu-ruskij-mir-vitoki-suchasnij-stan-uroki.html>
5. Асонов Н. Византизм и российская власть : уроки и смыслы / Н. Асонов. // Власть. – 2010. – № 9. – С. 26–29.
6. Ахромеева Ю. В. Неоєвразійство и традиціоналізм як приклад фундаменталістської ідеології / Ю. В. Ахромеева. // Омський науковий вісник. – 2008. – № 5 (72). – С. 108–111.
7. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт. – М. : Изд-во Сабашниковых, 1996. – 312 с.
8. Батанова О. Н. Русский мир и проблемы его формирования : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. полит. наук. : спец. 23.00.04. «политические проблемы международных отношений и глобального развития» / О. Н. Батанова. – М., 2009 – 24 с.
9. Батжаргал Н. Континентальные цивилизации на международном уровне / Н. Батжаргал. // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2015. – № 8. – С. 111–118.
10. Бауэр Е. А. Идея «Москва – третий Рим» в русской общественной мысли конца XV – начала XVII вв. : отечественная историография XX

столетия : Монография / Е. А. Бауэр. – Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2011. – 127 с.

11. Бауэр Е. А. Судьба теории «Москва – Третий Рим» в древнерусской книжности (к историографии проблемы) / Е. А. Бауэр. // Извест. высш. учеб. заведений. Поволжский регион. Гуман. науки. – 2013. – № 3 (27). – С. 23–30.

12. Бахтин М. М. Слово в романе / М. М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики. – М. : Художественная литература, 1975. – С. 72–233.

13. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

14. Бердяев Н. А. Падение священного русского царства : Публицистика 1914 – 1922 / Н. А. Бердяев. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

15. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев. // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 77–144.

16. Библиотека литературы Древней Руси [Электронный источник] / РАН. ИРЛИ ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 1: XI – XII века. – 543 с. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4863>

17. Библиотека литературы Древней Руси [Электронный источник] / РАН. ИРЛИ ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9 : Конец XIV – первая пол. XVI века. – 566 с. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4887>

18. Бистрицька Е. Концепція «Третього Риму» в політичній стратегії Російської імперії та СРСР ХХ-го століття : історичний аспект / Е. Бистрицька. // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 52. – С. 117–125.

19. Богданов А. П. Конец «Третьего Рима» и утверждение имперского самосознания накануне крушения Московского царства / А. П. Богданов. // Человек между Царством и Империей : Сб. материалов

международ. конф. / Под ред. М. С. Киселевой. – М. : РАН. Ин-т человека, 2003. – С. 47–60.

20. Бойко Ю. Теорія III Риму в Московській Православній церкві після останньої війни / Юрій Бойко. – Париж, 1957. – 30 с.

21. Бойченко І. В. Філософія історії / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2010. – 724 с.

22. Борозенец Т. Богословские основания Русского мира [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7123-bogoslovskie-osnovaniya-russkogo-mira.html>

23. Борозенец Т. Русский мир – благовестие воскресения [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/open\\_theme/39001/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/39001/)

24. Борозенец Т. Русский мир – плод боговоплощения [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/open\\_theme/39412/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/39412/)

25. Борозенец Т. Русский мир и РПЦ (попытка прояснения смыслов) [Электронный ресурс] / Т. Борозенец. – Режим доступа : [http://risu.org.ua/ru/index/expert\\_thought/open\\_theme/39124/](http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/39124/)

26. Бушкович П. Православная церковь и русское национальное самосознание XVI – XVII вв. / Пол Бушкович. // *Ab imperio*. – 2003. – № 3. – С. 101 – 118.

27. Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел : в 8 кн. / Н. В. Варадинов. – СПб. : Тип. МВД, 1858-1862. – Кн. 8 : История распоряжений о расколе. – 656 с.

28. Василенко-Полонська Н. Теорія III Риму в Росії протягом XVIII та XIX сторіч / Н. Василенко-Полонська. – Мюнхен : Церковно-археографічна комісія апостольського візитатора для українців у Західній Європі, 1951. – 48 с.

29. Вдовиченко Л. В. Идеологемы «порядок/order – беспорядок/disorder» в политическом дискурсе России и США : дис. на соискание степени канд. филолог. наук : спец. 10.02.20. «сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание» / Л. В. Вдовиченко. – Екатеринбург, 2011. – 230 с.

30. Винокуров Д. А. Идеино-религиозные течения XV – XVI веков в советской историографии периода «великодержавного сталинизма» : идеология и наука / Д. А. Винокуров. // Извест. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – 2009. – № 108. – С. 29–34.

31. Виступ Патріарха Московського Кірила 3.11.2010 на відкритті IV Асамблеї Русского міра [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1310954.html>

32. Виступ Святішого Патріарха Кирила на урочистому відкритті III Асамблеї фонду «Руський світ» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/2495-vistup-patriarxa-kirila-na-vidkrittii-asambleyi.html>

33. Витгенштейн Л. Избранные работы / Людвиг Витгенштейн. [Пер. с нем. и англ. В. Руднева]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.

