

ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ
988–2018
ПРИСВЯЧЕНИЙ
1030-ЛІТНЬОМУ ЮВІЛЕЮ





ІНСТИТУТ РЕЛІГІЗНАВСТВА – ФІЛІЯ ЛЬВІВСЬКОГО МУЗЕЮ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ
ЛЬВІВСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ ІНСТИТУТУ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ

ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ 988–2018

АЛЬМАНАХ

ПРИСВЯЧЕНИЙ
1030-ЛІТНЬОМУ ЮВІЛЕЮ



“Логос”
Львів – 2018

УДК 271-9
ББК 86.377-1
А-57

А-57 Хрещення Русі-України: 988 – 2018: Альманах / Інститут релігієзнавства ЛМІР; упоряд. О. Киричук, О. Омельчук, І. Орлевич. – Львів: Логос, 2018. – ? с.

Публікуються дослідження науковців, присвячені проблемам історичної генези християнства на землях сучасної України до Володимирового хрещення та поширення християнської віри після 988 р. Окремі статті розкривають концепцію “симфонії влад” у системі державно-церковних відносин Київської Русі, питання обрання митрополитом Київським русина Іларіона тощо. Аналізується агіографічна література; простежується розвиток дзвонарства Київської Русі після прийняття християнства; характеризуються наддністрянські печерні сакральні пам’ятки ранньохристиянської доби. Представлені фотографії експонатів з фондів збірок Львівського музею історії релігії, серед яких ранньохристиянські пам’ятки, ікони Володимира та Ольги, свв. Кирила і Мефодія, св. Феодосія й Антонія Печерських, картини із сюжетами хрещення України-Русі, а також світлини ювілейних відзначень хрещення України-Русі 1938, 1988 і 2008 рр.

УДК 271-9
ББК 86.377-1

*Видання започатковане
д. іст. наук проф. Я. Дашкевичем
і директором Львівського музею
історії релігії у 1986–2004 рр. В. Гаюком*

Євген Харьковщенко

ІСТОРИЧНА ГЕНЕЗА ХРИСТІЯНСТВА НА ЗЕМЛЯХ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ ДО ВОЛОДИМИРОВОГО ХРЕЩЕННЯ

Утвердження християнства на території сучасної України – дуже складний і суперечливий процес, що розтягнувся у часі на багато століть, пройшовши у своєму розвитку кілька важливих стадій: спонтанного проникнення християнських ідей і цінностей до язичницького середовища; протистояння й боротьби християнства та інших світових релігій за сфери впливу; Аскольдового хрещення 860 р. і остаточного проголошення християнства державною релігією князем Володимиром; створення митрополії. Ця проблематика актуалізувалася у зв'язку з процесами можливого надання українському православ'ю так званого Томосу Константинопольським патріархатом. Процесами, які надихають ту частину православних віруючих України, котрі не пов'язують себе з Московським патріархатом, і, водночас, породжують численні “експертні” оцінки, що можуть привести до загострення внутрішньополітичної ситуації в державі. Ситуація навколо Томосу була уточнена Президентом України Петром Порошенко на урочистому Параді військ під назвою “Марш нової армії” з нагоди 27-ї річниці Незалежності України: “Хрещення прийшло до нас від Константинопольської Церкви-Матері. І саме з Києва розійшлося широкими просторами Східної Європи. Українське християнство має понад тисячолітню історію, власну богословську, літургійну і церковну традицію. Зараз, коли ми відновили і захистили державну незалежність України із столицею в Києві, немає жодних причин для того, щоб серед інших помісних Православних церков не було рівної їм помісної Православної церкви України” [1].

За свідченням видатного українського митрополита Іларіона (Огієнка), християнство “з'явилося в Україні надзвичайно рано, певне, ще десь у апостольський вік, і держалося тут у малому числі аж до офіційного хрещення українського народу за часів князя Володимира” [2, с. 5].

Історія і розвиток християнства на теренах нашої держави знайшли відображення у численних

писемних джерелах. За походженням їх можна поділити на вітчизняні й іноземні, а за місцем виникнення – на візантійські, болгарські, західноєвропейські, мусульманські, іудейські та руські. Більшість з них дійшла до нас або у вигляді списків (тобто копій з первинних текстів), або у вигляді редакцій (опрацьованих з певною апологетичною метою історичних творів), і зовсім рідко – в оригіналах.

До найвідоміших вітчизняних джерел факхівці відносять твори теоретиків київського християнства: “Слово про Закон і Благодать” митрополита Іларіона (?– бл. 1053 р.), “Послання до смоленського пресвітера Фоми” наступного митрополита-русича Климента Смолятича (? – 1154 р.), “Послання до братії” Луки Жидяти (? – 1059 р.), “Пам'ять і похвалу Володимирові” Якова Мниха (XI ст.), “Ізборник 1073 року” й “Ізборник 1076 року” дяка Івана (XI ст.), “Повість минулих літ” і “Житіє Феодосія Печерського” Нестора (бл. 1056 – після 1113 рр.), проповіді Кирила Туровського (між 1130 – 1140 рр. та наприкінці XII ст.), “Моління” Данила Заточника (кінець XII – початок XIII ст.), “Києво-Печерський патерик” та інші.

Іноземні джерела про християнство у південно-східній частині європейського континенту I тис. н. е. представлені житіями святих (Георгія Амастрідського, Костянтина Філософа, Стефана Сурозького), енциклікою патріарха Фотія (бл. 810 – після 890 рр.), творами Прокопія Кесарійського (бл. 500 – після 565 рр.), Костянтина Багрянородного (912–959 рр.), візантійськими хроніками Продовжувача Феодана, Зонара, Псевдо-Симеона Логофета, Продовжувача Георгія Амартола, Скіліци-Кедріна, повідомленнями західноєвропейських авторів (архієпископа Бруно (974–1009 рр.), Тітмара Мерзебурзького (975–1018 рр.), Гельмольда (1125–1177 рр.), краківського єпископа Матвія (XII ст.), скандинавською сагою про Олава Трюггвасона, історико-

географічними описами земель арабськими мандрівниками і купцями Ібн Хордадбега (кінець IX ст.), Ібн Фадлана (кінець IX – початок X ст.), Аль-Масуді (кінець X ст.), Ях'ї Антіохійського (початок XI ст.), Аль-Марвазі (початок XI ст.) та інші.

Головним джерелом, де відображено поширення нової релігії у східнослов'янському регіоні у 60-х рр. IX ст., є енцикліка (окружне послання) патріарха Фотія. Звертаючись до східних церков, підпорядкованих Константинопольській патріархії, патріарх Фотій писав про успіхи православ'я. Його повідомлення було безапеляційне й чітке за викладом. У ньому йшлося про впровадження нової віри та декларувалося, що Русь не тільки прийняла Христа, але й відмовилася від язичництва (“еллінської та безбожної віри”), тобто формально стала християнською державою, хоча прилучення до нової віри її підданих затяглося на доволі тривалий період [3, с. 35].

Про хрещення Русі в IX ст. повідомляють також деякі грецькі джерела, серед яких значне місце належить твору Костянтина Багрянородного [4]. У ньому, зокрема, міститься дуже важлива й достовірна інформація щодо: по-перше, хрещення Русі як цілої країни; по-друге, заснування Руської єпархії в ранзі архієпископії. Переказ Костянтина Багрянородного повторено у візантійських хроніках XI–XII ст. (Скилиця-Кедрина, Зонара тощо). Про це ж йдеться у так званого Продовжувача Феофана: “Незабаром посольство їхнє (русів) прибуло в царське місто з проханням зробити їх учасниками святого хрещення. Що й було виконано” [5, с. 80].

Поширення християнства у східних слов'ян в IX–X ст. засвідчено і арабськими джерелами. Зокрема, Ібн Хордадбег (автор кінця IX ст.), оповідаючи про руських купців, акцентував: “І видають вони себе за християн” [6, с. 77].

Важливу інформацію можна знайти в роботах іншого арабського хроніста Аль-Масуді. Його дані свідчать про те, що одна частина слов'ян виступає християнами, а друга – язичниками. “Вони мають багато міст, – пише Масуді, – а також церкви, де вішають дзвони, в які б'ють молотком, – подібно до того, як християни вдаряють дерев'яним стукалом по дошці” [7, с. 125].

Особливу цінність мають свідчення Аль-Марвазі, котрий пише: “...І таким чином виховувалися вони (руси) доти, поки не стали християнами в місяці трьохсотого року. І коли вони навернулися до християнства, релігія притупила їхні мечі, й віра відкрила їм двері діяння, і повернулися вони до важкого життя й нищості, і скоротилися в них за-

соби існування...” [2, с. 258]. Підкреслимо, що тут йдеться не про навернення окремих осіб з-поміж представників суспільної верхівки, а народу в цілому. Найцікавішою тут є дата 300 р. хіджри, що відповідає 912 р., коли помер князь Олег і почав самостійно князувати Ігор.

Зважимо, що на думку професора Київського університету М. Брайчевського, всі ці повідомлення стосуються Аскольдового хрещення Русі. Слід наголосити: дослідник зазначає, що практично у всіх цих джерелах не йдеться про Володимирове хрещення Київської Русі у 988 р. [5, 83]. Український історик вважав, що “вперше офіційний акт впровадження християнства у Київській державі відбувся у 860 р., за Аскольда” і хоча після цього християнство тимчасово втратило своє значення, але в “очах ойкумени Русь залишилася християнською країною” [5, с. 61–62]. Як писав М. Брайчевський: “В іноземних джерелах відсутні відомості щодо хрещення Русі 988 р.” [5, с. 60]. Вчений також неодноразово наголошував на тому, що спеціальне їх дослідження, проведене до 900-річчя християнства, дало приголомшуючий результат, а саме: “У жодному тексті не знайшлося ніяких відомостей щодо християнізації Русі наприкінці X ст.” [5, с. 60].

У кінці ж IX ст. в “руській землі” організаційно формується церковна структура – митрополія, на чолі якої став болгарин Михайло. Про цей факт свідчить церковний статут Льва XI (на межі IX – X ст.), у якому кафедра Русі стоїть на 61-у місці [8, с. 9]. Михайло продемонстрував київській верхівці “чудо” з нетлінним Євангелієм (поклав його у вогонь і вийняв неушкодженим) завдяки чому, за літописом, схилив київського князя до прийняття християнства [9, с. 54]. Підтвердженням цього є факт побудови на межі XI – XII ст. над могилою християнина Аскольда церкви Св. Миколая. А останки св. Михайла – першого митрополита Києва – зберігалися віками у Києво-Печерській лаврі [10].

Найдавніші свідчення появи християнства на землях сучасної України пов'язані з пізньоантичними містами Північного Причорномор'я, які ще в перші століття нової ери стали найбільшими центрами християнства. Як уточнює В. Зубар: “Особливе місце в поширенні християнства посідав Херсонес, який у XIX – на початку XX ст. розглядався як «коліска християнства на Русі»” [11, с. 213].

З цього регіону на початку нашої ери починає поширювати християнство до Східної Європи апостол Андрій Первозванний. Його кафедра,

розміщена у Синопі, була апостольським осередком, розташованим найближче до північно-понтійських земель і транспортно пов'язаним з ними. Особливе значення для слов'янського світу має апокрифічний переказ, записаний у “Повісті минулих літ” [9, с. 27–28], про те, що перший благовіст Христової віри приніс на землі України апостол Андрій під час однієї зі своїх місійних мандрівок у середині I ст. Він благословив гори, де тепер стоїть Київ, поставив хрест на місці нинішнього Андріївського собору, і віщував місту, яке мало тут постати, торжество нової віри й світле християнське майбутнє. Цей переказ засвідчує одночасний початок візантійського та київського християнства, тому що (за грецькою легендою) на місці майбутнього Константинополя апостол також поставив хрест. Істинність переказу доводив відомий російський історик церкви Макарій, коли писав: “...в Росії св. апостол Андрій ... проповідував Євангеліє не кому-небудь, а без сумніву, тутешнім мешканцям, предкам нашим – слов'янам” [12, с. 37]. Йому вторив вчений-візантист В. Васильєвський: “...сказання про просвіту Руської землі Первозваним апостолом, внесені в наш початковий літопис, ніяк не може вважатися винаходом або пустою вигадкою ... і ... знаходиться у тому чи іншому зв'язку зі стародавніми переказами” [13, с. 41].

Український народ віками зберігав “Андрієву легенду”, яку підтвердив своїм авторитетом Собор 1621 р. У його постанові говориться: “Святий апостол Андрій – перший архієпископ Константинопольський, Патріарх Вселенський і апостол Український. На Київських горах стояли ноги його, і очі його Україну бачили, а уста благословляли, і насіння віри він у нас насадив. Воістину Україна нічим не менша від інших народів, бо і в ній проповідував апостол” [14, с. 13].

Не будемо зосереджувати увагу на тому, чи є цей коментований літописний епізод типовою церковною легендою (Є. Голубинський [15, с. 29]), чи він має історичну природу (Макарій [12, с. 12]). Зазначимо лише, що сам факт оповідки імпував як раннім теоретикам київського християнства, так і наступним його прибічникам тим, що першим просвітником країни виступав засновник царгородської єпархії, і тому ця обставина була важливим доказом апостольського чину київського християнства, а це в плані релігійної традиції ставило Київ на один шабель з Константинополем.

Про апостольську місіонерську діяльність на землях сучасної України писали не лише вітчизняні, а й іноземні автори. Так, факт перебування

на них апостола Андрія засвідчував римський єпископ III ст. Іполіт [16, с. 306]. Слід звернути увагу на те, що це було за тисячу літ до повідомлень Нестора. Звістку Іполіта підтверджує Євсевій Кесарійський у своїй “Церковній історії” [17, с. 542–559]. На діяння апостола Андрія у цьому регіоні посилалися такі відомі церковні діячі, як папа Інокентій, папа Лев Великий, Августин Блаженний та Іоанн Златоуст. Останній вважає, що на теренах України проповідував і апостол Павло [18, с. 574]. Отже, наведені посилання на місіонерську діяльність апостолів, на думку В. Крисаченка, “відображають потужну історіософську традицію зарубіжних мислителів, включати нашу землю у коло питомих обширів первісного християнства” [19, 110].

Іншим легендарним місіонером на українських землях був учень апостола Петра Римський папа Климент, автор новозавітного “Послання Климента до коринфян”. Він жив у Римі в часи апостолів Петра і Павла. Це засвідчує, зокрема, Іриней: “...на третьому місці після апостолів здобуває єпископство Климент, який бачив блаженних апостолів і спілкувався з ними, чув їхні проповіді й перекази перед очима своїми” [20]. Сталося так, що папа Климент, кількатор літ після своєї трагічної кончини, став символом єдності для християнського Сходу й Заходу. Як відомо, у 861 р., мандруючи з церковно-політичною місією і пропагуючи слов'янський переклад Біблії, в Херсонесі зуляються відомі слов'янські проповідники вчення Христа Костянтин (Кирило) та Мефодій. Розшукавши поховання Климента, вони беруть з собою частину мощей Климента, щоб представити їх у Римі й Константинополі, оскільки були противниками церковного розбрату. “Особа Климента у той період заколоту та церковних чвар між Сходом і Заходом на якийсь час стає символом первісної церковної єдності” [21, с. 52].

Поширенню культу св. Климента в Київській Русі сприяло офіційне розміщення у спеціальній раці (саркофазі) західного притвору Десятинної церкви голови Климента, а також тіла його учня Фіва, які були перевезені князем Володимиром з Корсуня (Херсонеса) до Києва у 988 р. Автор “Слова”, виголошеного на честь цієї церкви, вважає св. Климента “основним святым Церкви Христової і заступником Руської землі” [22, с. 3–4]. Т. Мерзебурзький, котрий перебував у Києві 1017 р., пише, що головна тамтешня церква зветься храмом Св. Климента [23, с. 61–62].

Є всі підстави вважати, що християнство впродовж кількох століть до Аскольдового хрещення

860 р. і його офіційного введення у 988 р. князем Володимиром різними каналами проникало до Київської Русі. У східному Причорномор'ї під час існування на цій території в кінці III – на початку IV ст. Боспорського царства, коли християнство після Міланського едикту (313 р.) отримало право на легальне існування в Римській імперії, вже функціонували дві християнські єпархії – Боспорська і Готська (Північний Крим). Херсонес і західна частина Криму як території під римською юрисдикцією у перших трьох століттях нової ери були місцем заслання спочатку переслідуваних Римською імперією християн, а потім (після проголошення християнства державною релігією імперії) – еретиків, засуджуваних Вселенськими соборами. У кінці III ст. на цій території було організоване єпископство.

Подальша історія духовного життя пізньоантичних міст Північного Причорномор'я дає змогу простежити диференціацію поширення християнства між Боспорським царством і Херсонесом. Більше того, грецький поліс Західного Причорномор'я Херсонес та міста-колонії Сходу Боспор пройшли двома різними шляхами у сприйнятті християнських істин [24]. Якщо у Боспорському царстві можна спостерігати жадібне шукання цих нових істин і більш ранню появу християнства, то у Херсонесі як реакція на місіонерські подорожі перших проповідників відновлюється античний спосіб життя, а християнізація відсувається на декілька століть.

Навала готів, які у III ст. прибули зі Скандинавії до південної частини сучасної України, знищила християнство на території Причорномор'я. Водночас наприкінці III ст. християнство почало поширюватися і серед готів, оскільки на захоплених ними причорноморських землях селилися християнські невольники, заслані римською владою з Каппадокії, які проповідували християнське вчення у вигляді ересей, зокрема аріанської. Таким чином, аріанство, засуджене I Вселенським собором (Нікейським) у 325 р., поширювалося серед західних готів (візіготів, вестготів). Натомість серед східних готів (остготів) утверджувалося ортодоксальне християнство, місіонери якого прибули з малоазійських провінцій, що засвідчує участь єпископа східних готів Теофіла у Нікейському соборі.

На переломі IV–V ст. християнству вдалося остаточно перемогти язичницький культ Артеміди у Херсонесі, і вже на III Вселенському соборі (Ефеському) у 431 р., а згодом і на IV Вселенському соборі (Халкідонському) 451 р. та наступних

Вселенських соборах брали участь єпископи з Херсонесу. Оскільки Херсонес пов'язував витоки свого християнства з Єрусалимським патріархатом, він дистанціювався від будь-якого канонічного єднання і юрисдикції Константинопольського патріархату, хоча згодом формально ввійшов до складу Константинопольської патріархії, коли вся територія Причорномор'я, Малої Азії та Фракії була під владою Візантії. Не виключено, що саме таке “прохолодне” ставлення Херсонеса до Константинопольського патріархату і Візантії в цілому відіграло певну роль у залученні князем Володимиром херсонеського духовенства для хрещення Київської Русі.

Готська християнська єпархія, оформившись у митрополію, поширила свою юрисдикцію на найдавнішу, першу християнську єпархію у Північному Причорномор'ї, – Боспорську та інші території, де вже було християнство – Прикавказзя і Нижню Волгу. Херсонська єпархія репрезентувала грецьке (візантійське) християнство у Причорномор'ї, а з VIII ст., ставши митрополією, охоплювала своїм впливом все церковне життя на південному узбережжі Криму у складі двох нових єпархій – Сугдейської (Судак) і Фульської.

Загальну картину організованого християнства на причорноморських землях доповнює існування Тмутараканської єпархії та Руського каганату у Приазов'ї. Тмутараканська єпархія вперше згадується у списку християнських єпископств кінця X ст. і у більш пізніх списках єпископів XI–XII ст. Після прийняття у 988 р. Київською Руссю християнства, Тмутараканська єпархія як християнізована частина Руської держави змогла відігравати певну роль в організації церковного життя у Київській Русі, а особливо з того часу, як Володимир Святославович взяв Тмутаракань і Руський каганат у Приазов'ї під свою юрисдикцію.

Північно-причорноморський вплив на релігійно-культурні процеси у східноєвропейській частині християнської цивілізації, тобто на землях сучасної України, був одним із визначальних у розвитку місцевих культур у їх еволюції до монотеїзму.

В. Пархоменко, відомий опонент норманської концепції створення давньоруської державності, дотримувався думки про південний, причорноморський вектор поширення християнства, походження самого племені росів і місця його проживання – міста Русія (сучасна Керч). Саме з цим регіоном він пов'язував звістку патріарха Фотія про охрещення росів [25, с. 10–12]. У цьому контексті можна зрозуміти повідомлення візантій-

ського історика Никифора Григору, який у своїй “Історії” писав, що руський князь здобув титул головного імператорського стольника ще від Костянтина Великого [26, 43].

Цей еволюційний вектор посилюється наприкінці V – на початку VI ст., чому сприяла поразка гунів та їх відхід на схід. У контексті цих подій активізуються слов’янські військові союзи племен, серед яких починають домінувати поляни на чолі з князем Києм, котрий отримує запрошення до Константинополя. Цей візит князя увінчався взаємовигідною угодою. Судячи з того, що Кий “велику честь” мав від імператора, той прийняв його з повагою і скористався нагодою повернути князя у християнство. Це підтверджується повідомленням Іоанна з Нікіу, котрий свідчить, що Кий, якого візантійські джерела називали Кувратом, “був охрещений і виховувався у Константинополі у надрах християнства” [4, с. 50].

У першій половині VII ст. на тривалий час соціально-економічне й духовне життя південно-східних слов’ян визначається владою Хазарського каганату. На початку свого політичного панування хазари надавали широку автономію як у сфері внутрішнього управління, так і у відправленні релігійних культів завойованих народів. У самому каганаті вільно сповідувалися різні релігії: жодна з них не мала переваги. Тут існувала єдина церковна організація, до якої дозволялося надсилати єпископів з Візантії. Її центром стає м. Дорос (Феодосія), якому підпорядковується Тмутараканська єпархія на Таманському півострові. Звідси християнське віровчення через торговців, ремісників, воїнів і місіонерів проникає до полян і безпосередньо до Києва, де існує у формі релігійних общин. Як підкреслює В. Пархоменко, Хазарія “почала передавати перше сім’я християнського бачення на Русь. Роль хазар у християнізації Русі ... безсумнівна” [25, с. 10]. Хазарський період історії стародавнього Києва (Русі) характеризувався толерантним ставленням християнської спільноти до інших двох поширених релігій – ісламу та іудаїзму. Як і в столиці каганату Ітилі, де проводилися міжнародні богословські диспути представників трьох найвпливовіших релігій того часу, де брали участь слов’янські першовчителі Кирило й Мефодій, у Києві, поряд із християнською, співіснували ще дві великі релігійні общини – іудейська й мусульманська.

У VIII ст. або на самому початку IX ст. християнська громада Києва будує перший храм на честь св. Іллі, який у подальшому фігурує як соборний у місті.

Складність процесу становлення державності після занепаду каганату, а також особливості переймання візантійського християнства, призвели до того, що у 882 р. новгородський князь Олег захопив Київ, знищивши корінну династію Києвичів. Як наслідок, ним було засновано новий династичний дім Рюриковичів. На початку свого правління Олегові необхідно було боротися з проаскольдовими силами, що зумовлювало напівлегальне існування християнських спільнот. Між тим, під кінець свого правління Олег відійшов від язичництва та легалізував християнство як державну ідеологію великого київського князя. Ця подія, зокрема, відображена русько-візантійським договором 911 р.

Ігор, наступник Олега на Київському столі, увійшов до історії тим, що сприяв дуалістичному, двовірному характеру релігійного життя в державі. Про це свідчить русько-візантійська угода 944 р., представлена у “Повісті минулих літ”, за якою договір підписали і поганини-руси, і руси-християни. Представники першої групи присягали перед ідолом дружинного бога Перуна, поклавши до його підніжжя власну зброю. Християни-руси складали присягу у торговельному районі Києва, на Подолі, в церкві Св. Іллі. З договору, зокрема, випливає, що панівна верхівка русів, яка поповнювалася здебільшого представниками язичницької Півночі, продовжувала шанувати дохристиянські культури. Християнство ж набувало популярності поміж середніх прошарків населення – купців, ремісників, торговців. Сам князь Ігор толерантно ставився до християнства і не заважав його поступовому поширенню у країні. Більше того, частина дослідників небезпідставно вважають його таємним, або “внутрішнім”, християнином, а християнство за його часів “добре відомим” [15, с. 69].

Зі смертю Ігоря у 945 р. на чолі держави стає його вдова – княгиня Ольга. Під час її перебування в Константинополі у 957 р. було докладено чимало зусиль, щоб здобути найвищий державний титул “дочки” імператора, для чого Ольга приватно приймає хрещення. Цей факт засвідчує візантійський історик Зонара: “...Ельга, дружина князя русів, який зі своїм флотом нападав на ромеїв, після смерті чоловіка прибула до імператора, охрестилася, була вшанована відповідно до своєї гідності й повернулася додому” [12, с. 302].

Після повернення з Константинополя княгиня починає проводити лінію на обмеження впливу язичництва в державі, порушивши “требища бісівські” та побудувавши дерев’яну церкву Св. Софії.

Зміцнення позиції Київської держави під час князювання Святослава і Володимира у Причорномор'ї, Приазов'ї, Поволжі й на Північному Кавказі, перемога над Волзькою Булгарією та юдейською Хазарією, а згодом військової експедиції князів на Балканах, постійні контакти з Візантією відкривали шляхи для ознайомлення з християнством та іншими релігіями (іудаїзмом, ісламом), а також для проникнення цих релігій у Київську Русь, що й було відображено в легенді про “вибір вір”.

Зазначимо, що на цей час християнство було офіційною релігією у Болгарії, Моравії, Сербії, Германії, прийняв хрещення польський князь Мешко, у Чехії засновано було Празьку єпископію, межі якої наблизилися безпосередньо до західних кордонів Київської Русі. Ще раніше християнство утвердилося на сході – у Вірменії, Грузії, Абхазії, пускало корені в Угорщині й у скандинавських країнах. Тому Володимир неодноразово звертається до ідеї хрещення Русі, однак не поспішає його прийняти ні з рук римської курії, ні з рук константинопольського патріархату.

Обережна й далекоглядна політика князя Володимира приносить йому успіх у питанні впровадження християнства у Київській Русі. Сталося це за обставин послаблення внутрішньополітичних умов у Візантійській імперії.

Контекст цих подій, як його викладено у “Повісті минулих літ”, настільки добре відомий, що будь-яке інше їх трактування або уточнення внаслідок науково-дослідницького вивчення певний час не могло подолати традиційні релігійні стереотипи.

Однак упродовж XIX–XX ст. такі вчені, як О. Шахматов, Є. Голубинський, М. Грушевський, М. Присьолков, М. Брайчевський розпочали ретельну дослідницьку працю з аналізу історичного матеріалу, який допоміг би відтворити дійсну картину проголошення християнства офіційною релігією Київської Русі. Так, О. Шахматов використовував у своєму дослідженні термін “корсунська легенда” [27, с. 75–103], тому що був солідарний з Є. Голубинським, котрий вважав оповідь “Повісті минулих літ” лише красивою казкою: “Хто любить, – писав останній, – цікаві та дотепні повісті, того ... повість про хрещення Володимира повинна задовольняти цілком, бо достоїнство дотепності їй належить безперечно” [15, с. 110]. М. Грушевський зазначав: “Наші давні письменники охрещення Володимира виводять виключно з релігійно-моральних мотивів...”, і тому “де саме охрестився Володимир – не знати” [28, с. 502]. М. Присьолков стверджував, як уже

вказувалося, що Володимир прийняв хрещення не від Візантії, а з Болгарії після переможного збройного походу [29, с. 30, 36]. З ним погоджувався А. Ричинський: “Християнство прийшло до нас у болгарському одязі: кн. Володимир волів позичати церковні книги в ослабленій Болгарії, аніж ризикувати збільшенням у своїй державі небезпечних візантійських впливів” [30, с. 121]. В. Мошин констатує: “Завдячуючи живим зв'язкам, які існували між Київською Руссю і Болгарією, болгарська мова вже в X ст. була розповсюджена в Києві як мова найосвіченіших прошарків населення” [31, с. 10]. М. Брайчевський вважає, що “вперше офіційний акт запровадження християнства у Київській державі відбувся у 860 р., за Аскольда” [5, с. 61–62]. Згодом зав'язалася багатолітня дискусія стосовно проблеми охрещення як самого князя Володимира, так і киян, яка відображена автором в окремому дослідженні [32].

Отже, офіційному утвердженню християнства як державної релігії у Київській Русі передувало тисячолітній період його існування на руських і прилеглих до них землях. Проникнення християнства до Київської Русі відбулося через різні канали – візантійські та західноєвропейські. Істотне значення для утвердження християнства на українських землях мав розпочатий Кирилом і Мефодієм у Моравії процес розбудови християнства слов'янського обряду. Місіонерська діяльність солунських братів істотно вплинула на подальший хід становлення київського християнства, у якому були, по суті, синтезовані здобутки візантійської, римської та кирило-мефодіївської традицій. Київське християнство було відкритим як для християнського Сходу, так і для християнського Заходу. Водночас у Київській Русі з самого початку введення християнства створювалася самостійна й самоуправна християнська церква, яка прагнула посісти власне місце у християнському світі, що й було виражено в афористичній притчі київським митрополитом – русичем Іларіоном: “Не вливають вина молодого у старі міхи”. Християнство у Київській Русі формувало власний, руський, варіант християнства з неповторними, самобутніми рисами своєї дохристиянської культури й української ментальності.

1. Виступ Президента на урочистому Параді військ «Марш нової армії» з нагоди 27-ї річниці Незалежності України. URL: <https://www.president.gov.ua/news/vistup-prezidenta-na-urochistomu-paradi-vijsk-marsh-novoyi-a-49138> (дата звернення – 26.08.2018).

2. Огієнко І. І. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви: у 2 т. Київ: Україна, 1993. 284 с.

3. Грушевський М. С. Виїмки з джерел до історії України-Руси. Львів, 1895. 145 с.
4. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі / АН УРСР, Ін-т археології; відп. ред М. В. Попович. Київ: Наук. думка, 1998. 261 с.
5. Брайчевський М. Ю. Літопис Аскольда [Про одного з фундаторів та першого хрестителя Київської Русі]. Київ: Укр. центр духовної культури, 2001. 128 с.
6. Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1956. Т. I. 384 s.
7. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1870. 218 с.
8. Русская Православная Церковь. Москва: Православная энциклопедия, 2000. 655 с.
9. Повість минулих літ. Літопис (за Іпатіївським списком). Київ: Радянський письменник, 1990. 558 с.
10. Зубар В. Херсонес – Херсон: від Іфігенії до Христа // Хроніка-2000: український культурологічний альманах. Київ, 2000. Вип. 33. С. 213—248. В тексті помилка щодо цього посилання, бо там зазначена с. 22
11. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). Львів: Камінь, 1996. 567 с.
12. Макарий, митр. История русской церкви. Санкт-Петербург, 1866. Т. I. 277 с.
13. Васильевский В. Г. Русско-византийские отрывки (Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян) // Васильевский В. Г. Труды. Санкт-Петербург, 1908. Т. 1. С. 190–221.
14. Плічковський Н. Нарис історії Української Православної Церкви. Сідней-Аделаїда: Консисторія УАП Церкви в Австралії і Новій Зеландії, 1985–1988. 125 с.
15. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Москва, 1901. Т. I. 968 с.
16. Ипполит. О двенадцати апостолах, где каждый из них проповедовал и упокоился // Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе / ВДИ. 1948. № 2. С. 306.
17. Евсевий. Церковная история // Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе / ВДИ. 1948. № 2. С. 542–559.
18. Златоуст Иоанн. Разговор против Евтропия // Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе / ВДИ. 1948. № 3. С. 574.
19. Крисаченко В. С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. Київ: Наук. думка, 2000. 486 с.
20. Иринеи Лионский. Против ересей. URL: <http://antology.rchgi.spb.ru/Ierineus/research.htm> (дата звернення – 26.08.2018).
21. Коструба Т. Нариси з церковної історії України X–XIII століття. Торонто: Добра книжка, 1955. Т. I. 142 с.
22. Лавров П. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. Москва, 1911. С. 3–4.
23. Рапов О. М., Ткаченко Н. Г. Русские известия Титмара Мерзебургского // Вестник МГУ. Серия «История». 1980. № 3. С. 61–62.
24. Глушак А. С. Світоглядні особливості переходу від язичництва до християнства (на матеріалах Криму і України): автореф. дис. ... д-ра філос. наук. Київ, 1994. 24 с.
25. Пархоменко В. А. Начало христианства на Руси: очерк из истории Руси IX – X вв. Полтава, 1913. 459 с.
26. Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. 562 с.
27. Шахматов А. Корсунская легенда о Крещении св. Владимира. Санкт-Петербург, 1906. 134 с.
28. Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ: Наук. думка, 1991. Т. I. 736 с.
29. Приселков М. Ф. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. Санкт-Петербург, 1913. 414 с.
30. Ричинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості. Вид. третє. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. 448 с.
31. Мошин В. А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X – XV вв. // Русь и южные славяне. Санкт-Петербург, 1998. С. 7–113.
32. Харьковщенко С. А. Софійність київського християнства. Київ: Наук. думка, 2010. 102 с.

Дмитро Гордієнко

ПОШИРЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА В УКРАЇНІ-РУСІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ІХ–Х СТ.

Християнізація України тривала упродовж майже тисячоліття, заторкуючи різні народи, народності, племена та політичні утворення. При цьому остаточний, завершальний етап пов'язаний з активністю русів у середньому Придніпров'ї, з їхніми політичними утвореннями, головне значення серед яких відігравав Київ та Київська земля.

Традиційно християнізація русі тлумачиться як єдиний неперервний процес, що розпочався в ІХ ст. й остаточно завершився офіційним хрещенням Київської держави за Володимира Великого у 988 р. Прийнято вважати, що упродовж цього періоду відбулись і офіційне Аскольдове й Ольжине хрещення, і язичницька реакція Олега та Святослава. Відтак пропонується схема, за якою утвердження нової релігії на землях підконтрольних русам проходило в умовах гострої боротьби поганства з християнством. Однак така схема виглядає дещо штучною й умовною, а в деяких аспектах і застарілою.

Християнізації України-Русі присвячено досить значну кількість досліджень [1, с. 7–20], на сьогодні здійснено й розгляд цього питання з погляду візантійської місії у працях С. Іванова [2, с. 13]. Поняттям “місія” тут окреслюється діяльність Візантійської церкви з навернення у свою релігію іновірців [2, с. 9], діяльність як централізовану, тобто організовану Константинополем, так і персоніфіковану, яку провадили окремі особи, наverkaючи поган у християнство та поширюючи християнське вчення [2, с. 10–11]. Проте С. Іванов не ставив своєю метою спеціальний аналіз процесу поширення християнства на українських землях – ці епізоди розглядалися ним лише через призму загальновізантійської практики. І все ж така концепція дає змогу по-новому висвітлити християнізацію теренів східного слов'янства та роль у цьому процесі Візантії в період до офіційного й остаточного запровадження християнства за київського князя Володимира Великого.

З'ясовуючи це питання, відразу варто опустити Андрієву легенду (3, с. 8–11; 4; 5; 6; 7; 8; 9). Навіть якщо визнати її “документом епохи, набагато давнішої за часи Нестора і Сильвестра” [3, с. 9], і

погодитися, що Андрій справді був на київських горах, незаперечним залишається факт, що жодних слов'ян, тим більше русів, там ще тоді не було. Цілковиту правдивість Андрієвої легенди щодо хрещення слов'ян, натомість, намагається обґрунтувати С. Цветков, котрий стверджує, що “в районі Києва апостол Андрій дійсно міг зустріти слов'ян, причому таких, що перебували на досить високому ступені розвитку” [10, с. 181]. Проте вагомим аргументів не наводить, та і дивним виглядає “високий ступінь розвитку” придніпровських слов'ян, перехід до державності яких тривав понад вісім століть. Власне, й сам літописець, як слушно зауважив М. Брайчевський, прямо не проголошує Андрія просвітителем Русі [3, с. 11].

Очевидно, що на теренах України проповідь Христової віри сягає апостольських часів, адже частина українських земель на той час були складовою частиною Римської імперії. Тому не випадково Евсевій Кесарійський писав у першій половині IV ст. про місіонерське служіння апостола Андрія в Скитії. При цьому він покликався на втрачений на сьогодні твір Орігена, за яким, Андрію для проповіді випала Скитія і Тракія. “Скитська місія” апостола Андрія буде розвинена пізнішими церковними авторами, такими як Досифей Тірський, Епіфаній Кіпрський (IV ст.), Євхерій Ліонський (V ст.), Нікіта Пафлагонський (IX–X ст.) та низкою інших.

Андрієва легенда має неабияке значення власне для традиції української церкви. Це розумів автор Літопису, який пов'язав українське християнство з апостолом Христовим, і це добре розуміли українські православні діячі початку XVII ст., коли на Соборі 1621 р., відстоюючи Православну церкву перед урядом Речі Посполитої, прямо проголошували, що “Св. апостол Андрій – перший архієпископ Константинопольський, патріарх Вселенський і апостол Український; на Київських горах стояли ноги його, і очі його Україну бачили, а уста благословляли, і насіння віри він у нас насадив. Воістину Україна нічим не менша від інших східних народів, бо і в ній проповідував апостол” [11, с. 19].

Безумовно, що серед населення черняхівської культури могли бути християни [12], і через готське посередництво не лише товари, а й ідеї з римського/візантійського світу потрапляли до придніпровських слов'ян. Враховуючи поширення християнства серед готів, наявність власної Готської єпархії, єпископ якої Теофіл брав участь у Першому Вселенському Соборі в Нікеї (325 р.) [13, с. 288], з великою часткою ймовірності можемо припустити й якісь місійні акції готів серед слов'янських племен [11, с. 20; 14, с. 52–53]. Проте в епоху Великого переселення народів, у V ст. [15] Готська держава, як і суспільства черняхівської культури занепадають, а без власної церковної організації поодинокі адепти християнства довго не могли проіснувати. Щодо подальших часів маємо лише поодинокі писемні чи археологічні згадки про присутність християн у регіоні Придніпров'я.

На межі VIII–IX ст. в Україні з'являються перші ватаги русів/росів, перший відомий випадок хрещення яких зафіксований у слов'янській версії “Життя Стефана Сурозького” [16]. Цей переклад виконано у XVI ст. в колі митрополита Макарія. Розповіді про хрещення руського князя у грецькому тексті немає, що й породило певний скепсис в історіографії щодо достовірності цього повідомлення [17]. Однак В. Васильєвський [18, с. 238–256], а згодом інші вчені переконливо аргументували його автентичність [19, с. 32–36; 20, с. 48; 21; 22, с. 25–30]. У житті описується похід руського князя Бравліна на Крим та захоплення і пограбування ним Суροжа. Саме ж хрещення князя було результатом чуда, явленого біля раки святого Стефана. На думку М. Брайчевського, Русь напала на Сурож або на початку IX, або ж наприкінці VIII ст. [3, с. 35]. Щодо локалізації території, звідки прийшов Бравлін, сказати щось певне неможливо. Визначення пунктом відправлення Великого Новгороду є пізнішою інтерполяцією (М. Брайчевський слушно зазначає, що “новгородів” як “нових міст” на Русі було багато [3, с. 36]).

Відродження візантійської місії припадає на часи Македонської династії. З другої половини IX ст. Візантійська церква, як і держава, переживала добу свого найвищого піднесення. У своїй місійній діяльності церква цілковито могла покладатися на державну підтримку. Місія солунських братів започаткувала таку діяльність Візантії за межами держави (навернення слов'ян у межах імперії проходило вже давно). Запровадження слов'янської Літургії виразно демонструє розуміння політичної доцільності цього процесу з боку церкви та держави. Тому повністю можна погодитися з Г. Острогорським, що

християнізація слов'ян – це заслуга не лише Костянтина й Методія, а й Фотія та Варди [23, с. 214].

“Переломною постаттю” візантійського місіонерства С. Іванов і називає патріарха Фотія. З часу пізньої античності він був першим, хто задумався над наверненням у християнство поган. До Фотія панувала думка, що “місія до варварів взагалі не потрібна”, а саму євангельську проповідь перед ними прирівнювали до “розкидання бісеру перед свинями” [2, с. 143–144].

Першим актом Константинопольського патріархату щодо навернення Русі в християнство в історіографії вважається так зване “Аскольдове хрещення”. Більш того, на думку М. Брайчевського, саме тоді й відбулось офіційне – державне – хрещення Русі, згадки про яке під впливом Володимирового хрещення і його легенди були штучно усунуті з руських джерел. Таким чином, “теза про запровадження християнства на Русі Володимиром Святим наприкінці X ст., ... набула значення догмату”, натомість “перша християнізація Русі за часів Аскольда і патріарха Фотія виявилась завуальованою, відсунутою на задній план історичного процесу” [3, с. 37]. Цією ж причиною вчений пояснює і відсутність у грецьких джерелах відомостей про християнізацію України-Русі за Володимира, яка в “очах Ейкумени” виступала “християнською країною” [3, с. 38] (майже дослівно повторено у С. Цветкова [10, с. 202]). М. Брайчевський помітив і те, що Русь не числиться в реєстрі проповідницької діяльності Кирила і Методія [3, с. 46] (хоча С. Цветков висунув здогад, що посольство русів у Константинополь після походу 860 р. з проханням про хрещення було зініційовано саме св. Кирилом [10, с. 198], проте жодних аргументів не навів), нічого не сказано і про якісь заходи Константинопольського патріархату задля навернення Русі. Таке ігнорування з боку Візантійської церкви та слов'янських просвітителів Русі, на переконання М. Брайчевського, пояснюється тим, “що на початок 60-х рр. IX ст. Русь уже була християнською: там існувала єпархія і проповідь нової віри була прямою турботою молоді Руської церкви” [3, с. 46].

Однак, мовчання візантійських джерел пов'язане насамперед із відсутністю у Візантії будь-якого інтересу до руських теренів. Та навіть пишучи про Русь, жоден автор X ст. не називає її християнською країною [2, с. 213]. Навпаки, Лев Диякон висловлюється про русів як про диких поган, подібно про них відгукуються й інші візантійські автори, а в одній з малих візантійських хронік хрещення Русі віднесено аж до XIII ст. [24, с. 155]. Така плутанина, на думку С. Іванова, могла трапитись саме через повну

байдужість Візантійської церкви до Русі – “з руським християнством було незрозуміло, що робити. Русь – надто далека і надто велика, щоб можна було сподіватись її підкорити” [2, с. 213]. Окрім того, Русь ніколи не входила в орбіту *Pax Romanum*, а тому й надалі залишалася гіперборейською країною. Зовсім іншою була ситуація з сусідньою Болгарією, до християнізації якої, а згодом і до утримання у сфері свого церковного впливу імперія докладала значних зусиль. Болгарія була не лише сусідньою – вона сприймалася як споконвічно візантійська територія, незаконно захоплена слов’янами та болгарами і яку потрібно повернути імперії [2, с. 168; 25].

“Аскольдове хрещення” пов’язується з походом русів на Царгород 860 р. Інколи в історіографії припускається, що Аскольд здійснив не один, а кілька нападів на імперію. Так, Б. Рибаків запропонував тезу, що цей князь ходив на Царгород декілька разів (походи 860, 863, 866, 874 рр.) [26, с. 165–169; 27, с. 802–810], що було підтримано М. Брайчевським [3, с. 42] та О. Раповим [1, с. 80]. Проте, як показав П. Кузенков, нічим не підтвержені, малодостовірні найдавніші частини руських літописів не дають переконливих підстав для твердження про другий чи третій похід русів на Візантію в 60–70-ті рр. IX ст. [28, с. 11].

Основними джерелами про напад русів на Константинополь є дві гомілії та окружне послання східним патріархам Фотія [28, с. 15–84] і текст “Брюссельської хроніки” [28, с. 155–157]. Загалом похід досить широко відображений у джерелах, підбірку яких видав П. Кузенков [28, с. 15–172].

Зіставивши всі джерельні відомості, П. Кузенков реконструював хід подій під час нападу русів на Царгород та їхнього подальшого хрещення [28, с. 8–9]. Так, 18 червня 860 р. до міста підійшов ворожий флот, який прибув з півночі. Їхній напад був цілком несподіваним, а народ виявився “скитським”. Ворог оточив) Константинополь, пограбував передмістя, взяв у полон і вбив багатьох мешканців, діючи з небаченою жорстокістю. Після повернення імператора Михаїла III у місто й молебня у Влахернському храмі в море занурили покров (маторій) Богородиці, після чого піднявся шторм, який знищив флот русів. Незабаром у столицю імперії прибули посланці народу *Rhos*, які уклали з нею мир і попросили про хрещення. Фотій відправив до русів єпископа, який 866/867 р. поінформував патріарха про успіх своєї місії. Пізніше, за Василя I, вже патріарх Ігнатій (867–877 рр.) послав русам архієпископа, і після відомого чуда з Євангелієм ті знову погодились на хрещення.

Як бачимо, пов’язуючи похід русів на Візантію з походом Аскольда, згаданим у “Повісті временних

літ” [29, стп. 10, 12], дослідники поєднують з ним і християнізацію України-Русі. Як зазначає М. Брайчевський, “серед реальних наслідків Аскольдових походів на Візантію і укладених з імперією договорів одним з найважливіших і найдалекосяжніших ... було запровадження на Русі християнства” [3, с. 42].

Про хрещення русів повідомляється в окружному посланні Фотія, тексті Продовжувача Теофана, “Життєписі Василя I Македонянина”, а також у творях Скилиці і Зонари [28, с. 69–83, 122–136].

З приводу хрещення народу *Rhos* в окружному посланні Фотія читаємо, що не тільки болгари, а й “той самий так званий [народ] Рос, ті самі, хто ... підняли руки на саму Ромейську державу”, “і вони змінили поганську і безбожну віру, в якій перебували раніше, на чисту і непідробну релігію християн... І при тому настільки у них запалилось пристрасне рвіння до віри..., що прийняли вони у себе єпископа і пастиря і з великою наполегливістю і старанням віддаються християнським обрядам” [28, с. 73–75]. Дещо іншу картину змальовує “Життєпис Василя I”: “Але і народ росів ... він (Василь I. – Д. Г.) схилив до згоди щедрими подарунками золота, срібла і шовкових шат і уклав з ними мирний договір, переконав також долучитися до спасенного хрещення й умовив прийняти архієпископа, що був рукоположений патріархом Ігнатієм. Той, прибувши в країну згаданого [народу], був після такого діяння прихильно прийнятий народом (далі розповідається про чудо з Євангелієм. – Д. Г.). Бачачи це і будучи враженими величчю чуда, варвари без вагань приступили до хрещення” [28, с. 125–127]. Ймовірно, з цитованого тексту і черпали свою інформацію Скилиця і Зонара, які до цього сюжету нічого нового не додають.

Джерела не вказують імені володаря русів. У “Життєписі Василя I” він названий просто архонтом цього племені [28, с. 125–127]. Не подано і жодної локалізації русів.

Таким чином, уже в дореволюційній науці було піддано сумніву хрещення Фотієм придніпровських русів. На думку вчених, тоді охрестилася Причорноморська чи Приазовська Русь [30, с. 210; 31, с. 35–52; 32, с. 13; 33, с. 62–74; 34]. Проте радянська наука наполягала на хрещенні Русі з центром у Києві, хоча й визнавала, що в той час охрестилася лише правляча верхівка руського суспільства [20, с. 60; 35, с. 88]. Такий підхід можна пояснити прагненням будь-що зберегти концепцію існування єдиної Руської держави з центром у Києві вже в другій половині IX ст. і водночас узгодити поганський характер

цього державного утворення з актом навернення Фотієм русів у християнство. Так, Б. Рамм виділяв як християн зпоміж усього руського суспільства лише частину “князівськородужинної верхівки” і багатого купецтва [36, с. 28], Б. Рибаків подав дещо ширшу соціальну групу – частину “русських дружин” [27, с. 821]. Натомість М. Брайчевський поширює християнізацію, принаймні формальну, на всю Русь [3, с. 44], під якою, ймовірно, має на увазі Київську державу Аскольда, до якої вчений відносить Середнє Придніпров’я, з містами Київ, Чернігів і Переяслав [3, с. 40–41].

За словами М. Брайчевського в енциклопедії Фотія “йдеться не про поширення християнства на Русі, а про офіційне запровадження нової віри”. Зокрема, в енциклопедії згадується “пастир”, якого прийняли руси і в появі якого історик вбачає установлення церковної організації – єпархії на Русі [3, с. 50, 60].

У реєстрі православних катедр, складеному за Лева VI (886–912 рр.), на 61-й позиції вказана й *Rhossia* [35, с. 80; 36, с. 28], на середину X ст. вона перемістилась на 60-ту позицію [36, с. 28] (проте Є. Голубинський вважав ці дані пізнішою інкорпорацією [31, с. 65]). Спроби М. Брайчевського визначити ранг глави Руської церкви є суто науковою реконструкцією [3, с. 61]. Безперечно, якщо в середині X ст. серед русів уже була досить значна група християн, що відображено в русько-візантійському договорі 944 р. [29, стп. 34], то вони мали бути якимось чином у церковному плані зорганізовані. Однак говорити про руську митрополію чи архієпископію ще не доводиться. До того ж сан архієпископа щодо священика, який був посланий до русів, названо лише в “Життєписі Василя I”, та й то тільки на початку, далі вживається термін “архієрей” [28, с. 127], і саме цей термін використовують всі інші джерела. Так само й теза, що “митрополит – це архієпископ”, теж не цілком правильна. Відтак узгоджувати різні джерела за цими рангами [3, с. 61] також не зовсім коректно.

Немає, проте, підстав і заперечувати сам акт хрещення і створення єпархії. Хоч організація церкви у “варварських народів” мала і свою специфіку. Якщо у Вірменії чи Персії церковна організація дублювала римську, то в суто “варварських народів” єпископи призначалися по племенах, а не по населених пунктах, як це практикувалося в імперії [2, с. 54]. Власне тому катедра росів у згаданому переліку православних катедр подана за етнічною назвою. Якби руси, що тоді хрестилися, були київськими (якщо Київ тоді існував¹), то і катедра була б на-

звана київською, а не руською. Зауважимо, однак, що і в XI ст. руська митрополія інколи фігурує без конкретизації митрополичого міста [2, с. 254], хоча таким уже однозначно був Київ.

Можна також припустити, що єпархія Росія пов’язана не з народом рос, а з містом Русія Ал-Ідрісі, що ототожнюється з Босфором у межах сучасної Керчі [38, с. 160], археологічні розкопки якого показують, що на той час воно може бути ототожене не з руськими містами [39, с. 149]. У подальшому, через співзвучність, цю назву могли перенести й на Київську митрополію.

Звідки ж з’явилося ім’я Аскольда як керівника походу, відомого літописцю з хроніки Георгія Амартола, однозначно сказати важко. Історична свідомість русів початку XI ст. не сягала далі першої половини X ст. Іларіон та Яков Мніх у родоводі Володимира знають лише Ігоря (Старого), попри те, що Олега названо у князівському іменослові X ст., натомість Рюрик був невідомий до другої половини XI ст. [40, с. 164]. Отже, можемо висловити здогад, що ім’я Аскольда взяте з місцевої київської мікротопоніміки з метою її пояснити (йдеться, зокрема, про “Аскольдову могилу” [41, с. 149]). Однак, якщо й дійсно Аскольд, похований у однойменній могилі, був керівником походу 860 р. і він охрестився, то хрещення це було удаваним, адже помер він як поганин, що можна висувати з наявності його могили, що свідчить про суто поганський обряд поховання. Як відомо, княгиня Ольга прямо заборонила сипати над нею могилу, заповівши поховати її за християнським обрядом. Саме відсутність могили над похованням є аргументом для О. Партицького щодо, принаймні, толерантності Ярополка до християнства [42, с. 146]. Практика ж хрещення з метою отримання різноманітних вигод на той час була поширеною серед скандинавів з одночасним дотриманням поганської, власне скандинавської релігії [43, с. 176].

“Історичний час” представлений у “Повісті временних літ” насамперед дружинною традицією. Її основна тематика – воєнні подвиги князів і воїнів, найвищим виявом яких були походи на Візантію [40, с. 158, 160]. Прикметно, що в Новгородському першому літописі Аскольд і Дир взагалі не ходять на Царгород [44, с. 105], а “першопрохідцями” по шляху на Константинополь виступають Олег та Ігор. Однак для автора Початкового зводу важливо було вписати початок Русі в есхатологічний контекст [45, с. 222]. Так, результатом походу стало включення ще “безбожної” Русі в хід священної – християнської – історії [45, с. 223]. Похід припав на період правління імператора Михаїла III, за якого

¹ Є підстави вважати, що Київ як місто виник у середині X ст. [37].

