

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ
ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕНЬ З ІСТОРІЇ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

ВОЛОДИМИР РИЧКА

**«...И ПРОСВѢТИ Ю
КРЕЩЕНЬЕМ СВЯТЫМ»**

(ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ КИЇВСЬКОЇ РУСИ)

Київ – 2013

УДК 23/289(477)

Ричка В.М. «...И просвѣти ю крещенъм святым» (Християнізація Київської Русі). — К.: Інститут історії України НАН України, 2013. — 222 с.

Праця присвячена осягненню складних і суперечливих процесів християнізації Київської Русі. Виявляються книжні контексти літописних звісток про слов'яно-руську язичницьку практику, простежуються шляхи проникнення християнства у Східній Європі до 988 р., з'ясовується ідейно-символічний зміст та доленосні наслідки Володимирового хрещення Русі.

Видання розраховане на професійних істориків, викладачів і студентів історичних та гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів.

ISBN 978-966-02-6809-8

© Володимир Ричка, 2013

Зміст

<i>ВСТУП</i>	5
I.	
СЛОВ'ЯНО-РУСЬКЕ ЯЗИЧНИЦТВО: СУСПІЛЬНА ПРАКТИКА І КНИЖНІ ЗРАЗКИ.....	8
II.	
ХРИСТИЯНСТВО НА РУСІ ДО 988 РОКУ	47
III.	
ВОЛОДИМИРОВЕ ХРЕЩЕННЯ РУСІ	83
IV.	
ПІД ОМОФОРМ БОГОРОДИЦІ	114
V.	
МОНАСТИРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ: ОДИН ДЕНЬ В ОСЕЛІ ПУСТЕЛЬНИКІВ	145
VI.	
ХРЕЩЕННЯ РУСІ В КУЛЬТУРНІЙ ПАМ'ЯТІ УКРАЇНИ	179
<i>СКОРочЕННЯ</i>	220

Вступ

У нинішньому році виповнюється 1025-річчя хрещення Київської Русі. Це спонукає систематизувати наші знання про перебіг пов'язаних із цим грандіозним актом історичних подій, осмислити їх символічний зміст та доленосні наслідки. Пропонована увазі читачів книга не є ситуативною відповіддю викликам сьогодення, а підбиває своєрідний підсумок результатам багаторічних студій автора над цією проблематикою.

Хрещення Київської Русі наприкінці X ст., безперечно, стало визначальною віхою її історії, поворотним пунктом плину цивілізаційного розвитку східнослов'янських народів. Воно було закономірним явищем, підготовленим більш ніж столітнім періодом поступового проникнення християнства на східнослов'янські землі в силу постійних, військових і мирних, контактів з Візантією. Цілі загони вирушали туди з Русі на багаторічну військову службу, і багато поверталися додому християнами. Якщо вірити літопису, до 944 р. на київському Подолі вже існувала соборна церква св. Іллі. У середині X ст. (в 955 або 957 р.) під час відвідин Константинополя прийняла хрещення київська княгиня Ольга, бабуся Володимира. Тим не

менш, все це зовсім не виключає особистих духовних пошуків князя Володимира Святославича, його благодатного вибору.

Християнство — релігія книжкова: і Священне Писання, і віровчення, і богослужіння мають чітку письмову фіксацію, яка і забезпечує стійкість традиції в часі і просторі. Ось чому перехід від язичництва до християнства був не просто зміною релігійних вірувань. Він означав радикальний культурний злам, спробу засвоєння принципово іншого світогляду, що розширювало духовний горизонт до всесвітнього масштабу, відкривало колись невідомі області духовної культури, несло з собою не тільки більш тонкі, але зовсім інші моделі політичного, громадського і приватного облаштування побуту, давало в руки більш складні, але й більш ефективні засоби закріплення і трансляції культури. Християнство протиставляло себе як явище надетнічне, універсальне приватним віруваннями і культурам окремих народів. Саме визначення «вселенська» (або «кафолічна», від грецького *Καθολικός* «загальний, вселенський») — одне з найголовніших для християнської церкви.

Але в той же час християнізація не могла звестися до скасування старого, язичницького, заміщенням його новим, християнським. Прийняття християнства з Візантії східними слов'янами-язичниками можна уподібнити щепленню дички до загального стовбура, в результаті чого виростала якісно особлива гілка християнської культури. Вона несла на собі сліди як колишньої етнічної основи, так і конкретних історичних обставин і форм, в яких відбувалася християнізація.

Історія прилучення до християнства всіх ранньосередньовічних держав свідчить, що за рішенням того

чи іншого правителя прийняти хрещення, як правило, стояли міркування політичні. Так було і з хрещенням київського князя Володимира. Згідно сучасним події іноземним джерелам, Володимир скористався відчайдушним становищем візантійського імператора Василя II, якому довелося боротися зі смертельно небезпечним внутрішнім заколотом. Згодою надати грекам на їх прохання військову допомогу київський князь зумовив своє одруження на сестрі імператора Анні. Природно, для цього треба було хрещення Володимира, яке він отримав на додачу до видатного (на ті часи зовсім виняткового) династичного шлюбу. Хрещення ж княжого оточення і Русі в цілому стало наслідком хрещення князя.

Простежуючи на сторінках цієї книги історію християнізації Київської Русі, автор намагався не тільки відтворити зовнішню канву основних подій, але й осягнути духовне переродження Володимира та показати наскільки великим і стрімким був пройдений ним шлях від варварського князя маргінальної держави до християнського правителя — зятя імператора, наскільки безмежним він повинен був виглядати в очах співвітчизників Володимира. За уявленнями того часу, християнізація Русі означала її свого роду міжнародну легітимацію. Київська Русь пододала політичну та культурну ізоляцію і ставала членом символічної сім'ї християнських народів, згуртованої ідеальним універсалізмом церкви. Очищаючись від скверни язичництва, Русь набувала справжнього державного та культурного буття, з «ще-не-країни» перетворюючись в країну — частину християнської ойкумени.

I.

Слов'яно-руське язичництво: суспільна практика і книжні зразки

Київська Русь, якою ми її знаємо на порозі IX ст. являла собою доволі аморфний конгломерат східно-слов'янських племен. «Племінна географія» східних слов'ян, які не залишили про себе жодних писемних свідоцтв, описана староруськими книжниками на початку XII ст. В етногеографічному вступі *Повісті временних літ* — грандіозної пам'ятки старокиївського літописання початку XII ст. сповіщається про розселення слов'ян на землях Східної Європи:

«Такоже и ти Словѣне пришедше и сѣдоша по Днепру· и нарекошася Поляне а друзии Древляне зане сѣдоша в лѣсѣ· а друзии сѣдоша межю Припетью и Двиною· и нарекошася Дреговичи· инии сѣдоша на Двинѣ и нарекошася Полочане рѣчки ради яже втечеть въ Двину· имянемъ Полота· от сея прозвашася Полочане· Словѣни же сѣдоша около езера Илмеря· и прозвалася своим имянемъ и сдѣлаша градъ· и нарекоша и Новъгородъ· а друзии сѣдоша по Деснѣ· и по Сѣли по Сулѣ и нарекоша Сѣверь· и тако разидеся Сло-

вѣньский язык тѣмже и грамота прозвася Словѣньская»¹.

Попри, зрозумілу, здавалося б картину початкового «племінного» поділу східного слов'янства ми достеменно не знаємо якого часу ця, вихоплена літописцем із забуття панорама і наскільки точно вона відбиває реалії їхнього переддержавного історичного буття².

Такою ж розмитою є і оповідь нашого літописця про організацію племінного побуту та язичницьких звичаїв східних слов'ян:

«Имяху бо обычаи свои и законъ отецъ своих и преданья каждо свои нравъ. Поляне бо своих отецъ обычаи имутьъ кротокъ и тихъ и стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ къ матеремъ и к родителемъ своимъ къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдѣнье имяху брачныи обычаи имяху не хожеше зять по невѣсту но приводяху вечеръ а завѣтра приношаху по неи что владуче а Древляне живяху звѣриньскимъ образомъ живуше скотьски убиваху другъ друга ядыху вся нечисто и брака у нихъ не бываше но умыкиваху у воды девиця и Радимичи и Вятичи и Сѣверъ одинъ обычаи имяху живях в лѣсѣ яко же и всякии звѣрь ядуше все нечисто и срамословье в них предъ отьци и предъ снохами и браци не бываху

¹ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далі — ПСРЛ). — Л., 1926. — Т. 1. — Стб. 6.

² Толочко А. Воображенная народность // Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи — К., 2002. — Т. 1. — С. 112–113.

въ нихъ и игрища межю селыъ схожахуся на игрища на плясанье и на вся бѣсовская игрища и ту умыкаху жены собѣ с неюже кто съвещашася имяху же по двѣ и по три жены и аще кто умряше творяху тризну надъ нимъ и по семь творяху кладу велику и възложать и на кладу мертвеца сожъжаху и посемь собравшее кости вложяху в судину малу и поставяху на столпѣ на путехъ еже творять Вятичи и ныне си же творяху обычая Кривичи и прочии погании не вѣдуще закона Божия но творящее сами собѣ законъ»³.

Через те, що ці племена не знають правдивого закону, тобто християнської віри вони і називаються язичниками Термін *язичникъ*, похідний від *языкъ* — «народ», народився в давньоруській мові під впливом грецької, де слово *ἔθνικός* «язичницький» також походить від *ἔθνος* «народ»⁴.

Впадає в око те, що старокіївський літописець старанно робить наголос на «ігрища, танці і бісівські пісні», що супроводжували масові шлюбні викрадення, очевидно, сезонні. Звичай співати і танцювати під музику на весіллях, шлюбні пісні сприймалися християнським книжником як риси східнослов'янського язичницького побуту.

Старокіївський літописець вигідно вирізняє з-поміж інших племінних угруповань слов'янства кїв-

³ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 13–14.

⁴ Ширше про походження цього терміну та його ідейно-змістовне наповнення див.: *Аверинцев С.С. Язычество // Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник*. — К., 1999. — С. 211–213.

ських полян. Проте, хоч вони і «бѣша мужи мудри и смыслени» все ж «бяху же погани, жруще озеромъ и кладяземъ и рощениемъ, якоже прочии погани»⁵. За цими лапідарними словами постає певне коло архаїчних за походженням анімістичних уявлень, характерних для багатьох варварських народів⁶. Про поклоніння слов'ян рікам і німфам свідчить ще Прокопій Кесарійський — візантійський автор середини VI ст.: «шанують вони річки, німф і деякі інші божества, жертвують їм усім і з тих жертв ворожать собі ...Єдиним верховним владикою всіх, вони визнають бога-громовержця і жертвують йому корів і всяку худобу»⁷.

Більше про язичницькі вірування східних слов'ян можна дізнатися з творів християнських полемістів, які боролися із залишками язичництва, наприклад, анонімого *Слова нѣкоего Христолюбца и ревнителя*

⁵ Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова (Далі — *НПЛ*) — М.; Л., 1950. — С. 105. Показово, що цілком схожими словами описує обряди чеських слов'ян-язичників чеський хроніст першої чверті XII ст. Козьма Празький (Cosmas Pragensis): вони поклонялися «воді і вогню ... гаям, деревам, камінню ... горам, пагорбам» (Див.: *Козьма Празький. Чешская хроника.* — М., 1962).

⁶ Поняття «варвари» (*barbaros*) у картині світу середньовічної Європи спершу означало сукупність народів, які говорили («бурмотали») на незрозумілих грекам і римлянам мовах, а пізніше трансформувалося у визначення різних народів, які знаходилися поза межами греко-римської цивілізації та її культурної спадщини.

⁷ Подається за вид.: *Грушевський М.* Виймки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка) // *Грушевський М.С.* Твори у 50 томах. [Серія «Історичні студії та розвідки (1895–1900)»] — Львів, 2002. — Т. 6. — VI. — С. 19.

по правои вѣрѣ (рукопису не раніше XIV ст., але сам текст належить, ймовірно, до домонгольського часу):

«И вѣрують въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и въ Рѣгла, и въ Мокошь, и въ вилы, ихъже числомъ тридесяте сестрениць глаголють оканьнии невѣгласи, и мнять богинями и тако кладуть имъ требы и караваи имъ молятся, куры рѣжутъ. И огневи молятъ же ся, зовуще его Сварожичемъ, и чесновитокъ богомъ же творять, егда же будетъ у кого пирь, тогда кладуть въ вѣдра и въ чашѣ и пьють, веселящеса о идолѣхъ своихъ... Не подобаеть хрестьяномъ в пирехъ и на свадьбахъ бѣсовскихъ игръ, аще ли то не бракъ наричеться, но идолослужение, иже есть пляска, гудьба, пѣсни мирьския, сопѣли, бубни и вся жертва идольска, иже молятся огневи подъ овиномъ, виламъ, Мокоши, Симу, Рѣглу, Перуну, Волосу, скотью богу, Хърсу, Роду, рожаницямъ и всемъ проклятымъ богомъ ихъ»⁸.

Аналогії у фольклорі південних слов'ян підказують, що *вилы* — це жіночі божества озер і криниць, свого роду слов'янські русалки-мавки. Молитва «вогню під овином» пов'язана, очевидно, з аграрними обрядами (просушування снопів) і з повір'ям, що у клуні, в ямі для вогню мешкає домовик. Поклоніння Роду і рожаницям, вірогідно, мало відношення до шанування предків, до уявлень про фатум, долю — особливо

⁸ Тихонравов Н.А. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Тихонравов Н.А. Летописи русской литературы и древности. — М., 1862. — Т. IV. Отд. III. — С. 89.

новонароджених; домовики, берегині — це знижені образи Рода і рожаниць.

Втім, реальних літописних і фольклорних свідчень про ці слов'янські божества не збереглося, через що деякі дослідники ставлять під сумнів саме існування цих язичницьких персонажів⁹. Проте, лінгвістичний аналіз середньовічних церковних повчань проти язичництва, здійснений М.І. Зубовим не виявив переконливих підстав вважати *Рода* і *рожаниць* літературною вигадкою давньоруських книжників. Автор вмотивовує, що «давні терміни церковних повчань рожаниця, род, рожанична трапеза початково стосувалися християнської *Богородиці* й віддзеркалюють ранню (очевидно, XII ст.) богословську полеміку проти еретичної течії з елементами аріанського й несторіанського характеру... Водночас (а скоріше, це навіть передувало богословській полеміці) побутово-християнська породільна обрядність була перенесена на вшановування *Богородиці*, що викликало велике церковне обурення, оскільки порушувало важливіші богословські догмати»¹⁰.

У другій половині IX–X ст., коли східні слов'яни встали на шлях формування сталих державних

⁹ Див.: *Клейн Л.С.* Памяти языческого бога Рода // *Язычество восточных славян.* — Л., 1990. — С. 13–26; *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология.* — М., 2000. — С. 314–343.

¹⁰ *Зубов М.І.* Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. — Одеса, 2004. — С. 62. Порівн.: *Страхов А.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян [Paleoslavistica XI. Supplementum 1] — Cambridge (Mass.) — 2003. — P. 189–227.

об'єднань відбулося виокремлення князя і дружини з-поміж основної маси общинників, відчуження влади від народу й намічається соціальна стратифікація язичницького богопоклоніння. Підпорядкована князю збройна дружина стала тією соціальною силою, що об'єднала племінні княжіння східного слов'янства у відносно єдине політичне утворення — Київську Русь. Це ще аморфне й крихке у IX–X ст. об'єднання науковці справедливо називають *дружинною державою*¹¹. Власне *руссю* спочатку, слід гадати, й називалась князівська дружина. Очолована князем військова дружина, яка становила суспільний інститут привілейованих людей — професійних воїнів хоч і була розбійницькою зграєю все ж несла у собі зародки державності. На відміну від народного ополчення, що було первісним елементом військової організації слов'ян у більш ранні часи, дружина стала постійною організацією професійних воїнів, яка стояла поза общиною і над нею. Вона не була однорідною за своїм етнічним складом. На перших порах, основний воїнський контингент київського князя складали варязькі найманці. Вони принесли у Східну Європу сповідувані ними релігійні обряди та вірування основні риси яких простежуються за матеріалами археології та даними наявних писемних джерел.

Про звичай спалення русами покійників сповіщають арабські автори. В якості яскравого культурної замальовки того часу можна привести опис похорону

¹¹ Мельникова Е.А. К типологии становления государств в Северной и Восточной Европе // Образование Древнерусского государства. Спорные проблемы. — М., 1992. — С. 39; Котляр М.Ф. Історія давньоруської державності. — К., 2002. — С. 27.

одного з таких воїнів-торговців, який помер в Волзькій Булгарії. Цим чудовим описом ми зобов'язані безпосередньому очевидцеві події — арабському мандрівникові і послу Ахмеду Ібн Фадлану, який побував у Волзькій Булгарії в 922 р. «Якщо у русів вмирає знатна людина, її спалюють разом з його кораблем. Спалення відбувається через десять днів після смерті. До цього небіжчика тримали в могилі в тому одязі, в якому він помер, а разом з ним був поставлений хмільний напій, покладені якісь плоди і якийсь музичний інструмент. У призначений день приготували човен, прикрасили його килимами і дорогоцінним тканинами, поклали в неї подушки з парчі, посадили в човен небіжчика, багато вирядженого в одяг з шовку і соболя і обклали його подушками. Перед ним поставили запашні рослини, вино, цибулю, хліб, м'ясо. Потім перед покійним кинули двох розсічених коней, корів, собаку, півня і курку. Увечері до човна привели улюблену жінку померлого. Там нещасну стали душити мотузкою, а потім зарізали великим ножом ... Після цього корабель з трупом русича і щойно вбитої дівчини був підпалений. Після спалення останки померлого зібрали в посудину і поставили її на вершині стовпа на роздоріжжі. Після цього почалася тризна. На могилі бенкетували на честь померлого, прославляли його подвиги і перераховували гідності»¹².

Подібний ритуальний обряд спалення покійника в іншому місці спостерігав Ібн Русте — арабський автор

¹² Ковалевський А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. — Харьков, 1956. — С. 143. Порівн.: Грушевський М. Виїмки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка) — XV. — С. 46–48.

першої половини X ст.: «Як вмре котрий, вони палять його труп. Жінки, як хто вмре, деруть собі ножем руки й лице. Як сплять мерця, другого дня йдуть до того місця, де то було, збирають попіл, складають в начиння і ставлять на горбі. За рік по смерті небіжчика беруть кухлів двадцять меду, іноді щось більше, іноді щось менше, несуть на той горб, там же збирається родина небіжчика, їдять, п'ють і потім ідуть собі. ...Всі вони язичники. Більш над усе сіють просо; в жнива беруть зерна проса в корці, піднімають до неба й кажуть: «Господи, ти дав нам страву, дай і тепер її досить». Є в них різні кобзи, гуслі (взагалі — інструменти струнні) і дудки; дудки довгі на два лікті, а кобза має вісім струн. Напиток собі роблять з меду. Палючи мерця, гучно тішаться, радіючи з ласки, яку показав йому Бог»¹³.

Показово, що описаний обряд видає вже елементи культурної асиміляції скандинавів на слов'янському ґрунті: власне скандинавський обряд спалення у човні супроводжується похованням останків в «посудині ... на вершині стовпа на роздоріжжі», яке, як ми пам'ятаємо, літописець приписував в'ятичам, кривичам та іншим язичникам.

Основний зміст життя князя і дружини визначала війна та торгівля. Змальовуючи суворий образ життя русів, візантійський імператор Константин VII Пурпурогенет (Багрянородний) у своєму творі *Про управління імперією*, укладеному в 948–952 рр. повідомляє, що з настанням осені, коли настає листопад місяць, «в той же час їхні архонти виступають зі всіма росами з

¹³ Грушевський М. Віймки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка), XVI. — С. 50.

Києва і відправляються в полюддя, що зветься кружлянням, а саме в Славинії вервіанів (древлян), другівітів (дреговичів), кривичів, северіїв та інших слов'ян, які являються пактіотами росів. Кормлячись там впродовж усієї зими, вони знову, починаючи від квітня, коли скресає лід на річці Дніпро, повертаються до Києва»¹⁴.

З цього випливає, що відносини між Києвом і племінними княжіннями вже регулювалися якимись угодами (давньоруське *ряд*, грецьке *пакт*), через що Константин Багрянородний і називає слов'янське населення цих княжінь «пактіотами».

Круговий об'їзд підвладних земель здійснювався по кільцю рік у такому напрямку: через межиріччя Дніпра і Горині до древлян, потім через Любеч до радимичів й, можливо, дреговичів, далі назад по Десні до сіверян й через Чернігів і Вишгород до Києва. Протягом тривалого часу київський князь зі своїми військовими слугами-дружинниками перебував на повному утриманні слов'янських громад. Користуючись монопольним правом застосування сили і оподаткування ці легітимні розбійники розглядали полюддя як основне джерело одержання засобів для існування. Разом з тим *кормління*, хоч і накладали на місцеве населення чималі матеріальні турботи сприяли встановленню і зміцненню соціально-політичних та емоційних зв'язків між київським князем та його підданими, досягненню певного балансу правових норм і звичаїв.

¹⁴ Константин Багрянородный. Об управлении империей (Текст, перевод, комментарий) — М., 1991. — С. 50–51.

Зібрані під час зимового полюддя дари-контрибуції складувалися у Києві й на весні піддані київського князя сплавливали їх по Дніпру на візантійські ринки. То було, мовлячи словами Константина Багрянородного, «страшне, трудне і болісне» плавання. За його словами, давньоруські торгові човни, спускаючись вниз по Дніпру на шляху до Константинополя і минувши пороги, роблять зупинку на острові, званому островом св. Георгія (сучасна Хортиця). Тут купці виходять і «на цьому острові здійснюють свої жертвоприношення, оскільки там стоїть величезний дуб: приносять в жертву живих півнів, втинають вони і стріли навколо [дуба], а інші — шматочки хліба, м'ясо і що має кожен, як наказує їх звичай. Кидають вони і жереб про півнів: або зарізати їх, чи з'їсти, чи відпустити їх живими»¹⁵. Ці жертви (як і мечі, численні знахідки яких виявлені археологами у районі Дніпровських порогів¹⁶) були, очевидно, подякою Перуну за благополучне подолання порогів та за допомогу у майбутній подорожі по чужому іншокультурному світі, межі якого починалися за порогами.

Традиційні цінності дружинної культури з притаманним їй носіям язичницьким світоглядом визначали стиль життя та норми поведінки князя і його воїнів. Коли мати Святослава Славного велика княгиня Ольга запропонувала сину порвати з язичництвом і навернутися у християнство, той рішуче відмовився, кажу-

¹⁵ *Константин Багрянородный*. Об управлении империей (Текст, перевод, комментарий) — С. 48–49.

¹⁶ *Лебедев Г.С.* Этюд о мечех викингов // *Клейн Л.С.* Археологическая типология. — Л., 1991. — С. 208–304.

чи: «азъ хочю инъ законъ приятии единъ· а дружина моа сему смѣяться начнуть»¹⁷.

Святослав був справжнім дитям язичницької епохи історії Київської Русі. Його полководницька діяльність розгортається, якщо довіряти літописній хронології, з 964 року, коли він виріс і змужнів й, за свідченням *Повісті временних літ* став воїв збирати, багатьох і хоробрих. За ознаками хоробрості, відваги і швидкості пересування у бойовому поході князь співставляється з пардусом: «...легко ходя·аки пардусъ, войны многи творяше»¹⁸. Уславлюючи воєнні походи Святослава, старокиївські літописці вирізняють такі риси особистості князя, як його невибагливість, лицарське ставлення до ворога:

«Князю Святославу възрастьшу· и възмужавшу нача вои совкупляти многи и храбры, и легько ходя· аки пардусъ· войны многы творяше ходя возъ по собѣ не возяше ни котъла ни мясь варя но потонку изрѣзав конину ли звѣрину ли или говядину на оуглех испекъ ядяху ни шатра и яше но подъкладъ пославъ и сѣдло в головахъ... и посылаше къ странамъ глаголя хочю на вы ити»¹⁹.

Своїх відданих воїнів він називав, за свідченням візантійського письменника кінця X ст. Лева Діакона, «мужами крові». У своєму творі останній описав їхні язичницькі звичаї та ритуали. Після виснажливої битви поблизу Доростолу, руси з настанням ясної місячної ночі, «вийшли на рівнину і шукали своїх мерців.

¹⁷ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 63.

¹⁸ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 64.

¹⁹ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 64–65.

Поскладавши їх коло стін, багато вогонь розложили й палили на них, забиваючи по предківському звичаю багато невольників, чоловік і жінок. Справляли жертви за мертвих: топили в Істрі дітей і півнів, кидаючи в течію»²⁰. В цьому описі слід, очевидно, убачати архаїчні обряди воєнної магії²¹.

Археологічною паралеллю цьому семантичному ряду, певною мірою, є матеріальні артефакти дружинного некрополю епохи Святослава, розкопаного Д.Я. Самоквасовим у 1872–1873 рр. в Чернігові. В одній із найбільшій тамтешній поховальній споруді — монументальному кургані *Чорна могила* під високим насипом окружністю 125 м, що був оточений ровом завширшки 7 м, виявлено залишки чотирикутного зрубу, в якому відбулося спалювання померлих. У центральній частині вогнища знаходився поховальний інвентар, що складався з предметів озброєння та військового спорядження (мечі, шабля, кольчуга, щит), кінської упряжі (сідло, стремена) та різноманітні знаряддя праці і побутові речі. З-поміж останніх привертають увагу довгі ритуальні ножі, прикраси, монети, тур'ячі роги, оздоблені срібним карбуванням, обгорілі у вогні зливки кольорових металів. Поруч стояла залізна посуда з кістками барана, бронзова

²⁰ Лев Диакон. История / Пер. Копыленко М.М., Коммент. Сюзюмова М.Я., С.А. Иванова. — М., 1988. — С. 78.

²¹ Ширше про сакральну роль півнів і дітей у цих обрядах див.: Дуйчев И. К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. — М., 1976. — С. 32–37; Мороз Й. К вопросу о детоубийстве у славян // Годишник на Софийский университет «Св. Климент Охридски». Центр за славяно-византийски проучивания «Иван Дуйчев». — София, 2000. — Т. 90 (9). — С. 33–45.

жаровня з вуглем та рештки забитих коней. Після спалення небіжчиків над догорілим вогнищем звели насип, на якому відбулася поминальна тризна. Після чого вийняті з вогнища речі разом з поминальними дарами учасників тризни були засипані у ході зведення високого (11 м) кургану²².

У відповідності до усталеної історіографічної традиції подібні великі кургани атрибутуються з могилами дружинних вождів²³. Натомість Ф.О. Андрощук пропонує розглядати їх не тільки як поховальні пам'ятки, а й як своєрідні язичницькі храми. На думку дослідника, сліди язичницьких жертвоприношень відбилися в ритуальній практиці великих курганів. На це вказує та обставина, що серед речей, які входили до складу жертвовного комплексу, розташованого на верхівці початкового навику Чорної могили знайдено казан, кістки барана і баранячу ж вовну, а також бронзового ідола з завитою борідкою, атрибутованого за скандинавськими аналогіями як Тор²⁴. На слов'янському ґрунті культ останнього з перебігом часу був затьмарений постаттю бога-громовержця Перуна.

²² Реконструкцію поховального обряду Чорної могили див.: *Рыбаков Б.А.* Древности Чернигова // Материалы и исследования по археологии СССР. — М., 1949. — № 11. — С. 7–99. Порівн.: *Андрощук Ф.О.* Нормани і слов'яни у середньому Подесенні (Моделі культурної взаємодії доби раннього середньовіччя) — К., 1999. — С. 80–83.

²³ *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 312–314; *Мачинський Д.О.* Чорна могила — поховання воєводи Претича? // Тези доповідей Другої Чернігівської обласної наукової конференції з історичного краєзнавства. — Чернігів–Ніжин, 1988. — С. 15–16.

²⁴ *Андрощук Ф.О.* Нормани і слов'яни у середньому Подесенні. — С. 84–86.

У дохристиянській Русі, як і в інших варварських народів середньовічного світу існували й інші сакральні місця, де відбувалися жертвопринесення богам, складалися клятви та відбувалися інші важливі церемонії²⁵. З-поміж них, таким *locum sacrum* язичницької Русі був Перунів пагорб у Києві²⁶.

Перунів пагорб вперше згадується в літописних джерелах під 945 р. Змальовуючи процедуру ратифікації русько-візантійської угоди в Києві за участю князя Ігоря, його військової дружини та грецьких дипломатів *Повість временних літ*, зокрема, сповіщає: «Заутра призва Игорь слыг и приде на холмъ кде стояше Перунъ и покладоша оружье свое и щиты и золото и ходи Игорь ротъ и люди его елико поганых Руси»²⁷. Це святе для князя і його дружинників місце знаходилось за межами граду — поблизу могил предків.

Тут, як засвідчують літописні джерела, пізніше князь Володимир Святославич облаштував капище язичницьких божеств. Це сталося близько 980 р., коли він остаточно утвердився на київському престолі:

²⁵ Див.: Русанова И.П. Культурные места и языческие святилища VI–XIII вв. // Российская археология, 1992. — № 4. — С. 9–53; Русанова И.П., Тимошук Б.А. Языческие святилища древних славян. — М., 1993; Свирич К.М. Конструкция языческих святилищ Восточной Европы VI–XIII вв. (к постановке проблемы) // Вестник МГУ. — Серия 8. — История. — 2007. № 1. Порівн.: *Slupecki L. Slavonic Pagan Sanctuaries.* — Warsaw, 1994. — P. 168–170.

²⁶ Ширше див.: Рычка В. «Киевские горы» как *locum sacrum* языческой и христианской Руси // *Sacrum pogańskie — Sacrum chrześcijańskie: Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie środkowej.* — Warszawa, 2010. — S. 151–165.

²⁷ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ.* — Т. 1. — Стб. 54.

«И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единъ· и постави кумиры на холму· внѣ двора теремнаго· Перуна древяна· а главу его сребрену· а оусъ златъ· и Хърса Дажьбога· и Стрибога· и Симарьгла· и Мокошь и жряху имь наричюще я богы· и привожаху сыны своя и дъщери· и жряху бѣсомъ· и оскверняху землю требами своими· и осквернися кровьми земля Руска· и холмо-тъ»²⁸.

Язичницьке капище Володимира дослідники локалізують на пагорбі, який містився на території сучасної садиби № 3 по Володимирській вулиці та спортивного майданчика, сусідньої з нею школи²⁹. Однак, питання атрибуції цієї будівлі X ст. як язичницького святилища та його головних персонажів залишаються дискусійними у науці.

Центральною постаттю у виписаній давньоруським книжником галереї язичницьких ідолів³⁰ був Перун, якому цілком природно було очолити коло богів князя

²⁸ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 79.

²⁹ Див.: Толочко П.П., Боровський Я.Є. Язичницька капище в «городі» Володимира // Археологія Києва. — К., 1979. — С. 3–7; Боровський Я.Є. Світогляд давніх киян. — К., 1992. — С. 90–97.

³⁰ Слово *ідол* запозичено слов'янами з грецької мови (*εἰδωλον*), де воно означає, власне, «зображення, образ». Походження слова *кумир* незрозуміло, хоча ясно, що воно не слов'янське. Язичницькі святилища у слов'ян іменувалися «кумирнями» або, частіше, «капищами». Цікаво, що останнє є похідним від слова *капъ* зі значенням «образ, статуя» і є давнім запозиченням з тюркських мов. Відсутність споконвічно слов'янських назв для зображень богів показує, що спочатку поклоніння антропоморфним (тобто виконаним у вигляді людської фігури) ідолам було стародавнім слов'янам, мабуть, невластиве.

і його військового оточення — дружини. За походженням культ Перуна був пов'язаний із шануванням дуба. Дуб символізував силу, мужність, витривалість, довголіття. Слов'янський Перун дуже близький до литовського Перкунаса, який також був богом грози і блискавки. Обидва теоніми споріднені, з одного боку, латинській назві дуба — *quercus*, а з іншого — німецькій (в порівнянні, наприклад, з готським *fairguni*) і хеттській (*peruna*) назвам (лісистой) гори. Ця схожість дозволяє думати, що слов'янська і балтійська назви бога-громовержця спочатку означали просто «дуб» або «дуб, що стоїть на горі», і були, можливо, як це буває, наслідком табуїрованої заборони на проголошення справжнього, священного імені.

Під час важливих язичницьких церемоній у ці священні дерева вставлялись щелепи з кабанячими іклами, про що свідчать виявлені археологами знахідки в Десні та Дніпрі двох величезних дубових стовбурів зі встромленими в них іклами диких кабанів³¹. «Священний гай» відомий біля Чернігова, а поблизу Києва — урочище «Добрий дуб», що згадується у літописі під 1169 р.

До неба і небесних явищ був причетний і Стрибог, судячи з того, що вітри названі в *Слові о полку Ігоревім* «Стрибожі внуки». Доволі неясний образ Мокоші — єдиного в даному випадку жіночого божества; вона має загальнослов'янське коріння і за етнографічними даними (зв'язок з пряжею і колодязем) може бути

³¹ *Ивакин Г.Ю.* Священный дуб языческих славян // Советская этнография, 1079. — № 2. — С. 106–115; *Его же:* Священный дуб Перуна // Древности средневекового Поднепровья. — К., 1981. — С. 124–136.

зіставлена з німецькими пряхами-норнами або давньогрецькими мойрами (латинськими парками), які пряли нитки людських доль.

Складніша справа із Хорсом і Семарглом. Якщо останній взагалі не отримав до цих пір задовільного пояснення (термнім *Семарьгель* зазвичай, пов'язують із скіфо-сармато-аланською огласовкою слова «птах»), то ім'я *Хърсъ* має іранську етимологію, тобто добре пояснюється з іранських мов, де воно означає «сонце»³². У східнослов'янському язичництві Хорс був солярним божеством, богом Сонця. У літописній статті 1114 р. давньоруський книжник спробував порівняти деяких грецьких античних божеств з язичницькими слов'янськими. Дажбог названий богом сонця і «сином Свароговим», а Сварог прямо ототожнений з античним Гефестом, богом вогню і ковальської справи³³. Сварога немає в пантеоні Володимира, але там є Дажбог, тобто Сварожич *Слова реченого Христолюбцем*; під цим ім'ям він відомий і в інших сло-

³² *Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — М., 1999. — С. 71, 113. При цьому слід зауважити, що ж і саме слово *богъ* у слов'янських мовах — іранського походження, де воно означає «бог що наділяє і дає» (ось чому до цього ж кореня належить і слово *богатъ*). Виникає навіть враження, що *Дажбог* є східнослов'янською глосою до зазначеного вихідного змісту слова *богъ*: в сучасному варіанті — «Дай-бог».

³³ *Ипатьевская летопись // ПСРЛ.* — Т. 2. — Стб. 278–279. Походження цієї літописної статті тісно пов'язане, як встановлено у науці, з відомою у давньоруському перекладі XI ст. *Хронікою* Іоанна Малали (Див.: *Истрин В.М.* Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 г. // Журнал Министерства народного просвещения (Далі — *ЖМНП*), 1897. — Ноябрь. — Отд. 2. — С. 83–91).

в'янських народів. Далі, якщо Дажбог — бог сонця, то між ним і Хорсом виникає смислова тотожність. Це означає, що недаремно між цими двома іменами в літописному списку кумирів немає. Київський літописець XI ст., очевидно, ще розумів, що *Дажбог* — це всього лише епітет-пояснення до теоніма *Хорс*.

У пантеоні Володимира не знайшлося місця для Волоса, названого в текстах русько-грецьких угод Олега (911 р.) та Святослава (971 р.) «*скотьемъ богом*»³⁴. У відповідності з давньою історіографічною традицією прийнято вважати, що ідол цього божества стояв на Подолі, біля Почайни. Здається, першим висловив це, доволі гіпотетичне припущення київський аматор-археолог М.Ф. Берлинський. У написаній ним на схилку XVIII ст. «Історії міста Києва» він безапеляційно стверджував, що на місці Введенської церкви на київському Подолі, «существовало в древности языческое капище скотского божка Волоса; со времени же просияния христианской веры, на месте том построена церков св. Великомученика Власия. При всем том улица, идущая от Воскресенской церкви мимо сию на загородную Оболонь, до поздних времен называлась Быдлогонную, понеже оною к помянутому капищу пригоняли скотину»³⁵.

Поява на карті міста вулиці з промовистою назвою *Волоська* остаточно закріпило у суспільній свідомості та науковій думці подільську локалізацію місцезнаходження цього язичницького ідола.

³⁴ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 32, 72–73.

³⁵ *Берлинський М.Ф.* Історія міста Києва / Підг. тексту до друку, вступ. ст., комент. М.Ю. Брайчевського. — К., 1991. — С. 255.

Пов'язуючи функції Волоса не лише зі скотарством, але і з судноплавством, Ю.Г. Писаренко вмотивовує, що той, «виступав уособленням функцій Подолу, в їх міфологічному осмисленні, а можливо й уособленням споконвічної функції Києва, як певної «низової» території разом з її населенням та худобою». На думку дослідника, «широка комунікативна роль киево-подільського ідола проявлялася у кількох аспектах. Зокрема, з ним асоціювалось уявлення про єдність руського роду, як у ... становосоціальному, так, напевно, і в географічному плані. Останній аспект полягав у тому, що ідол розташовувався безпосередньо біля водної магістралі, яка поєднувала Київ з лівобережжям «Руської землі» (через перевіз), а також з землями басейну Дніпра на південь і північ від столиці. З іншого боку, буде логічним припустити, що біля ідола Волоса укладалися суспільні угоди, контракти (торгові, шлюбні тощо) і чинилися суди»³⁶.

Охоронцями надлюдського потаємного знання предків, відповідних ритуалів і практик були жерці — *волхви-відуни* («*вѣдуции*»), які, між тим, не утворювали особливу замкнену касту чи соціальну групу: «При існуванні певного прошарку людей, пов'язаних із забезпеченням релігійно-обрядових та магічних потреб суспільства (про що свідчить розгалужена стародавня

³⁶ Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі — К., 1997. — С. 153. Ця зворушлива опіка Велеса-Волоса поширювалася не тільки на торгово-ремісничий люд. Біля язичницького ідола у пошуках творчої наснаги юрбилися поети, адже він, згодом, був ще й покровителем поезії (Див.: Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет / Подг. текста, перевод, статьи и ком. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Дополнения М.Б. Свердлова. 3-е изд. — СПб., 2007. — С. 419).

номенклатура на позначення волхвів, знахарів, ворожбитів та ін.) ... ми не знаходимо у східних слов'ян виявів якоїсь організованої окремо від князівської влади язичницької інституції»³⁷. Поряд із військовими функціями князь виконував водночас і верховні функції жерця.

Про участь Володимира у відправленні язичницьких обрядів літописець говорить скупом, зауважуючи, що той, «творяше потребу кумиром с людми»³⁸. Ці «треби» язичницьким богам включали дитячі жертвопринесення — «синів і дочок». Недвозначна розповідь про такого роду жертвопринесення в подяку за вдалий похід міститься в літописі трохи нижче:

«Иде Володимеръ на Ятвягы· и побѣди Ятвягы· и взя землю ихъ· и иде Киеву· и творяше требу кумиромъ· съ людми своими· и рѣша старци и боляре мечемъ жребии· на отрока и дѣвицу· на него же падеть· того зарѣжемъ богамъ»³⁹.

Принесення дітей в жертву було розповсюдженим явищем в релігійній практиці семітських народів: «И служили истуканам их, которые для них были сетью. И приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; Проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью»

³⁷ *Зубов М.І.* Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. — С. 24. Порівн.: *Тимошук Б.А.* Языческое жречество в Древней Руси (по материалам городищ-святилищ) // *Российская археология*, 1993. — № 4. — С. 110–121.

³⁸ *Лаврентьевская летопись // ПСРЛ.* — Т. 1. — Стб. 82.

³⁹ *Лаврентьевская летопись // ПСРЛ.* — Т. 1. — Стб. 82.

(Пс. 105: 36–38). Релікти цих звичаїв збереглися у слов'янському фольклорі, зокрема, болгарському, де казкові змії, дракони самовіли вимагають дітей від певних спільнот для поїдання, чи для будівельної жертви⁴⁰.

Норвезький конунг Олав Трюггвасон, який у 977–986 рр. перебував у Києві при дворі Володимира Святославича часто супроводжував князя до місця язичницьких треб. Але сам він, за свідченням давніх скандинавських саг, ніколи не вшановував поганських богів і твердо був проти принесення будь-яких жертв. Поки князь робив жертвоприношення богам, він чекав його біля святилища. Володимир буцімто дорікав Олаву за його поведінку й просив його не накликати на себе гніву богів і не губити в такий спосіб своєї молодості. На що Олав відповідав: «Я ніколи не боявся й не боюся тих богів, яким ти поклоняєшся, бо вони не можуть ані чути, ані бачити, ані говорити; вони не вміють мислити і неспроможні відрізнити одну річ від іншої... Через те я знаю, що ці боги, яких ти шануєш, владарюють над темрявою, і тому я ніколи не стану їм поклонятися. Проте, я нічим їх не ображаю, бо не хочу завдавати тобі прикрості»⁴¹.

Опис Володимирових кумирів в Початковому літописі, на жаль, ніяк не допомагає уявити собі, як

⁴⁰ Мороз Й. К вопросу о детоубийстве у славян // Годишник на Софийский университет «Св. Климент Охридски». Центр за славяно-византийски проучивания «Иван Дуйчев». — София, 2000. — Т. 90 (9). — С. 36.

⁴¹ Прицак О. Походження Русі Т. 2: Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія. — К., 2003. — С. 99–100; Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты, перевод, комментарий. — М., 2012. — С. 136, 144.