34. Волковский В. Русский мир и Святая Русь : новелла патриарха или протяженность традиции? [Электронный ресурс] / В. Волковский. – Режим доступа : [http://theology.in.ua/article\\_print.php?\\_lang=ua&id=35501&name](http://theology.in.ua/article_print.php?_lang=ua&id=35501&name)

35. Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XV Всемирного Русского Народного Собора – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/1495312.html>

36. Гефтер М. Мир миров : русский зачин [Электронный ресурс] / М. Гефтер. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history95-97/gefter-zachin/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/gefter-zachin/)

37. Гирц К. Идеология как культурная система / Клиффорд Гирц. // НЛО. – 1998. – № 29. – С. 7–54.
38. Глазков А. П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии : от славянофилов к неопатристическому синтезу : монография / А. П. Глазков. – М. : КНОРУС ; Астрахань : АГУ, ИД «Астрахан. ун-т», 2016. – 200 с.
39. Глотов Б. Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу : дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.03 / Глотов Борис Борисович. – Дніпропетровськ, 2008. – 448 с.
40. Говорун К. Интерпретируя «русский мир» [Электронный ресурс] / К. Говорун. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/28250-interpretiruya-russkij-mir.html>
41. Голенкова З. Т. Идеология евразийства : между Востоком и Западом / З. Т. Голенкова, А. Е. Еремеев. // Общество и право. – 2006. – № 4. – С. 50–55.
42. Гольдберг А. Л. Три «послания Филофея» : опыт текстологического анализа / А. Л. Гольдберг. // Труды отдела древнерусской литературы – 1974. – Т. XXIX. – С. 68–77.
43. Гордиенко Н. С. Образ Третьего Рима в сочинениях Н. Ф. Федорова / Н. С. Гордиенко, Е. С. Шушпанов. // Вестн. ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 4. – Т. 1. – С. 86–93.
44. Гордон А. В. Архетипы российской власти / А. В. Гордон. // Куда идет Россия? : материалы Международ. симп., 17–18 января 2000 г. [Вып. VII]. Власть, общество, личность ; ред. Е. И. Заславская. – 2000. – С. 21–29.
45. Горелов М. Є. Цивілізаційна історія України / М. Є. Горелов, О. П. Моця, О. О. Рафальський. – К. : ЕксОб, 2005. – 632 с.
46. Горелов М. Є. Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна : особливості становлення та сучасні тенденції розвитку : монографія / М. Є. Горелов, А. І. Кудряченко, О. В. Білий та ін. – К. : Ун-т «Україна», 2010. – 404 с.

47. Горский А. А. Представления о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века) / А. А. Горский. // Царь и царство в русском общественном сознании : Сб. ст. / Редкол. : А. А. Горский (отв. ред.) и др. – М. : РАН. Ин-т рос. истории, 1999. – С. 17–37.

48. Градировский С. Русский мир как объект геокультурного проектирования [Электронный ресурс] / С. Градировский, Б. Межуев – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/histori2003/gradirovsky-russmir/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/histori2003/gradirovsky-russmir/)

49. Гребенкин А. Н. Генезис и развитие самодержавия в России / А. Н. Гребенкин. // Вестн. гос. и муницип. управления. – 2015. – № 1 (16). – С. 149–156.

50. Гришко В. Історично-правове підґрунтя теорії III Риму / В. Гришко. – Мюнхен : Церковно–археографічна комісія апостольського візитатора для українців у Західній Європі, 1953. – 76 с.

51. Громыко А. Русский мир : понятие, принципы, ценности, структура [Электронный ресурс] / А. Громыко. – Режим доступа : <http://www.russkiymir.ru/analytics/tables/news/119902/>

52. Губаненкова С. М. Социально-философский анализ евразийства : дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук. ; спец. 09.00.11. – «социальная философия» / С. М. Губаненкова. – М., 2015 – 164 с.

53. Губерський Л. В. Ідеологія як соціально-культурний феномен /Л. В. Губерський. // Філософ. проблеми гуманіт. наук. – 2011. – № 20. – С. 6–10.

54. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2008. – 816 с.

55. Даренский В. Ю. «Диалог культур» : панацея или новая мифология? / В. Ю. Даренский // Глобальное пространство культуры. Материалы Междунар. науч. форума 12–16 апреля 2005 г. – СПб. : Центр изучения культуры, 2005. – С. 212–215.

56. Дворнік Ф. Слов'яни в Європейській історії та цивілізації / Ф. Дворнік. – К. : Дух і Літера, 2000. – 528 с.

57. Дебенко В. З. Генеза деспотизму в Московській державі за правління Івана IV / В. З. Дебенко. // Галичина. – 2003. – № 9. – С. 32–37.
58. Дебенко В. З. Генеза месіанства і деспотизму в Московській державі / В. З. Дебенко. // Нова політика. – 1998. – № 6. – С. 25–28.
59. Дебенко В. З. Зародження імперської ідеї в Московській державі XV – XVI ст. / В. З. Дебенко. – Івано-Франківськ : Плай, 2002. – 153 с.
60. Джораева С. В. Социально-философские и исторические предпосылки становления моделей государственно-церковных отношений в России (X – XVIII вв.) / С. В. Джораева. // Вестник Оренбург. гос. ун-та. – 2010. – № 7 (113). – С. 16–23.
61. Долгих Н. В. Политические мысли и правовые идеи Древней Руси / Н. В. Долгих. // Science Time. – 2014. – № 7. – С. 95–104.
62. Доповідь Митрополита Володимира на Архієрейському Соборі Руської ПЦ (Москва, червень 2008) [Електронний ресурс] – Режим доступу : [orthodox.org.ua/uk/slovo\\_do\\_chitachiv/2008/06/25/3165.html](http://orthodox.org.ua/uk/slovo_do_chitachiv/2008/06/25/3165.html)
63. Дугин А. Г. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея-центр, 1999. – 752 с.
64. Дугин А. Г. Евразийский путь как национальная идея / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея-центр, 2002. – 144 с.
65. Дугин А. Г. Консервативная революция / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея-центр, 1995 – 325 с.
66. Дугин А. Г. Теория многополярного мира / А. Г. Дугин. – М. : Евразийское движение, 2013. – 532 с.
67. Дугин А. Г. Философия политики. Приложение. Политическая философия евразийства / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея, 2004. – 616 с.
68. Дугин А. Г. Эволюция национальной идеи Руси (России) [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. // Отечественные записки. – 2002. – № 3 (4). – Режим доступа : <http://www.strana-oz.ru/2002/3/evolyuciya-nacionalnoy-idei-rusi-rossii>

69. Дыркова Л. А. Концепция русского мессианства в зарубежной славистике (Питер Дункан) / Л. А. Дыркова. // Вестн. Бурятского гос. ун-та. – 2009. – № 14. – С. 27–30.