було відновлено іконошанування. Як пише В. Петрухін, “народ рос з’явився під стінами Царгорода, реалізуючи пророцтво Єзекїїла про Гога в країні Магог, князя Рос – таким цей народ постає в посланнях патріарха Фотія... Але в літописній традиції цей есхатологічний контекст виявився початком історії нового народу” [45, с. 222–223]. Суттєво було і те, що за Михаїла III розпочалась і слов’янська місія Кирила та Методія. Відтак, якби дійсно тоді відбулося хрещення придніпровських русів, то літописець неодмінно б про це згадав, адже, поряд з Андрієвою легендою, це б стало додатковим аргументом для “урівняння” статусу Русі з Візантією в есхатологічному вимірі. Іншим вагомим здобутком вже традиції XI ст. було запровадження власного військового культу – Покрови Пресвятої Богородиці, в основі якого лежить чудо 860 р., пов’язане з маторієм Богородиці з Влахернського храму, біля якого й відбулась славна перемога над безбожною Руссю. З XI ст., з книжної традиції, Покрова стала покровителькою українського воїнства, що зберігається і до сьогодні [46]. Проте літописець нічого не знає про хрещення русів після походу 860 р. Тож стверджувати про хрещення України-Русі за Аскольда не доводиться – радше можна говорити про Фотієве хрещення лише однієї з груп русів, а не Русі загалом. Прикметно також, що якихось помітних результатів щодо навернення племені *Rhos* у християнство тоді досягнуто не було. В цьому акті проглядається не стільки місіонерський, скільки політичний крок. Як зауважив С. Іванов, “нова загроза змусила імперську дипломатію негайно задуматися над методом її знешкодження”, для чого найкраще підходило християнство [2, с. 169].

Проте місія Костянтина та Методія мала безпосередній стосунок до історії християнства в Україні. Знаменита хазарська місія Костянтина-Кирила, проходила на території України і мала для неї епохальне значення. Як відомо, у Херсоні Костянтин віднайшов мощі св. папи римського Климента, дар частини з яких Апостольському престолові санкціонував слов’янську місію і слов’янську літургію не лише в Константинополі, а і в Римі, та головне, що мощі св. Климента Римського стали сакральною реліквією при хрещенні киян, а, відповідно, папа Климент – небесним покровителем середньовічного Києва [47].

З іншого боку, й сама хазарська місія Костянтина очевидно проходила на українських землях, частина яких від другої половини VIII ст. входили до складу Хазарського каганату або ж територій, що перебували під безпосередньою зверхністю каганату. Тому можна погодитись з думкою О. Головка, що

християнство проникало в Україну-Русь не тільки з Візантії, а й з території сусідньої Хазарії [48, с. 61]. При цьому в Хазарію християнство прийшло очевидно не лише з Візантії, а й із Кавказького регіону. На середину X ст. – коли вже Хазарський каганат був однозначно зовнішнім чинником щодо Києва і Середнього Придніпров’я, у столиці каганату Ітілі були поширені три релігії, що певним чином вважалися рівними: юдаїзм, іслам та християнство [13, с. 285]. Хоча в самому місті були присутні і купці-погани, серед яких автор X ст. аль Масуді зазначає й слов’ян та, окремо, русів [13, с. 286]. Таким чином знайомство з християнством русів на території каганату є очевидним, тому не дивно, що на ринках Багдада, шлях на які пролягав через територію каганату, руси інколи видавали себе за християн, що зафіксував інший арабський автор кінця IX ст. Ібн Хордадбег [49, с. 291]. При цьому не обов’язково це було удаване християнство серед русів, що забезпечувало кращі торгівельні умови в Арабському халіфаті, ніж для купців-поган, частина русів дійсно могла бути християнами [50, с. 511].

Навернення у християнство Солунськими братами Великої Моравії також мало безпосередній вплив на поширення цієї релігії в Україні. Принаймні у сферу впливу чи до складу Великоморавської держави входили українські Закарпаття, Лемківщина й Засяння, де могла діяти й місія з оточення св. Кирила та Методія [14, с. 56–57].

На той же час (другу половину IX ст.) припадає остаточно християнізація дунайської Болгарії у 864 р., що було безпосереднім успіхом патріарха Фотія. Нижнє Подунав’я тоді входило до складу Першого Болгарського царства, відтак потрапило у сферу місійної діяльності нової церкви. Однак впливи Болгарії простягались значно далі, принаймні у Придністрянський регіон. Відтак на кінець IX ст. Болгарія стала одним із джерел проникнення християнства в середовища українських племен [13, с. 293], принаймні тиверців та уличів, незабаром також підкорених русами.

Вагомим чинником поширення християнства і збільшення частини християн серед панівного прошарку придніпровського населення русів складало найманство скандинавських, власне руських, дружин та поодиноких осіб на службу в імперію. Однак за візантійським законодавством до служби у війську, тим більше в особистій гвардії імператорів приймали не інакше, як після охрещення. Таким чином ці найманці прослуживши певний час у Константинополі, повернувшись додому, у тому числі до родичів та свояків, що тримали українські племена, приносили з собою і нову релігію [51, с. 10].

Те, що найманство було поширене, принаймні серед київських русів, уже в першій половині Х ст. чітко засвідчено у русько-візантійському договорі Ігоря 945 р., де прописані умови найму [52, стп. 49]. Зафіксував літопис і хрещених варягів. Так, у розповіді про “перших київських християнських мучеників” Теодора та Івана, що постраждали за Христа вже наприкінці того самого Х ст., під 981 р. літописець прямо зазначив, що ті варяги прийшли в Київ з Візантії [29, стп. 69–70; 52, стп. 82–83].

Неоднозначною є також ситуація з Олегом. Традиційно, найбільш послідовно у М. Брайчевського [3, с. 79 sq.], завоювання Олегом Києва, 882 р. за Літописом, пов’язується з поганською реакцією у Києві. Проте останнім часом в історіографії така точка зору поставлена під сумнів А. Черновим [53], концепція якого розвинена А. Домановським [54]. Очевидно, що як у випадку з попередніми конунгами, хрещення Олега не було глибинним і щирим. Якщо воно і відбулось, то, як зазначає А. Домановський, з боку Олега переслідувало суто конкретні, матеріальні цілі, можливо пов’язані з укладенням вигідного торговельного договору [54, с. 201]. На користь цієї концепції свідчить і давно дискутоване питання про реальність самого походу Олега на Царгород та його наслідки. Традиційно прибиття щита Олегом на царгородські ворота подається як символ перемоги київського князя над візантійцями. А. Домановський пропонує розглядати цей епізод у діаметрально протилежних оцінках. Цим актом, на думку дослідника, київський князь демонстрував не зверхність, перемогу, а взяття міста під захист: “прибити щита на ворота Міста Олег міг лише визнаючи і засвідчуючи цінність Константинополя як союзника, і, високо ймовірно, духовного наставника, покровителя” [54, с. 211]. Можна додати, що на користь цієї концепції свідчить і відсутність інформації про грандіозний похід Олега на Царгород та його перемоги у візантійських джерелах. Очевидно, жодного великого походу і не було. Максимум могла бути виправа невеликої дружини на чолі з київським князем Олегом на Константинополь, де для полагодження справ з проникнення скандинавів на ринки імперії і було порушено та “позитивно” вирішено питання щодо хрещення київських/руських купців/воїнів. Власне захист імперії і був одним з головних зобов’язань неофіта щодо хрещеної матері – імперії. Прямим же доказом на бодай позірну прихильність Олега до християнства є повідомлення українського пізньосередньовічного життя Володимира поширеної редакції, в якому зазначає-

ся, що втретє “крестилася Русь року от рождества 886, за Василія Македона...; патріарха Фотія, от которых прислан был на крещение Руси при князи Олгу митрополит Михаил...” [55, с. 96]. Проте, як і у випадку з Аскольдом та Диром, наявність могил, навіть могил Олега говорить про поганський обряд поховання. Чи дійсно він був убитий поганською партією за “зраду віри” предків, за прихильність до християнства, питання дискусійне. Однак, очевидно, що помер він, як і Аскольд поганином. Проте висновок, що з приходом Олега у Київ “християнство було або знищене, або повністю втратило свій вплив” [13, с. 292] також може бути підданий сумніву, адже саме Олег перший проголосує Київ “митрополією”: “се буди мати градомъ русьскимъ” [29, стп. 33]. Відтак, лише княгиня Ольга є першою відомою офіційно хрещеною княгиною Придніпровської Русі. Якщо це хрещення сприймати як державне (через особу володаря), то саме з нього й потрібно починати процес офіційного навернення русів у християнство.

Християнська сторінка в житті Ольги розпочинається її поїздкою в Константинополь у 957 р. та охрещення там у ніч з 17 на 18 жовтня [56]. Цей акт особистого охрещення київської княгині часто й сприймається в історіографії як мета київського посольства в Константинополі. Однак припускається, що особистим наверненням вона прагнула підвищити статус держави, сподіваючись у Константинополі чи у Римі через Оттона добитися cesарського титулу. Відтак, ймовірно мала намір хрестити державу, що можна припускати з того, що вона пропонувала Святославу хреститись [29, стп. 15].

Вже А. Сахаров зазначав, що недоліками досліджень зовнішньої політики Русі часів Ольги є, по-перше, те, що дипломатія княгині вивчалась на матеріалі, що хронологічно близький до її часу. А тому не бралось до уваги те, що візит княгині в Константинополь був лише одним етапом у розвитку русько-візантійських відносин [22, с. 271]. Якщо ж робились подібні спроби, то, як правило, у сфері церковної історії (В. Пархоменко, М. Приселков). По-друге, джерела аналізувались з їх внутрішнього змісту. Співставлення на інших джерелах зроблено фактично лише О. Назаренком, однак питання щодо мотивів візиту вченим прямо не ставилось. Таким чином, станом на сьогодні, попри значну історіографію, питання причин і наслідків візиту Ольги в Константинополь, а отже й зближення Русі й Візантії в середині Х ст. залишається відкритим.

“Повість временних літ” між 944 і 955 рр. зовсім нічого не говорить про міжнародні зв’язки Києва, а літописець “зайнятий” внутрішніми проблема-

ми Києва – боротьбою Київського і Древланського князівств, становленням єдиноподержавної влади княгині Ольги, що підкреслюється повідомленням про те, що Святослав був “детеск”². Так, Ольга остаточно ліквідувала удільні князівства, які ще згадуються в договорах Ігоря з Візантією, принаймні в регіоні Середнього Придніпров’я. Останнім відомим тогочасним удільним князем власне і був древланський Мал. Отож, можна говорити про Київську державу як більш-менш консолідовану саме з часів княгині Ольги.

Станом на 957 р. з часу укладення останнього візантійсько-руського договору пройшло понад десять років. За той час змінилися правителі у Константинополі і в Києві. У тогочасній політичній “традиції”³ потрібне було потвердження міждержавного договору. В такому випадку візит київської княгині в столицю імперії виглядає цілком логічним. Як би не була зацікавлена Візантія в торгівлі з придніпровськими русами, ініціатива завжди виходила від останніх. Унікальність ситуації полягала в тому, що Ольга, на відміну від своїх попередників, “аргументувала” свої інтереси не силою, а мирним шляхом, зробивши кроки в ідеологічному зближенні – прийнявши християнство. Таким чином можна припустити, що і у випадку з хрещенням Ольги, ініціатива виходила з боку Києва, а не Візантії.

Відтак, єдиною причиною візиту за джерелами є особисте навернення у християнство Ольги. З візитом у Константинополь київської княгині пов’язано і відправлення Києвом посольства на Захід. І незалежно від причин посольства, в німецьких середньовічних джерелах Ольга чітко названа християнкою. З цього випливає, що певне визнання в Європейському світі завдяки охрещенню Ольги Київ таки здобував.

Статус держави в тогочасному світі визначався через ранг її володаря у візантійській міжнародній системі держав. Місце ж кожної держави визначалось різними факторами: потужністю, характером стосунків з імперією, місцем в зовнішній політиці Візантії. Як наголошував Г. Острогорський, метою кожної зустрічі візантійських дипломатів з іноземними представниками, було встановлення віддалі, яка відділяє гостя (державу) від імперії [58, р. 1467; 59, s. 41 sq; 60]. У цьому плані важливим є титул княгині як “зости-патрикії”, а в “сімейному” ранзі вона отримала ранг “дщери” імператора, що говорить про досить високий статус Києва, хоча й чітко промовляє за нижчий щодо імперії. Тому не

має жодних підстав говорити про якісь рівноправні стосунки Києва і Візантії. Однак варто зауважити, що в Україні ці “тонкощі” візантійської системи не були адекватно зрозумілими. Літописець “осмислюючи” ранг Ольги як “дщери” притягує його до самого хрещення, де Ольга дійсно стала хрещеною дочкою василевса, що повторюється в розповіді про відбуття руського посольства з Царгорода, коли Константин “отпусти ю, нарекь ю дщерею себе” [29, стп. 45].

Безумовно, хрещення Ольги в столиці християнського світу було важливим здобутком київської княгині в Константинополі. Окрім суто особистого, цей акт мав велике й політичне значення. Це добре розуміли і в Києві. Так, літопис чітко прив’язує цю подію до постаті василевса. Саме імператору Ольга заявила: “Азь погана есмь” і вона сама звертається до Константина з проханням охрестити її: “... аще мя хочещи крестити б то крести мя самь” [29, стп. 33]. Тут не важливо чи розуміли в Києві саму візантійську обрядову практику, за якою іноземного володаря “хрестив” (приймав від купелі) саме василевс, головне розуміння важливості хрещення Ольги з рук божественного імператора. Однак глибоко помиляється А. Сахаров, стверджуючи, що патріарху в цій ситуації відводилась другорядна роль [22, с. 277]. У хрещенні роль патріарха була центральною. Він виконував свою, а імператор свою функції.

Однак попри те, що Ольга стала “дщерею” василевса, літопис зазначає її невдоволення візитом. Єдиною причиною невдоволення за джерелами є довге стояння в Константинопольській гавані, проте, ця затримка була спричинена зовсім іншими чинниками, суто богословського характеру – потребою проходження катехізації перед охрещенням.

В. Пашуто припустив, що невдоволення Ольги було викликане перепонами з боку імператора саме в християнізації Русі [20, с. 66]. Так само О. Головкин припускає, що руси в Константинополі не досягли прийнятних для себе умов християнізації держави [48, с. 63; 61]. З цим важко погодитись. Ольга добре розуміла ситуацію в Русі, розумів це й Константин VII Порфирогенет, котрий загалом був добре поінформований в українських справах. Тому, можна погодитись з О. Назаренком, що Ольга не могла просити більшого як єпископа для Києва [63, с. 300], з чим вона пізніше і звернулася до Оттона I. Польський історик А. Поппе припускає, що саме не прибуття єпископа з Візантії на Русь через сварки між патріархами Полієвктом і Теофілактом змусило Ольгу відправити посольство на Захід, до германського короля [64, р. 275–276].

2. Хоча з приводу дати народження князя Святослава в науці існує дискусія [57].

3. Яка сама є історичною реконструкцією.

Безумовно, зростання престижу й ролі Києва в міжнародній політиці, а також поширення християнства всередині країни, станом на середину Х ст. вимагало включення Київської держави в коло християнських народів тогочасної Європи. Це вимагало зміни в стосунках з Візантією, з якої лише і міг Київ прийняти нову релігію. Проте для реалізації цього завдання, як уже зазначалось в історіографії [61, с. 62], необхідно було зробити низку дипломатичних кроків як щодо Візантії, так і щодо Заходу.

О. Назаренко, слідом за Ж.-П. Аріньоном [62, с. 113–124], пропонує розглядати невдоволення візитом у сфері політичній і торгівельній. Вчений звернув увагу на той факт, що склад делегації Ольги на прийомі у василевса подібний до руської делегації при укладенні договорів. Саме у зменшенні грошових виплат Ользі і купцям на другому прийомі порівняно з першим О. Назаренко і вбачає ознаку невдачі переговорів щодо нових торгових привілеїв для русів. У цьому контексті показовим є те, що зниження виплат не стосувалось послів, тобто представників інших членів князівського роду [65]. Щодо самої суті переговорів можна лише здогадуватись, проте, на думку вченого, ясно одне: “княгиня явно прорахувалась, що її хрещення і перспектива християнізації Русі дають право на новий, більш вигідний для руської сторони договір з імперією” [63, с. 301]. Однак за усталеною практикою, для укладення договору не потрібна була особиста явка володаря в столицю імперії. З цією метою в Київ прибували візантійські послы, а в Константинополі – руські. Сам договір писався двома мовами, який клятвено і скріплювався [66, с. 101–106].

В історіографії не одноразово висувалась гіпотеза, що Ольга мала намір укласти й русько-візантійський матримоніальний союз [62, с. 119; 67, с. 32; 68, с. 68; 69, с. 81–82]. Варварські володарі таким чином прагнули досягнути визнання Візантією своїх суверенних прав [62, с. 119]. Для того Ольга мала приклад Болгарії, коли в 927 р. був укладений шлюб між спадкоємцем болгарського престолу Петром і онукою василевса Романа I Марією [70]. Пізніше (968 р.) з подібною метою прибув у Константинополь Ліудпранд Кремонський, який сватав для сина Оттона I одну з візантійських принцес, однак зазнав принизливої невдачі. На підтвердження цієї гіпотези, можна вказати на той факт, що на першому прийомі у імператора присутні “люди Святослава” – οἱ ἄνθρωποι τοῦ Σφενδοσθλάβου [71, р. 597.14] та її “небожа”, який, ймовірно, і був фактотумом князя. На думку Г. Літавіна їх було п’ятеро [72, с. 73]. Вони отримали по п’ять міліарсіїв – значно

менше ніж люди і рабині Ольги на другому прийомі, на якому люди Святослава взагалі не було. Можна погодитись з О. Назаренком, що таке “приниження” “людей Святослава” було зумовлено не ієрархією в руській політичній вертикалі [72, с. 85–86], а провалом місії щодо князя Святослава [63, с. 302].

Можна припустити, що “люди Святослава” були ображені і покинули Царгород одразу після першого прийому. Ольга ж була змушена залишитись для завершення катехизації і хрещення. На думку О. Назаренка, саме відмова Святославу у візантійській нареченій і вплинула на його рішення залишитись у поганстві [63, с. 302]. Натомість, на думку українського дослідника О. Повстенка, відмова Святослава від християнства була пов’язана з його невдачами у Балканській кампанії. Вчений припускав, що на перших порах Святослав виявляв толерантність до християнства, лише зазнавши поразок у боях з християнами, змінив своє ставлення, звинувативши адептів цієї релігії серед своїх дружинників у власних невдачах. Відтак причина відмови Святослава від християнства полягала, правдоподібно, зовсім не в поганській ревності великого князя, а мабуть, як це виразно зазначають літописи, в побоюванні, що язичницька переважаюча частина воїнів князівської дружини могла б насміхатися і, навіть, глузувати з великого князя, а це б негативно позначилось на боєздатності підпорядкованого князеві війська [73, с. 357].

Проте залишаються всі підстави вважати, що Ольга була дуже невдоволена візитом у Константинополь. Однак припускати, що укладення договору на нових началах так і не відбулось, також видається за неможливе [63, с. 303]. Ймовірно, що торговий договір таки був укладений, адже імперія як і руси була зацікавлена у взаємній торгівлі.

Місія ж до Оттона була насамперед акцією політичного шантажу на Візантію, спробою тиску з метою політичного реваншу. Інформація про посольство Ольги міститься насамперед у “Продовженні хроніки абата Регінона Прюмського”, автором якої вважають самого латинського місіонера до русів – єпископа Адальберта [63, с. 266]. Хроніка охоплює проміжок від 907 по 967 рр., де під 959 р. записано: “Король знову відправився проти слов’ян... Посли Олени, королеви ругів (Legati Helenaе reginaе Rugorum)... явившись до короля, удавано, як виявилось з часом, просили призначити для їх народу єпископа і священників...”. Під 960 р.: “у Франкфурті... Лібуций із монастиря св. Альбана висвячується в єпископи народу ругів...”. Далі оповідається про новий похід короля Оттона I проти слов’ян і прибуття послів від папи Йоанна XII (955–

963 рр.) з проханням звільнити Італію від тиранії короля Беренгара II. Під 961 р. знову мовиться про єпископа для “ругів”: “Лібуцій... помер 15 лютого цього року. Його... замінив Адальберт із монастиря св. Максиміана...”. По тому оповідається про похід короля в Італію і його там коронацію імператорською короною, а далі: “Адальберт, назначений єпископом для ругів, повертається, не досягнувши успіхів у жодному з того, для чого він був відправлений...” [74, с. 106–108].

Повідомлення про посольство “ругів” і місію Адальберта є також у деяких анналах XI ст., які в частині до 973 р. сягають втрачених анналів монастиря в Герсфельді – “Гільдесгаймські аннали”, натомість “Альтайгські” і “Кведлінбурзькі аннали” – містять майже такий самий текст, дещо в скороченому вигляді в “Оттенбейренських анналах” [63, с. 264–265]. Тому додаткової інформації до продовжувача Регіона вони не надають.

Більшість істориків пов’язують посольство Ольги до Оттона I з її політикою запровадження християнства на Русі⁴, що безпосередньо і зазначено в німецьких джерелах. Так, Н. Полонська-Василенко припускає, що Ольга дійсно могла вести переговори з Оттоном про запровадження єпископії в Києві, на що вказує і нагорода Оттоном єпископа Адальберта, яку той не дістав би, “якби потерпів повну невдачу” [75, с. 155]. Однак, можна припустити, що Адальберт міг бути повністю і не поінформованим про всю мету руського посольства, а лише освідомленим у тій частині, де Ольга просила єпископа для Києва. Також варто зазначити і те, що Адальберт готувався на єпископа вже по смерті Лібуція, який спершу і мав вирушити в Київ, відтак пройшов деякий час. Безумовно, релігійне питання в меті посольства княгині Ольги дійсно могло бути присутнім і йому належала провідна роль.

Проте в самій Україні хрещення княгині, якщо й було толерантно сприйнято щодо особистої справи Ольги, не було сприйнято в суспільстві. Ймовірно саме активні спроби княгині запровадити нову релігію викликали значне невдоволення і реакцію язичницької спільноти. У результаті в 961 р. Ольга фактично була усунута від влади, яка повністю перейшла до рук Святослава [68, с. 69].

Однак, як наголошувала Н. Полонська-Василенко: “Та велика справа, яку робила Ольга, не вмерла з нею. Життя склалося так, що не син Святослав був спадкоємцем і продовжувачем її, а онуки – Ярополк і Володимир. Ярополк, князь Київський, прагнув знов об’єднати землі, розшматовані Святославом поміж синів; він був християнин, як вихованець Ольги; про-

довжував її зовнішню політику; в перший рік свого князювання, 973 р., вирядив він посольство на великий сейм європейських володарів в Кведлінбурзі, року 979 прийшли до нього до Києва послы від Папи Римського. Наступник його Володимир ще в більшій мірі продовжував діла Ольги. Головна справа його життя – хрещення й охрещення цілої Русі сталася за прикладом Ольги. Літопис оповідає, що під час шукання ліпшої віри, спитав він старих бояр поради і вони відповіли йому: «якби віра православна була зла, то бабка твоя Ольга не прийняла б її, а вона була мудріша від всіх людей». Так літопис ставить у внутрішній зв’язок ці дві кардинальні події – хрещення Ольги і хрещення Русі” [75, с. 158].

Таким чином, саме київська княгиня Ольга не лише особисто прийняла хрещення, а й була першою київською володаркою, яка вводила Україну в коло європейського християнського світу. Вдало використавши своє охрещення в Константинополі, ставши хрещеницею імператорської родини, Ольга зав’яже дипломатичні відносини як з християнською столицею тогочасного світу – Константинополем, так і з провідною силою західного християнства – державою Оттона Великого. Ольга першою чітко визначила геополітичне місце України в християнському світі, відтак Володимир мав не лише враховувати давню християнську традицію в Україні, а й на той час вже традиційний політичний вектор Київської держави, спрямований на Візантію та Західну Європу. І якщо Ольга не змогла чи не наважилась запровадити християнство як державну релігію в Україні, то її політика не залишила вибору для її спадкоємців. Таким чином, якщо і був “вибір віри” Володимиром, то він був суто формальним. На кінець X ст. Україна вже була частиною загальноєвропейського, християнського світу, в напрямку якого спрямувала країну мудра володарка України-Руси – княгиня Ольга.

Відтак, як підкреслює А. Поппе, у випадку з княгинею Ольгою, “ідея навернення Русі не походила з Константинополя, і немає сенсу приписувати хрещення Русі візантійській ініціативі” [76, р. 224]. Та попри всю пасивність Константинополя, вже після перших контактів з Візантією, з X ст. нова віра поширюється на теренах України-Русі. Прикметно, що хоча Святослав, як було зазначено, сам відмовився прийняти нову віру, проте не забороняв хреститися іншим [50, с. 512]. Як записав літописець: “аще кто хоташе креститися не браняху но ругахуса тому” [52, стп. 63].

Отож, можна припустити, що хоча й припадає певна пауза в активній фазі поширення християнства в Україні на часи Ярополка, проте воно не зникло.

4. Церковна політика: Історіографія [63, с. 293–297].

Є підстави вважати, що й сам Ярополк був християнином, про що промовляє посмертне охрещення його останків та перепоховання в Десятинній церкві Ярославом Мудрим в 1043 р. [52, стп. 155]. Попри дискусійність і не до кінця з'ясованість у науці цієї події, вже саме перебування, фактично зростання Ярополка, як і Володимира та Олега при бабці-християнці Ользі за майже повної відсутності Святослава в Києві, говорить принаймні про прихильне ставлення до християнства синів Святослава [13, с. 300–301]. На часи Ярополка та перші роки правління припадають і християнізаційні віяння з Заходу. Близько 966 р. християнство як офіційну релігію у своїй державі запроваджує Мешко I [13, с. 146]. Під 981 р. літописець фіксує похід Володимира на Захід, проти поляків: “Иде [Володимерь] к Лахомъ и зая грады их: Перемышль, Червень и ины грады” [52, стп. 81], серед населення яких, очевидно, були і християни.

Основними ж аргументами на користь прихильності Ярополка до християнства, точніше християнського світу, є повідомлення саксонського аннала Ламперта Герсфельдського про руських послів, що прибули на імперський з'їзд у Кведлінбурзі на Паску 973 р. [77, р. 42], а також російських пізніх літописних зводів Никонівського та Воскресенського. Так, перший під 979/980 р. повідомляє про прихід до Ярополка в Київ послів від візантійського імператора та папи римського [78, с. 39], Воскресенський літопис – лише про прихід візантійських послів [79, с. 292]. Прямо про прихильність Ярополка до християнства пише Татіщев покликаючись на Йоакимівський літопис [80, с. 111–112]. Сюди ж можна додати і те, що дружиною Ярополка була розстрижена грекиня-монахиня, привезена йому Святославом з Болгарії заради краси лица її [29, стп. 63, 66; 52, стп. 75, 78]. Ця ж грекиня була матір'ю Святополка, уже як дружиною Володимира. Природно, що колишня монахиня мала вплив і на свого чоловіка щодо ставлення до християнства, незалежно від того, якої реально віри він дотримувався. Можна припустити й акт хрещення Ярополка Адальбертом ще за княгині Ольги, або ж, як припускає О. Назаренко, іншим німецьким місіонером приблизно у 975 р., на думку науковця, з метою можливості укладення матримоніального союзу Києва з Німеччиною через шлюб Ярополка з донькою графа Куно “із Енінгена” [63, с. 379–380], що, проте видається дискусійним, адже і на момент смерті дружиною Ярополка все ще була грекиня, колишня монахиня, подарована йому батьком – Святославом, сина якої – Святополка називали сином двох батьків – Ярополка та Володимира [29, стп. 66; 52, стп. 78]. У будь-

якому разі згадане перенесення останків Ярополка та Олега Ярославом у Десятинну церкву та їхнє охрещення однозначно дає підстави припускати якусь долученість Ярополка до християнства.

Таким чином питома вага християн в українських містах збільшувалася повільно, але невпинно, хоча інколи мав місце й зворотний процес – це зумовлювалося тим, що туди постійно прибували переселенці з інших, насамперед північних і східних міст Київської держави. Поповнювались міста й за рахунок вихідців з сільської місцевості, які здебільшого були поганами [68, с. 67–68]. Проте на кінець X ст. ситуація була визначеною і однозначною. Століття тісних стосунків з християнським світом, зі столицею Християнського світу – Константинополем не залишали права вибору. Відтак вибір віри Володимиром був вибором без вибору. Візантійське християнство на той час не мало альтернативи, прикметно, що останнім аргументом на його користь був згаданий поклик бояр на приклад княгині Ольги, яка була наймудрішою за всіх людей. Апеляція до місцевої традиції й показує високий рівень поширення нової релігії серед давньоукраїнського суспільства. Не даремно, на відміну від Новгородської та російських земель, в Україні не зафіксовано жодного активного спротиву запровадженню християнства, хіба певне непорозуміння серед киян щодо ідола Перуна. Україна-Русь наприкінці X ст. зробила чіткий вибір на користь європейського, християнського світу у його найвищому, візантійському зразку. Як наголошував М. Грушевський, для варварських народів “Візантія була ідеалом блиску, слави, культурності, візантійський імператор – недосяжним ідеалом могутності, влади, впливу, престижу, щось як Людовік XIV в очах сучасних європейських потентатів і потентатиків, тільки ще в значно більшій мірі. За сим імператором стояла традиція «вічного Риму»... І варварські володарі наввипередки запобігали візантійському двору, щоб у нього перейняти для себе щось із сеї авреолі; як планети світять відбитим сонечним світлом, так вони хотіли взяти на себе щось із цього світового огнища, щоб ним засвітити перед очима своїх варварських підданих і піднести в їх очах себе, свою владу і повагу” [50, с. 505–506]. Відтак, немає “нічого дивного, що й Володимир, будуючи руську державу, забажав для сієї будови візантійського цементу” [50, с. 507], – підсумовує видатний історик. Та головне, що українське суспільство виявилось готовим прийняти цей “цемент” і це пояснює як легку християнізацію, так і бурхливий розвиток в Україні християнської культури уже в перші десятиліття XI ст.

1. Рапов О. М. Русская церков в IX – первой трети XII в.: Принятие христианства. Москва: Высшая школа, 1998. 416 с.
2. Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из “варвара” христианина? / РАН; Инт славяноведения. Москва: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.
3. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі. Київ: Наукова думка, 1988. 260 с.
4. Васильевский В. Г. Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян // Васильевский В. Г. Избранные труды по истории Византии: в 2 кн., 4 т. Москва: Дарь, 2010. Кн. 1 (т. 1–2) / ред.-сост. М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. С. 632–718.
5. Кузьмин А. Г. Сказание об апостоле Андрее и его место в начальной летописи // Летописи и хроники – 1973. Москва, 1974. С. 37–47.
6. Мурьянов М. Ф. Андрей Первозванный в “Повести временных лет” // Палестинский сборник. Ленинград, 1969. Вып. 19: Вопросы истории и культуры на Ближнем Востоке. С. 152–164.
7. Мюллер Л. Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники – 1973. Москва, 1974. С. 48–63.
8. Погодин А. П. Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // *Byzantinoslavica*. 1937/38. Vol. 7. P. 128–148.
9. Чичуров И. С. Хождение апостола Андрея в византийской и древнерусской церковноидеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. Москва, 1990. С. 7–23.
10. Цветков С. В. Поход руссов на Константинополь в 860 году и начало Руси. Москва: РусскоБалтийский информационный центр “Блиц”, 2010. 248 с.
11. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью Йорк, 1955. Т. I: (X–XVII). 294 с.
12. Симонович Е. О. Християнство і черняхівська культура // Матеріали третьої Подільської історикокраєзнавчої конференції. Львів, 1970. С. 116–118.
13. Власто А. П. Запровадження християнства у слов’ян. Вступ до середньовічної історії слов’янства / з англ. пер. Р. Ткачук та Ю. Терех. Київ: Юніверс, 2004. 496 с.
14. Ісіченко І., архієп. Історія Христової Церкви в Україні. Вид. 5-те, змін. та доповн. Харків: Акта, 2013. 760 с.
15. Петров В. П. Про зміну археологічних культур на території України в V–VII ст. н. е. // Археологія. Київ, 1965. Т. XVIII. С. 3–13.
16. Васильевский В. Г. Житие (подробное) св. Стефана Сурожского // Васильевский В. Г. Избранные труды по истории Византии: в 2 кн., 4 т. Москва: Дарь, 2010. Кн. 2 (т. 3–4) / ред.-сост. М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. С. 378–498.
17. Vasiliev A. The Russian attack on Constantinople in 860. Cambridge (Mass.), 1946. 246 p.
18. Васильевский В. Г. Введение в житие св. Стефана Сурожского // Васильевский В. Г. Избранные труды по истории Византии: в 2 кн., 4 т. Москва: Дарь, 2010. Кн. 2 (т. 3–4) / ред.-сост. М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. С. 153–303.
19. Литаврин Г. Г. Свидетельства житий Георгия Амастридского и Стефана Сурожского о походах руссов на Амастриду и Сурож // Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). Санкт-Петербург: Алетей, 2000. С. 24–36.
20. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. Москва, 1968. 472 с.
21. Приселков М. Д. Руссковизантийские отношения IX–XII вв. // Вестник древней истории. 1939. № 3. С. 98–109.
22. Сахаров А. Н. Дипломатия древней Руси: IX – первая половина X в. Москва: Мысль, 1980. 358 с.
23. Острогорський Г. Історія Візантії / пер. з нім. А. Онишка. Львів: Літопис, 2002. 608 с.
24. Шрайнер П. *Miscellanea Byzantino-Russica* // Византийский временник. 1991. Т. 52. С. 151–160.
25. Cheynet J.-C. Les nouvelles chrétientés vues de Byzance aux IXe et Xe siècles // *Early Christianity in Central and East Europe* / ed. P. Urbanczyk. Warsaw, 1997. P. 21–22.
26. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. Москва, 1963. 360 с.
27. Рыбаков Б. А. Предпосылки образования древнерусского государства // Очерки истории СССР. III–IX вв. Москва, 1958. С. 831–878.
28. Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси с средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения / отв. ред. сер. Е. А. Мельникова. Москва: Восточная литература, 2003. С. 3–172.
29. Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). Москва: Изд-во восточной литературы, 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись. 469+87+IV с.
30. Багалеи Д. И. Русская история. Москва, 1914. Т. 1. 520 с.
31. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Изд. 2-е. Москва, 1901. Т. 1. Ч. 1. 926 с.
32. Иловайский Д. И. История России. Москва, 1906. Т. 1. 766 с.
33. Пархоменко В. Начало христианства на Руси. Полтава, 1913. VII, 191 с.
34. Полонская Н. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // Журнал Министерства народного просвещения. 1917. Сент. С. 32–80.
35. Левченко М. В. Очерки по истории РусскоВизантийских отношений / под ред. акад. М. Н. Тихомирова. Москва: Изд-во АН СССР, 1956. 556 с.
36. Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV веках. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1959. 283 с.
37. Комар А. К дискуссии о происхождении и ранних фазах истории Киева // *Ruthenica*. Киев, 2005. Т. IV. С. 115–137.
38. Фомин В. В. Начальная история Руси. Москва, 2008. 296 с.
39. Захаров В. А. История раскопок раннесредневековых слоев Таманского городища и поселений Таманского полуострова в XVIII–XX вв. // Сборник Русского исторического общества. Москва, 2002. № 4(152). С. 141–152.
40. Мельникова Е. А. Устная традиция в Повести временных лет: к вопросу о типах устных преданий // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто / под ред. Т. Н. Джаксон и Е. А. Мельниковой. Москва: Языки русской культуры, 1999. С. 153–165.
41. Толочко О. Замітки з історичної топографії домонгольського Києва // Київська старовина. 2000. № 5. С. 144–163.
42. Партицкий О. Скандинавщина в давній Руси. Львів, 1887. 208 с.
43. Гуревич А. Я. Избранные труды. Древние германцы. Викинги. Санкт-Петербург, 2007. 352 с.
44. ПСРЛ. Москва: Языки русской культуры, 2000. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. V–XII, 720 с., илл.
45. Петрухин В. Я. “Начало Русской земли” в начальном летописании // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто / под ред. Т. Н. Джаксон и Е. А. Мельниковой. Москва: Языки русской культуры, 1999. С. 220–226.
46. Гордієнко Д. С. Становлення почитання Покрови Пресвятої Богородиці на Русі і похід росів на Константинополь

- 860 року // Труды Київської Духовної Академії: богослов.-іст. зб. Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / редкол.: архієп. Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфанів (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. [Київ], 2012. № 9. С. 18–26.
47. Верещагина Н. В. Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одеса: Астропринт, 2011. 160 с.
48. Головки А. Б. Христианизация восточнославянского общества и внешняя политика Древней Руси в IX – первой трети XIII века // Вопросы истории. 1988. № 9. С. 59–71.
49. Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Русь VI–IX вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-кор. РАН А. П. Новосельцева / отв. ред. Т. М. Калинина. Москва: Восточная литература, 2000. С. 264–323.
50. Грушевський М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. Київ: Наукова думка, 1994. Т. I. 736 с.
51. Луговой О. М. Роси та варанги у Візантії X–XII ст.: формування та структурна роль найманого військового контингенту: автореф. дис. ... канд. іст. наук, спец. 07.00.02: “Всесвітня історія” / Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. Одеса, 2008. 15 с.
52. ПСРЛ. Москва: Изд-во восточной литературы, 1962. Т. 1: Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку. 580 с.
53. Чернов А. Вещий Олег: крещение и гибель // Actes testamentibus: юбилей. зб. на пошану Леонтія Войтовича / Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: зб. наук. пр. Львів, 2011. Вип. 20 / відп. ред. М. Литвин. С. 699–726.
54. Домановський А. Князь Олег і прийняття християнства: причинки до питання і спостереження у візантійському контексті // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко / відп. ред. д. іст. наук, проф., чл.-кор. НАН України П. С. Сохань; упоряд. Д. Гордієнко, В. Корнієнко. Київ, 2011. С. 192–215.
55. Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. Москва; Ленинград, 1962. 252 с.
56. Гордієнко Д. С. Княгиня Ольга: дискусія навколо хрещення // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна: збірка статей на пошану д. іст. наук, проф. Н. М. Нікітенко / відп. ред. д. іст. наук, проф., чл.-кор. НАН України П. С. Сохань; упоряд. Д. Гордієнко, В. Корнієнко. Київ, 2011. С. 30–47.
57. Рапов О. М. Когда родился великий Киевский князь Святослав Игоревич // Вестник МГУ. Сер. 8: История. Москва, 1993. № 4. С. 92–96.
58. Острогорский Г. А. Византия и киевская княгиня Ольга // *Dumbarton Oaks Papers / To Honor Roman Jakobson*. The Hague. 1967. Vol. VII. P. 1458–1473.
59. Ostrogorsky G. Die byzantinische Staatenhierarchie // *Seminarium Kondakovianum*. 1936. T. 8. S. 28–56.
60. Ostrogorsky G. The Byzantine Emperor and the Hierarchical Order // *Slavonic and East European Review*. London, 1956. Vol. 35. P. 72–86.
61. Литаврин Г. Г. Русско-византийские святы в середине X в. // Вопросы истории. 1986. № 6. С. 41–52.
62. Ариньон Ж.-П. Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // *Византийские временник*. 1980. Т. 41. С. 113–124.
63. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. Москва: Языки русской культуры, 2001. 784 с.
64. Poppe A. Once Again Concerning the Baptism of Olga, Archontissa of Rus' // *HOMO BYZANTINUS: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*. Washington, 1992. P. 271–277.
65. Назаренко А. В. Некоторые соображения о договоре Руси с греками 944 г. в связи с политической структурой Древнерусского государства // *Восточная Европа в древности и средневековье: Политическая структура Древнерусского государства: VIII Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто* (Москва, 17–19 апреля 1996 г.). Москва, 1990. С. 58–63.
66. Malingoudi J. Die russisch-byzantinischen Verträge des 10 Jhds. aus diplomatischer Sicht. Thessaloniki, 1994. 236 s.
67. Ариньон Ж.-П. Дипломатичні зв'язки між Візантією та Руссю з 860 по 1043 pp. // *Хроніка*. 2000. 1995. № 2–3. С. 29–41.
68. Головки А. Б. Проблема взаємовідносин Київської Русі з Візантією у IX – першій половині XI ст. // *Український історичний журнал*. 1989. № 1. С. 65–73.
69. Müller L. Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. München, 1987. S. 81–82. (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte / Hg. L. Müller. Bd. 6).
70. Shepard J. A marriage too far? Maria Lakapena and Peter of Bulgaria // *The Empress Theophano: Byzantium and the West at the Turn of the First Millennium / ed. A. T. Davids*. Cambridge, 1995. P. 121–149.
71. Constantini Porphyrogeniti imperatoris. De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo / imperatoris Constantini Porphyrogeniti; eresc. I. Reiskii. Bd. 1. Bonnae, 1829. 808 p. (CSHB).
72. Литаврин Г. Г. Состав посольства Ольги в Константинополь и “дары” императора // *Византийские очерки*. Москва, 1982. С. 71–92.
73. Повстенко О. І. Велика княгиня Ольга в народній пам'яті і в історії Києва / публ., ред. Д. С. Гордієнко // *Софійські читання: матеріали VII міжнар. наук.-практ. конф. “До 90-річчя від дня народження відомого дослідника пам'яток Національного заповідника “Софія Київська”, д. і. н. Сергія Олександровича Висоцького”*. Київ, 2015. С. 356–367.
74. *Хроника Регинона Прюмского с трирским продолжением / пер. с лат. А. В. Назаренко // Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков*. Москва: Наука, 1993. С. 101–130.
75. Полонська-Василенко Н. Ольга, велика княгиня України-Русі / публ., ред. Д. Гордієнко // *Ucrainica Mediaevalia*. 2018. Vol. I. С. 143–159.
76. Poppe A. The Political Background to the Baptism of Rus: Byzantine-Russian relations between 986–89 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1976. Vol. 30. P. 197–244.
77. Lamperti monachi Hersfeldensis opera / Lamperti monachi Hersfeldensis; ed. O. Holder-Egger. Hannover; Leipzig, 1894. 482 p. (MGH SS rer. Germ. T. 38).
78. ПСРЛ. Москва: Языки русской культуры, 2000. Т. IX: Летописный сборник, именуемый патриаршей или Никоновской летописью. 288 с.
79. ПСРЛ. Т. VII: Летопис по воскресенскому списку. Санкт-Петербург, 1856. 362 с.
80. Татищев В. Н. История российская / подг. к печати М. П. Ирошниковой, З. Н. Савельевой; под ред. А. И. Андреева, С. Н. Валка, М. Н. Тихомирова. Москва; Ленинград, 1962. Т. I. 500 с.

Ігор Анцишкін

УКРАЇНСЬКІ ЗЕМЛІ ТА РИМСЬКІ ПАПИ У I ТИС. Н.Е.

Вікопомний і триумфальний візит до України папи римського Іоанна Павла II у 2001 р., який залишив по собі слід у церковному та світському житті, не був першим у багатовіковій історії українських земель. Ще у ранньому Середньовіччі Україна дала прихисток двом римським понтифікам, котрі, переслідувані владою, вимушено опинилися на терені Східної Європи. Мова йде про напівміфічного Климента I та Мартина I. Обидва були вислані імперською владою до Криму, де й скінчили своє земне життя. Кожен з них залишив по собі слід в українській історії. Який саме? Це і буде предметом дослідження цієї наукової розвідки.

Дослідники раннього християнства стверджують, що про Климента Римського фактично нічого невідомо і припущення про отримання ним влади від самого апостола Петра не можна вважати достовірним [1, с. 151]. Але все ж таки деякі біографічні дані цього римського понтифіка дійшли до нашого часу. Відповідно до цих апокрифічних свідчень, папа Климент за походженням римлянин, навернутий у християнство святим Апостолом Петром, якому допомагав у апостольській діяльності. У 92 р. Климент став римським єпископом і був зарахований до визнаного католицькою церквою офіційного списку пап.

За деякими даними імператор Траян заслав єпископа Климента до Херсонесу, де той помер близько 103 р. [2, с. 714]. Це вигнання було пов'язане із репресіями імператора проти іудеїв, які після руйнування у 70 р. Єрусалиму розглядалися разом із усіма християнами як соціально небезпечна верства Римської імперії.

За іншими даними Климент народився у 30 р. і помер мученицькою смертю у 92 р. Деякі дослідники заперечують факт заслання папи, а вважають, що Климент Римський разом із єпископами Ігнатієм з Антіохії, Полікарпом із Смірни були віддані на поталу хижакам у римському цирку [3, с. 120]. На користь цього припущення свідчить те, що папу Климента приєднано до лику святих як одного із перших святителів і мучеників християнської церкви [4, с. 128] (іл. 1).



Іл. 1. Святий великомученик папа Климент

Ім'ям Климента названо два важливі документи ранньої церкви – “Правила святих апостолів” і “Постанови апостольські”. Йому також приписують “Перше послання до коринфян” і “Друге послання до коринфян”, в яких порівнюється вчення навернених християн з іудеїв та навернених християн з язичників. Однак, на думку науковців, згадані твори були скопійовані не раніше 171 р. та не пізніше 217 р., коли папа Климент уже помер [5, с. 389].

Про те, що папа був засланий до Херсонесу Фракіського, пише Іринеї Ліонський. Однак церковний біограф згадує, що поряд із місцем заслання Климентія були копальні мармуру, а поклади цього каменю відсутні у Криму, зате їх є багато на берегах Пропонтиди – Мармурового моря. Власне ця обставина і давала підстави заперечувати перебування папи Климента у Херсонесі. Проте інші дослідники, які обстоюють версію відбування Климентієм заслання у Херсонесі, наголошують на тому, що Іринеї Ліонський писав життє святого Климентія з чужих слів і міг сплутати видобуток мармуру з розробками білого вапняку, що йшов на будівництво міста.

Та все ж перебування Климента на українській землі є очевидним з огляду на згадку про цей факт в одному з листів ще одного заслання Херсонеса – папи римського Мартина Сповідника, про якого піде мова нижче [6, с. 47].

О. Белов і Г. Шаповалов вважають, що папа Климент був засуджений імператором Траяном за активну пастирську діяльність на довічне заслання на каторжних роботах у каменоломнях і прибув до Херсонеса у 98 р. (є й інша дата – 94 р.) [7, с. 208]. В. Зубарев і Ю. Павленко наводять дані, що на той час у Херсонесі було біля двох тисяч християн. До початку IV ст. майже всі християни в цьому місті були виключно засланнями чи гнаними за віру та їх нащадки [6, с. 48–49]. Тож залучившись підтримкою християнської громади, папа Климент і у вигнанні продовжував наvertати у християнську віру тисячі язичників, а навіть творити іменем Ісуса всілякі чуда та дива. Врешті апостольська діяльність Климента стала відома Траяну і викликала страшний гнів у імператора. За його наказом восени, ймовірно, 101 р. папі Клименту прив'язали на шию залізний якір і кинули у морську бухту, що зараз зветься Козача [7, с. 208] (іл. 2). Далі почалися дива, які дозволили прилучити Климента до лику святих. Так, після молитов учнів море затихло і відступило майже на три тисячі кроків. Відійшовши від берега, послідовники зна-

йшли щось схоже на мармурову кімнату, в якій стояла труна з мощами Климента. Дух святого заборонив їм чіпати мощі і повідомив, що раз на рік море буде відступати і до нього можна буде добратися пішки. Це диво відбувалося й надалі [8, с. 137].

У VI ст. цю історію оповів у своїх записках архідиякон Феодосій, який по дорозі на прощу у Святу Землю відвідав гробницю святого Климента в Херсонесі: "... також місто Херсон, що біля моря Понта; там перетерпів муки святий Климент; гробниця його у морі, де було кинуте його тіло; при цьому святому Климентові було прив'язано на шию якір, і тепер у день його пам'яті весь народ і священники сідають у лодії, і, коли припливають туди, море висушує шість миль, і на місці, де перебуває гробниця, розкидаються намети й споруджується вівтар, і протягом восьми днів служаться там Літургії, і Господь робить там багато чудес: виганяють бісів, і якщо хто з одержимих отримає можливість доторкнутися до якоря й доторкнеться, то зараз зціляється" [7, с. 209].

Дослідники В. Зубарев та Ю. Павленко, покликаючись на "Повість временних літ", достовірність інформації у якій часто є сумнівною, звертають увагу, що мощі святого Климента із Херсонесу (Корсуня) забрав Києворуський князь Володимир після свого хрещення. Після того, як місцевий єпископ охрестив та обвінчав Володимира з ві-



Іл. 2. Мучеництво святого Климента. Художник Бернардіно Фунгаї



Іл. 3. Головний вівтар і хори Базиліки Святого Климента у Римі



Іл. 4. Запорізький хрест-якір і прапор війська Богдана Хмельницького в експозиції Нікопольського краєзнавчого музею.

зантійською принцесою Анною, київський князь “царям грецьким за віно Корсунь повернув”. Собі ж Володимир у Київ узяв “Анастасія корсунянина, і попів корсунських з мощами святого Климента і обох учнів його, також сосуди церковні, та ікони на благословення себе” [6, с. 185].

Очевидно, що князю Володимирі дісталася лише частина мощів Климента, бо 858 р. Кирило і Мефодій, котрі прямували за наказом патріарха Фотія у Хазарію і по дорозі зупинилися в Херсонесі для вивчення єврейської мови, організували пошуки мощів святого Климента і знайшли їх разом із якорем. Частину мощів тоді ж відвезли папі Адріану II до Риму, де було засновано базиліку, а пізніше у XII ст. собор Святого Климента [4, с. 129] (іл. 3).

Тож князю Володимирі у 988 р. дісталася лише “чесна глава” Климента, яку було покладено у Десятинну церкву. Варто зауважити, що князь Володимир став засновником на Русі-Україні культу святого Климента, з іменем якого пов’язані перші кроки української церкви до незалеження від Візантії. У 1147 р. за Ізяслава II Собор єпископів у Києві вдруге (вперше це сталося за Ярослава Мудрого у 1051 р.) без згоди Константинополя призначив київським митрополитом русина Клима Смолятича. Благословення мощами святого Климента замінило тоді патріаршу хіротонію [7, с. 210–215].

Та ще однією згадкою про папу Климента залишився хрест якірного типу, який дійшов і до наших

днів. Саме у Херсонесі князь Володимир, прийнявши для себе і своєї держави нову віру, обрав як особистий і державний знак символічне зображення, що поєднало у собі два священні предмети – хрест, на якому розп’яли Спасителя, та якір, яким вбили Климента. Цей символ княжої доби був розповсюджений за часів Литовсько-Української держави, в середньовічній Галичині і був перейнятий козаками [7, с. 222–223].

У гербах двох великих гетьманів – Б. Хмельницького та І. Мазепи – центральними елементами є саме символічне зображення хреста якірного типу [7, с. 235]. Бана головної церкви Запорізької Січі, а за нею й інших церков Коша Війська Запорозького прикрашав хрест-якір. Зараз цей хрест знаходиться в експозиції Нікопольського краєзнавчого музею. Кінці цього викутого із заліза хреста завершують трилисники, а в центрі його розташоване сонце. Поруч з ним в експозиції знаходиться автентична копія прапора війська Богдана Хмельницького (оригінал в королівському військовому музеї м. Стокгольма), на якому теж центральною фігурою виступає хрест якірного типу (іл. 4).

Підводячи підсумок про спадок святого Климента, слід зауважити, що історичні джерела, зокрема зображення гетьманських та старшинських печаток сотень, полків і міст, свідчать про активне використання у XV–XVIII ст. тризубого символу “хрест-якір” і про його головуюче місце у геральдиці України. Українські сакральні пам’ятки: тризубі хрести

якірного типу на банях більшості українських православних храмів XV–XVIII ст., на придорожніх і поховальних хрестах у Західній Україні та кам'яні “хрести-якорі” на могилах козаків-запорожців свідчать про глибинне укорінення цього символу в духовність українського народу [9, с. 696].

Пройшло майже шість сторіч і на терені України знову з'явився папа-вигнанець на ім'я Мартин I Сповідник (іл. 5). Про нього відомо дещо більше, ніж про папу Климента (хоча й тут плутається місце заслання, у деяких авторів мова йде про безлюдний острів). Мартин був родом із м. Тоді у Тоскані (за іншою версією – м. Тудер в Умбрії). Деякий час він провів на посаді легата у Константинополі, а з 649 по 654 рр. займав посаду понтифіка [10, с. 26].

Мартин I Сповідник відзначався нетерпимістю до порушників церковних канонів, до применшення прерогатив папської влади й виділявся тим, що намагався навести порядок у лавах церковнослужителів. У посланні до Амона (єпископа Маастрихта) папа Мартин писав: “З великою скорботою ми помічаємо, що майже усюди священники, диякони та інші клірики впадають у ганебні гріхи розпусти, содомії і скотоложества. Ті з цих підлих мерзотників, кого хоча б раз спіймають на гарячому, будуть скинуті без надії на помилування коли б то не було” [11, с. 65–66]. Це не сподобалося багатьом у курії і проти папи сформувалася внутрішня опозиція.

У цей час візантійський імператор Констант II (641–668 рр.), який намагався покласти кінець релігійним міжусобицям, 648 р. видав тіпос (указ), за яким підданцям “не дозволяється більше сперечатися і сваритися один з одним з-за питань про одну силу та одну волю або про дві волі і дві сили”. Папа Мартин I засудив цей указ на Латеранському соборі 649 р. Понтифіка підтримав колишній секретар імператора, який у своєму протесті проти цезаропапізму залучився підтримкою римської Африки. Імператор, придушивши заворушення в Африці, почав вимагати від Равенського екзарха Олімпія, щоби він примусив папу Мартина підкоритися указу з Константинополя – Мартин відмовився [12, с. 174].