виглядало язичницьке святилище в Києві. Зовнішній вигляд київського капища часів Володимира археологи намагалися відновити за результатами розкопок. Вперше вони були проведені В. Хвойкою у 1908 р. Опис виявленої ним на Старокиївській горі ритуальної споруди, його креслення та фотографії, незважаючи на застереження М.С. Грушевського⁴², увійшли до багатьох праць дослідників ХХ ст. Хрестоматійним, зокрема, став виконаний ним малюнок язичницького жертовника, що набув статус документального свідоцтва. Проте, він, скоріше за все, являє собою довільну реконструкцію автора розкопок. За свідченням Н.Д. Полонської-Василенко (1884–1973 рр.) В. Хвойко був талановитим, але малоосвіченим археологом: «роблячи розшуки, він їх не фотографував, не вів систематичних щоденників, не робив планів. Він все замальовував по пам'яті, а потім фотографував уже ці малюнки»⁴³. Втім, подальші розкопки підтвердили ритуальний характер, виявленої Хвойкою споруди, проте

⁴² У третьому і доповненому виданні 1913 р. першого тому своєї «Історії України-Руси» М.С. Грушевський, зокрема, зауважував: «Останніми часами багато народила галасу звістка про капище викрите в Києві коло старого княжого двора, під Десятинною церквою. Але ся купа каміння (відкопана і потім знову засипана землею) не знати навіть, чи була якоюсь будовою, а ритуальне призначення її у всякім разі ні з чого не можна було констатувати» (*Грушевський М.С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 1: До початку ХІ віка. — К., 1991. — С. 326).

⁴³ *Полонська-Василенко Н.Д.* Спогади / Упоряд. вступ. стаття та іменний покажчик В. Шевчука. — К., 2011. — С. 237–238.

суттєво змінили уявлення науковців про час функціонування капища та його конструктивні особливості⁴⁴.

У 1975 р. в Києві на території міста Володимира був розкритий фундамент споруди незвичайної форми, який було витлумачено як залишки кумирні «поза двору теремного». Округлі виступи (шість чи п'ять) розглядаються як місця розташування ідолів (якщо Хорс тотожний Дажбогу, то ідолів налічувалося саме п'ять)⁴⁵. На відстані метра від споруди знаходилася велика чашоподібна яма-жертвник з прошарками попелу і вугілля, що чергуються з пластами перепаленої глини. Мабуть, у цій ямі горіло величезне ритуальне вогнище з дубових дров. Тут знайдено багато кісток жертвних тварин, в основному биків.

Східнослов'янські ідоли були, як правило, дерев'яними і тому не дивно, що жодного з них до наших днів

⁴⁴ Орлов Р.С. Про функціональне призначення київського капища 1908 р. // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). — К., 1998. — С. 198, 205.

⁴⁵ Толочко П.П., Боровський Я.Є. Язичницька капище в «городі» Володимира // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. — К., 1979. — С. 3–7. Інакше, і зовні, і конструктивно, виглядала споруда під Новгородом, в якій також вбачають залишки язичницького святилища. Вона розташована в урочищі з промовистою назвою Перинь і являє собою круглу площадку діаметром 21 м, оточену широким ровом комірчастої структури; вісім осередків рову призначалися для багать, а в середині майданчика була виявлена яма від стовпа — тут міг стояти ідол (Див.: Седов В.В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // Краткие сообщения Института материальной культуры АН СССР (Далі — КСИИМК), 1953. — Вып. 50. — С. 92–103; Конецкий В.Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 1.: Распространение христианства в Восточной Европе. — СПб.; Псков, 1995. — С. 80–85).

не збереглося. Є знахідки дрібних дерев'яних і кам'яних фігурок язичницьких персонажів, але зрозуміти, кого вони зображають, не виявляється можливим. Єдиним винятком є відомий Збручський ідол, випадково знайдений 1848 р. у водах Збруча на Верхньому Подністрів'ї. Це чотиригранний стовп з вапняку (заввишки в 2,7 м), кожна зі сторін якого покрита складними різьбленими зображеннями. Їх інтерпретації, зокрема, як картинам східнослов'янської космогонії, присвячено безліч дослідницьких зусиль, хоча в той же час висловлюються обгрунтовані сумніви в справжності цього артефакту⁴⁶.

Так само гостро дебатуються серед археологів і питання атрибуції й інтерпретації язичницьких святилиц⁴⁷. Істориків, у свою чергу, віддавна бентежила лінгвотекстологічна структура середньовічних писемних джерел, присвячених слов'янському язичництву. Так, свого часу Г.М. Барац висловив було здогадку, що образ язичницького ідола Перуна був змальований літописцем «під біблійним впливом»⁴⁸. І справді, срібна

⁴⁶ *Комар А., Хамайко Н.* Збручський ідол: пам'ятник епохи романтизму? // *Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи.* — К., 2011. — Т. X. — С. 166–217.

⁴⁷ *Клейн Л.С.* О древнерусских языческих святилищах // *Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции.* — СПб.; Псков, 1995. — Ч. 1. — С. 71–80. *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ, Князья, Религия // *Из истории русской культуры.* Т. I (Древняя Русь). — М., 2000. — С. 244–245; *Андрощук Ф.* Скандинавские древности в социальной топографии древнего Киева // *Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи.* — К., 2004. — Т. III. — С. 30–31.

⁴⁸ *Барац Г.М.* Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. — К., 1908. — С. 29.

голова і золоті вуса київського ідола, до яких пізні літописні джерела додають ще й залізні ноги та дорогоцінне каміння в руках⁴⁹, підозріло нагадують боввана, який наснився біблійному царю Навуходоносору: «У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Дан. 2: 32–33).

Розхожі у літературі уявлення, сформовані під впливом пізнього *Густинського літопису* про те, що при капищі Перуна палахкотів вогонь і жерці під страхом смертної кари повинні були його підтримувати⁵⁰ ґрунтуються на свідченнях М. Стрийковського, якими широко послуговувалися ранньомодерні українські літописці, запозичених ним, у свою чергу, із *Хроніки* Георгія Амартола. Як свідчить візантійський хроніст, за правління над Персією царя Дія,

«огнь сниде с небесе въ Персидии, и дививься, от огня того въжегъ огонь и создавъ капище, и положи въ немь и нарече капище то огонь бесмертьныи. Приставивъ мужа честваго служити ему и хранити неугасающъ, нарече я волхвы»⁵¹.

⁴⁹ Див.: *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Zmodska, i wsystkiej Rusi.* — Warszawa, 1846. — Cz. III. — S. 126.

⁵⁰ Див.: *Густынская летопись // ПСРЛ.* — Т. 2. — СПб., 1843. — С. 257.

⁵¹ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Том I: Текст. Пг., 1920 [Репринтне відтворення: *Die Chronik des Georgios Hamartolos*, München, 1972], — С. 36.

Літописна оповідь *Повісті временних літ* про Володимирових богів, та людські жертвоприношення їм, таким чином, є книжною конструкцією. На її компілятивний характер було вказано ще О.О. Шахматовим. На думку дослідника, укладач *Початкового зводу* запозичив ці сюжети із нелітописного джерела, ототожнюваного ним з *Корсуньською легендою*, що склалася, як вважав О.О. Шахматов, не раніше другої половини чи останньої чверті XI ст.⁵² Натомість польський історик Генрік Ловм'яньський, пов'язуючи появу на сторінках *Повісті временних літ* оповіді про так звану першу «релігійну реформу» Володимира з літературною діяльністю Никона — ігумена Печерського монастиря у Києві доводив, що ця замальовка була наслідком творчого переосмислення ним наявної у його розпорядженні біблійної лектури⁵³. Слушність цих міркувань підтверджують також спостереження Людольфа Мюллера, М.О. Васильєва, І.М. Данилевського та М.І. Зубова, які незалежно один від одного віднаходили паралелі до цієї літописної оповіді у Старому Завіті, зокрема, біблійній книзі Псалмів⁵⁴, де

⁵² Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. — М., 2001. — С. 103–105.

⁵³ Lowmjański H. Religia slowian i jej upadek (w. VI–XII). — Warszawa, 1986. — S. 116–117.

⁵⁴ Müller L. Di Taufe Ruslands: Die Frügeschichte des russischen Christentums dis zum Jahre 988. — München, 1987. — S. 93; Васильєв М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — С. 202; Данилевский И. Цитаты, которые мы изучаем // Одиссей: Человек в истории. — М., 2004. — С. 306, 316; Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. — Одеса, 2004. — С. 247–248, 250–251.

йдеться про те, як повернувшись в Ханаан після єврейського полону євреї, «не истребили народов, о которых сказал им Господь, но смешались с язычниками и научились делам их; служили истуканам их, которые были для них сетью, и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам; проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью; оскверняли себя делами своими, блудодействовали поступками своими» (Пс. 105: 34–39).

Біблійні мотиви характеристики язичницьких ідолів звучать, як зазначено дослідниками⁵⁵, наприклад, у приписуваній літописцем відповіді київським язичникам варяга-християнина:

«бъше Варягъ единъ и бѣ дворъ его идеже есть церковь святая Богородицаъ юже сдѣла Володимерь бѣ жа Варягъ то пришель изъ Грекъъ и держаше вѣру хрестеянскуъ и бѣ оу него сын красен лицемъ и душеюъ на сего паде жребии по зависти дьяволиъ ...и рѣша пришедше послании к немуъ яко паде жребии на сынъ твои изволиша бо и бози собѣъ да створимъ потребу богамъъ и рече Варягъ не суть бо бози на древоъ днесъ естьъ а оутро изъгнееть не ядятъ бо ни пьютъ ни молвят но суть дѣлани руками в деревѣъ а Богъ есть единъ

⁵⁵ Данилевский И.Н. Цитаты, которые мы изучаем. — С. 308; *Его же*: Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004. — С. 104; *Зубов М.І.* Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. — С. 250–251.

муже служат Гръци· и кланяются иже створил небо и землю· и звѣзды· и луну и солнце· и чело- века и дал есть ему жити на земли· а си бози что сдѣлаша· сами дѣлани суть»⁵⁶.

Язичницькі риси князя Володимира також виписані у літописі за біблійними зразками. Витворюючи образ Володимира-язичника, *Повість временних літ*, яка є головним джерелом для осягнення цієї його іпостасі, наділяє його рисами ненаситного женолюбця й ідолопоклонника. Цикл цих переказів відкривається, вміщеною у *Повісті временних літ* під 980 р. оповіддю про сватання Володимира Святославича до полоцької княжни Рогнідь (Рогніди). Прагнучи заручитися підтримкою Полоцька у своїй боротьбі із братом Ярополком, що сидів у Києві, Володимир відправив своїх посланців до тамтешнього князя Рогволода з пропозицією пошлюбити його доньку:

«посла ко Рогъволоду Полотъску глаголя· хочю пояти тьчерь твою собѣ женѣ· он же речи тьчери своеи· хочеси ли за Володимера· оно же рече· не хочю розути робичича· но Ярополка хочю· Володимеръ же собра вои многи· Варяги· и Словѣни· Чюдь и Кривичи· и поиде на Рогъволода· в се же время хотяху Рогнѣдь вести за Ярополка· и приде Володимеръ на Полотескъ· и оуби Рогъволода· и сына его два· и дьчерь его поя женѣ»⁵⁷.

⁵⁶ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 82. Порівн.: «И будете... служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (5 М: 4, 28).

⁵⁷ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 75–76.

Цей літописний сюжет, як доводив О.О. Шахматов, є пізнішою вставкою, запозиченою із новгородського літописання⁵⁸. У більш цілісній і розширеній формі полоцький епізод зберігся у літописній статті 1128 р.:

«Володимеру сущю Новѣгородѣ: дѣтску сущю: еще и погану: и бѣ оу него оуи его Добрына: воевода и храборъ и наряденъ мужъ: съ посла к Рогволоду: и проси оу него дщере его за Володимера: он же рече дъщери своеи: хоцещи ли за Володимера: она же рече не хочю розути робичича: но Ярополка хочю: ...слышавше же Володимеръ разгнѣвася о тои рѣчи оже рече не хочю я за робичича: пожалиси Добрына и исполнися ярости: и поемше вои и идоша на Полтескъ: и побѣдиста Роговолода: Рогъволодъ же вбѣже в городъ: и приступивъше к городу и взяша городъ: и самого князя Роговолода яша и жену его: и дщерь его: и Добрына поноси ему и дщери его: нарекъ ей робичича: и повелѣ Володимеру быти с нею пред отцемъ ея и матерью: потом отца ея оуби: а саму поя женѣ: и нарекоша ей имя Горислава»⁵⁹.

Наведені тексти більшість дослідників, зазвичай, залюбки цитують для підтвердження правдивості низького походження Володимира та для ілюстрації побутування в ті часи весільного обряду розбування

⁵⁸ Шахматов А.А. История русского летописания. Т. 1, Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 2002. — С. 131, 177–178.

⁵⁹ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 299–300.

нареченою свого майбутнього чоловіка. Ці забронзовілі постулати стали загальним місцем в історіографії. Між тим, як переконливо продемонстрував О.П. Толочко, літописна атестація Володимира Святославича як *робичича* аж ніяк не засвідчує його рабське походження. Вона побудована на співзвучності імен діда Володимира та євангельського персонажу на ймення Малх (Іо. XVIII, 10). Співзвучність цих імен і дала, на думку дослідника, «поштовх до розробки теми «підлого» походження хрестителя Русі»⁶⁰.

Так само слід, очевидно, відмовитися від спроби *реалістичного* тлумачення гордовито-принизливої, на перший погляд, відмови Рогнідь «розбути» завидного нареченого. Вкладені літописцем в уста Рогнідь слова про небажання «розути робичича» прийнято вважати знаковим символом весільного обряду, який символізує владу чоловіка над жінкою. Проте, це єдина його згадка у давньоруських літописах, на якій і побудована думка про широке побутування цього обряду на Русі. У літописних джерелах більш пізнього часу та в актових матеріалах свідчень побутування цього обряду не відклалося⁶¹. Схоже на те, що літописець і в цьому випадку будує свою оповідь, орієнтуючись не на побутово-обрядову практику язичницьких слов'ян, а на біблійні зразки. В індоєвропейській культурній традиції *розбування* жінкою чоловіка несе в собі негативні конотації. Як нещодавно показав С.Ю. Темчин, на Русі були відомі біблійні настанови, якими регулювалися норми сімейного життя, зокрема, про ді-

⁶⁰ Толочко О. Штрих до походження Володимира Святославича // Київська Старовина, 1997. № 1/2. — С. 113.

⁶¹ Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. — М., 1989. — С. 79.

верство⁶². У відповідності до цієї старозаповітної заповіді, жінка розбуває брата свого померлого чоловіка, який відмовився одружитися з нею тільки для того аби принизити його: «Если он не захочет взять невестку свою, то невестка его пойдет к воротам, к старейшинам, и скажет: «деверь мой отказывается восставит имя брата своего в Израиле, не хочет жениться на мне»; Тогда старейшины города его должны призвать его и уговаривать его, и если он станет и скажет: «не хочу взять ее», Тогда невестка его пусть пойдет к нему в глазах старейшин, и снимет сапог с его ноги, и плюнет в лицо его, и скажет: «так поступают с человеком, который не созидает дома брату своему». И нарекут ему имя в Израиле: «дом разутого» (5 М: 25, 7–9).

Композиція нашого літописного переказу вибудована в такій історичній перспективі, у якій майстерно ущільнено долі обох братів Святославичів. Їхнє суперництво (політичне й еротичне) має неминуче скінчитися загибеллю київського князя Ярополка, а його дружина — красуня-грекиня, так само як і гадана наречена Рогнідь, дістанеться меншому брату. На правах переможця, «Володимерь же залеже жену братьню Грекиню», що вже носила під своїм серцем («бѣ бо непраздна») дитину. Аби надати цьому вчинку видимості прояву непогамовної еротичної пристрасті князя-язичника, літописець додає, що той «залеже ю не по браку прелюбодѣи бысть убо»⁶³. Тут наш осві-

⁶² Темчин С.Ю. Сын двух отцов: киевский князь Святополк как второй Каин // *Forma formans. Studi in honore di Boris Uspenskij*. — Napoli. 2010. Vol 2. — P. 177–186.

⁶³ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 78.

чений книжник лукавить, знаючи, що цей шлюб насправді, демонструє не притаманну великому грішнику хтивість, а є виявом християнського благочестя: «Если братья живут вместе, и один из них умрет, не имея у себя сына, то жена умершего не должна выходить на сторону за человека чужого, но деверь должен войти к ней и взять ее себе в жену, и жить с ней» (Втор. 25, 5).

Таким чином, літописна легенда про Володимира і Рогнідь не була «поетичним утвором»⁶⁴ старокиївських книжників, що несе в собі ознаки поетичного оброблення взоровані, буцімто, на скандинавську літературну традицію⁶⁵. Драматургія літописного сюжету, на мій погляд, розгортається з біблійного прототипу.

На завершення літописної статті 980 р. *Повісті временних літ* старокиївський книжник помістив найпотужнішу, за своєю емоційною напруженістю, атестацію розпусного життя Володимира у язичництві. Серед законних дружин київського князя, крім знайомих вже нам Рогніди і братової грекині, літописець називає ще незнаних на ім'я *чехиню й болгариню* та з підозрілою точністю лічить силу наложниць:

⁶⁴ Грушевський М.С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 1: До початку XI віка. — С. 481.

⁶⁵ Див.: Литвина А.Ф., Успенський Ф.Б. Два рассказа о Рогнеде, дочери Рогволода Полоцкого: К проблеме интерпретации летописного текста // Раннесредневековый текст: Проблемы интерпретации. — Иваново, 2002. — С. 299–325; Михеев С.Н. «Легенда о Владимире и Рогнеде» и скандинавская традиция (параллели с легендой о сыновьях Хейдрека) // Именослов: История языка, история культуры. — СПб., 2010. — С. 169–179.

«Бѣ же Володимерь побѣжен похотью женскою... а наложницъ бѣ у него 300 Вышегородѣ· а 300 в Бѣлѣгородѣ· а 200 на Берестовѣ· в селци еже зоуть ныне Берестовоѣ· и бѣ несуть блуда приводя к собѣ мужьски жены· и дѣвицѣ растыля я»⁶⁶.

Годі шукати у цьому величному гімні любострасності київського князя реальних ознак грішних проявів його життя. В середньовічних уявленнях такий еротичний темперамент являвся прикметою енергії й сили, і не мав в собі, як зауважував М.С. Грушевський, «нічого непочесного з нецерковного погляду, — тільки переховалися вони в убогих останках, переважно на услугах побожної легенди»⁶⁷.

Прикметно, що Володимир-язичник у літописі наділяється такими ж само пороками, якими наділяла старозавітна традиція царя Соломона (1 Цар. 11: 1–8). Слід зауважити, що тема Соломонових гріхів розвивається в багатьох пам'ятках середньовічної писемності, зокрема, в популярній на Русі *Хроніці* Георгія Амартола. Змальоване візантійським хроністом «идолобѣснование» та «женобеснование» Соломона почасти навіть текстуально співпадає з відповідними літописними сюжетами гріховності язичника Володимира. Соломон у Амартола, «бѣ женолюбець, бяху ему владоще 700, и наложницъ 300 и поять жены от Моавитѣян, от Аманѣитян, от Соурянѣ, от Идоумянѣ, от

⁶⁶ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т.1. — Стб. 79–80.

⁶⁷ *Грушевський М.С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 1: До початку XI віка. — С. 481.

Хетѣанъ и от язык»⁶⁸. Так само й Володимир, «бѣ бо женолюбець· яко же и Соламанъ· бѣ бо рече оу Соломана женъ 700га наложницъ 300»⁶⁹.

Соломон на догоду жінкам збудував на горі, поблизу Єрусалиму жертовника чужинецьким богам, «иже жряху и кадыху идоломъ»⁷⁰. Так само й Володимир творив язичницькі обряди у Києві на Перуновім пагорбі. Проте, порівнюючи гріховність двох правителів, літописець розрізняє шляхи їх святості: Соломон хоча й «мудръ же бѣ· а наконецъ погибе· се же (Володимир — В.Р.) бѣ невѣголось· а наконецъ обрѣте спасенье»⁷¹. Як слушно зауважив був С. Сендерович, перший пройшов шлях від святості до погібелі, другий ж навпаки — від гріховності до спасіння⁷². Бо й справді, «есть стыд, ведущий ко греху, и есть стыд — слава и благодать» (Сир. 4:25).

Змальовуючи язичницькі пороки Володимира давньоруський книжник, здається, свідомо згущує барви, аби потім обернути вчинки князя у біблійне провіщення добра Руській землі:

⁶⁸ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. 1. — С. 147–148.

⁶⁹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 80.

⁷⁰ *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. 1. — С. 148.

⁷¹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 80.

⁷² *Senderovich S.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: «Повесть временных лет» и Священная История евреев // *Jews and Slavs: Vol. 2 (The Bible in a Thousand Years of Russian Literature)*. — Jerusalem, 1994. — P. 38; *Сендерович С.* Св. Владимир: к мифопоэзису // *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (Далі — ТОДРЛ)*, 1996. — Т. 49. — С. 309.

«Аще бо бѣ преже на скверннѹю похоть желая· но послѣже прилежа к покаянью· якоже апостоль вѣщеваеть· идеже умножится грѣхъ· ту изобильствуеть благодать· («А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим., 5:20) дивно же есть се колико добра створиль· Русьстѣи земли крестивъ ю· ...аще бо онъ не крестиль бы насъ· то нынѣ были быхомъ в прельсти дьяволи· якоже и прародители наши погынуша»⁷³.

Під язичницькою личиною грішника ховається праведник. Незважаючи на своє язичництво Володимир «князь еси мудръ и смыслень»⁷⁴. Виписані за літературними зразками язичницькі пороки Володимира незмінно перетворюються у свою протилежність — християнські чесноти. Прірву, що розділяє великого грішника від святого праведника було штучно створено старокиївськими книжниками, які надихалися християнською традицією, зокрема, новозавітною парадигмою історії апостола Павла (Дії. 22: 21; Рим. 11: 13).

Увага до язичницького минулого Русі не щезла і в пізнішій книжності. Для неї притаманно було поширення кола язичницьких божеств, наділення їх додатковими символами і функціями. Характерною у цьому відношенні є стаття *Густинського літопису* «О идолахъ Рускихъ». Хоч вони, на думку автора і не гідні бути згадані, але дозволяють показати «какою слепотою тогда дияволь помрачил бяше человеки и в какое безумие приведе, яко нетокмо не знаху истиннаго

⁷³ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 131.

⁷⁴ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 84.

Бога, но еще приведе их въ се, яко и худымъ и бездушнымъ вещемъ и стихиямъ богоподобную честь воздаваху». Представлений у цьому творі сонм слов'яно-руських язичницьких божеств включає:

«Во-первыхъ Перконось, си есть Перунъ, бяше у них старейший богъ, создан на подобие человеце, ему же въ рукахъ бяше камень многоценный аки огонь, ему же яко Богу жертву приношаху и огонь неугасающий зъ дубового древия непрестанно паляху; аще ли бы случилось за нерадениемъ служащаго иерея когда сему огню угаснути, таковаго иерея без всякого извета и милости убиваху. Второй Волось, богъ скотий, бяше у нихъ во великой чести. Третий Позвиздъ, Ляхи его нарицаху Похвистъ; сего верили быти бога аеру, си есть воздуху, а иньи погоды и непогоды, иньи его вихромъ нарицаху, и сему Позвизду, или вихру, яко Богу кланяющеся моляхуся. Четвертый Ладонъ (си есть Pluton). Богъ пекельный; сего верили бытии богомъ женитвы, веселия, утешения и всякого благополучия, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящие женитися, дабы его помощью брак добрый и любовный был. Сего Ладона, беса, по некакихъ странахъ, и донине на крестинахъ и на брацехъ величаютъ, поюще своя некия песни, и руками о руки или о столъ плещущее, Ладонъ, Ладонъ, преплетаютъ песни своя, многажды поминаютъ. Пятый Купало, якоже мню, бяше богъ обилия, якоже у Еллин Цересь, ему же безумныи за обилие благодарение приношаху въ то время, егда имяше настати жатва. Сему Купалу,

бесу, еще и донныне по некоихъ странахъ безумнии память совершаютъ, наченше июня 23 дня, в навечерие Рождества Иоанна Предтечи, даже до жатв и далей, сицевым образом: съ вечера собираются простая чадъ, обоего полу, и соплетаютъ себе венцы изъ ядомого зелия, или корения, и препоясавшееся былиемъ возгнетаютъ огонь, инде же поставляютъ зеленую ветвь, и емшеся за руце около обращаются окрест оного огня, поюще своя песни, преплетающе Купаломъ; потом презъ оный огонь прескакують, оному бесу жертву себе приносяще. Шестый Коляда, ему же праздникъ прескверный бяше декаврия 24. Сего ради и ныне, аще и благодать Рождествомъ Христовым осия нас и идолы погибоша, но единаче дияволь еще и доселе во безумных память свою удержа: сему бесу въ память простая чадъ сходятся въ навечерие Рождества Христова, и поют песни некия, въ них же аще и о Рождестве Христовом поминают, но болие Коляду беса величают. И негодѣ бысть безумным людем сих богов: не доверяху бо имъ, ниже смеяху положити на них совершенную надежду, и въ лепоту не бысть бы на кого уповати; но имеяху еще и болей богов, си есть, Хорса, Дажбога, Семаргла, Мокоша, иньи же кладяземъ, езеромъ, рощениям жертвы приношаху [...]»⁷⁵.

Подібна традиція зображення слов'яно-руського язичництва та народної релігійності притаманна і для

⁷⁵ Густынская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — СПб., 1843. — С. 256–257.

інших творів XVII–XVIII ст., зокрема, у складеному у Києві на початку 70-х рр. XVII ст. першому друкованому творі з східноєвропейської історії — *Синописі*, авторство якого приписується професору Києво-Могилянської колегії, пізніше архімандриту Печерського монастиря Інокентію Гізелю⁷⁶. Можливо, така сказати б ритуальна увага до народної релігійності була реакцією християнських книжників на ініційоване товариством «ревнителєй благочесия» посилення боротьби держави і церкви в середині XVII ст. проти скомороших забав та «ігрищ бісівських».

Попри численні спроби вчених XIX–XX ст. опоетизувати язичництво, змусити його засвітитися різнокольоровими барвами, а останніми часами і націоналізувати цей спадок, дохристиянська культура Русі була у своїх виявах доволі блідою і невиразною. Як зауважував свого часу М.С. Грушевський, «Русько-слов'янська мітологія взагалі досить бідна, не ясна, і се не тільки через бідність наших відомостей, але й через свою власну слабість»⁷⁷. Либонь тому, таке ще не далеке для давньоруських книжників-літописців язичницьке минуле Русі відтворювалося ними за браком фактичного матеріалу не по живим слідам суспільного буття, а за книжними зразками.

⁷⁶ Див.: *Sinopsis*, Kiev 1681. Facsimile mit einer Einleitung von H. Rothe. — Köln; Wien, 1983. — Л. 26–26 об.

⁷⁷ *Грушевський М.С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 1: До початку XI віка. — С. 315.

II.

Християнство на Русі до 988 року

Важко визначити той хронологічний репер, який би надійно і виразно зафіксував початки знайомства східних слов'ян із християнством. Для археології одним із найбільш репрезентативних маркерів визначення релігійної приналежності давнього населення Східної Європи слугує поховальний обряд. Зафіксований вченими на основі аналізу матеріалів поховальних комплексів IX–X ст. поступовий перехід від обряду трупоспалення до обряду трупопокладення є, на їхню думку, показником християнізації. Під впливом нової релігії така зміна настає уже в IX ст., а на рубежі X–XI ст. практика повної відмови від язичницьких ритуальних спалень стає нормою, зокрема, у великих міських центрах Русі¹.

Уявлення про сутність християнського віровчення, його основні догмати та ритуали склалися на Русі в процесі її довготривалих торговельно-економічних та

¹ *Моця А.П.* Погребальные памятники южнорусских земель IX — XIII вв. — К., 1990; *Толочко П.П.* Київська Русь. — К., 1996. — С. 280; *Мусин А.Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. — СПб., 2002.

воєнно-політичних взаємин з країнами тогочасного християнського світу і, зокрема, із Візантією. Навернення у християнство, нехай і формальне, давало купцям певні преференції у їх далеких подорожах і торгівлі. Так, арабський письменник IX ст. Ібн Хордадбех — автор «Книги доріг і держав», описуючи подорож руських купців по Чорному і Каспійському морям, згадує що нерідко вони вдають із себе християн і платять податок поголовний². Поширена у ранньому середньовіччі практика так званого «неповного хрещення» (*prima signatio*) відкривала доступ до громади віруючих християн і передбачала збереження зв'язків із язичницьким середовищем. Існування на Русі такого прошарку людей з особливим «проміжним» релігійним статусом засвідчують матеріали археологічних досліджень, якими зафіксовано в язичницьких поховальних комплексах предметів християнського культу³.

Говорячи про початки християнства на Русі не можна оминати увагою напілегендарні звістки джерел про напад «варварів-росів» на візантійське місто Амастриду в Малій Азії на південному березі Чорного моря. У складеному, згодом у першій половині IX ст. *Житті* Георгія Амастридського, зокрема, сповіщається: «Отсей-то нарід, погибельний і чином, і іменем, почавши руїну від Пропонтиди і перейшовши дальший берег, дійшов і до вітчизни святого, вирубаючи немилосердно всяку плоть і літа всякі, не жалуючи

² *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / Пер. с араб., коммент., исслед., указатели и карты Н. Велихановой. — Баку, 1986. — С. 124.

³ *Пушкина Т.А.* Воск и свечи в древнерусских погребениях // Погребальный обряд. — М., 1997. — С. 122–133.

старих, не проминаючи дітей, але на всіх разом погибельну узброюючи руку, поспішав запровадити смерть скільки сили. Руйнуються церкви, святощі поганяються; на їх місці олтарі (язичеські), беззаконні зливання й жертви; таврійське побивання чужинців давнє, ще й досі в них живе; смерть дівчат, чоловіків і жінок. Ніхто не помагав, не було кому заступити».

Коли варвари увійшли в храм і побачили гробницю св. Георгія подумали, що у ній заховано великі скарби і взялися розкопувати ту могилу. Та наразі у них опустилися руки і ослабли ноги. Так і стояли вони нерухомі, сповнені страху і розпуки зв'язані невидимими кайданами. Вражений дивом призвідця нападників звелів припинити насилля і став схилитися до правдивої віри: «Здивований тим всім варвар... дає волю й свободу християнам, наказує їм просити Бога і святого. Запалюють багато світла, правлять всеношну службу і співи псалмів. Варвари звільняються з богопосланного гніву, вчиняють якусь угоду й умову з християнами. Більш уже вони не поневіряли святощів, не зневажали Божих олтарів, не грабували непоштивими руками святих скарбів, не поганили храмів кров'ю; досить було одного гроба, щоб об'явити нерозсудність варварів, щоби задержати велике убивання, спинити нелюдськість і до тихості овечої привернути вовків жорстоких, до поважання Божих храмів довести тих, що шанували гаї і луки»⁴.

⁴ Грецький текст *Життя* та його переклад російською мовою вперше було оприлюднено В.Г. Васильєвським (Див.: *Васильевский В.Г. Житие Георгия Амастридского // Васильевский В.Г. Труды. — Пг., 1915. — Т. 3. — С. 63–64*). В українському перекладі подається за вид.: *Грушевський М.* Віймки з джерел до історії України-Русі (до половини

Аналогічним за своїм змістом є також одно із чуд *Житія* св. Стефана Сурозького, що збереглося у слов'янській редакції кінця XV–XVI ст.:

«По смерти же святого (Стефана, епископа Сурожа другої половини VIII ст. — *В.Р.*) мало лѣтъ минуу, прииде рать велика роусскаа изъ Новаграда — князь Бравлинъ силенъ зѣло, плѣни отъ Корсоуня и до Корча, съ многою силою прииде к Соурожу. За 10 дньий билася злѣ межоу себе, и по 10 дньий вниде Бравлинъ, силою изломивъ желѣзнаа врата, и вниде въ градъ, иземъ меч свой. И вниде въ церков, въ святую Софию, и разбивъ двери, и вниде, идѣже гробъ святого. А на гробъ царское одѣало и жемчюгъ, и злато, и камень драгуй, и кандила злата, и съсудовъ златыхъ много, все пограбиша. И въ томъ часѣ разболѣся, обратися лице его назадъ, и лежа, пѣны точаше»⁵.

Здогадавшись про причину свого нещастя, Бравлін звелів своїм воїнам повернути награбоване майно, звільнити усіх захоплених полонених й охрестився. Після чого він, зрозуміла річ, дивом одужав і уклавши мирну угоду з греками поспішив зі своєю дружиною вирушити в інші краї.

Оповідь про раптову недугу та чудесне зцілення варварського вождя носить легендарний характер. Не відповідає дійсності й свідчення цього сумнівного джерела про те, що своє військо Бравлін привів у Крим

XI віка) // *Грушевський М.С.* Твори у 50 томах. — Львів, 2002. — Т. 6 [Серія «Історичні студії та розвідки (1895–1900)»] — VII. — С. 21–23.

⁵ *Васильевський В.Г.* Житие Стефана Сурожского // *Васильевский В.Г.* Труды. — Т. 3. — С. 95–96.

із далекого Новгороду. На думку О. Прицака, *Бравлін/Бравалін* — то є норманський полководець, герой Бравеллірської битви, що відбулася між 770–790 рр.⁶ Так, на думку вченого, відбулася найраніша зустріч норманів з візантійськими греками Криму.

Наступну зустріч варяго-руських дружин з християнською Візантією прийнято відносити до 60-х рр. IX ст. Йдеться про так зване «Аскольдове хрещення Русі». Породжена українськими православними полемістами XVII ст., ця ідея, набуваючи актуальності на стрімких заламах історичного розвитку час від часу знаходить нових прихильників. Чимало їх з'явилося і у пострадянській Україні.

Постать Аскольда у літописних джерелах виписана тьмяними барвами. Вперше він згадується в літописній статті 862 року, яка сповіщає про прикликання варягів прильменськими слов'янами на княжіння до Новгороду. Аскольд і його брат Дір, зазначає літописець, були боярами Рюрика. Відпросившись у подорож до Царгорода, вирушили вони по Дніпру на південь й по дорозі натрапили на невеличкий «градок» Київ і залишилися княжити у ньому: «остаѣта вѣ градѣ сем и многи Варяги скупиѣта и начаста княжити Польскою землею»⁷. Вміщене у *Повісті временних літ* під 862 р., це повідомлення являє собою книжно-літературну обробку місцевого київського переказу. Ця дата, як і вся,

⁶ *Pritsak O. At the dawn of Christianity in Rus': East meets West // Proceedings of the International Congress commemorating the Millenium Christianity in Rus'-Ukraine // Harvard Ukrainian Studies, 1988/1989. — Vol. 12/13. — P. 102–113; Прицак О. Походження Русі Т. 2: Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія. — К., 2003. — С. 838–839.*

⁷ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 21.

зрештою, рання літописна хронологія є вельми умовною.

Києво-Полянська земля (Середня Наддніпрянщина) була головним територіально-політичним осереддям Русі. В середині IX ст. тут склалося ранньодержавне об'єднання відоме за джерелами під назвою «Руська земля». Київські високості мали важливе стратегічне значення в системі міжнародних торговельних шляхів та комунікацій, що пов'язували Арабський Схід з країнами Західної Європи та Візантію із Скандинавією. Для стракиївського книжника-літописця початку XII ст. важливим було удавнити контакти Київської Русі з Візантією, показати, що духовне народження цієї християнської країни сталося під мурами Константинополя. Під 866 р. *Повість временних літ*, зокрема, сповіщає: «Иде Аскольдъ и Диръ на греки, и прииде... и въ двою соть корабль Царьградъ оступиша». Нападники вдало обрали час для військової виправи. Візантійський імператор Михайло знаходився тоді у далекому військовому поході через що у Царгороді не залишилося достань воїв, здатних дати рішучу відсіч ворогу. Отримавши звістку про облогу столиці імператор спішно повертається й з великими труднощами пробирається до міста. Грекам здавалося, що поразка неминуча. Вся надія була лише на Бога. Зачинившись у церкві сятої Богородиці Влахернського монастиря імператор разом з патріархом Фотієм всю ніч творили молитви. І на ранок таки трапилося чудо! На морі знялася шаленна буря з вітром, яка розмела мов ті скіпки ворожі лодії: «безбожныхъ Руси корабли смяте' и к берегу приверже' и изби я' яко мало их от таковыя бѣды избѣгнути и въ свояси возъвратишася»⁸.

⁸ Там же. — Стб. 21–22.

Опис походу Русі на Царгород, що відбувся насправді у червні 860 р. за імператора Михаїла міститься і у так званих доповненнях до *Хроніки* Георгія Амартола й текстуально окрім першої фрази співпадає з аналогічним описом *Повісті временних літ*⁹. Ця оповідь була перенесена до *Повісті временних літ* з так званого *Початкового літописного зводу*, куди, у свою чергу, вона потрапила через посередництво, створеного на Русі *Хронографа по великому изложению*¹⁰. У *Новгородському першому літописі*, де збереглися нашарування *Початкового літопису* похід Русі на Константинополь не датовано і його призвідці не названі на ймення¹¹. Не було імен Аскольда і Діра і у первісному грецькому тексті візантійської *Хроніки* Георгія Амартола, якою послуговувалися укладачі *Повісті временних літ* при складанні літописної статті 866 р.¹² Вони внесені в текст однієї із груп пізніх списків *Хроніки* з літопису через посередництво *Літописця Еллінського й Римського* за якими В.М. Істрін

⁹ *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Том 1: Текст. — Пг., 1920 [Репринтне відтворення: Die Chronik des Georgios Hamartolos. — München, 1972] — С. 511.

¹⁰ *Творогов О.М.* Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // *ТОДРЛ*. — Л., 1974. — Т. 28. — С. 19; *Творогов О.М.* Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? // *Славяноведение*, 1992. — № 2. — С. 55.

¹¹ Див.: *Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов* / Подг. к изданию Цепковым А.И. — Рязань, 2001. — С. 513.

¹² *Тернавский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденционное приложение в Древней Руси. — К., 1875. — С. 108–109.

підготував до видання закінчення *Хроніки* Георгія Амартола¹³.

Візантійський патріарх Фотій, який був свідком облоги Царгорода варварами «з півночі», також не знає імен їхніх вождів. Йому Русь уявлялася народом «не славним», таким, якого ромеї і не вважали за народ. До походу на Візантію він був, «не звісний (тут і далі виділено мною — *В.Р.*) — та здобув ім'я, незначний — та став славним, зневажений і бідний та дійшов високого становища»¹⁴.

Не наводить імена призвідців войовничих русів й укладена при дворі Константина Багрянородного (між 945–959 рр.) візантійська хроніка *Продовжувача Феодана*, яка з-поміж інших подій, пов'язаних з життям та діяльністю Михаїла III (842–867) також сповіщає про їх вторгнення в околиці Константинополя. Нарікаючи на войовничих сусідів імперії, її автор констатує: «Потім вторгнення росів (це скіфське плем'я, неприборкане і жорстоке), котре спустошило ромейські землі, й сам Понт Евксинський віддали на поталу

¹³ Творогов О.В. Древнерусские хронографы. — Л., 1975. — С. 147–159.

¹⁴ Цит. за виданням: Грушевський М. Виїмки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка). — XII. — С. 31. Порівн.: Mango C. The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople // *Dumbarton Oaks Studies*. — Cambridge (Mass.), 1958, Vol. 3. — P. 83–84; Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // *Древнейшие государства Восточной Европы (Далі — ДГВЕ)*. 2000 г.: Проблемы источниковедения. — М., 2003. — С. 47, 57.

вогню й оточили місто (Михаїл же в той час воював із поганими ізмаїльтянами)»¹⁵.

Тільки *Повість временних літ*, намагаючись надати рис достовірності літописній оповіді 866 р., а головне — підтвердити старожитність київської князівської династії стверджує, що цей похід на Візантію відбувся під орудою Аскольда і Діра. Ще О.О. Шахматов було встановив, що імена останніх у *Найдавнішому* літописному зводі, який передував *Повісті временних літ* не фіксуються, а були наслідком книжної обробки місцевого київського переказу¹⁶.

У пізньому *Никонівському* літописі похід Аскольда на Діра згадується чотири рази. Цей блок відомостей детально проаналізовано О.В. Твороговим, який текстологічно обґрунтував, що у перших двох випадках ці оповіді були запозичені із згадуваного вже *Руского Хронографа* й доповнені літописним джерелом близьким до Софійського першого літопису. Джерелами ж повідомлення про похід Аскольда і Діра, вміщених у *Никонівському* літописі під 866 р. й у не датованій статті «О князе русском Оскольде» була скорочена переробка *Хроніки Зонари*, де імена князів, відсутні у її праджерелі, були добавлені переписчиком¹⁷.

Натомість Б.О. Рибаків виділив у складі *Никонівського* літопису вісім уривків, які вважав фрагментами *Літопису Аскольда*, повісткування якого, на його

¹⁵ Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. — СПб., 1992. — С. 84.

¹⁶ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908. — С. 320–323.

¹⁷ Творогов О.В. Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? — С. 58–59.

думку, охоплювало трохи більше двох десятиліть від гаданого хрещення русів у 867 р. до загибелі князя від руки норманна¹⁸. Слідом за ним М.Ю. Брайчевський, задаючись питанням які ще фрагменти літописних зведень походять з *Літопису Аскольда* запропонував свою реконструкцію. Вона вперше була опублікована на сторінках популярного київського часопису у 1988 р.¹⁹, а затим у вигляді наукової монографії²⁰.

У процесі реконструкції *Літопису Аскольда* М.Ю. Брайчевський дійшов висновку, що деякі уривки з нього утворили не тільки найдавнішу частину *Повісті временних літ* та інших літописних кодексів; вони були широко використані книжниками Ярослава Мудрого при написанні епізодів, які не мають до Аскольдових часів ніякого відношення. Внаслідок ідеологічної диверсії, вчиненої книжниками Ярослава Аскольд, на думку вченого, перетворився з питомого киянина на норманського зайду і боярина Рюрика. Славетні походи на Візантію, здійснені Аскольдом у 860, 866 та 874 рр., а також укладені ним угоди з Греками було приписано Олегу та Ігорю. Хрещення Аскольда разом з так званою «Промовою Філософа» в такий же брутальний спосіб вставлені в розповідь *Повісті временних літ* про навернення Володимира.