70. Дьяконов М. А. Власть московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века / М. А. Дьяконов. – СПб. : тип. И. Н. Скороходова, 1889. – 239 с.

71. Евфимий (Моисеев), иеромонах. Русская Церковь как основа Русского мира, Русский мир как основа Вселенской Церкви. Доклад, прочитанный на IX науч.-практ. конф. «Богословие и светские науки : традиционные и новые взаимосвязи», состоявшейся 5-6.11.2010 в Казанской духовной семинарии – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bogoslov.ru/text/501891.html>

72. Епископ Переяслав-Хмельницкий Александр (Драбинко). Киев – Новый Иерусалим. Доклад на IX Междунар. Успенских Чтениях «Память и надежда : горизонты осмысления и пути осознания», Киево-Печерская Лавра, 27. 09. 2009 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://orthodox.org.ua/uk/node/5683>

73. Жаде З. А. Геополитическая идентичность России в условиях глобализации. Автореф. дис. ... д-ра полит. наук ; спец. 23.00.02 «политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии» / Зуриет Анзауровна Жаде. – Краснодар, 2007. – 50 с.

74. Жданов И. Н. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. / И. Н. Жданов. – СПб. : Издание Л. Ф. Пантелеева, 1895. – 649 с.

75. Здіорук С. Гуманітарно-політична експансія Росії на українських теренах / С. Здіорук. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 115–124.

76. Зеньковский В. История русской философии. – М. : Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.

77. Зеньковский В. В. Христианская философия / Составитель и отв. редактор О. А. Платонов. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2010. – 1072 с.
78. Зернов Н. Москва – Третий Рим / Н. М. Зернов. // Путь. – 1936. – № 51. – С. 3–18.
79. Зимин А. А. РОССИЯ на рубеже XV – XVI столетий (очерки социально- политической истории) / А. А. Зимин. – М. : Мысль, 1982. – 336 с.
80. Ивакин Г. А. Традиционализм как основа российской государственности (к истории формирования отечественной консервативной идеи) / Г. А. Ивакин. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение . Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2013. – № 4 (30) : в 3-х ч. – Ч. 1. – С. 88–91.
81. Идентичности и ценности в эпоху глобализации / под. ред. Ю. Н. Пахомова и Ю. В. Павленка. – К. : Наукова думка, 2013. – 602 с.
82. Ильин М. В. Политический дискурс как предмет анализа / М. В. Ильин // Политический дискурс : история и современные исследования : Сб. науч. трудов / Отв. ред. и сост. В. И. Герасимов и др. – М. : РАН, 2002. – С. 7–19.
83. Калакура Я. Цивілізаційні засади української історіографії / Ярослав Калакура, Леся Алексієвець. // Україна-Європа-Світ : Зб. наук. праць. – 2014. – С. 233–245.
84. Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России / В. К. Кантор. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 544 с.
85. Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях / Н. Ф. Каптерев. – Сергиев Посад : Издание книжного магазина М. С. Елова, 1914. – 577 с.
86. Карсавин Л. П. Основы политики / Л. П. Карсавин. // Россия между Европой и Азией : Евразийский соблазн : антология. – М. : Наука, 1993. – С. 174–217.

87. Карташов А. В. Воссоздание Святой Руси / А. В. Карташов. – М. : Столица, 1991. – 256 с.
88. Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташов. – М.:, 1991. – Т. 1. – 686 с.
89. Кириллов И. А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. / И. А. Кириллов. – М. : Т-во типо-лит. И. М. Машистова, 1914. – 100 с.
90. Киселева М. С. Национальный исторический миф «Москва – Третий Рим» как идеологема древнерусских книжников / М. С. Киселева. // Философский век. Альманах 16. Европейская идентичность и российская ментальность. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2001. – С. 110–117.
91. Киселева М. С. Учение книжное : текст и контекст древнерусской книжности / М. С. Киселева. – М. : Индрик, 2000. – 256 с.
92. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі : від концепту до концепції : моногр. / К. В. Кислюк. – Х. : ХДАК, 2008. – 288 с.
93. Кітов М. Г. Філософія як духовний чинник конструювання російської національної самоідентичності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філософ. наук. ; спец. 09.00.03. «соціальна філософія та філософія історії» / Кітов Микола Григорович. – К., 2010 – 37 с.
94. Клименко А. Н. Концепция «Москва – третий Рим» в геополитической практике И. В. Сталина / А. Н. Клименко. // Вестник МГЛУ. – 2013. – № 24 (684). – С. 124–132.
95. Клюкина Л. А. Идея империи как способ формирования культурной идентичности России / Л. А. Клюкина. // Ученые записки Петрозавод. гос. ун-та. Общественные и гуманитарные науки. – 2013. – № 7. – Т. 2. – С. 85–89.
96. Ключевский В. О. Псковские споры / В. О. Ключевский // Сочинения в 8 т. – Т. VII : Исследования, рецензии, речи (1866–1890). – М. : Изд-во соц.-экон. литературы, 1959. – С. 76–101.