Це була боротьба Риму з ересю монофелітства, яку на той час підтримували візантійські імператори. Не скорившись візантійському імператору, екзарх Олімпій і папа Мартин протягом чотирьох років удвох управляли італійськими землями. Думувірат розпався після смерті Олімпія у 653 р. під час епідемії, що охопила його армію в ході війни з сарацинами. Новий екзарх Феодор, увійшовши з військами до Рима, схопив хворого папу Мартина у церкві і відправив його на острів Наксос. Новим папою римським обрано Євгена I. Після річного перебування на острові, вже колишнього папу Мартина у вересні 654 р. доставили до Константинополя, де його засудили на смерть. При цьому у провину було покладено не його релігійні погляди на монофелітство, а зрада імператору. Засуджений до смертної кари экс-папа провів кілька днів в очікуванні виконання вироку, але, на прохання патріарха Павла, страту замінили на заслання до Криму [12, с. 175].

В останні місяці свого життя, перебуваючи у Херсонесі, Мартин постійно хворів. Він був виморений і змучений півторарічним ув'язненням. Однак, до останніх своїх днів (помер у вересні 655 р.) він залишався ворогом монофелітства, про що свідчать два його листи, які збереглися до нашого часу. Опираючись на письмові джерела, О. Бородин вважає, що папу Мартина було поховано у “некрополі святих” “в чудовому домі Діви Марії, яка зветься Влахернською, за стінами, на відстані стадії від благословенного міста Херсонесу” [12, с. 176].

Мартин I не зажив такої великої посмертної слави, як Климент, та папа Григорій II у листі до імператора Лева III Ісавра писав, що до мавзолею блаженного Мартина “сходиться Боспор і вся Північ і мешканці півночі” з тим, щоб зцілитися від хвороб. У 1598 р. кардинал Бароній повідомляв, що “... й до цього часу шанується пам'ять святого папи Мартина греками, і великі натовпи народу збираються до його могили, щоб отримати благодать зцілення”. Існує однак інша версія, що прах Мартина було все ж таки вивезено до



Іл. 5. Святий папа Мартин Сповідник.

Рима, де він й зараз зберігається у спеціально збудованій церкві Святого Мартина на Пагорбах.

В Україні храм Святого Мартина знаходиться в Євпаторії і належить до римо-католицької конфесії. Як не дивно, два храми, присвячені Мартину Сповіднику, знаходяться у Росії – в Москві та Архангельську.

З часом пам'ять про двох вигнанців об'єдналася у 1850 р. в Інкерманському скиті святих Климента і Мартина. Шанування пам'яті папи Климента в Інкермані настільки велике, що його зображено на гербі міста (іл. б).

В Інкермані збереглася цікава пам'ятка архітектури, присвячена і папі Мартину I. Тут знаходиться старовинний Климентівський монастир, який свого часу був зруйнований турками – найбільший печерний храм Криму. Він має форму тринефної базиліки, у вівтарній частині – заглибина для запрестольного образу – традиційного візантійського рельєфного зображення “розквітлого” хреста у колі. Існують різні думки про час спорудження базиліки (від VI до VIII ст.), але храм вважається найдавнішим в Європі. Поряд з базилікою знаходиться храм Андрія Первозванного, який датується 96-м р. і був вирубаний у скелі при Клименті. Третій печерний храм у вигляді однефної базиліки безпосередньо присвячений Мартину Сповіднику. У 1867 р. цей храм перепланували та відреставрували.



Іл. б. Святий Климент на гербі м. Інкермана.

Усі три храми сполучаються між собою загальним коридором, що виконує роль нартексу (внутрішній закритий бабинець-вестибюль), у якому можуть розміщуватися віруючі під час служби. У лівому боці коридора, перед входом до храму Святого Мартина є вирубана у стіні усипальниця.

Після революції 1917 р. храм у Інкермані був закритий більшовиками і відновлений тільки з проголошенням незалежності України 1991 р. [13].

До 2014 р. він належав Українській православній церкві, а після окупації Криму Російською Федерацією його віддали Російській православній церкві Московського патріархату.

Наприкінці можна зробити декілька висновків. По-перше, всі три папи, які побували в Україні, як у I тис., так і в XXI ст., були жертвами імперських гонінь – Климент постраждав від Римської імперії, Мартин від Візантійської імперії, Іоанн Павло II від комуністичної імперії.

По-друге, кожен із них, не зважаючи на вагомість залишеної по собі пам'яті на українських землях, приніс важливе повідомлення для сьогодення – Климент показує нам важливість духовної незалежності від імперії, Мартин вказує на те, що з імперією треба боротися, а Іоанн Павло II, що імперію можна перемогти.

1. Свенцицкая И. Раннее христианство: страницы истории. Москва: Политиздат, 1988. 336 с.

2. Брокгауз Ф., Ефрон И. Энциклопедический словарь. Санкт-Петербург: Типо-Литография И. Ефрона, 1895. Т. XV. С. 714.

3. Донини А. У истоков христианства. Москва: Политиздат, 1989. 386 с.

4. Гусев В. Собор святого равноапостольного князя Володимира в Херсонесі, як перлина православ'я // Історія релігії в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2012. Кн. 1. С. 127–135.

5. Брокгауз Ф., Ефрон И. Энциклопедический словарь. Санкт-Петербург: Типо-Литография И. Ефрона, 1895. С. 389.

6. Зубарев В., Павленко Ю. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. Киев: Наукова думка, 1988. 206 с.

7. Белов О., Шаповалов Г. Український тризуб: історія дослідження та історичний реконструкт / НАН України; Ін-т укр.

археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. Запоріжжя: Дике Поле, 2008. 264 с.

8. Херсонские святители // Записки одесского общества истории и древностей. Одесса: Тип. Алексоманты, 1875. Т. 9. С. 137.

9. Брокгауз Ф., Ефрон И. Энциклопедический словарь. Санкт-Петербург: Типо-Литография И. Ефрона, 1896. Т. XVIIIа. С. 696.

10. Таксиль Л. Священный вертеп. Минск: “Беларусь”, 1987. 510 с.

11. История человечества. Всемирная история. Санкт-Петербург: Т-во “Просвещение”, 1905. Т. 5 / общ. ред. Г. Гельмольда. 612 с.

12. Бородин О. Римский папа Мартин I и его письма из Крыма // Причерноморье в средние века / ред. С. П. Карпова. Москва: Изд-во МГУ, 1991. С. 173–190.

13. Папа Мартин I – эпизод нашей истории. URL: <http://www.st-martin.ru/hrmartin.htm>.

Олександра Киричук

НАДДНІСТРЯНСЬКІ ПЕЧЕРНІ САКРАЛЬНІ ПАМ'ЯТКИ РАНЬОГО ХРИСТИЯНСТВА

Вздовж крутих схилів ріки Дністер, а також її приток Прут та Серет, знаходиться низка давніх скельних комплексів, з яких більш дослідженими є печери: в Тернопільській обл. – біля сіл Стінка (Бучацького р-ну) (*ил. 1*) і Монастирок (Борщівського р-ну); у Хмельницькій обл. – біля затопленого с. Бакота (Камянець-Подільського р-ну); у Чернівецькій обл. – Баламутівська печера (Заставнівського р-ну), “Галиця” біля с. Непоротове і печера біля с. Василівка (Сокірянського р-ну); у Вінницькій області – біля сіл Нагоряни і Лядова (Могилів-Подільського р-ну) та Буша й Оксанівка (Ямпільського р-ну) (*ил. 2*).

Попри те, що історія цих об’єктів тією чи іншою мірою пов’язана із раннім християнством, через брак джерел сьогодні відсутня їх наукова інтерпретація. Не стало поштовхом до поглибленого дослідження скельних монастирів і те, що один із них – у с. Лядова з нагоди 1000-ліття його заснування на офіційному державному рівні 2013 р. визнано пам’яткою археології національного значення [1]. Деякі з них, наприклад, печери сіл Лядова, Бакоти і Монастирка, включені до списків пам’яток історії та культури (відповідно до Закону Україн-

ської РСР [2]) як пам’ятки X–XII ст. Однак доступні античні джерела на основі методу порівняльного аналізу дають підстави висловити припущення про їхню давнішу християнську історію. Авторкою зроблена спроба спростувати думку про виключно язичницьке призначення печер та навести певні аргументи на користь гіпотези про використання скельних монастирів ранніми християнами ще до офіційного запровадження християнства у Давньоруській державі 988 р.

На унікальність печер над Дністром звертали свою увагу ще на початку XX ст. І. Вагилевич, В. Марчинський, А. Пшездецький, О. Афанасьєв-Чужбинський. Зокрема останній залишив свої нотатки про печеру біля с. Непоротове. У “Нарисах Дністра” О. Афанасьєв-Чужбинський писав, що місцеві селяни на той час вшановували цю печеру як святиню, а старі селянки приходили сюди на поклоніння і приліплювали до стін печери свічки під час молитов. У своїх подорожніх нотатках він залишив запис: “Печери ці, у яких, за словами місцевих жителів, був монастир, цікаві якщо не по залишках стародавностей, то по своєму оригінальному устрою. Уявіть собі досить широку галерею,



Ил. 1. Вхід у печеру біля с. Стінка. Режим доступу: <http://svitppt.com.ua/geografiya/priroda-ukraini1.html>



Ил. 2. Вхід у печеру біля с. Оксанівка. Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/columns/2014/01/17/141010/view_print

вирубану в горі й підперту натуральними стовпами. У поглибленні є трохи ніш, з вирізаними в стінах хрестами...”¹ [3, с. 198]. Такі ж описи О. Афанасія-Чужбинського відносяться і до скельного монастиря в с. Лядово, зауважуючи, що “сажнів ста над рікою висічені 3 келії колишнього монастиря” [3, с. 202]. Автор згаданих “Нарисів”, посилається на думку безіменного місцевого грека-поміщика, що подібні печери відносяться до перших років християнства, коли переслідувані язичниками християни ховалися у неприступних місцях. Він також висловлює припущення, що згодом тут могли ховатися “розкольники із Росії” (ймовірно, у сучасному розумінні – старообрядці).

Спогади про печери над Дністром також залишили російські мандрівники Д. Курдіновський, П. Батюшков та деякі польські й австрійські автори. Зокрема викладач Кишинівської духовної семінарії Д. Курдіновський припускав, що у печері біля села Василівка жили “монастирські насельники”.

Подальший науковий інтерес до густо розташованих на Подністров’ї скельних храмів був пов’язаний із підготовкою до відзначення тисячоліття хрещення в Києво-Руській державі та спробами підтвердити або спростувати усні народні перекази, що Лядовський і Бакотський монастирі були засновані преподобним **Антонієм Печерським** (983–1073 рр.). За переказами він, як афонський чернець, отримав благословення йти на Русь, щоб заснувати тут чернече життя за Афонською традицією. Потрапивши на землі Київської Русі, св. Антоній побачив високі крейдові скелясті береги довкола Дністра. Очевидно вони нагадали йому святий Афон, тому що саме тут великий подвижник вирішив заснувати обитель. У цих скелях він видовбав келію, зібрав навколо себе учнів, але згодом, залишивши їм настанови та батьківське

благословення, вирушив далі на схід, аж до Києва, де заснував відомий Києво-Печерський монастир [4].

Посилений інтерес до Бакотського монастиря був також пов’язаний з тим, що місто згадується у Галицько-Волинському літописі вже 1241 р. з приводу посягань Ростислава Михайловича на цю територію [5].

Наукове дослідження наддністрянських печер започаткував відомий професор Київського університету Володимир Антонович. У 1883 р. він вивчав літописи й легенди, пов’язані із Бакотським монастирем, а згодом спровадив сюди Російську Імператорську археологічну комісію, яка виявила на вершині придністровської скелі гвинтоподібну печеру, нижній хід якої обвалився. Протягом 1891–1892 рр. В. Антонович проводив тут розкопки, під час яких віднайдено залишки печерних келій і монастирської церкви, а також три печери, у стінах яких відкрито 17 ніш, та 19 гробниць у скельній підлозі.

Після В. Антоновича до Першої світової війни скельні пам’ятки Поділля досліджували **Ю. Сецинський** [6], В. Гульдман [7, с. 51–55], Сулковський [8] та менш відомі місцеві краєзнавці. Зокрема Ю. Сецинський в “Археологической карте Подольской губернии”, виданій 1906 р. у Москві, подав детальний опис залишків віднайдених В. Антоновичем приміщень монастиря, а також замальовки наскельних розписів стін і склепіння.

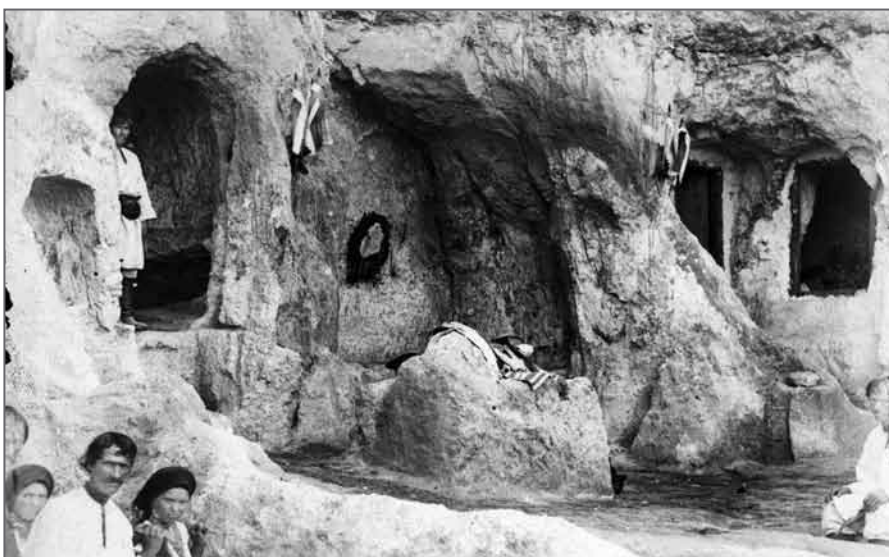
Автор звертав увагу, що між першою і другою печерами є арка, а перед нею – кам’яний стіл і залишки кам’яних стовпів, які колись підтримували склепіння (іл. 3), а біля першої стіни знайдено запис старослов’янськими літерами: “григоріи оуздвигль место се блгви хъ григорь± игумена давшаго силу сіму михалу” [9, с. 277].

Поблизу входу до монастиря на південній стіні виявлено напис, виконаний уставом (слов’янським

кириличним письмом): “Благослови Христос Григория игумена, давшего силу святому Михаилу”. Пізніше над цим написом хтось вибив меншими буквами такі слова: “Тригорий воздвиг место се”. Згодом згадані написи вчені датуватимуть кінцем XI – початком XII ст.

Ю. Сіцинський також подав зроблені В. Антоновичем

Іл. 3. Кам’яний стіл (ймовірно, престол) між першою і другою печерами Бакотського монастиря. 1880-ті рр. (З колекції Дмитра Бабюка. Режим доступу: <https://m-a-d-m-a-x.livejournal.com/192364.html>)



¹ Переклад з староросійської – авторський, довільний.



Іл. 4–5. Наскельний розпис печери у Бакоті. 1880-ті рр.
(З колекції Дмитра Бабюка.
Режим доступу: <https://m-a-d-m-a-x.livejournal.com/192364.htm>)

замальовки й опис виявлених під час обстеження кам'яних глиб з залишками фрескового живопису: 1) зображення святого з молодим обличчям, без бороди і вусів, у німбі, у червоному плащі, застігнутому на правому плечі, з хрестом у правій руці; з боків – частина зображень двох жіночих обличь у чорних убраннях (іл. 4); 2) двох обличь у німбах: чоловічого – з невеликою борідкою і пробором волосся посередині голови та жіночого – у червоному покривалі (ймовірно, Христа і Богородиці) (іл. 5); 3) горельєфне зображення лику Богоматері на шматку каменя з розписом, у 1/4 натуральної величини людського обличчя, праворуч – частина німба, який був над головою Богодитяти і напис “Хс” (іл. 6). На окремому уламку каменя – напис “Мр”;



Іл. 6. Рельєфне зображення Богородиці у печері Бакоті. 1880-ті рр.
(З колекції Дмитра Бабюка.
Режим доступу: <https://m-a-d-m-a-x.livejournal.com/192364.htm>)

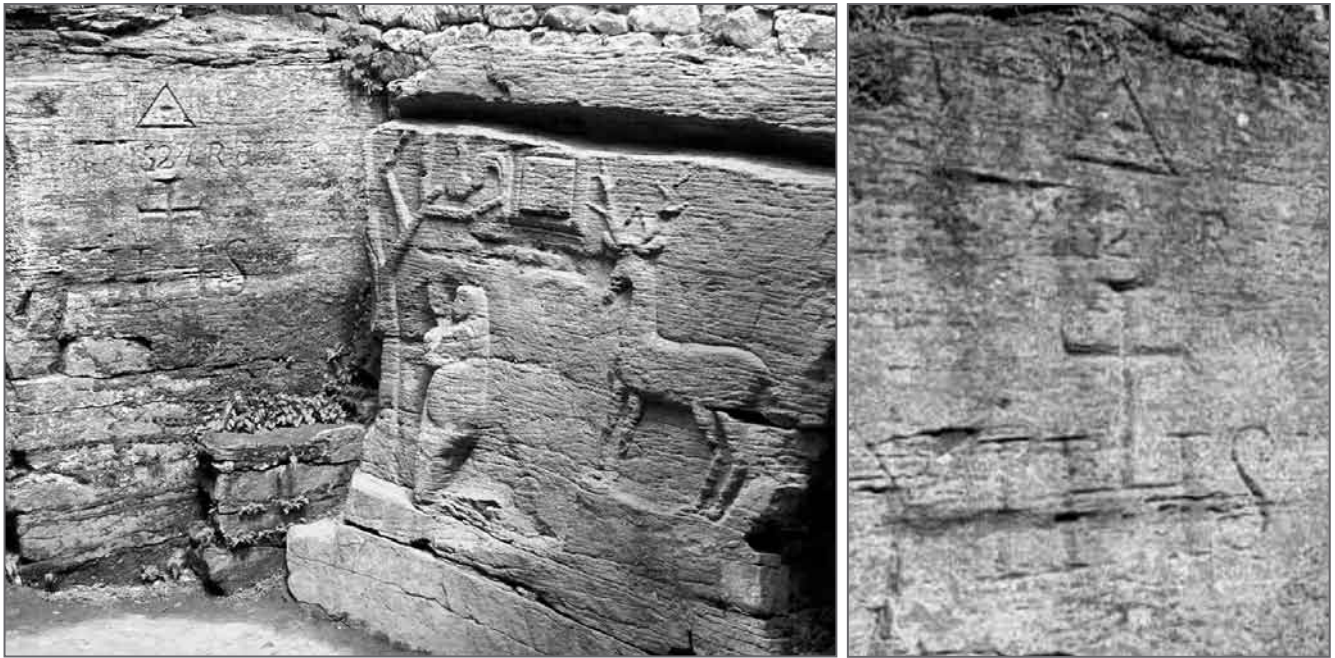
червоному покривалі та убранні; 5) шматок стінки з вертикальним написом “Василій” [9, с. 277].

На жаль, знахідки Бакотського монастиря на збереглись. Є лише їхні описи, які дають підставу стверджувати, що зображення за своїм змістом та мистецьким виконанням цілком відповідають високому рівню розпису XII–XIII ст., а самі речові знахідки – про високий рівень розвитку Бакоти та цілого регіону на той час. Можна припустити, що Бакотський чоловічий монастир було спустошено і братія розсіяна після 1434 р. Монастирські келії, печери і усипальня, вочевидь, ще довго стояли порожніми. Пізніше стався обвал верхньої скелі й сховав під собою рештки монастирських споруд.

Протягом 1883–1884 рр. В. Антонович також досліджував скельну пам'ятку у с. Буша на Вінничині, відкривши там скельну рельєфну композицію із зображенням людської постаті на колінах із чашею в руках, півня на дереві попереду постаті та оленя позаду (іл. 7). Про цю унікальну пам'ятку йшлося на VI археологічному з'їзді в Одесі 1884 р.

Під час обстеження печери у Буші В. Антонович виявив рельєфну рамку із слідами напису, який до сьогодні не зберігся (іл. 9). У радянський період відомий археолог В. Даниленко на основі фотографії 1880-х рр. (зробленої В. Антоновичем або місцевим польським поміщиком Ромуальдом Овсяним) здійснив реконструкцію тексту наступним чином: “Аз... есмь... миробог... жерец... Ольгов” [10, с. 58].

Власне відкриття християнських зображень у печерах над Дністром наштовхували дослідників на думку про їхнє ранньохристиянське походження та зв'язок із болгарською й римською традицією. Однак



Іл. 7–8. Рельєфна композиція в печері с. Буша.

Режим доступу: <http://vinnytsia-museum.in.ua/printings/seven-wonders?showwall=&start=2>

домінування літописної традиції хрещення Русі князем Володимиром у кінці X ст. не дозволило тоді пов'язати якимось чином її із більш раннім періодом. А прочитання тексту на давньослов'янський манер (іл. 10) давало додаткові аргументи на користь використання печер язичниками.

Цікаво, що кожен із дослідників на підставі тих чи інших аргументів визначав різні хронологічні оцінки подільських печер. Наприклад, наскальний рельєф у с. Буша Ямпільського р-ну Вінницької обл. Б. Рибаків [11, с. 51, 66] та Г. Вагнер [12] датували I–III ст. н. е, Р. Забашта – II–V ст., Г. Врангель – XI–XII ст. Відомий дослідник Кам'яної могили, автор фундаментальних праць “Неоліт України” і “Ене-

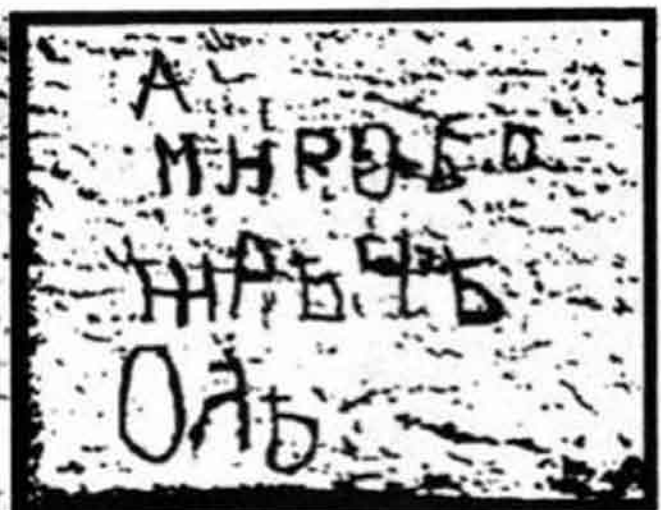
оліт України” В. Даниленко пов'язував Бушську печеру із християнством XI–XII ст. Критичні зауваження щодо такої думки висловлював О. Формозов, датуючи згадану пам'ятку не раніше XVI ст. [13]. Услід за О. Формозовим В. Березяк вважає, що це надмогильна плита, пов'язана із руйнуванням міста Антополь турками 1524 р. [14].

Ще більше загадок зберігає у своїй глибині печера у с. Монастирок над р. Серет, яка незважаючи на те, що там до сьогодні зберігся наскельний розпис із зображенням чоловічого обличчя із німбом, ймовірно Ісуса Христа (іл. 11), названа Язичницькою.

Від інших печер Дністровського басейну печера у Монастирку відрізняється покладеними один



Іл. 9. Рельєфний текст із печери біля с. Буша. Фото 1880-х рр.
Режим доступу: <http://www.ukrainica.org.ua/ukr/content/2853>



Іл. 10. Реконструкція тексту. Режим доступу: <http://www.ukrainica.org.ua/ukr/content/2853>.



Іл. 11. Наскельний розпис святого у печері с. Монастирок.
Режим доступу: <http://teren.in.ua/2018/04/24/ternopilshhyna>

на одного каменями, що підпирають вхід до печери і своїм виглядом нагадують дольмени (іл. 12). Беручи до уваги дослідження дольменів басків М. А. Бегиристайн [15] та дольменів Кавказу В. Марковина [16], які вважають, що збудовані у більш ранню епоху, такі споруди використовувались для захоронення пізнішого часу, можна було

б висловити сміливе припущення, що печера у Монастирку слугувала християнам як імітація Гробу Господнього. На це наштовхує думка, що Ісус зображений із закритими очима (як це має місце на Плащаницях) (див. іл. 11). Власне саме таку інтерпретацію місцевими людьми з далекого дитинства 1960-х рр. пам'ятає авторка пропонованої статті (уродженка сусіднього села), коли з бабусею ішла сюди із церкви у Великодню П'ятницю.

Ще одна загадка Монастирецької печери – камінь-дольмен діаметром 4 м і товщиною 65 см, невідомо як поставлений неподалік печери на невеликі камінці, які слугують йому своєрідними “ніжками”. На камені вирубаний хрест, у якому збирається дощова вода, що забарвлюється у колір крові (див. іл. 12). Започаткована в XIX ст. і виплекана радянською епохою традиція пояснювати язичницькими пережитками все, що не вписується у схему “християнізація варварської Русі у 988 р.”, утвердилась настільки міцно, що камінь



Іл. 12. Печера в с. Монастирок. Режим доступу: <http://teren.in.ua/2018/04/24/ternopilshhyna>



Іл. 13. Сучасний стан наскельного розпису у печері с. Монастирок. Фото автора

з викарбуваним хрестом не міг знайти серед науковців іншого трактування, як жертвник, на якому приносили в жертву тварин.

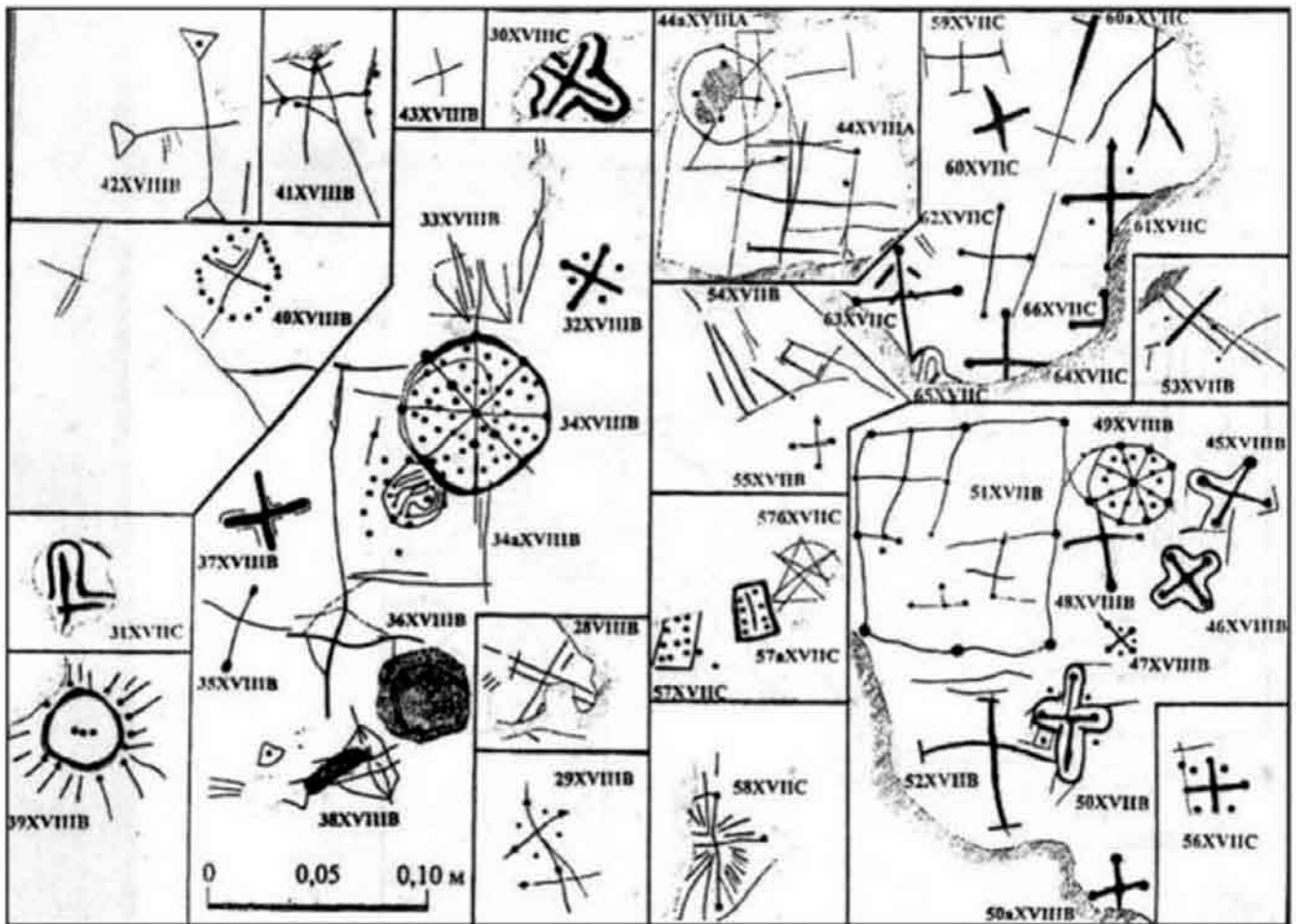
Доречно зауважити, що унікальна пам'ятка в Монастирку із кольоровим наскельним малюнком, яка на сьогодні немає аналогів, не охороняється державою належним чином: доступ до печери вільний, зображення потребує консервації, а місцеві жителі забілюють скелю навколо вапном (іл. 13)².

Історична наука також виявилась неспроможною однозначно пояснити і загадкові сакральні знаки печер, датування яких є раніше офіційної дати запровадження християнства у X ст. Так, наприклад, під час обстеження печери біля с. Оксанівка поряд із кількома сотнями зображень тварин, риб, птахів, розеток, трикутників, ромбів, прямокутників, сіток, антропоморфних фігур виявлено значну кількість хрестів різної конфігурації (іл. 14–15).



Іл. 14–15. Наскельні фігури в печері біля с. Оксанівка. Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/columns/2014/01/17/141010/view_print

² Принагідно зауважимо, що наскельний живопис сьогодні у фрагментарному вигляді збережено в Ізраїлі. Але він там охороняється належним чином.



Іл. 16. Хрестоподібні зображення в печерах Подністрів'я. Режим доступу: <http://www.ukrkvcheg.org.ua>

П. Нечитайло у своїй статті “Хрестоподібні зображення у печерах Подністрів'я” подає таблицю з наскельними рисунками різноманітних форм хрестів (іл. 16) [17].

Однак виявлена у радянський період велика кількість християнських пам'яток у наддністрянських печерах не дала підстави пов'язати їх із першими печерними християнськими монастирями XI–XIII ст. на території України. Радянські дослідники О. Спіцин, Д. Щербаківський, Д. Айналов, Б. Рибаків, М. Брайчевський, П. Білецький, Г. Вагнер, О. Формозов із зрозумілих причин звертали увагу на печери над Дністром з погляду археології, а в силу ідеологічного табування християнської інтерпретації культові знаки ідентифікували як язичницькі.

Кінець 80-х і початок 90-х рр. XX ст. ознаменував нову хвилю посиленого інтересу до наддністрянських скельних комплексів з боку краєзнавців і науковців: М. Бандрівського [18], Л. Мацкового [19], С. Маярчика [20], О. Моця [21], П. Нечитайла [17; 22–24], В. Олійника [25], О. Пляменицької [26–27], Б. Рідуша [28–32], М. Сохачького [33], М. Стихаря [34–35] та багатьох інших. Наявність висічених хрестів виявлено у печерах: с. Оксанівка, с. Нагоряни,

с. Лядова (Вінницька обл.); с. Субіч, с. Бакота, с. Жванець (Хмельницька обл.), с. Голігради, с. Стінка, с. Лиличка, с. Кошова (Тернопільська обл.); с. Олієво-Королівка (Івано-Франківська обл.); с. Непоротове, с. Комарів (Чернівецька обл.). Зокрема В. Олійником (краєзнавчий музей м. Заліщики) та Ю. Малесевим (Київський державний університет ім. Т. Шевченка) було знайдено цікаві форми хрестів у печерах Тернопільщини [25; 36]. В. Артюх у печері біля с. Стінка натрапив на знаки та написи, що мають відповідники у різних графічних і алфавітних системах (германські руни, глаголиця, протоболгарські знаки), а також свастикоподібний хрест [37; 38]. Б. Рідушем і П. Нечитайлом доповнено джерельну базу хрестоподібних зображень та опубліковано раніше невідомі об'єкти у селах Непоротове, Комарів, Олієво-Королівка, Субіч, Нагоряни. Вивчаючи велику кількість хрестоподібних зображень найрізноманітніших модифікацій на скелях й у печерах біля Нагорян, П. Нечитайло класифікує ці хрести за способом виконання: 1) вирізані (видряпані); 2) виконані у техніці лункоподібних заглиблень та створені у комбінованій техніці, що поєднує першу й другу; 3) рельєфні (опуклі та заглиблені у породу) [17, с. 41].

Незважаючи на велику кількість християнських символів, археологічна наука неспроможна ідентифікувати сакральні печери через культурні нашарування пізнішого часу, а також через те, що у XIX ст. біля них місцеві поміщики вже організовували аматорські розкопки, наприклад, Ю. Сапіга у с. Монастирок. Певні труднощі щодо ідентифікації скельних сакральних комплексів як ранньохристиянських монастирів пов'язані з тим, що тут не виявлено традиційної для наземних храмів вівтарної частини, а отже неможливо було здійснювати одне з основних християнських таїнств – причастя. Так А. Виноградов, Н. Гайдуков, М. Желтов вважають, що “при відсутності всіляких архітектурно-літургійних ознак, печерна споруда може бути інтерпретована абсолютно по-різному, і довести, що це саме храм (а не, скажімо, загін для худоби) в переважній більшості випадків неможливо” [39, с. 72]. Водночас сучасний дослідник П. Нечитайло звертає увагу, що надністрянські печерно-скельні храми (без архітектурно виділеного вівтаря) близькі до печерних монастирів Палестини і Болгарії, які існували впродовж IV–XIV ст. [40, с. 201]. На архаїчність храмів прямокутної форми без виділеної вівтарної частини вказує дослідник Святогірського монастиря М. Швецов [41, с. 170].

Професор Кам'янець-Подільського університету І. Винокур зауважує, що думки вчених поки що розходяться між трьома можливими варіантами використання подібних печер: язичництвом, християнством і можливістю започаткування пам'ятки в часи язичництва й використання її аж до пізнього середньовіччя [42].

Певним чином ідентифікувати скельні монастирі можна через реконструкцію історичних подій, які мали місце протягом першого тисячоліття після народження Христа, що ми і спробуємо зробити, наскільки це можливо у межах однієї статті.

По-перше, висловимо сміливу думку про зв'язок скельних монастирів із ранньохристиянською каткомбною традицією, оскільки ці землі понад сотню років входили у склад Римської імперії. Підтвердженням цьому є те, що, за свідченням Клавдія Птолемея (бл. 87–165 рр.), внаслідок двох кровопролитних воєн край між Тисою, Дунаєм, верхнім Дністром і Серетом біля 106 р. н. е. був завойований імператором Траяном і включений до провінції Дакія. І тільки в середині III ст. н. е. (274 р.) через труднощі утримування нападів сусідніх народів, римський імператор Авреліан відмовився від цієї провінції³. Цікаво, що на Русі пам'ять про “віки

Троянові” дожила у фольклорі до XII ст., про що згадано в “Слові о полку Ігоревім” [43]. Коментуючи цю згадку у літописі, академік Б. Рибаків звертає увагу, що “віки Троянові” – це не час царювання одного імператора, а три сторіччя (II–IV ст.) Римської імперії, що збіглося з розквітом слов'янського життя, сильно забарвленого культурним впливом “Троянної землі”; це коли слов'янська племена знать продавала римлянам зерно, міряючи його римськими мірами, накопичувала скарби римських монет, прикрашала дружин римськими виробами [44]. Про те, що жителі Подністров'я мали безпосередні торговельні зв'язки із Римською імперією свідчать знахідки у цій місцевості римських монет, які перелічує Ю. Сіцинський [9]. Цілком закономірно, що між жителями східних римських провінцій і племінними об'єднаннями місцевих мешканців виникли не тільки торгово-економічні, але й релігійно-культурні відносини. Християнські місіонери стали проникати у завойовані Римом землі, а також на суміжні території.

У перших трьох століттях після народження Ісуса Христа християнство у Римській імперії жорстоко переслідувалось. Особливо безжалюгідно прославилися імператори Нерон (37–68 рр. н. е), Діоклетіан (284–305 рр.), Максимін (305–313 рр.). Наприклад, за правління Максиміна замучено святих Катерину, Варвару, Пантелеймона. Можна припустити, що якщо ранні християни жорстоко переслідувались в Римі і у центральній частині Римської імперії, то вони могли знайти відносний спокій у її провінціях, зокрема північних. Те, що християнські місіонери проповідували в Дакії, підтвердилось відкриттям румунськими археологами ранньохристиянської базиліки, під якою були поховані чотири християнських мученики – Зотік Потаамський (Фракійський), Аттіна, Камасіс і Филип, закатовані при імператорі Траяні (98–117 рр.) [46]. У 1972 р. мощі святих були урочисто перенесені до монастиря Кокош [47]. Відкрито ранньохристиянський некрополь IV ст. поблизу міста Печ (Угорщина), який сьогодні став місцем паломництва [48].

І. Жиленко звертає увагу, що у свідченнях римського християнського апологета Тертуліана (бл. 160–220 рр.) фіксується вселенсько-універсальний характер поширення християнства в перші століття нашої ери в східноєвропейському регіоні. Зокрема Тертуліан писав, що “підкорились Христу краї сарматів, даків, германців, скіфів” [49].

Вірогідність, що збережені до наших часів печерні культові споруди на побережжі Серету та Дністра відносяться до ранньохристиянських куль-

³ У II ст. до н. е. площа Римської імперії становила 5 900 000 км² [45].



Іл. 17. 10 франків. Золота монета Франції. 1901 р. Режим доступу: <https://zoloto-md.ru/memorable-coins/p-monety-stran-mira-do-1941>

тових храмів I–IV ст., підтверджується їх схожістю із подібними гротами та печерами у Криму, які історична наука синхронізує із періодом існування Римської імперії.

Окремого вивчення потребує історія галатів (галлів) – кельтських племен, окрема гілка яких, на думку деяких їх дослідників, через теперішню Румунію дійшла до верхнього Придністров'я (окрім основної зони розселення галатів у Малій Азії, серед яких проповідував св. Павло, а також земель сучасної Франції та Італії)⁴. Достеменно підтвердити відповідними джерелами відношення скельних монастирів Поділля до галлів, очевидно, не вдасться, але варто звернути увагу на те, що півень, зображення якого є на Бушському скельному рельєфі (див. іл. 7), був власне символом галлів і карбувався на французькій монетах на початку XX ст. (іл. 17). Але у такому випадку проблемним є трактування згадуваної вище реконструкції кириличного напису на таблиці у печері біля с. Буша (див. іл. 9–10) (“Аз... есмь... миробог... жерец... Ольгов”). Щоправда, деякі дослідники галльської мови античного періоду, яка до нас не дійшла, відзначають, що зустрічались певні слова слов'янського мовного кореня [51]

Звернемо увагу, що на південний захід від Дністра проповідували послідовники св. Павла, свідченнями чого є його послання. Зокрема у посланні

⁴ Після розгрому галатів грецькою армією Каліппа при Фермопілах в 279 р. до н. е. і Антіохом I у 276 р. н. е. галати були відтіснені у центральну частину Малої Азії і оселились в області Галатія. Але частина галатів рушила через Чорне море у південну Європу, дійшовши по Дунаю до Румунії [50].

Павла до римлян згадується, що ним наставлено на проповідування у Сірмії (сьогодні це Сремська Митровіца біля Нового Саду, яка розташована на території невизнаної республіки Сербська Країна) та інших ближніх землях свого родича Андроніка, який і став першим слов'янським єпископом [52]. За часів Діоклітіана Сірмійським єпископом був священомученик Іринеї (мученик, котрого 304 р. усікли мечем, а тіло кинули в річку). По Дунаю також проповідував єпископ Єфрем Томський, де і загинув мученицькою смертю [53].

Відомий історик церкви німецький протестантський богослов Ф. К. Баур вважав, що на першому етапі християнства виникли дві форми: іудеохристиянська (петриністська), яка сповідувала змінений відповідно до повчань Ісуса іудаїзм і неприязнь до всього язичницького (апостоли Петро, Яків та Іоанн) та друга – павловська християнсько-язичницька. Св. Павло навчав, що людина спасеться не законом, а вірою, і тому язичники, які не визнають закону і не дотримуються обрізання, також достойні прийняття у християнство.

Зважаючи на те, що св. Павло так гаряче обстоював рівність язичників перед Богом, цілком ймовірно, що послідовники апостола дозволяли тим, хто прийняв християнство, дотримуватись одночасно і своїх дідівських язичницьких обрядів. К. Мельник, що обстежувала разом з В. Антоновичем місце розташування й безпосереднє оточення Бакотського монастиря, зауважила, що одне з його урочищ “Монастирсько” носить сліди двох різних культур – язичницької і християнської [54].

У такому випадку цілком зрозуміла позиція першого Нікейського собору Вселенської християнської церкви 325 р., у 19-му каноні якого записано наступне: “Щодо Павлівців, які перейшли до Вселенської Церкви, то ухвалюємо, що їх конче треба перехрестити знову; але якщо хтось із них у минувшині входив до складу священства, якщо їм нічого не можна закинути, після того, як вони були охрещені вдруге, їх може висвятити єпископ Вселенської Церкви. Якщо ж, проте, після дослідження вони будуть визнані за негідних, їх треба виключити з клиру” [55]. На обставину, що ранні християни окрім хрещення за Новим Завітом приймали і обрізання, зауважив також російський дослідник А. Карташев [56].

Можливо загадковий хрест на жертвовному камені із с. Монастирка (див. іл. 12) пов'язаний саме з таким язичницьким християнством перших століть нашої ери? Який обряд сповнявся на цьому камені? Тваринне жертвоприношення християнському Богові? Чи може відбувався обряд обрізання, який, як відомо, приймали перші навернені у християнство?

Так чи інакше, але у всіх печерах, що досліджували, археологи знаходять сліди черняхівської культури, яка у II–IV ст. була поширена у більшій частині сучасних українських і молдавських земель (за підрахунками Є. Махно, лише в Україні відкрито близько трьох тисяч поселень і могильників цієї культури, де виявлено сотні жител, тисячі поховань, здійснених за обрядом трупоспалення або трупопокладення). Племенам черняхівської культури було властиве землеробство та ремісництво, інтенсивний обмін з античним світом; близькість форм кераміки, виробів з металів і кістки; розміщення поселень на розлогих схилах річок та струмків; поширення безкурганних могильників. Утім існували й місцеві особливості – в поховальному обряді, кераміці, житлобудівництві, що дало підстави археологові В. Барану виділити локальну групу черняхівських пам'яток межиріччя Дністра, Пруту й Дунаю [57, с. 185–198].

У сучасній історіографії питання про можливе поширення християнства між племенами черняхівської культури (III–IV ст.) було підняте Е. А. Симоновичем 1955 р. на підставі аналізу змін у поховальному обряді черняхівської культури. У своїх роботах “Магия и обряд погребений в черняховскую эпоху” та “О культовых представлениях населения юго-западных областей СССР в позднеантичный период” Е. Симонович звернув увагу на співвідношення між чотирма наявними типами черняхівських поховань: двох типів трупоспалень та двох трупопокладень. Останні два типи відрізняються насамперед орієнтацією – головою на північ (II–IV ст.) та на захід (III–IV і наступні століття). Поховання з західною орієнтацією є зовсім або майже зовсім безінвентарними, що уже само собою веде до думки про християнську приналежність похованих [58, с. 301–312]. Крім того, Є. Симонович дослідив численні випадки плюндрування могил із північною орієнтацією, причому спеціально знищувалася більшість кісток чи лише череп похованих. Цей обряд вчений порівнює з відомим нам із давньоруських часів та, власне, етнографії варварським звичаєм нищення за якихось природних чи інших катаклізмів могил “навів”, так чи інакше пов'язаних у свідомості людей із чарами чи поганством [59]. Загалом дослідниками відзначається, що поховань із західною орієнтацією в черняхівських поселеннях у середньому до 30 %. Дещо вищий цей відсоток у Причорномор'ї – 40 % [60].

Притаманні черняхівській культурі ознаки християнства відзначав також інший відомий український дослідник М. Брайчевський. Зокрема він звернув увагу, що косий (“Андріївський”) хрест посідає

значне місце в орнаментіці черняхівського посуду. Найважливішим доказом поширення християнства серед черняхівського населення є знахідка у поселенні біля с. Чорнявка Новоселицького р-ну Чернівецької обл. в культурному шарі другої половини IV – початку V ст. н. е. ливарної формочки для відливки натільних хрестиків [61, с. 52–54].

Аналіз краніологічних матеріалів показав, що носії цієї культури складали строкатий етнічний конгломерат. Вітчизняні дослідники виділяють у межиріччі Дунаю та Дністра фракійські племена гетів (герців) і даків. Більшість німецьких, польських і російських дослідників вважають також творцем черняхівських старожитностей готів – вихідців із о. Готленд у Балтійському морі, які в II ст. н. е. мігрували уздовж Вісли у Північне Причорномор'я, звідки здійснювали варварські набіги на Римську імперію. Зазнавши поразки 268 р. у битві при Найсусі (Naissus), були витиснені за Дунай і рушили у покинуту римлянами провінцію Дація. У другій половині III ст. н. е. у верхів'ях Південного Бугу готські племена розділилися на дві групи: остготи, що розселилися на Нижньому Дніпрі та Надазов'ї, та вестготи, які зайняли терени між Дністром, Карпатами та Нижнім Дунаєм. Російська дослідниця Ю. Колосовська у своїй праці “Рим и мир племен на Дунае I–IV вв. н. э.” пише, що в античних джерелах також згадуються бастарди, які спочатку поширились в східних Карпатах, а потім захопили течію Дністра і Прута аж до Дунаю. Птоломеї відніс їх до племен Європейської Сарматії, а Діон Кассій – до скіфських народів. Відомий навіть один із царків (regulus) бастардів – Клондік [62].

Значимо, що слово бастард означає потомство від схрещування організмів, значно віддалених один від одного, зокрема результат схрещування між різними видами. У англійській мові слово вживалось у зневажливому тоні⁵. Цілком логічно, що бастардами стали називати змішане населення готів та даків, що суттєво відрізнялися за своїми антропологічними ознаками від даків. Коли даки відповідали фракійському типу з відносно малим черепом, то готам були притаманні масивний череп, який характеризується великим поздовжнім та поперечним діаметром, середня ширина лиця, низькі орбіти, відносно вузький ніс. Ймовірно, що до формування етнотипу приєднався скіфо-сарматський елемент із південного сходу.

⁵ У Німеччині бастардами називали дітей від французьких солдатів, що окупували Рейнську область у 1919 р. Прикметно, що і в українського письменника Т. Шевченка слово бастурмани (бусурмани) вживається у контексті позашлюбних дітей українців і турків.

Відомо, що перші масові хрещення готів датуються близько 323 р. за часів правління Костянтина Великого. Після цього у готів була запроваджена власна єпархія на чолі із єпископом Феофілом, котрий був присутній на Першому Вселенському соборі 325 р. На думку митрополита Макарія (Булгакова), підпис останнього під рішеннями собору як “Феофіл Боспоританський із Готії” нашттовхує на думку, що “резиденція Готської єпархії спершу перебувала не в Криму, де вона утвердилася згодом, а в країні, що простяглася від Дунаю до Дністра і Чорного моря, яка тоді почала було називатися Готією – в стародавній Дакії ... на нинішній землі Руській” [63, с. 127–128]. Автор зауважує, що сучасники Єпіфаній, Кирил і блаженний Євтихій відзначали особливий успіх священика Овдія, котрий заснував у Готії навіть чоловічі і жіночі монастирі. Наприкінці III ст. постає готська імперія, що підкорила собі і слов'ян-венедів та досягла найбільшої могутності саме за правління остготського короля Германаріха (350–375 рр.). Для об'єктивності зазначимо, що російські дослідники (Т. Кондукторова, М. Великанова, Т. Алексєєва) вважають, що готи не відіграли істотної ролі у формуванні християнства, бо після розгрому 375 р. могутнім військовим союзом гунів та антів, що склався у Північному Причорномор'ї, значна їх частина під тиском гунів була змушена залишити терени Східної Європи, решта ж розчинилася серед місцевого різноплеменного люду, не залишивши помітного сліду в його матеріальній та духовній культурі [64].

На готські сліди над Дністром вказує відкритий у Бучацькому р-ні 1988 р. археологічною групою експедиції “Дністер” поблизу с. Стінка печерний ранньохристиянський храм тридільної трапецевидної форми: із входом зі західної сторони, вівтарем і двома притворами в східній частині. В середині культової споруди знаходилась як християнська, так і язичницька символіка. Біля вівтаря проглядався солярний знак (хрест у вигляді свастики), докириличні і латинські літери, а також барельєфне зображення звіра. На стародавній пам'ятці черняхівської культури (III–IV ст. н. е.) були знайдені фрагменти посуду, на якому збереглися ранньохристиянські знаки [65]. Не менш цікавими виявилися написи на скелі згаданої печери.

Комплекс ознак церкви у с. Стінка, а також археологічний матеріал XII ст., які досліджувались В. Артюхом, Б. Іванковим та В. Стецюком, дозволив їм припустити, що церква дуже рання. Однак дослідники не відважились віднести її до більш раннього періоду, аніж X ст. Ми ж візьмемо на себе сміливість висловити припущення, що печерні храми над Дністром і Серетом є більш раннього часу.

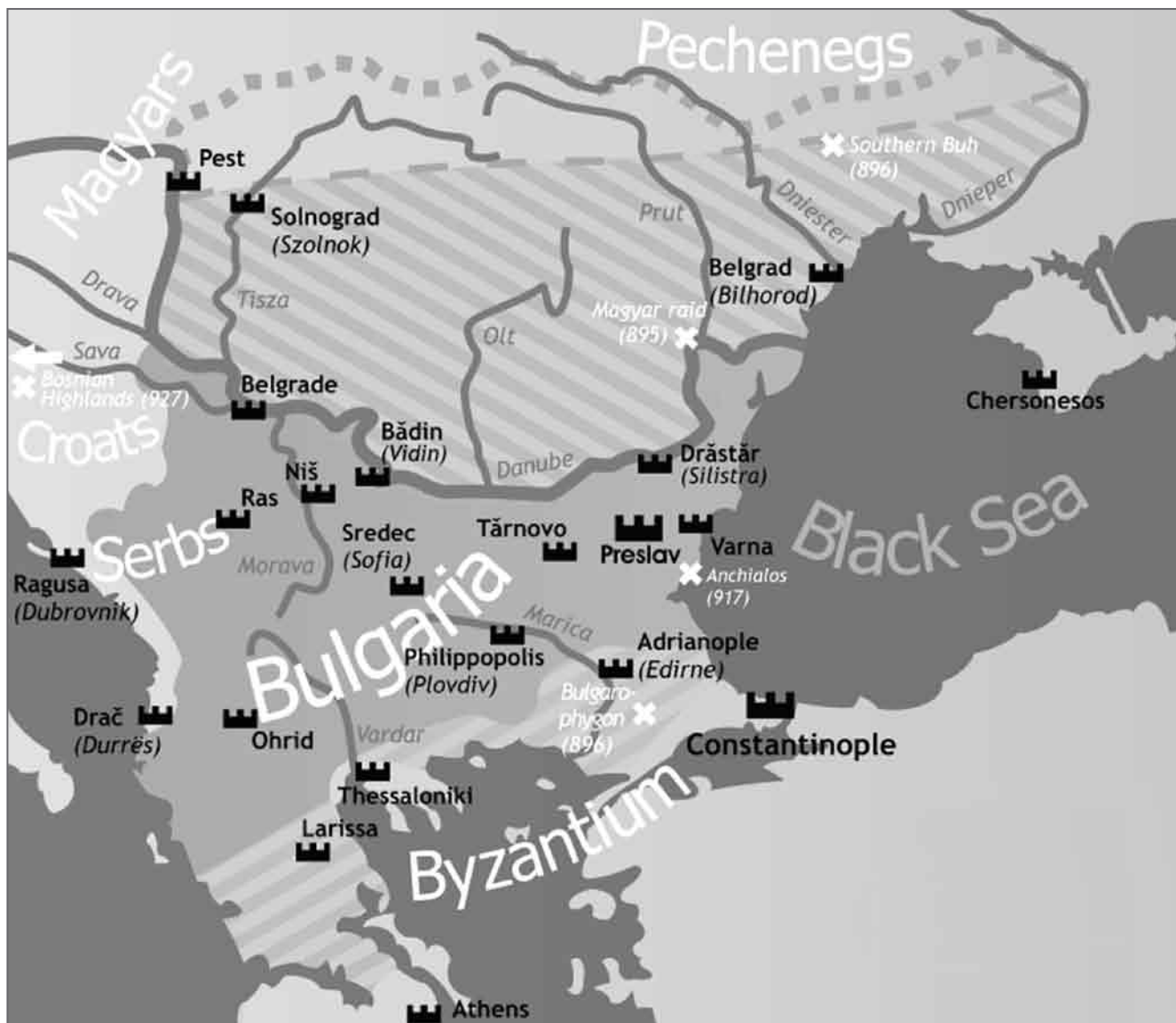
Здійснений нами порівняльний аналіз різних рун на підставі класифікації Е. Макаєва [66] дає підстави висловити припущення, що вони найбільше співпадають із готськими рунами. У нижньому правому кутку першого рисунку вгадуються 3-я руна 1-го еттиру 𐌱 (вода); далі ідуть дві спарені руни 3-го еттиру 𐌲 (початок нового, продовження початку нового); 8-ма руна 1-го еттиру 𐌷 (радість). На цьому ж рисунку у верхньому лівому кутку перша руна 1-го еттиру подана у маркоманському варіанті Asch (Аз) (багатство). На другому рисунку розпізнаються 4 руни 𐌱 (дуже повільні зміни), руна 𐌷 (мудрість минулих поколінь).