При цьому, М.Ю. Брайчевський текстологічно не обґрунтував чим викликані такі докорінні переміщення вельми значного за своїм обсягом масиву тексту

¹⁸ Рыбаков Б.А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. — М., 1963. — С. 172.

¹⁹ Брайчевський М. Відроджена пам'ятка дев'ятого століття // Київ, 1988. — № 2. — С. 146–152.

²⁰ Брайчевський М.Ю. Літопис Аскольда. — К., 2001.

Повісті временних літ — цільної за своїм задумом й ідейним наповненням пам'ятки початку XII ст. У розпорядженні сучасної науки не має надійних джерел на підставі яких можна було б додати бодай децицію чогось нового про навернення Аскольда, хрещення Русі й улаштування тут у 60-х рр. IX ст. митрополичої кафедри.

Ці гіпотетичні побудови²¹ оперті на давню історіографічну традицію, яка щонайтісніше поєднала оружну виправу Русі під проводом Аскольда на Константинополь з наступним, так званим Аскольдовим хрещенням Русі в середині 60-х рр. IX ст. Вона ґрунтується передусім на повідомленні статті *Никонівського літопису* «О князе русском Осколде», у якій похід Аскольда і Діра на Греки справляє враження безпосередньої причини наступного хрещення, зазнавших поразки русів. Однак, нині з'ясовано, що у праджерелі цієї статті — *Хроніці Зонари* ніякого зв'язку між поразкою русів у поході 860 р. та їхнім хрещенням за Василя Македонянина та Ігнатія не існувало²². Між тим, вважається, що саме ця акція яскраво змальована в *Окружному посланні* патріарха Фотія:

²¹ Див.: Ричка В.М. «Літопис Аскольда» як історіографічний феномен // Могілянські читання 2003 року: Зб. наукових праць. — К., 2004. — С. 319–331; Ричка В. «Летопись Аскольда»: о мнимостях источниковедения и казусах историографии // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. 2007–2009. Вып. 9 / Под ред. М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. — М., 2012. — С. 15–27.

²² *Творогов О.В.* Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? — С. 59.

«І не тільки сей нарід (болгарський — *В.Р.*) змінив давнішу безбожність на віру в Христа, але й той нарід, про якого так часто багато казано, той що переважає всіх щодо суворої вдачі й охоти до убивання, себто звана Русь, що опановавши окольних і з того загордувавши, підняла була руки на державу Ромейську. Тепер і вони перемінили еллінську (тобто язичницьку) і безбожну віру, в якій перебували раніше, на чисте і непокривджене служіння Христу і радо вступили поміж наших підвладних й приятелів намість недавнього грабування й великої відваги супроти нас. І так розпалило їх жадання віри (кличе Павел слава Богу во віки!) що прийняли єпископа і пастиря, і вдалися надзвичайно ревно і пильно до служіння Христу»²³.

Про хрещення Русі в IX ст. писав пізніше й імператор Константин VII Багрянородний в складеному ним життєписі свого діда Василя I Македонянина: «І нарід руський, необорний і безбожний нахилив він (імператор Василь — *В.Р.*) до угоди, щедро роздаючи одержі золоті, срібні й шовкові, а завівши з ними спокій і згоду, умовив їх прийняти спасенне хрещення і прихилив до прийняття архієпископа»²⁴. Той святий, як оповідають джерела, довго не міг знайти визнання серед народу. Та одного разу його

²³ Грушевський М. Віймки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка). — XII. — С. 34. Порівн.: Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках. — С. 73–75.

²⁴ Грушевський М. Віймки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка). — XII. — С. 34.

запросили на збори, на яких князь із старійшинами свого двору сперечалися про свою віру та віру християн. Вони запитали в іерея з чим він прийшов і чого має навчити. Той простяг їм Святе Письмо Євангелія Божого і прочитав і з'ясував їм деякі з чудес Господніх, описаних у Старому Заповіті. Після чого роси сказали: «Якщо не покажуть нам чогось подібного, особливо такого, що, як ти кажеш, сталося трьом юнакам в огненній печі, то анітрохи тобі не повіримо і більше не будемо слухати твоїх казань». Вони попросили кинути у розведений ними вогонь Євангеліє; якщо їй не станеться нічого, і вона не згорить, то вони приймуть Бога, якого він проповідує. Минуло декілька годин. Вогонь згас, і виявилось, що свята книга лишилася ціла й неушкоджена, не обгоріла й не по коцюрбилася від вогню, навіть китички на застібках вціліли, як були. Коли варвари те побачили, то, приголомшені величчю цього чуда, відкинули всякі сумніви і почали охрещуватися.

Цей розлогий візантійський опис «першого» хрещення Русі, складений у середині X століття являє собою особливу категорію місіонерських текстів. Такі тексти, за класифікацією знаного американського візантиніста Ігоря Шевченка, спираються на реальні події, але представляють їх при «чудесних» обставинах²⁵. Не заперечуючи достовірність візантійських місій, які інтенсивно провадилися на слов'янських землях в IX–X ст., ми все ж мало що знаємо про їх резуль-

²⁵ Шевченко І. Релігійні місії очима Візантії: імперський зразок і його місцеві варіанти // Шевченко Ігор. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / Перекл. з англійської. — Львів, 2001. — С. 42–43.

тативність. Слід звернути увагу на ту обставину, що ім'я Аскольда у цих текстах жодного разу не згадується, а Русь до Середнього Подніпров'я прямо не прив'язується²⁶. Історики минулого механічно поєднали повідомлення *Повісті временних літ* про похід Аскольда на Греків з візантійськими описами хрещення Русі, вважаючи її, самозрозуміло, Київською.

Ще одним аргументом для прибічників навернення у християнство Аскольда є звістка давньоруського книжника, датована ним 882 р. у якій йдеться про спорудження церкви св. Миколи в київському урочищі Угорське на гаданій могилі Аскольда. Змальовуючи у легендарних тонах оволодіння Олегом Києва, літописець сповіщає:

«Поиде Олегъ поимъ воя многи Варяги· Чюдъ Словѣни· Мерю· и всѣ Кривичи·... и придоста къ горама хъ Киевскимъ· и оувидѣ Олегъ· яко Оскольдъ· и Дирь· княжита· и похорони вои въ

²⁶ Можливо, похід на Константинополь 860 р. вчинили «руси, що живуть біля Тавру», тобто розбійники Тмутаракано-Азовського анклаву (Див.: *Bogachek Michael (Goldelman)* О диархии в Древней Руси (IX–X вв.) // *Jews and Slavs.* — Vol. 3. — Jerusaleme. — 1995. — P. 77). Так само й французький дослідник Жан-П'єр Аріньйон доводить, що: «Руси, що нападають на Константинополь 18 червня 860 р., в жодному разі не приходять з Руської держави, вже заснованої на «шляху з варяг у греки». Ці руси є членами варяго-слов'янського племені, яке зробило чи не останній свій напад і підійшло до столиці Візантії після тривалих і далеких мандрів. Після невдачі свого походу руси повертаються туди, звідки вони відпливали, тобто в Тавриду-Хозарію, де місія Костянтина-Кирила відразу поспішає навести їх до віри» (*Аріньйон Жан-П'єр*, Дипломатичні зв'язки між Візантією та Руссю з 860 по 1043 pp. // *Хроніка 2000: Український культурологічний альманах.* — К., 1995. — С. 31).

лодьях· а другия назади остави· а самъ приде нося Игоря дѣтска· и приплу подъ Оугорское· похоронив вои своя· и присла ко Асколду и Дирови глаголя· яко гость есмь· идемъ въ Греки от Олга и от Игоря княжича· да придѣта к намъ к родом своимъ· Асколдъ же и Диръ придоста· и выскакав же вси прочии изъ лодья· и рече Олегъ Асколду и Дирови· вы нѣста князя· ни рода княжа· но азъ есмь роду княжа· и вынесоша Игоря· се есть сынъ Рюриковъ· и оубиша Асколда и Дира· и несоша на гору и погребша и на горѣ· еже ся ныне зоветь Оугорское· кде ныне Ольминъ дворъ· на тои могилѣ поставилъ церковь святого Николу»²⁷.

Урочище *Аскольдова могила* традиційно локалізується на Печерському плато²⁸. О.П. Толочко аргументував припущення, згідно якого поява назви Аскольдова могила була результатом творчості печерських ченців XVII ст. Оця неіснуюча в часи літописця назва, за словами дослідника, *затулила* собою давній київський мікротопонім *Угорське*. На основі аналізу літописних текстів вчений дійшов висновку про локалізацію цього урочища у північно-східній околиці Подолу²⁹. Ця думка була підтримана Ф.О. Андрущук, який запропонував локалізувати *Угорське* в районі Лисої гори. Пов'язавши літописну оповідь про вбивство Олегом Аскольда і Діра з археологічним ан-

²⁷ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 22–23.

²⁸ Див.: *Мовчан І.І.* Давньокіївська околиця. — К., 1993. — С. 22.

²⁹ *Толочко О.* Замітки з історичної топографії домонгольського Києва: III. Чи знаємо ми, де знаходилася Аскольдова могила? // *Київська старовина*, 2000, № 5. — С. 149–151.

самблем цієї пам'ятки (кургани, городище, церква), автор вмотивовує, що «локалізація Угорського в районі Лысой горы, Иорданской церкви и Кирилловских висот наиболее логично соответствует тому событийному контексту, который донес до нас летописец. Это наиболее подходящее место для остановки Олега, приплывшего с севера по Днепру»³⁰.

Аскольдове хрещення Русі має міфологічну природу. Це, очевидно, добре розуміли такі блискучі ерудити-інтелектуали як митрополит Іларіон, Яків Мніх та інші книжники, що гуртувалися при дворі Ярослава Мудрого. Тому-то в славнозвісному *Слові про Закон і Благодать* митрополита Іларіона не знайдемо жодного слова про Аскольда і хрещення Русі Київської в 60-х рр. IX ст. А такий прецедент мав би велике значення для обґрунтування ідеї священної держави, створення сонму власних національних святих.

Ідея про Аскольдове хрещення Русі опирається, як уявляється, на давню історіографічну традицію, яку започаткував на початку XVIII ст. російський історик В.М. Татищев. На його думку, «перше хрещення Русі» фіксується у сконструйованому ним так званому *Йоакимівському літописі*. У своїй знаменитій «Історії» він, покликаючись на це, як достеменно встановлено, сумнівне джерело вказує на те, що «Иоким его крещение описал (N.B.) ныне утраченное ...и для того блаженным его именовал»³¹. Як показав О.П. Толочко,

³⁰ Андрощук Ф. Скандинавские древности в социальной топографии древнего Киева // *Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи*. — К., 2004. — Т. III. — С. 43–44.

³¹ Татищев В.Н. История Российская // *Татищев В.Н. Собрание сочинений в восьми томах*. — М., 1962. — Т. I. — С. 117.

цей псевдоІоаким був своєрідним рятівним кругом для Татищева. Він, на думку історика, або вдало заповнював лакуни у літописних повідомленнях про особливо важливі для нього події та історичні обставини, або пропонував більш вірогідну їх версію, або ж знімав протиріччя у свідченнях різних джерел³². Саме Татищев висловив вперше думку, що назва збудованої на могилі Аскольда церкви св. Миколая відбиває його хрестильне ім'я. Він також стверджував, що хрещення Аскольда могло стати причиною його загибелі: мовляв кийівські язичники, невдоволенні нововведеннями Аскольда зрадили його, закликавши до Києва Олега.

Пізніше Татищевські ідеї знайшли співчутливий відгук у літературі. Вони стали предметом жвавого обговорення Щербатова, Болтіна, Шльоцера, Карамзіна. У його *«Истории государства Руссийского»*, що мала шалений успіх серед освіченої публіки Російської імперії, ці ідеї набули великої популярності та поваги. Либонь тому постать Аскольда була вельми затребувана у культурній пам'яті XIX століття, а тема *Аскольдового хрещення* знову актуалізувалася разом з нинішніми, національно заангажованими пошуками початків власної державності спадкоємцями святої Русі на Україні і в Росії.

Для молодих варварських народів Європи й, зокрема, слов'ян Романія-Візантія уявлялася втіленням царства Божого на землі. Ворогуючи з нею, вони, між тим, і гадки не мали заперечувати її єдино можливу у цьому світі легітимність, а ставились до неї з глибокою

³² Толочко А. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. — М.; К., 2005. — С. 224–225.

повагою і заздрістю³³. Стосунки з Візантією для «варварських» народів тогочасного світу були, за ємким визначенням Дмитра Оболенського, *жаданою честю*³⁴. Не випадково, либонь, укладачі *Повісті временних літ* намагалися будь-що, пов'язати ранню руську історію з історією Візантії та її царственої столиці. Константинополь, або як його шанобливо величали у середньовічному слов'янському світі — Царгород, виступаючи міфілогізованим локусом царської і церковної влади, являвся тим епічним центром, навколо якого циклізуються сюжети на тему державно-конфесійного обулаштування *Slavia Orthodoxa*.

Походи перших київських князів на Царгород, що здійснювалися з регулярною періодичністю, зумовлювалися не тільки і не стільки грабіжницькими інтересами, а були викликані, передусім, ідейними спонуканими. Такими, гадаю, були внутрішні мотиви знаменитого походу київського князя Олега (882–912 рр.) на Царгород. За літописною хронологією, ця подія сталася на двадцять п'ятому році його правління у Києві. Під 907 р. *Повість временних літ* сповіщає:

«В лѣто 6415. Иде Олегъ на Греky. Игоря оставив Киевѣ. поя же множество Варяг и Словенъ. и Чюдъ. и Словене. и Кривичи. и Мерю. и Деревляны. и Радимичи. и Поляны. и Сѣверо. и Вятичи. и Хорваты. и Доулѣбы. и Тиверци. яже суть

³³ Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир, 1988, № 7. — С. 214.

³⁴ Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. — М., 1998. — С. 306.

толковини: си вси звахуться от Грекъ Великая Скуфь»³⁵.

Як бачимо, у візії літописця то була грандіозна за своїм розмахом військова виправа. Вона потребувала величезних матеріальних і людських ресурсів. Крім професійних воїнів до цієї акції київській уряд залучив і народне ополчення, яке рекрутувалося з усіх підвладних та союзних йому слов'янських і не слов'янських племен. Військо Олега було поділено на дві частини — флот, який налічував дві тисячі лодій і допоміжні загони кінноти.

Коли руська армада наблизилась на загрозливу відстань до столиці Візантійської імперії, ромеї, замкнули великим ланцюгом затоку Золотий Ріг. У такий спосіб вони перегородили подальший шлях кораблям, змусивши їх пристати на значній віддалі від Константинополя. Тоді Олег звелів своїм воїнам «колеса издѣлати и воставляти на колеса корабля. и бывшую покосну вѣтроу. вѣспя пароусы съ поля. и идяше къ граду». Це видовище налякало Греків і вони запросили у Олега миру: «...оубояшася. и рѣша выславше ко Олгови. не погубляй града. имемъ ти ся дань даяти яко же хочещи. и оустави Олегъ воя»³⁶.

У цій літописній оповіді реальні історичні події тісно переплилися з легендарними. Сюжет про лодії на колесах, що рухалися з напнутими вітрилами суходолом є пізнього літературного походження. Як за примітив сучасний історик І.М. Данилевський він є інтерполяцією на здобуття Константинополя війська-

³⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 29.

³⁶ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 30.

ми Мехмеда II Завойовника (1451–1481 рр.), який наказав своїм воїнам прокласти через перешийок, що віддаляв Золотий Ріг від Босфору, дерев'яний настил і поночі перетягнув через нього вісімнадцять кораблів своєї флотилії. Побачивши уранці ворожі кораблі на хвилях затоки, греки після двохмісячної облоги міста 29 травня 1453 р. здалися. Саме це видовище остаточно підірвало моральний дух мужніх захисників столиці православного царства. Адже вони вірили у неминучість давнього пророцтва, що передвіщало: Візантія буде завойована лише тоді, коли ворожий флот «перепливе сушу»³⁷.

Поставивши Константинополь на коліна, літописець зажадав вустами Олега від Греків великої контрибуції:

«...заповѣда Олег дати воєм на 2000 корабль по 12 гривен на ключь· и потом даяти уклады на Рускыя грады· первое на Киевъ. та же на Чернигов. на Переаславль. на Полтѣськъ. на Ростов. на Любечъ. и на прочаа городы по тѣм бо городомъ седяху велициии князи. под Олгом суще»³⁸.

Ця літописна стаття, попри її легендарні мотиви проливає, серед іншого, промінчик світла на внутрішню структуру Київської Русі початку X ст. Вона постає вже не аморфним, нашвидкоруч збитим територіально-політичним об'єднанням, а структурованою конфедерацією *світлих і великих князів*, що перебували *під рукою* київського князя. Отримавши

³⁷ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). — М., 1999. — С. 365.

³⁸ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 31.

разу контрибуцію, Олег не поспішав покидати Візантію. Потрібно було ще укласти з її правителями мирну угоду. Основним її положенням стало відновлення мирних і добросусідських взаємин між обома країнами. Невипадково ж вона називалася угодою «миру і любові». Візантія відтепер зобов'язувалася сплачувати Русі регулярну данину щоб забезпечити себе від збройних нападів з півночі, а можливо й для оплати союзницьких послуг, які відтоді стали нормою політичних взаємовідносин двох країн³⁹. Русько-візантійська угода 907 (911) р. містила також статті, що забезпечували Русі вигідні умови торгівлі. Вазначалася певна кількість руських купців, яких мали утримувати у Візантії і яким надавалось право безмитної торгівлі у Константинополі.

Скріплення цієї угоди завершилось урочистою церемонією присяги. Візантійські імператори за християнським звичаєм складали її у церкві, а Олег зі своїми достойниками *по-руському закону* поклялися своєю зброєю і своїми богами — Перуном і Велесом, які були покровителями відповідно воїнів і купців.

Тріумф Олега грецькі джерела замовчують. Його похід на Греків слід відносити до 911 р., яким у науці датується перша русько-візантійська мирна угода. Так званий «вічний мир» укладався Греками на тридцять років. Саме такий строк віддаляє угоду Олега і похід Ігоря 941 р. Не виключено, що тридцятилітній цикл літочислення й визначав систему ранніх літописних дат: цей реченець розділяє повідомлення *Повісті временних літ* про «початок» Руської землі (6360/852 р.),

³⁹ Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси: IX — первая половина X в. — М., 1980. — С. 110–111.

похід Олега та Ігоря на Київ (6390/882 р.) й угоду Олега з Греками (6420/911 р.)⁴⁰.

Так само вабили чари Царгорода й князя Ігоря. Перший його похід на Візантію *Повість временних літ* відносить до 941 р. Скориставшись тим, що візантійський флот був саме у далекому поході на Сході, руси сподівалися на блискавичний успіх. Наступ на візантійську столицю вони повели з моря і суші:

«иже придоша и приплуша· и почаша воевати Вифаньския страны и воеваху по Понту до Арьклѣя· и до Фафлогоньски земли· и всю страну Никомидиискую· поплѣнивше и Судь весь пожьгоша· их же емше овѣхъ растинаху· другия аки странь поставляюще· и стрѣляху въ ня· изимахуть опаки руцѣ съвязывахуть· гвозди желѣзнии посреди главы въбивахуть имь· много же святыхъ церквии огнемъ предаша· монастырѣ и села пожьгоша· и имѣнья немало от обою страну взяша»⁴¹.

Повість временних літ тут майже дослівно відтворює відповідний текст *Хроніки* Георгія Амартола⁴². Візантійське джерело доповнює руські народні перекази про перший похід Ігоря, який, як доводять дослідники, мав місце у 20-х рр. X ст.: оригінальна руська схема походу 941 р. лишень обросла окремими

⁴⁰ Петрухин В.Я. «Начало Русской земли» в Начальном летописании // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. — М., 1999. — С. 225.

⁴¹ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 44.

⁴² Порівн.: Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — С. 567–568.

фразами із перекладних грецьких повістувань про цей похід⁴³.

Візантійський імператор спішно відкликав зі Сходу сорок тисяч своїх відбірних солдат, які прямо з маршу ув'язалися в бій, що точився вже на околицях Константинополя. Під вечір вони таки відтіснили руські дружини до моря, змусивши їх пересісти на кораблі. Та й тут, на чималій відстані від берега, посеред морської безодні вони не почувалися безпечно. І їхня тривога не була безпідставною. Тим часом, протопестіарій (начальник імператорської гардеробної і державної скарбниці) Феофан, незважаючи на паніку, яка охопила населення міста, зумів організувати ремонтні роботи старих торговельних суден. Оснащені «грецьким вогнем» вони зустріли руський флот біля входу у Боспорську гавань. 11 липня 941 р.⁴⁴, пускаючи трубами той пекельний вогонь на руські лодії, Греки спалили армаду. «и бысть видѣти страшно чудо· Русь же видящи пламянь· — сповіщає літописець — вмѣтахуся въ воду морьскую· хотяще оубрести: и тако прочии възъвратишася въ своя си»⁴⁵.

Ті з русів, кому пощастило повернутися додому, згадуючи своїх побратимів, яких поглинули морські хвилі у свої зяючі запінені вуста ще довго розповідали про той, подібний до блискавки вогонь із човнів. Греки у глибокій таємниці зберігали секрет цієї, вперше

⁴³ *Половой Н.Я.* Русское народное предание и византийские источники о первом походе Игоря на греков // *ТОДРЛ*, 1960. — Т. XVI. — С. 110–111.

⁴⁴ *Веселовский А.* Видение Василия Нового о походе русских на Византию в 941 г. // *ЖМНП*, 1889. — № 26. — С. 8.

⁴⁵ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 44–45.

випробованої ними ще у 678 р., чудодійної зброї. Вона виготовлялась із суміші нафти, смоли і сірки, що під тиском викидалась через бронзові труби-сифони, встановлені на візантійських дромонах.

Незважаючи на катастрофу 11 липня, уцілілі залишки руської флотилії рушили до східних берегів Босфору. Просуваючись вздовж краю затоки по мілководдю, недоступному для важких візантійських суден, лодії русів проникли у Пропонтиду (Мармурове море). Тут вони нищпорили, як доводить Г.Г. Літаврін, аж до кінця серпня, допоки не підійшли відкликані з Егейського моря головні морські сили імперії⁴⁶. Ця поразка, хоч і не була такою нищівною, як донедавна вона уявлялась історикам, вочевидь, все ж глибоко вразила Ігоря. Її тінь заплямувала весь князівський рід. Через кілька десятиліть по тому, візантійський імператор Іоанн Цімісхій у розмові із Святославом Ігоровичем не міг відмовити собі у задоволенні принизити останнього спогадом про ту нещасливу для Ігоря виправу на Греків. Надмірно згущаючи барви він кинув йому наступні слова: «Полагаю, что ты не забыл о поражении отца твоего Ингоря, который, презрев клятвенный договор, приплыл к столице нашей с огромным войском на 10 тысячах судов, а к Киммерийскому Боспору прибыл едва лишь с десятком лодок, сам стал вестником своей беды»⁴⁷.

⁴⁶ *Литаврин Г.Г.* Малоизвестные свидетельства о походе князя Игоря на Византию в 941 году // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто. — М., 1999. — С. 142–144.

⁴⁷ *Лев Диакон.* История / Пер. М.М. Копыленко. — М., 1988. — Кн. VI. — С. 57.

В 944 р., як свідчить *Повість временних літ* Ігор спробував був взяти реванш: «совкупивъ вои многи· Варяги Русь и Поляны· Словѣни и Кривичи· и Тѣверьцѣ· и Печенѣги· и тали (заручників — *В.Р.*) у нихъ поя· поиде на Греки въ лодьях и на конихъ хотя мьстити себе»⁴⁸. Візантійські імператори-співправителі Роман I Лакапін, Стефан і Константин VII Багрянородний направили до стану Ігоря, військо якого вже досягнуло дунайських кордонів імперії, мирне посольство для переговорів. Ромейські дипломати умовили Ігоря припинити похід, пропонуючи йому контрибуцію навіть більшу за ту, ніж давали Русі за Олега. Водночас вони улещували багатими дарунками печенігів, домагаючись від них повернення до своїх кочовищ. Князь, порадившись зі своєю військовою дружиною пристав на цю пропозицію, «вземъ оу Грекъ злато и паволоки· и на вся вои и възратися въспять· и приде къ Киеву въ своя си»⁴⁹.

Окрім золота й дорогоцінних тканин, вишуканих виробів візантійських ювелірів та зброярів до Києва переносились й уявлення про незнані доти на Русі муровані міста, палаци, християнську релігію, владу царську й Божу. Подібні враження, що полонили русів допомагає уявити повідомлення *Повісті временних літ* у якому йдеться про відвідини столиці Візантії послами київського князя Ігоря:

«Царь же Леонъ почти послы Роускые. дарми. златом. и паволоками. и фофоудьами (східна золототкана тканина — *В.Р.*) и пристави к ним моужи

⁴⁸ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 45.

⁴⁹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 46.

свои. показати им церковную красоту. и полаты златаы. и в них соущаа богатество. злата много. и паволокы. и каменье драгое. и страсти Господня. и венечь и гвоздие. и хламиду багряную. и мощи святых оучаще я к вѣре своеи. и показующе им истиную вѣроу»⁵⁰.

Оці, своєрідні «уроки віри» не минули даром. В найближчому оточенні київського князя вже помітним був християнський прошарок. Так, змальовуючи процедуру ратифікації русько-візантійської угоди в Києві за участю князя Ігоря, його військової дружини та грецьких дипломатів *Повість временних літ*, зокрема, сповіщає:

«и ходи Игорь ротѣ и люди его· елико поганых Руси· а хрестеяную Русь водиша ротѣ· в церкви святаго Ильи· яже есть надъ ручаемъ· конецъ Пасынчѣ бесѣды· и Козарѣ· се бо бѣ сборная· черки· мнози бо бѣша Варязи хрестеяни»⁵¹.

Щоправда, у цій літописній статті тісно переплелися київські й царгородські топографічні реалії. Згадана у ній церква св. Іллі, як доводить М.А. Васильєв, є інтерполяцією на однойменний храм, збудований у візантійській столиці за імператора Василя I (867–886 рр.)⁵². Культ пророка Іллі і справді набув особливого поширення у Візантії за правління Василя I.

⁵⁰ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 37–38.

⁵¹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 54.

⁵² *Васильев М.А.* Степень достоверности известия «Повести временных лет» о процедуре ратификации русско-византийского договора 944 г. в Киеве // *ДГВЕ*. 1998 г. — М., 2000. — С. 64–71.

Невиключено, що у цьому храмі, який знаходився поблизу північно-східної частини імператорського палацу й соборної церкви Богоматері Фароської склали присягу на непорушність мирної угоди послі Ігоря в Царгороді.

В середині X ст. Київська Русь стає на шлях більш широких і виразних міждержавних культурних зв'язків із сусідніми культурними країнами. З утвердженням на київському престолі княгині Ольги (945–969 рр.) Русь відкидає досі притаманну їй політичну і культурну ізольованість й здійснює сміливі спроби утвердитися у колі країн, які утворювали тодішній європейський світ.

Важливим кроком на шляху до входження Київської Русі до світової християнської спільноти стало навернення у християнство княгині Ольги, яке підготувало хрещення у майбутньому усєї країни. При цьому, Київ виявляє одинаково активний інтерес до обох частин християнського культурного світу, організованого в дві імперії — західну і східну, які продовжували зберігати в собі дух універсалізму Римської імперії, поглиблений і посилений зв'язком зі вселенською християнською Церквою⁵³.

В 954–955 рр. (або у 957 р.) Ольга відвідала столицю Візантійської імперії й була удостоєна прийому у імператора⁵⁴. Автор *Повісті временних літ* — стверд-

⁵³ Пресняков А.Е. Княжое право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. — М., 1993. — С. 327.

⁵⁴ Питання хронології візиту Ольги до Царгороду залишаються предметом гострих дискусій в науці. Див.: *Литаврин Г.Г.* О датировке посольства Ольги в Константинополь // *История СССР*, 1981, № 5. — С. 173–183. *Оболенский Д.* К вопросу о путешествии княгини Ольги в

жує, що Ольга прийняла християнство в Константинополі, а її хрещеним батьком був Костянтин VII Багрянородний⁵⁵.

У відповідності з канонами грецького Євгологія, візантійський обряд хрещення передбачав довгий період оглашення істинами християнського вчення. Раніше мені уявлялося, що *Перше оглашення* Ольги відбулося у Києві⁵⁶. Воно являло собою підготовчу ступеню на шляху до хрещення. Княгиню, що вклякла на колінах перед церковним порогом священник мав тричі осінити хрестом й створити над нею молитву аби Бог дарував їй благословіння, просвітлення духу і зору. Після закінчення сорокоденного строку оглашення вона набула статусу *неохрещеного християнина*. Таким був основний зміст першої стадії обряду хрещення (катехізації) княгині Ольги. Відбулося воно, проте, скоріше за все в Константинополі. Д. Гордієнко звернув увагу на те, що між 9 вересня і 18 жовтня — датами першого і другого прийому княгині Ольги

Константинополь в 957 г. // Проблемы изучения культурного наследия. — М., 1985. — С. 36–47; *Высоцкий С.А.* О дате поездки княгини Ольги в Константинополь // Древние славяне и Киевская Русь. — К., 1989. — С. 154–161; *Назаренко А.В.* Еще раз о дате поездки княгини Ольги в Константинополь: источниковедческие заметки // ДГВЕ. 1992–1993 гг. — М., 1995. — С. 154–168; *Прицак О.* Коли і де хрестилася Ольга // Записки Накового Товариства імені Т. Шевченка (Далі — ЗНТШ): Праці історично-філософської секції. — Львів, 1993. — Т. ССХХУ. — С. 139–143; *Featherstone J.* Ol'gas visit to Constantinople // Harvard Ukrainian Studies, 1990, Vol 14. — P. 293–312; *Poppe A.* Once Again Concerning the Baptism of Olga, archontissa of Rus' // Dumbarton Oaks Papers, 1992, Vol. 46. — P. 271–277.

⁵⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 61.

⁵⁶ *Ричка В.* Княгиня Ольга. — К., 2004. — С. 163.

візантійським імператором пройшло рівно 40 днів⁵⁷. Це був необхідний термін для відбування обов'язкового посту перед хрещенням. Перше оглашення, або *prima signatio*, давало можливість брати участь у церковній службі і, що найголовніше, вступати у повноцінне спілкування з християнами.

В ніч на 18 жовтня 957 р. [?], після відповідного чину читання патріархом над Ольгою катехізису, вона охрестилася у хрещальні храму святої Софії у Константинополі. Маємо до своєї диспозиції мініатюру *Хроніки* Іоанна Скілиці, яка ілюструє повідомлення цього автора про Ольжині відвідини Константинополя. Дослідивши іконографічні особливості вбрання, у якому зображена княгиня Ольга на цій мініатюрі Н.П. Кондаков свого часу дійшов висновку про те, що на цьому зображенні Ольга представлена як *новоохрещенна християнка* (виділено мною — В.Р.) і почесна диякониха руської Церкви⁵⁸.

Все це дозволяє стверджувати, що під час своєї подорожі до Константинополя відбулося остаточне і повне навернення київського княгині у християнство. Тут, у столиці Візантійської імперії вона, мовлячи словами *Степенної книги*,

«...совлечеса всяя греховныя одежды, отложыши ветхаго человека и дела поганьская, и облечеса въ новаго Адама, еже есть во Христа, и тако про-

⁵⁷ Гордієнко Д. Хрещення княгині Ольги в контексті обрядової практики візантійської церкви // *Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи*. — К., 2006. — Т. V. — С. 16–17.

⁵⁸ Кондаков Н.П. Греческие изображения первых русских князей // *Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира*. — Пг., 1917. — С. 17.

свещена бывши, тако породився водою и Духомъ, сице добрым измененіемъ изменися и возрадовался душею и теломъ радостію неизглаголанною и бысть причастница и Божественныхъ Таин Пречистаго и Животворящаго Тела и Крови Христа Бога нашего и бываетъ верное овча Христова стада»⁵⁹.

Однак, не слід беззастережно довірятися повідомленню літописних джерел про дипломатичний триумф кийівської княгині. Під 959–962 рр. в анонімному *Continuator Reginonis* (*Продовженні хроніки Регінона Прюмського*) оповідається про візит послів княгині Ольги до двору германського імператора Оттона I. «Legati Helenae reginae Rugorum, quae sub Romano imperatore Constantinopoli baptizata est, fecte ut post claruit, ad regem venientes episcopum et presbiteros eidem genti ordinari petebant» (Посли Олени, королеви ругів, що хрестилася в Константинополі за імператора Романа, з'явившись до короля, удавно, як згодом з'ясувалося, просили поставити їхньому народу єпископа і священників)⁶⁰.

Посольство відправлене Ольгою на християнський Захід свідчить про те, що її візит до Константинополя зазнав невдачі. Невдоволення кийівської княгині його результатами прохоплюється між рядками літописних текстів. Очевидно, візантійський імператор був недос-

⁵⁹ Книга Степенная Царского родословия // *ПСРЛ*. — Т. 21: Первая половина тома. — С. 14.

⁶⁰ Цит. за виданням: Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия. IX — первая половина XII в. / Сост. Свердлов М.Б. — М.; Л., 1989. — С. 36–37.

татньо поступливим у питаннях про майбутній статус церковної організації на Русі та місця київського великокнязівського дому в системі візантійської ієрархії християнських держав⁶¹. Цим і була зумовлена підготовка церковно-політичної місії на Захід.

В єпископи для «народу ругів», тобто Русі був поставлений Либущій із обителі св. Альбана в Майнці. Однак, не встигши вирушити в дорогу його наспостигла раптова кончина. Наступником Либущія став Адальберт із монастиря св. Максиміана в Трирі. Його місія не мала успіху на Русі. В 962 р. Адальберт повернувся на батьківщину, «не встигши досягти успіхів ні в чому з того, заради чого його було послано». Очевидно, це сталося тому, що Константинополь, занепокоєний зближенням київської княгині з Оттоном I завчасно потурбувався про врегулювання русько-візантійських взаємин, що й призвело до хрещення Ольги за греко-візантійським обрядом.

Ольга об'єднала довкола себе невелику християнську громаду. За даними місяцеслова псковського Синодального Апостола 1307 р., 11 травня 6460 (952 р.) відбулося освячення збудованого нею храму святої Софії. Це свято залишилось у культурній пам'яті православних слов'ян⁶². Місцезнаходження Ольжиного храму локалізується дослідниками неподалік міських воріт «города Володимира», приблизно на тому місці, де пізніше звів Ярослав Мудрий кам'яний Софійський

⁶¹ Мюллер Л. Рассказ «Повести временных лет» 955 г. о крещении княгини Ольги // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. — М., 2000. — С. 52.

⁶² Див.: Арх. Сергей [Снасский] Полный месяцеслов Востока. — М., 1876. — Т. II. — С. 123.

собор.⁶³ Споруджений Ольгою храм був дерев'яним. Він згорів під час усобиць у 1017 р.

Ользі невдалося умовити свого сина Святослава повернутися у християнство. Він залишався ярим язичником. Проте, серед його дружинників були християни. Тих із його воїв, хто хотів хреститися Святослав «не браняху но ругахуся тому невѣрнымъ бо вѣра хрестяньска оуродство есть»⁶⁴.

Його син — Ярополк Святославич (972–980 рр.) з більшою симпатією ставився до християнства⁶⁵. В 973 р. він відправив посольство до імператора Оттона Великого у Кведлінбург й приймав посланців останнього у Києві. На цій підставі історики минулого обґрунтовували тезу про навернення цього руського князя у християнство за західним обрядом⁶⁶. Однак, свідчення про хрещення *rex Russiae* папськими місіонерами видаються сумнівними, через те що почерп-

⁶³ Лебединцев П.Г. О св. Софии Киевской // Труды Третьего Археологического съезда в России. — К., 1871. — Т. 1. — С. 53–55; Логвин Г.Н. К истории сооружения Софийского собора в Киеве // Памятники культуры: Новые открытия. — М., 1977. — С. 169–172.

⁶⁴ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 63.

⁶⁵ Див.: Щавелев А.С. Первый христианин среди князей-Рюриковичей (Древнерусские летописные известия о крещении Ярополка Святославича) // Матеріальна та духовна культура Південної Русі: Матеріали Міжнародного польового семінару, присвяченого 100-літтю від дня народження В.Й. Довженка (Чернігів–Шестовиця, 16–19 липня 2009 р.) — Київ–Чернігів, 2012. — С. 353–358.

⁶⁶ Пархоменко В.А. Начало христианства на Руси: Очерки по истории Руси IX–X вв. — Полтава, 1913. — С. 162–164; Т.Б. Князь Ярополк Святославич — католический государь Руси // Китеж, 1928, № 5/6. — С. 85–87; Зайкин В. Християнство на Україні за часів князя Ярополка I (969–979) // *Analecta Ordinis Sancti Basilei Magni*, 1928/1930. — Т. 3. — С. 1–39; 377–402.

нуті із пізніших інтерполяцій хроніки Адемара Шабанського (988–1034). Втім, як показують останні дослідження взаємин Русі і Германії у 70-х рр. X ст. Київ був готовий прийняти хрещення від німців⁶⁷.

В Києві продовжувала існувати християнська громада й після смерті княгині Ольги. Це, зокрема, демонструє, вміщена у *Повісті временних літ* під 983р., оповідь про жорстоку розправу вчинену ними над варягами-християнами:

«и рѣша старци и боляре мечемъ жребии· на отрока и дѣвицю· на него же падеть· того зарѣжемъ богам· бяше Варягъ един· и бѣ дворъ его идеже есть церковь святая Богородица· юже сдѣла Володимеръ бѣ жа Варягъ то пришель изъ Грекъ· и держаше вѣру хрестеяньску· и бѣ оу него сын красен лицемъ и душено· на сего паде жребии по зависти дьяволи· ... и рѣша пришедше послании к нему· яко паде жребии на сынъ твои изволиша бо и бози собѣ· да створимъ потребу богамъ· и рече Варягъ не суть бо бози на древо· днесъ есть· а оутро изъгнееть не ядятъ бо ни пьютъ· ни молвятъ но суть дѣлани руками в деревѣ· а Богъ есть единъ емуже служатъ Гръци· и кланяются иже створил небо и землю· и звѣзды· и луну и солнце· и человека и далъ есть ему жити на земли· а си бози что сдѣлаша· сами дѣлани суть»⁶⁸.

⁶⁷ Назаренко А.В. Русь и Германия в 70-е годы X века // *Russia Mediaevalis*, 1987, Tomus VI, 1. — С. 38–89.

⁶⁸ Лаврентьевская летопись // *ПСР*. — Т. 1. — Стб. 82.

Відповідь варяга-християнина київським язичникам літописець скомпонував, як зазначено дослідниками⁶⁹, на основі біблійної лектури, зокрема Псалмів та книг Старого заповіту: «И будете... служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (5 М: 4, 28).

Скандинавські саги також відводять чільну роль у справі поширення християнства на Русі варягам й, зокрема, норвезькому конунгу Олаву Трюггвасону, який в 977–986 рр. перебував при дворі князя Володимира Святославича. За свідченням *Саги про Олава Трюггвасона*, якось однієї ночі мав він велике і прикметне видіння. Йому «явилась якась велика скеля і він ніби йшов на неї, доки не вийшов наверх; тут піднімається він у повітря, вище хмар; поглянувши, бачить місця надзвичайно гарні, і ті місця замешкують люди ясні; чує солодкі пахощі, бачить гарні квітки різнородні, бачить славу яснішу, ніж можна словами представити, хоч би розумом і думкою зрозумівши. Далі чує — голос говорить до нього: «Слухай, в тобі ознаки доброго чоловіка: не шанував ти богів і служби їм жодної не чинив, але зневажаєш їх, тому твої діла закінчить добрий і корисний кінець; але багато ще тобі бракує для того, щоб міг ти в сих місцях пробувати, щоби годен був вічно жити, бо ще не пізнав свого Творця, не знаєш, хто є правдивий Бог». Почувши се (Олав), злякався дуже й спитав: «Хто ти,

⁶⁹ Див.: *Данилевский И.Н.* Цитаты, которые мы изучаем // *Одиссей. Человек в истории.* 2004. — М., 2004. — С. 308; *Его же.* Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. — С. 104.

Господи, щоби в тебе міг вірити я?» Голос відповів: «Іди в Грецію, там тобі сказано буде ім'я Господа Бога твого. Як будеш слухати його науки, здобудеш вічне життя і щастя, і напоївшись правою вірою, повернеш багато інших від блудів до спасіння, бо Бог тебе поставив, щоб ти багато народів до нього повернув». Побачивши і почувши се, ніби зійшов зі скелі, а сходячи, бачив місця страшні, повні полум'я й муки, чув ревний плач і багато страшного; тут ніби пізнав він багато друзів і князів, що вірили ідолам, і дізнався, що та мука приготована для короля Валдамара (київського князя Володимира — *В.Р.*) і королеви (його дружини — *В.Р.*). Се все так його стурбувало, весь слізьми облився і з великого страху не спав⁷⁰. Після того Олав вирушив у похід на Грецію й там охрестився. Повернувшись на Русь схилив Володимира разом з усіма підданими прийняти християнство.

Ця, мовлячи словами О. Пріцака, місіонерська казка⁷¹ про гадану роль Олава в християнізації Русі, однак важлива для теми нашого дослідження бо, хай там що, відбиває світогляд її творців. Сновидіння, усвідомлюване як паломництво душі, стає стежкою до Бога. Як, наприклад, для біблійного Якова, якому під час ночівлі по дорозі до Харану наснилась драбина поставлена на землю, а верх її сягав аж неба й Анголи Божі виходили й сходили по ній. «І ото Господь став на ній і з-поміж

⁷⁰ Цит. за виданням: *Грушевський М.* Віймки з жерел до історії України-Руси: до половини XI віку. — С. 125. Порівн.: *Джаксон Т.Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты, перевод, комментарий. — М., 2012. — С. 136–137, 145.

⁷¹ *Пріцак О.* Походження Русі. Т. 2: Стародавні скандинавські саги і Стара Скандинавія. — К., 2003. — С.102.