97. Кожаев М. М. Категория власти согласно концепции «Москва – третий Рим» / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуман. науки. – 2009. – № 2. – С. 13–23.
98. Кожаев М. М. Концепция «симфонии» церкви и государства в древнерусском учении о власти / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуман. науки. – 2011. – № 2. – С. 39–48.
99. Кожаев М. М. Проблема восприятия власти в русской культуре и ментальности XI – XVI вв. / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуман. науки. – 2011. – № 2. – С. 35–45.
100. Кожаев М. М. Социальная ответственность правителя в интерпретации древнерусской концепции «симфонии властей» / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуманит. науки. – 2011. – № 2. – С. 49–60.
101. Кожаев М. М. Философская доктрина самодержавной власти преподобного Иосифа Волоцкого / М. М. Кожаев. // Известия ТулГУ. Гуман. науки. – 2010. – № 2. – С. 3–12.
102. Козловець М. А. Ідентичність : поняття, структура, типи // Вісник ЖДУ ім. І. Франка. – 2011. – Вип. 57. – С. 3–9.
103. Козловець М. А. Національна ідентичність як соціокультурний феномен // Вісник ЖДУ ім. І. Франка. – 2011. – Вип. 60. – С. 3–11.
104. Козловець М. «Русский мир» як ідеологема сучасної російської ідентичності : український контекст / М. Козловець. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 124–133.
105. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності : виклики глобалізації : Монографія. / М. А. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2009. – 558 с.
106. Колодний А. Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 6–14.
107. Колодний А. Патріарх Кирило – ідеолог і конструктор нинішнього стану Православ'я України / А. Колодний. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 60–63.

108. Коппель О. А. Україна в цивілізаційному просторі ХХ століття [Електронний ресурс] / О. А. Коппель, О. Пархомчук. – Режим доступу : <http://helen-koppel.narod.ru/014>

109. Кореневский А. Кем и когда была «изобретена» теория «Москва – третий Рим» / А. Кореневский. // *Ab imperio*. – 2001. – № 1–2. – С. 87–124.

110. Корецкая М. А. Амбивалентность власти : мифо-теологический аспект / М. А. Корецкая. // *Известия самарского научного центра РАН*. – 2015. – Т. 17. – № 1. – С. 196–200.

111. Космина В. Г. Методологія цивілізаційного аналізу історичного процесу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра іст. наук. ; спец. 07.00.02. « всесвітня історія» / Космина Віталій Григорович. – К., 2011 – 36 с.

112. Котигоренко В. Ідеологічний проект “Русского мира” і політичні переваги та уподобання населення українського Донбасу / В. Котигоренко, О. Рафальський // *Наукові записки. ІПіЕД ім. І. Ф. Кураса НАНУ*. – 2013. – Вип. 5(67). – С. 53–76.

113. Кочеров С. Н. Русский мир : проблема определения / С. Н. Кочеров. // *Философия. Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского*. – 2014. – № 5. – С. 163–167.

114. Кравченко П. А. Концептуалізація філософії історії у некласичній методології (стаття 1) / П. А. Кравченко, А. І. Мельник. // *Філософські обрії*. – 2015. – № 33. – С. 48–70.

115. Красиков А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красиков. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.

116. Красиков А. «Три Рима» в третьем тысячелетии / А. Красиков. // *Современная Европа* – 2007. – № 1. – С. 102–116.

117. Крупницький Б. Теорія III Риму і шляхи російської історіографії / Б. Крупницький. – Мюнхен : Церковно–археографічна комісія апостольського візитатора для українців у Західній Європі, 1952. – 30 с.

118. Крылов К. Русский мир как российская проблема [Электронный ресурс] / К. Крылов. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history00-03/krilov-russmir/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history00-03/krilov-russmir/)
119. Крюков А. Імперська ідея в Московській державі наприкінці XV – XVI століть : ідеологія, політика, практика / А. Крюков, В. Дебенко. – Івано-Франківськ : Плай, 1997. – 76 с.
120. Купина Н. А. Тоталитарный язык : Словарь и речевые реакции / Н. А. Купина. – Екатеринбург – Пермь : Изд-во Урал. ун-та, ЗУУНЦ, 1995. – 144 с.
121. Кураев А. В. Церковь в мире людей / Диакон Андрей Кураев. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 542 с.
122. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство : Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / К. Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – 799 с.
123. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.
124. Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси / Д. С. Лихачев. – М., Л. : Изд-во АН СССР, 1945. – 121 с.
125. Лобье П. де Эсхатология / Патрик де Лобье ; Пер. с фр. Н. Зубкова. – М. : ООО «Изд-во Астрель» : ООО «Изд-во АСТ», 2004. – 158 с.
126. Лотман Ю. М. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Великого / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. // Художественный язык средневековья. – М. : Художественная литература, 1982. – С. 236–249.
127. Лукашенко А. І. Есхатологічні очікування та їх вплив на суспільно-політичні процеси у Європі XV – XVII ст. : автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. : 07.00.02 «всесвітня історія» / А. І. Лукашенко. – К., 2010. – 20 с.
128. Лукашенко А. І. Опричнина : трансформація місії Государя на тлі християнського дуалізму / А. І. Лукашенко. // Гілея. – 2015. – № 95. – С. 13–16.

129. Лурье С. В. Община, империя, православие в русской этнической картине мира XV – XVI веков [Электронный ресурс] / С. В. Лурье. // Отечественные записки. – 2001. – № 1. – Режим доступа : <http://www.strana-oz.ru/2001/1/obshchina-imperiya-pravoslavie-v-russkoy-etnicheskoy-kartine-mira-xv-xvii-vekov>

130. Лурье С. В. От древнего Рима до России XX века : преемственность имперской традиции / С. В. Лурье // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 123–133.