Руни зустрічаються і на скелях монастиря у с. Нагоряни Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. Але через те, що печера розташована на молдавсько-українському кордоні, серйозні дослідження тут не проводились. Однак поодинокі мандрівники звернули увагу на багатство написів. Цікаво, що подібні знаки у гротах урочища Бакли (Бахчисарайський р-н Криму) кримські археологи датують VI–VIII ст. [67].

Після того, як готський єпископ Ульфїла склав свій підпис під акаціаном Константинопольського собору 360 р., який приймав символ віри у трактуванні Арія (Ісус – єдинородний з Богом-Отцем, але не єдиносущний), серед готів поширилось аріанство⁶.

Наприкінці IV ст. розвиток провінційно-римських культур перервався навалом войовничих кочових племен – гунів. Як відзначав завідувач відділу Інституту археології Російської Академії Наук В. Седов, територія від Північного Причорномор'я до Карпат була розорена і, як демонструють археологічні розкопки, відбувся різкий занепад культури, побуту й економіки. Окрім того, відбулося значне погіршення клімату: сприятливі для життя і сільськогосподарської діяльності перші три століття нашої ери змінило різке похолодання у V ст., яке ознаменувалось найнижчою температурою за останні дві тисячі років, і трансгресією Балтійського моря, що викликала збільшення опадів та зростання зволоженості ґрунту. Підвищився рівень рік і озер, піднялися ґрунтові води, розрослися болота. Багато поселень римського часу виявилися затопленими або підтопленими, а орні землі – непридатними для землеробства [69]. Відповідно,

⁶ На Нікейському соборі 325 р. аріанство визнано ерессю, але в Римській імперії воно залишалось найбільш масовою течією християнства аж до остаточного осуду послідовників Арія на соборі 381 р. Після цього аріанство поширилось серед варварів: остготів, вестготів, вандалів, бургундів, свевів, лангобардів та інших племен і стало релігією германської держави до VI ст. [68, с. 386]. Врешті основну частину аріанських держав було знищено разом з їхньою церквою візантійцями в часи Юстиніана. Є версія, що аріанцями були київські князі Аскольд і Дір.



Іл. 18. Карта Болгарського царства за правління Симеона I Великого (893–927 рр.). Робота Т. Божинова.
Режим доступу: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1744212>

можна припустити, що замуленими і затопленими були і скельні монастирі.

Значні маси населення у складних і тривалих процесах “великої слов’янської міграції” змушені були залишити досліджувані землі. Доступні нам джерела і література, зокрема фрагментарні звістки візантійських істориків VI–VII ст. не дають підстав ствердно говорити про християнські вірування антів і склавинів.

На початку IX ст., за правління хана Крума (803–814 рр.), частина земель Придністров’я ввійшла до складу Першого Болгарського царства (іл. 18), в якому до офіційного запровадження християнства 865 р. був поширений тюрський тенгріанський культ, символами якого був солярний знак у вигляді рівностороннього хреста. Подібні до тенгріанських хрестів знаки виявлені у печерах на території України (див. іл. 16), зокрема у печері біля с. Оксанівка (іл. 19). У 865 р. за правління



Іл. 19. Хрест у печері біля с. Оксанівка.
Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/columns/2014/01/17/141010/view_print



Іл. 20. Скульптура ченця-печерника на цвинтарі
в с. Касперівці Заліщицького р-ну.
Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/53617>



Іл. 21. Св. Онуфрій в печері.
Скульптурна композиція в церкві Св. Юрія. Львів

Бориса I у Болгарії запроваджено християнство.

На думку російського фолк-історика М. Аджієва, рівносторонній тенгріанський хрест був запозичений болгарськими християнами [70]. Незважаючи на критику вчених теорії Аджієва, в Україні деякі дослідники обстоюють думку про тюркське походження петроліфів у печері біля с. Стінка. П. Нечитайло звернув увагу, що подібні дністровським хрестоподібні зображення зустрічаються на території Криму, Болгарії та Молдови і зовсім відсутні у Туреччині [17, с. 37]. Те, що подібні петрогліфи виявлені і в печерах регіону Добробуджа (тепер землі Болгарії і Румунії), підтверджує думку про болгарські впливи раннього християнства на весь Дністровський регіон.

Російський автор О. Кузьмін звертає увагу на ту обставину, що у Великоморавській державі до приходу туди свв. Мефодія і Кирила у 60-х рр. IX ст. зберігалась строкатість різноманітних християнських общин і різних трактувань християнства [71, с. 12–18]. Характеристику такої ситуації можна застосувати і до давньоруських земель напередодні 998 р. Політика християнізації держави, що розпочалась князем Володимиром, означала приведення розрізаних християнських угруповань, на світогляді яких відбилися віровчення різних народів і різних епох, в єдину канонічну систему.

У XI–X ст. у басейні річок Серет, Прут, Дністер і аж до Дунаю проживали *тиверці*, невизначеність свідчень про яких у письмових джерелах спричинила надзвичайну суперечливість традиції їхнього іс-

торико-культурного вивчення. На більшість питань, які стосуються історії уличів і тиверців, що були порушені ще в XIX ст., не дали відповідей і сучасні історики.

Отже, можна висловити думку, що християнізація у Дністровсько-Карпатському регіоні відбувалася у три етапи: перший – з I по VI ст., яка була пов'язана контактами з античним світом; другий – пов'язаний з місіонерською діяльністю Кирила і Мефодія у Великій Моравії в другій половині IX ст.; третій – завершальний етап офіційного прийняття християнства в Київській Русі на державному рівні й оформлення церковної структури. Приблизно такої періодизації притримується і дослідник С. Суляк [71].

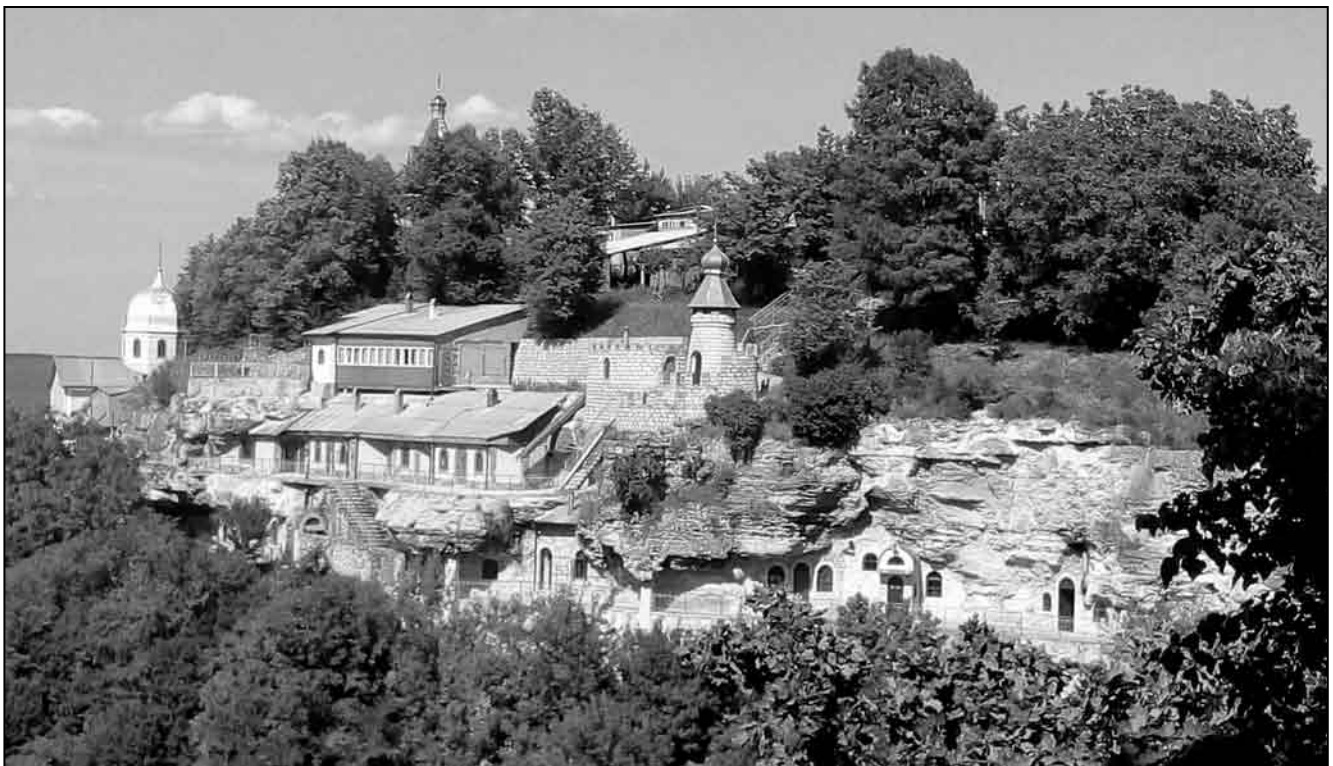
З новою християнізацією розпочалось і нове життя скельних монастирів. Над печерами, в яких перебували ченці-відлюдники, стали будувати наземні храми. Але культ ченця-печерника був досить поширений на українських землях, про що свідчить цікава скульптура пізнішого часу на цвинтарі у с. Касперівцях Заліщицького р-ну (іл. 20), а також скульптурна композиція Св. Онуфрія у Львівській церкві Св. Юрія (іл. 21). Майже всі найбільш відомі українські християнські святині (Почаївська і Києво-Печерська лаври, Скит Манявський, Крехівський монастир, церква Св. Юрія у Львові тощо) пов'язані із історією печерних ченців.

На жаль, зруйновані колишні скельні монастирі в переважаючій більшості не стали об'єктом зацікавлень українських церков – УАПЦ, УПЦ КП,



Іл. 22. Лядовський монастир Св. Іоана Предтечі.

Режим доступу: <https://pravlife.org/ru/content/lyadovskiy-monastyr-ot-pervyh-hristian-do-nashih-dney>



Іл. 23. Чоловічий скельний монастир УПЦ МП Св. Миколая біля с. Непоротово (хутір "Галиця").

Режим доступу: <https://monasteries.org.ua/objects/monasteries/91/?lang=uk>

УГКЦ. Зате вони активно освоюються УПЦ МП в рамках проекту "руського міра". У кінці 90-х рр. ХХ ст. у селі Лядова на місці зруйнованого радянською владою печерного монастиря Усікно-

вення голови Іоана Предтечі і скельного храму Св. Параскеви [11, с. 183] збудовано новий комплекс (іл. 22). У віданні УПЦ МП на сьогодні є Бакотський (іл. 23) та Непоротовський (Галицький)



Іл. 24. Бакотський скельний Свято-Михайлівський монастир.

Режим доступу: <https://discover.net.ua/locations/svyato-mihaylovskiy-skalno-peshchernyy-monastyr>

(іл. 24) скельні сакральні комплекси.

Те, що християнство було поширене на українських землях задовго до офіційного запровадження

його на державному рівні в Києво-Руській державі, жодним чином не применшує значення події, яка відбулася 1030 років тому.

1. Про заходи щодо збереження пам'ятки археології національного значення: Указ Президента України № 80/2013 від 19 лютого 2013 року. URL: <http://www.president.gov.ua/documents/15468.html>.

2. Про охорону і використання пам'яток історії та культури: Закон УРСР № 3600-IX від 13 липня 1978 р. URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/3600-09>.

3. Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Санкт-Петербург: [Тип. Мор. мин-ва], 1861–1863. Ч. 2: Очерки Днестра. 1863. [2], 438, II с.

4. Скельний чоловічий монастир УПЦ. URL: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-108.html>.

5. Галицько-Волинський літопис // Літопис руський / пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; відп. ред. О. В. Мишанич. Київ: Дніпро, 1989. XVI+591 с. URL: <http://litopys.org.ua/litop/lit23.htm>.

6. Сецинский Е. Й. Бакота, древняя столица Понизья // Подольские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). 1889. № 46–49.

7. Гульдман В. К. Памятники старины в Подолии. Каменец-Подольский: Типография Подольского губернского правления, 1901. 401, lvii с.

8. Сулковский И. с. Субоч (Ушицкого уезда) и его пещеры // ПЕВ. 1887. № 26. С. 615–626.

9. Сецинский Е. Археологическая карта Подольской губернии // Труды 11-го археологического съезда. Москва, 1901. Т. 1. С. 197–354.

10. Забашта Р. В. Рельеф з Буші – видатна пам'ятка давньослов'янської культури // Народна творчість та етнографія. 1983. № 6. С. 57–60.

11. Рибоков Б. А. Искусство древних славян // История русского искусства: в 13 т. Москва, 1953. Т. 1. С. 39–92.

12. Вагнер Г. К. Скульптура Древней Руси // Триста веков искусства. Москва, 1976. С. 238 та ін.

13. Формозов А. А. О наскальном рельефе близ с. Буша в Поднестровье // СА. 1968. № 2. С. 103–110.

14. Березяк В. Бушанський скальний рельєф // Археологія. 1994. № 3. С. 113–121.

15. Begiristain Maria Amor. Nafarroako Unibertsitatea Aizibitako dolmenaren industria litikoa (Zirauki, Nafarroa), euskal herri penintsularren eremuan // Gernika. 2008. № 1.

16. Марковин В. И. Дольмены Западного Кавказа. Москва: Наука, 1978. 327 с.

17. Нечитайло П. О. Хрестоподібні зображення з лунками-просвердинами у печерах Подністров'я // "Археологія & Фортифікація Середнього Подністров'я". Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції на честь 10-річчя створення відділу старожитностей Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника / [редкол.: В. С. Травінський (відп. ред.) та ін.]. – Кам'янець-Подільський: ПП "Медобори-2006", 2011. С. 35–44

18. Бандрівський М. Про петрогліфи Середнього Подністров'я // VII Подільська історико-краєзнавча конференція, (секція археології): тези доп. Кам'янець-Подільський, 1987. С. 60–61.

19. Мацкевий Л. Печерні пам'ятки заходу України – джерело матеріальної та духовної культури // Склі й печери в історії та культурі стародавнього населення України: зб. тез повід. та доп. наук. конф., Львів, 2-3 лютого 1995р. Львів, 1995. С. 62–66.

20. Маярчак С. П. Археологічні пам'ятки IX–XIII ст. Лівобережжя Середнього Подністров'я. Кам'янець-Подільський: ПП Мошак М.І., 2006. 96 с.

21. Моця О. П. Середнє Подністров'я в давньоруський час // Давня і середньовічна історія України: іст.-археолог. зб. Кам'янець-Подільський: Інформаційно-видавничий центр Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету, 2000. С. 244–248.

22. Нечитайло П. Дослідження печерного монастиря с. Стіна // Матеріали Х Подільської історико-краєзнавчої конференції. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський державний педагогічний університет, 2000. С. 137–144.
23. Нечитайло П. О. Лапідарні написи Жванецької печери // Наукові записки. Спеціальний випуск. Част. 1. Київ, 2002. Т. 20. С. 171–176.
24. Нечитайло П. О. Нові знахідки петрогліфів у Середньому Подністров'ї // Археологічні студії. Київ-Чернівці: Прут, 2003. Вип. 2. С. 235–240.
25. Олійник В. Дослідження печер на Заліщанщині // Археологія Тернопільщини. Тернопіль: Джура, 2003. С. 81–91.
26. Пламаницька О. Новий погляд на початки скельної християнської архітектури в Україні-Русі (скельні монастирі Наддністрянщини) // Українська Академія Мистецтва. Дослідницькі та науково-методичні праці. Київ, 2000. Вип. 7. С. 144–151.
27. Пламаницька О. А. Християнські святині Кам'яниця на Поділлі. Київ, 2001. 304 с.
28. Рідуш Б., Нечитайло П. Субоцький печерний монастир // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: зб. наук. ст. Чернівці: Золоті литаври, 1999. Т. 2. С. 188–193.
29. Рідуш Б. Непоротівський (Галицький) печерний монастир: стан та перспективи дослідження // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: зб. наук. ст. Чернівці: Золоті литаври, 2000б. Т. 1. С. 108–127.
30. Рідуш Б. Печерні монастирі Подністров'я: проблеми дослідження та датування // Середньовічна Європа: погляд з кінця XX ст.: матеріали Міжнар. наук. конф. Чернівці: Золоті литаври, 2000в. С. 46–51.
31. Рідуш Б. Т. Печери Середнього Подністров'я в історії заселення регіону. Дисертація на здобуття наукового ступеня канд. іст. н. (Рукопис.) Зберігається в бібліотеці ЧДУ. Чернівці, 2000. 167 с.+(Додатки).
32. Рідуш Б. Бакотсько-комарівський білатеральний скельно-печерний комплекс // Археологічні студії / Інститут археології НАН України, Буковинський центр археологічних досліджень при Чернівецькому національному університеті ім. Ю. Федьковича. Київ-Чернівці: ТОВ "Наші книги", 2008. С. 223–240.
33. Сохачький М. Археологічні дослідження в Борщівському районі на Тернопільщині // Буковинський історико-етнографічний вісник. Чернівці: Місто, 2000. Вип. 2. С. 19.
34. Стрихарь М. Спелео-археологические исследования скальной церкви в с. Межгорье, Борщевского района, Тернопольской области // Материалы Первой Всерос. спелеологической конф., г. Старица, 20-22 июня 1997 г. URL: <http://lsp.dux.ru>.
35. Стрихарь М. Н. Отчет об археологической разведке пещерных памятников Каменец-Подольского района Хмельницкой области в 1997 г. / НА ІА НАНУ. 1997/121. URL: <http://spadok.org.ua/svyatylyshcha-i-mistsya-syly-ukrayiny/khrestopodibni-zobrazhennya-v-pecherakh-podnistrov-ya>.
36. Малеев Ю., Олійник В. Наскельні зображення в печері Кошова біля с. Лисичники // Сकेлі й печери в історії та культурі стародавнього населення України: зб. тез повідомл. та доп. наук. конф., Львів, 2-3 лютого 1995 р. Львів, 1995. С. 52–53.
37. Артюх В. Давньохристиянський печерний храм у селі Стінка Тернопільської області // Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян (до 150-річчя виявлення Збруцького "Святовиду"): матеріали наук. конф. (8-9 жовтня 1998 р., Гримайлів). Львів, 1998. С. 111–112.
38. Артюх В. Археологічні роботи експедиції "Дністер" на Тернопільщині. // Археологія Тернопільщини. Тернопіль: Джура, 2003. С. 251–261.
39. Виноградов А. Ю., Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Пещерные храмы Таврики: к проблеме типологии и хронологии // Российская археология. 2005. № 1. С. 68–79.
40. Нечитайло П. О. До історії печерного монастиря у с. Маліївці // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки. Том 22. С. 198–205.
41. Швецов М.Л. Об архитектурных особенностях одного из пещерных храмов Святогорского монастыря // Проблемы археологии и архитектуры. В 2-х томах. Том 1: "Археология". – Донецк-Макеевка, 2001. С. 170–171.
42. Винокур І. Дослідження Бушанського скельного комплексу. URL: <http://www.vincult.org.ua/Busha/pages/Vinokur.htm>.
43. Колосовская Ю. К. Некоторые вопросы истории взаимоотношений Римской империи с варварским миром // ВДИ. 1996. № 2. С. 146–166.
44. Рыбаков Б. А. Древние русы // Советская археология. 1953. Вып. XVII. С. 14–18.
45. Крапівіна В. В. Даки // Енциклопедія історії України. Київ: Наукова думка, 2005. Т. 2. С. 281.
46. Sfinții Mucenici: Zotic, Atal, Camasie și Filip de la Niculișel. URL: <https://doxologia.ro/sfintii-mucenici-zotic-atal-camasie-filip-de-la-niculitel>.
47. Early Christian Necropolis in Hungarian. URL: www.ancientdigger.com/2010/05/monday-ground-up-early-christian.html.
48. Gartzonika Elena. Martyrs and the their holy loci in the Balkan peninsula: preliminaryhistorical-geographical appoa. URL: <http://www.ni.rs/byzantium/doc/zbornik7>.
49. Жиленко І. Україна: християнство до заснування Київської Русі. URL: <http://litopys.org.ua/synopsis/chri.htm>.
50. Freeman Ph. The Galatian Language: A Comprehensive Survey of the Language of the Ancient Celts in Greco-Roman Asia Minor. Lewiston, New York: Mellen Press, 2001. 325 p.
51. Забашта Р. В. Гіпотези і факти про рельєф із села Буші // Жовтень. 1983. № 7. С. 134–136.
52. Послання Павла до римлян: 16:7 // Книги Нового Заповіту. URL: <http://bible-lessons.in.ua/new/book09/gl01.html>.
53. Святые священномученики Василий, Ефрем, Евгений, Елпидий, Агафодор, Еферий и Капитон // Православный календарь. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life588.htm>.
54. Мельник К. Путевые очерки Подолии // Киевская старина. Киев, 1885. Т. XIII. Гл. X. С. 678–680.
55. Підготовка та перебіг Нікейського собору 325 р. та зміст пособорових рішень. URL: <http://bogoslav.ucoz.ru/pub>.
56. Карташев А. Вселенские соборы. Санкт-Петербург: Библиополис, 2002. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vselenskie-sobory.
57. Баран В. Д., Баран Я. В. Історичні витоки українського народу / НДІ українознавства МОН України, Ін-т археології НАН України. Київ: Генеза, 2005. 206, [1] с. : іл.
58. Сымонович Э. А. Памятники черняховской культуры степного Поднепровья // Советская археология. 1955. Т. 24. С. 282–316.
59. Сымонович Э.А. Магия и обряд погребений в черняховскую эпоху // Советская археология. 1963. № 1. С. 50–60.
60. Сымонович Э. А. О культовых представлениях населения юго-западных областей СССР в позднеантичный период // Советская археология. 1978. № 2. С. 111–123.

61. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі. Київ: Наукова думка, 1988. 260 с
62. Колосовская Ю. К. Свевы, маркоманны, херуски, даки. URL: <http://www.kirsoft.com.ru/skb>.
63. Митрополит Макарий (Булгаков). История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. Санкт-Петербург: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 1. (разд. III. Епархия Готская). С. 127–128.
64. Магомедов Б. Готи і гепіди в культурах римського часу // Українська наука: минуле, сучасне, майбутнє. Археологія Тернопільщини. Тернопіль, 2003. С. 155–161.
65. Печерна церква с. Стінка. URL: <http://knur.livejournal.com/27714.html>.
66. Макаев Э. А. Язык древнейших рунических надписей. 2-е изд., стереотипное. Москва: Едиториал УРСС, 2002. 156 с.
67. Нечитайло П. Забытые пещеры Тираса. Газета по киевски. URL: <http://mycityua.com/travels/2007/12/04/080026.html> Рубрика: Путешествия.
68. Стельмашова А. І. Аріанство // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. К. : Наук. думка, 2003. Т. 1: А –В. 688 с.; іл.
69. Седов В. Етногенез ранніх слов'ян. Заслухано в листопаді 2002 р. URL: <http://litopys.org.ua/rizne/sedow.htm>.
70. Аджі М. Европа. Тюрки. Великая Степь.— М.: “Мысль”, 1998.— 334 с.: ил.
71. Кузьмин А. Г. Начало Руси. Тайны рождения русского народа. Москва: Вече, 2003. С. 12–18.
72. Суляк С. Г. Начало христианизации Карпато-Днепровской Руси // Тысячелетние традиции почитания святого князя Владимира. URL: [http://journals.tsu.ru/uploads/import/1356/files/4\(42\)_267.pdf](http://journals.tsu.ru/uploads/import/1356/files/4(42)_267.pdf).

Лідія Тиміш

ПРОБЛЕМА ЗАПРОВАДЖЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА ТА ЙОГО РОЛІ В УКРАЇНІ НА СТОРІНКАХ МІЖВОЄННИХ ЛЬВІВСЬКИХ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ІСТОРИКО-ЦЕРКОВНИХ ВИДАНЬ

Проблема запровадження християнства і становлення церковної організації на українських теренах, як фундаментальне питання витоків релігійного і державного розвитку в Україні, перебувала у полі наукових зацікавлень греко-католицького духовенства, а також світських істориків, представників державницької історіографії, котрі жили і працювали у Львові в міжвоєнний період. Посилена увага до вказаних питань була зумовлена якісними змінами у розвитку методології вітчизняної і зарубіжної історіографії та збагаченням колом джерел. Концепції науковців щодо розвитку християнства в Україні демонстрували прагнення утвердити ідентичність української церкви, заснованої на засадах християнського універсалізму і старокиївської традиції.

Саме тому львівські міжвоєнні наукові видання історико-церковного і богословського змісту, фундатором яких була Українська греко-католицька церква (УГКЦ), розміщували статті та рецензії, у яких Степан Томашівський, Микола Чубатий, Теофіль Коструба, о. Андрій Іщак, В'ячеслав Заїкин, В'ячеслав Липинський та інші викладали своє бачення початку розвитку християнства на українських теренах. Питання також дискутувалося на сторінках світських та іншомовних наукових і науково-популярних міжвоєнних часописів.

Актуальність теми слушно підкреслив М. Чубатий. На його переконання, писати про християнство в Україні, “значить заторкнути найосновніше питання історії українського народу – питання його національної культури в найширшому розумінні. Тобто заторкнути питання окремишньої індивідуальності українського народу... Християнство, у тій культурно-національній формі, що її витворили наші предки, стало навіть міцнішим цементом українського народу, ніж його держава” [1, с. 4]. На думку вченого, українське християнство мало незалежні витoki, які стали ядром національної культури.

У пропонованій статті розглянемо концепції українських дослідників з історії запровадження та ролі християнства в Україні, які були опубліковані на сторінках міжвоєнних львівських наукових виданнях, що, по-суті, дає змогу оцінити їх внесок у вітчизняну історіографію проблеми.

Досі науковці не ставили перед собою мети, вказаної нами вище. Окремі аспекти дослідження питання знайшли наświetлення у загальних історіографічних оглядах В. Заїкина [2, с. 425–431], О. Оглоблина [3, с. 12–29], Н. Полонської-Василенко і М. Чубатого [4, с. 601–622; 5, с. 116–118]. У 2013 р. в науковому щорічнику “Історія релігій в Україні” ми розмістили власне дослідження з вказаної проблеми [6], яке на даний час потребує уточнення і доповнення.

Історики вважали за потрібне спростувати “цілком хибний погляд, нібито в Україні християнство, а відтак справжня державність і культура ведуть свій початок лише від часів Володимира Великого” [7, с. 190]. Тому хронологічні рамки їхніх студій сягали часів передофіційного запровадження християнства у Київській Русі.

Вчені зверталися до переказу про проповідування святого Андрія у Києві. На їхню думку, легенда щодо апостольського походження руського християнства свідчить про давні підвалини української церкви, підносить її авторитет. У своїй праці, написаній у Львові 1925 р., проте виданій у Варшаві, православний історик І. Огієнко наголосив: “...Церква Українська веде свій початок від самого апостола й правдиво зветься церквою Первозванною. Це була велика патріотична думка, що панувала в Україні з найдавнішого часу, до певної міри панує й тепер” [8, ч. 9].

М. Чубатий, допускаючи правдивість андріївської легенди, акцентував, що українському християнству понад тисячу років, а не 950, ювілей якого відзначали у 1938 р. [9, с. 4]. На думку історика новозавітну віру на українські землі могли при-

нести ще у перших століттях нашої ери, завдяки інтенсивним господарсько-торгівельним і культурним взаєминам між греками і місцевим населенням Причорномор'я. Учений православного віросповідання В. Заїкин (на початку 1930-х рр. переїхав до Львова) писав, що поширення християнства здійснювалося не тільки за допомогою греків, але й через єврейські громади, що були на півдні України. Християнство, на його думку, знаходило тут сприятливий ґрунт, як й інші монотеїстичні течії, що переважали на Причорномор'ї у ті часи [7, с. 190–191]. У IX ст., в розпал християнського руху, західноукраїнські землі перебували під впливом єпархій Великоморавської держави, окрім того, християнство на нашу територію могло ширитися з Кавказу [10, с. 256–257].

Андріївська легенда спростовувала тодішній історіографічний стереотип щодо візантійського походження українського християнства, хоча, як зауважив І. Огієнко, саме візантійські джерела пропагували роль апостола Андрія у поширенні християнства на теренах Східної Європи [11; 12]. Львівський історик С. Томашівський у “Вступі до історії Церкви на Україні” (1932 р.) детально проаналізував історичність та міфічність перебування апостола Андрія на українських теренах. На його думку, місія Андрія могла здійснюватися у Криму і на Кубані. Проте легенда про апостола стала знаряддям амбітних змагань спочатку Візантії, а згодом Московії до політичного і релігійного верховенства, знаряддям боротьби з католицизмом та аргументом “усіх противників церковного об'єднання” [13, с. 4–14].

Акцентування на незалежності української церкви на початках її існування стало “наріжним каменем” тогочасної наукової концепції греко-католицької церковної історіографії у Львові. Разом з тим закономірно поставало питання про визначальний характер впливів Візантії та Риму на розвиток українського християнства. Розглядалися як зовнішні так і внутрішні особливості цього процесу.

Зовнішній бік залежав від політико-церковної активності Візантії та Риму й становища українських земель у системі внутрішньополітичних та міжнародних відносин. При цьому розглядалося питання походження церковної ієрархії на українські терени. На думку С. Томашівського, перші християни оселялися в ареалі греко-римського світу, на чорноморські землі приходили “з армією, з урядниками, з колоністами, з купцями і ... з засудженими на заслання в ті сторони” [13, с. 22–23]. Історик вказував на існування Боспорської єпархії, оскільки вже наприкінці III ст. християнство у Боспорському

царстві було офіційною релігією. Вона вплинула на створення Таврійсько-готської єпархії, очільник якої Теофіл був учасником Першого Нікейського собору. С. Томашівський припускав існування ще і Корсунської єпархії – незалежного від Візантії релігійного осередку одного з важливих політичних центрів античної культури на чорноморському узбережжі України, який відіграв значну роль в історії хрещення Русі. За посередництвом Боспору християнство досягало також і берегів Таманського півострова.

Щодо походження давньоруської церковної ієрархії, С. Томашівський висловлював погляд, що 860 р. із осередку варязької Русі над Чорним морем, можливо Тмуторокані, відбувся похід русів на Царгород і їх навернення у християнство. Припущення про Тмутороканську столицю руської церковної ієрархії, яка походила з Візантії, підтримували православні історики В. Мошин, Є. Голубинський, О. Шахматов, В. Пархоменко, І. Огієнко, натомість на думку В. Заїкина відтоді бере свій початок Київська єпархія [14, с. 396–397] (цю гіпотезу свого часу підтримав М. Грушевський [15, с. 31–32]), оскільки у візантійських джерелах, зокрема в окружному посланні Фотія, говориться про тих русів, які прийшли у Царгород з місцевості, розташованої на північ від Тмуторокані. Сама ж Тмутороканська єпархія, на думку дослідника, могла існувати трохи пізніше. Візантійське панування у ті часи було коротким, “бо вже від X ст. до 988 р. є відомості лише про західні християнські єпископи у Київській Русі” [16, с. 201].

Велике зацікавлення у дослідників викликало питання першозв'язків давньоруської церкви з християнським Заходом. У 1928 р. вийшла друком праця В. Заїкина, у якій простежувалася християнізація Русі за часів князя Ярополка та його зв'язки з Римом [17; 18]. Вчений доводив, що офіційні заходи у впровадженні християнства на Русь розпочалися за київського князя Ярополка Святославовича, а заслуга Володимира Великого полягає в організації і вкоріненні християнської релігії. Крім того, до церковного розколу в середині XI ст. українське християнство зберігало універсальний характер. Дослідник цікавився також заходами княгині Ольги у справі нової релігії, її зносини спочатку з Візантією, а пізніше з німецьким духівництвом, спроби організації латинської (“західно-християнської”) єпархії на Україні. Однак, на його думку, це не означало, що княгиня прийняла християнство саме західного обряду, як вважав російський історик-емігрант К. Брянчанінов, бо “всі джерела ... однозгідно вказують, що Ольга вихрестилася в грецьким обряді”

[19, с. 646]. Такими висновками Заїкин прагнув довести, що київські князі, намагалися утримати у своїй державі рівновагу західного й візантійського впливів.

Думку про свободу вибору київськими князями християнської релігії, яка заперечувала тотальність та диктат західного чи східного релігійних культур, висловлювали решта українських дослідників. На їх погляд, такі впливи були лише допоміжними при формуванні особливої української християнської культури, якою повинна була б керувати незалежна церковна ієрархія.

Питання про походження церковної ієрархії Русі у львівських учених відображало вплив науково-історичних дискусій того часу. Започаткувала їх праця російського історика М. Присьолкова (1913 р.) [20], у якій пропонувався інший, невізантійський шлях церковної організації та ієрархії на нашій території – з Болгарії, яка у 926–927 рр. отримала патріархат з осідком у Охриді. Припущення М. Присьолкова підтримали міжвоєнні львівські історики. На їхню думку, витоки української церковної організації слід було шукати у незалежній церкві, якою була Охридська патріархія у Болгарії. Так о. Андрій Іщак наголошував, що офіційне християнство на Русь прийшло “саме з Болгарії, яка й раз признавала Візантію, раз Рим, залежно від цього хто давав їй більші автокефальні права патріарші. При таким хитанню Болгарії між Сходом та Заходом, зрозуміло легко й хитання Київської Русі, яка взяла з Болгарії ієрархію та була взагалі під її впливом” [21, с. 120]. Охридську гіпотезу поділяв С. Томашівський, котрий вважав, що Володимир Великий повинен був “зупинитися на болгарсько-охридській церкві”, яка “обрядово походила із Царгороду, духово була злучена з Апостольською столицею, язиково була тісно споріднена з Київською Руссю” [13; 22, с. 3–5; 23]. Болгарське походження давньоруської церковної організації підтримували М. Чубатий [9, с. 10; 24] та М. Андрусак [25 с. 100; 26]. Окрім українських істориків, до неї схвально ставилися європейські вчені: В. Абрахам, Є. Шмурло, Н. Кох [27, с. 117]. Однак були й інші думки з цього приводу. Так, М. Баумгартен (проживав у Римі та друкував статті у львівському науковому кварталі “Богословія”) висував припущення щодо норманського походження руської церковної ієрархії X ст., створеного за латинським зразком [28, с. 238–250, 107–140]. Подібні погляди мав М. Таубе [29, с. 390–391], дослідження котрого рецензувалося на сторінках львівського богословського видання. Латинські теорії критикував В. Заїкин (учений відстоював думку, що впливи на організацію руської церкви

були як з Візантії так і з Охриди), його підтримував польський історик М. Каровець [30, с. 201]. Ряд інших учених, праці яких знайшли відгук у Львові – професор празького університету Ф. Дворнік, історик І. Огієнко та О. Лотоцький – дотримувалися візантійської теорії [7; 10; 31]. Досить оригінальний погляд на питання організації давньоруської церкви мав львів’янин Т. Коструба: “...джерела не дають нам даних про те, щоб святий Володимир узяв ієрархію чи то з Візантії, чи то з Охриди...” [32, с. 3–15]. На його думку князь Володимир не створив митрополичої кафедри, вдоволившись Київським архієпископством, яке існувало понад сто років перед його хрещенням. Коструба не погоджувався з дослідниками, котрі захищали так звану “візантійську позицію”, ані з тими, хто апелював до Риму. Історик доводив, що зовнішні впливи не змінили основу українського релігійного мислення, тобто світосприймання самих християн протягом століть перед виникненням конфліктів у Вселенській церкві, спричинених переважно світськими проблемами Римської імперії у зв’язку з розпадом на Західну і Східну (Візантію). На підтвердження такої характеристики давньоукраїнської церкви Т. Коструба цитував лист Краківського єпископа М. Холеви, котрий 1137 р. закликав місіонера хрестоносних походів Бернарда де Клерво прибути на Русь: “Русь ... із самих початків свого навернення ... не хоче достосуватися ані до латинської, ані до грецької церкви, але сама є відокремлена від обох, з жадною з них згаданий народ не має спільности Святих Тайн” [33, с. 3–5].

Особливості української церкви на початках її існування виявлялися і у зовнішніх формах сакральних споруд. Львівський дослідник староруського мистецтва В. Залозецький у своїх працях простежував візантійські архітектурні тенденції на Русі [34, с. 305–318]. М. Голубець, рецензуючи працю В. Січинського, акцентував висновки мистецтвознавця про те, що сакральні споруди Русі, особливо храм Софії Київської, побудовані у самотньому архітектурному стилі [35, с. 456].

Питання впливів Риму і Візантії на українську церкву князівських часів розглядалося крізь призму канонічних джерел того часу. Заперечуючи твердження польського вченого о. Й. Умінського, що “Русь стояла здекларовано на стороні Риму” [36, с. 74], о. А. Іщак вказував на те, що церковні устави часів князювання Володимира Великого та Ярослава Мудрого, містять лише десятинне право, яке на думку історика, є західного походження, а решта – випливають зі східних номоканонів. У відгуку на дослідження О. Лотоцького щодо автентичності

церковного уставу князя Володимира, В. Заїкин стверджував, що присутність в уставі західних елементів церковного права говорить про наміри князя втримати рівновагу християнських впливів [16, с. 201]. На думку о. А. Іщака, період християнства часів князів Володимира та Ярослава характеризувався первісною повною автокефалією Київської церкви, яка невдовзі перейшла в підпорядкування Царгородської митрополії, а разом із занепадом візантійського централізму (у часи четвертого хрестового походу) Київська митрополія повертає собі автокефальні права, ставлячи своїх кандидатів на митрополитичому престолі [21, с. 120]. Заперечуючи висновки деяких істориків про те, що “Церква Русі, як окрема й автономна особа, не існувала; се була філія Візантії” В. Заїкин вказував на існування “повної” та “обмеженої” церковної автокефалії. Історик доводив, що давньоруська церква від самого початку мала досить широку автокефалію [19, с. 643–653]. Все ж, на його погляд, помісні церкви не повинні володіти повною автокефалією, бо це суперечить канонічним принципам про єдину церкву. Такий висновок, як стверджував історик-правник О. Лотоцький, характеризує погляд Католицької церкви, зорганізованої на централізованій основі, у якій існування окремих церков – неможливе, бо воно руйнує саму систему її організації [37, с. 9]. У відповідь на ці яскраво виражені автокефалістські концепції львівські дослідники доводили, що новочасна автокефалія не має нічого спільного з давньоруською, бо ґрунтується на соборності, виборності і народоправстві. На думку о. А. Іщака, ці “прикмети автокефалії” не є канонічними, а мають звичаєві витоки [38, с. 321]. Бо у церкві “домонгольської доби було невідоме право виборності”. Князі самі “поставляли своїх кандидатів на митрополитів” [21, с. 128].

Хитання давньоруської церкви між Сходом і Заходом посилилося в XI ст., особливо в період церковного розколу 1054 р. В. Заїкин, вивчаючи обставини розколу, доводив, що з погляду канонічного права “Руська церква, прийнявши 1050-их рр. митрополита-грека, призначеного з Візантії (патріархом, котрий був у розриві з Римом), безперечно і сама відокремлювалася від Зах[ідної] церкви”. Однак фактично існувала духовна єдність українського християнства з Заходом [39, с. 198]. Досліджуючи це питання, М. Чубатий з’ясував, що церковні та політичні обставини на київському ґрунті перед 1054 р. були більше пригожі для Риму ніж для Візантії. “...між Руссю та Візантією ще у 1043 р. прийшлося до війни” [9, с. 9]. Після смерті Ярослава Мудрого, Рим і Візантія намагаються перетягнути

руську митрополію на свій бік. У цьому стосунку Захід мав переваги, бо наступник Ярослава Мудрого, князь Ізяслав був прокатолицько налаштований. Однак перевагу отримали греки, яким після смерті митрополита Іларіона вдалося посадити свого співвітчизника на чолі Київської митрополії. М. Чубатий висував припущення, що у середині XI ст. на Русі протистояли проримська та провізантійська партії та руська церква “ще довго стояла на роздоріжжі між Візантією і Римом, між Сходом і Заходом. Вирішення прийшло ... аж в перших роках XII ст.” [40, с. 8–9]. На думку С. Томашівського, саме у цей час Русь зблизилася з католицьким Заходом, який суттєво вплинув на нашу культуру [41, с. 184–186].

Вільний вибір церковної орієнтації, на думку львівських істориків був передумовою незалежності української церкви та сприяв збагаченню українського християнства й утвердженню тут унікальної християнської культури, що поєднувала у собі західно-латинські та східно-візантійські риси.

Слід зауважити, що питання особливостей розвитку українського християнства на той час не було новим. Впливи християнських Сходу і Заходу на давньоруську церкву цікавило зарубіжних дослідників, представників російської, польської, німецької історіографії, праці яких були надруковані (рецензовані) у львівських міжвоєнних наукових виданнях. Серед представників української історичної науки потрібно згадати й Київську церковно-історичну школу. Вперше, з національних позицій до цієї проблеми підійшов М. Грушевський, підкреслюючи оригінальне поєднання українською християнською культурою візантійсько-орієнтальних і західно-латинських рис [15]. У міжвоєнний період, окрім греко-католицьких істориків, православні вчені-автокефалісти (І. Огієнко, О. Лотоцький [37; 42]) взяли цю обставину на озброєння, вважаючи культурно-релігійний синтез підставою автокефалії української церкви.

Разом з тим було актуальним питання співвідношення в українській церкві західних і східних християнських рис та впливу кожної з них на духовну і політичну культуру українців. Пошуки відповіді на нього викликали суперечки у середовищі львівських дослідників, які поділилися на так звані “східних” (“восточників”) та “західних” (“западників”). Розходження у поглядах підігрівалися політичними і релігійними обставинами життя українців у Другій Речі Посполитій, а також подіями у підрадянській Україні.

Вплив тієї чи іншої християнської культури у першу чергу розглядався крізь призму його здатності до формування державотворчих нахилів

в українців. Яскравий приклад трактування проблеми подав М. Чубатий. Він твердив, що візантійське християнство ще з часів Володимира Великого не стало для України організуючим чинником і тому не дивно, що зразків для церковної організації шукає він на Заході: “правне положення духовного стану у старій київській державі оперте на церковних уставах Володимира, більше зближене до положення духовенства на Заході, ніж на Сході”. Візантійське християнство, безперечно, мало великий вплив на український народ. Саме тому, на думку М. Чубатого, він “має стільки прикмет грецького духа: мистецькі здібності, буйну фантазію, неохоту узнавати авторитет та нахил до анархії й отаманщини. До того довговікова неволя виробила нахил легковажити авторитет своїх” [43, с. 11].

Варті уваги висновки В. Липинського, котрий прийняв участь у вирішенні цього питання. В своїй монографії він стверджував протилежне: “Візантійське християнство прийняв Володимир перш за все тому, що воно своєю вищою, в порівнянні з поганством культурою: своєю духовою і організаційною єдністю скріпляло єдність державну – політичну і національну” [44, с. 48]. Однак надалі в історії України візантійське християнство не відіграло такої ролі, як на початках. У кінці XVI ст. “дисциплінована організація, заведена на зразок організації католицької, врятувала її [українську церкву] од сектанства, од повного розпаду в догматичній і ієрархічній анархії. Врешті, унезалежнення од влади світської знищило її – візантійському православ’ю присущу – повну громадську пасивність і виглядання у всіх справах земних одинокого порятунку од держави. Католицький вплив повернув їй релігійну і національну активність, розбудив її приспані, творчі інстинкти” [44, с. 48–49]. Все ж, на його думку, нехтування візантійським фактором, загрожує втратою індивідуальності української церкви та негативно відіб’ється на унійному процесі. Свої побоювання з цього приводу В. Липинський виклав у листі до митрополита А. Шептицького [45, арк. 108–112].

За дискусією слідкувало вчене духовенство, яке мало свої візії на історію української церкви. Воно засуджувало спроби світських науковців оцінювати її крізь призму політичних процесів. Зокрема, Й. Сліпий наголошував, що церква несе у собі духовний зміст, значно ширший від державного трактування. Особливо небезпечними були таврування візантійської християнської традиції. На його погляд, це загрожує втратою українською

церквою (УГКЦ) власної самостійності і злиттю з латинською [46].

Отець А. Ішак у статті, написаній як відгук на історіософські твори В. Липинського про церкву і релігію, говорив, що вчений “не входить в догматичні основи релігії, а підходить до неї з точки погляду державника” [47, с. 447].

Протиріччя у поглядах духовенства і світських учених на предмет важливості західної чи східної християнських культур для української церкви демонструють статті львівського видання “Нова Зоря” (редактор О. Назарук). Наприклад, автор однієї, “надісланої з кола духовенства”, пояснював, що світські історики оцінюють “візантійство не з точки погляду релігійної або догматичної”, а радше політичного, вирішуючи “який суспільний тип виріс на ґрунті східнім, перепоенім візантійством, а який на ґрунті західнім, католицьким” [48, с. 1]. В іншій статті говорилося, що важливо не відкидати “одної чи другої з двох культур, котрі змагаються на українській території, тільки в розумінню синтези тих культур, бо без тої синтези грожила на будуче катастрофа нашої церкви а з нею цілій нації”, а також “важливо пам’ятати, що християнський світогляд пізнається по взаємній любові, а не по взаємній ненависті. Отсю засаду Божої мудрості повинні пам’ятати особливо діти бездержавного народу, котрого сила щойно має кристалізуватися” [49, с. 4]. До примирення закликав також С. Томашівський, акцентуючи на незалежному характері руської церкви княжої доби [22, с. 3–5].

Отже, як було з’ясовано, проблема запровадження християнства та становлення церковної організації в Україні, як важливе питання культурно-державного розвитку на наших землях, була однією із ключових у системі світоглядних і наукових поглядів українських дослідників, котрі жили і працювали у міжвоєнному Львові – важливому центрі тогочасної вітчизняної історико-церковної науки.

Незважаючи на те, що вказані дослідження проводилися під патронатом УГКЦ, а результати висвітлювалися передусім на сторінках історико-церковних греко-католицьких видань, ми не можемо говорити про цілковиту конфесійну заангажованість наукових розправ львівських істориків. Проблема історії християнства в Україні вирішувалася ними передусім у науковому історично-нарративному й історіософському аспектах. Перший був оформлений низкою статей та рецензій істориків. Суттєвого монографічного доробку з проблеми (окрім “Вступу до історії церкви” С. Томашівського, де питання хрещення Русі розглядалося у загальному контексті української церковної історії) тоді не було зроблено

[13]. Ґрунтовніші праці, через об'єктивні обставини, з'явилися у еміґрації після завершення війни. Щодо гіпотез науковців про початки християнства в Україні, потрібно враховувати ту важливу обставину, що дослідники вивчали історичний період з обмеженою кількістю писемних джерел. Тому гіпотетичні конструкції і припущення науковців не потрібно трактувати як тенденційні і конфесійно зорієнтовані. Інша справа, мабуть, з полемікою так званих "восточників" і "западників".

На спроби конструктивних вирішень історико-церковних питань у міжвоєнному Львові свідчив заклик тодішнього глави УГКЦ, митрополита Андрея Шептицького до безсторонніх досліджень та наукового діалогу [50, с. 187]. Саме тому греко-католицькі видання стали ареною ґрунтовних праць не тільки учених греко-католицького віросповідання, а й дослідників інших конфесій та наукових поглядів.

Доробки науковців базувалися на глибокому і детальному аналізі відомих на той час джерел з питань запровадження християнства у Східній Європі (особливо західноєвропейських і візантійських хронік), прискіпливому вивченні давньоруських літописів, а також ретельному опрацюванні зарубіжної і вітчизняної наукової літератури з проблеми.

Львівські вчені справедливо зазначали, що новозавітні традиції на нашу територію ширилися як зі Сходу так і з Заходу, формуючи унікальні та універсальні риси української християнської культури. Їхні висновки щодо рівнозначності таких впливів підтримують сучасні дослідники проблеми [51, с. 137–142; 52], намагаючись продемонструвати неоднозначність суспільно-релігійних процесів раннього середньовіччя на території Східної Європи.

1. Чубатий М., проф. 950 літ християнства в Україні. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, 1938. 16 с.

2. Заїкин В. З сучасної української церковної історіографії // Записки Чину святого Василя Великого (далі – ЗЧСВВ). Львів, 1927. Т. II. Вип. 1-2. С. 425-431.

3. Оглоблин О. Українська церковна історіографія // Український історик. 1969. № 4(24). С. 12-29.

4. Полонська-Василенко Н., Чубатий М. Енциклопедія Українознавства. Загальна частина (ЕУ-І). Мюнхен, Нью-Йорк, 1949. Т. 2. С. 601-622.

5. Полонська-Василенко Н. Розквіт держави України Русі. Святий Володимир I Великий (980–1015) // Історія України: у 2 т. Київ: Либідь, 1993. С. 116-118.

6. Тиміш Л. І. Проблема християнства та Церкви Київської Русі на сторінках Львівських греко-католицьких історико-церковних видань // Історія релігій в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2013. Кн. I. С. 130-141.

7. Заїкин В. Рец. на: проф. І. Огієнко. початки християнства серед українського народу. Варшава, 1925 // ЗЧСВВ. Жовква, 1926. Т. 2. Вип. 1-2. С. 189-192.

8. Огієнко І. Початки християнства серед українського народу. Варшава: Духовна бесіда, 1925. Ч. 9-11. 16 с.

9. Чубатий М., проф. 950 літ християнства в Україні. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, 1938. 16 с.

10. Заїкин В. Рец. на: М. L'abbe F. Dvornik. Les slaves, Byzance et Rome au IX siecle. Travaux publies par L'institut d'Etudes Slaves. T. IV- Paris 1925 // ЗЧСВВ. Жовква, 1928. Т. 3. Вип. 1-2. С. 255–261.

11. Огієнко І. Початки християнства серед українського народу. Варшава: Духовна бесіда. 1925. Ч. 9-11. 16 с.

12. Огієнко І. Хрещення українського народу. Варшава: Духовна бесіда, 1925. 71 с.

13. Томашівський С. Вступ до історії Церкви на Україні // Ковчег: наук. зб. із церковної історії / за ред. о. Бориса Гудзика, Ігоря Скочилися та Олега Турія. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 2001. Ч. 3. С. 3-54.

14. Заїкин В. Рец. на: 1. D-г. Владимир Мошин. Питане о првом покрештєнь у Руса... Београд 1930; 2. S.H. Gross. La tradition islandaise de Saint Vladimir... Paris, 1931; 3. Микола Бавмгартен. Св. Володимир і хрещення Руси. «Богословія». Львів, 1930-1931... // ЗЧСВВ. Львів, 1936. Т. 6. Вип. 1-2. С. 396-397.

15. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. Львів: З друкарні Наукового Товариства ім. Т. Шевченка, 1925. 192 с.

16. Заїкин В. Рец. на: О. Лотоцький. Церковний Устав князя Володимира Великого. Львів, 1925 // ЗЧСВВ. Жовква, 1926. Т. 2. Вип. 1-2. С. 196-201.

17. З[аїкин] В. Князь Ярополк I в 950-ті роковини мученицької смерті католицького володаря України 11.VI. 979 – 11.VI. 1928 // Нова Зоря. 1928. 10 черв. С. 1.

18. Християнство на Україні за часів князя Ярополка I (969-979) // ЗЧСВВ. Жовква, 1928. Т. 3. Вип. 1-2. С. 1–29; 1930. Т. 3. Вип. 3-4. С. 377-402.

19. Заїкин В. Рец. на: К. Brian-Chaninow. Leglise russe. Paris 1928 // ЗЧСВВ. Львів, 1930. Т. 3. Вип. 3-4. С. 646-648.

20. Присєлков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. Санкт-Петербург: Наука, 2003. 248 с.

21. Іщак А., о. Становище унії до автокефалії // Унійний з'їзд у Львові 1936 р. / матеріали зібрав і упорядкував о. В.Кучабський; Праці БНТ. Львів, 1937. Т. XI-XII. С. 113-130.

22. Томашівський С. Звідки Україна прийняла християнство? Восточно-западним полемістам в альбом // Нова Зоря. 1929. 15 квіт. С. 3-5.