іншого промовив до Якова: Я з тобою Я не покину тебе» (1 М. 28, 12–17).

Як би там не було, провідні верстви населення Київської Русі мали певне уявлення про зміст та сутність християнського віровчення. Отож, прийдешнє навернення підданих київського князя у християнство відбувалося на підготовленому ґрунті.

III.

Володимирове хрещення Київської Русі

Володимир не знайшов та й не міг знайти у язичницькій вірі своїх батьків істинного Бога. Спроба трансформувати язичництво і пристосувати його до нових умов та зміцнити свою владу шляхом посилення її сакралізації виявилася малоефективною. Традиційне язичництво, нехай і реформоване вже вичерпало себе. Воно перешкоджало подальшому розвитку молодій східнослов'янській державі, її інтеграції у співтоваристві європейських народів і не відповідало цивілізаційним викликам. Для молодих варварських народів не було іншого шляху вступити в сім'ю цивілізованих народів, ніж зректися свого язичницького минулого: «шлях до цивілізації пролягав через християнство — єдино правильну ідеологію, монополізовану Візантією. Бо християнство — точніше, візантійське християнство — і було суттю цивілізації»¹. Християнізація Русі означала входження її до світової

¹ Шевченко І. Візантія і слов'яни // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. — С. 13.

християнської спільноти, віднайдення нею свого місця в співдружності християнських держав.

Після довгих і болісних вагань Володимир зробив вибір в сторону християнської релігії у візантійському її варіанті. Спонукою до хрещення Володимира була, як уявляється, не тільки і не стільки сприятлива для нього політична ситуація, що зблизила Київ і Константинополь, але й сильне моральне потрясіння.

Як відомо, середньовічне мислення і відчуття були просякнуті глибоким песимізмом і невпевненістю у майбутньому. Людям тієї епохи уявлялось, що світ стоїть на грані гібелі, на порозі смерті². Апокаліптична напруга у тогочасному християнському світі зростала тим більше, чим ближче наближалось 1000-ліття Різдва Христового, яке у країнах візантійського кола очікували зустріти близько 6496 р. за прийнятим тоді у Східній церкві літочисленням, тобто у 992 р. Християнський світ перебував тоді на самій середині сьомого — останнього — тисячоліття своєї історії й на схилі першої тисячі літ після Різдва Христового: «Представления о "седморичности" мира, заключающего в себе именно семь "веков", или тысячелетий, — было, на думку А.Ю. Карпова, — общепринятым и основывалось, прежде всего, на существовавшем взгляде на творение мира как на своего рода прообраз всей последующей истории человечества: семь дней творения соответствовали семи "векам" человеческой истории. (Ибо, как сказано у апостола Петра, "у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день" (2 Петр. 3, 8), а еще прежде у

² *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. — М., 1992. — С. 157.

Псалмопевца: "...Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел..." (Пс. 89, 5). Седьмой "век" при таком взгляде оказывался последним; именно на него должны были прийти "последние времена" — явление антихриста, второе пришествие Христа, общее воскресение из мертвых и Страшный суд»³.

Ця есхатологічна тривога не могла не відчуватися й на Русі. Невипадково, вміщена в *Повісті временних літ* під 986 р. розлога «Промова філософа» завершується описом Страшного Суду:

«поставилъ же естъ Богъ единъ день· в неже хоцет судити пришедь с небесе живымъ и мертвымъ· и въздати комуждо по дѣломъ его· праведнымъ царство небесное· и красоту неизречннну· веселье бес конца и не оумирати въ вѣки· грешникамъ мука огнена и червь неоусыпая· и муцѣ не будет конца· сица же будутъ мученя· иже не вѣруеть къ Богу нашему Иисусу Христу· мучеми будут в огни· иже ся не крестить· и се рекъ показа Володимеру запону· на неиже бѣ написано судище Господне· показываше ему· о десну праведныя в весельи предъидуца въ рай· а о шююю грѣшники идуца в муку»⁴.

³ Карпов А.Ю. Эсхатологические ожидания в Киевской Руси конца XI — начала XII в. // Отечественная история, 2002, № 2. — С. 6. Порівн.: Gippius A. Millennialism and the Jubilee Tradition In Early Rus' History and Historiography // Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи. — К., 2003. — Т. II. — С. 154–171.

⁴ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 106. «Запона», продемонстрована Володимирові була своєрідним наочним посіб-

Володимиру було над чим задуматися — до прийдешнього фатального дня залишалося шість років. В 987 р. київський князь відряджає своїх «мужів» до волжських болгарів, на латинський Захід та до Візантії з метою «випробувати» віру різних народів. Як і варто того було очікувати, найбільшим потрясінням для них стала церковна служба за грецьким обрядом:

«придохомъ же въ Греки и ведоша ны идеже служатъ Богу своєму· и не свѣмы на небѣ ли еси были· ли на земли· нѣсть бо на земли такого вида· ли красоты такая· и не доумѣемъ бо сказати токмо то вѣмы· яко оньдѣ Богъ с человеки пребываетъ· и есть служба их паче всѣхъ странъ· мы оубо не можемъ забыти красоты тоя· всякъ бо человекъ аще оукусит сладка· послѣди горести не приимаеть· тако и мы не имамъ сде быти»⁵.

З ними погоджуються і київські бояри, кажучи Володимиру, «аще бы лихъ законъ Греський· то не бы баба твоя прияла Ольга· яже бѣ мудрѣиши всѣхъ человекъ»⁶. Дистанціюючись від легендарних мотивів

ником візантійських місіонерів. За свідченням візантійських джерел X ст., «з такою самою метою Страшний суд показували й століттями раніше у Болгарії (правда, не на «запоні», тільки на стіні мисливської хатини Бориса-Михаїла) і що ефект був негайний, бо варвар Борис-Михаїл тут-таки прийняв християнство» (Див.: *Шевченко І.* Релігійні місії очима Візантії: імперський зразок і його місцеві варіанти // *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. — С. 44). Порівн.: *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. — М., 2013. — С. 375–381.

⁵ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ.* — Т. 1. — Стб. 108.

⁶ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ.* — Т. 1. — Стб. 108.

цього літописного переказу не можна не помітити за його лущинням ознак відчайдушної спроби Володимира чимдуж позбавитися разом з усією країною від язичництва.

Укладена у вересні 987 р. між Києвом і Константинополем русько-візантійська союзницька угода⁷ стала рятівним кругом для Русі. Для Володимира настала зоряна мить. Тоді Візантія переживала нелегкі часи. Імператорські війська влітку 986 р. зазнали поразки в битві з болгарами біля ущелини *Траянові врата*, а в грудні того ж року частина військової аристократії підняла повстання. Очолив заколотників полководець Варда Фока, який проголосив себе імператором. Все це й змусило царгородського імператора Василя II (976–1025 рр.) шукати військової підтримки Київської Русі. Арабо-християнський історик Йах'я (Ях'я) Антіохійський близько 1066 р. писав:

«И взбунтовался открыто Варда Фока и провозгласил себя царем... и овладел странною греков до Дорилеи и до берега моря, и дошли войска его до Хрисополя. И стало опасным дело его и был им озабочен царь Василий по причине силы его войск и победы его над ним. И истожились его богатства и побудила его нужда послать к царю русов — а

⁷ *Poppe A. The Political Background to the Baptism of Rus': Byzantino-russian relation between 988–989 // Dumbarton Oaks Papers. — Washington, 1976. — Vol. 30. — P. 209–211; Понне А. Візантійсько-руський союзницький трактат 987 р. // Український історичний журнал, 1990. — № 6. — С. 20–33; Poppe A. The Christianization and Ecclesiastical Structure of Kyivan Rus' to 1300 // Harvard Ukrainian Studies, 1997. — Volum XXI, Number 3–4. — P. 322–327.*

они его враги, — чтобы просить их помочь ему в настоящем его положении»⁸.

На переговорах у Києві Володимир погодився пособити Візантії, але в обмін за цю допомогу просив, не більше й не менше, як руки доньки покійного імператора Романа II — принцеси Анни. Годі собі уявити сум'яття імператорського правлячого дому, спричинене таким зухвальством північного *скіфа*. Двома десятиліттями раніше до однієї із дочок Романа II сватав свого сина германський імператор Оттон I, однак йому було ввічливо, але твердо відмовлено. В інших умовах дістав би, звісна річ, одкоша й Володимир. Але ж київський князь пообіцяв негайно відправити до Константинополя руський експедиційний корпус для боротьби із заколотниками й навернутися разом з народом Русі у християнство. Володимир і сам прагнув прилучити Київську Русь до християнської сім'ї народів тогочасного світу, безперечним сувереном (батьком) якої був візантійський імператор. Для молодих варварських народів не було іншого шляху вступити в цю сім'ю цивілізованих народів, ніж зректися свого язичницького минулого. Завдяки родинному спорідненню Володимира з візантійським імператорським домом цей шлях можна було подолати набагато швидше і з немалою політичною вигодою для Києва.

Зціпивши зуби, Василій II змушений був пообіцяти видати за нього свою сестру Анну: «И заключили они

⁸ Імператор Василій Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. Издал, перевел и объяснил барон *В.Р. Розен* // Записки Императорской АН. — СПб., 1883. — Т. 44. — Прил. № 1. — С. 23.

между собою договор о свойстве и женился царь русов на сестре царя Василия, после того как он поставил ему условие, чтобы он крестился и весь народ его страны, а они народ великий. И не причисляли себя русы тогда ни к какому закону и не признавали никакой веры»⁹. Володимир дотримав слова й відправив до Константинополя руський експедиційний корпус для боротьби із заколотниками. Останній нараховував шість тисяч добірних воїнів і був одним із найдієздатнішим військовим з'єднанням¹⁰. Це Володимирове військо врятувало Македонську династію від узурпатора Варди Фоки, розгромивши його у битві під Константинополем навесні 989 р. Сам Володимир вирушив, коли настав час, у Крим¹¹, щоб покарати корсунян, які перекинулися на бік політичних супротивників візантійського імператора Василя II та його брата Константина.

Корсунська експедиція, як доводить Анджей Поппе, мала місце 989 р.¹² Проте, у літописі звістка про цю

⁹ Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца. — С. 23–24.

¹⁰ Див.: Васильевский В.Г. Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе // Васильевский В.Г. Труды. — СПб., 1908. — Т. 1. — С. 196–210.

¹¹ В.Г. Васильевський вважав, що Володимир здійснив два походи на Корсунь: перший до хрещення Русі, а другий вже після хрещення (Див.: Васильевский В.Г. К вопросу о времени и месте крещения князя Владимира // С.-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 96. Оп. 1. Ед. Хр. № 1. — Л. 6 об.–7).

¹² Poppe A. The Political Background to the Baptism of Rus': Byzantino-russian relation between 988–989 // *Dumbarton Oaks Papers*. — Washington, 1976. — Vol. 30. — P. 209–211; Ponne A. Візантійсько-руський союзницький трактат 987 р. — С. 20–33. Poppe A. The Christianization and Ecclesiastical Structure of Kyivan Rus' to 1300 // *Harvard Ukrainian Studies*, 1997. — Volum XXI, Number 3–4. — P. 322–327.

подію вміщена під 988 р. Сюжетна канва цього літописного сюжету символічно окреслює шлях набуття Володимиром віри і царственної міці. Візантійський Херсон (Корсунь) і його субститут — Царгород символізують витоки і оплот християнської віри, яку потрібно не смиренно прийняти від Греків як дар, а відвоювати його у нелегкій борні. Ця ідея розвивається давньоруськими книжниками в оповіді про довготривалу облогу міста, її труднощі та винахідливість Володимира, який перерізавши труби, по яким до змучених корсунян поступала вода, змусив останніх відкрити брами його війську. Заволодівши градом, Володимир з неугамовним войовничим запалом продовжує стукати у грецькі двері: «посла Володимерь ко цареви Василью и Костянтину глаголя сице· се град ваю славнии взях· слышно же се яко сестру имата девою да аще еѣ не вдаста за мя· створю граду вашему якоже и сему створих»¹³. Военне щастя варварського вождя визначають суть трофеї нової віри, що дісталися йому разом з престижним призом — рукою грецької царівни.

Останній приписується визначальна роль у справі навернення у християнство Володимира і всієї Русі. Її призначення сформульовано літописцем у наступних, вкладених в імператорські уста, словах: «обратить Богъ тобою Рускую землю в покаянье»¹⁴. Своєю появою на Руській землі вона приносить Володимирі зцілення від важкої недуги. Описане у літописі несподіване осліплення і чудесне зцілення київського князя символізує його духовне прозріння, просвітлення й пере-

¹³ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 109–110.

¹⁴ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 110.

втілення його влади, яка відтепер є царственною (грецьке — *basilia*). Не випадково, після хрещення Володимир прибирає ім'я Василя, яке не тільки символізувало його небесного християнського патрона, але було й тотожне йменню шурина — візантійського імператора Василя II.

Захоплене й упокорене місто Володимир передав своєму шурину Василю II, а сам з тріумфом повернувся до Києва, де і відбувалися основні події грандіозного історичного дійства навернення у християнство підданих його країни.

Охрещенню киян передувало знищення язичницького пантеону, зведеного Володимиром у центральній частині столиці Русі поза княжим двором у 980 р. Князь наказав, як сповіщає літописець,

«кумиры испроврещи· овы осъчи· а другия огневи предати· Перуна же повелѣ привязати· коневы къ хвусту· и влещи с горы по Боричеву на Ручай· 12 мужа пристави тети жезльемь... Влекому же ему по Ручаю къ Днѣпру· плакахуся его нѣвернии людье· еще бо не бяху прияли святого крещенья· и привлекше вринуша и въ Днѣпръ· и пристави Володимеръ рекъ· аще где пристанеть вы· то отрѣвайте его от берега· дондеже порогы проидеть· то тогда охабитися его· они же повелѣная створиша· яко пустиша· и проиде сквозѣ порогы· изверже и вѣтръ на рѣнь· и отолѣ прослу Перуныя Рѣнь· якоже и до сего дне словеть»¹⁵.

¹⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 116–117.

Староруські книжники-християни пояснювали, що ця акція була вчинена для знеславлення язичницьких богів («се же не яко древу чююще· но на поруганье бѣсу· иже прелщаше сим образом человеки· да възмездье приметъ от человекъ»). Більшість сучасних дослідників, покликаючись на це повідомлення *Повісті временних літ* зазвичай сприймають його буквально, стверджуючи, що глумлива розправа над Перуном повинна була скомпроментувати і принизити цього недавно ще всесильного в очах київських язичників божества. У цих діях Володимира слід добавчати продумане обрядове дійство, яке в системі морально-етичних цінностей язичницького суспільства символізувало вигнання чи поховання божественного ку-мира¹⁶. Його не випадково прив'язали до хвоста коня, який у повір'ях язичницьких слов'ян виступав одним із поводитирів на той світ. Вода, куди вкинули Перуна також у стародавніх слов'ян віддавна пов'язувалася зі смертю, потойбічним, *тим* світом.¹⁷ Побиття його палицями теж мало ритуальний характер: ідола необхідно було фізично знищити. Втім, схоже, що перед нами літературний прийом, яким скористався старокіївський книжник-християнин аби в такий спосіб засвідчити перетворення язичницького боввана на *полову з току жнив* (Дан. 2, 32–35).

¹⁶ Див.: Васильев М.А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // Славяноведение, 1994. — № 2. — С. 38–55; *Его же*. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. — С. 234–245.

¹⁷ *Bylina Stanislaw*. Slowianski swiat zmarlych u schylku poganstwa. Wyobrazenia przestrzenne // Kwartalnik Historyczny, 1993/1994, Rocznik № 4. — S. 73–88.

Такого ж літературного походження є і літописний сюжет із побиттям київського ідола палицями, зневаження його конем та вогнем¹⁸.

Київські неофіти спровадили Перуна за межі міста й кинули його у Ручай. В такий само спосіб відбувалось очищення Єрусалиму від ідолства. Як свідчать старозавітні тексти Біблії, тамтешні ідолські жертівники та боввани були викинуті у долину Кедрон, де під Єлеонською горою збігав ручай, несучи свої води у Мертве море (3. Цар. 15: 13; 4. Цар. 23: 4, 6; 2. Пар. 29:16; 30:14).

Перуна проводжали аж до дніпровських порогів, за якими відкривався *чужий світ*, світ кочового *Поля*. Тобто його випровадили до самої крайньої межі розселення слов'ян. Це означало, що за межі їхньої держави випроводжувалося язичництво. Як бачимо, новонароджуване християнське царство ніби *розгортається* з сакрального центру — Києва, утворюючи довкола нього такий же сакральний простір. При цьому, очисну роль тут знову виконує міфологема води.

Дванадцять *мужів*, яких поставив Володимир шмагати поваленого ідола палицями символізують тут, як уявляється, дванадцять апостолів. У христології число 12 символізує оновлене людство й означає земну і небесну Церкву: «оно ближайшим образом связано с числом двенадцати сыновей Иакова и, по аналогии, колен Израилевых... 12 — число Израиля, соответственно «нового Израиля», т.е. Церкви, «богочелове-

¹⁸ Порівн.: *Истрин В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь. Том I. — С. 182.

ческое» число (как произведение сомножителей 3 и 4, где 3 — символ божественной сущности и «горнего мира», а 4, число материальных стихий, стран света и т.п. — символ человеческой природы и «дольнего мира»), число особого избранничества»¹⁹. Це надавало літописній оповіді про хрещення Русі рис грандіозного акту її, Русі, «нового обрання» й засвідчувало апостольське призначення київського правлячого дому.

Оцю апостольську опіку засвідчують й слова молитви Володимира, виголошені ним відразу після охрещення його підданих:

«Взрѣвъ на небо рече Христе Боже створивши небо и землю· призри на новыя люди сия· и дажь имъ Господи· оувѣдѣти тебе истиннаго Бога· якоже оувѣдѣша страны хрестыянскыя· оутверди и вѣру в них праву и несовратну· и мнѣ помози господи на супротивнаго врага· да надѣяся на тя· и на твою державу· побѣжду козни его»²⁰.

Володимирове хрещення народу Русі давньоруські книжники співвідносили, як уявляється, з даруванням юдеям Закону при горі Синай. Пам'ять про цю подію відзначалась у Палестині у п'ятидесятий день по Пасці. Згідно християнській традиції саме в день П'ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зійшлися в Єрусалимі на молитву зійшов Святий Дух, який наповнив їх здатністю виконати заповіджену Ісусом місію — нести роду людському слово Христове, проповідувати його вчення (Лк. 24:49). Такою здатністю

¹⁹ *Аверинцев С.С.* Двенадцать апостолов // *Аверинцев С.С.* Софія-Логос. Словник. — К., 1999. — С. 65.

²⁰ *Лаврентьевская летопись // ПСРЛ.* — Т. 1. — Стб. 118.

наділяється відтепер й Володимир, через що можемо обережно припустити услід за А.Поппе, що масове хрещення киян у Дніпрі співпало зі святом П'ятидесятниці (27 травня 988 р.)²¹.

Священний зміст події дня П'ятидесятниці передає наступний канон св. Кузьми Маюмського: «Нашедшая сила днесъ сѣя, Духъ благій, Дух премудрости Божїя, Дух от Отца исходяй, и Сыном вѣрнымъ намъ являйся, подаваленъ, въ них же вселяется естеством святыни, в ней же зрится»²². До цього слід додати, що на один із травневих днів свята П'ятидесятниці припадає ще й празник *чуда явлення хреста на небі в Єрусалимі*, який особливо пошановувався візантійською Церквою²³.

У християнській вірі Володимир знайшов опору і захист перед днем Страшного суду, який очікувався у 992 р.: «сбыся пророчество на Русьстѣи земли глаголюще: во оны днии оуслышатъ глусии словеса книжная и яснъ будетъ языкъ гугнивых: си бо не бѣша преди слышали словесе книжного: но по Божою строю и по милости своеи помилова Богъ»²⁴. Невипадково, либонь, до 6499 (991р.) літописець відносить дату зведення на Перуновому пагорбі у Києві патрональної церкви святого Василія, закладки першого кам'яного храму Успіння Богородиці та заснування київської митрополичої кафедри і кількох єпископій. Як спо-

²¹ Поппе А. Візантійсько-руський союзницький трактат 987 р. — С. 20–22.

²² Богослужебные каноны на славянском и русском языках, изданные Евграфом Ловягиным. — СПб., 1861. — С. 97.

²³ Архим. Сергей [Спасский] Полный месяцеслов Востока. — Т. II: Святой Восток. — М., 1876. — Ч. I. — С. 119; Ч. II. — С. 125–126.

²⁴ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 119.

віщає *Повість временних літ*, Володимир повелів, «рубити церкви и поставляти по мѣстомъ иде же стояху кумири. И постави церковь святого Василья на холмѣ иде же стояше кумиръ Перунъ и прочии иде же творяху потреби князь и людье»²⁵.

У *Слові про Закон і Благодать* першого руського за походженням митрополита Іларіона, складеному в часи правління Ярослава Мудрого відводиться чільне місце осмисленню хрещення/перевтілення його батька:

«члчское ество съвлѣче же ся убо каган наш и съ ризами ветъхааго чловека съложи тлѣннаа. отрясе прахъ невѣриа и вълѣзе въ святую купѣль. И породися от духа и воды... имя приимъ вѣчно именовито на роды и роды. Василии. Им же написа в книги животныа. в вышнимъ градѣ и нетлѣннѣмъ Иерусалимѣ»²⁶.

Уславлюючи Володимира Святославича Іларіон називає наставницею його благовір'я, збудовану ним церкву святої Богородиці Десятинної. Будівництво першого кам'яного християнського храму «на прибіжище и спасеє душамъ вѣрным» тривало, за свідченням літописних джерел сім років. Важко сказати скільки насправді знадобилося будівельних сезонів для спорудження Десятинної церкви. Однак оці сім років, що відділяють у літописі дату закладення храму і його освячення, мають глибокий символічний зміст. Очевидно, у відповідності до біблійної традиції

²⁵ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 118.

²⁶ Слово о законе и благодати Илариона / Изд. Молдован А.М. — К., 1984. — С. 92–93.

вони осмислювалися як сім днів творіння, становлення нового світопорядку (1 М. 2: 1–3).

Її освячення у 996 р. перетворилося на грандіозне свято. У травневу неділю 996 р., Володимир разом з духовенством і народом увійшов до новозбудованої церкви і склав молитовну подяку Богу. Після чого він, «створи праздникъ великъ въ ть день боляромъ і старцемъ людскимъ и убогимъ раздая имѣнье много»²⁷.

Біблійна традиція освячення храмів лічить сім днів таких святкувань. Після освячення храму Господнього, збудованого Соломоном в Єрусалимі він вчинив свято, яке тривало сім днів і тільки восьмого дня відпустив народ (3. Цар. 8:65). Виконавши свою обітницю побудувати церкву у місті Василеві, Володимир святкував, як свідчать літописні джерела також вісім днів²⁸. Оця «хронологічна симетрія»²⁹ в літописних датуваннях (семирічна перерва між смертю Святослава і утвердження Володимира на київському престолі, семирічне будівництво Десятинної церкви та 7/8-денне святкування освячення християнських храмів) символічно маркує народження (Дні Творіння) християнської країни.

Охрещення Володимира Святославича і навернення в християнство підданих його країни було наслідком свідомого вибору володаря київського престолу, який розумів, що збереження традиційного

²⁷ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 124.

²⁸ Див.: Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 125.

²⁹ Термін В.Г. Лушина (Ширше див.: *Лушин В.Г.* Симметричность летописных дат IX — начала XI вв. // Историко-археологические записки. — Зимовники, 2010. Кн. 1. — С. 33–38. У збірнику вміщено й інші праці автора, дотичні до цієї теми.

язичництва перешкоджало подальшому поступу молодій східнослов'янській державі, її інтеграції у співтоваристві європейських народів. Християнізація Русі означала входження її до світової християнської спільноти, віднайдення нею свого місця в співдружності християнських держав. З прийняттям християнства Київська держава, згідно тогочасним уявленням, ніби очистилась від скверни й ще з *не країни* стала *країною* й водночас членом світової християнської співдружності. Завдяки принизливому, для візантійського імператорського дому, одруженню Володимира з Анною Пурпурогенетою, київський князь одразу ж посів у цій ієрархії чільне місце. Запровадження християнства у Київській державі за Володимира Святославича остаточно закріпило в очах Візантії легітимність влади київських князів, або сказати б, удержавило державність. Згідно тогочасним суспільним уявленням, з прийняттям християнства Київська Русь ніби очистилася від скверни, знайшла духовне прозріння: «Благословен Господь Ісус Христос, иже възлюбил новыя люди, Руськую землю, и просвети ю крещеньем святым»³⁰ й, відтак, з *не держави* стала *державою*³¹.

Християнізація Київської Русі вторувала шлях до поширення надбань візантійської культури, означала її легітимацію на міжнародній арені. Київський князь відтепер перестав бути варварським вождем незнаной у християнському світі країни. Прикметно, що араб-

³⁰ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 119.

³¹ Детальніше див.: Ричка В. Середньовічна Україна-Русь: становлення ідеї християнської держави // Український історик, 1997. — Т. 1–4 (132–135). — С. 70–79.

ські письменники Ях'я Антіохійський, Абу-Шоджа й Ібн ал-Атир називали Володимира *царем* — так само, як і візантійського імператора. Царська титулатура вживається у літописних джерелах й по відношенню до великих князів Володимиро-Суздальської землі в XII ст. та Галицько-Волинської Русі. Як показав В.А. Водов, застосування царського титулу стосовно давньоруских князів носило спорадичний характер. Здебільшого він вживався з використанням візантійських зразків красномовства для підкреслення політичного престижу, прославлення того чи іншого князя³². Відсутність скільки-небудь помітних претензій на титул «царя» в домонгольській Русі, очевидно, було пов'язано з особливостями політичної структури Русі кінця XI — середини XII ст.: «У цей період всі східнослов'янські землі знаходилися під владою князівського роду Рюриковичів: верховним правителем являвся той, хто вважався *старійшим* в роді і посідав київський стіл. Звідси — певна індиферентність до титулатури: не вживався в цей час послідовно і титул *великий князь* — він починає застосовуватися з кінця XII ст., коли відокремлення самостійних князівств й розпад князівського роду на окремі гілки створили ситуацію, за якої став бути потрібним титул для підкреслення політичного верховенства. Відповідно й титул *цар*, що потрапив на Русь саме в період відносно байдужого відношення Рюриковичів до титулатури,

³² *Vodoff V. Remarques sur le valeur du terme “tsar” appliqué aux princes russes avant le milieu du XV e siecle // Oxford Slavonic Papers. New Series. — Oxford, 1978. — Vol. XI. — P. 16–20; Idem: La titulature des princes russes du Xe au debut du XIIe siecle et les relations exterieures de la Russie Kievienne // Revue des Etudes Slaves, 1983, I. — P. 139–150.*

титулом не став, а використовувався як своєрідне позначення князя «високим стилем»³³.

Із запровадженням християнства на Русі в кінці X ст. та наступної візантинізації придворного життя в Києві, що її дослідники пов'язують із особою візантійської принцеси Анни, влада київського князя у своїх зовнішніх виявах набуває уподібнення біблійно-християнським прообразам, матеріалізованим культурою візантійського імператорського двору. Носієм його традицій і культури були царгородські достойники, які прибули до давньоруської столиці у складі потчу молодой дружини київського князя — візантійської принцеси Анни. У ряді своїх досліджень А. Поппе послідовно обґрунтовує думку про те, що потрапивши до Києва *цесариця* Анна, як називають порфірородну дружину князя Володимира давньоруські літописи, не вдовольнилася становищем рядової *архонтиси*, а намагалася підійняти статус свого чоловіка до рівного їй достоїнства й увінчати його голову царською короною³⁴.

³³ Горский А.А. Представление о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века) // Царь и царство в русском общественном сознании (= Миросприятие и самосознание русского общества. — Вып. 2). — М., 1999. — С. 18. Порівн.: *Dimnik Martin*. The title “grand prince” in Kievan Rus’ // *Mediaeval Studies*. — Toronto, 2004. — Vol. 66. — P. 253–312.

³⁴ *Poppe A*. Der Kampf um die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juni 1015 // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. — 1995. — Т. 50. — S. 275–296; *Poppe A*. Spudczina po Woldimierzu Wielkim. Walka o tron Kijowski 1015–1019 // *Kwartalnik Historyczny*. — 1995. — № 3–4. S. 3–22; *Поппэ А*. Феопана новгородская // *Новгородский исторический сборник*. — СПб., 1997. — № 6. — С. 102–120; *Poppe A*. Feophana von Novgorod // *Byzantinoslavica. Revue internationale des études Byzantines*,

Місце киево-руської Церкви в структурі єпархіальної організації Візантії, юрисдикція якої поширювалась на Русь з часу заснування там митрополії визначалась спеціальним документом — «Notitia episcoporum». Київська митрополія вперше згадується у подібному списку кінця X ст.³⁵ В 90-х рр. X ст. помісні єпископські кафедри існували у Новгороді, київському Білгороді, Чернігові. Пізніше у Переяславі, Полоцьку, Володимирі-Волинському, Перемишлі, Турові, Юр'їві, Ростові, Смоленську, Галичі, Рязані, Володимирі-на-Клязьмі.

Вищий духовний клір становили переважно греки, які прибували до Києва з-над Босфору. Персональний склад корпусу митрополитів Русі³⁶ та діяльність цих духовних сановників, які керували руською Церквою загалом добре відома. Їм належала визначальна роль у справі укорінення християнства в усіх сферах життя Русі, церковного будівництва і просвітництва. Вони були головними радниками Володимира у питаннях впровадження норм християнської моралі та присто-

Т. LVIII, 1 (Prague, 1997). — P. 131–158; *Поппэ А.В.* “А от болгарыне Борис и Глеб” // От древней Руси к России нового времени. Сборник статей к 70-летию А.Л. Хорошкевич. — М., 2003. — С. 72–76; *Поппэ А.В.* Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба // *ТОДРЛ*. — СПб., 2003. — Т. 54. — С. 304–336.

³⁵ *Бибиков М.В.* Byzantinorossica. Свод византийских свидетельств о Руси. — М., 2004. — Кн. 1. — С. 403–405.

³⁶ *Soloviev A.V.* Metropolitensiegel des Kiewer Russland // Byzantinische zeitschrift. — München, 1962. — Band 55. — S. 292–301; *Поппэ А.* Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305 г.) // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.): Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Перевод А.В. Назаренко, под ред. К.К. Акентьева. — СПб., 1996 [Subsidia Bizantinorossica. Т. 1] — С. 446–471.

сування до місцевих умов основних елементів візантійського церковного права. Митрополит Іларіон у своєму *Слові про Закон та Благодать* згадує про те, що Володимир, «съ новыими нашими отци епископы сънимаюся чясто съ многымъ съмѣреніемъ съвѣщаваашесея, како въ челоуѣцѣхъ сихъ новопознавшіихъ Господа закон оуставити»³⁷.

Володимир надав Церкві право творити суд у питаннях, що підлягали її юрисдикції. Первісне ядро так званого *Устава Володимира о судах церковных*, що відомий у багатьох списках XII–XVII ст. становили, як доведено у науці, грецький номоканон та настанови жони Володимира — княгині Анни. В запропонованій Я.М. Щаповим реконструкції тексту архетипу *Устава Володимира*, в 3-й, 4-й та 5-й його статті, зокрема, сповіщається:

«И потом летом минувшим создах церковь святую Богородицу и дах десятину к ней по всей земли Руской княженья от всего суда десятую векшу, ис торгу десятую неделю, из домов на всякое лето десятое и всякого стада и всякого жита к чюдной Матери Божии и чюдному Спасу. И потом възрех в греческыи номоканун и обретох в нем, юже не подобает сих тяж и судов судити князю, ни бояром, ни судьям его. И сгдав аз со своею княгинею Анною и со своими детми дал есмь святей Богородици и митрополиту и всем епископам»³⁸.

³⁷ Слово о законе и благодати Илариона. — С. 96.

³⁸ *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. — М., 1972. — С. 120.

Церковне право взяло під свій контроль шлюбні відносини, регулювало норми поведінки білого і чорного духовенства й декларувало судовий імунітет відносно всього християнізованого населення країни. Виступаючи захисником соціальних низів, Церква не тільки засуджувала найбільш грубі форми гноблення людності Київської Русі, але й намагалася доступними їй методами впливати на соціальну практику. Вона взяла під свою опіку холопів, а також людей, що мали фізичні вади, жебраків, юродивих та інших, найбільш обездолених груп населення.

Володимир спробував також пристосувати до реалій давньоруської дійсності й головні норми візантійського цивільного права. Як сповіщає *Повість временних літ* під 996 р.,

«Живяше же Володимерьъ в страсъ Божьи· и оумножишася зело разбоеве· И рѣша епископи Володимеру· се оумножишася разбоиници· почто не казниши ихъ· Он же рече имъ боюся грѣха· Они же рѣша ему ты поставлень еси от Бога· на казнь злымъ· а добрымъ на милованье· достоить ти казнити разбоиника· но со испытомъ· Володимеръ же отвергъ виры нача казнити разбоинику»³⁹.

Віра — грошовий штраф, що стягувався князівським службовцем (*вірником*) за вбивство чи покалічення дружинника чи когось із двірських слуг згадується у законодавчому кодексі, укладеного за Ярослава Мудрого, що дістав назву *Правда Роськая*⁴⁰.

³⁹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 126–127.

⁴⁰ Див.: Памятники русского права (Далі — *ПРП*). — Вып. 1.: Памятники права Киевского государства X–XII вв. — М., 1952. — С. 80.

Це рішення, як виявилось, мало згубні наслідки для стану князівської скарбниці. Через що Володимир невдовзі змушений був повернутися до старого порядку стягнення штрафів: «И рѣша епископи и старци рать многа оже вира то на оружьи' и на коних буди' и рече Володимеръ тако боуде' и живяше Володимеръ по устроенью отъню и дѣдню»⁴¹. Як бачимо, ці надходження складали вагому частку поповнення державних коштів, які йшли на утримання воєнної дружини князя і всього війська.

Матеріальне забезпечення церковної організації на перших порах становили відрахування десятої частини від бюджетних прибутків: «рекъ сице даю церкви сеи святѣи Богородици' от имѣнья моего и от градъ моихъ десятую часть»⁴². Інститут десятини не був місцевим винаходом, а був привнесений на Русь разом з християнським віровченням. «Отделяй десятину от всего произведения семян твоих, которое приходит с поля [твоего] ежегодно, и ешь пред Господом, Богом твоим, на том месте, которое изберет Он, чтобы пребывать имени Его там; [приноси] десятину хлеба твоего, вина твоего и елея твоего, и первенцев крупного скота твоего и мелкого скота твоего, дабы ты научился бояться Господа, Бога твоего, во все дни. Если же длинна будет для тебя дорога, так что ты не можешь нести сего, потому что далеко от тебя то место, которое изберет Господь, Бог твой, чтоб положить там имя Свое, и Господь, Бог твой, благословил тебя, то променяй это на серебро и возьми серебро в руку твою и приходи на место, которое изберет

⁴¹ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 127.

⁴² Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 124.

Господь, Бог твой; и покупай на серебро сие всего, чего пожелает душа твоя, волов, овец, вина, сикера и всего, чего потребует от тебя душа твоя; и ешь там пред Господом, Богом твоим, и веселись ты и семейство твое» (Втор. 14: 22–26).

Перехід від язичництва до християнства не був релігійною війною. Важливим у цьому відношенні є статусні відмінності новонавернутих у християнство людей. Практика так званого неповного хрещення (*prima signatio*) відкривала доступ людині до християнської общини, але передбачала збереження зв'язків з язичницьким середовищем. Здається, прошарок оглашених — осіб з особливим, сказати б проміжним релігійним статусом в Київській Русі був досить потужним. Проте, наявні джерела, на жаль, не дають прямих свідочств. Натомість вони змальовують швидкий темп храмобудівництва. За свідченням саксонського хроніста Тітмара Мерзебурзького ще на початку XI ст. у Києві було понад 400 церков⁴³. Пожежа, що спалахнула у місті в червні 1124 р. знищила, за свідченням літописних джерел майже 600 церков. Грандіозні масштаби храмобудівництва у давньоруському Києві пояснюються тим, що майже кожний заможний городянин намагався спорудити бодай невеликий храм на власному дворі. На перших порах в такий спосіб демонструвалися релігійні переконання (справжні чи мнимі) і лояльність владі, а

⁴³ *Thiurtmar von Merseburg. Chronik* // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия (IX — первая половина XII в.) / Сост., перевод и комментарий М.Б. Свердлова. — М.; Л. — 1989. — VIII. — С. 64, 69.

пізніше такі церкви використовувалися для задоволення культових потреб домовласника та його роду.

Про успіхи християнізації Русі свідчить неперевершене за своєю літературною досконалістю та ідейним змістом *Слово про Закон і Благодать* митрополита Іларіона, виголошене через якихось 50 років (15 липня 1049 р. чи 1050 р.) після Володимирового хрещення в Десятинній Богородичній церкві у присутності Ярослава Мудрого і його родини коло гробу Володимира⁴⁴. До складу *Слова про Закон і Благодать* входила й *Похвала Володимиру*. Обидва твори складають одну нерозривну літературну цілість. Однак, у своєму первісному вигляді вони були самостійними й цілісними творами, скомпонованими Іларіоном в єдине ціле після настановлення його на київську

⁴⁴ Грушевський М. Історія України-Руси в одинадцяти томах, дванадцяти книгах. — К., 1993. — Т. 3: До року 1340. — К., 1993. — С. 468; Людольф Мюллер Киевский митрополит Илларион: жизнь и творчество // Л. Мюллер. Понять Россию: историко-культурные исследования. Пер. с нем. — М., 2000. — С. 98–99; Poppe A. The Building of the Church of st. Sofia in Kiev // Journal of Medieval History, 1981. — Vol. 7. — P. 39; Poppe A. The Emergence of the Veneration of St Vladimir. — P. 42. Про інші точки зору на час та місце проголошення *Слова Див.: Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // Slavica, 1963. — № 32. — С. 148; Ужанков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом “Слово о Законе и Благодати” // Герменевтика древнерусской литературы. — М., 1994. — Сб. 7. — Ч. 1. — С. 75–106; Ужанков А.Н. Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII в. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. — М., 1999. — С. 17–21; Данилевский И.Н. Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004. — С. 261; Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрологическая мысль Древней Руси. По материалам средневековой книжной культуры. — М., 2007. — С. 193–196.

митрополиту кафедрі. Близкучий теолог і ерудит, київський мислитель, зокрема, стверджував:

«...хвалить же похвалними гласы Римськаа страна Петра и Павла има же вѣроваша въ Исуса Христа Сына Божїа; Асіа і Ефесъ и Пафмъ — Іоанна Богословьца; Индіа — Фому; Египеть — Марка. Вся страны и гради и людїе чтять и славятъ коегождо ихъ учителя иже наоучиша я православнои вѣрѣ. Похвалимъ же и мы по силе нашеи малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего оучителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера»⁴⁵.

Іларіон відводить тут Володиміру, як уявляється, почесну апостольську роль. Ідея його апостольського служіння Русі обґрунтовується й Яковом Міхом, який у своїй *Пам'яті й похвалі князеві Володимирові* називає його апостолом «в князихъ»⁴⁶. Характерним у цьому відношенні є також повідомлення *Києво-Печерського патерика*: «видѣхом свѣт вѣры апостолом нашим, посланным от Бога, князем Владимиром: сам Бога познав святым крещением и нам того показав»⁴⁷.

⁴⁵ Слово о законе и благодати Илариона — С. 91.

⁴⁶ Память и похвала князю Рускому Володимеру, како крестися Володимеръ и дѣти своя крести и всю землю Рискую от конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Ольга преже Володимера. Списано Ияковом мнихом / Изд. Зимин А.А. // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. — М., 1963. — Вып. 37. — С. 68.

⁴⁷ Києво-Печерський патерик / Під. ред. Абрамовича Д.І. — К., 1930. — С. 87.

Володимир продовжив справу апостола Павла, який за твердженням літописця, «учитель Словенську языку есть». Павло не знав Ісуса Христа у часі його земного життя і не входив до числа дванадцяти апостолів, але «в силу особого призвання и чрезвычайных миссионерско-богословских заслуг почитаемый как «первопрестольный апостол» и «учитель вселенной» сразу после Петра и вместе с ним»⁴⁸. Подібно до Павла який був наймолодшим із апостолів й, за його словами, негідним зватися апостолом, бо переслідував був Божу Церкву (1 Кор. 15: 9) та благодаттю Божою став «апостолом язичників» (Деян. 22: 21; Рим. 11: 13), Володимир став просвітителем язичницької Русі, корінням її святості. Адже, «если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви» (Рим. 11: 16). Ось чому, либонь, Володимир у пам'ятках давньоруської писемності відводилася роль виконавця апостольської місії. Так, у *Службі* Володимиру, що збереглася у складі рукописного збірника кінця XIII — початку XIV ст., зокрема, зазначається:

«Иже Паоула просвѣтомъ избраньствомъ сподоби,
и Василия вкупѣ отца русаго очьнии недугъ
отерль еси милоститве твои крещениемъ Костян-
тина вѣрнаго подобникъ и явися Христа в сердци
си приимъ и его заповѣди якоже отець всеа Руси
нучиль еси»⁴⁹.

⁴⁸ *Аверинцев С.С.* Софія-Логос. Словник. — С. 143.

⁴⁹ *Славитский М.* Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков // Странник: Духовный журнал. — СПб., 1888. Т. 2 (май–август). — С. 227.