131. Лурье С. В. Российская империя как этнокультурный феномен / С. В. Лурье // Общественные науки и современность. – 1994. – № 1. – С. 56–64.

132. Лурье Я. С. Заметки к истории публицистической литературы конца XV – первой половины XVI в. / Я. С. Лурье. // Труды отдела древнерусской литературы – 1960. – Т. XVI. – С. 457–465.

133. Лурье Я. С. О возникновении теории «Москва – Третий Рим» (К выходу в свет второго издания книги Х. Шедер) / Я. С. Лурье. // Труды отдела древнерусской литературы – 1960. – Т. XVI. – С. 626–636.

134. Ляхова Е. А. Особенности взаимоотношений православной церкви и централизованного государства (самодержавца) в XVI в. [Электронный ресурс] / Е. А. Ляхова. // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 3. – Режим доступа : <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=6188>

135. Макарий. митр. Московский. История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб. : В тип. Королева и комп., 1855. – 367 с.

136. Малинин В. Н. Старец Елеazarова монастыря Филофей и его послания. / В. Н. Малинин. – К. : Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. – 1026 с.

137. Малышева Е. Г. Идеологема как лингвокогнитивный феномен : определеие и классификация / Е. Г. Малышева. // Политическая лингвистика. – 2009. – № 4 (30). – С. 32–40.

138. Мангейм К. Идеология і утопія / Карл Мангейм. – К. : «Дух і літера» – 2008. – 411 с.

139. Маркс К. Немецкая идеология / Карл Маркс, Фридрих Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – 574 с.

140. Мартышин Д., прот. Русская идея и Русский мир : мания величия или духовная вертикаль? [Электронный ресурс] / прот. Д. Мартышин, иерей А. Беспалов. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/4191-russkaya-ideya-i-russkij-mir-maniya-velichiya-ili-duhovnaya-vertikal.html>

141. Масленникова Н. Н. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства / Н. Н. Масленникова. // Труды отдела древнерусской литературы. – 1951. – Т. VIII. – С. 187–217.

142. Масленникова Н. Н. К истории создания теории «Москва – третий Рим» / Н. Н. Масленникова. // Труды отдела древнерусской литературы. – 1962. – Т. XVIII. – С. 569–581.

143. Мельник Л. М. Месіанська складова імперських концепцій Риму / Л. М. Мельник // Гілея. – 2011. – № 47. – С. 720–725.

144. Мельник О. «Перший і Третій Рим» в контексті ідеології «Русского мира» і верифікації сучасного Ватикану / О. Мельник. // Україна-Ватикан : християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Наук. зб. / За ред. Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – С. 311–319.

145. Мигранян А. На орбите языка и государства [Электронный ресурс] / А. Мигранян // Стратегия России. – 2007. – № 7. – Режим доступа : [http://sr.fondedin.ru/new/fullnews\\_arch\\_to.php?subaction=showfull&id=1185274576&archive=1185275035&start\\_from=&ucat=14&](http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_arch_to.php?subaction=showfull&id=1185274576&archive=1185275035&start_from=&ucat=14&)

146. Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры (в 3 т.) – Ч. 3. : Национализм и общественное мнение : Вып. 1. / П. Н. Милуков. – СПб. : ред. журн. «Мир Божий», 1901. – 186 с.

147. Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Пам'ять про Новий Єрусалим : київська традиція. Слово про Київ на відкритті IX Міжнарод. Успенських Читань «Пам'ять і надія : горизонти осмислення та шляхи усвідомлення» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/article/pamyat-pro-novii-%D1%94rusalim-ki%D1%97vska-tradits%D1%96ya>

148. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність : запасний гравець Європи / М. І. Михальченко. – Дрогобич : ВФ «Відродження», 2004. – 488 с.

149. Михальченко Н. Украинская региональная цивилизация : прошлое, настоящее, будущее / Н. Михальченко. – К. : ИПиЭНИ им. И. Ф. Кураса НАН Украины, 2013. – 340 с.

150. Мірчук І. Історично-ідеологічні основи теорії III Риму / І. Мірчук. – Мюнхен : Церковно-археографічна комісія апостольського візитатора для українців у Західній Європі, 1954. – 64 с.

151. Новая философская энциклопедия в 4-х т. / [Руководители научно-издательского проекта: академик РАН В. С. Стёпин и д. полит. наук Г. Ю. Семигин]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 2. – 634 с.

152. Новиков А., прот. Боязнь Русского мира [Электронный ресурс] / прот. А. Новиков. – Режим доступа : [http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/15296-boyazn-russkogo-mira.html](http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/15296-boyazn-russkogo-mira.html)

153. Новикова Л. И. Три модели развития России / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. – М. : ИФ РАН, 2000. – 272 с.

154. Новикова Л. И. Идеи мессианизма в русской философии истории / Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. // Общественные науки и современность. – 1995. – № 6. – С. 69–77.

155. О причинах разделения главных раскольнических сект (поповщины и беспоповщины) на многие мелкие толки. – Казань : Тип. Губ. правл., 1857. – 207 с.

156. Оболенский Д. Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов / Д. Д. Оболенский. – М. : Янус-К, 1998. – 655 с.

157. Оглоблин О. Московська Теорія III Риму в XVI – XVII стол. / О. Оглоблин. – Мюнхен : Церковно-археографічна комісія апостольського візитатора для українців у Західній Європі, 1951. – 56 с.