23. Томашівський С. Про початки християнства на Русі в X-XII ст. // Центральний державний історичний архів України (далі – ЦДІАУ), м. Львів. Ф. 368. Оп. 1. Спр. 43. Арк. 1-93.

24. Чубатий М., проф. Історія української греко-католицької церкви: I доба – до 1240 р., II доба – до 1596 р., поч. XX ст.: курс лекцій // Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаніка. Від. рукописів. Ф. 9. Спр. 240/1. 592 арк.

25. Андрусак М. Початки християнства на Україні // Життя і знання. Львів, 1932. № 4. С. 99-100.

26. Андрусак М. Українська церква // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 388. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 1-50.

27. Полонська-Василенко Н. Розквіт держави України Русі. Святий Володимир I Великий (980 – 1015) // Історія України: у 2 т. Київ: Либідь, 1993. С. 116-118.

28. Бавмгартен Н. Св. Володимир і хрещення Руси // Богословія. Львів, 1930. Т.VIII. Кн. 3–4. С. 238-250; 1931. Т. IX. Кн. 1–2. С. 107-140.

29. Заїкин В. Рец. на: Проф. М.А. Таубе. Римь и Русь въ до-Монгольській період. «Католическій Временникъ». Издание

О-ва Св. Іоанна Златоустаго. Книга вторая. Парижъ, 1928 // Богословія. Львів, 1931. Т. VIII. Вип. 3–4. С. 390-391.

30. Karowec M. Рец. на: Zaiikín Nova teorjja o poczatkach chrystijanstwa na Rusi // Kwartalnik Historyczny. 1936. S. 487-488.

31. Заїкин В. Рец. на: О. Лотоцький. Церковний Устав князя Володимира Великого. Львів, 1925 // ЗЧСВВ. Жовква, 1926. Т. 2. Вип. 1-2. С. 196-201.

32. Коструба Т. Католицька правовірність Володимира Великого // Нариси з церковної історії України Х–ХІІІ ст. Львів, 1939. С. 3-15.

33. Коструба Т. Польський лист про українську Церкву з середини ХІІ ст. // Нова Зоря. 1936. Ч. 3. С. 3-5.

34. Залозецький В. Софійський Собор у Києві і його відношення до візантійської архітектури // ЗЧСВВ. Львів, 1930. Т. 3. Вип. 3–4. С. 305-318.

35. Голубець М. Рец. на: В. Січинський. Архітектура старокнязівської доби [X-XIII ст.]. Прага, 1926 // ЗЧСВВ. Жовква, 1926. Т. 2. Вип. 1–2. С. 455-456.

36. Іщак А., о. Рец. на: Ks. Dr. Józef Umiński, Historia kościoła. Pdręcznik dla szkół akademickich. T. I. Lwów 1933 (Wyd. Zakł. Narodowego im. Ossolińskich) // Богословія. 1934. Т. XI. С. 74.

37. Лотоцький О. Автокефалія. Варшава, 1935. Т. I: Засади Автокефалії. 206 с.

38. Іщак А., о. Рец. на: 1. Вячеслав Заикин, Участие светского элемента в церковном управлении. Выборное начало и “соборность” в Киевской Митрополии в XVI и XVII веках. Варшава (Синод. Типография). ст. 162. 2. Проф. О. Лотоцький, українські джерела церковного права. (праці Укр. Наук. Інституту т. V. Серія правнич. кн. 1). Варшава 1931. ст. 217 // Богословія. 1932. Т. IX. С. 321.

39. Заїкин В. Преподобний Стефан, єпископ Володимирський і Галицький та його відношення до зєдинення Руської (Української) Православної Церкви з Римо-Католицькою в останній чверті ХІ віку // ЗЧСВВ. Жовква, 1928. Т. III. Вип. 1–2. С. 190-204.

40. Чубатий М. Українська церква в пол. ХІ ст. на роздоріжжі (Інавгураційний виклад на відкритті акад. року 1931/32 в Греко-католицькій богословській Академії у Львові). Львів: Мета, 1931. 17 с.

41. Томашівський С. Рец. на: Bernard Leib. Rome, Kiev et Byzance a la fin du XI-e siecle... Paris 1924 // ЗЧСВВ. Жовква, 1926. Т. 2. Вип. 1–2. С. 184-186.

42. Лотоцький О. Схід і Захід у проблемі української культури. Львів, 1939. 15 с.

43. Чубатий М. Суспільно-національна роля унії в житті українського народу. Львів: Мета, 1934. 50 с.

44. Липинський В. Релігія і церква в історії України. Львів: Дружина, 1933. 112 с.

45. Лист В. Липинського до А. Шептицького [дата і місце невідомі] // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 309. Оп. 1. Стр. 2372. Арк. 108-112.

46. Бендик М.-П., о. Помісність Української Греко-католицької церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим. Львів: Свічадо, 1996. 55 с.

47. Іщак А., о. др. Погляди В. Липинського на релігію в державнім будівництві // Дзвони. Львів, 1932. Ч. VI. С. 447-450.

48. Як може бути вирішене візантійське питання? Відповідь С. Томашівському зі становища релігійного (Стаття надіслана з кругів духовенства) // Нова Зоря. 1928. 20 трав. С. 1.

49. Візантійське питання в нашій церкві // Нова Зоря. 1928. 22 січ. С. 4.

50. Баран О. Митрополит Андрей Шептицький та його єкуменічні ідеї (у 50-ту річницю смерті Великого Митрополита) // Український історик. 1994. Вип. 1–4(120 – 123). С. 187-194.

51. Дашкевич Я. Початки християнства на західноукраїнських землях. Реінтерпретація проблеми // Історія релігій в Україні: пр. XII міжнар. наук. конф. (Львів, 20 – 24 травня 2002 р.). Львів: «Логос», 2002. Кн. I. С. 137-142.

52. Киричук О. Печерні сакральні пам'ятки над Дністром: дискусійні питання щодо хронології запровадження християнства в Україні // Історія релігій в Україні: наук. щоріч. Львів: «Логос», 2013. Кн. I. С. 3-25.

Юрій Борейко

КОНЦЕПЦІЯ “СИМФОНІЇ ВЛАД” У СИСТЕМІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН КИЇВСЬКОЇ РУСИ

Питання взаємодії державної влади і церковної організації в Київській Русі є значною мірою дискусійним, оскільки можливості його розв’язання обмежені слабкою джерельною базою. Дуже цінними в цьому плані є такі пам’ятки давньоруської літератури, як “Повість минулих літ”, “Слово про Закон і Благодать”, “Киево-Печерський патерик” і літописи. Заслужують на увагу праці таких дослідників історії церкви: єпископа Макарія, Є. Голубинського, М. Приселкова, О. Шахматова, Д. Абрамовича, М. Грушевського, І. Огієнка, Н. Полонської-Василенко та І. Власовського.

В радянський період питання історії церкви у вітчизняній науці здебільшого замовчувалися. Проте саме в цей час з’явилися праці Б. Грекова, В. Пашуто, Я. Щапова, П. Толочка, що стосуються проблем виникнення й розвитку церковного устрою в Київській Русі, ролі церкви в структурі державної влади, взаємовідносин держави і церкви. Ці та інші питання порушуються і в працях сучасних авторів – В. Рички, О. Моці та А. Глушака. Метою нашої статті є з’ясування умов реалізації концепції “симфонії влад” у державно-церковних відносинах Київської Русі.

Якщо в Західній Європі католицька церква підпорядкувала світську владу, візантійська православна церква потрапила під зверхність державної влади, то в Київській Русі після запровадження християнства в кінці X ст. існував “симфонічний” принцип релігійно-державного союзу, який сформувався у Візантії в VI ст. н. е. і досягався підпорядкуванням монарха релігійній ідеї, його особистою приналежністю до церкви і незалежністю державної верховної влади. Класична візантійська форма взаємовідносин держави та церкви вперше була сформульована в преамбулі до 6-ї новели Кодексу імператора Юстиніана I Великого в 534 р. В ній наголошується, що “Найбільші дари Божі, дані людям вищим людинолюбством, це священство і царство. Перше служить справам божественним, друге піклується про справи людські, обидва

походять з одного джерела і прикрашають людське життя, тому царі найбільше дбають про благочестя духовенства, яке, зі свого боку, постійно молиться за них Богу” [1, с. 681–682].

Питання про співвідношення церкви й держави вирішувалося у пам’ятці IX ст. Епанагозі імператора Василя Македонянина [2]. У параграфі 8 глави 3 відносини між патріархом та царем уподібнювались співвідношенню душі та тіла, а дія симфонії визначалась як благо держави. Тому загальний висновок щодо основ суспільних відносин Візантії, відображений в Епанагозі, полягає в тому, що мир і достаток підданих залежать від однодумності та згоди царської і патріаршої влад [3, с. 103]. Ідеї, висловлені в Епанагозі, увійшли в наступні збірники візантійського права. Особливо були сприйняті ідеї про царя та патріарха, що свідчило про їх глибоке проникнення у свідомість візантійського суспільства.

Безумовно, візантійська симфонія ніколи не була здійснена в ідеальній формі. Її порушення найчастіше відбувалося з боку держави. “Симфонії влад” не завжди дотримувалися так, як це було при імператорах Костянтині Великому, Феодосії Великому, Маркіяні та Юстиніані. Її не тільки порушували, але й знищували при імператорах-іконоборцях, які одноосібно правили в державі, підкоривши собі церкву. Як правило, глави держав завжди претендували на вирішальне слово в улаштуванні церковних справ. Церква також впадала в спокусю пожертвувати незалежністю заради протекції держави.

В кінці I т. н. е. у Візантії всіх правителів почали миропомазувати на царську владу. Це було церковне таїнство, яке передбачало отримання володарем, що вступає на престол, не тільки благословення і молитовного представлення церкви, а й особливої благодатної допомоги від Бога для здійснення своєї діяльності. Харизма, яку отримують патріарх через хіротонію і цар через повторне миропомазання, не відокремлює їх від інших вірних, адже всі християни завдяки хрещенню і причастю є “священниками і

царями Богу” [4, Об’явл. 1, 6 : 5, 10]. Від ідеї співіснування двох форм влади християнство надалі переходить до прямої апології державної влади. Мабуть тому, при існуванні офіційної доктрини “симфонії влад”, відносини церкви і держави у візантійській монархії пізніше були визначені як цезаропапізм.

Православна церква в процесі становлення на східнослов’янських теренах і налагодження відносин з Київською державою, одночасно відіграла визначальну роль в її розбудові, використовуючи багатовіковий досвід християнської церкви, її гармонійної (у симфонії) взаємодії з візантійською владою. Нормативною основою державного і церковного будівництва у Київській Русі було візантійське право. Новела Юстиніана, що містила ідею “симфонії влад”, стала практично першою авторитетною постановою, що надавала церковній владі таке ж значення, як і світській, тобто князівській, входячи до всіх редакцій Кормчих книг, що діяли в Київській Русі.

Для розуміння характеру відносин давньоруської держави і церкви важливим є з’ясування не лише її загальнохристиянських і візантійських традицій та витоків, а й умов їх еволюції протягом досліджуваного періоду. Після хрещення Русі в діяльності Володимира простежувалися елементи цезаропапізму. Це, зокрема, проявилось в ініційованому князем неканонічному масовому хрещенні киян, здійсненні цього акту священниками на чолі з Анастасом, котрий, як свідчать найдавніші списки літопису, не мав сану єпископа, хоча й очолив після хрещення новоутворену церкву [5, с. 267–268]⁵. Порушення церковних канонів свідчить про намагання Володимира створити самоуправну і підконтрольну церкву. Тим часом, від Візантії Київ одержав значну матеріальну допомогу у вигляді церковного інвентаря, а також досвід в організації внутрішнього устрою церкви. Притім територія митрополії збігалася з територією Давньоруської держави, а сама Руська православна церква з перших десятиліть свого існування була національною церковною організацією східних слов’ян [6, с. 129].

Перший візантійський митрополит прибув до Києва у 1039 р. Прийняття духовної опіки Константинопольського патріарха, а відтак – юрисдикції над Київською митрополією, свідчить про початок нового етапу у відносинах держави і церкви. Церква набула державного статусу, який передбачав визнання за нею права власності на широке коло об’єктів – землю, будівлі, споруди, предмети культу тощо. Також церква отримувала від держави різні субсидії та матеріальну допомогу, ряд юридичних повноважень, право брати

участь у політичному житті, зокрема, через своє представництво в державних органах, широкі повноваження у сфері виховання і освіти. Так, формування за князя Володимира нових форм світського карного права відбувалося за допомогою консультацій з єпископами. Церква відіграла важливу роль у механізмі легітимізації політичної влади. Загалом, як зазначає В. Ричка, запровадження християнства за візантійським взірцем відповідало системі політичного устрою Київської Русі [7, с. 19].

Політичні функції, які виконувала церква, її участь у справах світської влади вимагали чиновницького апарату. Серед церковних посадовців літописи згадують володарних намісників, тіунів, митників та десятинників [8, с. 69–73]. Зазначені особи не завжди належали до духовенства, найчастіше вони були світськими людьми, котрі перебували на службі у вищих церковних ієрархів.

Концепція “симфонії влад” нормативно виражена у законодавстві досліджуваного періоду, а саме в князівських статутах, які, як відомо, склали основу церковного права часів Київської Русі. Збереглося лише 6 таких статутів, найважливішими серед яких є церковні статuti князів Володимира і Ярослава Мудрого. Сутність концепції “симфонії влад” полягала у тому, що законодавство повинне відповідати вищому моральному закону – Святому Письму, яке встановлює моральні норми поведінки для абсолютної більшості підданих держави.

Статут князя Володимира визначав становище церковної організації в державі шляхом забезпечення церкви у формі десятини від надходжень князівських, судових, торговельних мит, від приплодів худоби і збору врожаїв. Статут визначав поділ централізованої феодалної ренти та інших доходів між світською і церковною владами. Він також містив норми про передачу в юрисдикцію церкви справ, пов’язаних із внутрішнім життям сім’ї, справ церковних людей – членів причту та окремих соціальних груп, у яких була зацікавлена церква.

У статуті князя Ярослава Мудрого йдеться про укладення і реєстрацію шлюбу, взаємні стосунки в сім’ї, відносини церковного кліру із зовнішнім світом. Цей статут слугував також кодексом відомчого внутрішньоцерковного права. Він містить статті про провини членів церковного причту і монахів. Положення статуту Ярослава відповідають нормам Руської Правди. Відтак у Київській Русі принцип “симфонії влад” існував у практиці державного будівництва та в реалізації функцій держави.

Треба зазначити, що система церковного устрою Русі суттєво відрізнялася від візантійського зраз-

ка. У Візантії єпископські кафедри функціонували майже в кожному місті. Кількість єпископій руської церкви домонгольської доби була тотожною кількості феодалних земель і князівств Київської держави. Ініціаторами створення єпископських кафедр у давньоруських містах були, як правило, місцеві князі. Відтак межі єпархій загалом відповідали території удільних князівств. Більшість монастирів, що існували в давньоруських містах, були засновані світськими особами, переважно князями на честь своїх святих-заступників. Так, Ярослав Мудрий, як свідчить “Повість минулих літ”, “заклав церкву Святої Софії, а потім церкву Святої Богородиці Благовіщення на Золотих воротах, потім монастир Святого Георгія і Святої Ірини” [9, с. 18–19]. Формування церковної ієрархії на Русі відбувалося за обережних пошуків взаємоприйнятних шляхів співробітництва між християнською церквою та державою. Вищі церковні посади й передусім крісло митрополита віддавалися здебільшого вихідцям з Візантії (із 23 митрополитів 17 були греками і 3 – русичами) [10, с. 184]. На відміну від великих київських князів, владні повноваження котрих у XII–XIII ст. оскаржувалися за межами Київщини, влада митрополита Київського і всієї Русі над єпархіями не підлягала сумніву.

Ярослав Мудрий зміг вивести православну церкву з-під контролю Константинополя. В 1051 р. Собор єпископів у Києві зробив спробу обрати митрополитом русича Іларіона – автора “Слова про Закон і Благодать” [11], яке він написав вже будучи главою митрополичої кафедри.

У “Слові” він виступив послідовним ідеологом міцної централізованої Київської держави, якою повинні керувати князі, відповідно до високих моральних принципів, що їх церква впроваджує шляхом переконання і власного прикладу.

За князювання Ізяслава в 1147 р. Собор єпископів обрав митрополитом Климентя Смолятича. Однак в Новгороді, Суздалі, Смоленську і Полоцьку не погодились з таким рішенням. В умовах роздрібності держави лише митрополит-грек міг бути вигідною всім компромісною фігурою, оскільки висунення митрополитом русича означало б перевагу того чи іншого князя.

Таким чином, реалізація ідеї “симфонії влад” у Київській Русі відрізнялася від візантійської політичної практики. Публічно-правові відносини у Київській Русі не досягли того рівня, на якому перебували подібні зв’язки в тогочасній Візантійській імперії. З цієї причини в автохтонних правових пам’ятках Київської Русі відсутнє текстуальне вираження цього принципу. Тим часом, церква як

організація брала діяльну участь у таких державних заходах, як князівські з’їзди, була хранителем і гарантом договорів між правителями окремих князівств, посередником у вирішенні міжособних суперечок. Церква відігравала надзвичайно важливу роль як складова державної структури, виступаючи стабілізуючим фактором суспільства та держави, починаючи від обряду миропомазання князя на владу і закінчуючи молебнями за перемогу над печенігами та половцями.

Православна церква Київської Русі в умовах політичної роздрібності не перебрала на себе повноваження державної влади, на відміну від католицької, яка після падіння Римської імперії упродовж V–VIII ст. виконувала функції світської і духовної влади. Але в той же час вона і не стала слухняним знаряддям світських правителів, як візантійська церква. Моральний вплив церкви на князівську владу, її заклики до князів “правити по совісті” відіграли надзвичайно важливу роль, що й було запорукою дієвості концепції “симфонії влад”.

1. Правила Православної Церкви с толкованиями Никодима, єпископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Санкт-Петербург: [б. и.], 1911. Т. 1. С. 681–682.

2. Синицына Н. В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции. XV–XVI вв. Москва: Индрик, 1998. 416 с.

3. Россия перед Вторым Пришествием (Материалы к очерку русской эсхатологии): в 2 т. Москва: “Родник”, 1994. Т. 1. С. 103.

4. Біблія. Київ: Видання місійного товариства «Нове життя Україна, Кемпус Крусейд фор Крайст», 1992. Об’явл. 1,6: 5,10.

5. Історія релігії в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. Київ: Укр. Центр духовн. культури, 1996. Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / [за ред. Б. Лобовика]. С. 267–268.

6. Копилов В. О. Церква-знання-влада: генезис нових принципів організації соціуму в епоху Київської Русі // Мультиверсум: філософ. альманах. Київ: Центр духовної культури, 2004. № 39. С. 129.

7. Ричка В. М. Церква Київської Русі (соціальний та етнокультурний аспект). Київ, 1997. С. 19.

8. Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII в.в. Москва: Наука, 1989. С. 69–73.

9. Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков / сост. Н. К. Гудзий. Москва: Учпедгиз, 1947. С. 18–19.

10. Моця О. П., Ричка В. М. Київська Русь: від язичництва до християнства: [навч. посіб. для учнів старших класів і студентів]. Київ: Глобус, 1996. С. 184.

11. “Слово про Закон и Благодать” Іларіона Київського [літ. перекл. С. В. Бондаря] // Філософська думка. 1988. № 5. С. 89–106.

Валерій Олійников

ДО ПИТАННЯ ПРО ОБРАННЯ МИТРОПОЛИТОМ КИЇВСЬКИМ РУСИНА ІЛАРІОНА

Призначення Собором єпископів на Київську митрополічу кафедру русина Іларіона мало громадську, політичну та історичну важливість для України. Метою цієї статті є короткий розгляд і аналіз життя першого митрополита-русина як акт Божого служіння і відданості справі відстоювання інтересів Православної Церкви на українській землі.

Джерельна база – “Лаврентієвская и Троицкая лѣтопис”, “Новгородскія лѣтописи”, “Патріарша или Никоновская лѣтопис”, “Радзивилловская лѣтопис”, “Статут великого князя Ярослава Мудрого”, “Слово о законѣ и благодати” Іларіона Київського.

В переліку дослідників історії Київської Русі та проблем Української Православної Церкви стоять такі імена, як П. М. Строев, митрополит Макарій II (Булгаков), С. М. Солов'їв, Є. Є. Голубінський, В. Й. Ключевський, І. М. Жданов, М. К. Никольський, О. О. Шахматов, М. Д. Присілків, Д. С. Ліхачев, Б. М. Флоря та інші. Перекладачем і коментатором творів староруської літератури є німецький славіст, теолог та історик Церкви Л. Мюллер. До вивчення цього питання зверталися і діячі російської еміграції А. В. Карташев та ієромонах-єзуїт Іоан (Кологрівов), і відомі у всьому світі літературознавці української діаспори І. Огієнко та Г. Костюк. Дотримувалися і відстоювали панівну в українській науці і суперечну радянським постановам тезу про українськість пам'яток і літературних традицій князювання Києва М. С. Грушевський та В. М. Перетц.

Серед сучасних дослідників-українців маємо викремити студії О. П. Моці, В. М. Рички, С. І. Головащенко, Д. В. Степовика, архієпископа Ігоря (Ісиченка), В. І. Сулими, Я. О. Мишанича та інших.

Бажання створити незалежну державу, відстояти її суверенітет, цілісність, виплекати суспільний мир і злагоду, побудувати відносини із сусідами і цілою світовою спільнотою винятково на основі рівноправності й партнерства привели князя Володимира до прийняття християнства як

офіційної релігії. Християнство стало рушійною силою для державної централізації і формування національної єдності.

Остерігаючись опинитися спершу в церковно-релігійній, а відтак і в політичній залежності від Візантії, уряд Володимира спочатку відводить патріаршому ставленнику під резиденцію окраїнний Переяслав [1, с. 27]. Проте безпосереднє підпорядкування митрополічой кафедри Константинопольській патріархії ні в чому не обмежувало влади князя. Ініціатором “Київської симфонії” виступала саме князівська влада [2, с. 57]. Від самого початку утворення в Україні Церкви, з ініціативи державної влади, існував тісний союз між Церквою і державою [3]. Закономірним із цього погляду було перенесення митрополічой кафедри до стольного града Русі за правління Ярослава Мудрого [1, с. 28].

Хоча Київська митрополія мала *de facto* автономний статус помісної церкви [4, 219], 17 з 23 Київських митрополитів домонгольського періоду були греками, яких надсилала Візантія [5, с. 87]. Князів обтяжувала візантійська опіка. Тому в них виникає намір добиватися незалежності Церкви, тобто проголошення автокефалії Київської митрополії. “Рано постає в Україні намагання мати й митрополита зі свого народу”, – писав І. Огієнко [6, с. 71].

Князівська влада навіть дозволила собі декілька разів не рахуватися з Патріаршим Синодом щодо вибору кандидата на митрополічу кафедру. Так у 1051 р., за правління князя Ярослава Мудрого, Собор єпископів у Києві обрав митрополитом русина Іларіона (*іл. 1*). Через століття, за князювання Ізяслава Мстиславовича, на Соборі 1147 р. у Києві митрополитом Київським було обрано й висвячено князівського ставленника Кліма Смолятича. Було ще два митрополити-українці, котрих поставили Собором єпископів без згоди Константинополя: Єфрем (1089–1097 рр.) і Кирило II (1233–1236 рр.) [7].



Іл. 1. Хіротонія митрополита Іларіона. Мініатюра Радзивілівського літопису¹

Але у пропонованій статті спробуємо реконструювати головні етапи життєвого шляху найбільш відомого Київського владыки – українця Іларіона. Саме відтворити, тому що запису подій життя і творчості першого киеворуського митрополита у часовій послідовності бракує. І цьому, звичайно, є причини: відсутність джерельних відомостей.

Хронологічно життєпис Іларіона Київського виглядає так (ймовірні дати є авторським баченням, що ґрунтується на попередніх дослідженнях):

1. *Дата народження: 994–996 р.* Точних даних щодо року народження першого митрополитарусина немає. Є тільки припущення. Найбільш ймовірні дві гіпотези, що їх розглянуто нижче.

За однією – момент появи на світ видатного українця припадає на кінець X або початок XI ст. Її розділяють більшість дослідників (С. М. Солов'їв, А. В. Карташев, О. Ф. Замалеев та інші). А. В. Карташев зробив висновки про те, що Іларіон навчався у першого покоління візантійських вчителів, що прибули до Києва у зв'язку з хрещенням Русі [8]. Це означає, що майбутній священнослужитель встиг закінчити свою освіту ще до того, як помер

¹ Радзивілівський літопис – ілюстрований рукопис кінця XV ст., який містить “Повість временних літ” і літописні статті до 1206 р. До XVII ст. належав польсько-литовським магнатам Радзивіллам (звідси і назва). Захоплений росіянами як трофей у Семирічній війні, відвезений до Петербурга і опублікований в 1767 р.

Володимир [9]. За судженням О. М. Бодяньського, “Слово про закон і благодать”, у частині похвали князеві Володимирі, несе віддзеркалення особистих стосунків автора до свого героя [10, с. 83]. На думку Г. К. Овчинникова, ставлення “презвутера” [11, с. 67] до князя містить у собі відбиток юнацької захопленості. Усе це допускає особисте знайомство Іларіона з Володимиром, який помер у 1015 р. Отже, останні роки його життя – це роки юності святителя. За здогадкою Я. М. Щапова, священнослужитель був духівником Ярослава [12]. Мало достовірно чи князь, що народився приблизно у 978 р., міг узяти у духівники, тим більше у радники, молодого священника [9].

За іншою гіпотезою, роки життя продовжуються так далеко за середину XI ст. [10, с. 83], що народження у кінці X ст. стає непереконливим. За версією М. Д. Пріселкова, праведник після відходу від влади віддався у Києво-Печерський монастир, прийняв схиму під ім'ям Никона і творив тут до смерті, що настала у 1088 р. [13, с. 113]. За тлумаченням Н. Н. Розова, після відставки угодник Божий продовжував жити і творити як чорноризець Києво-Печерського монастиря Іларіон, якого згадує Нестор у “Житті Феодосія Печерського” [14, с. 31]. Але обидва варіанти другої гіпотези необґрунтовані. Супротивником першого став Д. С. Ліхачев. Проаналізувавши літературні праці Іларіона і Нико-

на, він зробив висновок, що твори помітно різняться за стилем, системою художньо-образних засобів [15, с. 112], а також “перед нами – представники різних політичних переконань” [16]. І митрополити за всю історію Української Православної Церкви не приймали схиму [17]. Щодо версії Н. Н. Розова, то важко запідозрити у Іларіоні, в цьому простому, хоча і майстерному, переписувачеві книг, блискуче освіченого Іларіона. “І вік поважний, щоб дні і ночі переписувати” [9].

Отже, на моє переконання, найбільш аргументованим є здогад Г. К. “Овчинникова, котрий, підсумувавши попередні дослідження, назвав ймовірну дату народження видатного священнослужителя: 994–996 р. [9].

2. *Соціальне походження.* Тут також можна висловити тільки припущення. Оскільки майбутній митрополит отримав високоякісну на той час освіту, яка була доступна тільки персонам знатного роду, логічно зробити висновок про його високий соціальний стан.

3. *Здобуття освіти (до 1020 р.).* Закінчив освіту на українській землі святий Іларіон очевидно до 1015 р. Саме цього року помер Володимир і країна занурилася у міжусобні війни. Криза відбулася і на шкільній освіті.

Судити про освіту майбутнього митрополита дає змогу його творчість.

По-перше, це знання богослів'я, богословських наук. Автор “Слова про закон і благодать” “... демонструє вільне знання Старого і Нового Завітів, глибоке збагнення складних місць з послань апостола Павла (Гал. 2:21 – 3:7, 3:15 – 4:5, 22 – 27; Еф. 2: 4 – 10; Тит. 2:11, 3:4,7; Євр. 8:5, 10:1 [18, с. 1323–1362]), який першим звернувся до питання про співвідношення старозавітного Закону і новозавітної Благодаті” [19, с. 254]. У тогочасній гомілетичній літературі твору, рівному “Слову...”, не було [3, с. 365]. Ще один твір святителя – “Сповідання віри” – вирізняється догматичним змістом, богословською точністю [20].

По-друге, володіння грецькою мовою. Цей висновок випливає з першого, оскільки на той час богослужбові книги та релігійна література були написані, здебільшого, грецькою мовою.

По-третє, вивчення риторики. “Мова його (“Слово про закон і благодать”. – О. В.) жива, образна, картинна і в той же час проста, легка і правильна... Так могла писати тільки людина, наділена ораторським талантом, що зуміла розвинути завдяки читанню зразків церковного красномовства, або через вивчення теорії ораторського мистецтва” [19]. Думку Є. Є. Голубінського продовжує історик

російського зарубіжжя Є. Ф. Шмурло: “Слово про Закон і Благодать” митрополита Іларіона – блискучий ораторський твір, повний внутрішньої сили красномовства, глибини відчуття і натхнення, безперечне свідчення про досконале знання ораторського мистецтва як шкільної науки” [21, с. 58]. ““Сповідання віри” також вирізняється ясністю викладу”, – записано у словнику Ф. А. Брокгауза й І. А. Ефрона [20].

По-четверте, розуміння структури художнього тексту і типології композиційної форми. Дуже масштабне за своїм змістом “Слово про закон і благодать” вражає художньою досконалістю, витонченістю і продуманістю композиції. “Неможливо допустити, щоб людина, що мало практикувалася у творчості, могла раптом написати таке художнє слово, як “Слово про закон і благодать”” [20].

Все це підтверджує висловлювання Нестора про Іларіона Київського: “Муж... книжень” [11, с. 67] і допускає думку, що святитель удосконалював свою освіту у Візантії (в Русі-Україні почалися міжусобні війни). Л. Мюллер висловив припущення, що досвіду життя пустельником Іларіон набув саме на Афоні [22, с. 94–96].

4. *Період до обрання на митрополитичу кафедру (до 1051 р.).* До обрання на митрополитичу кафедру Іларіон служив пресвітером у церкві Святих Апостолів у замиській резиденції київських князів – селі Берестове під Києвом. Про це свідчить не тільки Нестор, а й основний автограф Іларіона – його приписка до “Сповідання віри”: “Мнихъ и прозвितерь Иларионъ” [23, с. 146]. Гіпотеза про прийняття постригу Іларіоном від преподобного Антонія суперечить літописній оповіді про початок життя у Печерському монастирі, де повідомляється, що Антоній повернувся з Афона після обрання Іларіона на митрополитичий престол. Будучи ієромонахом, Іларіон вів суворий подвижницький спосіб життя (“мужъ благъ... и постникъ”) [11, с. 67]. Він часто йшов до мальовничого берега Дніпра, де “ископа печерку малу, двусажену, и приходя съ Берестового, отпѣваше часы и моляшеся ту Богу втайнѣ” [11, с. 67].

Період життя святителя, що тривав приблизно з кінця 20-х до середини 50-х рр., є найбільш продуктивним. За цей час він проявив себе як видатний церковний діяч і політик, філософ, проповідник і літератор [23, с. 5–6], ставши головним помічником князя, котрий прагнув незалежності від Візантії.

Разом з Ярославом брав участь в утворенні при Софійському соборі своєрідної академії. У 1048–1051 рр. відвідав Францію у складі одного з киево-руських посольств, які були при одруженні короля

Генріха I і княжни Ганни Ярославни. Тут же познайомився з латинським богослужінням [22, с. 94–95]. Як сподвижник князя Іларіон виголосив своє відоме “Слово про закон і благодать” – проповідь, яку можна вважати програмним документом правління Ярослава Мудрого. “Проповіддю вищого стилю, призначеною для найвищих сфер південноруської суспільності, майстерним витвором високої риторики з глибоко відчутною похвалою Володимира”, – охарактеризував І. Франко цей твір святителя [24, с. 207].

5. *Голова давньоруської Церкви.* Освіченість і талант Іларіона не залишилися непоміченими при виборі Ярославом претендента на посаду голови давньоруської Церкви (“Посемъ же Богъ князю вложи въ сердце, и постави и митрополитомъ въ святѣй Софѣи” [11, с. 67]). “Уже 1051 р. старанням українського князя Ярослава Мудрого був поставлений Київським митрополитом таки свій українець, відомий письменник Іларіон”, – з гордістю стверджує І. Огієнко [6, с. 71].

Сам же святитель про цю подію у приписці до “Сповідання віри” записав: “Азь милостию челоуѣколюбивааго Бога мнихъ и прозвительъ Иларионъ изволениемъ его от богочестивыхъ епископъ священь быхъ и настованъ въ велицѣмъ и богохранимѣмъ градѣ Киевѣ, яко быти ми въ немъ митрополиту, пастуху же и учителю. Быша же си въ лѣто 6559 (1051), владычествующу благоуверному кагану Ярославу, сыну Владимиру” [22].

Цей випадок став “одним з проявів національного і культурного підйому Русі до середини XI століття” [23]. “Поставлення власного митрополита було рішучим кроком – це була перша спроба встановити автокефалію Церкви у Київській державі” [3, с. 365–366].

Деякі дослідники (Л. Мюллер, К. Ханник, А. Поппе) вважають, що Ярослав, скликаючи Собор для обрання Іларіона, опирався на реформаторські тенденції усередині Візантійської Церкви, в якій саме у цей час впливовий Студійний монастир відстоював виборність архієреїв усупереч централізованим призначенням, що практикувалися Патріархією. Тому питання про канонічність обрання можна розглядати по-різному.

Іларіон першим почав організовувати незалежну церковну структуру в самостійній державі. Так у великокнязівській церкві Святого Георгія у Києві Іларіон провів чернечий постриг і висвятив на ієрея святого Леонтія, єпископа Ростовського (“Перший – Леонтій, єпископ Ростовський...”) [25, с. 76].

Діяльність митрополита протікала у цілковитій згоді з князем Ярославом, святитель став вірним помічником й однодумцем правителя.

На думку дослідників, Іларіон брав участь у складанні Руської Правди. В. Я. Дерягін звернув увагу на те, що у цьому правовому кодексі Русі терміна “закон” немає взагалі – тільки “правда” і “суд”. Учений знаходить пояснення цьому мовному факту у впливі “Слова...”. Він пише: “Ідеологічно Закону протистоїть Віра і разом з нею Правда. Звідси у світському законодавстві Правда Руська прийшла на зміну дохристиянському Закону” [23, с. 8, 14].

“Статут про церковні Суди”, який “великий князь Ярослав, син Володымеров, по данию отца своего съгадал семь с митрополитом Ларионом, сложил есми греческий Номоканон...” [26], також будувався на милосерді [27, с. 61]. Цей документ, на думку Я. Н. Щапова, був розроблений у 1051 – 1053 рр. [28, с. 301–302]. Концепцію Щапова розділяє і сучасний американський учений Д. Кайзер [29, с. 54–58].

6. *Дата закінчення земного шляху (1053 р.).* При похованні князя Ярослава (лютий 1054 р.) ім’я святителя вже не згадується, а у 1055 р. до Києва прибув новий митрополит. Очевидно, Іларіон відійшов до Господа у 1053 р. [30]. Цю ж дату смерті вказує енциклопедичний словник “Християнство” у третьому томі [31, с. 665]. І хоча існують інші гіпотези про дату смерті святителя (навіть у другому томі вищезазначеного видання вказуються роки митрополитства Іларіона – “1051–1062” [32, с. 129]), більшість дослідників поділяють думку, що Іларіон помер у 1053 р.

Отже, в обранні Іларіона митрополитом убачається два важливі факти. З одного боку, – це спроба відродити традиції Української Церкви доби Володимира, голова якої обирався єпископами. З іншого боку, тут помітне бажання підкреслити незалежність Києва від Візантії як у церковному, так і в політичному сенсах. І недаремно Іларіон, на відміну від митрополитів-греків, прагнув до завоювання Українською Церквою суверенності, знаючи, що цим він підтримував ідею незалежності всієї Київської Русі.

1. Демочко В. Київська Русь і християнство // Волинські історичні записки: зб. наук. пр. / [гол. ред. О. М. Швидак]. Житомир: Житомирський державний університет ім. І. Франка, 2009. Т. 2. С. 24–32.

2. Скочиляс І. Уряд єпископа у Східній Церкві та пастирсько-адміністративні повноваження Галицьких (Львівських) владик // Історія релігій в Україні: наук. щоріч. Львів: Логос, 2011. Кн. I. С. 54–67.

3. Слобідський С., прот. Закон Божий: [підручник для сім’ї та школи]. Київ: УПЦ КП, 2003. [3-є вид.]. 654 с. .

4. Головащенко С. І. Історія християнства: [навч. посіб.]. Київ: Либідь, 1992. 352 с.

5. Моця О. П., Ричка В. М. Київська Русь: від язичництва до християнства. Київ: Глобус, 1996. 224 с.
6. Огієнко І. Українська церква: нариси з історії УПЦ: у 2 т. Київ: Україна, 1993. Т. 1–2. 284 с.
7. Федорів Ю., свящ. Історія Церкви в Україні. Львів: Свічадо, 2007. 368 с.
8. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/history/kartsh02.htm> – Загл. с экрана.
9. Овчинников Г. К. Митрополит Иларион. Основные вехи жизненного пути // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: сб. науч. тр. (межвузовский) / [ред. Г. К. Овчинников]. Москва: МГИУ, 2000. Т. IV. 205 с. URL: http://www.hf.msiu.ru/nauka_1-4.htm – Загл. с экрана.
10. Калугин Ф. Г. Иларион митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Санкт-Петербург, 1894. Вып. 1. С. 47–85.
11. Полное собрание Русскихъ лѣтописей, изданное по высочайшему повелѣнію археографическою комиссією: в 43 т. Санкт-Петербург: Типографія Эдуарда Праца, 1846. Т. 1: Лаврентіевская и Троицкая лѣтописи. С. 67.
12. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв.: монография. Москва: Наука, 1972. 340 с.
13. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XIII вв. Санкт-Петербург, 1913. С. 110.
14. Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. Москва: Наука, 1974. С. 31–36.
15. Лихачев Д. С. Избранные работы: в 3 т. Ленинград: Худож. лит., 1987. Т. 2: Великое наследие. 342 с.
16. Лихачев Д. С. «Повесть временных лет»: историко-литературный очерк // Повесть временных лет / [подгот. текста и перевод Д. С. Лихачева]. [2-е изд., испр. и доп.]. Санкт-Петербург: Наука, 1996. С. 326.
17. Макарий, митр. Московский и Коломенский. История русской церкви. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/history/makary/makary.htm> – Загл. с экрана.
18. Библия: книги Священного Писания Старого та Нового Завіту / [пер. Патріарха Філарета (Денисенко)]. Київ: Київська Патріархія УПЦ КП, 2007. С. 1323–1362.
19. Голубинский Е. История Русской Церкви: в 2 т. Москва, 1880. Т. 1: Период I, Киевский или Домонгольский. I пол. т. 793 с.
20. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона: в 86 т. / [под ред. И. Е. Андреевского, К. К. Арсеньева, Ф. Ф. Петрушевского]. Санкт-Петербург, 1890–1907. URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/> – Загл. с экрана.
21. Шмурло Е. Ф. История России 862–1917. Москва: Аграф, 2001. 617 с.
22. Мюллер Л. Понять Россию / [сост. Л. И. Сазонова]. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 432 с.
23. Иларион. Слово о Законе и Благодати / [сост., вступ. ст., пер. В. Я. Дерягина]. Москва: Столица; Скрипторий, 1994. 146 с.
24. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // І. Франко. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1984. Т. 41: Літературно-критичні праці (1890–1910). С. 207.
25. Патерик Киевского Печерского монастыря / [под ред. Д. И. Абрамовича]. Санкт-Петербург, 1911. 275 с.
26. Церковный Устав великого князя Ярослава Мудрого // Седмиця. RU: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия»: [сайт]. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/443928.html> – Загл. с экрана.
27. Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского // Лекции по истории русской литературы XI – первой трети XVIII в. Москва: Инженер, 1999. 154 с.
28. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI – XIV вв.: монография. Москва: Наука, 1972. 340 с.
29. Kaiser Daniel H. The Growth of the Low in Medieval Russia. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1980. [First Edition]. P. 54–58.
30. Святитель Иларион, митрополит Киевский и всея Руси // Православный календарь. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4563.htm> – Загл. с экрана.
31. Христианство: энцикл. слов.: в 3 т. / [гл. ред. С. С. Аверинцев]. Москва: Бол. рос. энц., 1995. Т. 3. С. 665.
32. Христианство: энцикл. слов. ... 1995. Т. 2. С. 129.

Катерина Усачова

МІЖ КУЛЬТОМ ТА ЛІТЕРАТУРОЮ: АГІОГРАФІЯ ТА ПОШИРЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

У свідомості переважної більшості сучасних людей хрещення Київської Русі асоціюється з низкою яскравих образів, подекуди історичних, подекуди легендарних. Також нерідко можна почути про логічність та політичність цього кроку, адже християнство не було чимось зовсім новим для Русі, та й потреби соціального і економічного розвитку вимагали зокрема зміни офіційної релігії. Обов'язковим елементом останнього був розвиток книжності, писемної культури, що виводила на новий рівень суспільство та сприяла формуванню цілісної держави.

Найбільш загальновідомим фактом про книжність, що з'явилася на теренах Київської Русі після прийняття християнства, є поділ її на перекладну та оригінальну. Спочатку привозили оригінальні тексти, потім з'являлися перекладні (часто адаптовані) відповідники, поступово на їх основі почали створюватися оригінальні тексти. Також відомим, або принаймні зрозумілим, є поділ цих перших текстів на сакральні ("біблійні") та секулярні ("світські"). Менше уваги звертають на те, наскільки умовний у багатьох випадках такий поділ. Найпомітнішою ця умовність стає, коли ми починаємо розглядати агіографічну літературу – великий пласт текстів, про важливість якого свідчить хоча б те, що житія належать до найбільш ранніх оригінальних пам'яток киеворуської літератури.

Утім, якщо "Повість минулих літ" та "Слово про закон і благодать" досить відомі на теренах сучасної України, то "Читання" чи "Сказання" про свв. Бориса і Гліба (*іл. 1*) та подібні тексти поступово опинилися на маргінесах уваги. А проте агіографія відіграла помітну роль серед процесів творення держави і суспільства та була одним з найпопулярніших видів літератури після хрещення Київської Русі.

Досі, навіть у наукових роботах, нерідко побуває думка про агіографію, як про різновид релігійної белетристики, який відрізняється від біографії лише релігійною спрямованістю. Натомість у західноєвропейській науці під "агіографією" розуміють два явища: комплекс документів, викликаних до життя поклонінням святым (практична агіографія), наукові дослідження цих документів (критична агіографія). В останні роки таке подвійне розуміння поширилося і в російській науці, де наголошується, що агіографія – це "наукова дисципліна, яка займається вивченням житій святих ... з історико-богословського, історичного, соціально-культурного та літературного погляду" [1, с. 8]. Таким чином робиться акцент на специфіці агіографічних творів, вивчення яких не вичерпується літературознавчими студіями.

Незначне зацікавлення агіографією в сучасному українському літературознавстві можна пояснити тим, що з літературного погляду вона має багато елементів вторинності, адже ці тексти, побудовані на цитатах, ремінісценціях, запозиченнях, які нанизані на певний сюжетний стрижень. І хоча глибинні зв'язки агіографії та культу святих завжди були очевидними, першим, хто констатував повну залежність не тільки виникнення, але й існування, розвитку та розповсюдження агіографії від церковного культу, був І. Делес: "Дане визначення (агіографічний документ – *К. У.*) може бути застосоване тільки до текстів, які були викликані до життя почитанням святих і призначені розповсюджувати його" [2].

По суті, будь-який агіографічний твір має в основі певне ядро, що вказує на "почитання": особу (часто – тільки ім'я) святого, місце (як реальної події, так і центр культу) чи дату (календарний день) "чудесної" події, яка започаткувала обрядове вшанування. Тоді як на сюжетному рівні



Іл. 1. Ікона «Борис і Гліб», сер. XIII ст. Київська національна картинна галерея

“агіографічний документ” – це покликана пояснити певний культ кодифікована агіографічна легенда чи радше, легенди, які в різних країнах можуть суттєво відрізнятись, залежно від місцевих традицій. Крім того, якщо обрядове вшанування виникало навколо реліквії або достатньо відомої реальної особи, у сюжеті могли бути використані історичні дані та джерела. Документальний матеріал, якщо він був, робив сюжет більш чітким і вмотивованим, легендовий – містив інформацію про чудесне та надприродне, однак у канонічній агіографії обидва ці джерела ставали другорядними щодо мети написання твору. Щоб передати релігійний (ідейний та символічний) зміст, структура агіографічного тексту мала опиратися на релігійні догми, церковну традицію та канон Святого Письма.

Одним із найбільш типових засобів передачі змістових паралелей у цих творах було запозичення схеми тексту, в якому пропагувалися ідеї, що їх прагнув ствердити агіограф. Тобто наявний легендовий та історичний матеріал відбирався таким чином, щоб повторити твір-зразок. Ще одним засобом передачі релігійної ідеї в структурі агіографічного тексту було використання “символічного образного ряду”, який формують “обличчя і події священної історії, як вона викладена в Святому Письмі і Святому Переказі, а також персонажі історії християнської церкви” [3, с. 11–12]. Проте чи не найважливішим засобом трансляції ідейного змісту агіографії були безпосередньо висловлені моральні настанови та догми, або “дидактизм” – “якась канонічна релігійна ідея чи моральна сентенція, яка певною мірою реалізується на рівні поведінки персонажа в сюжеті твору, в авторській подібності” [3, с. 11–12]. Також у структурі типового агіографічного тексту зазвичай містилася ще одна “частина”, часто не пов’язана прямо ні з сюжетом, ні з ідейно-символічним змістом – це “прославлення”, яке слугувало винятково для розповсюдження вшанування святого чи святині.

Таким чином, у найбільш загальному сенсі, агіографічний твір – це текст, написаний з метою пояснити зміст і передати релігійну суть певного культу та сприяти його розповсюдженню. З усіх перерахованих елементів (легенда, ідейно-символічна структура, прославлення) лише останній повністю залежав від індивідуальної творчості агіографа. Натомість два інші створювалися на основі християнських та язичницьких легенд, історичних (якщо є) джерел, Святого Переказу та церковної традиції – для творення сюжету, а також Святого Письма, священної історії та історії церкви, християнської

дидактичної літератури й інших агіографічних творів – для формування структури тексту.

Спосіб використання й залучення певних сюжетних і структурних елементів залежав від типу агіографічного тексту, а саме: житіє (за типами святості), мучеництво (популярність та специфічність типу святості спричинила помітні відмінності творення текстів), чудо (нерідко виділяють окремо чудеса прижиттєві та посмертні), “обрітєння” та “перенесення” реліквій. Звичайно, різні типи агіографічної літератури постали не одночасно, а виникали та змінювались у процесі суспільного й церковного розвитку.

Найважливішою підставою для змін в агіографії було поширення культу за межі “рідної” для нього території. Переписувачі свідомо видозмінювали сюжет чи структуру твору маючи на меті, поперше, зробити його зрозумілішим та цікавішим для місцевих читачів; по-друге – донести необхідні ідеї конкретній аудиторії. Тому адекватно сприйняти кожен окрему редакцію агіографічного тексту можна тільки визначивши, які були в той час релігійні погляди, церковно-політична ситуація, суспільні смаки та літературна мода. Проте цілком припустимо говорити про агіографію окремих історико-географічних регіонів (наприклад сирійська, скандинавська, італійська тощо), але можна також широко окреслити загальні шари агіографії в історичному розрізі: ранньохристиянська, східнохристиянська (православна), західнохристиянська (католицька), агіографія нового часу. Показово, що навіть такі умовні поділи відображають історію розвитку церкви, а не літературний процес, який більше позначився на редагуванні (переписуванні) агіографії, ніж на її створенні.

Загалом якісні та кількісні видозміни сюжетних і структурних елементів у агіографічних текстах відбувалися в процесі балансування останніх на межі сакральної, релігійної та художньої (світської) літератур. Агіографія вже за метою свого створення та існування належить до сакральної (навколобогослужбової) літератури. Другою за важливістю функцією можна назвати її роль як релігійного читання (творів, що мали пояснювати, вчити, наставляти). У такому значенні агіографія досить довго була для народу ще й єдиною, чи найбільш доступною, художньою літературою, що й зумовило взаємовпливи між нею та літературою світською.

Відсутність чіткого розмежування сакрального, релігійного та художнього елементів у агіографічних текстах бере початок ще у християнстві

перших століть н. е. Оскільки першими святими християнської церкви стали апостоли, формально першою християнською агіографічною літературою треба було б назвати “Дії святих апостолів”, як майбутні канонічні, так і численні апокрифічні тексти. Проте синкретизм “апостольських актів” не дозволяє визначити їх ні як чіткий літературний жанр, ні як агіографічний тип. Навіть у складі “Дій святих апостолів” у Новому Завіті знаходимо закінчені фрагменти, що є проповіддю, хронікою, мучеництвом, чудом тощо. Сюжетно залишаючись оповідями про святих, структурно “Дії...” набували рис інших поширених у той час жанрів античної літератури – передовсім, еліністичного роману. З одного боку, синкретичність таких творів уможливила поєднання не тільки християнських, але і язичницьких, еретичних, а також суто літературних мотивів, з іншого – така змістова мішанина нерідко переходила в легенди, на яких базувалася пізніша агіографія.

Паралельно розвивалася також література, що відповідає сучасному розумінню агіографічних творів як частини християнського культу святих. А оскільки до Міланського едикту 313 р. основним подвигом в ім’я віри була смерть за неї в тюрмах, то найпоширенішою формою цієї навколокультової літератури спочатку стало “мучеництво”. Необхідно також зважати на специфіку культів раннього християнства “оскільки всі християни античної доби служили ділом, їх буття відповідало християнському світогляду, то вони не мали потреби в культовому служінні” в його сучасних формах, а тому “у первісному християнстві культ містив лише моральні проповіді, молитовні звернення до Бога про зміцнення духовних сил людини” [4, с. 61]. Тож агіографія перших століть н. е. має характер досить короткої оповіді (“легенди”) про подвиг святого, “прочитаної” в день його смерті на місці поховання для вшанування пам’яті та передачі “досвіду”.

Подальший розвиток агіографії повністю залежав від формування церкви як суспільного авторитету. Цікаво, що однакові за суттю тенденції до ідеологізації агіографії й формування її функціонального розподілу на сакральну та релігійну літературу отримали різне практичне втілення в конкретних текстах східної та західної традиції християнства. В обох випадках спостерігається чітка регламентація церквою обрядового вшанування святих, їхніх мощей, ікон, інших святинь. Культ, навіть місцевий, набуває вигляду урочистих символічних відправ, відповідно змінюється агіографічна література, покликана все це пояснювати та стверджувати. Водночас, необхідність прославляти культ

і поширювати його змушує авторів особливу увагу приділяти сюжету та його зрозумілості й цікавості для читачів, що робить агіографічні твори середньовічною “масовою літературою” в Західній та Східній Європі. З іншого боку, завдяки догматичним і церковно-політичним розбіжностям між католицизмом і православ’ям та культурній і світоглядній різниці між Сходом і Заходом формуються принципові відмінності між середньовічними “латинськими” та візантійськими агіографічними творами.

У найбільш загальному сенсі відмінність полягає у тому, що західноєвропейські тексти “зазвичай написані в динамічній перспективі, автор немов простежує зі своєї позиції, яким шляхом пройшов святий від цього земного буття до Царства Небесного”, тоді як “для східної традиції більш характерна зворотна перспектива, перспектива святого, який вже досягнув Небесного Царства і з вишніх оглядає свій шлях до нього” [1, с. 10]. Йдеться тут тільки про життя, але відстороненість і риторичність оповіді легко простежити також в інших типах агіографічної літератури Візантії, особливо після X–XI ст.

Характерною ознакою може стати формування саме у візантійській агіографічній літературі “агіографічного канону” або, точніше, житійного трафарету. Почасти це могло бути викликано обережною та обмеженою практикою канонізації святих у східній традиції, відповідно кількість культів була невеликою, а віднесені до них агіографічні тексти переписувалися частіше. Та чи не найголовнішою причиною була належність агіографії у Візантії до “вченої” літератури (що формувалася під впливом античних зразків), де майстерність викладу вважалася не менш важливою ніж сакральна складова. Доволі часто такі твори писалися для здобуття ступеня ритора після закінчення вищої школи. Зазвичай у такому разі бралася історія життя якогось подвижника та вже існуючий і схвалений твір-зразок. Починаючи від VI ст. таким зразком нерідко ставали твори Кирила Скіфопольського, котрий першим сформував відомий нам трафарет життя: похвала, оповідь про походження святого, чернецтво, аскеза, кілька чудес.

Сюжет у візантійській агіографії тяжіє до реалістичності, навіть якщо повністю побудований на легендах. Літературне опрацювання робило легенди більш приземленими, навіть новелістично-побутовими. Структуру ж визначала передусім “дидактика”, чому сприяла популярність у Візантії ораторсько-повідницької прози. Уже в X ст. повністю завершується формування жанрових і стильових ознак класичної візантійської агіографії. Знаменується це повноцінним затвердженням

функції агіографії як релігійної літератури для читання у “Менології” Симеона Метафраста.