Староруські книжники удостоїли Володимира епітетом «нового Константина», через що київський князь наполегливо і послідовно уподібнюється до рівноапостольного імператора Константина Великого. Ця подібність задекларована, насамперед, митрополитом Іларіоном, який, обґрунтовуючи претензії тогочасної київської церковної й політичної еліти на канонізацію Володимира називає останнього «подобниче великааго Коньстантина — равнооумне, равнолюбче, равночестителю слоужителемь его»⁵⁰. В некролозі на смерть князя, вміщеному в *Повісті временних літ* під 1015 р. стверджується, що Володимир «ѣсть новыи Костянтинъ великого Рима иже крестивъся сам и люди своя тако и съ створи подобно ему»⁵¹. Цю думку розвиває й Яків Мніх:

«Князь же Володимер поревнова святых мужь дѣлу и житию ихъ и възлюби Аврамово житие и подража страннолюбию его, Иаковлю истину, Моисѣву кротость, Давыдово безлюбие, Костянтина царя великого, перваго царя христианского, того подражая правоверие... Яко же онъ вѣроу великою и любовью божию подивихся, утверди всю вселенную любовию и вѣроу, и святымъ крещеньемъ просвѣти весь миръ, и законъ божи по всеи вселенѣи заповѣда, и раздружи храмы идольскыя съ лжеименьными богы, и святыя же церкви по всеи вселенѣи постави на хвалу Богу, въ троицѣ славимому, отцю и сыну и святому духу, и крестъ обрете, всего мира спасенье, съ божествен-

⁵⁰ Слово о законе и благодати Илариона. — С. 96.

⁵¹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 130–131.

ною и богомудрою матерью своею святою Оленою и съ чады многы, приведе къ Богу святымъ крещеньемъ бесчисленное множество, и требища бѣсовския потреби, и храмы идольския раздруши, и церквами украси всю вселенную и грады, и заповѣда въ церквахъ памяти святыхъ творити пѣньи и молитвами и праздникы праздновати на славу и на хвалу Богу. Тако же и блаженны князь Володимиръ створи с бабои своеи Олгои»⁵².

Подібні уявлення були міцно засвоєні киево-руською і пізнішою агіографічною традицією. Так, в одному із списків *Чтения о житии и погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба*, де йдеться про перевтілення Володимира з язичника-елліна на християнина, зокрема, сповіщається: «вчера элинъ Владимиръ нарицаая днестъ крестьян Василии нарицается. Се вторый Костянтинъ в Руси явися»⁵³. В одній із *Служб Володимиру-Василю*, виникнення якої пов'язується з посвяченням йому одного із храмів, Володимир в черговий раз порівнюється з

⁵² Память и похвала князю Рускому Володимеру. — С. 68–69. Водночас, Яків Мніх вшановує Володимира і як другого Мойсея (Див.: Память и похвала князю Рускому Володимеру. — С. 74). Цей епітет в ті часи був монопольним надбанням візантійських імператорів.

⁵³ *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе / Сост. Ю.А. Артамонов. — М., 2007. — Прил. I. — С. 575. Порівн.: «Вторым ты был еси Константином словом и делом: он во христианское время родися, и многа лета в эллинстве створил есть; ты же от варяг родився, но возлюбил еси возлюбившего тя Христа» (Див.: *Успенский Ф.И.* Русское предание о крещении // С.-Петербургский филиал архива РАН. — Ф. 116, Оп. 1, № 96. — Л. 9.)

апостолом Павлом і прославляється, «в первую очередь, как борец за правую веру и ее защитник, в чем можно было бы усматривать реакцию на монгольское нашествие. Собор русских князей обращается к равноапостольному Владимиру с молитвой о защите от врагов и победе над язычниками. Как Моисей некогда вывел Израиль из египетского плена, так и Владимир да избавит свой народ от идолослужения. Как некогда он отец всей Руси, «Костянтина вернаго подобник», ниспроверг кумиров и открыл народу заветы Божии, так и теперь да поможет он христианам защитить свою веру от ругающихся над нею. Вопреки исторической истине, Владимиру приписывается даже обращение своей бабки княгини Ольги. В целом ликующая интонация преобладает над молитвенной, а некоторые стихиры производят впечатление заимствованных из Службы Константину Великому (21 мая): Владимир удостоен эпитетов «ангела во плоти» и «нового Константина»⁵⁴.

Як відомо, на константинопольському церковному соборі 869 р. «Новим Константином» було офіційно проголошено імператора Василя II. Цим, очевидно, й зумовлювався інтерес до константинівської традиції в Київській Русі. Актуальності йому додавала ще й родинна спорідненість Володимира з імператорським домом. Проте, на думку М. Плюханової, «Владимир не смог стать русским Константином во всей полноте необходимых соответствий, ибо не был царем, крест его — крест христианской веры, но не вполне крест христианской победы и власти, он не был призван

⁵⁴ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) — С. 380–381.

обеспечивать плодородие земли и утверждать земной государственный порядок, то есть крест этот не осуществляет нужного синтеза между идеями и образами веры, государственности и аграрного цикла, как у южных славян. Владимир, пока он язычник — воинственный и мощный властитель, но, насаждая христианство, он, скорее, становится апостолом, чем остается властителем, обеспечивающим процветание земли»⁵⁵.

Вшанування Володимира як другого Константина (й одночасно як другого Мойсея) не було, як уявляється, виявом суперницьких амбіцій Київської Русі супроти Візантії, а радше виразом ідеї їхньої єдності, спільної участі й належності до єдиної, а отже й найвищої, цивілізації, що охоплювала відтепер і Візантію, і Русь⁵⁶. Так, у молитві Якова Мніха, якою завершується *Житіє* Володимира, той звертається відразу до обох *царів* — великих правителів, які навернули своїх підданих у християнство:

«О святая цѣсаря Костянтине и Володимире, помогаите на противныя сродником ваю, и люди избавляита от всякия бѣды, гречския противныя сродником ваю, и люди избавляита от всякия бѣды, гречския и руския, и о мнѣ, грѣшнемъ, помолится к Богу, яко имущее дерзновение к спасу, да спасуся ваю молитвами, молюся и миль

⁵⁵ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — СПб., 1995. — С. 122.

⁵⁶ Шевченко І. Хрещення Київської Русі // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. — С. 58.

ся вас дѣю писаньемъ грамотица сея малыя, юже похваляю ваю, написах недостойнымъ умомъ и худым и невѣжственнымъ смыслом. Вы же, святая, молящееся о нас и о людех своихъ, примете на молитву к Богу, святую ваю сыну Бориса и Глѣба, да вси вкупѣ възможете Господа умолити с помощью силы креста честнаго и с молитвами пресвятыя Богородица, госпожа наша, и со всѣми святыми»⁵⁷.

Цими словами старокиївський книжник складає своєрідний гімн народженню християнської країни.

⁵⁷ Память и похвала князю Рускому Володимеру. — С. 75. До кола епітетів, якими наділяли давньоруські книжники князя Володимира відноситься й зворот *великий*. Чи не вперше він з'являється у *Київському літописі*. Сповідчаючи про сходження на київський великокнязівський стіл Юрія Долгорукого, літописець під 1149 р. наголошує на тому, що той був сином Володимира Мономаха, онуком Всеволода Ярославича, правнуком Ярослава Мудрого і прашуром «*великаго* Володимира, хрестившаго всю землю Рускоюю» (Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 383–384). У *Галицько-Волинському літописі* під 1229 р. також знаходимо епітет *великий*, але вже під 1254 р. Володимир тут названий *святим* (Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 758, 821).

IV. Під омофором Богородиці

Молода київська християнська культура, що розвивалася в тіні своєї навчительки Візантії, доволі швидко опанувала цінності православної цивілізації. Після династично-політичної кризи 1015–1026 рр., коли у країні настав відносний спокій, ідея розбудови християнської імперії знову набула актуальності. Започаткована Володимиром справа була продовжена його сином Ярославом.

Ставши, після смерті свого брата й конкурента — чернігівського князя Мстислава єдиновладним правителем Русі, він енергійно взявся до роботи. Як сповіщає *Повість временних літ*:

«Заложи Ярославъ городъ великийъ оу негоже града суть Златая врата заложи же и церковь святыя Софья митрополью и посемь церковь на Золотыхъ воротѣхъ святое Богородице Благовѣщенье посемь святого Георгия манастырь и святая Ирины»¹.

¹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 151.

Згаданих у цьому літописному повідомленні п'ять будівельних об'єктів (дерев'яні і земляні оборонні укріплення із Золотими воротами, митрополичий кафедральний собор, надбрамна церква св. Богородиці, Георгієвський та Ірининський монастирі), зведених між 1036 і 1051 рр. об'єднував, як уявляється, цілеспрямований, раціонально спланований замисел. У політичній теології християнського середньовіччя ідея міського улаштування була невід'ємною частиною побудови Християнського Царства. Місто уявлялось подобою, імітацією, іконою Раю/Града Небесного і в силу цього — провіщенням вічного Града. Призначенням Ярослава було втілити цей урбаністичний ідеал в його земних формах.

Зведені Ярославом потужні оборонні споруди, протяжністю 3,5 кілометра обнімали територію, що становила понад 70 гектарів². Утворюючи своєрідний Пояс Сили, вони замикали сакральне тіло Міста в одне гармонійне ціле. У «городі Ярослава» було троє воріт: Золоті, Лядські і Жидівські. Крім свого прямого функціонального призначення вони покликані були символізувати, як уявляється, образ святої Трійці. Біблійна семіотика воріт розкривається ще й такими поняттями, як *сила*, *влада*, *могутність* (Ис. 24: 12; Мтф. 16: 18). У місті, осяяному світлом слави Господньої його мури, мовлячи словами пророка Ісаї, покликані стати *спасінням*, а брами — *славою* (Ис. 60: 18). Окрім того, у біблійній символіці брама означувала кордони між

² Толочко П.П. Исторична топографія стародавнього Києва. — К., 1972. — С. 86.

двома світами — знаним і незнаним, світлим і темним, землею і раєм, добрим і злим, *sacrum* і *profanum*³.

Митрополит Іларіон, уславлюючи будівничу діяльність Ярослава стверджував, що той Київ,

«величствомъ, яко вѣнцемъ обложил. прѣдал люди ... и градъ святѣи всеславнѣи скорѣи на помощь хрстіанамъ святѣи Богородици. ей же и церквъ на великихъ вратѣхъ създа. в имя первааго градъскааго праздника — Святааго Благовѣщенна»⁴.

Сповідуючи про будівництво Ярославом кам'яної церкви святої Богородиці Благовіщення на Золотих Воротах, старокіївський літописець також зауважує, що тим самим він хотів, «дать всегда радость граду тому святымъ Благовещениемъ Господнимъ и молитвою святыа Богородица и архангела Гаврила»⁵.

Золоте сійво, яке випромінювали над містом бані надбрамної церкви Богородиці Благовіщення являло собою образ поломеніючого полиску Божої слави, адже золото у христології є «абсолютною метафорою» світла, а світло — «абсолютною метафорою» Бога⁶. Християнська метафізика світла була ієрархічною за своєю

³ *Kobielus S.* Bramy Niebianskiej Jerozolimy w Sredniowiecznej egzegezje i malarstwie // *Jerozolima w kulturze Europejskiej* — Warszawa, 1997. — S. 99–100.

⁴ Слово о законе и благодати Илариона. — С. 97.

⁵ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 139.

⁶ *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура / Сб. статей в честь В.Н. Лазарева.* — М., 1973. — С. 46–47.

природою. Сполучаючи в собі емблематику сонця і золота вона персоніфікується, насамперед, в образі Ісуса Христа, як істинного Праведного Царя, чи *Праведного Сонця*. У христології сонце є також символом і атрибутом Богородиці (От. 12, 1). Невіддільно пов'язані з її образом Золоті Ворота середньовічного Києва символізували цілісність і неприступність християнського міста⁷. Цікаво відзначити, що у східнослов'янському фольклорі саме Богородиця виступає міфологічним охоронцем воріт:

«...на склоне неба, выше града (ни на небе, ни на земле) стоит золотой дом или замок. В восточной стороне с небес стоит серебрянная лестница по которой сходит Мать Пресвятая Богородица с золотыми ключами, с шелковыми поясами открывать ворота»⁸.

Культ Марії Діви був засадничим для візантійської теології й літургії. В екзегетичній течії, яку започаткував у східному християнстві Єфрем Сирін у V ст., Богоматір осмислювалася як центральний образ у Спасенному плані Бога. Слід зазначити, що Єфрем був автором одинадцяти молитов до Богородиці Заступниці. Ефеський собор 431 р. утвердив вшанування Марії як Богородиці, започаткувавши її вшанування у церковній практиці. Відтоді почали складатися, присвячена їй гімнографія та розвиватися відповідна

⁷ Над Золотими воротами містилася, як засвідчує Київський літопис, ікона Богородиці — заступниці міста і усіх християн. (Див.: Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 431).

⁸ *Потебня А.А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1883. — С. 104–105.

іконографія⁹. Пошанування Богородиці на Русі утверджується одночасно із запровадженням християнства.

Збудований хрестителем Русі київський першохрам — Десятинна церква, закладена у травні 989 р. була присвячена святій Богородиці, що визначало й відповідну програму її внутрішнього оздоблення. Урочисте освячення храму відбулося також у травні 995/996 р. Володимир, за свідченням *Повісті временних літ*, «створи праздникъ въ ть день» і склав молитовну подяку Богу:

«Господи Боже призри с небесе· и вижь· и посьти винограда своего· и сверши яже насади десница Твоя· новыя люди си· им же обратиль еси сердце в разум· познати Тебе Бога истинного· и призри на церковь Твою си· юже создах недостоиными рабъ Твои· въ имя рожьшая тя Матере· приснодѣвныя Богородица· аже кто помолиться въ церкви сеи· то оуслыши молитву его· молитвы ради пречистыя Богородица»¹⁰.

Аналізуючи літописну молитву князя Володимира, Д.В. Айналов наголошував на тому, що вона відбиває реалії внутрішнього оздоблення храму, зокрема, використання константинопольської системи розписів, за якою в куполі містився образ Пантократора, а конху вівтарної апсиди прикрашала постать Богоматері-

⁹ Див.: Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. — СПб., 1914, 1915. — Т. 1–2; Лазарев В.Н. История византийской живописи. — М., 1986. — Т. 1–2.

¹⁰ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 124.

Оранти з піднятими до гори руками¹¹. Дослідник вважав престольним святом Десятинної церкви Успіння Богородиці. Головною святинєю храму була давня, вочевидь грецького письма, чудотворна ікона Богородиці, вивезена Володимиром разом із іншими «трофеями віри» із грецького Херсона (давньоруський Корсунь, античний Херсонес на березі Чорного моря в Криму), через що вона ще називалася Корсунською¹².

За правління Ярослава Мудрого відбулося повторне освячення Десятинної церкви. Під 1039 р. У літописі лаконічно сповіщається: «В лѣто 6547. Священа бысть церкви святыя Богородиця· юже созда Володимеръ отецъ Ярославль· митрополитомъ Феопемптомъ»¹³. Ярослав виступив ініціатором перепоховання в цій Богородичній церкві своїх язичницьких родичів,

¹¹ *Айналлов Д. К* вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. — Пг., 1917. — С. 28–32.

¹² Під іменем *корсунського* у Давній Русі розуміли рідкісні архаїчні мистецькі пам'ятки, які цінувались навіть вище «царгородських» (Див.: *Кондаков Н.* Русские клады. Изследование древностей великокняжеского периода. — СПб., 1896. — С. 34). Як доводить В.Г. Пуцько, «Богородиця Десятинна» є раннім іконографічним зображенням «Покрова», подібного до ікони Богоматері Боголюбської (Вишгородської) і відомої композиції на Суздальських вратах (*Пуцько В.Г.* «Богородиця Десятинная» і рання іконографія Покрова // *Festschrift für Fairy von Lilienfeld.* — Erlangen, 1982. — S. 355–373; *Пуцько В.Г.* Про заснування Десятинної церкви у Києві // *Український історичний журнал*, 1990. — № 9. — С. 96–97. Порівн: *Александрович В.* «Богородиця Десятинна» — позірна старокиївська реліквія // *Ruthenica: Щорічник середньовічної історії та археології Східної Європи.* — К., 2005. — Т. IV. — С. 161–168; *Александрович В.* Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. — Львів, 2010. — С. 44–49.

¹³ *Лаврентьевская летопись* // *ПСРЛ.* Т. 1. — Стб. 153.

батькових братів — Ярополка й Олега. Під 6552 (1044 р.) *Повість временних літ* сповіщає про ексгумацію й охрещення їхніх останків та перепоховання в Десятинній церкві:

В лѣто 6552· И выгребоша 2 Князя· Ярополка и Ольга· сына Святославля· и крестиша кости ею· и положиша я въ церкви святыя Богородица¹⁴.

Олег загинув, як відомо, у бойовищі з Ярополком, що зав'язалось за літописною хронології у 977 р. поблизу древлянського Вручого (теперішній Овруч на Житомирщині — *В.Р.*). Сам Ярополк був підступно вбитий варязькими найманцями Володимира на княжому дворі у Києві 11 червня 978 р. Мотивація цієї унікальної в давньоруській історії події, що не вкладалася в канонічні норми, усталені візантійським християнством¹⁵ не знайшла задовільного пояснення в історіографії.

Наприклад, В.Г. Брюсова пов'язувала цю подію із поставленням на київську митрополичу кафедру Іларіона, яке, на її думку, відбулося 1044 р. Посмертне охрещення Володимирових братів мало буцімто засвідчити «древность христианизации Руси, отодвигая его еще на полвека» й, тим самим, надати юридичне (*sic!*) обґрунтування «политического и нравственного

¹⁴ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. Т. 1. — Стб. 155.

¹⁵ *Korpela Jukka* "I krestiša kosti eju". Zur Vorgeschichte des Märtyrkults von Boris und Gleb // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Ser. NF, Pt. 46 (1998). P. 161–176; *Назаренко А.В.* Накануне Крещения: Ярополк Святославич и Отгон II (70-е годы X века) // *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. — М., 2001. — С. 389.

права на незалежність руської церкви»¹⁶. М.Ю. Брайчевський, вважаючи Ярополка й Олега християнами, доводив, що у первісній редакції літописної статті 1044 р. розповідалося не про хрещення кісток Володимирових братів, а «про їх перепоховання, про перенесення праху до Десятинної церкви — подібно до того, як за Володимира туди ж перенесено прах Ольги. Це був акт, аналогічний неодноразовому перезахороненню останків Бориса й Гліба. Подібна процедура могла бути здійснена лише з останками хрещених осіб»¹⁷.

Тезу про охрещення Ярополка розвинув О.В. Назаренко, стверджуючи, що джерелом сприйняття християнства для князя стали Рим та Оттонівська Німеччина¹⁸. Так само й Ф.Б. Успенський, підтримавши думку О.В. Назаренка про шлюб Ярополка з дочкою графа Куно фон Еніген, онукою імператора Оттона вважає «малоймовірним», щоб Ярополк міг одружитися із знатною християнкою, залишаючись язичником. Він повинен був пройти обряд оглашення (*prima signatio*), аби такий шлюб став можливим: «християнин Ярослав Мудрий окрестил кости своих

¹⁶ Брюсова В.Г. Когда и где был поставлен митрополит Илларион? // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI века. — М., 1989, Сб. 1. — С. 49.

¹⁷ Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. — К., 1998. — С. 107.

¹⁸ Назаренко А.В. Накануне Крещения: Ярополк Святославич и Оттон II (70-е годы X века) — С. 384–389. Порівн.: *Tolochko P.* The “Conversion” of Yaropolk Svyatoslavich // Kiev–Cherson–Constantinople. Ukrainian Papers at the XXth International Congress of Byzantine Studies (Paris, 19–25 August 2001), ed. by A. Aibabin and H. Ivakin. Kiev–Simferopol–Paris, 2007. — P. 167–175.

дядьев, как бы завершая их однажды начатое приобщение к христианской церкви и заодно продлевая тем самым христианскую историю своего рода»¹⁹.

На думку О.Є. Мусіна, обряд, який літописець, переконаний у язичництві Ярополка й Олега, прийняв за хрещення, насправді був звичайним омовінням кісток при перепохованні, традиційним для візантійської церкви: «Греческий обряд посмертной эксгумации предполагал омовение останков родостамной (смесь розовой воды и вина) водой перед перенесением к новому месту погребения. Это омовение в древнерусском сознании должно было восприниматься именно как «крещение», поскольку этим термином в славянском литургическом обиходе обозначалось само *baptismo* — собственно «погружение, омовение». Таким образом, летописную статью 1044 г. следует понимать не как указание на то, что над останками было совершено таинство крещения, а что кости были омыты перед их перенесением к новому месту погребения в соответствии с греческим ритуалом»²⁰.

¹⁹ Успенский Ф.Б. Крещение костей Олега и Ярополка в свете русско-скандинавских культурных взаимосвязей // Норна у источника Судьбы. Сб. статей в честь Елены Алаксандровны Мельниковой. — М., 2001. — С. 414. На думку дослідника, «необычные действия Ярослава Мудрого хотя и противоречат практике, принятой для христианского мира в целом, но вписываются в возникающую после христианизации скандинавскую традицию погребения» (Успенский Ф.Б. Указ соч. — С. 415). Порівн.: Ухтомский А.А. Крещение князем Ярославом Мудрым костей Олега и Ярополка (к современному исследованию вопроса) // Труды Київської духовної академії, — К., 2012, № 17. — С. 224–232.

²⁰ Мусин А.Е. Погребальный обряд Древней Руси (Письменные источники и археологические реалии) // Археология, история, нумиз-

Охрещення та перепоховання останків Ярополка й Олега під склепіннями великокнязівської усипальниці, на думку А.І. Алексеєва, мало на меті спокутувати гріх братовбивства й примирити душі усіх учасників цієї сімейної драми²¹. В іншій своїй праці дослідник наголошує на тому, що «особенное почитание предков династии включало историю правящего рода во всемирную историю, рассматриваемую в перспективе как священная история»²².

Перенесення праху Ярополка й Олега Святославичів до Десятинної церкви, де був похований їх рідний брат — хреститель Русі було здійснено, як уявляється, у рамках продуманої програми меморіально-поминальних практик правлячої династії Київської Русі. «В основе практики поминовения, — вмотивовує Ю.Є. Арнаутова, — лежат два представления: о том, что смерть не обрывает человеческого существования и о том, что название имени равнозначно присутствию отсутствующего... убежденность в том, что «быть названным» и «быть» — одно и то же»²³. Церковно-політична еліта тогочасної Русі, переймаючись перспективою прийдешнього Кінця світу, вели-

матика и этнография Восточной Европы: Сб. статей памяти проф. И.В. Дубова. — СПб., 2004. — С. 117.

²¹ Алексеєв А.И. Крещение костей (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики — М., 2003, 1 (11). — С. 106.

²² Алексеєв А.И. О начале государственного поминания правящих династий Рюриковичей (XIV–XV вв.) // ДГВЕ. 2005 г. — М., 2008. — С. 432.

²³ Арнаутова Ю.Е. Меморія: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени — М., 2003. — С. 23.

кого і грізного дня Христового Суду й воскресіння усіх мертвих («Кости сухие! Слушайте слово Господне! Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь» (Иез. 37, 4–6) мусила подбати про спасіння й допомогу душам усіх померлих членів княжого роду, які відтепер також перебувають під оморформ Богородиці.

Либонь тому, Рюриковичі вважали своїм моральним обов'язком опікуватися над храмом Богородиці Десятинної, вдаючи їй повсякчас десятину «от всего своего имѣнья по вся лѣта».

Візантійський образ Богородиці був багатоплановим у своїх рисах. Крім втіленого у ньому ідеалу царственості, сурової чернечої витримки, самовладання й розсудливості Богородиця постає у своїй непохитній воїнській міці. На грецькому Сході й латинському Заході вона уславлювалася як «Царящая над битвами Полководица» чи «Взбранная Воевода победительная, яко избавляшеся от злых»²⁴. Таке сприйняття Богородиці як заступниці сформувалось у Візантії у зв'язку з культом Влахернської Божої Матері, якій приписувалось чудесне урятування Царгорода від русів у 866 р. «Коли ж ми, без жодної оборони, не маючи помочі від людей, осмілилися надією на Матір Слова і Бога нашого, — йдеться у другій гомілії візантійського патріарха Фотія на шістьох русів, — просили Її, аби сина упросила і про

²⁴ Чистяков Г.П. Мария Дева в гимнологии христианского Запада // Вестник истории, литературы, искусства. — М., 2006. — Т. 2. — С. 123–125.

гріхи уласкавила, до Її впливу покликувалися для спасіння, до Її Покрову зверталися, як до *стіни непохитної* (виділено мною — *В.Р.*), благаючи аби знищила смілість варварів, збила їх пиху, захистила безнадійний нарід, оборонила своє власне стадо. Її одіж, щоб відігнати напасників і оборонити обложених, носило зі мною все місто, ревно ми молилися і правили молебні; через те, з своєї невимовної ласки до людей, задля Материного сміливого прохання, прихилився на те бог, гнів Його відійшов, і помилував Господь свою власність. Дійсно. Ся всечесна одіж є одіж Божої матері; ішла вона навколо мурів — і вороги зверталися дивним способом: заступала вона місто, і облога ворожа розпадалася, ніби за якимсь знаком; окривала вона його, і з ворогів спадала та надія, яка їх осмілювала: бо як тільки одіж дівочу обнесено стіною, варвари покинули облогу міста, ми визволилися від неволі і здобули несподіване рятуння»²⁵.

Богородиця була загальноцерковною емблемою Константинополя. І це не випадково, адже у цьому місті нараховувалося більше тридцяти храмів, присвячених Богородиці. Либонь, саме тому майже на усіх буллах царгородських патріархів, починаючи від Фотія (877–886 рр.) й, закінчуючи Єфимієм (1410–1416 рр.) містилося зображення Богоматері (зазвичай на повний зріст з немовлям у руках). Так само на печатках київських митрополитів від початку XII ст. (за митрополита Миколая) щезають їхні особисті

²⁵ Грушевський М. Віймки з джерел до історії України-Русі (до половини XI віка) — XII. — С. 33. Порівн.: Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках. — С. 50, 60.

емблеми, а на зміну їм приходять зображення Богоматері²⁶. Константинополь шанобливо називали *Градом Богородиці*. Наприклад, у *Слові на покладення ризи Богородиці у Влахернах*, складеному у другій половині IX ст. й виголошеному у 866–867 рр. хартофілаксом константинопольської св. Софії Георгієм підкреслюється, що «Сей царственный и богохранимый град должен с похвалою называться *Градом Богородицы*... Всюду на земле, где провозвещена была тайна Бога Слова, Рождшая Его Богородица постоянно воспевается и хвалится, как будто Она восприяла в себя вместе всю главу божественного вочеловечения. Но сей царь-град имеет нечто изрядное во всяком месте: в стольких храмах и молитвенных домах Богородица прославляется, вдохновенно почитается, или часто восхваляется всечистое имя Ея, и оно вполне считается стеною и забралом спасения. Весь город так блистает и возносится в этой красоте»²⁷.

²⁶ Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Том. I.: Печати X — начала XIII вв. — М., 1970. — С. 47–53.

²⁷ Лопарев Хр. Старое свидетельство о Положении ризи Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашему Русским на Византию в 860 году // Византийский временник, 1895. — Т. 2. — С. 588–589. Немеркнучу у віках славу Константинополя визначали такі християнські святині, як перевезена із Палестини у 473 р. рака із ризою Богородиці. Від VI ст. у Царгороді зберігався пояс Богородиці та чудотворна ікона Єрусалимської Богоматері. Ще на схилку V ст. візантійський імператор Лев I завершив, розпочавши імператрицею Пульхерією будівництво Влахернського храму, прибудувавши до нього у вигляді купольної ротонди церкву *Agia Soros* для зберігання реліквій Богоматері: «Эту церковь как восходящую к иерусалимской церкви над гробом Богородицы и ее заменяющую (поскольку та была разрушена) имело в виду церковное предание об Успении Богородицы. Предание об Успении склады-

Влахернський культ і вшанування Богородиці як захисниці града набули поширення і на Русі, що виявлялося в традиції храмобудівництва та їхній сакральної семантиці²⁸. Візантійська за походженням ідея Богородиці Заступниці тотожна відомій на Русі починаючи з-перед кінця XII ст. ідеї Покрову Богородиці²⁹. Її осмислення в Києві започатковано, як доводить В. Александрович, від середини XII ст. з розвитком культу ікони Богородиці Заступниці Пирогощої, привезеної із Константинополя³⁰. На землях Північно-Східної Русі грецький культ Богородиці-заступниці на місцевому ґрунті відбився в *Житті Андрія Юродивого*. Із цього *Життя* бере свої витoki давньоруський цикл пам'яток, що складається із похвальних слів і служб на празник Покрова Богородиці³¹.

валось несколько столетий и приняло окончательный вид ко времени Иоанна Дамаскина, автора наиболее важного среди слов на Успение, и Козьмы Майумского, автора второго канона Успению (праздник был уставновлен в конце VII начале VIII вв.) Согласно этому преданию риза Богородицы, остававшаяся в гробу ее после исчезновения тела и некоторое время хранившаяся тайно, была перенесена во Влахернскую церковь. Этому событию был посвящен специальный праздник 2 июля — Положение ризы Богоматери» (*Плюханова М.Б.* О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века // *Лотмановский сборник.* — М., 1997, Вып. 2. — С. 487).

²⁸ Див.: *Лихачев Д.С.* Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // *Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования.* — М., 1985. — С. 17–23.

²⁹ *Сергий, архиепископ.* Святой Андрей Христа ради юродивый и празник Покрова Богородицы. — М., 1898.

³⁰ *Александрович В.* Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. — С. 14 та ін.

³¹ Див.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. — С. 23–62; *Ее же.* О традициях Софийских и Успенских церквей в русских землях до XVI века. — С. 490.

«На святость и освящение граду» Ярослав збудував в Києві монументальний храм святої Софії. У *Слові про Закон і Благодать* митрополита Іларіона Ярослав Володимирович постає лише виконавцем задуманої його батьком ідеї Храму: «...иже недоконьячая твоа наконьча акы Соломонъ Давыдова, иже Дом Божїи великыи святыи его Прѣмудрости създа на святость и освященїе граду»³². Ця, мовлячи словами митрополита Іларіона, «церкви дивна и славна всѣмъ округъниимъ странамъ» вражала уяву сучасників, які не могли визнати слухність його думки про те, що «же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнѣмъ. от вѣстока до запада»³³.

Мозаїчна, у полисках золотого сяйва, композиція Богородиці Оранти, що гордо й величаво здіймається у молитві над зображенням сцени причастя апостолів у Софійському соборі постає тут, як втілення Церкви з усіма дарами Святого Духа, як Слава світу. «Из ее природного естества — наголошував свого часу о. С. Булгаков — вытекает Ея софийное значение, как бжостительницы всего творения, Царицы неба и земли. Этому соответствуют такие именованья как повелительницы морей, спорительницы хлебов, благоуханного цвета, хранительницы градов и царств»³⁴.

Розглядаючи зміст імені Софії — Премудрості Божої — відомий знавець історії духовної культури С.С. Аверинцев, зокрема, зауважував: «В комплексе

³² Слово о законе и благодати Илариона. — С. 97.

³³ Слово о законе и благодати Илариона. — С. 97.

³⁴ Булгаков С. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. — Париж, 1927. — С. 206.

идей Ветхого Завета Премудрость определенным образом связана и с мыслью о священной державе, о богохранимом царстве: недаром главные “софиологические” книги, Книга Премудрости Соломоновой и Книга Притчей Соломоновых, связаны с почитаемым именем мудрейшего из царей. Священная держава с ее единомысленными подданными и правильными устоями человеческого общежития есть еще один образ упорядоченного человеческого космоса, заградительной стены против хаоса»³⁵.

Ідея такого заступництва Богородиці також ясно висловлена грецьким написом³⁶ в апсиді Софії Київської. Як уже не раз відзначалося у літературі³⁷ вона є запозиченням шостого вірша 45 псалму:

...град Божий, святое жилище всевышнего.

Бог посреди его; он не поколеблется: Бог поможет ему с раннего утра (Пс. 45: 6).

Адресовані Давидом Єрусалимському храму, ці слова тепер ніби передаровуються Софійському собору і Києву. Літературним джерелом київської гноми слугувало, правдоподібно, грецьке *Сказання про св. Софію* (867–886 рр.), яке безпосередньо пов'язувало наведений фрагмент віршу з Царгородською Софією як

³⁵ *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. — М., 1972. — С. 36.

³⁶ *Белецкий А.А.* Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 162–163.

³⁷ *Мейендорфф И.Ф.* Тема «Премудрости» в восточно-европейской культуре и ее наследие // Литература и искусство в системе культуры. — М., 1988. — С. 245.

Новим Храмом, збудованим Новим Соломоном (імператором Юстиніаном) на святість та освячення Константинополя³⁸. Слід зауважити, що у давньоруській (так само як і грецькій) писемності до XVII ст. не було окремої *Служби Святої Софії Премудрості Божої*. Дні святкування Софії співпадали зі святами в честь Богоматері — спочатку вони припадали на празник Різдва Богородиці (8 вересня), а трохи згодом святкування на честь Софії стали відбуватися 15 серпня, тобто на Успіння Богородиці³⁹. На цей же день припадає свято *урятування Царгорода від ворогів* і Влахернської ікони Божої матері⁴⁰.

Свого часу мені вже доводилося зазначати, що дні освячення найголовніших київських храмів і щорічного святкового обряду *дня народження/ оновлення Константинополя* збігалися в одному церковному святі⁴¹. Тому не випадково й освячення Києва та його кафедрального храму у цей день (11 травня) уподібнювало їх візантійським зразкам й спільному для

³⁸ *Акентьев К.К.* Мозаики Киевской Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте литургическом контексте // *Византинороссика*. — Том 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа. — СПб., 1995. — С. 76–77.

³⁹ *Никольский А.И.* София Премудрость Божия (Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии) // *Вестник археологии и истории, издаваемый императорским Археологическим институтом*. — СПб., 1906. — Вып. XVII. — С. 76, 102.

⁴⁰ *Архиеп. Сергей [Спаский]* Полный месяцеслов Востока. — Т. II. — Ч. II. — С. 159; Ч. I. — С. 214.

⁴¹ *Ричка В.М.* «День народження» Києва в середньовічній релігійно-церковній традиції // *Четвертий Міжнародний Конгрес Україністів. Доповіді та повідомлення. Історія*. Ч. I. — Одеса, 1999. — С. 20–23.

обох християнських столиць біблійному прототипу. Заснована Константином Великим 324 р. на європейському березі Босфору (на місці давньогрецького Візантія) столиця Візантійської імперії, освячена 11 травня 330 р. була znana у тогочасному світі як *Новий Рим* (Constantinus novam Roma). З-поміж багатьох епітетів на його означення (Constantinus sedem regni Byzantium transtulit, eamque Constantinopolis vocavit, quae et Regia urbs et Neogoma vocata) у слов'янській писемній традиції укорінилася назва *Царгород*. Офіційний статус Константинополя як Нового Риму був закріплений відповідними канонами Халкедонського і другого Константинопольського церковних соборів. В цій політичній символіці підкреслювалась імперська сутність Константинополя як столиці нової *Imperium Romanum*⁴². Його ж еклезіологічна, духовно-релігійна першість відбилася у найменуванні Новим Єрусалимом.

Уявлення про столицю Візантійської імперії як спадкоємницю Єрусалима ґрунтувалися на засадничій для ромейської ідеології концепції богообраності Візантії — Нового Ізраїлю. Бог знехтував євреями і навзамін прикликав до себе греків. Він дарував їм священство і царство, а також пророцтво — Новий Заповіт, написаний грецькою мовою. Ця ідея виразно простежується, наприклад, у посланні візантійського патріарха Фотія до вірменського каталікоса Захарії (862–876 рр.). У ньому, зокрема, стверджується, що збудований другим Давидом, тобто святим Константином Царгород сиріч Константинополь є *другим Єру-*

⁴² Див.: *Mango Cyril*. Byzantium. The Empire of New Rome. — London, 1980. — P. 149–230; *Ralph-Johannes Lilie*. Byzanz Das zweite Rom. — Berlin, 2003. — P. 14–20.

салимом⁴³, містом у якому збулося пророцтво про непохитність Божого Граду: «Бог серед нього, нехай не хитається» (Пс. 45, 6).

Навіяний алілуїарієм дня народження візантійської столиці присвятний напис, що облямовував зображення Божої Матері в апсиді Софії Київської безпосередньо кореспондується одночасно й самій Богородиці як «одушевленному храму Воплотившегося Логоса и прообразу Церкви Христовой, и к посвященному ей городу как земному подобию Небесного Иерусалима, и к данному церковному зданию, посвящаемому вселившейся в нее Премудрости и освящающему опекаемый ею город»⁴⁴.

Обгрунтовуючи ідею патронату Богородиці над Києвом, митрополит Іларіон у своєму *Слові про Закон і Благодать* насичує її глибокими конотаціями: «да еже цѣлованіе Архангел дасть Девици, будет и граду сему. К онои бо: радуися обрадована! Господь с Тобою! (Лк. 1, 28). К граду же: радуися благовѣрныи граде! Господь с Тобою»⁴⁵.

Богоматір, як оповідається в одній із новел *Києво-Печерського патерика*, навіть плекала наміри назавжди «переселитися» до Києва: «Хощу церковъ възградити себѣ в Руси, в Києве. Прииду же и сама видѣте церкви и в неи хощу жити»⁴⁶. Перед тим вона з'явилася як благочестива цариця перед греками-

⁴³ Цит. за виданням: Православный Палестинский сборник. — СПб., 1892. — Т. XI. — Вып. 1., Прил. IX. — С. 232–3.

⁴⁴ Акентьев К.К. Мозаики Киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте. — С. 87.

⁴⁵ Слово о законе и благодати Илариона. — С. 98.

⁴⁶ Києво-Печерський патерик. — С. 6.

будівничими у Влахернській церкві Константинополя й звеліла їм їхати до Києва та збудувати там кам'яну соборну церкву. До Києва Богоматір відправила, як засвідчує *Києво-Печерський патерик*, 12 майстрів, яким належало виконати заповіджену місію. Тим самим середньовічні книжники давали зрозуміти, що церкву збудували самі апостоли, які і піднесли в дарунок Божому храму чудотворну ікону Богородиці: «та наместна ... да будеть». Оригінал цього чудотворного образу Богородиці походив не із Влахерни, а, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, із Софійського собору в Константинополі⁴⁷. За сказанням *Києво-Печерського патерика* він був відтворений у 1073–1078 рр. у вигляді мозаїчної композиції, що здіймалась над вівтарним склепінням Успенського собору.

Цей Богородичний образ, уславлений багатьма *дивами*, що сталися у Печерському монастирі, до наших днів не зберігся. Відтворенням оригінального письма давньої Печерської ікони, виготовленої в іконописних майстернях Константинополя став образ Богоматері із Свенського монастиря (околиці нинішнього Брянська — *В.Р.*). За переказами ця, писана у Києві ікона була перевезена туди у 1288 р. на замовлення тамтешнього князя Романа.

Величавий й урочистий мозаїчний лик Богородиці здіймався й над вівтарним склепінням Успенського собору Києво-Печерського монастиря. Збудований і розписаний грецькими майстрами храм являв собою

⁴⁷ *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. — СПб., 1915. — Т. II. — С. 326; *Пуцко В.Г.* Произведения искусства — реликвии древнего Киева // *Russia Mediaevalis*, 1987. — Т. VI, I. — С. 147–148.

шестистовпну, однокупольну споруду, фасади якої завершувалися закомарами. Храм було урочисто освячено 14 серпня 1089 р. напередодні Успіння. Така орієнтація на празник Успіння в Печерському монастирі свідчить про жваві й плідні контакти київського чернецтва з Константинополем в епоху Феодосія Печерського. Як відомо, 14 серпня 1034 р. була освячена константинопольським патріархом Алексієм церква Богородиці у збудованому ним раніше монастирі, з якого до Печерської обителі було перенесено Студійський устав.

Ідея опіки Богородиці — заступниці Києва знайшла своє матеріальне втілення також у насиченості міського простору Богородичними храмами з їхніми немеркнучими у віках християнськими святинями та реліквіями. І 108 р., за свідченням літописних джерел, було збудовано храм Богородиці Влахернського монастиря на Клові, а у 30-х рр. XII ст. церкву Богородиці Пирогощої на Подолі⁴⁸. Ось чому Богородиця мислилась як Небесна Заступниця Києва і усіх християн, ототожнюючись з ідеєю божественної чистоти і святості. Слава її дівоцтва виступає тут метафорою непорочності і царственності й золотої слави, опікуваного нею Міста⁴⁹. Так, в *Каноні* св. Йосипа Піснеспівця Богматір уподібнюється до *Нерушимої стіни*:

⁴⁸ Див.: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 260, 294, 300. Кловський Стефаніч монастир не набув широкої популярності на Русі. Проте, саме тут зароджується культ вшанування ризи Богородиці, як покровительниці і заступниці богохранимого Києва-граду. Цей, вельми популярний у Візантії празник, що припадав на 2 липня, відтоді став поширюватися і в інших давньоруських містах

⁴⁹ *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры. — С. 49–51.

«...радуйся, селение Бога и Слава; радуйся высшая Святого Святых; радуйся кивот позлощенный Духом, радуйся неистошное сокровище жизни; радуйся драгоценный венец Царей благочестивых; радуйся досточнимая хвала іереев благовейных; радуйся непоколебимый столп церкви; Радуйся *нерушимая стена царства* (виділено мною — *В.Р.*), радуйся Ты, которою воздвигается знаменія победы, радуйся ты, которою ниспровергаются враги; радуйся, врачевание тела моего; радуйся спасение души моей; радуйся Невеста Невестная»⁵⁰.

Оцю ідею небесного заступництва Богородиці відбиває й уміщена у *Повісті временних літ* під 1096 р. *Молитва*, що приписується⁵¹ Володимирі Мономаху:

«Премудрости наставниче и смыслу давче· немисленным казателю· и нищим заступниче· ...град свои схрани· Дѣвице Мати чистая· иже о тебѣ вѣрно царствуеть· да тобою крѣпиться и тобѣ ся надѣеть· побѣждает вся брани· испромѣтает противныя· и творить послушанье»⁵².

У наведеному тексті вгадуються запозичення із *Молитви* хартофілакса константинопольської Софії Георгія, якою завершується його *Слово* на покладення ризи Богородиці у Влахернах:

⁵⁰ «Канон Божией Матери» с «Акафистом» св. Иосифа Песнопевца // Богослужебные каноны на славянском и русском языках, изд. *Евгр. Ловягиным*. — СПб., 1861. — С. 266–267.