158. Определение освященного Архиерейского Собора Русской православной церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О единстве Церкви» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/428916.html>

159. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Архиерейский собор 2000 года. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.radost-brest.com/library/poleznoe/osnovi\\_socialnoi\\_koncepcii.pdf](http://www.radost-brest.com/library/poleznoe/osnovi_socialnoi_koncepcii.pdf)

160. Островский Е. 1111 знаков за 1111 дней до наступления Нового Тысячелетия [Электронный ресурс] / Е. Островский, П. Щедровицкий. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history95-97/shedrovicky-1111zn/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/shedrovicky-1111zn/)

161. Очирова Т. Геополитическая концепция евразийства / Т. Очирова. // Общественные науки и современность. – 1994. – № 1. – С. 47–55.

162. Павленко П. «Русский мир» 2014 року : від «любові» патріарха Кирила до агресії Путіна / П. Павленко. // Українське релігієзнавство. – 2014. – № 71 – 72. – С. 177–189.

163. Павленко П. «Русский мир» як російсько-православний проект глобалізації пострадянського простору / П. Павленко. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 97–105.

164. Павловский Г. К возобновлению русского [Электронный ресурс] / Г. Павловский, С. Чернышев // Русский журнал – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history95-97/chernishov-perepiska/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/chernishov-perepiska/)

165. Палеолог М. В. «Imperium Sacrum» как духовно-политическая основа российской имперской парадигмы / М. В. Палеолог, С. М. Чистова. // Вестн. МГУЛ – Лесной вестн. – 2015. – № 4. – Т. 19. – С. 147–157.

166. Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством) / А. С. Панарин. – М. : ИФРАН, 1995. – 261 с.

167. Пантин В. И. Историческая роль России : между Западом и Востоком [Электронный ресурс] / В. И. Пантин // История и современность. – 2012. – № 2. – Режим доступа : [www.vostokoved.ru/images/stories/pdf/journal%202\\_12.pdf](http://www.vostokoved.ru/images/stories/pdf/journal%202_12.pdf)

168. Пантин В. И. Трансформация национально-цивилизационной идентичности современного российского общества : проблемы и перспективы / В. И. Пантин, В. В. Лапкин // Общественные науки и современность. – 2004. – № 1. – С. 52–63.

169. Парилов О. В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли : генезис и современные проблемы / О. В. Парилов. // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. – 2012. – № 1–3. – С. 195–201.

170. Пенионжек Е. В. Идея времени в историософских христианских концепциях русских мыслителей IX – первой четверти XVI веков : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филолог. наук : спец. 09.00.03. «история философии» / Е. В. Пенионжек. – М., 2009. – 21 с.

171. Пионтек Б. М. Общеязыковые факторы генезиса идеологемы как категории политической лингвистики (на материалах польского и русского языков) : дис. на соискание степени канд. филолог. наук : спец. 10.02.20. «сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание» / Барбара Мария Пионтек. – М., 2012. – 24 с.

172. По М. Изобретение концепции «Москва – третий Рим» / Маршал По. // *Ab imperio*. – 2000. – № 2. – С. 61–86.

173. *Повість врем'яних літ : Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка.* – К. : Рад. письменник, 1990. – 558 с.

174. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К. : «АтрЕк», 1998. – 728 с.

175. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации Президента России Владимира Путина. – 2007. – 27 апреля [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.rg.ru/2007/04/27/poslanie.html>

176. Посредников Д. В. «Идейный консерватизм» К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев : «Боюсь, как бы история не оправдала меня...». Сб. материалов «круглого стола», посвященного 180-летию выдающегося русского философа (Донецк, «Русский центр», ДонОУНБ им. Н. К. Крупской, 13 января 2011г.) / Отв. ред. Д. Е. Муза. – Донецк : Изд-во «Ноулидж», 2011. – С. 35–44.

177. Происхождение раскольнического учения об Антихристе // Православный собеседник. – 1858. – Ч. 2. – С. 139–156, 262–301.

178. Прокопов Д. Є. Історико-філософський зміст феномена ідеології / Д. Є. Прокопов. // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2011. – № 20. – С. 10–16.

179. Рафальський О. О. Україна як цивілізаційний феномен / О. О. Рафальський. – К. : Бланк-Прес, 2010. – 253 с.

180. «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей / за ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2014. – 340 с.

181. Саган О. Московська патріархія як офіційний провідник ідеології «русского мира» / О. Саган. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 89 – 96.

182. Саган О. Православна ідеологія : нові аспекти ХХІ століття / О. Саган. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – С. 138 – 145.

183. Самардак М. М. Доктрина «Третього Риму» на тлі московсько-російської соціокультурної реальності / М. М. Самардак. // Вісник ЖДУ ім. І. Франка. – 2004. – № 18. – С. 59–63.

184. Самойлова М. П. Античные идеи в политической культуре России XVI в. / М. П. Самойлова. // Власть. – 2011. – № 2. – С. 155–158.

185. Сиземская И. Н. Русская историософия как форма национального самосознания / И. Н. Сиземская. // «Проблемы российского самосознания»,

Всероссийская конф. (2006 ; Москва-Орел). / РАН, Ин-т философии ; Редкол. : М. Н. Громов и др. – М. : ИФ РАН. 2007. – С. 56–61.

186. Сиземская И. Н. Русская философия истории в поисках целостности исторического бытия (первая половина XIX века) / И. Н. Сиземская. // Философские науки. – 2012. – № 1. – С. 115–128.

187. Сиземская И. Н. Русский мессианизм : истоки и генезис российского самосознания / И. Н. Сиземская. // Проблемы российского самосознания : эволюционное становление и революционные ломки, Всерос. конф. (2008 ; Москва-Пенза). / РАН, Ин-т философии ; Редкол. : М. Н. Громов и др. – М. : ИФ РАН. 2009. – С. 15–21.

188. Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.) / Н. В. Сеницына. – М. : Изд-во «Индрик», 1998. – 416 с.