Подальший розвиток зумовив, з одного боку, поглиблення зазначених тенденцій “в сторону граничного спіритуалізму та абстрактності, коли легенда, по суті, перетворюється в оголену моральну парадигму” [5, с. 34], з іншого – те, що історизм та психологізм у відтворенні сюжетів породили тенденцію до їхньої секуляризації, зближення із жанрами власне художньої літератури. Цікавим прикладом останнього можуть слугувати тексти про святого Климента.

Святий Климент Римський – один із шанованих святих як Православної, так і Католицької церкви, четвертий Римський Папа, автор 1 Послання до Коринтян та численних творів, які приписує йому передання (ці твори відомі під загальною назвою Псевдо-Климентини). За легендою, поступове формування якої можна простежити від IV до X ст. та яка стала частиною офіційної агіографії святого, Климент був висланий на територію сучасного Криму, де і прийняв мученицьку смерть у морі біля стародавнього Херсонеса (Корсуня). Проте зовсім не ці події сприяли надзвичайній популярності святого Климента у Київській Русі в XI–XII ст., а саме особливості історії культу: спочатку віднайдені мощі сподвижника апостолів святого Климента дозволяли Корсуню на певному історичному відрізку відігравати важливу роль в християнізації східних слов'янських земель; пізніше, хрещення Русі ознаменувалося також перенесенням князем Володимиром до Києва частини мощей, що мало символізувати появу нового християнського центру; головою святого Климента, в обхід Константинополя, благословляли на Київську митрополію Климента Смолятича; і, нарешті, занепад Києва, конфлікт з Католицькою церквою, а також все більше поширення ідеї походження християнства на Русі від апостола Андрія вже у XIII ст. витіснили культ святого Климента в Україні на маргінеси.

Разом із поклонінням святому Клименту на терени Київської Русі прийшли численні грецькомовні тексти агіографічного характеру, тобто покликані пояснювати та стверджувати культ. Специфікою цих перекладних житій було те, що їх зміст повністю або частково опирався на Псевдо-Климентини: передусім лист, написаний начебто самим Климентом до апостола Якова, а по суті – роман (сучасні вчені датують його II–III ст. та виводять походження із Сирії), сповнений загублених та віднайдених батьків і братів, катастроф і чудес, магів-язичників та апостолів, релігійних повчань й диспутів. Значно більше були схожими на класичну агіографію тек-

сти про мучеництво Климента, в яких зосереджувалася увага на служінні святого в Римі, його заслання до Херсонесу, дивах та мученицькій загибелі. Проте нерідко укладачі додавали мучеництво до життя, ще й інколи приєднували оповідь про посмертне чудо біля підводної гробниці святого.

Адаптація цих текстів під нову аудиторію полягала, передусім, в додаванні перекладних чи оригінальних шматків про “обрітання” та перенесення мощей святого, а також різних варіацій прославлення чи похвали. Специфічна ідейність та образність перекладних текстів про Климента вплинула й на оригінальні давньоруські тексти, так чи інакше пов'язані зі святим (наприклад, “Слово на оновлення Десятинної церкви”).

Коли в кінці X ст. Київська Русь офіційно приймає християнство у його візантійському варіанті, до неї потрапляють агіографічні твори, які вже є зразками жанрово сформованої та стилістично довершеної літератури. Тим не менш, не можна говорити, що киеворуська агіографія тільки копіювала візантійську, хоч вона й справді засвоїла багато рис останньої, а саме: тяжіння до реалістичності, ключову роль дидактизму під час формування оповіді, орієнтацію на агіографічні схеми “зразкових” творів. Проте адаптація цих рис була досить своєрідною навіть у перекладній агіографії, тим більше – в оригінальних руських творах.

Усталений поділ літератури Київської Русі на перекладну та оригінальну щодо агіографічної літератури має певні особливості, пов'язані з поширенням культів. Християнські свята, присвячені ним обряди та література, потрапили на Русь, так би мовити, в готовому вигляді, одночасно з більш сакральними Святим Письмом і богослужбовою літературою та несакральними неканонічними, апокрифічними, навіть еретичними творами. Таким чином, крім адаптації незрозумілих палестинських, єгипетських, римських та інших сюжетів під руські реалії та легенди, відбувалося ще й “накладання” і взаємовплив різних текстів, які могли сприйматися як рівнозначні, а канонічність чи апокрифічність походження не дуже розрізнялася.

Перекладні агіографічні твори століттями переписувалися і сприймалися більше як релігійна ніж сакральна література, оскільки на Русь вони прийшли вже в окресленому Візантією поділі на тексти богослужбові та твори “для читання” (останні, зібрані в “Четьїх Мінеях”, були значно популярніші). Дещо інакше розвивалася агіографія оригінальна, базована на автентичному матеріалі, яка починає



Іл. 2. Феодосій Печерський. Ювілейна монета, номіналом 10 гривень. Срібло, спеціальний анциркулейтед. 1016 р.

з'являтися вже в XI ст. Показовим є той факт, що першими канонізованими святими Київської Русі були засновник святої обителі Феодосій Печерський (іл. 2) та замордовані князі Борис і Гліб (див. іл. 1). Преподобний отець-вчитель та мученик/страсто-терпець/благовірний князь – два найпоширеніші образи святих у руському православ'ї.

Проте хронологічно першими святими Русі були не Борис і Гліб, а Феодор та Іоанн, батько й син, вбиті язичниками в перші роки правління князя Володимира. У “Повісті минулих літ” оповідь про безіменних мучеників варягів розташована під 983 р. Фабула цього мучеництва проста: на честь вдалого походу князя язичники вирішили принести жертву богам і жереб пав на юного християнина, батько не захотів віддати сина “бісам”, чим розлютив натовп, який розтропив їх оселю, під уламками якої обоє й загинули. Характерно, що літописний фрагмент містить агіографічні елементи, наприклад, центральну частину кількох невеликих абзаців, що їх у літописі присвячено події, займає промова батька про істинність християнства та марність язичництва, обов'язкова риса тексту мучеництва.

Цікаво, що в літописі “Повість минулих літ” імена мучеників варягів не згадуються. Конкрети-зація їх імен – Феодор та Іоанн – має місце вже тільки в агіографічних творах, проте цілком можливо, що ця традиція базувалася на більш ранніх усних переказах. Так само з усної традиції походить називання батька та сина первомучениками, хоча офіційно поняття “первомученик” у християнській традиції відноситься до святого Стефана –

забитого на смерть камінням архidiaкона, одного з 70-ти апостолів. Варто зауважити, що мучеництво святого Стефана є частиною тексту “Дій святих апостолів”, де передує наверненню Савла/апостола Павла у християнство. У літописі відсутні прямі аналогії, але специфіка існування агіографічних структур призвела до пізнішого традиційного тлумачення мучеництва варягів як вагомого кроку на шляху, або навіть спонуки, до пізнішого навернення Володимира.

Також із літопису відомо, що саме на місці мученицької смерті Феодора та Іоанна була побудована церква Успія Пресвятої Богородиці, більше відома як Десятинна. Це була перша кам'яна церква на теренах Київської Русі, на її утримання Володимир поклав десятину своїх прибутків, у 1007 р. князь переніс у Десятинну церкву мощі своєї бабусі – княгині Ольги, сам Володимир та його дружина – візантійська царівна Анна – також були поховані тут. Проте Десятинна церква не стала місцем почитання перших руських мучеників, а відразу набула статусу осередку культу святого Климента Римського, мощі якого, за легендою, були привезені сюди Володимиром із Корсуня.

Відсутність ранньої канонізації та помітних агіографічних текстів, так само як зусиль на популяризацію культу перших “руських громадян небесного града” найпростіше пояснити політичними потребами – як церковної (значно важливіше було ствердити апостольські традиції християнства на Русі через культ святого Климента – учня апостола Петра),

так і державної (канонізація святих мала допомогти створенню консолідованого навколо одних ідей суспільства – страсотерпці князі, члени правлячої родини, були помітнішим прикладом). Ще однією ймовірною причиною могла бути недостатність даних та розвиненої деталізованої традиції щодо цього першого мучеництва.

Християнство прийшло на Русь у часи, так би мовити, історичні та документальні, тому всі нові святі були постатями досить відомими, інформація про них могла братися (та, почасти, верифікуватися) з різних джерел. Все це сприяло виробленню в руській агіографії особливого реалізму оповіді, що зберігався навіть тоді, коли “не вистачало точних переказів про життя святого”. Агіограф в такому разі “не даючи волі своїй уяві, зазвичай розвивав бідні спогади «риторичними плетінням словес», або вставляв їх у найбільш загальну, типову рамку відповідного агіологічного чину. ...Навіть необхідні в житті святого чудеса подані дуже скупі, тільки для найшанованіших руських святих” [6, с. 217]. Тому не дивує, що серед руської агіографії були менш поширені такі типи житійної літератури як “чудеса” і навіть “обрітання”/“перенесення”. Характерно, що агіографічний за формою текст про віднайдення та перенесення мощей святого Феодосія побудований Нестором ледь не з археологічною достовірністю, тобто без виразних “чудесних” епізодів.

Досить показово у цьому аспекті, що Нестор, один із перших агіографів Київської Русі, був водночас одним з її перших літописців, тож не дивно, що питання співвідношення перших літописних та агіографічних текстів Київської Русі залишається дискусійним. Нестор вважається автором “Читання про житіє і вигублення блаженних страсотерпців Бориса і Гліба” та “Житія преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського”. Питання датування обох текстів досі викликає суперечки, але щодо життя Феодосія – найбільш вірогідна версія, що воно написане з метою подальшої канонізації, адже там відсутні згадки про віднайдення/перенесення мощей чи саму канонізацію. Як житіє воно цілком характерне для свого типу святості; його політична та церковна вага полягала в тому, що мова йшла про місцевого святого і визначного церковного діяча Київської Русі; його текстуальна специфіка зумовлювалася тим, що Феодосій був, по суті, старшим сучасником Нестора, тож поряд із типовим (структура, символічні ряди) у творі є багато місцевих деталей реалістичного, або відверто історичного та побутового характеру.

Значно складніше датувати створення тексту про Бориса і Гліба, як і встановити беззаперечну дату канонізації перших святих Київської Русі. Оминаючи наразі дискусії навколо версій вбивства Бориса та Гліба, варто наголосити, що власні святі новоохрещеній Київській Русі були дуже потрібні, тож перші спроби офіційної канонізації мучеників вочевидь належать ще їхньому братові – князю Ярославу, вірогідно на основі вже наявного місцевого вшанування. Загострення політичної конфронтації з Константинополем водночас прискорювало встановлення офіційного місцевого культу святих мучеників, але і відтягувало загальноцерковну грецьку канонізацію. Проте ще однією проблемою з культом була нетиповість святості Бориса і Гліба: вони – мирянами (святі-мирянни мало характерні для візантійської традиції), мученики, котрі загинули не від рук язичників, а в результаті родинних міжусобиць. Виходом із ситуації стало проголошення братів страсотерпцями – мучениками, які загинули від підступності одновірців, але без спротиву ворогам та злостивості.

Все це, вкупі з народною популярністю святих та новотвореними легендами про посмертні чудеса, сприяло виникненню агіографічної літератури, покликаної тлумачити та пропагувати новий культ. Серед найбільш ранніх відомих пам’яток можна назвати: “Читання про житіє і вигублення блаженних страсотерпців Бориса і Гліба” Нестора, “Сказання і страсть і похвала святим мученикам Борису і Глібу” (автор невідомий), “Убивство святих новоявлених мучеників Бориса і Гліба” або просто “літописна повість” – фрагмент “Повісті минулих літ”, тексти служб святим Борису і Глібу. Серед перерахованого лише перші два повноцінно належать до агіографічних творів, проте специфіка побудови та розповсюдження цих текстів засвідчує цікаві тенденції щодо побутування агіографії на Русі.

“Читання” безсумнівно належить авторству Нестора Літописця та датується початком 80-х рр. XI ст., тобто після загальноцерковної канонізації святих та встановлення офіційного культу у Вишгороді. Нестор створює текст повністю опираючись на агіографічну традицію побудови мучеництва: вступ про одвічну боротьбу добра зі злом від творення світу до Хрещення Русі, коротка оповідь про християнські чесноти Бориса і Гліба від народження, розгорнута та символізована історія вбивства окремо кожного з братів із численними аналогіями з християнської історії та провідною ідеєю покори старшому брату й незлостивості, коротке завершення про смерть Святополка, князівство Ярослава і початки вшанування Бориса та Гліба у Вишгороді. Окремими фрагмента-

ми містяться тексти про посмертні чудеса святих, за-вершає “Читання” похвала.

Текст “Сказання” викликає численні дискусії ледь не щодо всіх аспектів свого існування: датування (наразі основна версія про 10-ті рр. XII ст.), авторство (серед версій: Яків Мніх, пресвітер Борисоглібської церкви Лазар), жанр (історична та ідеологічна насиченість тексту викликали у деяких дослідників сумніви щодо належності твору до агіографії взагалі), джерела та ідеологічне підґрунтя (лейтмотив про перевагу достойного князя, а не найстаршого, акцентування на уславленні Володимира Мономаха). Текст, попри очевидну агіографічну структуру, має всі ознаки “літератури для читання”: передісторія про Володимира та його синів, динамічне відтворення подій щодо вбивства Бориса, емоційна оповідь про вбивство юного Гліба, коротке завершення сюжету історією перемоги Ярослава та смерть Святополка, коротка похвала святим. Окремою частиною тексту “Сказання” є опис посмертних чудес святих.

Наявні всі підстави говорити, що “Сказання” було значно популярніше на Русі, ніж “Читання”: кількість списків, у яких збереглося перше, помітно перевищує перелік списків щодо другого. Проте недоліки “Сказання” саме в аспекті агіографічного твору, так само як агіографічна довершеність “Читання”, також залишалися очевидними для офіційного культу. Показово, що Димитрій Ростовський (Туптало), укладаючи в кінці XVII – на початку XVIII ст. “Життя святих”, базує житіє святих Бориса і Гліба сюжетно на основі “Сказання” (адже він писав саме “Четї Мінеї”, призначені для загального читання), але доповнюючи та підганяючи за агіографічною формою до “Читання” (а про пізніші події навколо культу – також з інших джерел). Яскравий приклад водночас паралельних та переплетених шляхів функціонування двох провідних тенденцій існування агіографічних творів на східнослов’янських землях.

Попри всі елементи уніфікації, подальший розвиток православної агіографії сприяв ще глибшому розшаруванню текстів на паралітургійні та моралістично-релігійні. Перші все більше тяжіють до компактної оповіді про шлях особи до святості. Структура цих текстів обумовлюється винятково символікою богослужіння. Другі пишуться як художня релігійна та підкреслено дидактична література, що зберігає певні ознаки належності до культу, однак насправді слугує вже не стільки для його пояснення чи прославлення, скільки для проповіді християнських чеснот.

До цього певної мірою спричиняється значне послаблення ролі церкви в житті суспільства нового часу. Пояснень стали потребувати основи та витоки християнства, а не лише окремі її культу. Сакральна література повертається до стриманості й наочності символів. Релігійна література намагається проповідувати та наставляти. У цьому роздвоєнні знову набувають поширення легенди – яскраві, образні, цікавіші та доступніші для пересічного читача. Агіографічна література повертається до своїх початків – подвиг заради віри має вражати, закарбовуватися у пам’яті, не бути літературною даністю.

1. Живов В. Святость. Краткий словарь агнографических терминов. Москва: Гнозис, 1994. 112 с.

2. Delehaye H. The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography. URL: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html>.

3. Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. Одеса: Астропринт, 1999. 272 с.

4. Москалець В. Психологія релігії. Київ: Академвидав, 2004. 240 с.

5. Полякова С. Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. Санкт-Петербург: Изд-во «Terra Fantastica» Издательского дома «Корвус», 1995. С. 5-36.

6. Федотов Г. Святые древней Руси (X–XVII ст.). Париж: YMCA-PRESS, 1989. 248 с.

Богдан Кіндратюк

ДЗВОНАРСТВО КИЇВСЬКОЇ РУСИ ПІСЛЯ ПРИЙНЯТТЯ ХРИСТІЯНСТВА

Офіційне прийняття християнства, поширення писемної культури зумовили розвиток нових літературних і мистецьких жанрів. Разом із богослуженням поширився звичай церковного дзвоніння. Його швидкий розвиток спричинявся тим, що нове так чи інакше накладалося на старе; давнє широке використання ідіофонів отримало свіжий поштовх до розвою музики дзвонів у різних сферах церковного й світського життя. Однак у генезі церковного дзвоніння в Україні ще не все зрозуміло. Проблемою є визначення місця та часу застосування перших дзвонів, технологія їхнього відливання, оскільки з писемних згадок не отримуємо відповіді на ці запитання. Значну допомогу в цьому мали б надати археологічні пам'ятки. Їхнє доповнення відомостями з інших джерел підтвердить повсюдне побутування дзвонарського мистецтва в княжі часи.

Будівництво храмів, монастирів, зокрема, у столиці Києві, зумовило розповсюдження дзвонів і розвиток дзвонарської культури. Це місто славилось катедральним собором Св. Софії, оздобленим фресками й мозаїками, монастирськими комплексами, церквами з іконами, оборонними спорудами на зразок Золотих воріт. Зміцненню Київської держави сприяв уклад законів у «Руській правді». Князі, особливо Ярослав Володимирович (Мудрий) (бл. 978–1054 рр.), дбали за піднесення культури, підтримували літературних діячів і переписувачів книг, створювали бібліотеки. У княжих дворах укладались й переписувались літописи, зокрема ілюстровані. Нагромаджувалися знання в різних сферах суспільного життя, сприяло цьому розповсюдження книг. Усе перераховане окреслює тло, на якому розвивалася дзвонарська культура княжої доби.

Переломний характер для життя на українських землях мала монголо-татарська орда, що спустошила їх упродовж 1239–1241 рр. Однак вона не перервала визначеної в попередній час лінії розвитку культури на теренах Галицько-Волинського князівства. Сформоване до нашестя Батия (1208–1255 рр.),

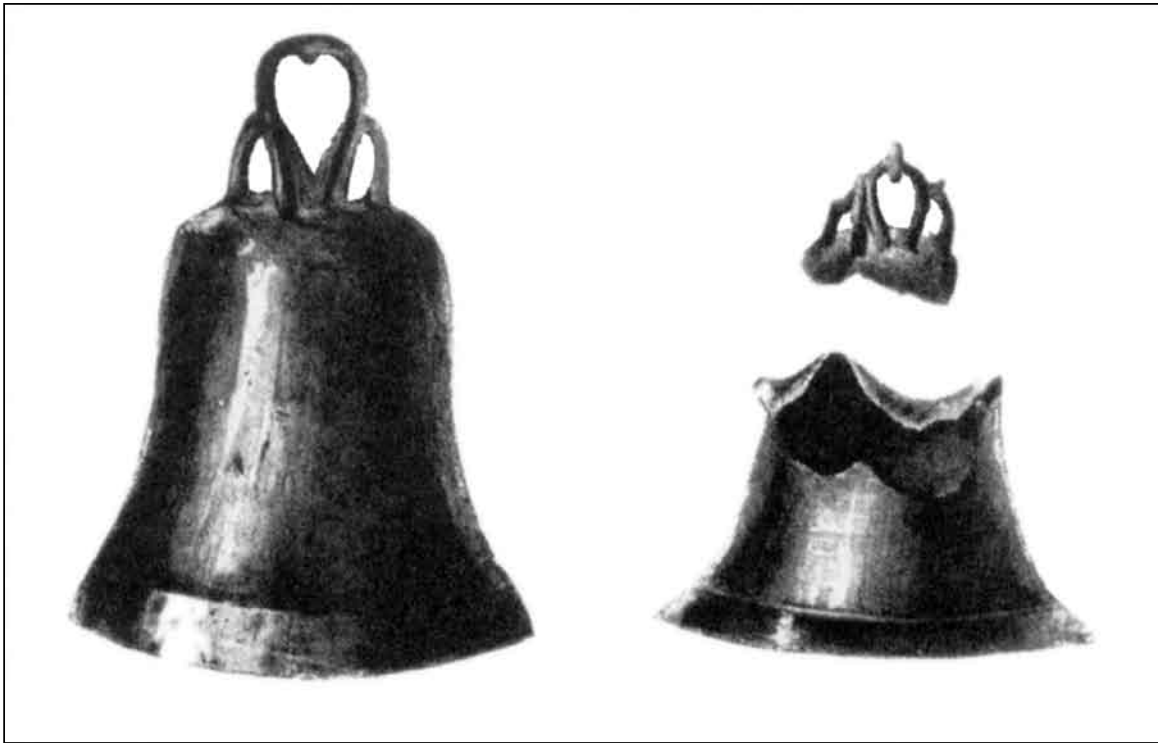
воно «досягло значних успіхів, зокрема і в культурі, вже у нових, вкрай несприятливих умовах, коли доводилося будувати культурне життя, заліковуючи завдані навалюю рани» [1, т. 2, с. 208]. Це князівство функціонувало як фактично самостійна держава ще понад сто років після початку монголо-татарського вторгнення.

З другої половини XIV і до кінця XV ст. на українських теренах існували більші й менші князівства, які, ставши васалами іноземного сюзерена – великого князя литовського, притримали істотні атрибути державності. Очевидно, що збереженню ладу, сформованому в Київській середньовічній державі, сприяла турбота про церкву. Помагали зміцненню християнства формування великих землеволодінь, розвиток сільського господарства, піднесення міст – осередків ремесла й торгівлі, збільшення населення, зростання значення транзитних торговельних шляхів, які перетинали території князівств¹. Їхнім зв'язкам у сфері культури сприяла належність до Київської митрополії [1, с. 209].

* * *

Мабуть, спершу дзвони завозилися з Заходу. Перші з них називали *кампанамі*, що вказує на південноіталійську провінцію Кампанію, де була краща руда для виплавлення дзвонової бронзи. Тож, імовірно, від Адріатики й могло взяти початок просування дзвонів у слов'янські землі, підтримане згодом ввезенням таких виробів із Німеччини [3, с. 203]. Водночас, як вважав Вадим Модзалевський (1882–1920 рр.), німці своїм виробництвом дзвонів впливали на поляків, які мали, у свою чергу, значний вплив на українське людвисарство [4, с. 5]. Аргументом того, що дзвони привнесені не з Візантії, де до IX ст. не були розповсюджені, а з латинського Заходу, є розповідь у венеційській хроніці Діакона Йоана про дар правителя Орсо бл. 877–879 рр. Константинополю 12 дзвонів для новозведеного храму

¹ Про перехрещення на території Галицько-Волинського князівства як трансконтинентальних сухопутних і водних магистралей, так і внутрішніх, локальних доріг див., наприклад, Володимир Пришляк [2, с. 226].



Іл. 1. Дзвони особливої форми з Києва (Rokosz M. *Dzwony i wieże Wawelu*. С. 132)

Св. Софії [5, с. 722]. Але ця новація не прижилася на Сході в тому об'ємі, як це було на Заході.

Поширення дзвонів у середньовічному Києві підтверджує, окрім літописних згадок, опис археологічних пам'яток. Два давніх дзвони віднайдені в 30-х рр. XIX ст. при розкопках неподалік румовищ Десятинної церкви. Добре збережений – відлитий із бронзи (40 і 44,4 см, вага 2 пуди 10 фунтів – 56, 6 кг) [6, с. 289], другий із цих невеликих дзвонів особливої форми [7, с. 181] знайшли розбитим і ніби пошкодженим під час пожежі. Від нього залишилися тільки нижня частина й вуха (іл. 1).

Цей дзвін відрізнявся зовнішнім виглядом і якістю металу. Припускають, що він належить до XII–XIII ст. (розміри: діаметр нижньої окружності 103/4 вершка (бл. 455 см), товщина стінок біля нижньої окружності 7/8 вершка (бл. 34 см); написів і зображень на поверхні теж не мав [8, с. 77–78]).

Дзвони також мала Ірининська церква, заснована в середині XI ст., що підтверджують їхні уламки, виявлені 1833 р. [9, с. 378]. На нинішній вулиці Хорива на Подолі відшукався разом із деякими іншими церковними речами добре збережений бронзовий дзвін “вуликоподібної” форми (36,5 і 29,7 см з XI–XII ст., Німеччина). Від масивного вуха відходить шість круглих у перерізі бокових скоб (чотири під прямим кутом, дві – у тій самій площині). Приземлена “вуликоподібна” форма притаманна німецьким “дзвонам Теофіла” XI–XII ст. З дзвонами, віднайденими в Києві, їх зближує наступне: а) масивне ши-

роке й низьке центральне вуха з круглим отвором; б) зверху по ньому зроблено жолобок; в) широкий і тупий край дзвона, відокремлений рельєфною тягою [10, с. 10] (іл. 2). Фрагмент дзвона знайшли на розвалинах давнього храму на Кудрявці [11, с. 378].



Іл. 2. Вуликоподібний дзвін. Київ

У самому центрі Києва на руїнах кам'яного храму XII ст., про який не згадується у відомих літописах, виявили рештки дзвона, на якому дві літери – “Н” і “И” [12, с. 2].

Якщо спочатку дзвони могли привозити із Західної Європи, здобувати як воєнний трофей чи купувати, то із часом їх уже, мабуть, відливали в самому Києві. Про це свідчить знахідка біля с. Соков (урочище Пронівщина – нині в межах міста) серед вугілля та глини 32 шматків міді різних сортів вагою в 13 пудів (211, 9 кг), що могли належати тільки лудвисарям [4, с. 11]. Підтвердженням місцевого відливання частини дзвонів (імовірно, київського) може бути знахідка на теперішній Великій Житомирській вулиці, поблизу розвалин житла XIII ст., уламка дзвона зі збереженою частиною рельєфного напису кириличними буквами (“ть”...) [11, с. 378–379].

Усе ж, зважаючи на високу вартість дзвонів, паралельно й рівноправно з ними побутувало не тільки від початків християнізації, а впродовж подальшого часу, зручне й дешеве било, що мало особливе значення під час постійних війн, пожеж тощо. Це була вирубана з товстої дошки чи бруска або вилита із заліза, чавуну, міді дещо вигнута смуга, часом “виготовлялись у вигляді дуже довгої вузької дошки закругленої форми, більше двох сажнів у довжину” [13, с. 131–132]. Біла й клепала (“зънкало” [14, с. 303]) – відрізнялися розмірами. Біла, будучи більших розмірів, підвішували до особливого стовпа біля храму й ударили по них дерев'яним чи то металевим молотком, великим цвяхом. Уяву про місце розміщення бил дають літописні рядки: “По обычаю бо сему старцю (сему). отстоявшю оутренюю братьи. отпѣвши заоутрѣнюю предъ зорями, идоша по кѣльямъ своимъ. сии же старѣць исхожаше ись церкви идущю же ему єдиною, и сѣде почивая под билом” [15, с. 181–182].

Про застосування біла інформують літописи. Одні дзвоніння за допомогою бил звучали для відзначення в монастирі основних пунктів розпорядку дня, інші – для скликання на богослуження чи зібрання [15, с. 176, 201, 627]. Коли ігуменом у Києво-Печерському монастирі було поставлено Феодосія (бл. 1008–1074 рр.), тоді, відповідно до запозичених правил студійських ченців, усе життя тут було чітко регламентоване згідно із чернечим уставом. При усамітненні монахів в окремих печерах, що було поширене в згаданій обителі, біла набули особливого значення як сигнальний інструмент. За його допомогою передавали найрізноманітніші повідомлення для ченців. Помираючи, преподобний Феодосій “повелѣ братью собрати

всю, братья же оудариша в било, и собравшеса” [15, с. 176]. Подібне описується й у Київському ілюстрованому літописі, що дійшов у копії XV ст., т. зв. Радзивілівському літописі. Із цих фрагментів дізнаємося також про спосіб гри на цьому ідіофоні: “Удариша в било” [16, с. 85].

Ускладнення християнської обрядовості поступово приводило до трактування символічного значення біла, дзвоніння. Воно вже наприкінці X – на початку XI ст. тлумачилось як таке, що несе в собі “дар Духа Святого” – благодать [17, с. 19]. Не випадково дзвонінням віддавна приписували різні чудесні дії. Ще в Київському літописі під 1091 р. очевидець оповідав, як при розшукуванні мощей святого Феодосія удари в било супроводжували всякі дива [15, с. 201]. Про значення такого ударного інструмента говорить і те, що в цьому ілюстрованому літописі вміщено зображення гри на билі (іл. 3).

Звук біла долинав на чималу відстань. Коли 1091 р. в Києво-Печерському монастирі переносили мощі преподобного Феодосія й ігумен повелів копати там, де вони лежать, то один із монахів, узявши мотику, почав копати із запалом, а друг його відпочивав перед печерою: “И рече ми удариша в било” [15, с. 201]. Тобто його удари оповіщали в монастирі основні моменти життя протягом доби.

За допомогою біла монахів скликали на богослуження. Після смерті ігумена Києво-Печерського монастиря Полікарпа (†1183 р.) настало замішання серед ченців, “бо після старця того не могли вони вибрати собі ігумена” [18, с. 332]. У вівторок, 26 липня 1183 р., “оудариша братья, в било и снидошася во церквь. и почаша молбы творити ко святѣи Богородицѣ” [15, с. 627]. У Київському синописі мовиться, що після монголо-татарської навали (твір написаний через чотириста років від вказаних подій) печерські монахи розійшлися по лісах і нетрях, “але за прив'язаністю до святого місця таємно сходилися в один уцілілий від розорення «приділ церковний» по рідкому благовісту в малий дзвін” [19, с. 627].

Із судження про симбіоз бил і дзвонів для перших століть давньоруської церкви роблять декілька висновків. По-перше, у порівнянні із дзвоном било набагато ефективнішим інструментом, що пояснюється його тривалим використанням; по-друге, “музика биття”, як називав її вже Степан Смоленський (1848–1909 рр.), могла переноситися з біла на дзвін. Під час гри на билі джерелом інформації була не тільки семантика ритмічних побудов, а й зміна тембру та висота тону, що пізніше перейняли дзвонарі. Адже, щоб



Іл. 3. Б'ють у било, викопують моці Феодосія. Мал. XIII (XV) ст.

віддзвонити навіть музичний мотив (не тільки ритмічний), потрібно принаймні два різні дзвони, і тільки при трьох або чотирьох можлива передача дещо більш досконалих побудов. Тепер уже потребувалася велика кількість дорогих дзвонів для того, що раніше виконували музично на одному простому билі. Не випадково, в літописах, як правило, згадується про дзвони, а не дзвін, тобто з давніх часів могли не задовольнятись однотонним дзвонінням і багатотоновість була перейняв дзвін. Отож нове церковне дзвоніння будувалося на старій основі [20, с. 87].

Дзвони та їхні фрагменти описуються в археологічних знахідках з усіх українських земель. Мідний дзвін виявили в літописному Вщижі Чернігівського князівства [21, с. 142]. У невеликих містах Київської землі, де, як зауважив ще Михайло Каргер (1903–1976 рр.), навряд чи існували дзвонівдливні майстерні, теж віднайдено чимало пам'яток дзвонарської культури. Передусім привертають увагу виявлені на городищі Дівич-гора біля Сахнівки (нині – Корсунь-Шевченківський р-н Черкаської обл.) мідний дзвін

вагою 3 пуди (48,9 кг) й верхня частина дзвона з петлеподібним вухом, що нагадує дзвони особливої форми, знайдені біля Десятинної церкви (іл. 4). На Княжій горі виявлено уламки трьох дзвонів, а вухо від невеликого дзвона – на городищі Очаків біля с. Набутів (обоє сіл нині підпорядковані сільраді Нетеребка (Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.). Фрагменти давнього дзвона знайдено на так званій “Летській божниці” Володимира Мономаха (1053–1125 рр.), уламок дзвона – на городищі Сніпород (Снепород) [11, с. 378–379]. Водночас форми дзвонів підтверджують їх європейське відливання.

Аналіз значного матеріалу, отриманого в результаті розкопок давньоруських пам'яток, показав, що одним із важливих центрів металургії був літописний Городеськ (Городське Коростишівського р-ну Житомирської обл.). Цілий ряд знахідок, зокрема бронзові дзвони, підтверджує, що він був і великим церковним центром [22, с. 157]. Тут виявлено дзвін (43 (у т. ч. вухо 13 см) і 34,5 см, вага 19,4 кг) XI–XII ст. із Німеччини (Саксонія?) [10, с. 66]. Схожий “вуликоподібний” дзвін сак-



Іл. 4. Дзвін XII–XIII ст.,
знайдений біля Десятинної церкви в Києві

сонського походження знайшли біля Дівгольца (північніше Бремена [10, с. 14]. Його віднайшли в ямі, мабуть, заглибленій у землю основи господарської церковної будівлі, розміщеній у південній частині городища. Дзвін приземленої форми, язик був відсутній. На висоті 27 см від основи інструмента, розміщувався по всій окружності у вигляді вузької стрічки латинський напис, складений із букв заввишки 2,8 см: GODEFRIDUS. ISTUT. VAS. TITULAVIT (“Готфрідом ця посудина названа”). З урахуванням цього вважають, що дзвін відлили в Німеччині, яка в XI–XIII ст. була найбільшим в Європі центром виробництва дзвонів. “Вуликоподібна” форма дозволяє датувати дзвін XI–XII ст. [10, с. 14].

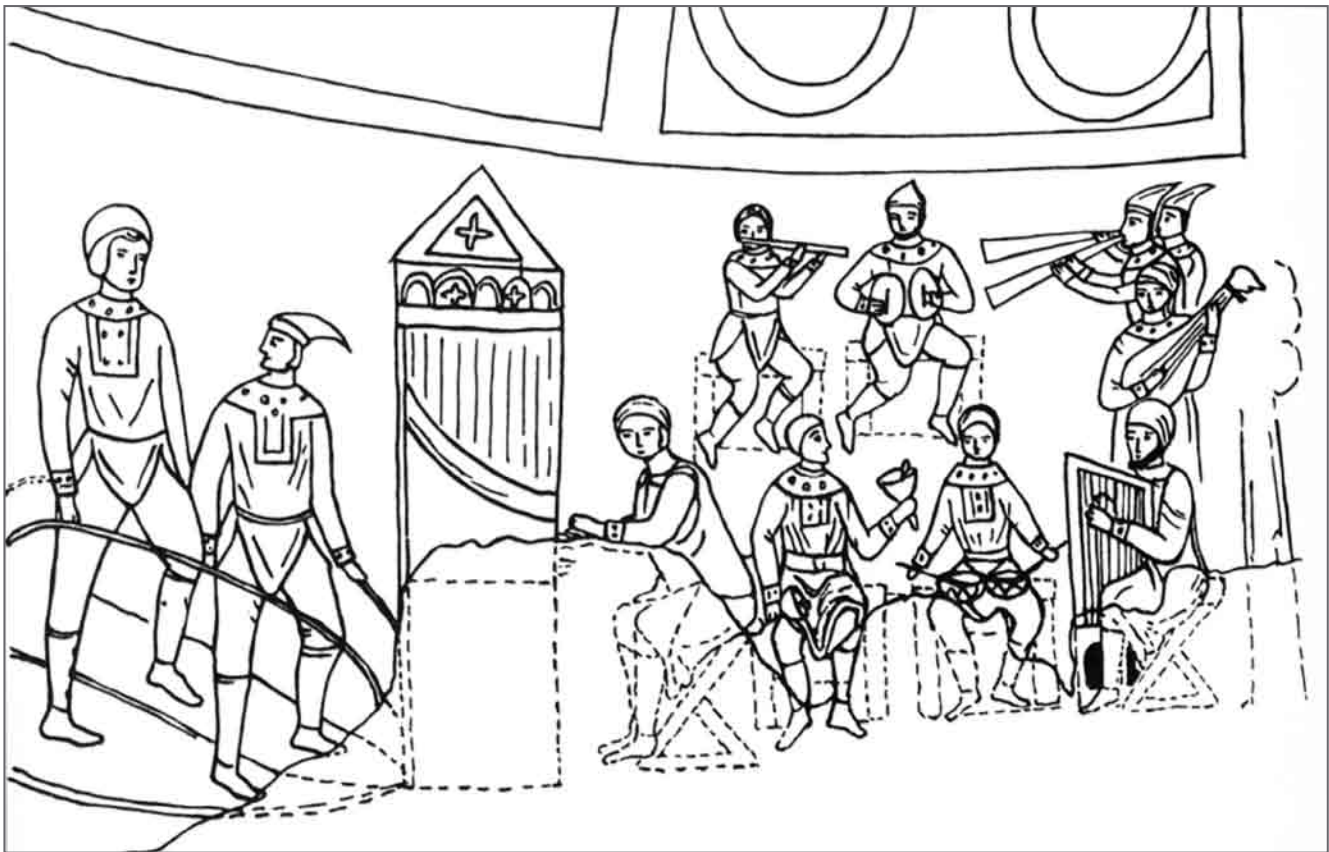
У князю Галичі знайдено багато фрагментів розбитих церковних дзвонів у найнижчій “верстві румовища, переважно просто на поверхні фундаментів [Успенського] собору” [23, с. 70]. Свідченням того, що дзвони могли відливати в князю Галичі є виявлений горн для плавлення міді й бронзи, біля якого знаходилися відходи виробництва, керамічні тигельки тощо. [24, с. 91]. На підставі багатьох фактів, зокрема фрагмента вуха великого дзвона, який походить із XII–XIII ст., виявленого на полях давнього Галича, Йосип Пеленський (1879–1957 рр.)

твердив, що такі підвісні дзвони мали вже тоді поширення на українських землях [25, с. 1]. Шукаючи згадану в літописі церкву 1291 р. у Володимирі на Волині, археологи теж віднайшли в південно-західній частині дитинця частину розбитого дзвона [26, с. 355]. Подібний фрагмент знайдено в шарі XIV ст. літописного Берестя, що входило у свій час до складу Галицько-Волинського князівства [27, с. 270].

Численні археологічні знахідки дзвонів, їхніх фрагментів дозволяють більше довіряти відомостям із спогадів арабського мандрівника Аль-Масуді (20–50-ті рр. X ст.) про багато міст у слов’ян, а також церков із навішаними дзвонами, “в які б’ють молотком, – подібно тому, як у нас християни вдаряють дерев’яною колотушкою по дошці” [28, с. 125]. Мабуть, не всі дзвони були з язиками чи для кращого звучання могли використовувати такий спосіб дзвоніння. Водночас вважаємо, що не варто зв’язувати появу дзвонів на Русі з датою її офіційного хрещення, оскільки є чимало натяків про використання їх раніше.

Після хрещення 988 р. князя Володимира Святославича († 1015 р.) у Корсуні (Херсонесі) оповідь Іпатіївського літопису не згадує дзвонів серед церковного начиння, принесеного з Візантії: “Володимир же поим царицю и [А]настаса. и попы Корсуньскыя мощи святого Климента. и Фива оученика его и поима съсуды церковныя иконы на благословение себе” [15, с. 101] (“Володимир же, взявши цесарицю [Анну], і Анастаса, і попів корсунських, мощі святого Климента і Фіва, ученика його, узяв також начиння церковне [й] ікони на благословення собі” [18, с. 65]). Цей самий фрагмент знаходимо в Радзивілівському літописі [16, с. 53]. На наш погляд, часом саме ці некритично переписані уривки ставали причиною помилкових міркувань стосовно принесення дзвонів із Херсонеса. Ймовірно, певним відгомонам останнього є згадка про них у пізнішому Никанорівському літописі 1493 р. Тут мовиться, як 6070 р., коли прийшла велика буря і знесла хрести Св. Софії, у монастирі, що поблизу Новгороду, на храмі “святого Спаса на Хутине Корсунские колоколы сами по себѣ звон испущаху” [29, с. 128–129]. Хоча цілком можливо, що це вигадка московських укладачів літописних зводів, вигідна російським церковним колам.

Першою літописною згадкою про дзвони в Київській державі є повідомлення новгородського літописця під 1066 р.: “Приде Всѣславъ [Полоцький, бл. 1029–1101] и взя Новѣгород [...] и колоколы съима у святыя Софие” [30, с. 17]. Однак цей факт не означає, що перші дзвони появилися на цих те-



Іл. 5. Фрагмент фрески з Софії Київської [33, с. 73]

ренах. Адже культурно-історична ситуація, що впливає з очевидного факту – усвідомлення Києва та Київської землі як політичного, церковного й культурного центру Русі, звідкіля беруть початок теоретична й практична організація руського церковного співу, поширення в оригіналах і копіях богослужбових книг тощо – схиляє до думки про чільне місце столичного Києва, єпископських центрів і чернечих обитель Південної Русі в розвитку церковних дзвонів. Цей головний методологічний висновок полягає в тому, що дзвони були в Києві значно раніше від першої літописної згадки про них у Новгородському літописі (тільки згодом, на думку Олени Уханової, ситуація змінилася, і Новгород стає одним із найбільших культурних і духовних центрів Русі; тут в оточенні тамтешнього князя Мстислава I (1076–1132 рр.) завершили остаточну редакцію “Повісті врем’яних літ”, де вперше формується історичний міф “об изначальном равенстве” Києва та Новгорода; їхнє суперництво у XII ст. навіть переносилося в епоху, коли Київ став “матір’ю руських міст”, а Новгород ще був маленьким прикордонним форпостом на рубежі вепських та іжорських земель [31, с. 17]).

У княжу добу парафіяни собору Св. Софії в Києві бачили на фресці XI ст. зображені ручні дзвони серед типового інструментального ансамблю з

оточення константинопольського імператора (іл. 5). Серед артистів, зафіксованих візантійськими майстрами на стіні південної вежі храму, стоїть музика з ручними дзвонами. Мабуть, вони були поширені в інтернаціональних гуртах, які час від часу навідували столичний Константинополь².

Численні археологічні пам’ятки й літописні згадки про дзвони й дзвонарське мистецтво дозволяють зробити припущення про їхнє поширення на теренах Київської Русі. Підтвердженням цього може бути “Слово про Ігорів похід”, де барвисто описано використання дзвонів під час богослужень у храмах Русі-України, ідеться про звучні дзвони Полоцька, якими били Всеславу у Св. Софії (“Позвониша Заутреннюю рано в колоколы”). Автор “Слова”, як добрий знавець минувшини, або прямо вказує на дзвоніння, або це метафора, та в кожному разі він хотів показати, що дзвін, дзвоніння в той далекий час сприймали як обрядове, урочисте, прославляюче дійство: “Комони ржуть за Сулою – звенить слава в Києвѣ” [34, с. 24] (“Коні іржуть за Сулою – дзвенить слава в Києві” [34, с. 25]).

У літописах час від часу мовиться про скликання за допомогою дзвонів на віча. Коли ворожі війська оточили Володимир на Волині, то “городяни ж [...]

² Про поширення різноманітної інструментальної музики у Візантії див., наприклад: Е. Веллуш [32, с. 110–113]

здзвонили віче” [18, с. 152]. Цікаво, що в Іпатіївському літописі, як установив Леонід Махновець (1919–1993 рр.), на “созвониша” виправлено слово “созваша”; у Хлебніковському [18, с. 152] й Лаврентіївському – “созваша” [35, с. 258]. У 1149 р. київський, він же й володимиро-волинський князь Ізяслав Мстиславич (бл. 1097–1154 рр.), прийшов із військовою дружиною до свого сина Ярослава (†1178 р.?) у Новгород, а на другий день “пославъ Ізяславъ на Ярославль дворъ. И повелѣ звонити. и тако Новгородци и Плесковичи снідошася на вѣче” [15, с. 369–370]. Такі факти на тлі багатой подіями давньоруської історії наводять на думку про узвичаєність скликання людей за допомогою дзвонів на спільні зібрання, зокрема віча. Пізніше, коли литовський і руський князь Мінгайло Ердзівінілович (XIII ст.), що правив у Новгороді, зібравши військо з усієї Русі й Вілійської Литви, виступив походом на Полоцьк, то, як писав Матвій Стрийковський (бл. 1547 р. – після 1582 р.), “почувши це, полоцьквіці одразу вдарили у дзвін на сполох” [36, с. 116].

Поширене побутування дзвонів і дзвонів у Русі-Україні вже в перших століттях після прийняття християнства пояснюють не тільки давніми – дохристиянськими – традиціями побутування бил, дзвіночків і бубенців, а й історичним фактом, що сам акт хрещення Русі й наступне розповсюдження нової релігії та зв'язаних із нею нових звичаїв, обрядовості – усе це здійснювалося під непослабним напором із боку князівської влади, а згодом добре організованої церкви, із великою сіткою храмів, монастирів з їхніми численними служителями, які сумлінно виконували свої обов'язки, добре дбали, щоб народ дотримувався церковних приписів.

Ще до нашестя монголо-татар на Русі було створено 17 (?) епархій, виникла велика кількість парафій і монастирів. Саме побут чернечих обителей потребував цілодобового регламентованого використання бил, клепал і дзвонів, тут особливо ретельно слідкували за дотриманням уставних засад дзвонів; згодом у великих монастирях швидше формувалися комплекти дзвонів від великих благовісників до малих задзвінних. На думку дослідників, із X до середини XIII ст. на Русі було зведено близько 10 тис. церков [22, с. 199]. Важливими чинниками їхньої діяльності й провідним джерелом збагачення були пожертви, дарунки тощо. Церква ставала не тільки важливим духовним і культурним центром, а й великим землевласником. Розповсюдженню дзвонів і дзвонів сприяло будівництво нових церков, монастирів, їхнє необхідне оснащення та забезпечення. Підтвердження цього знаходимо в літописах, де згадується про зведення в половині

XI ст. церкви Св. Богородиці (Десятинна). Її назва свідчить про відповідне матеріальне забезпечення, адже князь Володимир після освячення цього храму наказав віддавати на його потреби десятю частину від своєї маєтності й “городів” [15, с. 109]. Це дозволило мати в цій церкві відлиті дзвони перших у Західній Європі форм. Літопис під 1051 р. повідомляв, що великий князь Ізяслав Ярославич (1024–1078 рр.) пожалував Печерську гору новоствореній чернечій обителі: “І дав їм гору ту. А ігумен і братія заложили церкву велику, і монастир обгородили стовп'ям, і келій поставили багато, і церкву завершили, і прикрасили її іконами” [18, с. 97]. У “Житті Феодосія” Нестор-літописець (бл. 1055–1113 рр.) неодноразово згадував села, які належали Печерському монастирю. Іпатіївський літопис подає ретроспективний запис про великі бенефіції Ярополка Ізяславича (†1086 р.) цій чернечій обителі [18, с. 271]. Не випадково, що літописці, ймовірно дещо перебільшено згадували про значну кількість церков у давньому Києві: “В лѣто 6632. Бысть пожар великъ в Киевѣ, яко церкви единых изгорѣ 600, и юня 23” [37, с. 119].

Підтвердженням поширення християнства й значної кількості церков є результати археологічних досліджень. Нині виявлено донедавна зовсім не знані пам'ятки дерев'яних галицьких церков на різних типах давніх поселень (місто, замок, монастир, село). Це дало змогу археологам стверджувати про значне розповсюдження на Галицькій землі у XII – першій половині XIII ст. дерев'яних церков найрізноманітніших типів і форм [38, с. 23]. У великих містах сакральні споруди були здебільшого мурованими. Тільки в давньому Галичі, який займав понад 80 квадратних кілометрів, функціонувало близько 40 церков [39] і було чимало монастирів. Серед комплексу археологічних матеріалів княжої доби, віднайдених у Крилосі, цінним є уламок дзвона [40, с. 286] (друга половина XII – початок XIII ст.), який дозволив твердити про те, що в той час, тобто в період розквіту літописного Галича, там була дерев'яна церква-каплиця, яка могла водночас виконувати, як твердить Юрій Лукомський, роль дзвіниці [40, с. 296].

Про тогочасну значущість дзвонів свідчить те, що вони були важливим військовим трофеєм, про який не раз згадували серед переліку вивезеної здобичі. Про це занотовано в Іпатіївському літописі, зокрема у розповіді під 1146 р. про князя Ізяслав Мстиславич, котрий разом із союзниками захопив Путивль. З тутешньої церкви Вознесіння, яку вони розграбували [18, с. 205] – разом із срібним начинням, шитими золотом напрестольними шатами й

служебними покровами, кадильницями, було забрано й “книги и колоколы” [15, с. 334]. Особливо часто в літописах згадувалося про вивезення дзвонів із Києва [18, с. 295, 418]. Так, після взяття міста в березні 1169 р. військом володимиро-суздальського князя Андрія Боголюбського (бл. 1111–1174 рр.) “церкви обнажиша иконами и книгами и ризами и колоколы изнесоша” [15, с. 545]. З почуттям жалю говорилося в Іпатіївському літописі навіть про те, що у Володимирі на Клязьмі після його захоплення “и не бы звонения ни пѣния. по всему граду” [18, с. 552]. Ці приклади дають підстави не тільки для висновку про значну увагу укладачів літописних зводів до дзвонів і дзвонінь, а й про те, що на основі літописних фактів, де мовиться, як правило, про “дзвони”, а не “дзвін”, можна твердити – в церквах Київської Русі було по декілька дзвонів.

З XI–XII ст. формується руська дзвонарська лексика: “било” [41, ч. 1, с. 86], “благовѣствование”, “благовѣстник” [41, ч. 1, с. 93], “колокол трапезный” [41, ч. 2, с. 1256], “звѣнѣть колоколи вѣчни” [41, ч. 2, с. 1257], “звенить слава” [34, с. 24], “в колокола латыни звонят”, “колоколы разлишася”, “повелѣ сълѣяти колоколь велик”, “бубеньчик”, “колокольчик”, “колокольць”, “клепало”, “колокольница”, “панамар”, “понамар”, “пономар”, “пономонар” тощо. [41, ч. 2, с. 1217, 1256–1257]. Вона, мабуть, опиралася на балкано-слов’янські запозичення.

Після захоплення монголо-татарами Києва дзвони продовжували відливати в Галицько-Волинському князівстві. Цьому сприяв загальний розвиток ремесла, зокрема, видобування металевих руд, виплавка міді, олова, бронзоліварне виробництво [24, с. 89–93; 42]. Основою цього був тісний зв’язок із культурою ліварництва Київської Русі, особливо коли галицько-волинські землі стали оберегом для втікачів від монголо-татарського нашествия: “Ішли вони день у день. І юнаки, і майстри всякі утікали [сюди] од татар – сідельники, і лучники, і сагайдачники, і ковали заліза, і міді, і срібла. І настало пожвавлення, і наповнили вони дворами навколо города поле і села” [18, с. 418]. Це засвідчує згаданий у Галицько-Волинському літописному зводі “внутрішній [...] поміст [...] з міді і з чистого олова” [18, с. 418], відлитий для холмської церкви, мідні двері любомльського храму Св. Георгія [18, с. 448]. Окрім ремісників зі східних князівств, істотну роль тут відігравали іноземні майстри, зокрема німці й поляки [43, с. 121].

Найбільші міста Галицько-Волинської Русі (Володимир, Львів, Перемишль, Сянок, Холм та інші) були вже тоді різнонаціональними. Тут поселялися колонії іноземних купців – вірмен, німців, поляків,

татар, євреїв. До новоствореного майбутнім королем Данилом (1201–1264 рр.) Холма “став він прикликати приходнів – німців і русів, іноплеменників і ляхів” [18, с. 418]³. Це було умовою того, що в княжу добу “спостерігаються обидві форми проникнення і чужинецької культури: поселення людей, для яких ця культура була рідною, і засвоєння деяких перенесених із інших країн та регіонів форм місцевої верхівкою, почасти й рештою суспільства. Виникли сприятливі умови для взаємодії східних і західних елементів” [46, с. 4]. Цілком імовірно, що це відображалось у використанні дзвонів і дзвінків.

Державотворчі процеси в Галицько-Волинському князівстві спонукали його правителя Данила до активних дій, передусім стосовно зміцнення церкви. З метою поширення християнства він не тільки будував нові храми та відновлював зруйновані, а й для посилення значимості богослужбового обряду опоряджував їх іконами та книгами, оснащував дзвонами. Літописець згадав про те, як після зведення за дорученням Данила Галицького в Холмі церкви Св. Йоана Златоустого князь частину дзвонів замовив своїм майстрам (“ту сольє”), а решту “принесе ис Києва” [15, с. 844].

Це заклало міцне підґрунтя для виробництва дзвонів у Галицько-Волинській Русі. Підтвердженням цього є ще одна згадка про них у літописі. Після смерті племінника короля Данила – князя Володимира Васильковича († 1288 р.) – серед його добрих справ згадується, що “поліа же и колоколы дивны слышаніємь. таких же не бысть въ всеи земли” [15, с. 927]⁴ (подібно у виданні літопису, здійсненому за найбільш справним Хлебніковським списком: “поліа же и колоколы дивны слышаніємь, таких же не бысть в всей земли” [47, с. 153]). І це не випадково, адже “мистецька творчість на Холмщині, Волині й у Галичині в післямонгольські часи була дуже різносторонньою і плідною” [48, с. 5; 49]. Припускаємо, що нове звучання цих дзвонів може пояснюватися не тільки кращим сплавом, більшою вагою чи якістю відливання, а й новою формою, яка прийшла на зміну попереднім і збагатила обертонову палітру дзвонінь.