⁵¹ Див.: *Матъесен Р.* Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // *ТОДРЛ*. — Л., 1971. — Т. 26. — С. 192–201.

⁵² Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 255.

«О пресвятая Владычице и нетленнаа и безсмертнаа... град Свой съхрани, и да не видит оубо око человеческое божественных церквей осквернения или раба ти сего града опустения, всю же нем от коегождо языка суще ратника нечто на ны мыслящи возврати от него яве покажущи, яко Твоею силою храняй град свой от сего держится; возови я искупи всемогущи; дай же мир оуоставленный живущим во граде Твоем, смерти и глада си избави, Владыко, огня и труса и всего иного дела, могуща вредити»⁵³.

Своєрідною вербальною іконою, що уславлювала Богородицю під час літургії був давній за своїм походженням й неймовірно багатий на софілогічні й градозахисні мотиви змістом, Богородичний Акафіст⁵⁴. Під його впливом, не в останню чергу, й постав у християнській думці середньовічної Русі образ київ-

⁵³ *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о Положении ризы богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествии Русских на Византию в 860 году // Визант. временник, 1895. — Т. II. — С. 610–611.

⁵⁴ *Coltz H.* Der Hymnos Akathistos — eine Keimzelle russischer Spiritualitat // Tausend Jahre Christantum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'. — Gottingen, 1988. — S. 773–801. «Акафіст Пресвятої Богородиці» виник згодом в VI ст. коли для нього була створена перша строфа — кондак «Взбранной Воеводе Победительная», через що гімн був поставлений у зв'язок з актуальною подією — урятуванням Константинополя від аварських полчищ. Складається із 12 ікосів, які завершуються словами; «Радуйся Невеста Невестная» і 12 кондаків з кінцевим рефреном «Аллилуиа» (*Аверинцев С.С.* Акафист // *Аверинцев С.С.* Софія-Логос. Словник. — С. 27–28).

ської Оранти — «Непорушної стіни». На думку Н.П. Кондакова, «именно на помещении греческого стиха (Пс. 45:6), напоминавшего и стих 12-го *Радуйся, Царствия Нерушимая стено*, основалось и легендарное наименование самого образа “Нерушимой Стеною”, а также на соотношении нашего образа с Влахернской Божией Матерью, охранительницею стен Византии, и с сказанием, что при построении собора часть его упала, кроме апсиды с мозаическим изображением»⁵⁵.

В одному чи не найбільш популярному на Русі апокрифів — *Ходіння Богородиці по мукам* — пам'ятці, що набула великого поширення серед давньоруських спільнот, на думку дослідників, не пізніше XII ст. Богородиця названа «родоу крстьяньскоу стена»⁵⁶. Як відомо, окрім прямого свого призначення міські мури символізують захист християнства, його оплот. Ось чому, ідея «стіни» набула у ромейській літературі винятково важливого значення: охоронниця св. Софії і Міста вона є пластичним засвідченням цілісності *Sacrum imperium*⁵⁷. Міська стіна, як метафора християнського Міста невіддільно пов'язана з образом Богородиці. Її непорочність символізує цілісність, неприступність й упорядкованість сакрального міського

⁵⁵ Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. — Т. II. — С. 72.

⁵⁶ Цит. за найдавнішим списком зібрання Троїце-Сергієвої лаври, опублікованим у виданні: Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. — СПб., 1999. — С. 587. Про пізньосередньовічні іконографічні паралелі літературним текстам, зокрема, зображення 10-го ікосу «Стіна еси вірним» див.: Александрович В. Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. — С. 378–379.

⁵⁷ Казаков Георги. *Sacrum imperium* (към телогията на императорската власт въ Византия) // *Medievalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*. — К., 1992. — Т. 1. — С. 21.

простору: «Если Дева Мария есть «стена девам», то она же в силу особой поэтической логики есть «стена» и для девственного города, на чье девство посягает осаждающий его враг (поэтому же девственная Паллада хранила города языческой Греции, а неприступность языческого Рима была так связана с девственностью весталок). Стена города есть его «пояс» и одновременно его «венец» (то и другое — символы целомудрия)⁵⁸.

З перебігом часу християнський символ «Богородиці — Непорушної Стіни» трансформувався у східнослов'янському фольклорі в образ міського муру — стіни, що плаче:

«...А ходила та мать Пресвятая Богородица
А плакала стена мать городова
По той ли по вере христианская:
Будет над Киев град погибелье»⁵⁹.

Цей, вельми поширений билинний мотив сягає у своїх витоках, як стверджують фахівці, до образу Богоматері на апсиді стіни Святої Софії Київської — «Нерушимої стіни» і Градодержиці⁶⁰.

У пізнішій писемній традиції, репрезентованій, за спостереженнями М.Б. Плюханової, такими пам'ятками, як *Слово про Ігорів похід*, *Задонщина* та *Казанська історія* цьому образу відповідає мотив

⁵⁸ *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — С. 47–49.

⁵⁹ *Веселовский А.Н.* Южнорусские былины // Сборник отделения русского языка и словесности императорской АН (Далі — Сборник ИОРЯС), 1884, Т. XXXVI, № 3. — С. 266. — Порівн.: *Тулуб О.О.* Київ та його давня давнина у творах народних // Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Ф. 209, № 3. — Арк. 241–245.

⁶⁰ *Протт В.Я.* Русский героический эпос. — М., 1958. — С. 306.

дівочого плачу на міській стіні⁶¹. У свою чергу, ця традиція сягає своїми витокami старозавітного прототипу плачу за зруйнованим Єрусалимом:

«...стена дщери Сиона! лей ручьем слезы день и ночь, не давай себе покоя, не спускай зениц очей твоих. Вставай, взывай ночью, при начале каждой стражи; изливай, как воду, сердце твое пред лицом Господа; простирай к Нему руки твои о душе детей твоих, издыхающих от голода на углах всех улиц»

(Плач Єремії, 2:18-19)

Вшанування Богородиці Заступниці, що поширилося у Києві з перед середини XI ст. відіграло визначальну роль у формуванні образу Непорушної стіни⁶². Через те, що більшість київських храмів були присвячені Божій Матері столиця Русі сприймалася у суспільній свідомості як богообраний і богохранимий град — Город Богородиці, сакральним символом й осереддям Святої Русі⁶³. Звідси, зі «свого города

⁶¹ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 191.

⁶² Інтерес до пам'яток Богородичного циклу помітно зріс в XVIII — на початку XX ст. Тоді було введено до широкого наукового і культурного обігу чималий пласт апокрифічних пам'яток, духовних віршів, фольклорні та інші матеріали. У своїй завершеній формі ця суспільно-релігійна легенда відлилась у працях релігійних мислителів, численних поетичних і прозових творах Нового часу.

⁶³ Ширше про феноменологію Святої Русі див: *Soloviev A.V. Holy Russia: The History of a religios-social idea.* — Mouton, 1959 (= *Musagetes. Contributions to the History of Slavic Literature and Culture* / Ed. by D. Cizevsky. XII). *Cherniavsky M. Holy Russia: A Study in the History of an Idea* // *American Historical Review* 63 (April, 1958).

високого» Богоматір захищає всю землю Руську. Цю ідею сакрального зв'язку Києва з Руссю відбиває, зокрема, вміщене у Київському літописі під 1172 р. *Проложне сказання про чудо св. Богородиці*⁶⁴, явлене нею поблизу міста Полонного. Тоді, руські дружинники чисельністю в 90 копий «Божиєю допомогою крѣпляхуся и святою Богородицею» здобули блискучу перемогу над десятикратно переважаючими силами половецьких войовників. Цьому вони завдячували допомозі «Матери Божии Богородици великоѣ Десятиньнѣи. и яже бяхуть отъ волости заяли' да аще Богъ не дасть въ обиду челоуѣка проста' егда начьнутъ его обидити. аже онъ своеѣ Матери дому»⁶⁵.

Візантійська ідеологія священної держави розкриває символ її столиці через аклімативну формулу *богохранимого Града*, яка є одним із епітетів Єрусалиму. Константинополь мислився як місто, створене з ініціативи самого Бога, який дарує йому свій вічний захист. Космогонічна інтерпретація Константинополя як загороджувальної стіни проти хаосу і розрухи

Averintsev S. The Idea of Holy Russia // Russia and Europe. — London, 1991. — P. 10–23. У фольклорних текстах «Свята Русь» виступає у вселенському значенні: «Русь там, де істинна віра» Свято-Руська земля — «всім землям мати — на ній будують церкви апостольські, богомольці, пресвященні, вони моляться та Богові розп'ятому, Христові — цареві небесному» (Див.: *Дмитриев М.В. «Святая Русь» в русском фольклоре XIX в. // Prospice sed respice: Проблемы славяноведения и медиавистики: Сб. научных статей в честь 85-летия проф. Владимира Александровича Якубского — СПб., 2009. — С. 198).*

⁶⁴ Детальніше про внутрішній зміст та самостійний характер цієї пам'ятки див.: *Хрущов И.П. О древне-русских исторических повестях и сказаниях X–XII ст. — К., 1878. — С. 132–137.*

⁶⁵ *Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 559.*

визначається його географічно-просторовою центральністю. Він був пластичним центром, осередням, оточуючої його культурної ойкумени⁶⁶. Ідея боговгодної середини простежується і в топографії візантійської столиці: в центрі міста величаво здіймався храм святої Софії, який був джерелом випромінювання духовної енергії й водночас смисловою вказівкою на центр державної влади (за ромейським світоглядом, місце зосередження влади, тобто місцеперебування її носіїв, має онтологічний характер)⁶⁷. Невипадково й архітектурні особливості імператорського палацу, що містився неподалік святої Софії були наближені у своїх формах до храмових.

Константинополь, сиріч Новий Єрусалим мислився як центр історичного християнського світу, святе Царство Христа, що постійно пересувається й продовжує своє містичне існування доти, доки не скінчилася історія. Таке уподібнення Константинополя Єрусалиму в давньоруській релігійно-політичній думці було декларацією визнання джерел віри й водночас виявом національної самосвідомості тогочасної церковної еліти Русі, її суверенного способу мислення⁶⁸. Ось чому, формування уявлень про Київ як найбільш священне у східнослов'янському світі Місто відбувалося через упо-

⁶⁶ *Janin R. Constantinople byzantine.* — Paris, 1964 (2-e ed.). — P. 97–99.

⁶⁷ *Казаків Георгі. Sacrum imperium* (къ теологията на императорска власт въ Византия) // *Medieavalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.* — К., 1992. — Т. 1. — С. 7–8.

⁶⁸ *Poppe A. Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku* // *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi.* — Lublin, 1993. — S. 100–101.

дібнення його Константинополю — Новому Єрусалиму⁶⁹.

Імітація ромейської парадигми *translatio Hierosolymi* (термін К.К. Акентьева) була притаманною й іншим православним народам, що перебували в орбіті візантійського культурного впливу. Так, у середньовічній Болгарії на роль *Нового Єрусалиму* претендували Тирново і Преслав⁷⁰. А у Центрально-Західній Європі — Прага, Ахен і ще цілий ряд інших міст. На Русі першим потрапив сконстатувати подібні претензії Києва через уподібнення останнього Царгороду і його сакральному першообразу митрополит Іларіон. Порівнюючи хрестителя Русі з першим християнським володарем Ромейської імперії — Константином, він наголошує на тому, що подібно до останнього, який, «съ матерію своєю Еленою крест от Іерусалима принесъша по всему миру своему раславъша, вѣру оутвердиста, ты же (Володимире — В.Р.) съ бабою твоею Ольгою принѣсша крест от новаго Іерусалима — Константина-града»⁷¹.

Константинополь і його субститут — Єрусалим символізують для Іларіона витокі і оплот християнської віри, звідки духовна традиція транслюється,

⁶⁹ Ширше див.: Ричка В. «Київ — Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) — К., 2005.

⁷⁰ Тъпкова-Заимова В. Търново между Ерусалим, Рим и Царьград // Търновска книжовна школа. — София, 1985. — Т. 4. — С. 249–261; Горина Л.В. Взаимодействие протоболгарской и славянской культур (Именник болгарских ханов в составе Еллинского летописца) // Славяне и их соседи. Средние века — раннее Новое время. Сб. тезисов 17 конференции памяти В.Д. Королюка. — М., 1998. — С. 26–27.

⁷¹ Слово о законе и благодати Илариона. — С. 97.

нехай і через посередництво Константинополя до Києва, через що і останній тепер набуває ореолу нового Святого Міста. Слідом за Іларіоном трохи пізніше цю ідею гранично ясно сформулює Яків Мніх у своїй *Пам'яті і похвалі князеві Володимиру* ось цими лапідарними, але надзвичайно промовистими словами: «Оле чудо! Яко 2-и Иерусалим на земли явился Киев»⁷².

Уподібнення Києва — Священному Граду — Єрусалиму простежується у багатьох пам'ятках писемності і культури українського середньовіччя. Проте необхідно зауважити, що у творах староруських книжників і мислителів Єрусалим постає головним чином як субститут Константинополя — тодішньої столиці православного світу. Встановлюваний середньовічними книжниками культурно-історичний паралелізм між Києвом та Єрусалимом не тільки засвідчував переулаштування міського простору столиці Русі за константинопольським зразком, але й вивищував її статус. Либонь, не випадково, давньоруський Київ поставав в очах сучасників красою або принадою світу⁷³

⁷² Память и похвала князю Рускому Володимеру, како крестися Володимеръ и дѣти своя крести и всю землю Рускую от конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Ольга преже Володимера. Списано Ияковом мнихом — С. 74.

* Саме поняття «столиці» було запозичено на Русі з візантійського ідейного арсеналу (термін *столиця* у давньоруській мові не зафіксований) й відтак *столичність* Києва є відтворенням константинопольської моделі (Див.: *Назаренко А.В.* Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в

та ще суперником константинопольського скіпетру й найславнішою прикрасою Греції: *aemula scerptri Constantinopolitani, clarissium decus Greciae*.

средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.): Тезисы докладов научной конференции. — М., 1996. — С. 70–71).

⁷³ Порівн. *Плач Єремії* за зруйнованим Єрусалимом, де останній називається *короною пишноти й розрадою всієї землі* (Плач Іер. 2: 15).

V. Монастирі Київської Русі: ОДИН ДЕНЬ В ОСЕЛІ ПУСТЕЛЬНИКІВ

Визначна роль у розвитку християнства та Церкви на Русі належала монастирським ченцям, зв'язаними ідейними узами з монастирськими осередками Візантії. Інститут чернецтва в Київській Русі склався в процесі християнізації країни, що розгорнулася тут з кінця X ст. Перші місцеві монастирі почали виникати, очевидно, за Ярослава Мудрого (1019–1054 рр.). Уславлюючи будівничу діяльність останнього, давньоруський літописець зазначає, що «при семь нача вѣра хрестыянска плодитися' и раширяти' и черноризьци почаша множитися' и манастыреве починаху быти»¹. Ярослав, зокрема, був фундатором Георгієвського та Ірининського монастирів у Києві. Присвячені християнським патронам князя та його дружини, вони являли собою, власне, невеликі ктиторські церкви з чорним духовенством, що перебувало на утриманні великокнязівської родини². Принагідно зауважу, що

¹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 151.

² *Щапов Я.М.* Церковь в системе государственной власти Древней Руси // *Древнерусское государство и его международное значение*. — М., 1965. — С. 331.

більшість монастирів Київської Русі виникала з ініціативи та при матеріальній підтримці княжої влади.

Так, спадкоємець Ярослава на київському престолі князь Ізяслав Ярославич (1054–1078) неподалік храму св. Софії збудував фамільний Дмитрівський монастир, центральною спорудою якого став, прикрашений мозаїками та фресками храм св. Дмитрія. За підтримки князя Ізяслава Ярославича в 1073–1077 рр. розгорнулося жваве будівництво кам'яних будівель Печерського монастиря, головною окрасою якого став Успенський собор. Між 1108 і 1113 роками князем Святополком Ізяславичем поблизу Дмитрівського монастиря було збудовано Михайлівський Золотоверхий собор на честь свого небесного патрона архангела Михаїла. Відтоді і монастир, що з'явився біля нього став називатися Михайлівським. Планувальна структура храму успадкувала схему Успенського собору Печерського монастиря. Він був розкішно декорований мозаїками та фресками, які частково збереглися до наших днів. Фасади монастирських храмів прикрашали шиферні плити із зображеннями кінних святих вершників. На одному з них представлені змієборці Георгій та Федір Тірон, на інших — Єстафій Плакида у молитовному зверненні до Христа і святий Димитрій, що уражає списом воїна-язичника.

Київ був об'єктом притягання для багатьох князівських кланів. Своїм почесним обов'язком вони вважали опікуватися київськими святинями. Вони прагнули збудувати у Києві і свої патрональні храми та монастирі. Так, резиденцією чернігівських князів був, розташований на північно-західній околиці міста в районі Дорогожичів Кирилівський монастир, а Видубицький — переяславських. Так само під опікою

чернігівських князів знаходився й монастир св. Симеона на Копиревім кінці в районі сучасної Львівської площі на пагорбах урочища Кудрявець. Збудований ще Святославом Ярославичем він став місцем поховання жорстоко вбитого у Києві в 1147 р. князя Ігоря Ольговича. Пізніше Святослав Ольгович переніс останки свого брата до княжої усипальниці чернігівського Спаського собору. Кловський монастир був, ймовірно, резиденцією володимиро-волинських князів у Києві: за свідченням літописних джерел в 1212 р. у монастирській церкві було поховано Давида Ігоревича, що князував у Володимирі Волинському. Всього у давньоруські часи у Києві та його передмістях нараховувалося 17 монастирів, із них чотири (Янчин, св. Ірини і св. Миколи, де в 1056 р. прийняла постриг мати Феодосія та Лазарів монастир) — жіночі. Розташовуючись переважно на околицях міста, монастирі утворювали сакральний оборонний рубіж, його рятувальний, сказати б, пояс.

Перші монастирські насельники були переважно вихідцями з Візантії та балканських провінцій імперії, які доволі швидко інтегрувалися у слов'янському середовищі. Засновані ними так звані «місіонерські» монастирі XI–XII ст. на території Середнього Подніпров'я відомі у Києві, Чернігові та ще кількох населених пунктах³. Характерною їх ознакою було проживання чи поховання ченців у печерах. З огляду на специфічні кліматичні умови, середньовічні печерні монастирі, на

³ Бобровский Т.А. К вопросу о типологии и датировке древнерусских пещерных монастырей // Чернигов и его округа в IX–XII вв.: Тезисы историко-археологического семинара. — Чернигов, 1990. — С. 72.

відміну від візантійських, влаштовувалися під землею. Однак археологами зафіксовано не так багато пам'яток візантійської (ортодоксальної) поховальної обрядовості у порівнянні з похованнями християнських некрополів X–XIII ст.⁴

Масовий чернецький рух у Київській Русі зароджувався, очевидно, стихійно. На ранній стадії його розвитку переважав тип мандрівного ченця, анахорета. Прикладом цьому може служити засновник Києво-Печерської обителі Антоній Любецький, який, повернувшись з Афону, довго ходив по монастирях і, зрештою, обрав для себе відлюдне місце над Дніпром, де усамітнився в печері. Цю «печерку малу двусажену» викопав пресвітер церкви святих Апостолів у заміському Берестовім Іларіон. Тут майбутній київський митрополит любив усамітнюватися для молитви. Прийшовши до Києва, Антоній замислився над питанням в якій би обителі оселитися:

«и ходи по монастыремъ· и не възлюби Богу ни хотящю· и поча ходити по дебремъ и по горамъ ища кдѣ бы ему Богъ показал· и приде на холмъ идѣ бѣ Ларион ископаль печерку· и възлюби мѣсто се· и вселися в немъ· и нача молитися Богу со слезами глаголя· Господи оутверди мя в мѣстѣ семь· и да будетъ на мѣстѣ семь благословенъе Святой Горы»⁵.

⁴ Моця А. П. Погребальные памятники южнорусских земель IX–XIII вв. — К., 1990. — С. 99–108.

⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 156–157. Порівн.: Києво-Печерський патерик. — С. 16.

Монастирі Святої Гори Афонської з їх строгим укладом і святістю відіграли велику роль у справі поширення чернечого руху на Русі та формування його культури⁶. Ще наприкінці I тис. н. е. Афон став визначним осередком чернецтва, центром тяжіння для подвижників з багатьох країн тогочасної християнської ойкумени. Після запровадження християнства в Київській Русі на Афоні з'являються й перші руські поселенці. Близько 1030 р. вони заснували там монастир Успіння Богородиці — Ксілургу (тобто Теслі)⁷. Виникнення цього монастиря нерідко пов'язується з діяльністю згадуваного вже Антонія Любецького. З Афону походили також ченці, які до 1064 р. заснували Святогорський монастир поблизу Володимира на Волині⁸. Афонський вплив позначився на розвитку чернечого руху в Київській Русі і знаходив вияв у повсякденному житті її монастирів та церковному будівництві. Невипадково у пам'ятках писемності тієї епохи настійно проводиться думка про те, що чернецтво на Русі з'явилося «від благословення Святої Гори». Київські книжники того часу, які були здебільшого людьми духовного сану, рішуче виступали за оновлення чернечого життя східної Церкви. Ось чому їм близькими були афонські взірці святості.

⁶ Ширше про візантійську монастирську культуру і теологію див.: Meyendorff John. *Teologia bizantyjska*. — Warszawa, 1994. — S. 85–98.

⁷ *Soloviev A. Histoire du monastere russe au Mont-Athos // Byzantion*, 1993. — № 8. — P. 217.

⁸ *Понов А. Русско-византийские церковно-политические отношения в середине XI в. // История СССР*, 1970, № 3. — С. 116. Дослідник не виключає факту можливого перебування на Афоні самого Іларіона — першого руського за походженням київського митрополита.

Одним із найбільш ушлюблених монастирів Києва став Києво-Печерський. Заснований преподобним Антонієм він спочатку складався із декількох печер, викопаних відлюдниками-аскетами у Дніпровських кручах: «и оувѣданъ бысть всѣми великыи Антонии и чтимъ и начаша приходити к нему братья и нача приимати и постригати я и собрася братьи к нему числом 30 и вскопаша печеру велику и церковь и кѣльи иже суть и до сего дне в печерѣ под ветхымъ манастыремъ»⁹. Потому, вже за ігуменства Варлаама, з'являються дерев'яні наземні келії. В 1051 р. монастир огорожено тином. В 1073–1077 рр. розгорнулося жваве будівництво кам'яних монастирських будівель. Головною їх окрасою став Успенський собор. Згідно церковного переказу він був зведений грецькими майстрами за повелінням самої Богоматері, котра, як сповіщається в одній із новел *Києво-Печерського патерика* з'явилась у вигляді благочестивої цариці грекам-будівничим у Влахернській церкві Константинополя й звеліла їм вирушити у далекий шлях до Києва й звести там кам'яну Богородничну церкву. До Києва Богоматір відправила, як стверджується у переказі 12 майстрів, яким належало виповнити покладену на них місію. Тим самим середньовічні київські книжники сигналізують, що ту церкву збудували буцімто самі апостоли, які й піднесли у дарунок храму чудотворну ікону Богородиці: «та намістна хай буде». Храм було урочисто освячено 14 серпня 1089 р. напередодні Успіння. Така орієнтація на празник Успіння в Печерському монастирі свідчить про жваві й плідні контакти київського чернецтва з Константинополем в епоху

⁹ Лаврентьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 1. — Стб. 157.

Феодосія Печерського. Як відомо, 14 серпня була освячена в 1034 р. константинопольським патріархом Алексієм церква Богородиці у збудованому ним раніше монастирі, з якого до Печерської обителі було перенесено Студійський устав.

Місіонерські зусилля Церкви були спрямовані передусім на панівний вищий прошарок давньоруського суспільства. Либонь, саме тому в ченці постригалися спочатку переважно вихідці із заможних родин. Так, *Києво-Печерський патерик* сповіщає про постриг за часів князя Ізяслава Ярославича знатних київських вельмож — боярського сина Варлаама та Єфрема — «от княжа дома»¹⁰. А в 1106 р. вдався до цього чернігівський князь Микола Давидович (Святоша). Щоправда, це чи не єдиний випадок, коли князь добровільно прийняв постриг. Здебільшого в такий спосіб досягалася політична ізоляція суперника. Були у Печерському монастирі й вихідці з купецького середовища, як, наприклад, Ісакій з міста Торопець на Смоленщині.

Норми повсякденного життя та правила поведінки ченців регулювалися монастирськими статутами. У Візантії значного поширення набули статuti Сави Освященого (Єрусалимський), Федора Студита (Студійський, або Константинопольський) і Афонський (Статут Святої Гори). А в Київській Русі в основному застосовувався Студійський статут. Його грецький оригінал, укладений в другій чверті XI ст. константинопольським патріархом Олексієм (1025–1043 рр.), вважається втраченим і нині невідомий дослідникам. Найбільш давнім списком цього статуту, що зберігся

¹⁰ Києво-Печерський патерик. — С. 32–33.

до наших днів, є рукопис із зібрання Синодальної бібліотеки. Нині він зберігається у Московському державному історичному музеї. Ця унікальна пам'ятка, що датується 70-ми рр. XII ст., опублікована тільки частково¹¹. Між тим, це джерело містить цінні відомості щодо порядку монастирського богослужіння, організації управління ченцями, ведення господарства тощо. Студийський статут руське чернецтво цінувало за сувору дисциплінарну частину і вважало його «істинним». Ось чому його було запроваджено у більшості монастирів Київської Русі.

Чернецтво Київської Русі складалося з представників різних станових груп та соціальних верств давньоруського суспільства. Як сповіщається в *Житії* Феодосія Печерського, «всякому же хотящему быти чръноризьцю и приходящу к нему (до Феодосія, ігумена Києво-Печерського монастиря — В.Р.), не отрѣваше ни убога, ни богата, но вся приимаше с всякым усръдием»¹². Перед постригом слід було повністю розпрощатися із світським життям: залишити за монастирськими мурами родину, статки і навіть своє ім'я. Тільки християнська аскеза у найвищій своїй формі — чернецтві — могла максимально наблизити людину до Бога: «І кожен, хто за Ймення Моє кине дім, чи братів, чи сестер, або батька, чи матір, чи діти, чи землі — той багатократно одержить і успадкує вічне життя» (Мт. XIX, 29).

¹¹ Див.: «Устав Студийский» по списку XII в. Фрагменты / Подг. к печати Д.С. Ищенко // Источники по истории русского языка. — М., 1967. — С. 114–130.

¹² Києво-Печерський патерик — С. 39.

Перед постригом прийнятого після співбесіди з ігуменом кандидата у ченці піддавали випробуванням:

«Повелеваше ему в своей одежде ходити, дондеже извыкнеше весь строй монастырский, тожде по сих облещаше его въ мнишескую одежду и тако паки въ всѣх службах искушаше его, и тогда остригъ, облачаше его въ мантию, дондеже паки бываше чернецъ искусень житіем чистымъ, и тогда сподобляше его пріати великій аггельскій образъ, и тако полагаше на нь куколь»¹³.

Постриження відбувалося тільки у монастирі й супроводжувалося співом спеціальних псалмів¹⁴. Канонном визначався й раціон харчування новопостриженого брата: «Черньца въ скимоу постригавъ, не дахъ ести скоромна до осмаго дни»¹⁵. Ченцями ставали здебільшого люди освічені, проте, звісно, траплялися й винятки. На тих, хто не навчився грамоти, канонічними настановами накладалися покарання¹⁶. За нашими спостереженнями, рясу здебільшого вдягали вихідці із заможних або середнього достатку родин. З огляду на звичай обрання єпископів з чорного

¹³ Там же.

¹⁴ Див.: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины / Изд. подг. С.И. Смирнов // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (Далі — *ЧОИДР*). — СПб., 1912. — Кн. 3. — С. 304, б-г.

¹⁵ Памятники древнерусского канонического права XI–XV вв. — СПб, 1908. — Ч. 1: Русская историческая библиотека (Далі — *РИБ*). — Т. 6. — № 2. — Стб. 25.

¹⁶ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III б, 11–12. — С. 38.

духовенства, перед ними відкривалися широкі можливості досягти найвищих щаблів духовної ієрархії.

Строкатим був і етнічний склад монастирської братії. Серед ченців Печерського монастиря, наприклад, джерела називають Петра *сирианина*, Мойсея *узрина*, Арефу *полочанина* тощо¹⁷. Київські монастирі були загальноруськими святинями й тому їх насельники репрезентували різні області Київської держави й навіть деякі зарубіжні країни.

Кількість ченців у монастирі, очевидно, визначалася за візантійськими зразками — не більше 40–50 осіб¹⁸. Ймовірно, винятком з цього правила був Києво-Печерський монастир, де за ігуменства Феодосія налічувалося, згідно з даними патерика ціла сотня ченців¹⁹. Ця цифра не викликає подиву, якщо взяти до уваги кількість людей, які перебували під патронатом цього монастиря, і значні обсяги його господарства.

Джерела дають можливість охарактеризувати систему внутрішньої організації життя монастирів Київської Русі.

На чолі монастиря стояв ігумен чи архімандрит, який, за канонічними правилами, обирався ченцями. Однак на практиці поставлення ігумена звичайно погоджувалося з князем. Наприклад, сповіщаючи під 1112 р. про обрання *Прохора попина* ігуменом Печерського монастиря, літописець зазначає, що ченці сповістили про це митрополита і київського князя Святополка, який, «и повеле... митрополиту поставити

¹⁷ Києво-Печерський патерик. — С. 109, 117, 121, 132, 141–148.

¹⁸ *Соколов И.И.* Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до половины XIII в. — Казань, 1894. — С. 337–338.

¹⁹ Див.: Києво-Печерський патерик. — С. 19.

с радостью»²⁰. А ось інший володар київського престолу — князь Ізяслав Володимирович — не погодився з рішенням ради печерських ченців про обрання по смерті Феодосія ігуменом Стефана. Його «убо от игуменства отгнаша»²¹. Отже, світська влада пильно стежила за переміщенням духовенства по щаблях церковно-адміністративної ієрархічної драбини.

Господарчими справами в монастирі завідував економ. Келар стежив за постачанням і зберіганням продуктивних запасів і особисто видавав їх із складських приміщень («сусеков»). Крім того, в монастирях були, за даними *Києво-Печерського патерика*, пекар, пономар, ключар, воротар, еклізіарх (головний доглядач храму), а також будівничий та деякі інші служебники. Призначені ігуменом ченці відали збиранням милостині, приймали гостей і паломників, опікувалися хворими, доглядали за порядком у бібліотеці.

Основний зміст повсякденного життя ченців визначався молитвою. Літургійний цикл монастирських обрядів обіймав половину дня ченця²². Принагідно зауважимо, що за середньовіччя були й такі монастирі, в яких служба правилася цілодобово. Система внутрішньої організації культової літургії, відбиваючи релігійну історію людства, співвідносить її з порами року і доби, а відтак й з істинами християнського

²⁰ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 274.

²¹ *Києво-Печерський патерик*. — С. 72, 73; *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. — СПб., 1913. — С. 216–221.

²² *Meyendoff J.* Teologia bizantynska: historia i doktryna. — S. 86.

віровчення²³. Богослужіння у монастирських храмах розпочиналося рано — приблизно з другої години ранку. Розповідаючи про розкопки останків ігумена Печерського монастиря Феодосія, його агіограф Нестор писав, що до цієї роботи ченці приступили пізно увечері й працювали до півночі, поки не зрозуміли, що копати треба з іншого боку. Однак подальші роботи вони невдовзі змушені були припинити через те, що «слыша било церковное заутрени». З цього випливає, що заутреня розпочиналася десь після опівночі. Такий само порядок початку літургійного циклу доби доводилося спостерігати автору цих рядків під час візуального знайомства з організацією повсякденного життя монастирів Афону, який є живим уламком Візантійської імперії.

Після заутрені труд духовний поступався місцем фізичній праці. Статутом передбачалася її обов'язковість для всіх без винятку ченців. Літургія і фізична праця становили для ченця дві невід'ємні складові частини *діла Божого*. Повсякденна праця мала сакральний характер: працюючи фізично, чернець працює для вічності — збудовує мури Небесного Єрусалиму²⁴. Змальовуючи ідеальний образ *чоловіка Божого*, автор *Життя* Феодосія Печерського ставить святителю в заслугу, що той «дѣлаа по вся дъни руками своима. Аще же и в пекленицю часто вхождаше и с пекущими

²³ Див.: *Карсавин Л.П.* Символизм мышления и идея миропорядка века (XII–XIII века) // *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века. — М., 1992. — С. 161–163; *Усков Н.Ф.* Монастырь // *Словарь средневековой культуры* / Под. ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. — С. 313–320.

²⁴ *O. Augustyn Jankowski.* Zycze mnisze. — Kraków, 1994. — S. 166–168.

работаше ... тесто мѣсяще и хлѣбы пека... воду носяща... сеци дрова... сѣдящю и прядущю верве»²⁵. Приклад ігумена наслідувався братією, що також «дѣлаху ручное свое дело». Частина ченців «в оградѣ копаху залеинога ради растения». Інші тим часом «копытыца плетуще и клобуки, и инаа ручнаа дѣла строяще»²⁶. Між тим закінчувалося приготування їжі, про що сповіщалося троекратним ударом *била*.

До трапезної ченці входили, співаючи псалом:

«въ вѣходѣ же прѣдидеть прѣдѣ всѣми слоуживым поп близъ же его идетъ игоумен, по томъ же вся прочая брата въслѣдоуютъ. Егда же приблизить с к степенъмъ поп к вышньи трапезѣ възводящи стоятъ долѣ таковых степени на деснѣи странѣ на вѣстокъ зѣря и сию молитву о себе глаголя».

Коли подавалася їжа, всі вставали з-за столу для молитви. Після цього знову сідали, «и на не же игоуменъ брашьно роуку наложитъ тѣгда и прочии вьси ясти начьноут»²⁷. Монастирським статутом заборнялося ченцям брати залишки їжі до келії. На келаря покладався обов'язок дбайливо їх зібрати, щоб потім віддати жебракам. Після того, як поїли ченці, до столу сідав келар, запрошуючи до трапези «прочии слоужьбьници».

Раціон харчування монастирських ченців визначався на кожний день відповідно до статуту обителі та загальноцерковних канонічних правил. Продуктовий набір столу монастирських ченців становили, як пра-

²⁵ Києво-Печерський патерик. — С. 46.

²⁶ Там же. — С. 37.

²⁷ Там же. — С. 116 (198 зв.)

вило, сир, яйця, риба, смажений горох, боби, сочевиця та інші стручкові, або *сочиво*²⁸. Але найважливіше місце у раціоні харчування, звичайно, займав житній хліб. У святкові дні до столу подавався хліб вищої якості, нерідко з медом або маком. Звичайний обід складався з двох страв. На перше готувалося «вариво с зелием», тобто овочевий суп або борщ, а на друге — *сочиво*, яке приправляли олією та оцтом. Під час посту споживали більше фруктів. Тоді ж годилося їсти квашену капусту. Масло заборонялося вживати по середах і п'ятницях, а рибу — в день Хрестовоздвиження²⁹. До столу подавалося і вино. Монастирський статут, щоправда, приписував протягом першого тижня посту замість вина споживати юшку з гороха, приправлену кропом і перцем³⁰. Як ченці дотримувалися цього правила на практиці, можна тільки гадати.

На вечерю нічого спеціально не готувалося. До столу подавалося «от оставльшагося сочива на объде вечера бо ради ничьсо же варити подобаеть, не стоудене же его ядеть нъ тепло»³¹. Продуктові запаси надходили до монастирів, як правило, із сіл, що їм належали. Нерідко їх надсилали в дарунок монастирським ченцям князі та бояри. Так, київський боярин Іван прислав якось до Печерського монастиря у Києві «три възы брашна: хлѣбы и сырѣ и рыбу и сочиво же и

²⁸ Ржигя В.Ф. Очерки из истории быта домонгольской Руси. — М., 1929. — С. 72.

²⁹ Памятники древнерусского канонического права XI–XV вв. // РИБ. — Т. 6. — № 2. — Стб. 25, 30.

³⁰ Див.: Ржигя В.Ф. Указ. соч. — С. 75.

³¹ «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 119 (Л. 202 зв.)

пшено, еще же и мед»³². Іншого разу до монастиря «привезоша три возы коръчагъ с вином, их же посла жена некаа, яже бѣ придръжащи вся в дому благовѣрнаго князя Всеволода»³³. Кухню печерських ченців дуже шанував київський князь Ізяслав, часто залишаючись на трапезу в монастирі.

По обіді ченці відпочивали. Як сповіщає *Києво-Печерський патерик*, на цей час воротар «не отворяетъ врат никому же, и никто же пакы входитъ въ монастырь, дондеже будет вечерня, яко да полуднюю сущю почивають братиа ношных ради молитвъ и утреняго пѣнія»³⁴. Така практика післяобіднього відпочинку збереглася й досі в монастирях Афону, де *тиха година* триває від 13-ї до 16-ї години. Після цього ченці знову збиралися у храмі для молитви, яка тривала до самої вечері. По її завершенні, впоравшись із господарством, монастирські насельники повинні були знаходитись у своїх келіях. Ігумен Печерського монастиря у Києві Феодосій любляв о цій порі спостерігати за поведінкою ченців. Одні з них «молитви творяще», а інші бувало «бѣсѣдующа, два или триє съшедшеся въкупѣ», що викликало невдоволення ігумена, який напучував братію «не бесѣдовати по навечернѣй молитвѣ и не преходити от келиа в келію, но в своєї келии молити Бога, яко же кто можетъ, и руками своими дѣлати по вся дни»³⁵.

Ченцям заборонялося тримати в келіях мирський одяг, з'являтися на людях без головного убору і взагалі

³² Києво-Печерський патерик. — С. 57.

³³ Там же — С. 58.

³⁴ Там же. — С. 43.

³⁵ Там же. — С. 41.

знімати із себе без потреби чернече вбрання³⁶. Монастирський статут вимагав, щоб «никто же оубо от мнихъ въ льяноу или въ какоу любо да облѣчеться одежу не тѣчию еже от роуна и тоже чърно или то само черньо или сѣро наричаемое да боудеть же имѣ въсяко одѣни е хоудо и чисто и никако же свѣтло»³⁷. Канонічними настановами визначалися навіть спеціальні дні для омовіння ченців у мивниці-лазні.

Ченці могли вільно переходити з монастиря в монастир чи залишати його назовсім з власної волі. У Печерському монастирі, наприклад, у таких випадках посилали, «призывающе въ монастырь брата, дабы възратилъся, и егда прихожаше братъ, и шедше къ игумену, поклоняяхуся за брата и умоляху игумена, абіе же приимаху брата с радостію въ, монастырь»³⁸. Не таку ідилічну, як у *Києво-Печерському патерику*, картину повернення ченця до залишеної ним обителі змальовують пам'ятки канонічного права. На такого відступника накладалася трирічна покута й підлягали конфіскації його гроші і коштовності, якщо, звичайно, вони були³⁹. Та незважаючи на плинність у рядах чернецтва, то був досить численний прошарок духовництва. За підрахунками Б.В. Сапунова, у Київській державі існувало близько 300 монастирів⁴⁰. Відповідним було і число їх насельників (близько 15000 осіб).

³⁶ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III а, 7–8. — С. 33.

³⁷ «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 123 (л. 223).

³⁸ Києво-Печерський патерик. — С. 94–95.

³⁹ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III а, 46. — С. 36–37.

⁴⁰ Сапунов Б.В. Книга в России в X–XIII вв. — Л., 1978. — С. 64.

Монастирі, приблизно третина яких зосереджувалась у Середньому Подніпров'ї, були чи не найбільш заможними в системі давньоруської церковної організації. Під їхньою опікою перебувала велика група людей, позбавлених засобів виробництва, чи таких, що через різні обставини нездатні були самостійно підтримувати нормальний для тогочасного суспільства спосіб життя — так званих прощеників, прикладників, задушних людей тощо. *Прощениками* називалися люди, що в той чи інший спосіб одержали *прощу*, чи *прощення* від церкви й опинилися під патронатом останньої. Це могло бути чудесне зцілення чи прощення, дароване за скоєний злочин⁴¹. Характерну в цьому відношенні оповідь містить *Києво-Печерський патерик*. В ньому йдеться про одного з монастирських ченців — блаженного отця Григорія, котрого якось надумали обікрасти *таті*. Злодії були піймані і передані до рук «градського властелина». На них чекало суворе покарання. Однак, стараннями Григорія крадіям було даровано прощення — в обмін на покарання, що мало на них покластися світською владою, злочинців було вирішено «в роботу предасть монастыреви». Повідомлення патерика про подальшу долю спійманих лиходіїв, що «скончаше живот свой, и с чады своими работающие в Печерском монастыри»⁴², дає підстави зробити висновок про довічне закріплення прощеників та їх сімей за монастирем.

⁴¹ *Щанов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. — М., 1972. — С. 91.

⁴² *Києво-Печерський патерик*. — С. 135–136.

З наведеною вище оповіддю перегукується також повідомлення *Житія* Феодосія Печерського про його піклування про в'язнів. Щосуботи Феодосій «посылаше възь хлѣбов иже в темницах суцим и възь узах»⁴³. В такий спосіб злочинці бралися під патронат монастиря, який домагався, щоб ув'язнення їм замінялося роботою в Печерській обителі. Церква стримувала свавілля світських правителів та суддів, виступаючи на захист знедолених і скривджених. Невипадково саме в ігумена Печерського монастиря Феодосія шукала заступництва убога вдова, «яже бѣ от судии обидима». Подібно до інших церковних ієрархів, Феодосій Печорський «многим заступникъ бысть пред князи и судиями, избавляя тѣх, не можаху бо в чем преслушати его, вѣдяща его праведна суще и свята»⁴⁴. У середньовічній Русі монастир був, говорячи словами визначного російського мислителя Георгія Федотова, «настільки ж домом молитви, скільки інститутом соціального забезпечення»⁴⁵. Він був притулком для страждальців і захищав їх від утисків та переслідувань гнобителів.