189. Скринник В. М. «Русский мир» как социокультурный феномен [Электронный ресурс] / В. М. Скринник. // Вопросы истории Кыргызстана. – 2008. – № 3. – Режим доступа : <http://genskov.ru/nuda/russkij-mir-v-m-skrinnik-russkij-mir-kak-sociokuleturnij-fenom/main.html>

190. Скрипкина Е. В. «Священство» и «Царство» в русской практике в конце XVI – в начале XVII в. / Е. В. Скрипкина. // Вестн. Омского ун-та. – 2010. – № 3. – С. 66–68.

191. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на XVII Всемирном Русском Народном Соборе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783>

192. Смазнов И. А. Евразийство в постсоветской России / И. А. Смазнов. // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2008. – №65. – С. 298–303.

193. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. – М. : Правда, 1989. – Т. 1. Философская публицистика. – 689 с.

194. Соловьев В. С. Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : АСТ, АСТ Москва, Хранитель, 2000. – 512 с.

195. Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» / В. С. Соловьев. – М. : Московский рабочий, 1990. – 448 с.

196. Сперанский М. Н. История древней русской литературы. Пособие к лекциям в Университете и на Высших женских курсах в Москве / М. Н. Сперанский. – М. : типо-лит. т-ва Н. Н. Кушнерев и Ко, 1914. – 599 с.

197. Стовбун С. Ф. Метафизическая традиция «русской идеи» в отечественной философии : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. философ. наук ; спец. 09.00.03 «история философии» / С. Ф. Стовбун. – Тверь, 2007. – 22 с.

198. Сторчак В. М. Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России : вторая половина XV – первая треть XX вв. : дис... д-ра философ. наук : 09.00.13 / Сторчак Владимир Михайлович. – М., 2007. – 577 с.

199. Сторчак В. М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья вторая) / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2004. – № 4. – С. 3 – 18.

200. Сторчак В. М. Религиозные истоки и смысл большевистского мессианизма (статья первая) / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2004. – № 3. – С. 33–47.

201. Сторчак В. М. Феномен российского мессианства в поэзии «серебряного века» / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 188–199.

202. Сторчак В. М. Харизматические черты сакрализации царской власти в средневековой Руси / В. М. Сторчак. // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 21–32.

203. Стремоухов Д. Москва – Третий Рим : источники доктрины / Д. Стремоухов. // Из истории русской культуры. – Т. II. – Кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки русской культуры, 2002. – С. 425–444.

204. Сычева Л. Русский язык, русская культура, русский мир [Электронный ресурс] / Л. Сычева. // РФ сегодня. – 2007. – № 14. – Режим доступа : [http://russia-today.ru/old/archive/2007/no\\_14/14\\_look.htm](http://russia-today.ru/old/archive/2007/no_14/14_look.htm)

205. Талина Г. В. Московская Русь от удельного княжества к царству : эволюция государственности сквозь призму представлений современников / Г. В. Талина. // Знание. Понимание. Умение. – 2015. – № 2. – С. 142–151.

206. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма / И. Р. Тантлевский. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 402 с.

207. Тимошина Е. В. Теория «Третьего Рима» в сочинениях «Филофеева цикла» / Е. В. Тимошина. // Правоведение. – 2005. – № 4. – С. 181–208.

208. Тишков В. А. Русский мир : смысл и стратегии / В. А. Тишков. // Стратегия России. – 2007. – № 7. – С. 21–38.

209. Товбин К. М. Раскол XVII в. как столкновение проектов и исток расщепленности российской ментальности / К. М. Товбин. // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 53–67.

210. Товбин К. М. Староверие как «контрсекулярный проект» / К. М. Товбин. // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 40–56.

211. Товбин К. М. Трансформация концепции «Москва – Третий Рим» в русском православном старообрядчестве : диссертация ... канд. философ. наук : 09.00.13. / К. М. Товбин. – Ростов-на-Дону, 2006. – 160 с.

212. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2006. – 640 с.

213. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории : Сб. / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.

214. Трубецкой Н. С. Мы и другие / Н. С. Трубецкой. // Россия между Европой и Азией : Евразийский соблазн : антология. – М. : Наука, 1993. – С. 77–90.

215. Удод О. П. Україна : філософія історії / О. П. Удод. – К. : Генеза, 2003. – 120 с.

216. Україна та проект «русского мира» : аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.] ; за ред. В. М. Яблонського та С. І. Здіорука. – К. : НІСД, 2014. – 80 с.

217. Ульянов Н. Комплекс Филофея / Николай Ульянов. // Вопросы истории. – 1994. – № 4. – С. 150–162.

218. Усачев А. С. Об истории бытования идеи «Третьего Рима» в России XVI в. / А. С. Усачев. // Вестник ПСТГУ. Сер. 2 : История Русской православной церкви. – 2015. – № 3 (64). – С. 9–17.

219. Усачев А. С. «Третий Рим» или «Третий Киев» (Московское царство XVI века в восприятии современников) / А. С. Усачев. // Общественные науки и современность. – 2012. – № 1. – С. 69–87.

220. Успенский Б. А. Избранные труды, том. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. А. Успенский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 608 с.

221. Успенский Б. А. Царь и патриарх : харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) / Б. А. Успенский. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 668 с.

222. Успенский Ф. И. История Византийской империи : Отдел VI. Комнины ; Отдел VII. Расчленение империи ; Отдел VIII. Ласкари и Палеологи. Восточный вопрос / Ф. И. Успенский. – М. : Мысль, 1997. – 829 с.

223. Успенский Ф. И. Сношения Рима с Москвой (Разбор трудов по русской истории о. Павла Пирлинга) / Ф. И. Успенский. // ЖМНП. – 1884. – август. – С. 368–412.