Літописні похвали князям обов’язково пригадують особливу заслугу цих володарів – будівництво

³ Великим осідком вірмен в Україні вважають Кам’янець-Подільський. Наприкінці XIV ст. вірменська спільнота мала тут власну церкву. Територія, де проживали вірмени, “поділялася на площу-ринок та систему вулиць і кварталів, розбитих на окремі садиби” [44, с. 68–69]. Караїми, за однією з версій, стали постійними жителями Галицької землі із середини XIII ст. [45, с. 279].

⁴ Тонке сприйняття хронікером підвищеної характеристичності, індивідуальності тембру цього давнього музичного інструмента є, на нашу думку, доказом неабиякого розвитку музичних здібностей у людей того часу й реагування на дзвоніння.

чи відновлення храмових споруд. Під 1237 р. у літописі читаємо: “Звів також [Данило] церкву святого Іоанна [Златоустого], красну і гожу” [18, с. 418]; або “тоді й церква святої Трійці запалена була і знову була споруджена”. Згадується про будівництво ним у тому ж Холмі ще храму “на честь святих безмездників Кузьми [і] Дем’яна”. Після того, як цей храм згорів, “він знову обновив церкву” [18, с. 419]; під 1260 р. тут було зведено “превелику церкву ... на честь пресвятої приснодіви Марії, величиною і красою не меншу од тих, що були раніш” [18, с. 420]. Оспівуються подібні добрі справи Володимира Васильковича, який “за княжіння свого багато городів поставив, після отця свого... Спорудив він також і церков багато” [18, с. 447]. У середині XIII ст. виникає Львів як укріплене місто. На його території вже в XIV ст. було понад 10 православних церков [50, с. 11].

Славні справи князів підтверджуються актовими документами. У лютому 1288 р. Володимир Василькович заповів дружині княгині Ользі († після 1288 р.) у володіння, окрім міста Кобринь і сіл Городло, Садове, Сомино, ще монастир Святих Апостолів зі селом Березовичами [51, № 46, с. 315–318].

Порівняльне вивчення Волинської та Печерської редакцій уставу Володимира, що регулював взаємовідносини властей і церковних організацій, допомогло прослідкувати оформлення правового підґрунтя західноукраїнської церкви. Її стосунки з державою були пізніше – у XIV ст. – зафіксовані в Галичі. У Волинській редакції уставу (її опрацювання датується початком другої половини XIII ст.) – у статті про десятину – закріплено систему матеріального забезпечення тутешньої єпископії – “а у торгу десятую неделю, а из домов на всякое лето от всякого прибытка и от лова княжа и от стада” [52, с. 65].

Відомості про матеріальне зміцнення церкви підкріплюють віднайденною купчою протодиякона Івана Губки з Перемишльського катедрального собору. Цей священнослужитель 1378 р. придбав зі своїм братом Калеників монастир для цього собору (“А купив ... на вѣки ко святому Иоану епископии”) [53, с. 52]. Завдяки подібним заходам, ще до XIII ст. у Галицько-Волинському краї значно виросла кількість великих церковних і монастирських – поряд із князівськими та боярськими – земельних маєтків [52, с. 67].

Про розвиток дзвонарства на теренах Галицько-Волинського князівства, яке продовжило культурні традиції Київської держави після монголо-татарського нашествия, свідчить, окрім археологічних пам’яток і документальних джерел, єдиний в Україні повністю збережений до наших днів дзвін 1341 р.

(великих, як на той час, розмірів (85 і 71 см, вага – 415 кг [54, с. 88]) львівського Святоюрського собору. Цей витвір майстра Я. Скори якісно відлитий, укладений у добрих пропорціях (їхне порівняння з попередніми знахідками підтверджує, що після “вуликоподібних” дзвонів і у формі “цукрової голови” поширювалася так звана “готична” форма; відповідно змінювалося звучання, воно ставало більш приємним). На вінці дзвона – рельєфний напис: “Въ лѣто 6849 сольянь бысть колоколь сии святому Юрью при князи Дмитриі игуменом Съвфимьемъ” (“Цей дзвін був відлитий для святого Юрія за панування князя Дмитрія, коштом ігумена Євфимія” [55, с. 236]). Останній був третім ігуменом Святоюрського монастиря в 1340–1363 рр. [56, с. 243], а Дмитро, вочевидь, – це литовський князь Любарт-Дмитро (після 1300–1384 рр.?). Симптоматично, що за його правління відбулися чималі новації в житті Русі. Припускають, що дзвін могли відлити на честь приєднання Львова до Литовської держави (із часом вона, за суттю, була білорусько-литовсько-українською державою – Великим Князівством Литовським). Ні війни, ні пожежі, ані міжконфесійні суперечки не знищили цей найдавніший із найбільших дзвонів в Україні, який і нині використовується за призначенням із ще більшим і п’ятьма малими⁵.

Тогочасний розвиток ливарницької справи залишив після себе цілий рід пам’яток. Так, на дзвіниці церкви Введення в храм пресв. Діви Марії у Володимирі-Волинському ще в 1830-х рр. висів двопудовий дзвін 1346 р. [58, с. 140]⁶. У Львові в 1383 р. жив відливник дзвонів Миколай (Nicol fusor сапрапогум), який, можливо, був одним із продовжувачів справи Я. Скори [48, с. 8]. З польського джерела довідуємося про виготовлений у Львові в 1390 р. дзвін, що знаходився на дзвіниці с. Бистриця (Словаччина) [60, с. 69]. Львівський відливник Лоренц відомий із міських книг Львова під 1410 р. [48, с. 119], там само між 1405 і 1419 рр. постає Лаврентій Геленбазен – людвисар-гарматник і майстер дзвонів († 1426 р.), а в рік його смерті на службу до львівського міського уряду поступив людвисар і пушкар Валентій [4, с. 4].

⁵ Прикро, що, Валентин Савега, тричі навіть одне з літописних повідомлень про відливання за вказівкою Данила Романовича дзвонів у Холмі й принесення інших із Києва, окрім того, що не вказує на який літописний звід покликається, кожного разу подає неточну цитату [57, с. 16, 63], а згадавши про князя Володимира Васильковича, хибно припускає, що наче за його правління у 1127 р. відлили дзвони для Любомльської церкви: “в г. Любомля (?) поставил колокольную церковь” (?) [57, с. 63].

⁶ У характеристиці дзвонарства Галицько-Волинського князівства нами помилково зазначено, що цей дзвін належав Успенському собору Володимира-Волинського [59, с. 83–84].

Заклало основи зростання виробництва дзвонів збільшення в другій половині XV ст. у Львові кількості іноземних відливників-дзвонярів. Тут 1468 р. призначили міським ливарником Валентина, збудували для нього біля Краківської брами міську людвисарню [61, с. 107]. Майстри, які виготовляли дзвони, з 1499 р. входили до складу конвісарського цеху, що відділився від ковальського. Водночас діяльність їхніх виробників сприяла, зокрема в таких центрах людвисарства, як Львів, вихованню місцевих майстрів, що розповсюджували технічні навички й зовнішні оздоблення дзвонів, традиції їхнього виготовлення [4, с. 11]. Такі факти свідчать про формування міцних підвалин подальшого розвитку монументального відливицтва.

У давнину виготовлення дзвона було надзвичайною подією, про яку навіть заносили відомості в літописи. Коли 1419 р. у Володимирі на Клязьмі й Ростові відлили дзвони, то про це занотували в літописі: “В лѣто 6927 (1419 р.). Съльяза колокол Володимери и в Ростове” [62, с. 56].

На жаль, при пограбуванні церков, які часом закінчувалися пожежами, багато дзвонів розбивалося. Про це свідчать їхні фрагменти, віднайдені археологами тільки в одному Києві [6, с. 289; 11, с. 378]. У багатьох його храмах після цього могло й не залишитися дзвонів. Підтвердженням такого припущення може бути те, що літописці не згадують про церковне дзвоніння у своїх докладних описах урочистої зустрічі великого князя литовського Гедиміна (†1341 р.), коли після оточення його військами у 1322 р. Києва та захоплення штурмом замку, вийшли присягати новому володарю митрополит з єпископами, архімандритами з усім духовенством, які вели за собою “з крестами, корогвами, а за ними панове, бояре и все посполство киевское вышло кланяючися и подаючися в ласку и в державу Гедиминови” [63, с. 38]. Так само докладно, але без згадки про дзвоніння, описано цей урочистий похід і в Літописі Рачинського (1724–1794 рр.) [64, с. 152], хоч автори цих літописних зведень приділяли увагу дзвонам. Приміром, в одному з літописів розповідається, що за правління князя Бориса (не раніше 1272 р.?) полоцькі городяни мали можливість “сходитися до ради, в звон великий (вічовий. – Б. К.) звонили” [63, с. 23]. Хвалив цього ж князя за можливість “вдчем ся судити и в звон звонити” й інший літописець [64, с. 147]. Він же згадав про дзвони в Смоленську за князя Андрія (†1398 р.), коли “и зазвонили у звон ратный” [64, с. 165]. У цьому ж місті 1440 р. “смоляне, черные люди” озброїлись і, аби вигнати ставленника Жигмонта (†1440 р.) – воєводу Андрія Саковича – “зазвонили в колокол” [62,

с. 604; 65, с. 78]. Щоправда, у Євреїновському літописі зауважено, що це був ратний дзвін: “Зазвонили в колокол ратный” [66, с. 233]. Тобто вже тоді могли бути різні за призначенням дзвони. Маємо також підтвердження, що вони виконували різноманітні функції, були світські й церковні дзвоніння.

Окрім літописних згадок про широке побутування дзвонарського мистецтва у ВКЛ, зокрема на Гродненських землях у XV ст., свідчить дзвін 1420 р. з Неводницького костелу зі слов’янським написом: “въ лѣто 6928 (1420 р.) созданъ бысть колоколь святѣй Троици повелѣниемъ раба Божія пана Шедибора Волимонтовича, а мастеръ Устякъ” [67, с. 7]. З теренів Волині відомий дзвін із написом “божія року 1438”, що на початку 1900-х рр. був на соборній дзвіниці, а пізніше монастирській церкві в Дубному [68, с. 117]. Водночас є можливість відзначити, що написи на дзвонах, як і білорусько-литовські літописи, творилися спільною для українців і білорусів актовою мовою (вона виникла на східнослов’янській основі й живилася з народних джерел, а з XIV–XV ст. “визнавалася офіційною мовою Великого Князівства Литовського, уживалася в адміністративно-юридичних документах і навіть у державному управлінні в Польщі та Молдавському князівстві” [69, с. 5]); з літописів видно, що вже починають використовувати терміни “звон”, а не “колокол”, “звонити”, а не “звонить” тощо.

Поширенню дзвонарства, зокрема, поповненню ансамблів дзвонів у чернечих обителях, сприяло, передусім, зміцнення їхнього матеріального стану. Цьому допомагало надання монастирям київськими, литовськими, подільськими князями, польськими королями, руськими воєводами нових земель та маєтків [70, № 4, с. 21; 71, № 28, с. 41; 72, № 151, с. 174].

У княжі часи жінки теж використовували дзвіночки-прикраси. Окрім невеликих бронзових чи позолочених бубенців, що іноді прикріплювали до головного убору або намиста, побутували подзвонюючі скроневі кільця, сережки та підвіски у вигляді лунниць і зірок, шийні прикраси з намист і гривен [73, с. 593–594]. Така жіноча прикраса, як чільце із Санківців, була оздоблена шістьма бронзовими позолоченими бляшками й стількома ж бронзовими бубенцями. У похованнях із Ленківців знайдено 13 бронзових позолочених бубенців [74, с. 235]. При розкопках літописного Іскоростеня (нині в межах міста Коростень Житомирської обл. у скарбі IX ст. знайдено унікальний бронзовий із позолотою бубенець. Він хрестоподібний, має вушко й оздоблений орнаментом. Завдяки кульці всередині, бубенець дзвенить і нині [75, с. 48]. Його виявлено

в жіночому похованні XII–XIII ст. у с. Василів Заставнівського р-ну на Буковині [76, с. 159]. У цьому самому регіоні в такому ж похованні виявлено бронзовий бубенець біля правої ключиці захороненої [76, с. 160].

Наші предки, пришиваючи бубенці на верхній одяг, перетворювали вбрання на своєрідний “музичний ансамбль”. Це засвідчує, між іншим, галицького походження билина про Дюка Степановича [77, с. 127]. Тут мовиться про те, як герой твору:

*“Став він батіжком
по петельках погладжувати –
аж заспівали пташечки-щобетушечки,
Затягнули співи піднебеснії
Став він батіжком
по гудзиках погладжувати,
став він гудзиком об
гудзичок подзвонювати –
заспівала звірина рикучая”* [13, с. 51].

Віддавна кінська зброя оздоблювалася різноманітними дзвіночками, шелестами й шелегіндами. До цікавої різновидності бубенців відносять металеві шпори з пластинками, що дзвенять (подібні є серед предметів спорядження вершника XIII–XV ст., віднайдені археологами в Луцьку [78, с. 179]).

Про розповсюдження дзвонів у середньовічній Україні свідчить усна народна творчість, мотив дзвіниці на гуцульських кахлях, зображення там дзвонів [79, с. 453–454]. Назви сіл Колоколин (перша згадка про нього 1394 р. [80, с. 125]) у Галицькому р-ні Івано-Франківської обл. й Колоколівка в Шишацькому р-ні Полтавської обл. передають очевидний факт – в основі їхніх назв слово “колокол” (у церковнослов'янській мові), тобто “дзвін”. Отримують поширеність літописні назви міст “Звенигород” [81, с. 61]. Сприяло цьому відливання дзвонів на теренах Русі-України.

Важливим елементом дзвонарської культури було виробництво дзвонів – найбільш характерний і відповідальний вид ливарництва. Він не має рівних за монументальністю, масштабністю і складністю завдань, які вирішуються. Спершу дзвони, безперечно, завозили від західних сусідів – Угорщини, Польщі, особливо Німеччини, але з плином часу налагодилось їхнє місцеве виробництво. Імовірно, спершу за допомогою чужоземних майстрів, а згодом виник особливий “цех” майстрів-ремісників. Становлення на Русі-Україні відливання дзвонів засвідчує неабиякий рівень розвитку національних ливарницьких традицій. Їхні підвалини заклалися в добу Київської Русі. Однак у встановленні історії виробництва дзвонів того періоду ще чимало диску-

сійних питань. Важливо не тільки з'ясувати час появи перших дзвонів, а й визначити, якою з відомих технологій їхнього відливання користувалися та хто міг їх привнести.

На перших етапах історія виготовлення дзвонів на Русі-Україні пройшла, як вважають, через ті ж етапи, що й на Заході Європи, хоч дещо не так точно. Адже спочатку в ній дзвони відливали в монастирях, які були в епоху Середньовіччя “найголовнішим вогнищем ремесел, але від XIII–XIV ст., коли почалась епоха розквіту міст, цим промислом почали займатися світські ремісники” [54, с. 4; 83, с. 428]⁷. Мандруючи в пошуках заробітків, вони відливали перші дзвони в Київській Русі, технологію виробництва яких згодом перейняли місцеві майстри. Про виготовлення ними дзвонів із XIII ст. повідомляють літописи. Проте це не означає, що давньоукраїнські ремісники раніше не відливали таких музичних інструментів. Це могло відбуватися в монастирях як, приміром, виготовлення Святоюрського дзвона 1341 р.

Як виглядали перші дзвони, що використовувалися в Київській Русі? Оскільки такі цілі пам'ятки з домонголо-татарського часу збереглися поодиноких зразках, то це ускладнює визначення їхньої специфіки. Припускають, що вони наслідували німецькі дзвони, які завозились із Заходу (“вуликоподібні” дзвони XI–XII ст. з Києва та Городеська, дзвін першої половини XIII ст. у формі “цукрової голови” з Новгороду). Очевидно, перші наші дзвони відрізнялися менш масивним круглим у розрізі “петлеподібним” вухом (без жолобка, що притаманний для західних дзвонів), криволінійним профілем стінок і гострим нижнім краєм [10, с. 53].

Майстри Русі-України навчилися добирати потрібне співвідношення дзвонового сплаву. Це підтверджують результати хіміко-аналітичного дослідження 11 фрагментів дзвонів домонгольського часу з давніх Путивля, Переяславля, Ізяславля, Городеська, Воїня, Сахнівки, Києва та Мстиславля. Отримані відомості показали високий емпіричний рівень фізико-хімічних знань майстрів і вмінь поводитися з металами й сплавами та безперервність розвитку цього складного ремесла [84, с. с. 236–237, 241]. Це також свідчить про високу майстерність тогочасних людвисарів.

Перші дзвони, які привозили чи відливали на наших теренах, виготовляли, мабуть, за найбільш раннім і докладним описом їхньої формовки, що знаходиться в праці монаха Теофіла з бенедиктинської

⁷ Прихід у Західну Європу артилерії в XIV ст. розширив відливання дзвонів, адже при виготовленні бронзових гармат використовували майже такі ж сплави й застосовували подібні методи [82, с. 214; 83, с. 435].

чернечої обителі Св. Пантелеймона [83, с. 435]. Їх так і звали “дзвони Теофіла”, або “вуликоподібні”. Вони характеризуються майже прямовисними, усюди однаковими стінками, тільки на самому краю дещо товстішими; низ дзвона округлений, а не загострений, як у теперішніх.

Виробництво дзвонів мало свої певні етапи й було досить трудомістким і тривалим процесом. Техніка виготовлення, очевидно, мала якусь спільну основу, коли при створенні форми дзвона за допомогою шаблону готували глиняну основу, на яку поступово наносили окремими шарами особливу глиняну суміш. Цей стрижень обточували до визначеної відповідності внутрішньому профілю дзвона. Після просушування на цю основу наносили шар із сала, змішаного з розмеленим деревним вугіллям, такої товщини й конфігурації, як майбутні стінки дзвона. Потрібні написи й оздоблення вирізалися в цьому тонкому верхньому шарі (тілі) так, що вони виходили на відливці заглибленнями. На укладену суміш сала з вугіллям обережно накладали декілька шарів рідкої глини, кожний наступний після висихання попереднього. Так утворювався кожух або сорочка. Це обплітали залізними обручами й ставили в ливарну яму для витоплювання сала й висушування. Модель вух теж робили із сала, яку обмащували глиною, просушували. Обидві форми з’єднували, утворюючи одну порожнину для майбутнього дзвона, в яку заливали метал. Одним із головних недоліків цього способу було те, що кожух не знімався зі стрижня після просушування. Це не давало змоги перевірити чистоту порожнини, а також усунути дефекти (обвал глини, утоншення тіла тощо), унаслідок чого ззовні дзвін у більшості випадків виходив вельми далеким від досконалості [85, с. 50–51; 86, с. 10–11]. Нині на теренах Німеччини збереглося майже 15 “дзвонів Теофіла”. Найдавніший із них – “Lullusglocke” – дзвін Лулуса, відлитий бл. 1040 р. (нижній діаметр 111 см). Він знаходиться у вежі Катерини поряд із руїнами давнього монастиря в місті Бад Херсфельд (Bad Hersfeld), земля Гессен. Б’ють у цей дзвін чотири рази на рік у визначні свята [87].

Форма дзвонів поступово змінювалася, відповідно до вдосконалення ливарної техніки й пошуків мелодійних тонів звучання. Наполегливі шукання оптимальної форми стінок дзвона, що надала б гарне забарвлення звуку, відображені в назвах типових форм, що послідовно змінювали одна одну: “вулик”, “цукрова голова” [88, с. 281]. Дзвони, які позначала остання із цих назв, отримали її за свою верхню частину, дуже близьку до усіченого конуса. У ній

стінки дзвона ледве помітно прогинаються всередину. Внизу ж вони набувають круту випуклість із зовнішнього боку, утворюється масивна губа із загостреним краєм.

На зміну технології відливання “вуликоподібних” дзвонів у Західній Європі у XII ст. приходиться нова, описана в книзі В. Бірінгуччо “Піротехнія”. У ливарній ямі з цегли викладали порожнистий сердечник ливарної форми. Потім його обмащували сумішшю глини й піску. Шаблоном, що обертався навколо вертикальної осі, вигладжували кожен шар так, аби в результаті сердечник набрав форму, яка відповідає внутрішньому профілю дзвона. Усередині порожнини розпалювали вогонь і добре просушували глиняну обмазку сердечника – шар за шаром. Така технологія дозволяла відливати дзвони впродовж усього року, а не тільки в теплу пору, коли глина сама висихала; відповідно збільшувалася продуктивність праці ливарників. Готовий сердечник змащували салом. Зверху по ньому викладали глиняну сорочку, яка точно повторювала обриси майбутнього дзвона. Зовнішню його поверхню округляли й вирівнювали іншим шаблоном. Такий дзвін теж просушували та змащували салом. На нього накладали виготовлені з воску літери написів й елементи оздоблень. Зверху на них обережно наносили один за одним тонкі шари рідкої глини, що висихає на повітрі без прогрівання вогнем. Глина для цих шарів бралася все густішою, накладалася все товстіше, й утворювався глиняний кожух, який для міцності охоплювали залізними ребрами й обручами. Знову розводився вогонь у порожнині й прогрівався кожух. Його піднімали за вставлені кінці ребер і забирали фальшивий дзвін. Це вдавалося легко, оскільки при формовці наносили розділюючі шари сала. Потім кожух опускали, намагаючись якомога точніше встановити на попереднє місце. Форму для вух готували тим самим способом, що описаний у Теофіла, і надставляли нею форму дзвона. Щоб її не розірвало при заливці, ливарницьку яму засипали землею й ретельно її утрамбовували. Сплав готували в печі неподалік від ливарної ями й направляли у форму жолобом із цегли, обмазаної глиною [86, с. 12–13].

Звучання дзвонів цих типів у різних варіантах описують як достатньо чисте, тобто таке, що має певну висоту, але відривчасте, різке, брязкаюче, себто без того заворожуючого слухача гулу, при якому створюється враження пульсування звуків. Це зумовило появу в кінці XIII ст. синтетичної форми, що застосовується й понині. У перехідний час дзвони різних типів могли співіснувати. Дзвони у формі “цукрової голови” використовувалися ще в першій

половині XIV ст. Били у вуликоподібні “дзвони Теофіла”, що датують, як правило, XI ст., мабуть, й у XII ст. [10, с. 52–53].

До виготовлення більших дзвонів залучалися не тільки прості робітники – помічники майстра, а й інші фахівці. Робота всіх відповідно оплачувалася. Із запису видатків 1490 р. на відливання годинникового дзвона Львівської ратуші видно, що при його моделюванні трудився помічник майстра, який за цю роботу отримав 8 грошей, а потім ще 16 грошей. Зберігся рисунок дзвона (іл. 6), з якого довідуємося про вдалі пропорції цього ідіофона та його маюскульні написи як оздоблення (дата відливу й ім'я майстра) [48, с. 11]. Ця пам'ятка художнього відливання 1491 р. знаходилася на ратушній вежі до 14 липня 1826 р., коли вона впала, а дзвін розбився [89, с. 18–20, 26].

Мідь для дзвона придбали в Жешові за 5 гривень, за олово було заплачено Матвію-конвісару 4 копи грошей. Відлижник Валентин Фальтен († бл. 1493 р.) одержав за цю роботу 1 гривню, потім 2 золотих і, нарешті, 1 копу грошей [48, с. с. 125]. Ці факти дозволяють висловити впевненість у тому, що наприкінці княжої доби збільшується кількість майстрів і їхніх помічників, які відливали дзвони. Відповідно розширювалося коло осіб, що тією чи іншою мірою знайомилися з відливицькою технологією. Про значення майстра-відличника вказує увіковічення його імені на дзвоні.

Дзвони княжої доби мали різні форми й добрі пропорції. Порівняння Святоюрського дзвона 1341 р. з іншими сучасними йому в найближчих



Іл. 6. Дзвін з львівської ратуші. 1491 р.
Рис. Валентина Фальтена. Поч. XIX ст. [48, с. 11]

західних теренах дозволило побачити різноманітні форми цих ідіофонів, що не дало підстав твердити про якісь усталені типово готичні конфігурації дзвонів в Україні. Зіставлення цих форм у всіх їхніх варіантах і нюансах сприяло висновку про залежність різноманіття варіантів скоріше від майстрів, аніж від певного розповсюдженого типу [48, с. 7]. Це може пояснюватися тим, що виробництво дзвонів суто індивідуальне, адже їхня величина та зовнішня форма кожного разу визначалися запитами й багатством замовників.

Вивчення археологічних пам'яток, дзвонів, їх оздоблень, опрацювання літописів, актових документів, інших важливих кампанологічних джерел свідчить, що в Київській Русі дбали за церкву – за поруку розвою дзвонарства. Воно тісно пов'язане з духовним життям народу, зокрема, його обрядовими звичаями. Лаконічні записи повідомляють про неабияку роль різних дзвонів у світському й церковному житті, їхні функції тощо. Значення княжого Києва та його спадщини в історії дзвонів і дзвонів як невід'ємної складової церковних богослужень у тому, що прийнявши християнство, Київська Русь запозичила звичай заклику до богослуження за допомогою бил, регламентоване відзначення найурочистіших його місць. Переїнявши ж дзвони із Заходу, Старокиївська держава пристосувала їх до церковного й громадського життя, налагодила їхнє місцеве виробництво, що сприяло розвою дзвонарської культури на Русі. Пізніше в церковному й світському житті сформувалася власна практика використання бил і дзвонів, створена й утверджена багатовіковим досвідом, що знайшло своє відображення в церковних уставах. Важко переоцінити значення в цьому безперервному процесі Галицько-Волинського князівства, яке безпосередньо межувало з латинським світом і трансформувало цю культуру на інші руські землі. Характерна роль у розповсюдженні дзвонів і дзвонів, удосконаленні дзвонарського мистецтва також належить монастирям, побут яких потребував цілодобового регламентованого використання бил і дзвонів. Порівняння відомостей із різних літописів дозволяє уточнити окремі деталі, зокрема, стосовно початків зародження української дзвонарської термінології. Використання дослідниками минулого й сьогодення покликань на літописи свідчить про значну увагу до церковних дзвонів і дзвонів. Однак і нині ще побутує велика кількість неточностей, хибних тверджень, які переходять з однієї публікації до іншої, що часом деформує уявлення про поширення дзвонарства в Україні. На жаль, не всі питання, пов'язані з виробництвом

і побутуванням дзвонів, унаслідок скромної джерельної бази, вдається висвітлити. Це легше зробити в описі розвитку дзвонарства в наступних періодах.

1. Ісаєвич Я. Загальна характеристика періоду // Історія української культури: у 5 т. Київ: Наукова думка, 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть / редкол. тому Я. Ісаєвич, Ю. Ясіновський, Л. Войтович та ін. С. 207–222.

2. Пришляк В. Середньовічні шляхи Галицько-Волинських земель в епоху Романовичів // Галичина та Волинь у добу середньовіччя. До 800-річчя з дня народження Данила Галицького / відп. ред. Ярослав Ісаєвич; Ін-т українознавства ім. Івана Крип'якевича НАН України. Львів: [б. в.], 2001. С. 221–228. (Історичні та культурологічні студії. № 3).

3. Мурьянов М. Гимнография Киевской Руси. 2-е изд. / отв. ред. М. Громов, Т. Исаченко. Москва: Наука, 2004. 451 с. (Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси).

4. Модзалевський В. До історії українського ліярництва (про людвисарів та конвисарів) // Збірник секції мистецтв / Українське наукове товариство. Київ: [б. в.], 1921. Вип. 1. С. 3–23.

5. Б-в Н., Р. В., Соловьев Н. Колокола // Энциклопедический словарь: в 43 т. / изд.: Ф. Брокгауз, И. Ефрон. Санкт-Петербург, 1895. Т. XV: Керосин–Конкордия. С. 722–724.

6. Закревский Н. Описание Киева. Вновь обработанное и значительно умноженное издание с приложением рисунков и чертежей: в 2 т. Москва: Типогр. Грачева и Комп., 1868. Т. 1. 950 с.

7. Указатель святыни и священных достопамятностей Киева. Изд. 3-е, испр. и доп. Киев: [б. в.], 1867. 237 с.

8. Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення / ред. Петро Толочко; упоряд. В. Павлова, М. Панченко. Київ: АртЕк, 1996. 224 с.

9. Документы, известия и заметки // Киевская старина. Киев, 1889. № XXVI. С. 232–292.

10. Даркевич В. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.). Москва: Наука, 1966. 148 с.

11. Каргер М. Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города: в 2 т. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1958. Т. 1. 572 с.

12. Боднар Н. У Києві виявлено досі невідомий храм // Нова Зоря. Івано-Франківськ, 2003. 24 верес. С. 2.

13. Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века. Москва – Ленинград: [б. в.], 1928. Вип. 1. 421 с.

14. Казанский П. О призыве къ богослужению въ Восточной Церкви // Труды Первого археологического съезда в Москве. Москва, 1871. Т. 1. С. 300–318.

15. Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). Изд. 2-е. Санкт-Петербург: Типограф. М. А. Александрова, 1908. Т. 2: Ипатьевская летопись. 938 стб.+87 с.

16. ПСРЛ. Ленинград: Наука, 1989. Т. 38: Радзивилловская летопись / отв. ред. Борис Рыбаков. 179 с.

17. Макарова С. Трубы, била и колокола как сакральные музыкальные инструменты (К символическому истолкованию «трубного гласа» и «звона») // Музыка колоколов: сб. исслед. и матер. / [отв. ред. и сост. Александр Никаноров]. Санкт-Петербург: Рос. ин-т ист. искусств, 1999. С. 11–31. (Традиционная инструментальная музыка Европы и Азии. Вип. 2).

18. Літопис руський / пер. з давньорус. Леонід Махновець. Київ: Дніпро, 1989. 591 с.

19. Киево-Печерская лавра в ее прошедшем и нынешнем состоянии // Киевская старина. 1886. Т. XV, май. С. 26–43.

20. Arro E. Die altrussische Glockenmusik. Eine musik-slavistische Untersuchung // Musica Slavica. Beiträge zur Musikgeschichte Osteuropas. Wiesbaden: Steiner, 1977. S. 77–159.

21. Фільц Б. Музична культура східних слов'ян // Історія української музики: у 6 т. Київ: Наук. думка, 1989. Т. 1: Від найдавніших часів до середини XIX ст. / Лідія Архімович, Тамара Булат, Микола Гордійчук (відп. ред.) та ін. С. 138–148.

22. Толочко П. Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII–XIII веков. Киев: Наук. думка, 1980. 224 с.

23. Пастернак Я. Старий Галич: Археологічно-історичні досліді у 1850–1943 рр. Краків – Львів: Українське видавництво, 1944. 238 с.

24. Петегрич В. Ремесло // Археология Прикарпатья, Волини и Закарпатья (раннеславянский и древнерусский периоды) / В. Аулих, И. Свешников, В. Цыгылык и др.; отв. ред. А. Черныш. Киев: Наук. думка, 1990. С. 89–93.

25. Пеленський Й. Дзвони на Україні-Руси // Діло. 1910. № 126. С. 1–2.

26. Малевская М., Шолохова Е. Раскопки архитектурных памятников в Любомле и Владимире-Волынском // Археологические открытия 1975 года. Москва: Наука, 1976. С. 354–355.

27. Лысенко П. Берестье. Минск: Наука и техника, 1985. 399 с.

28. Гаркави А. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р. Х.). Санкт-Петербург: [б. в.], 1870. 308 с.

29. ПСРЛ. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 27: Никаноровская летопись. С. 13–162.

30. Новгородская первая летопись старшего извода (Синодальный список) // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / ред. и предисл. Арсений Насонов, отв. ред. Михаил Тихомиров. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. С. 13–100.

31. Уханова Е. К вопросу о месте Мстислава евангелия в культуре Древней Руси конца XI – начала XII в. // Palaeoslavica. 2006. № XIV. С. 5–40.

32. Wellesz E. Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej / przeł. Maciej Kaziński, red. Małgorzata Pasicka. Kraków: Wydawnictwo AA SC, 2006. 526 s.

33. Національний заповідник «Софія Київська» / авт.-упоряд.: Жанна Арустамян, Лариса Виноградська, Ольга Дивавіна та ін. Київ: Мистецтво, 2004. 432 с.

34. Слово о полку Ігоревім / вступ, ред. текстів, ритмічний пер. «Слова» і прим. Леонід Махновець. Київ: Дніпро, 1970. 168 с.

35. Літопис по Лаврентієвському списку. Санкт-Петербург: Изд-ние Археографической комиссии, 1872. 512 с.+Указатель 63 с.

36. Стрийковський М. Хроніка польська, литовська, жмудська і всієї Русі // Дзвін. 1990. № 4. С. 107–120.

37. Волинская краткая летопись // ПСРЛ. Москва: Наука, 1980. Т. 35: Летописи белорусско-литовские. С. 118–127.

38. Томенчук Б. Археологія дерев'яних храмів Галицького князівства // Вісник Прикарпатського університету: мистецтвознавство. Івано-Франківськ, 1999. № 1. С. 16–24.

39. Лукомський Ю. Архітектурна спадщина давнього Галича. Галич: [б. в.], 1991. 40 с.

40. Лукомський Ю. Воскресенська церква XII–XIII століть у Крилосі // Записки НТШ. Львів, 2001. Т. CCXLI: Праці Комісії архітектури та містобудування. С. 275–298.

41. Срезневский И. Словарь древнерусского языка: в 3 т. Репринт. изд. Москва: Книга, 1989. Т. 1, ч. 1: А–Д. 807 с.; Т. 1, ч. 2: Е–К. С. 804–1420+50 с.; Т. 2, ч. 2: П, С. 851–1804.
42. Терський С. Археологія доби Галицько-Волинської держави. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. 108 с. (Археологічні збірки Галичини і Волині. Вип. 1).
43. Жолтовський П. До історії художнього лиття металу на західних землях України в XIV–XVII ст. // Матеріали з етнографії та художнього промислу. Київ: Вид-во АН УРСР, 1957. № 3. С. 120–144.
44. Григоренко О. З історії релігійного життя вірменської громади в Кам'янці-Подільському // Історія релігій в Україні: матеріали VIII міжнар. кругл. столу (Львів, 11–13 трав. 1998 р.). Львів: Логос, 1998. С. 68–70.
45. Пилецки Ш. Караимы – этноисторическая особенность Галича // Галич і Галицька земля в державотворчих процесах України: матеріали Міжнар. ювіл. наук. конф. Івано-Франківськ: Плай, 1998. С. 278–281.
46. Ісаєвич. Культура Галицько-Волинських земель: Доба середньовіччя // Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції. Галич, 19–21 серп. 1993: тези доп. та повідомл. Львів, 1993. С. 3–5.
47. Галицько-Волинський літопис. Дослідження. Текст. Коментар / ред. чл.-кор. НАН України Миколи Котляра. Київ: Наук. думка, 2002. 400 с.
48. Жолтовський П. Художнє лиття на Україні в XIV–XVIII ст. Київ: Наук. думка, 1973. 132 с.
49. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича. Київ: Мистецтво, 1997. 224 с.
50. Гербильський Г. Період феодальної роздробленості Русі. Львів – столиця Галицько-Волинського князівства // Історія Львова: короткий нарис. Львів: [б. в.], 1956. С. 7–47.
51. Володимирсько-берестейський князь Володимир Василькович заповідає у володіння своїй дружині княгині Ользі місто Кобринь, села Городло, Садове і Сомино та монастир Святих Апостолів зі селом Березовичами... 9–15 лютого 1288 р. // Купчинський О. Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. Дослідження. Тексти. Львів: [б. в.], 2004. № 46. С. 315–318.
52. Щапов Я. Княжескіе уставы и церкви в Древней Руси. Москва: Наука, 1972. 340 с.
53. Щапов Я. Церкви в Древней Руси (До конца XIII в.) // Русское православие: веки истории / науч. ред. А. Клебанов. Москва: Политиздат, 1989. С. 10–70.
54. Szydłowski T. Dzwony starodawne z przed r. 1600 na obszarze b. Galicji. Kraków: [б. в.], 1922. 96 s.
55. Купчинський О. Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – першої половини XIV століть. Дослідження. Тексти. Львів: [б. в.], 2004. 1283 с.
56. Kompaniewicz B. Uwagi i postrzeżenia nad rozmowaniem j[egomością] x[iędza] Bened[ykta] Lewickiego o dzwonie lwowskim ś[więto]jurskim... // Czasopismo Naukowe. Od Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich wydawane. Lwów, 1834. R. 7, Zesz. I–III. S. 41–48, 129–136, 241–247.
57. Савєга В. Благовест: история колоколов, колокольного лиття, колоколен и колокольной бронзы. Днепропетровск: Пороги, 2000. 461 с.
58. Теодорович Н. Город Владимир Вольнской губернии в связи с историей Вольнской иепархии. Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1893. 269 с.
59. Кіндратюк Б. Нариси музичного мистецтва Галицько-Волинського князівства / ред. і авт. перед. слова Юрій Ясіновський. Івано-Франківськ. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2001. 144 с. (Історія укр. музики. Вип. 9: Дослідження).
60. Mańkowski T. Dawny Lwów, jego sztuka i kultura artystyczna. Londyn: [б. в.], 1974. 423 s.
61. Зубрицький Д. Хроніка міста Львова / МГКО «Документальна скарбниця Львова», Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, Львівське відділ. Ін-ту укр. археограф. та джерелознав. ім. М. Грушевського НАН України у Львові, Громадська організ. «Інститут Львова»; пер. з пол. Іван Сварник; комент. Мирон Капраль; наук. ред. Ярослав Дашкевич, Олександр Шишка. Львів: Центр Європи, 2001. 640 с. (Львівські історичні пам'ятки, т. 3).
62. Супрасльская летопись // ПСРЛ. Москва: Наука, 1980. Т. 35: Летописи белорусско-литовские / сост. и предисл. Н. Улащик; АН СССР, Ин-т истории. С. 36–67.
63. Хроника Литовская и Жмойтская // ПСРЛ. Москва: Наука, 1975. Т. 32. С. 15–127.
64. Летопись Рачинского // ПСРЛ. Москва: Наука, 1980. Т. 35. С. 145–172.
65. Слуцкая (Уваровская) летопись // ПСРЛ. Москва: Наука, 1980. Т. 35. С. 68–84.
66. Евреиновская летопись // ПСРЛ. Москва: Наука, 1980. Т. 35. С. 208–251.
67. Гильтебрандт П. О рукописном отделении Виленской публичной библиотеки. Вильна: Печатня Сыркина, 1871. XIV, 230 с.
68. Орлов А. Библиография русских надписей XI–XV вв. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1936. VIII+180 с.
69. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: у 2 т. Київ: Наук. думка, 1977. Т. 1: А–М / редкол. Л. Гумецька (гол.) та ін.; передм. І. Білодід; уклад. Д. Гринчишин, У. Єдлінська, В. Карпова та ін. 592 с.
70. Жалованная подтвердительная грамота Подольского князя Александра Кориатовича Смотрицкому доминиканскому монастырю... 17 марта 1375 г. // Акты ЗР. Санкт-Петербург: В типографии II отделения собственной Е. И. В. Канцелярии, 1846. Т. I: 1340–1506, № 4. С. 21.
71. Жалованная грамота Киевского князя Александра Владимировича и супруги его, княгини Анастасии Васильевны Лаврашевскому монастырю... После 1420 г. // Акты ЗР. Санкт-Петербург: В типографии II отделения собственной Е. И. В. Канцелярии, 1846. Т. I, № 28. С. 41.
72. Грамота Литовского великого князя Александра киевскому воеводе князю Дмитрию Путятичу об отводе Пустынскому Николаевскому монастырю пустоши... 6 сентября 1497 г. // Акты ЗР. Т. I, № 151. С. 174–175.
73. Терпиловський Р. Прикладне мистецтво // Історія української культури: у 5 т. Київ: Наук. думка, 2001. Т. 1: Історія культури давнього населення України / редкол. тому Петро Толочко, Діонізій Козак та ін. С. 587–599.
74. Мисько Ю. Давньоруські прикраси з Недобоївського городища // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині, вип. 10. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2006. С. 233–236.
75. Застывшая вечность: [археологические находки в г. Коростень] // Кореспондент. КУІV POST, 2003. 15 нояб. С. 48.
76. Тимошук Б. Давньоруська Буковина: X–перша половина XIV ст. / АН УРСР, Ін-т соц. і екон. проблем заруб. країн. Київ: Наук. думка, 1982. 207 с.
77. Грушевський М. Історія української літератури: у 6 т., 9 кн. Київ, 1994. Т. 4: Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII, кн. I / упоряд. Олена Таланчук. 336 с. (Літературні пам'ятки України).
78. Терський С. Лучеськ X–XV ст.: монографія. Львів: Вид-во Національного університету «Львівська політехніка», 2006. 252 с.

79. Колупасва А. Гуцульські кахлі: композиції на релігійну тему // Історія Гуцульщини: у 6 т. Львів: Логос, 2001. Т. VI. С. 446–456.
80. Грамоти XIV ст. / упоряд., вступ, коментарі і словники-показчики Марія Пешак. Київ: Наук. думка, 1974. 256 с. (Пам'ятки укр. мови).
81. Железняк І., Корепанова А., Масенко Л., Стрижак О. Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. Київ: Наук. думка, 1985. 256 с.
82. Кнаббе В. Литейное дело. Отливка изделий из чугуна, стали, железа, бронзы, латуни, цинка, свинца и олова. Санкт-Петербург: Типогр. акцион. общ. Брокгауз-Ефрон, 1901. 256 с. (Биб-ка промышленных знаний / ред. Д. Менделеев, т. VI, часть 6).
83. Price P. Bell // The New Grove dictionary of music and musicians: 20 v. London: [б. в.], 1980. V. 2: Back–Bolivia. S. 424–436.
84. Шашкина Т., Галибин В. Памятники древнерусского колокольного литья (результаты химико-аналитического исследования) // Советская археология. Москва, 1986. № 4. С. 236–242.
85. Петриченко А. Книга о литье. Киев: Техника, 1972. 284 с.
86. Пухначев Ю. Колокол // Наше наследие. Москва, 1991. № V. С. 5–20.
87. Нарожная С. Старейшие колокола Германии. URL: <http://www.decorbells.ru/germanyold.htm>.
88. Mahrenholz Ch. Glocken. Abendland: Mittelalter und Neuzeit // Die Musik in Geschichte und Gegenwart: 17 bd. Kassel – Basel – London, 1989. Bd. 5: Gesellschaften–Hayne. P. 276–291.
89. Badecki K. Lwowska wieża ratuszowa i jej dzwony. Lwów: [б. в.], 1920. 46 p.

Леонід Тимошенко

ПРАВОСЛАВНА І КАТОЛИЦЬКА РЕЛІГІЙНІ КУЛЬТУРИ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ (ЕПОХА БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ): КОНФЛІКТ ЧИ ПОРОЗУМІННЯ?

1030-річчя хрещення України-Русі, яке відзначається цього року, актуалізує проблематику, пов'язану з дослідженням дуже широкого тла контекстів розвитку Києво-руського християнства у період середньовіччя та раннього нового часу. Візантійсько-грецьке коріння національного варіанту християнської культури не викликає жодних сумнівів, однак входження українських земель до складу Речі Посполитої створило передумови для поширення західних впливів. Потрапивши в орбіту впливів вищої за рівнем розвитку латинської релігійної культури, Київська православна митрополія прагнула зберегти свою східну еклесіальну ідентичність, що зумовлювало конфронтаційний характер її стосунків з “чужорідною” релігійною культурою титульної нації. Однак католицькі впливи поступово набували розмаху, що не могло не знайти відбитку на багатьох галузях церковного життя та релігійної культури. Зрештою, ситуація і не могла розвиватися інакше, адже саме виклики Реформації та Контрреформації (доба конфесіоналізації) спричинили таку резонансну навіть для європейської церковної історії подію, як Берестейська унія, яка остаточно відчинила для християнської Русі двері у світ європейської культури.

Уявлення історіографії про тотальне протистояння православної і католицької релігійних культур (церков) в ранньомодерний період є переважно досить жорсткими і негативними, позаяк демонструють глибокий конфлікт. Глобальна подія доби – Берестейська унія 1596 р., – хоч і трактується як акт об'єднання латинської і православної церков, однак в цілому не змінює загальної картини досить жорсткого конфлікту, позаяк у межах Речі Посполитої деклароване ініціаторами унії об'єднання церков так і не відбулося. Більше того, лише один документ фіксує переговорний процес між церквами напередодні укладення унії: “Угода між духовними римськими і духовними руськими”, підписана Кирилом Терлецьким у результаті

нарад з польським єпископатом у лютому–березні 1595 р. Вона передбачала затвердження погоджених умов унії на черговому засіданні сейму, на якому вперше мали брати участь делегати Київської митрополії. Однак згаданий договір мав проміжне значення і в подальшому зазнав значної коректури [1]. Тим більше, жодних сеймових конституцій, які б затвердили унію церков, прийнято не було. Ситуативно новоутворена Унійна церква, яка ще довго зберігала свою “православність”, розраховувала на масштабну підтримку з боку католиків, однак, як відомо, цього також не сталося. Свідченням сказаного є листи уніатського митрополита Іпатія Потія до Сигізмунда III та до канцлера Великого Князівства Литовського (ВКЛ) Л. Сапеги, вислані на початку XVII ст., в яких він, з огляду на непідтримку католицькою стороною уніатів, погрожував відставкою [2; 3].

У сучасній літературі досі зустрічаються уявлення про “культурний імперіалізм” римо-католиків у стосунку до українсько-білоруського християнства. Так, І. Сковчиляс вважає, що Православна церква в Речі Посполитій мала статус хоч і толерованої, але все ж дискримінованої й неодноразово переслідуваної етноконфесійної спільноти [4, с. 335; 5, с. 28–30]. До слова, “мученицький наратив” часом допомагають створювати окремі російські історики, які прагнуть нав'язати українській історіографії тенденційно виражений підхід до проблеми витоків “українсько-польського конфлікту” [6]. Назагал, напрямок в історіографії, який абсолютизує конфліктний бік в українсько-польських стосунках досліджуваного періоду, знаходить все менше і менше прихильників [7, с. 95–130].

Існують праці, в яких застосовується інший підхід до розгляду проблеми. Відносно мирне співіснування різноманітних текстів культури на теренах Вільна простежує Я. Недведзь [8]. Згаданий підхід не заперечує правомірності розгляду історичної конфліктології на теренах того ж Віль-

на, наприклад, якщо порівняти із Т. Кемпа [9]. Л. Цвікла й В. Варонін також пропонують більш виважений підхід і наводять цікаві та важливі факти, що представляють проблему становища Православної церкви в католицькій Речі Посполитій далеко не в чорно-білих тонах, вживанням яких грішила православна та радянська історіографія [10–11]. Однак, згадані та інші праці далеко не вичерпують досліджувану проблематику, зокрема, вони не торкаються теми взаємовпливів релігійних культур.

Н. Яковенко свого часу порушила питання про шляхи трансляції культури Заходу в українську культуру [12, с. 358]. Все ж, Річ Посполита, як транслятор латинської культури до ареалу *Slavia Orthodoxa*, в історіографії спеціально не розглядається. Між тим, в літературі предмету чітко сформульовано уявлення про гетерогенність культури польсько-литовської держави, в якій бенедиктинська Європа і Європа кирило-мефодіївська перебували в зоні постійного контакту. Візію згаданих “двох Європ” представляє А. Наумов, який, щоправда, обмежується, здебільшого, окремими прикладами літератури [13]. Найбільш показовим в окресленій візії є, зрозуміло, XVII ст. Наприклад, як показала Н. Яковенко, блискучий письменник і богослов XVII ст. Йоаникій Галатовський користувався польськими перекладами та інтерпретаціями західних джерел релігійної книжності, однак це не завадило йому звертатися до оригінальних видань [14, с. 97–194].

Прикладів, які ілюструють нетолеранцію з боку католиків щодо православних, є чимало. Такими можуть вважатися інвективи Петра Скарги проти православної релігійної культури в 1577 р. (твір “*O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem*”), конфлікт довкола календарної реформи у 80-х рр., антиправославні ухвали собору Львівської архієпархії 1593 р., одностороння підтримка уніатів після Берестейського собору 1596 р. та інше.

Полемічна спрямованість літератури католиків проти православних Речі Посполитої, а також репертуар творів, у яких демонструється яскраво виражений негативізм, добре вивчені [15, с. 173–187; 16, с. 69–75; 17, 84–125]. Відповідно, з боку православних виокремлюється антилатинська полемічна література [18], яку останнім часом спеціально оглянув В. Зема [19]. На його думку, в досліджуваний період в руській полемічній літературі постійно повторювалися вже відомі раніше антилатинські тексти (наприклад, у монасти-

рях вони зазнали метафізичного переписування). Поширюване в православному просторі відоме “послание до латин из их же книг” є насправді таким собі “легким” зверненням, доповнюваним “нормальним” апелюванням до папи як до “архієпископа римського”. Однак латинян здебільшого вважали за богохульників, відступників від патріархів, “папіжників”, які користувалися “богомерзскою/поганою”, “безбожною” латиною. Однак, як видається, В. Зема повторив декілька стереотипів, які виходять з недостатньої поінформованості про друковану полемічну літературу XVI ст. Так, на моє переконання, помилкою є твердження про те, що руська церква не мала власної богословської традиції, а відтак католицька традиція не мала на неї жодного впливу (на критику Я. Сакрана не реагували аж до початку XVII ст., допоки її не згадав М. Смотрицький). Насправді, “фронт” боротьби з католицизмом був значно ширшим.

На згаданому конфронтаційному тлі, особливо не відрізнялася й православна візія литинників, зокрема, в питанні про трактування католицького короля. На думку А. Наумова, православні обивателі не визнавали статус правовірного володаря за католицьким королем і великим князем, за якого належало молитися в церквах. Перебування під іновірним володарем з точки зору практики функціонування держави та Східної церкви, а також теологічних засад, сприймалося як ненатуральне. Проблема лояльності православних мешканців щодо католицьких володарів не обговорювалася в Речі Посполитій до часів Берестейської унії [13, с. 64, 66].

Як видається, уявлення української історіографії, починаючи від М. Грушевського, про те, що в період до активізації полемічної літератури в 70-х рр. XVI ст., в православному просторі спостерігається суцільна релігійно-культурна лакуна, не зовсім відповідає дійсності. Так, наприклад, не слід вилучати з дискурсу католицько-православної полеміки суперечку С. Оріховського з Я. Сакраном, в якій він захищав руський обряд¹. Твори С. Оріховського хоч і не мали поширення в руськомовній книжній традиції, але вони таки здійснили вплив на розвиток руської полемічної майстерності. До цього варто додати й інших руських латиномовних авторів.

Характерною рисою окресленої ситуації взаємного поборювання була також “азбучна

¹ Див. найновіші праці польських авторів [20–22]. Меншою мірою згадана проблема обговорюється українськими дослідниками [23–24].

війна” (тобто, публікація католицьких, протестантських і православних шкільних посібників). Так, у Львові 1574 р. (друкарня Івана Федорова), а у Вільні близько 1595 р. (друкарня Мамоновичів) були видані друком “Букварі” [25, кн. 1, № 58, с. 450–451; кн. 2, № 139, с. 999–1000], 1596 р. там же в братській друкарні – “Часовник з Букварем” [25, кн. 2, № 144, с. 1018–1019], того ж року в тій же братській друкарні – “Граматику словенску” Лаврентія Зизанія [25, кн. 2, № 142, с. 1016–1017]. До завдань православних ученик-книжників XVI ст. входила легітимація статусу церковнослов’янської мови в якості високої мови богослів’я. Ситуацію на мовному “фронті” яскраво схарактеризував Іван Вишенський, котрий назвав латинську мову “улюбленим знаряддям диявола”, а церковнослов’янську – “святою мовою”, яка забезпечує вічний порятунок [26, с. 193–194], а також доведення її рівності з мовами Речі Посполитої – польської та латинської². Для захисту церковнослов’янської мови був розроблений комплекс посібників, які ставили не тільки навчальні, але й полемічні завдання. Прикладом такого видання стала “Азбука. Наука ку читаню, и розумению писма словенского” Лаврентія і Стефана Зизаніїв (Вільно: Братська друкарня, 1596) [25, кн. 2, № 149, с. 1026–1027]. До книги був включений короткий “Катехизис” Л. Зизанія під назвою “Изложение о православной вере”³.

Атрибутом релігійних конверсій (водночас, і маркером доби) була взаємна ребапטיзація. Після трактату Яна Сакрана з Освенцима “*Elucidarius ergo ritis Rutenici*” (1501 р.), який кодифікував повторне хрещення православних⁴, через сто років у “Требнику” Гедеона Балабана (1604 р.) затверджується обряд прийняття католиків у православ’я, але в дещо м’якшій формі, у порівнянні з вірменами і єретиками⁵.

Якщо розглядати польську літературу не вибірково, то можна помітити, що “табір” католиків був не таким вже однорідним, як видається на

² Полеміку щодо літургійної мови слов’ян, оглядає Я. Страдомський, однак він окреслює лише її католицьких критиків (С. Гозія і П. Скаргу), не помічаючи захист мови з боку православних авторів (див. : [27, s. 113–125]).