Церква також взяла під свою опіку людей, що мали фізичні вади, жебраків, юродивих, створюючи у своїх монастирях лікарні, богодільні тощо. Так, за ігуменства Феодосія поблизу Печерського монастиря в Києві було збудовано «двор» і церкву св. Стефана, де він «повелѣ пребывати ницим, и слѣпым и хромым и

⁴³ Там же. — С. 57.

⁴⁴ Там же. — С. 71.

⁴⁵ *Федотов Г.П.* Социальное значение христианства // *Федотов Г.П.* Полное собрание сочинений в четырех томах. — Paris, 1982. — Т. 3. — С. 41.

трудова́тым, и от монастыря подаваше имъ еже на потребу, и от всего сущаго монастырскаго десятую часть даваше»⁴⁶. Ті ж за це виконували поси́льну роботу по господарству, прали ченцям білизну тощо. Як бачимо, у конкретно-історичних умовах патріархального життя сповідуване церквою милосердя до пригноблених і злидених поєднувалося з турботою про забезпечення своїх власних господарчих потреб.

Такий двоїстий характер внутрішнього змісту монастирських організацій визначав шляхи історичного розвитку майже усіх монастирів Сходу і Заходу за доби середньовіччя. «Виникаючи звичайно як творіння святого, аскета, — відзначав Г. Федотов, — монастир у першому поколінні живе виключно духовним життям, потім культурні інтереси починають переважати, поступаючись, у свою чергу, першістю господарчим. З перебігом часу монастир перетворюється на звичайну культово-господарчу організацію, доки подальше виродження чернечого життя не зруйнує і його матеріального добробуту... Монастир постійно потребує нових зарядів релігійної енергії, нових припливів святості, які час від часу, спрямовуючи і перетворюючи, рятують інститут від виродження»⁴⁷.

Монастирі Київської Русі не були, як це змальовується у тогочасній церковній літературі, тихим пристановищем серед бурхливого моря життя. Монастирські ченці своєю інтелектуальною працею живили духовність давньоруського суспільства. Саме їм воно зобов'язане виникненням писемної традиції відображення минулого, що знайшла своє втілення в такому

⁴⁶ Києво-Печерський патерик. — С. 57.

⁴⁷ Федотов Г.П. Социальное значение христианства. — С. 38.

яскравому і самобутньому жанрі, як літописання. Монастирі були визначними осередками освіти та культури — місцем, де зберігалися й примножувалися мистецько-художні цінності. Монастирський статут зобов'язував ченців дбати про їх збереження:

«Да имѣта ж велико прилежание книжных хранител и парамонар и книжны хранител оубо да отрясаеть я и затворяет опасно и да отваряеть блюда, и да не оставляет книжны хранилы отворены яко да прахоу испълнышю с погоубляют полагаемыя въ нихъ книги»⁴⁸.

Монастирська книга була головним інструментом культури за середньовіччя й водночас святинєю і справжнім скарбом у буквальному розумінні цього слова⁴⁹. Статут забороняв, наприклад, брати книгу «нагими пьрсты» й не дозволяв «никому ж хартии прикоснуутися и да не осквърняют их да бывають же и чьтния съ свѣщами чистыми и тьнъками и да блюдоут чьтоущей ни капити ни слиною же из оуст ихъ окропит ни роуками окалят»⁵⁰. У монастирях Афону й донині збереглося таке ставлення до книги, яку тамтешні ченці розглядають передусім як святиню, а не джерело пізнання минулого.

Інтелектуальна чи, радше, ідеологічна діяльність монастирів Київської Русі тісно пов'язувалася з політичними акціями, спрямованими на підтримку кня-

⁴⁸ «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 130. (л. 261–261 зв.).

⁴⁹ Див.: *Ле Гофф Жак*. Цивилизация средневекового Запада. — М. 1992. — С. 321. За одну книгу в середньовіччі можна було придбати кілька сіл.

⁵⁰ «Устав Студийский» по списку XII в. — С. 130. (Л. 261–261 об.).

зівських коаліцій чи протистояння їм. Невипадково саме монастирі найчастіше обиралися місцем для переговорів між ворогуючими кланами князів, а їх ігумени нерідко виступали в ролі третейського судді. Наприклад, печерський ігумен Феодосій разом з білгородським єпископом виконували посередницьку місію під час укладення угоди 1148 р. між великим князем київським і черніговськими князями⁵¹. Ігумен Андріївського монастиря у Києві Григорій 1124 р. владнав конфлікт між Мстиславом та Всеволодом Ольговичем⁵².

Монастирські ченці наділяються книжниками особливим даром. З-поміж багатьох яскравих персонажів *Києво-Печерського патерика*, життєписи яких ілюструють незвичайну святість Печерського монастиря і його подвижників даром пророцтва наділяється, зокрема, Григорій чудотворець. Прийнявши монастирський постриг за ігуменства св. Феодосія, ревними молитвами здобув неабияку силу противитися витівкам бісів. На підсланих ними злодіїв він, наприклад, своїм словом наслав кількаденний сон. Покаявшись, ті, «не възратишася на перваа дѣла своя, но пришедше в Печерський манастырь, вдалася на роботу братии»⁵³. Самому ж Григорію довелося загинути від рук дружинників князя Ростислава Всеволодовича, який завітав до монастиря, «молитвы ради и благословения, бѣ бо идыи противу ратным Половцем съ братом своим Владимиром». Озброєні вершники перестріли Григо-

⁵¹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т.2. — Стб. 366.

⁵² Там же. — Стб. 299.

⁵³ Києво-Печерський патерик. — С. 134–135.

рія, який йшов до Дніпра й стали насміхатися над ним:

Видѣвше же отроци его старца сего, начаша ругатися ему, метающе словеса срамнаа. Разумѣв же мних всѣх при смерти суща, и нача глаголати: «О чада, егда бѣ требѣ умиление имѣти и многы молитвы искати от всѣх, тогда же вы паче злое творите, яже Богови неугодна суть. Но плачитесь своя погыбели и кайтесе своих съгршеній, да поне отраду приимете въ страшный день, уже бо вы постиже судъ, яко вси вы в водѣ умрете и съ князем вашим». Князь же, страха божья не имѣа, ни на сердци собѣ положи сего преподобнаго словесъ, мнивъ его пустошъ глаголюща, яже пророчествоваше о нем, и рече: «мнѣ ли повѣдаеши съмерть от воды, умѣющу бродити посрѣди ея?». И тогда разгнѣвася князь, повелѣ съзати ему руцѣ и нозѣ и камень на выи его обѣсити, и въврещи въ воду. И тако потоплень бысть⁵⁴.

26 травня 1093 р. під час воєнних маневрів поблизу Треполя Ростислав на очах Володимира Мономаха «оутопе» в Стугні. Зауважуючи, що «ся злоба» сталася у день вознесіння Господнього, літописець співчутливо повідомляє:

«Ростислава же искавшее обрѣтоша в рѣцѣ· и взявше принесоша и Киеву· Плакася по немъ мати его и вси людье пожалишаси по немъ повелику оуности его ради·и собрашася епископи и попове и

⁵⁴ Києво-Печерський патерик. — С. 137.

черноризци·пѣсни обычныя пѣвше положиша и оу церкви святыя Софьи оу отца своего»⁵⁵.

Натомість, іншою є тональність оповіді *Києво-Печерського патерика*, де трагічна загибель Ростислава постає закономірним наслідком його гріховної лютості:

«Ростиславъ же, не щезавъ вины о грѣсѣхъ и не идее въ монастырь от ярости. И не въсхотѣ благословения, и удалися от него; възлюби клятву, и прииде ему. Владимир же прииде въ монастырь молитвы ради. И бывшимъ имъ у Треполя и полкома снемъшимася, Ии побѣгоша князи наши от лица противныхъ. Владимиръ же прѣеха рѣку, молитвъ ради святыхъ и благословения, Ростиславъ же утопе съ вѣми своими вои, по словеси блаженаго Григориа: «имъ же бе, рече, судомъ судите — судитесь вамъ, в ню же мѣру мѣрите — възмѣритесь вамъ» (Мат. VII, 2). Разумѣйте, опасно обидящии, причю, реченную Господемъ въ святѣмъ еуагелии, судию немилостиваго и вдовицю обидимую, къ нему же прихождаше часто и стужаше ему, глаголющи: «мъсти мене от суперника моего» (Лук. XVIII, 3). Глаголю бо вамъ, яко сътворить Господь въскорѣ мечь рабомъ своимъ, тѣмъ бо рече: «мнѣ мечь — и азъ отмѣщу» (Рим. XII, 19). Глаголетъ Господь: «не приобидѣте единого от сихъ малыхъ, яко аггели ихъ всегда видять лице отца моего, иже есть на небесѣхъ» (Мат. XVIII, 10). Яко праведенъ

⁵⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ — Т. 1. — Стб. 221.

Господь и правду възлюбѣ, и права видѣ лице его. Еже бо человекъ всѣтъ, то и пожнетъ. Сцева гордым отмъщениа, им же Господь противиться, смиренным же дасть благодать (Притч. III, 34). Тому слава съ Отцем и съ святымъ Духомъ нынѣ и присно и въ вѣки вѣкомъ. Аминь»⁵⁶.

Увінчаний квітчастим розсипом біблійних цитат наведений текст є політично нейтральним, дидактичним за своїм характером попередженням про грядуще покарання.

Подібний мотив містить у собі новела *Києво-Печерського патерика* про насельників Варяжської печери Федора та Василя. Якось, знеможений скромною монастирською їжею, Федір став тужити за своїм багатством, що він роздав ідучи до монастиря. Василь як міг розрадив брата і укріпив того у вірі. Та коли Василя було послано жнивувати диявол «обрѣтъ своего зломудриа, преобразився в того брата подобие», знову почав спокушати Федора. Явившись йому у вісні, він вказав ченцю де копати у печері і той викопав там чимало золота і срібла:

«И се видѣ въ снѣ бѣса, светла же и украшеннаа, аки ангела, являюща тому сокровища в печерѣ, — и се многажды видѣ Феодор. Днем же многымъ минувшим, пришед на показанное мѣсто и нача копати, обрѣте сукровище, злата же и сребра множество и съсуди многоцѣннии»⁵⁷.

⁵⁶ Києво-Печерський патерик. — С. 138.

⁵⁷ Києво-Печерський патерик. — С. 163.

Диявол, прибравши на себе образ Василя став намовляти Федора до втечі з монастиря з тими скарбами. Та тут нагодився справжній Василь і викрив підступні бісівські витівки. Федір знову закопав свої скарби і геть позбувся про них згадки. Та диявол був невгамонний у своїх лихих намірах. Випробувавши увесь свій диявольський арсенал він таки викував лихо на ченців. Приймавши образ Василя, він обмовив Федора перед боярами князя Мстислава Святополчича, заявивши, що той ховає скарби і збирається з ними тікати. Князь поласився на ті скарби і став домагати від ченців, щоб вони їх видали по доброму. Коли ж ті заявили, що ніяких скарбів не мають, звелів їх взяти на муки і сам, будучи на підпитку («шюменъ бывъ от вина»), з власної руки застрелив Василя із лука. Василь, «изем стрѣлу от утробы своя и верже къ князю, и рече: «сею стрѣлою самъ уязвлен будеши. Еже и събысться по проречению его»⁵⁸. У червні 1099 р. Мстислав загинув під час облоги Володимира на Волині⁵⁹. Літописець не повідомляє про обставини трагічної смерті князя. Натомість *Києво-Печерський патерик* свідчить про те, що Мстислав був застрелений стрілою на заборолах Володимира й, помираючи, буцім-то визнав, що це на нього впала кара за вбивство Василя:

«Не по мнозѣх же дньех самъ Мьстиславъ застрелѣнъ бысть въ Володимери на забралехъ, по прорѣчению Василиеву, бияся съ Давыдомъ Игоревичем. И тогда познавъ стрѣлу свою, ею же застрели

⁵⁸ Там само. — С. 170.

⁵⁹ Ипатьевская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — Стб. 248.

Василиа, и рече: «Се умираю днесь преподобных ради Василиа и Феодора». Да събудеться реченное Господемь: «всякъ, възимаа ножь, и ножемь умираеть», понеже беззаконно убивь, и сам беззаконно убиен бысть»⁶⁰.

Обидва пророцтва не були вимислом, що, за спостереженнями П. Дінцельбахера, «подкрепляет отношение ко всем текстам этого рода как к чисто литературному феномену, а к их возникновению — как продиктованному сугубо практическими, например, политико-идеологическими или дидактическими целями. Специфика такого типа литературных произведений лежит в универсальном использовании аллегорического языка. Поскольку большинство визионеров/прорицателей были благочестивыми христианами, то и возникающие в их сознании образы имели своим источником текст Библии и иных религиозных сочинений, а при их артикуляции использовались предоставляемые клерикальным дискурсом формальные приемы»⁶¹.

Витворюючи ідеальний образ християнських подвижників, воїнів Христових середньовічні книжники свідомо наділяли їх провідницькими рисами, що були пов'язані із семіотичними системами християнських тлумачень через низку легко розпізнаваних біблійних цитат. Сан печерського монаха настільки сповнений святощів, що надає йому таку здатність до пророцтв.

⁶⁰ Києво-Печерський патерик. — С. 170–171.

⁶¹ Динцельбахер П. Видения // Словарь средневековой культуры. — С. 67.

Разом з тим, ченці не відчужувалися від принад та забав світського життя. Митрополит Іоанн наприкінці XI ст. вказував на те, що за монастирськими мурами нерідко відбувалися гучні учти:

«Иже в монастырѣхъ часто пиры творять, съзывають мужа вкупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ другъ другу преспѣвають, кто лучеи створить пирь, си ревность не о Бозѣ, но от лукаваго бываетъ ревность си, и десною лестью приходящи и образъ милости и духовное оутѣшенье приводящимъ и творящимъ пагубу. Подобаеть сихъ всею силою възбраняти епископомъ, наоучаючи яко пьянству злу царства Божия лишаться»⁶².

Митрополит також закликав цуратися світських забав та ігрищ: «Иже в пирѣхъ пити цѣлюущеса съ женами бесмотрѣнія мнихомъ и бѣльцемъ... игранья и бѣсовського пѣнья и блудного глумления: сия оубо въ опитемьи введуть»⁶³.

Християнський клір був вплетений у громадське і повсякденне життя давньоруських спільнот. Популярними у народі були різноманітні забави та ігри. Гра для середньовічних спільнот мала особливе очарування. Як зауважив було свого часу відомий знавець західноєвропейського середньовіччя Жак Ле Гофф, середньовічне суспільство, «пребывая в рабстве у природы, охотно отдавалось воле случая: кости стучали на каждом столе. Будучи в плену негибких

⁶² Памятники древнерусского канонического права // *РИБ*. — Т. 6. — № 1. — Стб. 16–17.

⁶³ Памятники древнерусского канонического права // *РИБ*. — Т. 6. — № 1. — Стб. 13–14.

социальных структур, это общество сделало игру из самой социальной структуры. Унаследованные от Востока в XI в. шахматы, игра королевская, были феодализованы, власть короля в них урезана, а сама игра трансформирована в зеркало общества... Это общество изображало и облагораживало свои профессиональные занятия в символических и имевших магический смысл играх: турниры и военный спорт выражали самую суть жизни рыцарей; фольклорные праздники — существование сельских общин»⁶⁴.

Церковні настанови застерігали віруючих від цієї спокуси. За порушення канонічних заборон на ігри в шахмати, шашки («тавлии») і кості («лѣки») представники духовенства могли позбутися сану, а на мирян накладалась епитимія:

«Аще хто от клирик. или колугѣрь. или епископъ. или прозвутерь. или дьяконъ. играет шахмат. или лѣки да извержется сана. аще дьякъ. или простецъ. да примуть опитемью 2 лѣт о хлѣбе и о водѣ. одиною днимъ. а поклоне на день 200 понеже игра та от незаконныхъ халдѣи. жрецъ бо идольский. тою игрою пророчествовашет. о побѣдѣ ко царю от идол. да то есть прелщенье сотонин»⁶⁵.

Втім, подібні заборони були, як уявляється, мало-ефективними. Виявлені археологічними дослідженнями в культурних шарах давньоруських міст доволі

⁶⁴ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. — С. 337.

⁶⁵ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. — XXII, 1. — С. 138. Порівн.: XIII а, 31. — С. 85; XIII б, 26. — С. 92; XXI, 2. — С. 136;

численні знахідки шахмат і шахів свідчать про популярність цих ігор на Русі.

Колективні й індивідуальні емоційні почуття вписуються у стиль придворних святкувань. Веселі князівські учти та видовища були нормою повсякденного життя княжого двору. Про це свідчать деякі із сцен світських фресок веж Софійського собору у Києві, на яких зображені ігри, танці, акробатичні вправи та скомороство. Такими, зокрема, є фрески *Боротьба ряджених*, *Скоморохи* та *Акробати*. На першій із них, розміщеній у північно-західній вежі собору зображено жартівливу боротьбу блазнів на святочних видовищах, а на двох інших сценах південно-західної вежі — оркестр і танцюристів. Згадка про один такий, сказати б, музичний ансамбль при дворі великого київського князя Святослава Ярославича заховалася у *Житії* Феодосія Печерського. Святитель, як відомо, полюбляв часто навідуватися на княж-двір. Якось завітавши до князя Святослава він, увійшовши в храмину, де сидів князь, побачив перед ним силу людей, що розважали його музикою та співами:

«вниде въ храм, идѣже князь сѣдей, и се видѣ многыа играюще пред ним: овы гусленыя гласы испущающим, и инѣм мусикейскыя пискы гласящим, иныя же органныя, и тако всѣм играющим и веселяющимся, якоже обычай есть пред князем»⁶⁶.

Побачивши зніяковіння Феодосія, князь засоромився і звелів музикантам припинити грати.

⁶⁶ Києво-Печерський патерик. — С. 68.

Допустимою нормою була участь ченців у князівських ритуальних учтах. Наприклад, князь Ростислав Мстиславич у 60-х рр. XII ст. під час великого посту в суботу та неділю запрошував до свого обіднього столу 12 ченців Києво-Печерського монастиря на чолі з ігуменом Полікарпом, а «в Лазореву суботу вси Печеряны взимаша, и по всимъ манастиремъ зваше, а во ины дни, въ среду и в пяток, утѣшиваше братью Печерскую»⁶⁷.

Між тим, канонічні настанови забороняли ченцям пирувати з мирянами. Вищі церковні ієрархи у своїх повчаннях та проповідях настійно наголошували на необхідності неухильного дотримання чернецтвом морально-етичних норм поведінки не тільки в монастирі, а й поза його межами. Найтяжчими з гріхів, учинених ченцями, давньоруські пенітенціалії називають розпусту, пияцтво та крадіжки. Важко сказати, настільки часто вони траплялися у повсякденному житті монастирів Київської Русі, проте відзначимо, що і покарання, які накладалися на ченців за їх проступки, були суворішими ніж за подібні вчинки білого духовенства. За канонічними поглядами, хтивість позбавляє ченця благодаті Святого Духа. Ось чому монастирські статuti та церковні пенітенціалії намагалися звести до мінімуму контакти з жінками. На ченця, який йшов разом з жінкою два поприща, накладалася епітимія⁶⁸. А якщо «чернець цѣлоуеть какоу любо женоу да ся постить 40 заутра, 40 вечерь. Недостоино бо черньцю цѣловати никого же, тькмо

⁶⁷ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 530.

⁶⁸ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, III б, I. — С. 38.

матерь на възкресиние»⁶⁹. Такі сурові заборони нерідко призводили до сексуальних збочень, які каралися найжорстокіше: «Черныц аще съ моужьскъмъ полъмъ безаконие творя ли съ скотомъ облиуиться да иматъ епитемью 8 лѣтъ и да не прииметь камъканиа от паскы до паскы и поклонение 12 заутра, 12 вечерь»⁷⁰. Ченці, як могли, противилися «брани плотскыя». Наприклад, Іоанн Затворник у Печерському монастирі пробував «брони тяжкы възложити на тѣло свое». Однак цей засіб виявився малоефективним. Тоді він

«ину вещь сѣтворих, ея ради пользу обрѣтох. Ископавъ убо яму, до раму досяжущу, при-спѣвшим же днямъ святаго поста, и внидох въ яму и своими руками осыпався перьстїю, яко толико имѣти свободнѣ руцѣ, и главу, и тако угнѣтаем зло, пребыхъ весь постъ, не могый двигнути ни единымъ съставомъ — но ни тако стремление плоти и ражженіе телеси переста»⁷¹.

Геомеопатичним, за влучним висловом Л.П. Карсавіна, засобом вгамування плоті була так звана волосяниця⁷². Виготовлена із смуху тварин, вона впивалася в шкіру, завдаючи подвижнику нестерпних страждань. Волосяницю одягали, як правило, під свиту або рясу. Ісакій Печерник, наприклад, для більшого ефекту, «повелѣ купити собѣ козлищъ и одрати его мѣхом, и возвлече на власяницю, и осьше около его кожа

⁶⁹ Там же. — III а, 12. — С. 33.

⁷⁰ Там же. — III а, 56. — С. 37.

⁷¹ Києво-Печерський патерик. — С. 140.

⁷² Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII–XIII века). — С. 165.

сыра»⁷³. Та все ж найбільш результативним був засіб, що його застосував якомсь у Печерському монастирі преподобний Мойсей. Коли до нього прийшов один якийсь чернець, що «борим бывъ на блуд», той, «имѣа жезлъ в руцѣ своей... симъ удари его в лоно, и абіе омертвѣша уды его, и отголе не бысть пакости брату»⁷⁴. Аскетичні ідеали східного чернецтва високо цінувалися в Київській Русі, залишаючись зразком для наслідування.

Слід зазначити, що ставлення до чернецтва у давньоруському суспільстві не було однозначним. З одного боку, воно залишалось ідеалом досконалості для мирян, недосяжною в реальних, земних умовах формою людських взаємин. Цим, очевидно, зумовлювалося стійке прагнення багатьох давньоруських князів до передсмертного постригу. З іншого, ті ж князі нерідко виявляли відверту зневагу і навіть цинічну брутальність щодо чорного духовенства. Характерною в цьому відношенні є оповідь *Києво-Печерського патерика* про Варлаама — сина «первого у князя (Ізяслава — В.Р.) з болярех Иоана». Коли той надумав прийняти постриг у Печерському монастирі, його знавіснілий батько увірвався в обитель і забрав хлопця з монастиря, зірвавши з нього чернече вбрання. Розгніваним був і київський князь Ізяслав, що погрожував розкопати печеру і заточити ченців та ігумена. Варлаама, зрештою, батько погодився відпустити в монастир, однак, у його домі ще довго стояв «плачь великъ, яко и по мертвѣм»⁷⁵.

⁷³ Києво-Печерський патерик. — С. 185.

⁷⁴ Києво-Печерський патерик. — С. 148.

⁷⁵ Там же. — С. 35.

Коли 1106 р. у Печерському монастирі прийняв схиму чернігівський князь Микола Давидович (Святоша), то його найближчі родичі — брати Ізяслав і Володимир — «велику укоризну імѣта собѣ... како от таковыя славы и чести в последнее убожество прииде». Вчинок Святослава був незрозумілий черніговському боярству. Безуспішно намагаючись надомити свого князя, останні говорили між собою про те, що він «изумевышася»⁷⁶.

Своєрідним було і ставлення простолюдинів до ченців. Так, нарікаючи на прихильність своїх сучасників до язичницьких вірувань і звичаїв, літописець зазначав, що вони лише «словомъ нарицяющеся хрестяни, а поганскы живуще. Се бо не по погански ли живем, аще усрести верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца то възращается, ли единецъ, ли свинью, то не поганскы ли се есть?»⁷⁷.

Характерною є оповідь *Києво-Печерського патерика* про преподобного Феодосія, якого князь Ізяслав звелів допровадити на возі до монастиря. Візник, «возяй его видѣ в таковыи суща одежди и мнѣв, яко единь от убогихъ есть, и глагола блаженному: черноризъче, се убо по вся дъни празднѣ еси, аз же трудень сый и се не могу на конѣ ехати; но се да азъ почію на възѣ ты же, могыи на кони ехати, всяди на конь»⁷⁸. Як бачимо, в уяві простолюдинів образ ченця пов'язувався з марнотратством, й випадкова зустріч з ним сприймалася, як погана прикмета. Невипадково у

⁷⁶ Там же. — С. 115.

⁷⁷ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 1. — Стб. 170.

⁷⁸ Києво-Печерський патерик. — С. 47.

своїх проповідях та зверненнях до мирян церковні ієрархи особливу увагу приділяли роз'ясненню правил їх поведінки з ченцями у побуті, наголошуючи на необхідності шанобливого ставлення до останніх.

З іншого боку, людність давньоруського суспільства часто шукала у монастирях зцілення від недугів, захисту від свавілля можновладців та соціальних утисків. Така амбівалентність була органічною рисою релігійної свідомості середньовічної людини, яка сприймала сакральню-величне в єдності з низинним і грубо матеріальним.

VI. Хрещення Київської Русі в культурній пам'яті України

Інтерес до хрещення Київської Русі, зокрема, серед освічених верств українців — представників православної інтелігенції помітно зростав на поворотних заламах історичного плину суспільно-політичного життя. Ці пригадування були зумовлені, насамперед, інтелектуальними викликами Унії, що й пробудило інтерес освічених верств українства до пошуків стародавніх коренів культури та православної віри.

Закономірно, що одним із центральних питань історії Київської Русі для української церковної публіцистики XVII ст. стало хрещення Київської Русі, його перебіг і доленосне значення. Латинські й уніатські полемісти, прагнучи обґрунтувати ідею споконвічності і неперервності унії між Римом і грецькою церквою, від якої залежала й Київська митрополія доводили, що хрещення Русі не було пов'язано винятково з іменем Володимира Великого, а відбулося в кілька, розтягнутих в часі, етапи. Ця ідея набула розвитку, зокрема, у творах Петра Скарґи¹ та цілого ряду інших като-

¹ *Skarga P.* O jedności Kościoła Bożego // *РИБ*. — СПб., 1882. Т. VII. — С. 386.

лицьких та уніатських полемістів². Наприклад, у праці Льва Кревзи *Захист церковної єдності* (1617) йдеться про трьохразове хрещення Русі: за правління візантійського імператора Михайла III (Кирило-Мефодіївська місія); за імператора Василя I Македонянина та патріарха Фотія (так зване Аскольдове хрещення) й, зрештою, третє — Володимирове хрещення за царгородського патріарха Миколи Хрисоверга, який будімо був в унії із західною церквою³. Відтак роль Володимира у справі переродження Русі через хрещення применшується. Ініціатива усіх етапів хрещення Русі приписується Риму.

У православних творах, наприклад, в Палінодії (*Палинодіа, сирѣчь книга обороны святой апостольской всходнѣй Церкви кафолической и святыхъ патріархов и огрекахъ и о росохъ христіанехъ в ласце божой*) (1621) Захарії Копистенського подибуємо іншу систему доказів. Обстоюючи ідею охрещення Русі в декілька етапів, автор доводив, що Володимирове хрещення знаменувало остаточне й цілковите утвердження християнства у Київській Русі. Охрестившись у Корсуні, той

² Див.: *Неменский О.* Трактовка крещення Русі в полемической литературе Западной Руси первой половины XVII века // *Славяне и их соседи. Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени* (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа). Материалы XXIII конференции памяти В.Д. Королюка. — М., 2006. — С. 57–61; *Сінкевич Н.* «Никгда бовем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській митрополії першої половини XVII ст. // *Болховітінський щорічник* 2010. — К., 2011. — С. 144–152.

³ *Krewsa L.* Obrona jedności cerkiewnej // *РИБ.* — СПб., 1878. — Т. IV. — С. 223–227.

«взяль отъ Грековъ учителя вѣры: Михаила митрополита, епископы, пресвитеры, монахи книги, спѣваки и весь порядокъ или чинъ набоженства церковного, и такъ зъ побожнымъ и благочестивымъ войскомъ и зъ добичею спасенною вернулся до Кіева и заразъ митрополита в Кіевѣ, архієпископа въ Новгородѣ и въ иныхъ мѣстахъ епископы, отъ патріархи Константинопольского посвяченіи, осадилъ. И такъ отъ того часу Россове вѣру и обряды Грецкіи статечне заховують и задержують»⁴.

Хрещення Київської Русі, вмотивовує З. Копистенський, відбулося не від латинського Риму *старого*, а від Риму *нового*, Грецького сиріч Константинополя:

«Господь Бог Россам не до Риму старого Латинского показал дорогу, для одержания крещения и веры христианской, ане от того ему науки, учителя, книги и набоженство подал, але з Риму нового Грецкого, з Константинополя, напрод от св. Андрея, апостола, першого фундатора патриархии Константинопольской ... правдивую веру Россом Господь Бог в Константинополю показал, и же тая, а не иная столица нам подана за маистриню и одигитрию то есть за наставницу збавеня нашего»⁵.

У побудовах Копистенського Володимирове хрещення Русі за візантійським обрядом і святість Володи-

⁴ *Копыстенский З.* Палинодия // *РИБ*, 1878. — Т. IV. — Стб. 977.

⁵ Там само. — Стб. 978–979.

мира є запорукою вірності візантійським джерелам віри:

«Такій мы, Россове, взвод нашего крещения и уверения маючи, иж есть от Бога, ижъ чудами знаменитими есть подтверждено, и ижъ Володи-мира и многих от Россов в каталогу святых маемо, не можемо веры той отступити»⁶.

Н.М. Яковенко виділяє апеляцію Копистенського до двох аспектів *старовини* — церковно-релігійного і світського, або героїко-політичного: «Переконаність Копистенського у тому, що «на Руській Церкві лежить „знак притомності Духа Святого“, асоціюється з Києвом: Русь воскресне, пізнаючи київські святощі, нині немовби покриті темрявою»⁷.

Такою ж була схема *Густинського літопису*⁸, а також Лаврентія Зизанія — автора, опублікованого 1627 р. *Катехізису*, детально відтворена П.М. Сасом. Дослідник доводить, що «православні автори першої половини XVII ст., котрі, значною мірою спираючись на праці польських хроністів XVI ст., обстоювали думку про хрещення Русі у декілька етапів, починаючи від хрестительської місії Андрія Первозванного. Висновки, яких дійшли українські книжники зазначеного часу, незалежно від того, відповідали вони

⁶ *Копыстенский З.* Палинодия // *РИБ*, 1878. — Т. IV. — Стб. 982.

⁷ *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки) // *Яковенко Н.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. — К., 2002. — С. 313–314.

⁸ Див.: *Густынская летопись* // *ПСРЛ*. — Т. 2. — СПб., 1843. — С. 251–256.

історичним реаліям, чи ні, стали відображенням їхніх творчих зусиль щодо знайдення у давньоруському минулому моральної опори для своїх сучасників-співвітчизників, утягнутих у релігійну боротьбу за завоювання достойного місця у Речі Посполитій поряд з іншими народами... Висвітлення українськими книжниками історичної традиції християнізації Русі творило певний моральний фундамент і допомогало сучасникам усвідомити надійність та престижність своїх першовитоків, що так чи так позначалося на орієнтації їхньої історичної свідомості, котра була важливим компонентом ранньомодерної національної свідомості»⁹.

Носіями цієї свідомості виступали українські князівські роди, які брали свій початок ще з часів Київської Русі та претендували на ближчу чи дальшу спорідненість з династією Рюриковичів. «Реальна, чи навіть уявна, приналежність до правлячої династії, що колись знаходилася при владі у суверенній державі, а потім втратила цю владу після втрати незалежності країни, мала в тогочасній Європі неабияке значення. У південно- та західнослов'янських народів, які втратили свою державну незалежність внаслідок агресії султанської Туреччини або імперії Габсбургів, існували легенди та перекази, що пов'язували відродження втраченої державності саме з представниками колишніх правлячих династій. У ранньомодерній Україні подібні ідеї знайшли своєрідне віддуння у панегіриках, присвячених князеві Костянтину Костянтиновичу Острозькому. У цих творах помічаємо

⁹ Сас П.М. Витоки українського націотворення. — К., 2010. — С. 157–158.

цікаву тенденцію до пов'язування діяльності з часами Київської Русі та порівняння його заслуг до заслуг князя Володимира Великого»¹⁰.

Князь Костянтин (в хрещенні Василій) Острозький (1526–1608) вважав своїми предками Рюриковичів. Алюзія на зв'язок з Володимиром Великим зроблена самим Острозьким у його передмові до опублікованого в 1581 р. першого повного церковнослов'янського видання Старого й Нового завіту — *Острозької Біблії*. Тут він говорить про те, що роздобув для церковнослов'янського видання Святого Письма переклад з грецької Септуагінти, зроблений більш як п'ятсот років тому ще «за великаго Владимера, крестившаго землю рускую»¹¹. У вміщеному у цьому ж виданні вірші *Всякого чина православний читателю* пера Герасима Смотрицького родовід Костянтина виводився від Володимира Великого і з ним же порівнювалась діяльність князя:

«От блаженна бо корене благій прозябе плод,
яко бо благословится от Бога православній род.
Прежде бо Великій Владимир крещеніем просвѣтил,
Всю землю рускую благоразуміем освѣтил...
Нынѣ же Константин, Острозьское княжа,
Его же Бог сам избра, яко вѣрна стража
Праотець своїх изволенію православнія вѣры,
В нем бо ся показали божественныя дары.

¹⁰ Плохий С. Від князя до гетьмана. Образ «протектора» в українському православному письменстві (друга половина XVI — перші десятиліття XVII ст.) // *Осягнення історії. Збірник праць на пошану професора М.П. Ковальського*. — Острог–Нью-Йорк, 1999. — С. 426.

¹¹ Цит. за факсимільним вид.: *Ісаєвич Я.Д.* Літературна спадщина Івана Федорова. — Львів, 1989. — С. 131–132.

Нам же преславно явися всемирная радость,
Всесвѣтлых писаній неизглаголанная сладость.
Владимер бо свой народ кпещенієм просвѣтил,
Константин же благоразумія писанієм освѣтил»¹².

«Паростю» Володимира Великого («latorosli ucziwa wielkiego Włodzimierza») називає Костянтина Острозького й Іпатій Потій у своєму листі до князя від 3 червня 1598 р.¹³ Захарія Копистенський також не оминув своєю увагою рід Острозьких:

«Княжа Острозское Василий Константинович рожай свой зъ благословенного Яфето-Росского поколѣнія проводить: пресловутого Володимера, въ святом крещении Василия, монархи великого и Даниила княжат Роскихъ, власный потомок, сын пресвѣтлого Константина, княжати Острозского, а великого гетмана великого княжества Литовского, воеводы Троцкого, въ обоемъ висоце преславный — в дѣлности и правовѣрии, — первый межи княжаты Роскими, великий заступъ и потѣха для всего народу Роского; — муръ желѣзный на Украйнахъ; страх и трепет Татаром; — слава и свѣча ясно-свѣтлая королевства Полского, оздоба и окраса сеймовая, всѣх публичныхъ звѣздовъ око и сила потужная; — притомность двору и люду его наполняла дороги и мѣста: многополчный бовѣм свѣтлый и стройный поѣзд отправить былъ звыклъ; — урода Гекторова; — красота лица и

¹² *Смотрицький Г.* «Всякого чина православный читателю...» // Українська література XIV–XVI ст. — К., 1988. — С. 461.

¹³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга третья // *РИБ.* — Т. XIX. — СПб., 1903. — IX, Стб. 1000.

особы Иосифа Прекрасного; — постава вспанялая; мужь обычаев царских, ласкавости и цноть побержныхъ полный»¹⁴.

Василь Костянтинович, як і його батько, «подобен въ благочестии монарсь Роскому Василью — Володимеру: той народ Росский крестил, а той благочестие и вѣры под часъ апостасии оборонил»¹⁵.

Таке наголошування на спадкоємності сучасних княжих родів із панівною династією Київської Русі не було, на думку Н.М. Яковенко, «примхою моди чи даниною гербоманії, а диктувалося, поза сумнівом, потребою утвердити своє право на історичну окремішність»¹⁶.

На початку XVII ст. серед освічених верств українців — представників православної інтелігенції укорінилися уявлення про те, що сучасний їм Київ був продовженням Києва Володимира. Цей мотив єдності між Києвом 1600-х рр. і Києвом княжої (славної) доби в давньоукраїнській літературі з'являється у час відродження руської віри, після відновлення православної ієрархії у 1620 р. єрусалимським патріархом Феофаном¹⁷. Висвячений ним на київського митрополита колишній ректор братської школи Йов Борецький у

¹⁴ *Копыстенский З.* Палинодия // *РИБ*, 1878. — Т. IV. — Стб. 1135–1136.

¹⁵ Там само. — Стб. 1138.

¹⁶ *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV — до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна. Вид. друге, переглянуте і виправлене. — К., 2008. — С. 84.

¹⁷ *Шевченко І.* Відродження руської віри // *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. — С. 152–154.

своїй *Протестації* з приводу відновлення православної митрополії називав козаків спадкоємцями старої Русі: «Се ж бо те плем'я славного народу Руського, з насіння Яфетового, що воювало Грецьке цісарство морем Чорним і сухопуттю. Се з того покоління військо, що за Олега, монарха руського, в своїх моносілах по морю й по землі (приробивши до човнів колеса) плавало і Константинополь штурмувало. Се ж вони за Володимира святого монарха руського воювали Грецію, Македонію, Илирик. Се ж їх предки разом з Володимиром хрестилися, віру християнську від Константинопольської церкви приймали, і по сей день в сій вірі родяться, хрестяться і живуть»¹⁸.

Так само і Захарія Копистенський, уславлюючи перемогу козаків у Хотинській битві 1621 р. писав:

«Якъ тамъ напродъ самъ Богъ зъ своего великого милосердия королівство и військо Полское заховаль, а заступъ и оборону тую войскомъ Росскимъ козаками выставиль! Тое-то есть войско и той-то народъ, который вѣру оную за Володимира, от Грековъ принотую, держить, и который въ послушенства и благословении патріархи вселенського, архиепископа Константинопольського, статечне трваеть»¹⁹.

¹⁸ Цит. за виданням: *Грушевський М.С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. — Т. 7: Козацькі часи до року 1625. [Репринтне видання] — К., 1995. — С. 391–392. Мені залишилася не доступною публікація цієї пам'ятки П.М. Жуковича 1910 р. (Див.: *Протестація митрополита Іова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 г. / Изд. П.Н. Жукович // Статьи по славяноведению.* — СПб., 1910. — Т. 3. — С. 149–150).

¹⁹ *Копыстенский З.* Палинодия // *РИБ*, 1878. — Т. 4. — Стб. 1110.

Ця ідея спадкоємства православних козаків з давніми русами обґрунтовується і у листі, приписуваному Івану Сірку, де той пригадував кримському хану 1629 р., коли, «братия наша, Запорожци, с певным вождем своим воюючи в човнах по Евксипонту, коснулись мужественно до самих стен Константинопольских» й з погордою стверджує:

«славно именитие вожди наши Козацкие и Скифославянские не токмо Царюграду, но и всему Царству Греческому первейшим от оных соседственных народов были страхом, где кроме Константинополя, за тысячу миль и вящше Евксипонт в лодках переплинув, грады Азиатские, Синоп и Трапезонт выстинали и иные замки по берегу тамошнему сплюндровали»²⁰.

Ось чому, либонь, *Густинський літопис*, складений, вірогідно, Захарією Копистенським між 1624–1627 рр.²¹, виявляє неабиякий інтерес до походів давньоруських князів на Візантію. Так, сповіщаючи під 1114 р. про смерть переяславського князя Святослава Володимировича й посадовлення на його місце іншого сина Володимира Мономаха — Ярополка додає:

²⁰ *Симоновский П.* Краткое описание о козацком малороссийском народе и о военных его делах. — М., 1847. — С. 7.

²¹ *Толочко О.* Де було написано Густинський літопис? // Історичний збірник: Історія, історіософія, джерелознавство. — К., 1996. — С. 9–16; *Його ж.* Текстологічні спостереження над збірниками, що містять Густинський літопис (До питання про реконструкцію архетипу) // Український археографічний щорічник, 1999. — Вип. ¾. — С. 161–163.

«В се лѣто Володимырь, собравъ вся бояры своя и старцы и рече имъ: “Еда азъ меньшый есмь от прежде мене бывших государей и правящих скиптра великаго княжения Русского, иже прохо-диша многия страны и землѣ и оттуду со великою славою и користию возвращахуся, якоже Олег, Игорь и Святославъ, паче же великий во державных князехъ Владымеръ, дѣдъ мой, иже потрясе вселенную и Греческою землею, и оттуда великия користи и славу землѣ нашей русской приобрѣте. Сего ради и азъ хощу путемъ отецъ и дѣдъ моих ходити, си есть хощу во Греческую землю пойти и славу роду нашему добыти”. И то слышавшее, бояре и старци всѣ любовнѣ изволиша ити во Греческую землю, иже и вскорѣ приготавившееся, пойдоша ко Цариграду»²².

Відсутня у ранньому київському літописанні, ця вставка демонструє підвищений інтерес українських книжників-історіографів до епохи славного киево-руського минулого.

Таким чином, спонукані полемікою між католиками і православними історіографічні пошуки українських мислителів висунули на перший план питання про православний характер хрещення Русі за Володимира Великого, історико-генетичного зв'язку з киево-руським минулим.

У першій половині XVII ст. стараннями архімандрита Києво-Печерської лаври, митрополита Київського, Галицького і всієї Русі Петра Могили (1632–

²² Густынская летопись // *ПСРЛ*. — Т. 2. — СПб., 1843. — С. 290.

1647 рр.) відбулася рішуча переорієнтація церковного та інтелектуального Києва на пошук опори в руській княжій традиції та шляхетській еліті, на відміну від альянсу з «козацькою шаблею», доби Могилиних попередників Йова Борецького та Ісайї Копинського²³. П. Могила доклав чимало зусиль до відтворення пам'яті про княжі часи й, зокрема, піднесення культу св. Володимира: «Інтелектуали з оточення Могили... наново відкрили початки київського минулого. Вони знайшли корені сучасного їм київського сьогодення, що пов'язували його із цим минулим, і встановили історичну тяглість між початками Київської Русі, з одного боку, та Україною початку XVII ст., з іншого. Йдучи слідами Захарії Копистинського та *Віршів на погреб Сагайдачного*, складених 1622 року, Могила перейняв концепцію київського *Початкового літопису*, за якою український народ походив від Яфета. Один зі спудеїв його школи назвав той народ *народом Володимира*»²⁴.