224. Федоров Н. Ф. Собрание починений в 4 тт. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1995. – Т. II. – 498 с.

225. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. – М. : Ин-т русской цивилизации, 2009. – 848 с.

226. Фокина А. В. К вопросу о Русском мире [Электронный ресурс] / А. В. Фокина // Записки философского факультета Орловского гос. ун-та. – 2014. – № 1. – Режим доступа : <http://filos.univ-orel.ru/issue/1/4>

227. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма. [пер с англ. М. Б. Левина]. – М. : АСТ, 2007. – 588 с.
228. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2006. – 261 с.
229. Хорошкевич А. Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI в. / А. Л. Хорошкевич. – М. : Наука, 1980. – 295 с.
230. Ципко А. Опорные точки [Электронный ресурс] / А. Ципко. // Стратегия России. – 2007. – № 7. – Режим доступа : [http://sr.fondedin.ru/new/fullnews\\_arch\\_to.php?subaction=showfull&id=1185274396&archive=1185275035&start\\_from=&ucat=14&](http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_arch_to.php?subaction=showfull&id=1185274396&archive=1185275035&start_from=&ucat=14&)
231. Цымбурский В. «Остров Россия» vs «Остров Россия» [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/island\\_skeleton/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/island_skeleton/)
232. Цымбурский В. Остров Россия [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/island\\_russia/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/island_russia/)
233. Цымбурский В. «Остров Россия» за семь лет, или Приключения одной геополитической концепции [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/67/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/67/)
234. Цымбурский В. «От Великого острова Руси...» к прасимволу российской цивилизации [Электронный ресурс] / В. Цымбурский. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/great/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/great/)
235. Чаев Н. С. «Москва – третий Рим» в политической практике московского правительства XVI века / Н. С. Чаев. // Исторические записки. – М. : Изд-во АН СССР, 1945. – Т. 17. – С. 3–23.
236. Чорноморець Ю. П. Київська ідея в сучасному релігійно-культурному дискурсі / Ю. П. Чорноморець. // Гуманітарний корпус : [зб. наук. статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії] – Вип. 3. – 2014. – С. 328–332.

237. Чорноморець Ю. Руський світ патріарха Кирила (із болем за долю РПЦ і особисто патріарха) [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу : [http://theology.in.ua/ua/index/expert\\_thought/comments/32731](http://theology.in.ua/ua/index/expert_thought/comments/32731)

238. Чорноморець Ю. П. Християнський консерватизм Патріарха Варфоломея і фундаменталізм Патріарха Кирила : суттєві супереччя і загрози для майбутнього [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/40214/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/)

239. Чудинов А. П. Політична лінгвістика / А. П. Чудинов. – М. : Флінта : Наука, 2008. – 256 с.

240. Шевченко В. Московсько-православна цивілізація та її сліди в Україні / В. Шевченко. // «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. – 2014. – С. 31–49.

241. Шевченко В. В. Унійна двовекторність теорії «Москва – III Рим» та «Грамоти Мисаїла» в історичному контексті другої половини XV ст. / В. В. Шевченко // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 21. – С. 64–73.

242. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської богословської академії, 2001. – 250 с.

243. Шелудченко О. Месіанські ідеї в монотеїстичних релігіях / О. Шелудченко. // Українське релігієзнавство. – 2001. – № 17. – С. 20 – 29.

244. Шкурко Н. С. Российский имперский миф как социокультурный феномен / Н. С. Шкурко. // Вестн. Северо-Вост. федер. ун-та им. М. К. Аммосова. – 2009. – № 1. – Т. 6. – С. 127–133.

245. Шмурло Е. Ф. Курс русской истории / Е. Ф. Шмурло ; Отв. ред. акад. РАО А. А. Корольков. [Рос. акад. образования. Сев.-Зап. отд-ние]. – СПб. : Алатейя, 1999. – Т. 2. Русь и Литва. – 442 с.

246. Шмурло Е. Ф. Курс русской истории / Е. Ф. Шмурло ; Отв. ред. акад. РАО А. А. Корольков. [Рос. акад. образования. Сев.-Зап. отд-ние]. –

СПб. : Алатай, 1999. – Т. 4. Спорные и невыясненные вопросы русской истории. – 328 с.

247. Шушпанов Е. С. Идейное наследие инок Филофея в русской философской мысли : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. философ. наук : спец. 09.00.13. «религиоведение, философская антропология, философия культуры» / Е. С. Шушпанов. – СПб, 2009. – 27 с.

248. Щедровицкий П. Русский мир : восстановление контекста [Электронный ресурс] / П. Щедровицкий. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history01/shedrovitsky-russmir/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history01/shedrovitsky-russmir/)

249. Щедровицкий П. Русский мир и транснациональное русское [Электронный ресурс] / П. Щедровицкий. – Режим доступа : [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history99-00/shedrovicky-transnatio/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history99-00/shedrovicky-transnatio/)

250. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.

251. Ярослав (Боцьора), прот. Утопія Московської Патріархії у доктрині «російської цивілізації» [Електронний ресурс] / Ярослав (Боцьора). – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/41614/](http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/41614/)

252. Ящук Т. І. Особливості вітчизняного дискурсу про історичну свідомість та національну ідентичність / Т. І. Ящук. // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2011. – № 20. – С. 16–23.

253. Duncan Peter J. S. Russian messianism : Third Rome, revolution, Communism and after. – L. ; N. Y. : Rout Ledge, 2002. – 255 p.

254. Kalb Judith E. Merezhkovskii's third Rome : imperial visions and Christian dreams / Judith E. Kalb. // Ab imperio. – 2001. – № 1 – 2. – С. 125–140.