³ Про катехитичні твори Зизаніїв див. докл.: [28, с. 216–223]. Творчість Зизаніїв віленського періоду оглянута також у праці Л. Левшун [29, с. 674–691].

⁴ Окрім републікації тексту трактату, М. Марек піддав його “тотальному” аналізу, навівши вичерпну літературу предмету [30]. Проблема ребапטיзації оглянута також Т. Модецьким [31, с. 38–44], Й. Савіцким [32, s. 229–246].

⁵ Спочатку викладено чин прийняття у православ’я єретиків, після нього – вірмен, і лише на третьому місті – латинян. На це вперше звернула увагу Т. Опаріна [33].

перший погляд. Так, окремі його представники примирливо ставилися до православних, наприклад, ранній Бенедикт Гербест (“*Wypisanie drogi*”, 1566 р.) [34]. Проти календарної реформи виступав професор Краківської академії Ян Лятос, котрий після вигнання з Кракова прибув до Острога, де він висловлював повагу до православ’я, Острозької академії, патрона православних князя В.-К. Острозького (зокрема, він присвятив декілька своїх астрологічних творів князям Острозьким). Наприкінці XVI ст. у Вільні був виданий його твір “*Minuscje*” (до 1598 р.), в якому він прагнув довести, що Римо-католицька церква, виправивши календар, цілковито “зіпсувала” літочислення (твір не зберігся) [35, s. 554–589; 36–39; 40, с. 806, 818–819, 878, 1008, 1183, 1200, 1202–1203].

Професор Краківської академії, полеміст і проповідник Станіслав Соколовський в книзі “*Cenzura Orientalis Ecclesiae*” (1582 р.) переклав з грецької на латинську мову перехоплену відповідь патріарха Єремії II Траноса тюрингенським протестантам, в якій обґрунтовувалася теза про близькість католицької і східної науки церков. Автор “*Cenzury*” захищав переважно католицькі догмати та інші канонічно-дисциплінарні норми та звичаї від нападок на них протестантів, однак його аналіз розходжень між католиками та православними є рідше причинковим. Незважаючи на очевидну конфесійну мету перешкодити укладенню союзу православних з протестантами, спрямованого проти католиків, публікації С. Соколовського слід розглядати як рідкісний приклад (можливо, навіть винятковий) допомоги православним в захисті їх віри від протестантських прагнень⁶. Відомо також, що С. Соколовський прихильно ставився до ідеї унії католицької і православної церков, однак він відкидав можливість її реалізації в межах Речі Посполитої, до чого його закликав А. Поссевіно, який просив його надіслати примірники “*Cenzury*” на Русь і до Вільна. С. Соколовський був зацікавлений у переконанні православних у важливості прийняття нового календаря, однак він обмежився листуванням з А. Поссевіном, надіславши йому послання східних патріархів до князя В.-К. Острозького в цьому питанні [41, с. 186]. Зрештою, беззаперечною залишається та обставина, що на праці С. Соколовського ні в поль-

⁶ Аналіз відповіді патріарха на тлі поглядів С. Соколовського здійснив Г. Ціховський [41]. Аналізоване листування, яке було перехоплене і опубліковане на Заході католиками (а вслід за ними і протестантами), ретельно вивчене в підсумковій праці Д. Вендебурга [42]. Згадана авторка не зауважила, однак, краківської публікації С. Соколовського [43].

ській, ні в руській публіцистиці ніхто не звернув уваги. Однак не виключено, що в загальному неуспіхові укладеного в 1599 р. князем В.-К. Острозьким союзу з протестантами, ідеї С. Соколовського таки відіграли певну роль.

Одним із гострих критиків поглядів братів Зизаніїв – найбільш активних православних учених у Вільні, – був Станіслав (Щасний) Жебровський, якому приписується анонімний твір 1595 р. “Ka-koł, który rozsiewa Stefanek Zizania w cerkwiach ruskich w Wilnie” [44, s. 30] (йому належить також кілька авторських творів). Цікаво тут те, що не тільки Іпатій Потій у своїй “Унії” напередодні собору 1596 р. пропагував ідею об’єднання церков. Викладаючи аргументи на користь унії, автор цілком толерантно говорить про Східну церкву (руський народ благословен Богом, “Річ Посполита грецька” довго і щасливо розквітала поміж іншими християнськими народами тощо).

У перевиданих 1609 р. в Речі Посполитій знаменитих “Універсальних реляціях” Джованні Ботеро [45] наводиться досить м’яка критика засад “грецької віри” і фактично не маніфестується ворожість між православними і католиками, на відміну від Московії [46–48].

Киево-руська релігійна культура розвивалася в тісному сусідстві (безпосередньому контакті) з Римо-католицькою церквою, яка після Тридентського собору розпочала корінні реформи. Незважаючи на труднощі перехідного періоду, польський католицизм демонстрував високий рівень духовності [49, s. 89–207; 50; 51, s. 80–108; 52, s. 63–74]. Польська теологія духовності XVI–XVII ст. базувалась, передовсім на Святому Письмі. Активно поширювались і засвоювались основи християнської антропології і культів, у декількох напрямках: христологічному/христоцентричному, марійному, містично-споглядальному та аскетичному. Незважаючи на жорстке протистояння з православ’ям, польська католицька релігійна культурна здійснила великий вплив на його розвиток. Так, у середині – другій половині XVI ст. у православній культурі Речі Посполитої з’являються нові жанри: катехизиси [28], проповідь [53], тексти тестаментів, панегірики, зразки літератури поховального характеру⁷ та багато іншого. Напевно, стилі та жанри риторики, зокрема, стиль полемізування православної літератури склався під впливом католиків. Нага-

⁷ Українсько-білоруська література поховального жанру, яка бере свій початок з “Епідеціону” на честь Михайла Вишневецького (1585 р.), зазнала впливу польського письменництва, зберігаючи при цьому грецькі та східнослов’янські традиції. Див. дослідження А. Новак [54].

даю, що вони мали вкрай яскравих представників цього жанру: Ст. Гозія, Ст. Соколовського, Б. Вуєка, Б. Гербеста, М. Лятерну, П. Скаргу, М. Сміглецького та інші.⁸

Добре відомо про впливи протестантської і католицької освіти, зокрема, єзуїтської, на православні школи. Наведу приклад блискучої, але маловідомої праці К. Харламповича, виданої 1924 р., в якій він безпосередньо ставить питання про польсько-латинські впливи на руське шкільництво [57]. Так, наприклад, після відкриття у Львові греко-слов’янської братської школи, між 1592 і 1601 рр. вона почала впроваджувати до навчального процесу латинсько-польські підручники і послуговуватися західно-європейською науковою і теологічною літературою, на що вказує відомий каталог братської бібліотеки. У віленській братській школі одразу по її заснуванні була впроваджена латинська мова. Відомо й про єзуїтські впливи на генезу Острозької академії, яка, зауважу, була слов’яно-греко-латинським навчальним закладом середнього типу [58]. До слова, у своїх дослідженнях я надаю перевагу в генезі Острозької академії не католицьким, а протестантським впливам [59].

Як вже згадувалося, яскравим прикладом польських католицьких впливів на українську літературу є поява в останній латиномовних письменників, зокрема, поетів⁹. Поступово набувають вжитку католицькі тексти: переклади на церковнослов’янську мову “сказання про пророчицю Сивілли”, “Пісні над піснями”, католицької молитви на честь Діви Марії, записи кирилицею інших молитов [64]. У гуртку князя Андрія Курбського на Волині перекладали майже винятково з латинських видань: так, перекладалася передовсім грецько-візантійська агіографічна спадщина в латиномовних ранньомодерних версіях, хронологічно ближча і доступніша перекладачам, а також твори Йоана Дамаскина [65–69]. Джерелом перекладу стали і краківські латиномовні видання праць Йогана Спаненберга 1544, 1548 і 1552 рр., учня Мартина Лютера¹⁰. Очевидно, що досвід перекладів з латини перейшов пізніше з Милянєвич до Острога, з яким налагодилися тісні зв’язки.

Католицькі проповідники здійснювали вплив на становлення окремих православних пись-

⁸ Я порушував це питання в кількох публікаціях [55–56].

⁹ Руська латиномовна література досліджена в працях О. Циганка [60], І. Саверчанка [61, с. 44–55], В. Литвинова [62], у багатотомному виданні “Історії української літератури” [63] та інших.

¹⁰ Згаданий переклад Курбського був виданий окремою книгою вже після його смерті в друкарні Мамоничів у Вільні 1586 р.

менників, навіть на одного з найбільш консервативних в їх середовищі – Івана Вишенського. Наприклад, дослідники давно відзначили можливий вплив на молодого Івана Вишенського католицького священика Марціна Кровицького, котрий служив у Вишні – на батьківщині Івана в 40–50-ті рр. XVI ст. Відомо, що в 50-ті рр. М. Кровицький виступав разом зі С. Ожеховським проти католицької ребаптизації православних, захищаючи східний обряд. У 1550 р. він покинув celibat і одружився, за що зазнав переслідувань. Відтак, М. Кровицький став конвертитом до протестантизму, а також яскравим полемістом і проповідником. Релігійні дискусії, якими жила під ту пору поліконфесійна Перемишльщина, безумовно, мали вплив на молодого Вишенського [70–72]. Але, якщо Ожеховський та інші ставали “реакціонерами католицькими”, то Вишенський перетворився на “реакціонера православного” (лексика М. Грушевського).

Ще одне спостереження принципового характеру. Мені видається, що католицька полеміка з православними не посідала головного місця в релігійно-культурному просторі Речі Посполитої, позаяк головною проблемою польського суспільства були все-таки протестанти¹¹. Тобто, вістря католицької полеміки було спрямоване саме проти них. Наприклад, полеміка С. Ожеховського про ребаптизацію русинів була лише невеликою часткою його боротьби з протестантами (Пор.: [73–76]). Так само пропорційно мало католицькі полемісти переймалися проблемою унії з Православною церквою. До того ж, католицьку річпосполитську спільноту буквально роздирав конфлікт шляхти з духовенством, через його (духовенства) суспільне становище [77].

У полеміці, пов’язаній з Берестейською унією, в якій православним протистояли католики й уніати, спочатку гору брали католики, однак надалі ситуація вирівнялась. Поза тим, що дискусія була переповнена сварками, далекими від об’єктивізму висновками і протилежно відмінними постулатами, вона назагал мало що змінила. Безсумнівно однак, що дуже широким був форум думки та опінії, вираження власних побоювань та надій. Згідно з найновішими дослідженнями, суперечки про “грецьку віру” імпонують своїм розмахом та життєздатністю. Багато творів відзначаються високим інтелектуальним рівнем, високим стилем ведення полеміки та предмет-

ністю аргументів, які підтверджувалися типовим для риторики доказовим матеріалом, що мав переконати учасника розмови/читача в тому, що презентоване становище є слухним [27, s. 273–275]. Незаперечним є також те, що вирішальним чинником у формуванні основних ідей, уявлень, цінностей православної полемічної публіцистики була взаємодія із католицькою та протестантською дискурсивними практиками. Хронологічна послідовність полемічних творів католиків і православних поєднала їх в єдине ціле, дозволяючи раціонально втілювати конфесійні переконання у “спільні” жанри, в яких простежується орієнтація на античний та західноєвропейський досвід [78, с. 339].

Яскраві приклади, які характеризують впливи католицької релігійної культури на православну культуру, демонструють також проповідь, статuti церковних братств, акти про діяльність кафедральних капітул. Що стосується проповіді, яка поширювалася спочатку у вигляді відомих учительних євангелій, то на їх склад та розвиток більше всього впливала протестантська гомілетика [79], однак важко собі уявити, щоб впливу не мала католицька проповідь (скажімо, знамениті казання Петра Скарги, які він проголошував у віленській катедрі). Великий вплив на розвиток руської агіографії кінця XVI – XVII ст. мали також “*Żywoty Świętych*” Петра Скарги, що неодноразово засвідчувалося в історіографії [14, с. 143–151; 80; 81, с. 58–59]. Тут варто підкреслити, що саме агіографічні твори П. Скарги часто виступали транслятором питомої західної католицької агіографічної традиції у православній релігійно-культурний простір.

У стосунку церковних братств мені вдалося довести, що багато функцій українсько-білоруських спільнот появилася не тільки під впливом грецько-візантійської релігійної традиції, як припускалося раніше. Фактом є те, що дослівно поруч православних братств функціонували римо-католицькі конфрадернії, які випрацювали виразно окреслені релігійні прерогативи. У XVI ст. на території католицьких дієцезій вже існувала розбудована мережа мирянських спільнот, в яких набули популярності різні християнські культу (у Львові, Любліні, Перемишльській землі, на Волині). Затим одразу після заснування католицьких братств в другій половині XVI чи на початку XVII ст., постають православні братства. За винятком приписів, які стосуються особливих стосунків з духовенством (право ставропігії і суспільно-політична функція),

¹¹ Згадане спостереження базується на аналізові загальних оглядів полеміки Речі Посполитої досліджуваного періоду [73].

всі інші риси руських православних братств були подібними до католицьких.

В 80-х рр. XVI ст. рівень інституційного розвитку католицьких конфрастерній дійшов до опублікування друком статутів. Є коректним порівняння статутів католицьких братств (наприклад, Краківського братства милосердя, статут якого був виданий друком в 1588 р., а також братства Св. Анни, яке постало в Кракові 1590 р.) зі статутом Львівського Успенського братства, затвердженого патріархом Йоакимом Доу 1.01.1586 р.

Статут Львівського Успенського братства вважається взірцевим (він існував у вигляді рукопису і зберігався в архіві братства). Інший взірцевий статут Віленського братства Св. Трійці був виданий друком, але, на жаль, не зберігся. Реконструкція утраченого статуту здійснена на підставі рукопису 1620 р. [82]. Публікація статутів у Київській унійній митрополії розпочалася лише після Замойського синоду 1720 р., у православній митрополії вони взагалі не публікувалися.

Знаменним є факт, що в дещо зміненій та спрощеній формі структура православних статутів була запозичена від католиків. Так, зі статутів католицьких братств до православних перейшло піклування про культ патрона братства та його святиню, її оздоблення, вигляд тощо.

Зрозуміло, що в практиці костельних і церковних братств існували значні різниці. Між іншим, у польському костелі допускалося одночасне функціонування декількох братств в одній святині. У Православній церкві побутувала інша традиція: одна парафія/храм – одне братство. У зв'язку з цим посвята храму приймалася як посвята братства. Вплив західної традиції на Київську митрополію виразно простежується на тлі порівняння двох православних митрополій: Київської і Московської. Перша розвивалася в рідній і близького контакту з римо-католицькою традицією, друга – у становищі ізоляції від неї. В результаті, у другому випадку, не бачимо таких форм мирянських організацій, як парафіяльні братства [56].

Дещо інша ситуація простежується з розвитком капітул – органів єпархіального управління. У XVI ст. крилоси/капітули зникають в московському православ'ї, але зате їх розвиток у Київській митрополії піднявся на небувалий рівень [83–86; 87, с. 530–536, 587–593, 608–611, 639–644]. Назагал, не можна заперечити того, що досліджувана корпорація піднялася на достатньо високий рівень розвитку, зазнаючи впливу католицької організації та духовності. Тобто, набір функцій

православних капітул мало чим відрізнявся від католицьких [4, с. 457].

Ось декілька аргументів. У літературі акцентоване питання про участь крилошан в охороні майна кафедри в період її вакантності у зв'язку зі смертю єпископа. Однак не менш важливою функцією крилосу був обов'язок відправлення служб у соборній церкві. Пріоритетними були й адміністративно-судові функції, зокрема, досить широкими були прерогативи духовного суду, який здійснював крилос (крім розгляду маєткових справ, проступків та конфліктів, суд надавав розлучення). Існують свідчення про вплив крилосу щодо ставлення священників на парафії. Крилосу належало право контролю за моральністю парафіяльного духовенства та регламентація їх доходів. Крилошани також приймали участь в управлінні монастирями та маєтками єпархії. Як судово-адміністративний орган, крилос мав свою канцелярію, архів та печатку. Для досліджуваної доби цілісні архівні збірки не збереглися, однак про існування актових книг окремих крилосів, існує поодинокі інформація. Так, наприклад, 28.10.1586 р. було зроблено витяг з “книгъ духовныхъ капитулы Берестейское” про фондуш для Волчиницької церкви Миколая Мирлікійського і Св. Георгія [88, № 11, с. 18]. Водночас, крилошани делегувались на архієрейські церковні собори (наприклад, Берестейські собори 90-х рр. XVI ст.).

У Польській католицькій церкві діяльність капітул регламентувалась статутами для всіх капітул, а також статутами, які вони деколи створювали самостійно. Перші з них були написані ще в XV ст., в XVI ст. вони не зазнали значних змін. Велись також протоколи засідань капітул [89–102]. У зв'язку з тим, що в Православній церкві капітульні статuti так і не були створені, важко говорити про якісь конкретні запозичення. Але тим не менше, ряд функцій православних крилосів були все ж запозичені в католиків. Це відноситься, передовсім, до функції організації архієрейських богослужінь, управління капітульним маєтком (в Православній церкві – маєтками кафедри). Подібно, простежується цікава функція – опіка над кафедральною школою. В обох церквах члени капітул займались візитаціями парафій. На жаль, протоколи візитацій у православних не велись (порушене питання детально розглянуте Л. Тимошенком [103]). На території Львівської та Перемишльської єпархій зафіксовано участь капітул у затвердженні статутів парафіяльних братств [104, с.100; 105, nr. 8, p. 14; 106, № 22, с. 52; 107, nr. 1, с. 1].

Як гадають деякі дослідники, конверсії з православ'я в римо-католицизм не мали драматичного характеру [108]. Вибираючи місце поховання, волинські шляхтичі керувалися не конфесійними стереотипами, а пошануванням загальноновизнаних “святих місць” – кляшторів та монастирів, причому у майже рівній пропорції між людьми латинського та східного обрядів [109]. Наведу унікальний факт з тестаменту віленського римо-католицького єпископа Абрагама Войни (1569–1649 рр.), котрий, заповідаючи поховати його в церкві Св. Трійці у Вільні, згадав, що там лежить тіло його батька, по смерті якого син офірував святині срібний хрест і келих, 1 тис. злотих, а також мармуровий червоний стіл зі свого двору, з якого мала бути виготовлена епітафійна плита [8, s. 320]. Згідно з відомою інформацією, мстиславський каштелян Семен (Шимон) Война-Гричина, помер у 1599 р. [110]. Рід у XVI ст. був православним, тому померлий вписався до членів Святотрієцького братства [111, с. 29]. Для порівняння: на Волині наприкінці XVI – в першій половині XVII ст. серед жертводавців на святині східного обряду були католики й уніати, в тому числі на уніатські – православні [112, с. 270–274].

Нарешті, варто згадати, що “календарний” конфлікт на терені львівських православної і римо-католицької єпархій (новий календар був впроваджений королівським привілеєм 20–22.10.1582 р.), закінчився мирною угодою між владикою Гедеоном Балабаном і архієпископом Димитром Соліковським. Не останню роль в примиренні відіграли рішучі протести проти дій Соліковського магнатів та високих урядників ВКЛ. Відтак, угода була внесена до варшавських замкових книг 15 лютого 1585 р. [113, № 147, с. 291]. Зрештою, вона була укладена за посередництва магнатів різних сповідань: віленського каштеляна Остафія Воловича, київського воєводи Василя Костянтина Острозького, маршалка Волинської землі Станіслава Жулкевського, мінського каштеляна та підскарбія ВКЛ Яна Глібовича¹². Згадану угоду опублікував у 1597 р. у творі “Апокрисис” Христофор Філалет (Мартин Броневський) [116, с. 466–470].

¹² “Календарна війна” між католиками і православними докладно висвітлена в монографії С. Плохія, котрий згадує мирну угоду між князем В.-К. Острозьким і нунцієм А. Болоньєто (точна дата події не відома). Патрон православних погодився на закриття судової справи проти Д. Соліковського, однак не припинив неоголошену війну з католицьким ієрархом. Проте дослідник не згадує про угоду, укладену між православним і католицьким ієрархами [114, с. 39]. Так само не згадує акцентовану угоду Б. Гудзяк, який акцентує фактичний провал зусиль Східних патріархатів на Русі [115, с. 173–178].

Лист Стефана Баторія в календарній справі (18.05.1585 р.) уточнює, що насправді угода була укладена на недавньому варшавському сеймі, тобто, на вальному сеймі, який тривав з 15 січня по 28 лютого 1585 р. [117, s. 474–475]. З історії “календарної війни” відомі й інші джерела, зокрема й листи С. Баторія (наприклад, листи від 21.01.1584 р. [113, № 139, с. 468] та 8.09.1586 р. [113, № 166, с. 315]), які засвідчують продовження скарг православних і після укладення угоди, а також демонструють багаторазові спроби королівської влади уладнати конфлікт шляхом дозволу православним користуватися старим календарем¹³. Цікаво, що, наприклад, у Полоцьку та Луцьку, конфлікт ініціювався не католиками, які прагнули ввести новий календар, а православними, які перешкождали католикам святкувати свята за новим календарем [118, s. 189, 191]. Відомо також, що конфлікт незабаром був вичерпаний, хоча, зрозуміло, замирення було досить таки позірним¹⁴. При цьому позитивна роль укладеної у Варшаві угоди в подоланні взаємних незгод є очевидною. Принаймні, про неї пам'ятали у Львові у квітні 1595 р., коли від імені депутатів Київщини, Волині та Брацлавщини князі А. Вишневецький та К. Ружицький внесли протестацію на захист конфесійних прав руської громади міста [105, nr. 357, p. 610].

Дещо раніше, мирною українсько-польською угодою закінчився міжконфесійний конфлікт у Дрогобичі, який був викликаний намаганням української громади збудувати руську церкву на території середмістя, а також заборону королівською владою її побудови (1556 р.)¹⁵. А. Прохаска, котрий дискутував з М. Грушевським, навів дуже цікаву інформацію про те, що справа міжконфесійної боротьби в Дрогобичі закінчилася добровільною угодою: укладена 24.01.1556 р. “між міщанами міста Дрогобича, тобто римського послушенства з Руссю грецького послушенства”, вона сприяла компромісу в справі побудови церкви Св. Трійці (джерело міститься у складі раєцької книги середини XVI ст.) [122, s. 85–86].

Насамкінець, зроблю спробу дати відповідь на питання про існування зворотнього впливу право-

¹³ Про “календарний” конфлікт на терені Вільна та ВКЛ див. Т. Кемпа [9, s. 146–155]. Вони не набули там такої гостроти, як у Львові, позаяк православних підтримували впливові протестанти.

¹⁴ Як вважає Б. Гудзяк, церковні спільноти розділились по “вороже налаштованих таборів” [122, с. 178].

¹⁵ Див. публікацію відповідних джерел та дискусію між М. Грушевським і А. Прохаскою: [119, т. XXVII, с. 1–2; т. XXX, с. 2–3; 120, № CV, с. 123–124; 121, с. 24].

славної культури на католицьку. Крім відомих фактів побутування грецько-візантійських розписів, зроблених руками руських майстрів у католицьких храмах (найбільш яскравий приклад – фрески каплиці Св. Трійці в Люблінському замку) та конструювання культів руських чудотворних ікон як католицьких (приклади – богородичні ікони в Ченстохові та Вільно), можна додати, що очевидно першість демонструє приклад видання повнокомплектної Острозької Біблії (1580/1581 р.), яка на 19 років випередила католицьку Біблію Якуба Вуйка (1599 р.)¹⁶ і здійснила величезний вплив на релігійну культуру Східної Європи.

Підсумовуючи, наважусь припустити, що окреслена в назві статті парадигма “конфлікт чи порозуміння” може бути розв’язана в категоріях, ближчих до означення “конкуренція” релігійних культур, яка може виступати найбільш характерним маркером епохи толеранції. На моє переконання, визначення Януша Тазбіра “Держава без вогнищ” [124], яке ілюструє ситуацію загальної толеранції католиків до різновірців, зберігає свою актуальність і для характеристики стосунків римо-католиків і православних.

1. Тимошенко Л. Угода з Ватиканом чи з Польщею? // Пам’ять століть. 1996. № 3. С. 113–120.
2. Тимошенко Л. Два листи Іпатія Потія до Лева Сапегі // Київська старовина. 2002. № 1. С. 106–113.
3. Kempa T. Nieznane listy metropolity kijowskiego Hipacego Pocięja – ważne źródło do początków unii brzeskiej // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 2010. T. LIV. S. 179–218.
4. Скочилас І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010. XXIV+832 с.+16 с. кольор. іл.
5. Gil A., Skoczylas I. Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795. Lublin-Lwów, 2014. 684 s.
6. Флоря Б. Н. У истоков украинско-польского конфликта // Славяноведение. Москва, 2004. № 4. С. 28–34.
7. Капраль М. Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (соціально-правові взаємини). Львів, 2003. 440 с.
8. Niedzwiedz J. Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta. Kraków, 2012. 500 s.
9. Kempa T. Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku. Toruń, 2016. 800 s.
10. Świkła L. Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795. Lublin, 2006. 372 s.
11. Воронин В. А. К проблеме взаимоотношений православных и католиков в великом княжестве Литовском в кон-

¹⁶ У 1561 р. в Кракові була видана повнокомплектна Біблія Леополіта – переклад польською мовою Святого Письма з латинської Вульгати. Однак у біблеїстиці згаданий переклад оцінений (переважно з точки зору лінгвістики) невисоко. Саме Біблія Я. Вуйка, видана після його смерті, здійснила великий вплив на польську релігійну культуру. Про Я. Вуйка та його літературну і перекладацьку діяльність див.: [123].

це XIV—середина XVI в. // Исторический Вестник. Москва, 2014, март. Т. 7 [154]: Литва, Русь и Польша XIII–XVI вв. URL: <http://www.runivers.ru/vestnik/issues/9136/479654/>.

12. Яковенко Н. “Україна між Сходом і Заходом”: проекція однієї ідеї // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 333–365.

13. Naumow A. Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej. Kraków, 2002. 399 s.

14. Яковенко Н. У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. 698 с.

15. Uszkałow Ł. Historyczne losy Ukrainy w interpretacji teologów katolickich okresu potrydenckiego // Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. Przemyśl, 1998. Т. 4: Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej — idea a rzeczywistość / pod red. S. Stępnia. S. 173–187.

16. Ушкалов Л. Візія української історії в католицькій релігійній публіцистиці XVII–XVIII ст. // IV Міжнародний конгрес українців. Одеса, 26–29 серпня 1999. Київ, 2000. Кн. 1: Літературознавство: Доповіді та повідомлення. С. 69–75.

17. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI–XVII ст. Дніпропетровськ, 2007. 186 с.

18. Петров Н. Западнорусские полемические сочинения XVI в. // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1894. № 2. С. 154–186; № 3. С. 343–383; № 4. С. 510–535.

19. Зема В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. // Український історичний журнал. 2001. № 5. С. 43–74.

20. Koehler K. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego. Kraków, 2004. 564 s.

21. Olszaniec W. Technika kompilacyjna Orzechowskiego w traktacie “Baptismus Ruthenorum”. Warszawa, 2013. 178 s.

22. Marek M. Niechwiej. Baptismus Ruthenorum. Bulla de non rebaptisandis Ruthenis to jest Chrzczenie Rusinów. Bulla o braku potrzeby rebaptyzacji Rusinów (1544) czyli Jan z Oświęcimia contra Stanisław Orzechowski. Kraków, 2014. 134 s.

23. Множинська Р. В. Релігійно-філософські погляди Станіслава Оріховського. Київ, 2007. 150 с.

24. Вирський Д. Станіслав Оріховський-Роксолан: життя і пам’ять. Київ, 2013. 215 с.

25. Гусева А. А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: сводный каталог. Москва, 2003. Кн. 1. 648 с.; Кн. 2. 708 с.

26. Вишенский И. Сочинения / подгот. текста, статья и коммент. И. П. Еременко. Москва-Ленинград, 1955. 372 с.

27. Stradomski J. Spory o “wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków, 2003. 341 s.

28. Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Москва, 2007. 672 с.

29. Левшун Л. В. О слове преображенном и слове преображающем: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI – XVII вв. Минск, 2009. 894 с.

30. Marek M. Niechwiej. O błędach rusińskiego obrządku to jest Elucidarius errorum ritus Ruthenici (1501) czyli Jan z Oświęcimia wobec idei inii kościelnej z prawosławnymi Rusinami / red. nauk. W. Walecki. Kraków, 2012. 483 s.

31. Modelski T. E. Z dziejów rebaptyzacji w Polsce // Kwart. Teolog. Wileński. 1925. Т. 3. S. 38–70.

32. Sawicki J. Rebaptisatio Ruthenorum in swietle polskiego prawa synodalnego w XV i XVI w. // Pastori et magistro. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Piotra Kalwy, red. A. Krupa i in. Lublin, 1966. S. 229–246.

33. Опарина Т. А. Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию // *Вестник церковной истории*. Москва, 2010. № 1–2 (17–18). С. 215–231.
34. Herbest V. Wypisanie drogi (1566) // *Студинський К. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. Львів, 1906. Т. I. С. 1–12 (Пам'ятки українсько-руської мови і літератури, видає Археографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Т. V).*
35. Barycz H. *Historja uniwersytetu Jęgiellońskiego w erose humanizmu*. Kraków, 1935. 762 s.
36. Шпизель Р. С. Профессор Краковской и Острожской академий – Ян Лятос // *Матеріали VII–IX науково-краєзнавчих конференцій “Острог на порозі 900-річчя”. 1996–1998 рр. Острог, 2000. С. 255–258.*
37. Лятош (Лятос) Ян // *Острожська Академія XVI–XVII ст.: енциклопедія*. Острог, 2010. С. 210–213.
38. Якубович М. “Prognostikon” Яна Лятоса 1594 р.: суспільно-політичний контекст // *Наукові записки Національного університету “Острожська академія”. Історичні науки*. Острог, 2011. Вип. 18. С. 165–174.
39. Кралюк П., Якубович М. *Астрономія в натурфілософській спадщині Яна Лятоса // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні: зб. наук. пр. / за заг. ред. О. Петрука. Львів, 2014. С. 518–533.*
40. Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острожский: історичний портрет у галереї предків та нащадків. Київ, 2012. 1370 с.
41. Cichowski H. Ks. Stanisław Sokółowski a kościół wschodni. Studium z dziejów teologii w Polsce w w. XVI. Lwów, 1929. 174 s.
42. Wendebourg D. *Reformation und Orthodoxie: der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. 425 s.
43. Grzebień L. Sokółowski (Sokolovius) Stanisław h. Gozdawa (1537–1593) // *Polski Słownik Biograficzny*. Warszawa-Kraków, 2000. T. XL/2. S. 165. S. 183–189.
44. Kąkol który rozsiewa Stefanek Zizania w cerkwiach ruskich w Wilnie. Przytym Napomnienie krotkie do uniey Kościoła Ruskiego z Lacińskim. W Wilnie. Roku Pańskiego, 1595. 39 s.
45. *Relativae powszechne. Abo nowiny pospolite Jana Botera Benesiusza. Rozłożone na pięć części*. Kraków, druk. M. Loba, 1609. 96 s.
46. Bielański S. *Giovanni Botero. Historyk i pisarz polityczny epoki kontrreformacji*. Kraków, 1995. 234 s.
47. Мицик Ю. Історико-географічний опис України у творі італійського гуманіста XVI ст. Джованні Ботеро // *Історичні дослідження. Вітчизняна історія*. Київ, 1982. Вип. 8. С. 29–33.
48. Тимошенко Л. Православний схід Європи в описах італійського гуманіста Джованні Ботеро (кінець XVI ст.) // *Res Historika / Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej*; red. Henryk Gmiterek. Lublin, 2009. T. 27. S. 31–41.
49. Górski K. *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków, 1986. 397 s.
50. Litak S. *W dobie reform i polemik religijnych // Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979 / Praca zespołowa pod red. J. Kłoczowskiego*. Lublin, 1992. S. 189–254.
51. Litak S. *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*. Lublin, 1994. 264 s.
52. Misiurek J., ks. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*. Lublin, 1994. T. 1 (w. X–XVII). 422 s.
53. Korowicki I. Stan kaznodziejstwa prawosławnego na przełomie ww. XVI–XVII w państwie Litewsko-Polskim // *EL-PIS*. 1935. № 9. S. 241–280.
54. Nowak A. Z. *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku*. Kraków, 2008. 206 s.
55. Тимошенко Л. Религиозность католиков и религиозность православных Речи Посполитой: пути и методы сравнительного анализа представлений “модерного” общества // *Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах: сб. науч. и науч.-метод. ст.* Иваново, 2011. С. 134–156.
56. Тимошенко Л. *Ustawy bractw kościelnych i cerkiewnych w Rzeczypospolitej w XVI wieku: analiza porównawcza // Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku) / red. D. Burdzy, B. Wojciechowska*. Kielce, 2014. S. 283–293.
57. Konstanty W. *Charlampowicz. Polski wpływ na szkolnictwo ruskie w XVI i XVII st. Z niedrukowanego oryginału rosyjskiego przełożył i wstępem zaopatrzył Alojzy Wanczura inspektor szkolny we Lwowie*. Lwów, 1924. 47 s. (Текст праці був написаний ще в 1917 р.).
58. Ісаєвич Я. “Lusaeum trilingue”: концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. // *Острожська давнина: дослідження і матеріали / відп. ред. І. Мицько*. Львів, 1995. Вип. I. С. 8–12.
59. Тимошенко Л. *Генеza та ідея Острожської академії у світлі історіографії та нових гіпотез // Острожська давнина: наук. зб. / редкол. І. Пасічник, І. Тесленко та ін.* Остріг, 2014. Вип. 3. С. 148–191.
60. Циганок О. М. *З історії латинських літературних впливів в українському письменстві XVI–XVIII ст.* Київ, 1999. 102 с.
61. Саверчанка І. *Aurea mediocritas. Кніжна-письмова культура Беларусі. Адраджэнне і ранняе барока*. Мінск, 1998. 319 с.
62. Литвинов В. *Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи відродження в українській філософії XV–XVII століття*. Київ, 2000. 472 с.
63. *Історія української літератури: у 12 т.* Київ, 2014. Т. 1: *Давня література (X – перша половина XVI ст.)* / наук. ред. Ю. Пелешенко, М. Сулима. 839 с; Т. 2: *Давня література (друга половина XVI – XVIII ст.)* / наук. ред. В. Сулима, М. Сулима. 839 с.
64. Verkholtantsev J. *Obieg tekstów katolickich wśród prawosławnych Rusinów (XV–XVI w.) // Przestrzeń religijna Europy Środkowo-Wschodniej w średniowieczu*. Warszawa, 2010. S. 357–371.
65. Калугин В. В. “Энкомий Симеону Метафрасту” Михаила Пселла // *Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя*. Москва, 1998. С. 313–328.
66. Калугин В. В. “Житие Климента, епископа римского” и “Исповедание” Псевдо-Ефрема в агиографическом своде А. М. Курбского // *Paleoslavica*. Cambridge MA, 2001. Vol. 9. С. 118–142.
67. “Житие Сильвестра, папы Римского” в агиографическом своде Андрея Курбского / сост., предисл., коммент. В. В. Калугина. Москва, 2003. 228 с.
68. Калугин В. В. “Житие святого Николая Мирликийского” в агиографическом своде Андрея Курбского / отв. ред. М. И. Чернышова. Москва, 2003. 238 с.
69. *Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского / сост., предисл. В. В. Калугина; подг.*

текстов и коммент. В. В. Калугина и О. А. Тимофеевой. Москва, 2004. 284 с.

70. Франко І. Иван Вишенський і його твори // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ, 1981. Т. 30. С. 7–12.

71. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. Київ, 1995. Т. V. Кн. 2: Перше відродження (1580–1610 pp.). 352 с.

72. Szczucki L., Tazbir J. *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: antologia*. Warszawa, 1959. LXXXVI+664 s.

73. Grabowski T. *Pitr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. 1536–1612*. Kraków, 1913. 616 s.

74. Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej / wstęp i oprac. K. Koehler. Kraków, 2009. 284 s.

75. Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – “Chimera” i “Reguły reformacji” / wstęp i oprac. K. Koehler. Kraków, 2012. 443 s.

76. Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. “Frycz” St. Orzechowskiego oraz “Prosta opowieść” i “Orzechowski” A.F. Modrzewskiego / wstęp i oprac. K. Koehler. Kraków, 2013. 372 s.

77. Augustyniak U. Państwo świeckie czy księża? Spór o rolę duchowieństwa katolickiego w Rzeczypospolitej w czasach Zygmunta III Wazy. Wybór tekstów. Warszawa, 2013. 688 s.

78. Поплавська Н. М. Полемісти. Риторика. Переконування (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.). Тернопіль, 2007. 378 с.

79. Чуба Г. Українські рукописні учительні Євангелія. Київ–Львів, 2011. 223 с.

80. Гудзий Н. К. *Переводы “Жизвотів Святых” Петра Скарги в Юго-Западной Руси*. Киев, 1917. 135 с.

81. Сінкевич Н. “Патерикон” Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам’ятки / наук. ред. В. Ульяновський. Київ, 2014. 711 с.

82. Тимошенко Л. Програма реформування церкви у фундаційних та статутних документах і релігійних практиках мирянських організацій Київської митрополії доби Берестейської унії (друга половина XVI – початок XVII ст.) // Львівська Ставропігія: історія, персоналії, взаємини / наук. ред. В. Александрович, І. Орлевич. Львів, 2017. С. 21, 23–26.

83. Н. П. [Микола Петров]. *Объ учреждении Ипатіемъ Поцеємъ униатской капитулы во Владимире Волинскомъ и первоначальныхъ ея действияхъ* // Труды Киевской Духовной Академии. 1869. Т. 2. С. 498–539.

84. Лотоцький О. Соборні крилоси на Україні та Білій Русі в XV – XVI в.в. // Записки Наукового товариства Шевченка. Львів, 1896. Т. IX. Кн. 1. С. 1–34.

85. Ситкевич А. *Западно-русский крылосъ и его судьба въ униатской церкви до половины XVIII века. Оттиски изъ “Гродненскихъ Епархіальныхъ Ведомостей”*. Гродна, 1903. 75 с.

86. Ситкевич А. *Капитул в западно-русской униатской церкви* // Православная богословская энциклопедия. Санкт-Петербург, 1907. Т. VIII. Стб. 539–542.

87. Песоцкій А. *Предшественники духовныхъ консисторій – соборные “крылосы” въ Западной Русской Церкви въ XV и XVI вв.* // Волинские Епархіальные Ведомости. 1900. Ч. неофф. С. 530–644.

88. *Акты, издаваемые виленскою археографическою комиссією*. Вильна, 1870. Т. III: Акты брестского гродского суда. 416 с.

89. Librowski S. *Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji*. Warszawa, 1949; Stopniak F. *Dzieje kapituły zamojskiej*. Lublin, 1962. 205 s.

90. Góralski W. *Kapituła katedralna w Płocku XII–XVI w. Studium z dziejów organizacji prawnej kapituł polskich*. Płock, 1979. 323 s.

91. Śliwa T. *Przemyska kapituła katedralna w połowie XVI w.* // Kronika Diecezji Przemyskiej. Przemysł, 1983. Т. 69. Z. 5. S. 115–126; Przemysł, 1984. Т. 70. Z. 3–4. S. 78–81; Z. 5–6. S. 133.150. *Передрук: Śliwa T. Diecezja przemyska w połowie XVI wieku*. Przemysł, 2015. S. 89–142.

92. Dola K. *Wrocławska kapituła katedralna w XV w.: ustrój – skład osobowy – działalność*. Lublin, 1983. 468 s.

93. Radziński A. *Pralaci i kanonicy kapituły katedralnej płockiej w XIV i I poł. XV w. Studium prozopograficzne*. Toruń, 1991. Т. 1: Pralaci. 236 s.; Toruń 1993. Т. 2: Kanonicy. 174 s.

94. Radziński A. *Duchowieństwo kapituł katedralnych w Polsce XIV i XV w. na tle porównawczym. Studium nad rekrutacją i drogami awansu*. Toruń, 1995. 312 s.

95. Radziński A. [red.]. *Duchowieństwo kapitulne w Polsce średniowiecznej i wczesnonowożytnej. Studia nad pochodzeniem i funkcjonowaniem elity kościelnej*. Toruń, 2000. 228 s.

96. Kowalski M. D. *Uposażenie krakowskiej kapituły katedralnej w Średniowieczu*. Kraków, 2000. 262 s.

97. Lutyński K. *Kapituła katedralna w Poznaniu w XVI wieku. Organizacja i majątek*. Poznań, 2000. 271 s.

98. Czyżak M. *Kapituła katedralna w Gnieźnie w świetle metryki z lat 1408–1448*. Poznań, 2003. 312 s.

99. Kowalska–Pietrzak A. *Pralaci i kanonicy kapituły łęczyckiej do schyłku XV wieku*. Łódź, 2004. 393 s.

100. Jabłońska A. *Kapituła uniejowska do początku XVI wieku*. Kielce, 2005. 219 s.

101. Krajniak R. *Duchowieństwo kapituły katedralnej w Chełmży do 1466 roku*. Toruń, 2013. 281 s.

102. Marczewski J. R., *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*. Lublin, 2013. 855 s.

103. Тимошенко Л. *Крилоси єпископських кафедр Київської митрополії в XVI – на початку XVII ст.: місце в системі цековно-адміністративної організації, повноваження та особливості функціонування* // Записки НТШ. Львів, 2017. Т. CCLXX: Праці Історично-філософської секції. С. 135–164.

104. Головацкий Я. *Документы, служащие материалом для истории церковных братств юго-западной России* // Вестник юго-западной и западной России. 1862. Т. 1 [3], сент. С. 97–146.

105. *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*. Leopoldis, 1895. Т. I. 960 p.

106. *Архив Юго-Западной России*. Киев, 1883. Ч. 1. Т. 6. 1120 с.

107. *Памятники, изданные Временною комиссією для разбора древних актов, Высочайше учрежденною при киевском военном, подольском и волинском генерал-губернаторе*. Киев, 1859. Т. IV. 968 с.

108. Яковенко Н. *Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини* // Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* Київ, 2002. С. 13–79.

109. Яковенко Н. “Освоенный простір”, або Де заповідали ховати себе волинські шляхтичі // Яковенко Н. *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII ст.* Київ, 2012. С. 146–164.

110. *Kasztelanowie mścislawscy*. URL: https://pl.wikipedia.org/wiki/Kasztelanowie_mścislawscy.

111. “Семень Воинъ, Каштелянь Ластиславскый, рукою своею”. – Реестръ уписованія братій братства церковного Святои живоначалной Тройце, олтаря Стретенія Господня,

въ мѣсте виленскомъ, року отъ воплощенія Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, 1584 // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Москва, 1859. Кн. 3. С. 29–40.

112. Довбищенко М. Волинська шляхта у релігійних рухах (кінець XVI – перша половина XVII ст.). Київ, 2008. 882 с.

113. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Санкт-Петербург, 1848. Т. III. 317+17 с.

114. Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989. 223 с.

115. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / перекл. з англ. М. Габлевич, під ред. О. Турія. Львів, 2000. 426 с.

116. [Мальшевский И.]. Апокрисисъ Христофора Филалета въ переводе на современный русскій языкъ съ предисловіемъ, приложеніями и примечаніями. Київ, 1870. 389 с.

117. Volumina constitutionum. Warszawa, 2005. Vol. 1. Т. II: 1550–1609 / do druku przygotowali St. Grodzicki, I. Dwornicka i W. Uruszczak. S. 474–475.

118. Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934. 618 s.

119. Грушевський М. До історії “руського обряду” в старій Польщі // Записки НТШ. Львів, 1899. Т. XXVII. Miscellanea. С. 1–2; Т. XXX. Miscellanea. С. 2–8.

120. Грушевський М. Матеріали до історії суспільно-політичних і економічних відносин Західної України // Записки НТШ. Львів, 1906. Т. LXIX. № CV. С. 123–124.

121. Тимошенко Л., Царьова Н. Документи до історії міжконфесійних стосунків у Дрогобичі в XVI ст. // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Дрогобич, 1997. Вип. II. С. 19–25.

122. Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. Z papierów pośmiertnych ś. p. Stefana Sochaniewicza, wydała Helena Polackówna (Zabytki Dziejowe. Wydanie Tow. Nauk. we Lwowie, т. IV, Z. 1). Lwów, 1936. XCIX+153 s.

123. Kuźmina D. Jakub Wujek SJ (1541–1597). Pisarz, tłumacz i misionarz. Warszawa, 2004. 234 s.

124. Tazbir J. Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII wieku. Warszawa, 2009. 230 s.

**З КОЛЕКЦІЙ
ЛЬВІВСЬКИХ МУЗЕЇВ
ТА БІБЛІОТЕК**

ІКОНОГРАФІЯ СВ. ВОЛОДИМИРА І СВ. ОЛЬГИ





5



7



6

СЮЖЕТИ ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ



8



9



10



11

КИЄВО-РУСЬКІ СВЯТІ



12



13

РАННЬОХРИСТІЯНСЬКІ ПАМ'ЯТКИ



14



15



16



17

ЮВІЛЕЙНЕ ВІДЗНАЧЕННЯ ХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ



18



19



20



21



22



23



24



25



26



27



28



29



30



31



32



33



34



35



36



35



36

ПІДПИСИ ДО ІЛЮСТРАЦІЙ

1. Св. Володимир і Св. Ольга. XVIII ст. Хоругва. Полотно, олія. ЛМІР, Ж-456.
2. Святий рівноапостольний князь Володимир. XIX ст. Ікона. Дерево, олія. ЛМІР, Ж-1203.
3. Видіння князю Володимиру хреста на небі. 1858 р. Полотно, олія. ЛМІР, Ж-382.
4. Святий рівноапостольний князь Володимир. XIX ст. Ікона. Дерево, олія. ЛМІР, Ж-666.
5. Святі Володимир і Ольга. Худ. М. Сосенко. 1911 р. Ікона. Дерево, олія. ЛМІР, Ж-260.
6. Святий Володимир Великий. 20-30-ті рр. XX ст. Ікона. Дерево, олія. ЛМІР, Ж-980.
7. Святий рівноапостольний великий князь Володимир. 2008 р. Ікона. Штучне дерево, фольга, картон. ЛМІР, Ж-1505.
8. Хрещення Русі-України. Репродукція з картини худ. В. Конаш-Конашевича. 1938 р. ЛМІР, РП-3406.
9. Хрещення киян. Літографія з картини худ. К. Лебедева. XIX ст. ЛМІР, Гр-171.
10. Хрещення Русі. Літографія з картини худ. В. Васнецова. 1848 р. ЛМІР, Гр-2998.
11. Хрещення Русі. Репродукція з картини худ. П. Андрусіва. 1980 р. ЛМІР, РП-1392.
12. Кирило і Мефодій. Худ. О. Лантухов. 1981 р. Полотно, олія. ЛМІР, Ж-389/6.
13. Антоній і Феодосій Печерські. Худ. М. Сосенко. 1911 р. Ікона. Дерево, олія. ЛМІР, Ж-371.
14. Ранньохристиянський світильник. Північне Причорномор'я, II—III ст. Теракота. ЛМІР, Ар-248.
15. Уламок панікадила. Звенигород Львівської обл., X—XIII ст. ЛМІР, Ар-752.
16. Перстень із печаткою з гамма-хрестом. Перечин Закарпатської обл., XIII—XIV ст. ЛМІР, Ар-1089.
17. Натільні хрестики. Галич, XII ст. ЛМІР, МТ-42, МТ-41, Ар-233, 234, 236.
18. Ювілейний хрест до 950-ліття хрещення Русі. Львів, 1938 р. Чавун, штампування. ЛМІР, МТ-861.
19. Урочисте богослужіння з нагоди 950-ліття хрещення Русі у с. Стара Сіль Львівської обл., 1938 р. ЛМІР, Фт-1608.
- 20-22. Святкування тисячоліття хрещення в Києві. 1988 р. ЛМІР, ФТ-1213-1215.
- 23-25. Візит Константинопольського патріарха Варфоломія I в Україну. Київ, 2008. ЛМІР, ФТ-1216, 1217, 1218.
- 26-33. Ювілейні значки та медалі до тисячоліття хрещення Русі. Москва-Софріно. 1988 р. ЛМІР. НЗМ-1748, 1756, 1760-1763, НЗМ-1876-1877, НЗМ-2008.
34. Монета "1025-ліття хрещення Київської Русі". 5 грн. НБУ. Нейзильбер, спеціальний анциркулейтед. Худ. В. Таран, О. Харук, С. Харук.
- 35-38. Урочисте відзначення 1030-ліття хрещення України-Русі. Київ. 2018 р. ЛМІР, нові надходження

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Анцишкін Ігор – зберігач Нікопольського краєзнавчого музею

Борейко Юрій – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

Гордієнко Дмитро – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України

Киричук Олександра – кандидат історичних наук, доцент, вчений секретар Інституту релігієзнавства Львівського музею історії релігії

Кіндратюк Богдан – доктор мистецтвознавства, професор кафедри методики музичного виховання та диригування Навчально-наукового інституту мистецтв ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені В. Стефаніка”, директор Центру дослідження дзвонарства, м. Івано-Франківськ

Корнієнко Вячеслав – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу науково-історичних досліджень Національного заповідника “Софія Київська”

Олійников Валерій – кандидат наук з богослів'я, методист Київської православної богословської академії

Тиміш Лідія – кандидат історичних наук, доцент кафедри правознавства, соціології та політології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Тимошенко Леонід – кандидат історичних наук, професор, декан історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Усачова Катерина – кандидат філологічних наук, доцент кафедри юридичного документознавства Національної академії внутрішніх справ

Харьковщенко Євген – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ЗМІСТ

<i>Євген Харьковщенко</i> ІСТОРИЧНА ГЕНЕЗА ХРИСТИЯНСТВА НА ЗЕМЛЯХ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ ДО ВОЛОДИМИРОВОГО ХРЕЩЕННЯ	5
<i>Дмитро Гордієнко</i> ПОШИРЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА В УКРАЇНІ-РУСІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ IX–X СТ.	12
<i>Гор Анцишкін</i> УКРАЇНСЬКІ ЗЕМЛІ ТА РИМСЬКІ ПАПИ У I ТИС. Н.Е.	24
<i>Олександра Киричук</i> НАДДНІСТРЯНСЬКІ ПЕЧЕРНІ САКРАЛЬНІ ПАМ'ЯТКИ РАНЬОГО ХРИСТИЯНСТВА	30
<i>Лідія Тиміш</i> ПРОБЛЕМА ЗАПРОВАДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА ТА ЙОГО РОЛІ В УКРАЇНІ НА СТОРІНКАХ МІЖВОЄННИХ ЛЬВІВСЬКИХ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ІСТОРИКО-ЦЕРКОВНИХ ВИДАНЬ.....	47
<i>Юрій Борейко</i> КОНЦЕПЦІЯ “СИМФОНІЇ ВЛАД” У СИСТЕМІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН КИЇВСЬКОЇ РУСІ.....	54
<i>Валерій Олійников</i> ДО ПИТАННЯ ПРО ОБРАННЯ МИТРОПОЛИТОМ КИЇВСЬКИМ РУСИНА ІЛАРІОНА.....	57
<i>Катерина Усачова</i> МІЖ КУЛЬТОМ ТА ЛІТЕРАТУРОЮ: АГІОГРАФІЯ ТА ПОШИРЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА В КИЇВСЬКІЙ РУСІ.....	62
<i>Богдан Кіндратюк</i> ДЗВОНАРСТВО КИЇВСЬКОЇ РУСІ ПІСЛЯ ПРИЙНЯТТЯ ХРИСТИЯНСТВА.....	70
<i>Леонід Тимошенко</i> ПРАВОСЛАВНА І КАТОЛИЦЬКА РЕЛІГІЙНІ КУЛЬТУРИ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ (ЕПОХА БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ): КОНФЛІКТ ЧИ ПОРОЗУМІННЯ?.....	86
З КОЛЕКЦІЙ ЛЬВІВСЬКИХ МУЗЕЇВ ТА БІБЛІОТЕК.....	97
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....	110

ІНСТИТУТ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА – ФІЛІЯ ЛЬВІВСЬКОГО МУЗЕЮ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМЕНІ І. КРИП'ЯКЕВИЧА НАН УКРАЇНИ

ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ 988 – 2018

**АЛЬМАНАХ
ПРИСВЯЧЕНИЙ
1030-ЛІТНЬОМУ ЮВІЛЕЮ**

Редакційна колегія:

*І. Боцько, О. Киричук, О. Малиць,
Л. Моравська, М. Омельчук, І. Орлевич*

Відповідальний за випуск – *М. Омельчук*
Літературний редактор – *О. Гладій*
Оригінал-макет – *М. Барановського*
Упорядник фото – *М. Омельчук, Л. Ходькова*

Підписано до друку з готових діапозитів 12.10.2018.
Формат 60x84 1/8. Папір офсетний №1. Офсетний друк. Друк. арк. 12, 4. Замовлення 538.

Видавничий відділ Львівського музею історії релігії «Логос»,
79008, Львів, пл. Музейна, 1