В укладеній Могилою для студентів Київської колегії книзі «Антологія, сирѣч молитвы и поученія душеполезная» ім'я князя Володимира, за підрахунками В.М. Нічик, згадується 19 разів. Як і старокиївські літописці Петро Могила уподібнює Володимира апостолу Павлу, називає його «вітцем і вчителем, предстоятелем перед Господом за весь руський народ, прославляє за здійснення ним хрещення Русі, за

²³ Plokhy S. *The Cossacs and Religion in Early Modern Ukraine*. — Oxford, 2001. — P. 237–246.

²⁴ Шевченко І. Багатоликий світ Петра Могили // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. — С. 194.

далекоглядну державну політику, яку він проводив, «на висоті стола сидя матере городов богоспасаємого Києва». Ця велика пошана, — вмотивовує дослідниця, — виразилася і у вагомому внеску Могили у розбудову культу князя Володимира саме як київського, українського святого. Він складає і вміщує в «Антології» тропар, стихиру й кондак на честь князя»²⁵. Постать князя Володимира посідає чільне місце також в полемічному творі *Лімос* (1644) та в інших оригінальних та перекладних творах пера Могилиних однодумців.

Відкриття раннього минулого княжого Києва та піднесення пам'яті про Володимирове хрещення Русі знаходило вияв не тільки в тогочасній літературі. Петро Могила енергійно взявся за відновлення давніх київських храмів. Заявлена ним метафора про Київ як «православний Сіон»²⁶ потребувала наповнення відповідними зримими його символами. В 1634–1646 рр. під його опікою провадилися реставраційні роботи в Софійському соборі. В результаті цих робіт головна вісь композиції ктиторської фрески була дещо змінена. Було відреставровано лише три із 12-ти зображених у давньоруські часи фігур — постать Ярослава і його дружини Ірини-Інгігерди. Всупереч первісному вигляду реставратори увінчали їх голови коронами. Центральну постать композиції, яка первісно зображала Христа заступив св. Володимир. Іконографічний ха-

²⁵ Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997. — С. 77–78.

²⁶ Найменування Києва «роксоланським Сіоном» покликане було обґрунтувати стародавність руської віри й сприйняття Києво-Руської церкви як духовної дочки Єрусалиму/Царгорода (див.: Шевченко І. Багатоликий світ Петра Могили. — С. 79).

ракти, одяг і атрибути представленої постаті дозволяють цілком певно датувати її XVII ст.²⁷

Наступним, після Софійського собору храмом, відновленням якого опікувався Петро Могила, обійнявши київську митрополичу кафедру, була Десятинна церква. На цьому місці тоді (до 1636 р.) знаходився дерев'яний храм, відомий під назвою Миколи Десятинного, який належав уніатам. Петро Могила не ставив собі за мету відбудувати київський першохрам у всій його первозданній величі. Для нього важливим було скористатися давніми священними руїнами для облаштування невеликої церкви, яка б стала своєрідним меморіалом пам'яті про Володимира та хрещення Київської Русі.

Напівуцілілі стіни у південно-західній частині давнього храму Володимира були використані Могилою для будівництва невеликої церкви, призначеної для молитовних богослужінь. Як зауважував С. Голубев, її форма була доволі простою: «четвероугольник значительно продолговатый, разделявшийся внутри иконостасом на две половины (четвероугольник, как бы составленный из двух квадратов). Одна половина — западная, предназначенная быть, так называемую, настоящею церковью, была сравнительно высокая и имела в верхних своих частях подобие четырехугольной, почти квадратной башенки. Непосредственно на ее стенах лежал пирамидальный купол, покрытый четырехскатною крышею, увенчанною обычным фонарем, главою и крестом; восточная половина,

²⁷ *Poppe A.* Kompozycja fundacyjna Sofii Kijowskiej (w poszukiwaniu układu pierwotnego // *Biuletyn historii sztuki.* — Warszawa, 1968, Nr 1. — S. 22.

составляя непосредственное продолжение западной по высоте была вдвое менее последней (не принимая во внимания купола) и составляла алтарную часть церкви»²⁸. Новітні дослідження дозволяють досить точно визначити масштаби будівельної діяльності Петра Могили. З'ясувалось, що більша частина нової церкви складалась із залишків стін південно-західного кута стародавнього храму²⁹.

Будівництво нової кам'яної церкви за життя Петра Могили завершено не було. У своєму заповіті в 1646 р. митрополит записав надати із свого скарбу тисячу злотих для остаточного відновлення Десятинної церкви. Близько середини XVII ст. ці роботи були закінчені. Ця будівля була розібрана в 1828 р. перед початком будівництва нового приміщення церкви за проектом В.П. Стасова.

В 1636 р. у руїнах Десятинної церкви біля південного нефу «реставраторами» П. Могили було виявлено шиферний саркофаг із чоловічим похованням, яке було оголошено усипальницею князя Володимира Святославича³⁰. Гадані останки хрестителя Русі пла-

²⁸ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования). — К., 1898. — Т. 2. — С. 429.

²⁹ Елишин Д., Ивакин Г. Церковь Рождества Богородицы Десятинная Петра Могилы (история, археология, изобразительные источники) // Ruthenica: Щорічник історії та археології Східної Європи. — К., 2010. — Т. IX. — С. 108–109.

³⁰ Детальніше про «ідентифікацію» цього поховання див.: Жиленко І.В. Описи знайдення мошей святого рівноапостольного князя Володимира святителем Петром Могилою // Могилянські читання 2002 року: Збірник наукових праць: Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть. — К., 2003. — С. 196–204.

нувалося помістити у дорогоцінній раці й помістити її у Софійському соборі. Зважаючи на брак коштів Петро Могила змушений був звернутися у квітні 1640 р. до московського царя Михайла Федоровича, аби той «велел своим государевым мастером своею царскою казною сделать раку на мощи прародителя своего святого и равноапостольного великого князя Владимира»³¹. Ці Могилині слова слід розглядати як риторичний чи радше, телеологічний прийом вченого київського святителя. Називаючи хрестителя Київської Русі — святого рівноапостольного князя Володимира *прародителем* тодішнього московського царя, Петро Могила апелював до складеної за митрополита Макарія на початку 60-х рр. XVI ст. *Степенної книги царського родословія*, де Володимир Святославич проголошувався першопредком Івана Грозного.

З огляду на зволікання царя із допомогою, Петро Могила у жовтні того ж року надсилає у дарунок московському володарю «достойный пресветлого царского величества дар» — частину Володимирових мощей, нагадуючи при цьому, що виготовлення для їх зберігання раки, «царское великое есть дело, великого иждивения требующее»³². Однак, у Москві подаровану Могилою російському царю нижню щелепу Володимира не наважилися визнати достовірною і грошей на виготовлення дорогоцінної раки для зберігання дорогоцінних мощей не дали. Хоча цар і не відгукнувся на Могилине прохання, мощі св. Володимира було

³¹ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммисиею. — СПб., 1861. — Т. 3. — № 39. — С. 44.

³² Там само. — № 18. — С. 28.

урочисто покладено до ризниці Успенського собору. В «Описи Московского Успенского собора», складений 1701 р., зокрема, зазначається: «Да въ том же большом ковчеге великого князя Владимира Киевского часть мощей, исподняя кость с зубами; а под нею цка кипарисная»³³. Як засвідчує опис Успенського собору московського кремля, укладений 1783 р. протоієреєм О.Г. Левшинним у ризниці храму з-поміж інших святих реліквій зберігалася у срібному ковчезі якась «часть мощей святого и великаго князя Владимира»³⁴.

Останки св. Володимира так і не було зібрано до купи. Його десниця зберігалася в Софії Київській, а голова була перенесена спершу, здається, до Михайлівського Золотоверхого собору, потім до відновленої Моголою церкви Спаса на Берестові, а пізніше, (ймовірно, від середини XVII ст.) зберігалася у срібній раці, встановленій поблизу іконостасу (на правому його боці) в Успенському соборі Києво-Печерської лаври. У другій половині XVII ст., як свідчать щоденникові записи генерал-аншефа Патріка Гордона, якому у 1679 р. було довірено «головне начальство над Києвом й розташованими у ньому військами», богослужіння у день пам'яті Володимира проводилися не тільки у лаврі, але і в Нижньому місті, у Братському монастирі. Його запис від 15 липня 1685 р., зокрема, засвідчує:

³³ Описи Московского Успенского собора, от начала XVII века по 1701 год включительно: IV. Опись, составленная в 1701 г. // *РИБ*. — СПб., 1876. — Т. III. — Стб. 660.

³⁴ *Левшин А.Г.* Историческое описание первопрестольного в России храма, Московского большого Успенского собора и о возобновлении первых трех московских соборов Успенского, Благовещенского и Архангельского. — М., 1783. — С. 37.

«У день пам'яті великого князя Володимира, першого християнського князя в Росії, богослужіння було проведено в Нижньому місті, у Братському монастирі». Раніше, «поки треба було боятися турків, — зауважував Гордон, — главу його з процесією обносили біля Верхнього міста і замку, але за мирного часу цього не робили»³⁵.

У церкві Спаса на Берестовім Петро Могила у 1643–1644 рр. відкрив на честь рівноапостольного князя окремих вівтар. Про те, якого великого значення надавав П. Могила піднесенню культу св. Володимира свідчить також ктиторська композиція в церкві Спаса на Берестові: митрополита, зображеного навколішках з моделлю храму у руці перед Христом на престолі супроводжує Богородиця, а з протилежного боку — св. Володимир³⁶. Таке духовне пов'язання Петра Могили як митрополита всієї Русі з володарем Київської Русі святим рівноапостольним князем Володимиром засвідчує й наступний напис, вміщений в середині церкви над західними дверима:

«Сию церковь создал Великий и всея Россіи Князь и самодержиц Святой Владимир, во святом крещении Василий. По лѣтѣх же многих и по разорении от безбожных Татаръ произволением Божиим обновися смиренным Петром Могилою, архие-

³⁵ Київські щоденники Патрика Гордона // Хроніка 2000: Український культурологічний альманах. — К., 1997. — Вип. 17–18. — С. 86.

³⁶ *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — К., 1898. — Т. 2. — С. 451; *Козак Н.* Образ і влада: Княжі портрети у мистецтві Київської Русі XI ст. — Львів, 2007. — С. 15. Фреска була виконана 1644 р. і відновлена грецькими майстрами з Афону у 1814 р.

пископом митрополитом Киевским и Галицким и всея Россіи, экзархою святого Константинопольскаго Апостольскаго престола, архимандритом Печерским во славу на Фаворѣ преобразившагося Бога Слова 1643 года, от сотворения мира 7151»³⁷.

У цьому часі, на думку М.І. Петрова, відбулося нове піднесення церковного пошанування св. Володимира: «В місяцеслове святих при виленском печатном Евангелии 1575 г. день памяти св. Владимира 15 июля обозначен еще обыкновенными типографскими чернилами, как простой, непраздничный день. Но в *Анфологионе*, изданном в 1643 г во Львове Михаилом Слезкою при Петре Могиле, память св. Владимира уже отмечена в числе церковных праздников, и св. Владимиру положена особая служба, представляющая воспроизведение древнейшей службы ему, составленной в 1240 г. В числе небольших церковных праздников значится память св. Владимира и в киевских изданиях XVI века, например, в *Апостоле* киевской печати 1695 г.»³⁸.

Значну увагу особі концепції п'ятиразового хрещення Київської Русі та постаті князя Володимира приділив у своєму *Патериконі* печерський архимандрит

³⁷ *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — К., 1898. — Т. 2. — С. 450. *Закревский Н.* Описание Киева. — М., 1868. — Т. 1. — С. 737. Див. також: *Sevcenko I.* Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. — Cambridge, Mas. — Naples. 1991. — P. 687. Слід зауважити, що в тім часі, коли був виконаний цей напис, вжитий у ньому термін «Россия» вживався, як правило, стосовно України, на противагу до «Московщина».

³⁸ *Петров Н.И.* Чествование памяти св. Владимира на юге России и в частности в Киеве. — К., 1888. — С. 7–8.

Йосип Тризна (1647–1656 рр.). У вміщеному у його складі князівському пом'янику містяться свідчення про хрещення і церковне будівництво Володимира Святославича, запозичені здебільшого із Іпатіївського літопису та «Повѣсти о блаженѣмъ и великом князе Владимирѣ...», складеною автором для попередньої глави патерика³⁹. За спостереженнями Я.В. Затилюка, запозичені із літописів дані доповнюються додатковими свідочтвами. Такою, інформаційно насиченою оповіддю є, зокрема, повідомлення про поховання у Києві князя Володимира — місті, яке й дотепер є осередком руської християнської традиції князя Володимира⁴⁰. Така деталізація покликана була, як уявляється, обґрунтувати думку про глибоке закорінення, зародженої в Києві руської християнської традиції.

Хмельниччина активізувала ідеологічні пошуки українських мислителів ідеальної Вітчизни та точок опертя у киево-руському минулому. В одному із універсалів, що приписується Богдану Хмельницькому (червень 1648 р.) українські землі по обидва боки Дніпра названо Україною Малоросійською — вітчизною нашою «Украино Малоросійскихъ власной предковѣчной отчизни нашей, (от святого и равноапостолнаго князя Владимира кievского, Русь святимъ

³⁹ Кучкин В.А. Княжеский помяник в составе Киево-Печерского патерика Иосифа Тризны // *ДГВЕ*. 1995 г. — М., 1997. — С. 177–179.

⁴⁰ Зытылюк Я.В. Историческая память о древнерусском прошлом в киевских текстах эпохи Петра Могилы (на материале «Патерикона Киевопечерского» Иосифа Тризны) // Историческая память. Люди и эпохи / Тезисы научной конференции (Москва, 25–27 ноября 2010 г. — М., 2010. — С. 110.

крещением просвѣтившаго), благочестием истинним и непоколебимимъ»⁴¹.

Коли в грудні 1648 р. Богдан Хмельницький прибув до Києва, вихованці Могилянської колегії вітали його як «нового Мойсея» — спасителя й визволителя руського народу з неволі лядської, а єрусалимський патріарх Паїсій прирівнює його до Константина Великого і величав його «князем Руси»⁴². Цими епітетами у давньоруській літературі був наділений Володимир Великий. Наступником святого Володимира називав Богдана Хмельницького запорізький отаман Полікарп Туха⁴³. Відома одна поема 1650 р. у якій анонімний автор порівнює 12 полковників Хмельницького з 12 синами Володимира⁴⁴. Між тим, сам Хмельницький, здається, ніколи прямо не називав себе паростю Володимира Великого.

Українське духовенство не створило для козацької старшини міфологічного родоводу, який би з'єднував їх з Рюриковичами, через що нова еліта не могла представляти своє панування як пряме спадкове про-

⁴¹ Універсали Богдана Хмельницького 1648–1657. — К., 1998. — Дод. I., № 10. — С. 253.

⁴² Грушевський М. Хмельниччина в розцвіті (1648–1650) // *Грушевський М. Історія України-Руси*: в 11 т., 12 кн. — К., 1995. — Т. 8. — С. 125–126.

⁴³ Запорожская старина. — Харьков, 1835. — Ч. 2. Кн. 2. — С. 135–136.

⁴⁴ Величенко С. Володарі і козаки: замітки до проблеми історичної легітимності і тягlosti в українській історіографії XVII–XVIII ст. // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. — К., 1992. — Том I. — С. 120.

довження володарювання київських князів⁴⁵. Спорідненість козацької України з київською князівською традицією Богдан Хмельницький розділяв із правлячим домом християнських володарів Московського царства. У розмові з царським послом Григорієм Унковським, який прибув до Чигирин у квітні 1649 р. гетьман заявляв: «А мы царского величества милости ищем и желаем потому, что от Владимирова Святого крещения одна наша благочестивая христианская вера с Московским государством и имели едину власть»⁴⁶.

Хмельницький у квітні 1649 р., на думку В.А. Смолія і В.С. Степанкова, став розглядати козацьку Україну як спадкоємницю Київської Русі⁴⁷. Гетьман надихався пам'яттю і прикладом «славных и величных Русов, предков своих». Звертаючись до українського народу, він задавався далеко не риторичним питанням: «то нам теперь, кшталтом оных древних Руссов, предков наших, кто может дельности воинской уняти и уменьшить отваги рыцарской?»⁴⁸.

Такою ж, суголосною історичним поглядам Богдана Хмельницького, була ідея «отчизни Малоросійської» Самійла Величка. Включаючи до «Речі посполитої

⁴⁵ *Величенко С.* Володарі і козаки: замітки до проблеми історичної легітимності і тягlosti в українській історіографії XVII–XVIII ст. — С. 120.

⁴⁶ *Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах.* — М., 1954. — Т. 2. — № 60. — С. 152.

⁴⁷ *Смолій В.А., Степанков В.С.* Українська державна ідея XVII–XVIII століть: проблеми формування, еволюції, реалізації. — К., 1997. — С. 51.

⁴⁸ *Симоновский П.* Краткое описание о козацком малороссийском народе и о военных его делах. — М., 1847. — С. 19.

Україно-Малоросійської» не лише козацьку територію з обох боків Дніпра, але й західноукраїнські міста, він проголошує козацьку Україну прямим спадкоємцем Русі Святого Володимира⁴⁹.

Либонь тому для козаків Київ, з його християнськими святинями був святим містом⁵⁰. Немеркнучий у віках духовний авторитет Києва як столиці Русі-України засвідчує, наприклад, Універсал Богдана Хмельницького від 18 червня 1652 р. про захист міста Києва від військових переходів і постоїв: «видечи мы великое спустошене мѣста Києва, которое обыватели тамошныя отъ войска лядського понесли, tedy мы тому запобігаючи, аби місто наше столечное (виділено мною — В.Р.) и церкви Божии при вѣрѣ нашої православної хрестиянской в цале зоставали, вышь менованое мѣсто Киевъ беремо подъ оборону нашу»⁵¹.

Переяславська угода 1654 р. трактувалася як акт поєднання двох релігійно й історично споріднених Русей — Великої і Малої. Богдан Хмельницький у своєму листі до московського царя, підписаному 8 січня 1654 р. назвав його самодержцем «вса Великия и Малыя Русий»⁵². «Ця спроба запровадження в царський титул (і то в його коротшун, основну частину) нового складника стала — наголошує

⁴⁹ Лисяк-Рудницький Ів. Дослідження з козацької історії // *Лисяк-Рудницький Ів. Історичні есе*. В 2 т. Том I. — К., 1994. — С. 61.

⁵⁰ Меріме П. Українські козаки та їхні останні гетьмани. Богдан Хмельницький. — Львів, 1990. — С. 119.

⁵¹ Універсали Богдана Хмельницького 1648–1657. — К., 1998. — С. 128.

⁵² Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах. — Т. III (1651–1654 годы). — М., 1953. — № 225. — С. 516.

С. Плохій, — важливим кроком у процесі самоідентифікації українців у термінах етнічних, релігійних та культурних»⁵³. Спроба модифікації царської титулатури стала першою тріщиною, що намітила розрив козацької України із княжою київською традицією, а відтак і зміну вектору подальшого розвитку процесу самоідентифікації, спрямованого на розчинення у загальноруському дискурсі.

Українська сторона визнавала законність спадкоємних прав Москви на старокиївську спадщину Володимира. Так, під час українсько-російських переговорів напередодні Переяслава українська сторона на рівні образів і символів наголошувала на династичній спорідненості князя Володимира та московських царів. *Сродником* великого князя Володимира, згідно зі статейним списком В.В.Бутурліна називали царя Олексія Михайловича Богдан Хмельницький та Іван Виговський:

«Милость де Божия над нами, яко же древле при великом князе Владимире, так же и ныне сродник их, великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Русии самодержец, призрил на свою государеву отчину Киев и на всю Малую Русь милостью своею. Яко орел покрывает гнездо свое, тако и он, государь, изволил нас принять под свою царського величества высокую руку; а Киев и вся Малая Русь вечное их государского величества. А мы де все великому

⁵³ *Плохій С.* Переяслав 1654: православний дискурс та політична культура // Переяславська рада 1654 року (Історіографія та дослідження). — К., 2003. — С. 781.

государю его царському величеству служить, и
прямить во всем душами своими, и головы свои за
его государское многолетное здоровье складывать
ради»⁵⁴.

Це повинно було потішити самолюбство Олексія Михайловича, який не був генеалогічно споріднений з Рюриковичами. Легітимація обрання на царство його батька була тривалою і болісною: «Михаил Федорович был избран не «прирожденным» царем, но его сторонники и советники, пережившие Смуту, прекрасно знали, что принцип престолонаследия, основанный на родстве, был самым важным залогом легитимности русского царя в начале XVII в. Они выдавали его за племянника царя Федора Ивановича и преемника старой династии. Легенды о благословении на царство царем Федором Ивановичем боярина Федора Никитича Романова и его потомков гарантировали право Михаила Федоровича на престол и обеспечивали устойчивость новой династии»⁵⁵.

Після урочистого акту складання присяги у Переяславі, В.В. Бутурлін у своїй промові, виголошеній 8 січня 1654 р. з-поміж інших аргументів на користь

⁵⁴ Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах. — Т. III (1651–1654 годы). — № 205. — С. 460. Порівн.: *Грушевський М.* Переяславська умова України з Москвою 1654 року // Переяславська рада 1654 року (Історіографія та дослідження). — К., 2003. — С. 29.

⁵⁵ *Перри Морин.* Избранный царь и прирожденные государи: Михаил Романов и его соперники // Государство и общество в России XV — начала XX века: Сборник статей памяти Николая Евгеньевича Носова. — СПб., 2007. — С. 246.

російсько-української угоди значну увагу надавав спорідненості влади московського царя із володарюванням святого Володимира та його спадкоємців — християнських князів Київської Русі:

«Поразумеваает же и се благоверный государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Руси самодержец, яко всемилостивый Бог, хотяй воздвигнути род христианский и сию землю, скипетр благоверного государя нашего, его царского величества, яко ж во времена благоверного царя Владимира и прочих его наследников бысть тако, и ныне через ваше тщание соединити»⁵⁶.

Передаючи Богдану Хмельницькому царський прапор, московський боярин розвиває ідею царського покровительства через образ заступниці Богородиці Покрови:

«На сем царском своем знамени, царя царствующих всемилостиваго Спаса написаннаго, в победу на враги, пресвятую Богородицу в покров, и преподобных печерских со святою Варварою русских молитвенников, в ходатайство тебе и всему твоему православному воинству подавая, дабы всемилостивый Спас наш, яко ж иногда, яко повествует история о происхождении честнаго креста, православному царю русскому и всем християном даде на враги победу и мир дарова. Тако и тебе со благочестивым воинством на

⁵⁶ Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах. — Т. III (1651–1654 годы). — № 205. — С. 467.

врагов, церковь святую озлобляющих и православных утесняющих, дарует победу, да о имени Иисусове всяко колено гордых падет на землю, и враги православных прогонятся, а мир тем устроится сущим в гонении правоверным. И яко же пречистая Богородица некогда верных в Цареграде покрываючи чудным своим покровом, враги на верных вооружившиися, всесильным своим заступлением, от иконы ея чудотворные бываемым, иныя чудотворно изби, другия же со стыдом прогна, тако да и посреде полков ваших в царском сем знамени написана носима, вас от иноверных оружия покрывает и победу на них даруя, тебе со всем православным воинством и со всеми верными соблюдет невредимых»⁵⁷.

Візантійський за своїм походженням церковний празник Покрови було встановлено з ініціативи Володимира Мономаха в XII ст. У Московській державі культу Покрова, за спостереженнями М. Плюханової, на місцевому ґрунті поступово повертається той політичний відтінок, який був притаманний його первісним візантійським компонентам⁵⁸. Як доводить дослідниця, цар Олексій Михайлович відіграв значиму роль у переміщенні до Росії візантійських реліквій, зокрема, хреста з яким імператор Константин ходив у воєнні походи. Він був вельми обізнаний у цих питаннях й виявляв схильність до точного наслідування

⁵⁷ Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах. — Т. III (1651–1654 годы). — № 205. — С. 467.

⁵⁸ Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — С. 50.

грецьких зразків, покликаних дати матеріальне втілення символам величі Російської держави.

Бутурлін згадує і київських святих «И святы же Божии угодницы рустии Антоний и Феодосий, со святою великомученицею Варварою, ея же святыя мощи, яко дар многоценен, ваша имать страна, яко же в начале православия в Русской сей земли сея мощи они же сами православнее утверждаху, сице и ныне да будут скоры тебе во всем помощницы, утвеждающе мир православия. И знамение се его, царского величества, да будет всем врагом вашим победы знамение страшное и ужасное во бранех»⁵⁹.

Ця промова, за спостереженнями С. Плохія, виразно відрізнялася за своїм стилем та характером історично-правової аргументації від попередньої промови Бутурліна. Згадані у ній св. Антоній, Феодосій та Варвара вказували «на право першості Києва в поширенні православ'я на Русі, були не тільки розраховані на українців, але, судячи зі стилю, також зініційовані кимось із представників київського духовенства»⁶⁰.

Під час зустрічі посольства В.В. Бутурліна поблизу Золотих воріт у Києві київський митрополит Сильвестр Косів у своїй промові наголошував на династичній спорідненості перших київських князів та московських царів, визнаючи їх право на давньо-

⁵⁹ Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах. — Т. III (1651–1654 годы). — № 205. — С. 467–468.

⁶⁰ *Плохий С.* Переяслав 1654: православний дискурс та політична культура. — С. 786–787. Серед можливих кандидатів на цю роль дослідник висуває, крім відсутніх у той час в Україні Єпіфанія Славинецького, Арсенія Сатановського та Дамаскіна Птицького й намісника київського братського монастиря Феодосія Софоновича.

руську спадщину: «внегда приходите от благочестивого и христоролюбивого светлейшего государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси самодержца от православного, православный царстии мужие, желание имуще еже посетити благочестивое древних великих князей русских наследие, внегда приходите к седалищу перваго благочестивого российского великого князя». Вітаючи російських послів, Косів персоніфікує в адресованих їм своїх поцілунках вітання хрестителя Русі — князя Володимира, апостола Андрія та київських святих:

«исходим вам в стретение, и целует вас в лица моем он, благочестивый Владимир, великий князь русский. Целует вас святыи апостол Андрей Первозванный, провозвестивый на сем месте велию просияти славу Божию, яже ныне вашим пришествием благополучно паки обновляетца. Целуют вас, общему житию начальницы, преподобный Антоний и Феодосий печерсти и вси преподобнии, лета и живот свой о Христе в сих пещерах изнурившии. Целуем и мы о Христе ваше благородие со всем освященным собором. Целующе же любовне, взываем: внидете в дом Бога нашего и на седалище первейшее благочестие рускаго, яко да вашим пришествием *обновитца, яко орлу юность* (Пс. 102: 5), наследия благочестивых великих князей русских»⁶¹.

⁶¹ Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в трех томах. — Т. III (1651–1654 годы). — № 205. — С. 478.

Українські книжники-історіографи, виводячи Малу й Велику Русь із спільного київського кореня намагалися, як слушно зауважує О.П. Толочко, «не просто підпорядкувати власні уявлення під московський еталон, але й шляхом цілком свідомого інтелектуального втручання цей еталон модифікувати, підправити згідно з власними уявленнями про Руське православне царство»⁶². Так, ректор Києво-Могилянського колегіуму, а потому чернігівський єпископ Лазар Баранович уклав книгу *Меч духовний* (1666), яку присвятив царю Олексію Михайловичу. Присвяту Барановича «До его Пресветлого Царского Величества» супроводжує гравюра із зображенням Володимира, який лежить на боці, а з його коліна виростає дерево. На цій гравюрі вперше у творі образотворчого мистецтва з'являється генеалогічне дерево, що виростає із фігури хрестителя Русі⁶³.

Чільна увага питанням хрещення Русі відведена у складеному у Києві на початку 70-х рр. XVII ст. першому друкованому творі з східноєвропейської історії — *Синописі*, авторство якого приписується професору Києво-Могилянської колегії, пізніше архимандриту Печерського монастиря Інокентію Гізелю. Детально переповідаючи запозичені у Нестора та М. Стрийковського звістки про пошуки християнської віри княгинею Ольгою у Константинополі, вибір віри і

⁶² Толочко О. «Русь» очима «України»: в пошуках само ідентифікації та континуїтету // *Сучасність*. — К., 1994, № 1. — С. 112.

⁶³ Чубинская В.Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // *ТОДРЛ*, 1985. — Т. 38. — С. 304.

хрещення Володимира, автор змальовує картину багаторазового хрещення Русі. За цією, традиційною для українського духовенства схемою, вперше «народ славенороский» прилучився до християнства ще в апостольські часи, під час подорожі апостола Андрія Слов'янщиною. Друге хрещення Русі він відносить до 863 р. до часу правління візантійського імператора Михайла III (Кирило-Мефодіївська місія). Третє — до епохи імператора Василя I Македонянина та патріарха Фотія. Четвертим було Ольжине хрещення й, зрештою, в п'яте «и конечнѣ» Русь була охрещена за Володимира Святославича: «Великий оубо Самодержецъ Российский Владимир окрестившися самъ, и киевский и всея Российския земля народ святым крещением просветивши»⁶⁴.

Пов'язуючи Київ і Москву спільністю віри та династії, автор цього твору вперше представив мешканців Малої і Великої Росії⁶⁵ як певну етноконфесійну цілість, називаючи її «славеноросским христианским народом». В *Синописі*, за спостереженнями Джіанфранко Джіраудо, «соседствуют общеславянский пат-

⁶⁴ *Sinopsis*, Kiev 1681. Facsimile mit einer Einleitung von H. Rothe. — Köln; Wien, 1983. — Л. 41 об.

⁶⁵ Ця елінізована термінологія (*Росія і народ російський*) увійшли у вжиток після Берестейської унії. Грецький неологізм *Мала Росія* вперше фіксується у XIV ст. на позначення польсько-литовської частини Київської митрополії. В українській вжиток він увійшов у другій половині XVI ст. спершу для суто еклезіального вжитку в середовищі українського духовенства під час контактів з Московією, а після 1648 р. ним стали позначати Гетьманщину (Див.: *Котенко А., Мартинюк О., Міллер А.* «Мы сами принадлежим к племени малоруському»: до історії поняття «малорос» в Російській імперії // Український гуманітарний огляд. — К., 2012. — Вип. 16–17. — С. 57.

риотизм (выдуманный поляками, которые впоследствии, постепенно суживают его пределы, отождествляя Московию с Азией, и успешно экспортируют эту идею на Запад вплоть до XIX в.) и провинциальный, киевский патриотизм, который, видимо, игнорирует свои территориальные и идеальные пространства — исследование корней не поднимается к ветвям и плодам. С одной стороны, идея о распространении к Юго-Западу исполнена «латинскими» прелестями; с другой стороны — киево-печерские православные, живя в неправославном государстве, не в состоянии воспринять чувство московской традиции, которая освящает «старину», которая восхваляет все «русское» (от Русской земли, просвещенной крещением, до русского царства, просвещающего вселенную), пределы которой распространяются постепенно к Востоку, к Западу, к Югу, которая лелеет культ неподвижности в непрерывности»⁶⁶.

Вельми чутливими до сприйняття московської традиції, яка звеличувала Руську землю, просвітлену святим Володимировим хрещенням і православне Російське царство були провідні викладачі тогочасної Київської академії та її кращі випускники. Як і їхні попередники вони зверталися до історичного минулого, але вже не для того, щоб віднайти у ньому духовну поживу місцевому київському патріотизму, а радше освятити й укріпити авторитетом старини ідею всеросійкості⁶⁷. Одним із таких яскравих представ-

⁶⁶ *Джираудо Д.* «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.* — К., 1992. — Т. I. — С. 95–96.

⁶⁷ *Шевченко І.* Багатоликий світ Петра Могили. — С. 196.

ників Київської школи був її вихованець, а потому і викладач та її ректор — вчений-енциклопедист Феофан Прокопович (1681–1736 рр.). Цей колишній уніат, випускник римської Колегії св. Афанасія, будучи свого часу прихильником гетьмана Івана Мазепи і палким патріотом Києва еволюціонував у своїх поглядах вбік московської системи координат.

Феофану Прокоповичу належить два твори, присвячені князю Володимиру: трагікомедія *«Владимир, российский стран князь и повелитель»*, написана ним з обов'язку викладача піітики в липні 1702 р. для студентської вистави, а також проповідь (*Слово*) на день св. рівноапостольного князя Володимира, виголошена ним в 1707 р., коли Прокопович був професором риторики в Київській академії.

Трагікомедія Прокоповича *«Владимир»* була вперше поставлена на сцені Києво-Могилянської академії 3 липня 1705 року. Її постановка була присвячена ктиктору і добродію академії — гетьману Іванові Мазепі:

«Служаще обичному уставу, в академії нашой от літ многих ранимому, се і ми, аще і посліднійшії, недозрілі плоди трудов наших на позор вам производим, великоіменитіє і благородніі слишателіє ! А яко не іно что, токмо повість о обращеніі к Христу рівноапостольного князя нашего Владимира обичним дійствієм представити умислихом. Вина бяше, яко то і місту сему прилично і свійственно слишателем мнитися бути: приличен дому есть образ господина; свойственная пам'ять сином тшедшого далече отца своего. Се же і дом Владимиров, се і Владимирова чада, крещенієм святим от него рожденная (что паче всіх ізьящніє на тебі

являється, ясневельможний пане, ктиторе і добродію наш, єму же і строєніє сего отчества Владимирового по царю от Бога врученно єсть, і Владимировими ідей равними єму побідами, равною в Росії економією, лице єго, яко отческоє син, на тебі показуєш). Убо сего іображеніє прийми от нас, якого того ж великий наслідник, вмісто привітствія. Зри себе самого в Владимирі, зри в позорі сем, аки в зерцалі, твою храбрость, твою славу, твоєй любви союз з монаршим сердцем, твоє істинноє благолюбіє, твою іскренню к православної апостольської єдиной кафолической вірі нашой ревность і усердіє»⁶⁸.

Як бачимо, Феофан Прокопович називає гетьмана Мазепу *великим спадкоємцем* і віддзеркаленням київського князя Володимира.

А вже рівно через рік — 5 липня 1706 р., коли Петро Перший відвідав Київ, той самий Прокопович виступив із вітальною проповіддю, подбавши про те, аби пагорби Києва — другого Єрусалима⁶⁹ та його Софій-

⁶⁸ Прокопович Ф. Владимир. Пролог к слишателем // Українська література XVIII ст. — К., 1983. — С. 258.

⁶⁹ «Кому бо неясно, що богоспасенний град сей Київ — мати містам і всієї землі нашої просторої слава і велика окраса, всіма християнами другим Єрусалимом і новим Сіоном одностайно зветься, і так усі наші витоки свої звідти прийняла православно-руська церква, перебуваючи в соборній і по всьому світу розсіяній церкві, наче коштовний бісер у персні, Сіоном у Сіоні, Єрусалимом в Єрусалимі іменуватися може. А це відомо, звісно, що кожен з вас, істинні синове Сіону, те знає безсумнівно, хто є Сіону нашого цар, за котрого радіти нам велить Дух Святий. Воістину іменується тут ушанований нині святий рівноапостольний князь Володимир, засновник духовного в землі нашій

ський собор співали осанну цареві *всѣя Росши* — нащадкові й спадкоємцеві Володимира Великого й Ярослава Мудрого:

«Но не память только и не самую кровь видит и познает в тебе Киев помянутых отец твоих; видит и познает в тебе добродетели их и нравы, и обычаи. Видит победы и ревность Владимирову. Той многие народы мечем пленил и Россию Евангелием просветил. Ты многие грады отечески от ига оттоманского и от уз еретических мечем освободил еси. Видит любомудрие Ярославово. Той писания божественное и инныя многия книги от языка Еллинского на Славенский преводе. Ты академию в царственном твоём граде воздвигнул еси людьми учительными расширять мудрость не престаеши»⁷⁰.

Інший вихованець і професор Києво-Могилянської академії — Стефан Яворський, висвячений у квітні 1700 р. на митрополита Рязанського і Муромського і того ж року призначений екзархом й місцеблюстителем патріаршого престолу в Москві також порів-

Сіону, цар чуттєво й духовно. Цар словом і ділом, цар річчю і назвою, вважаю бо, що не без промислу Божого і у святому хрещенні царським ім'ям названий був — Василій». Див.: *Прокопович Ф.* Слова и речи. — М., 1876. — Ч. III. — С. 335–336. Український переклад Юрія Буряка: *Хроніка-2000: Український культурологічний альманах.* — Вип. 69–70. — К., 2007. — С. 768–769.

⁷⁰ *Прокопович Ф.* «Слово привѣтствительное на пришествие въ Киевъ Его Царскаго Пресвѣтлаго Величества...» // *Прокопович Ф.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. — СПб., 1760. — Ч. 1. — С. 2–5.

нював Петра з Володимиром. Одну із своїх проповідей, виголошену на іменини св. Володимира він назвав «Торжественной колесницы путь сугубный: наследие и взыскание, пред всем Сенатом российским словом проповедческим показанный лета Господня 1706, генваря 1-го дня».

«Велие есть и высокое рода российского рождение, но не меньше есть и отрождение. Рождение, яко слышасте, есть от благословенного и влаstonачалием почтенного Афета, отрождение или второе паче по духу рождение есть от святого равноапостольного князя Владимира... Сей то есть российский Авраам, его же семя, яко звезды небесные, пресветло сияет. Сей-то есть великий князь российский Владимир Святославич, идущ от кореня Августа, кесаря римского, владевшего вселенной, внук Игорев, правнук Рюриков».

Від цього Володимира, — наголошує святитель, — «равночисленные звездам княжеские дома на российском нашем небе видим пресветло-сияющие, от Владимира святого, аки от солнца, немерцающее свое блистание имущие»⁷¹.

В ряду таких чільних спадкоємців Володимира Великого, Яворський виділяє московського царя Івана Васильовича, називаючи його *другим Константаном і другим Володимиром* та «нынешнего всеавгустейшего Монарха и всероссийского Повелителя» — Петра Першого, який, на думку промовця, є «истинный

⁷¹ Слова Митрополита Стефана Яворского. III. // Труды Киевской духовной академии, 1874. — Т. 4, № 10 (октябрь). — С. 135–136.

безсмертныя славы взыскатель». Нехай «хвалятся убо иудее глаголющее: семя Аврамле есмы. Нам же удобе хвалитися, яко семя Афетово, семя Владимирово есмы, род благословенных и равноапостольных, ветви от кореня свята, вси убо по духу, мнози же и поплоти и по духу. Сей убо есть путь наследия, им же преславно шествуети к безсмертной славе грядет торжественна Государства Российского колесница»⁷².

Принагідно зауважу, що на початку XVIII ст. ідея династичної спорідненості хрестителя Русі — київського князя Володимира з московськими царя знаходить своє втілення і в українській іконографії, зокрема, у книжковій графіці. Наприклад, на гравюрі, вміщеній у виданій в Чернігові 1705 р. книзі Івана (Іоанна) Максимовича *Алфавит собранный, рифмами сложенный от святых писаний* зображується храм з якого виростає лоза, що проросла квітами, яким уподібнені московські царі й стоячі по бокам від церкви фігури на повний зріст Володимира й Ольги⁷³. Основу художнього змісту цієї гравюри визначає, на думку фахівців, надзвичайно популярна в українському мистецтві XVII–XVIII ст. композиція «Древа Іесеєва». В цей час, як доводить В.Г. Чубинська, «мотив виноградной лозы, на ветвях которых в чашечках цветов располагаются полуфигуры святых, получил широкое распространение в декоративной резьбе иконостасов, в орнаментике окладов богослужебных книг. В гравюре мастера Илии, датируемой 1658 г. впервые встречается композиция с коренящейся в Успенской

⁷² Слова Митрополита Стефана Яворского. III. — С. 137.

⁷³ Максимович И. Алфавит собранный, рифмами сложенный от святых писаний. — Чернигов, 1705.

церкви Киево-Печерской Лавры лозой, которую вскапывает лопатой Антоний и поливает из кувшина Феодосий. (Лаврское издание Акафистов 1663, 1674). Тоже самое композиционное решение повторяется в форте Максимовича, но вместе Антония и Феодосия здесь изображаются князь Владимир и княгиня Ольга, а печерские преподобные заменены портретами русских князей и царей»⁷⁴.

На відміну від духівництва, яке у своїх творах приділяло значну увагу історії хрещення Київської Русі за Володимира, пристосовуючи його образ до актуальних політичних потреб головні козацькі літописи — Літопис Самовидця, твори Граб'янки та Самійла Величка обмежуються лише простою констатацією факту хрещення народу Русі.

В написаному у 1720-х рр. *Сказанії* («Сказаніє о воинѣ козацкой з поляками») Самійла Величка ідея «предковечной отчизни» Україно-Малоросійської» окреслена лише пунктирно: «вся по обоих сторонах Днепра суцая Малая Россия, от древних и старовечних времен, бысть отчизною козацкою»⁷⁵. У вміщеному у цьому творі універсалі, приписуваному Богдану Хмельницькому, автор проголошує козацьку Україну спадкоємицею Русі Святого Володимира.

Так само й автор *Історії Русів* пов'язує першовитоки України — «предковечной отчизны нашей» з постаттю

⁷⁴ Чубинская В.Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации). — С. 296–297.

⁷⁵ Величко С. Сказание о войне козацкой з поляками. — К., 1848. — С. 298.

хрестителя Русі. У візії автора Володимир постає продовжувачем апостольської місії. У відповідності з українською історіографічною традицією Володимирове хрещення автор *Історії Русів* пов'язує з «благовестием» апостола Андрія, місіонерство якого до київських гір являлось підтвердженням нерозривного зв'язку Києва з Константинополем й збереження вірності джерелам віри: «...что касается до обрядов и правил церкви Малороссийской, то суть они неизменны и неповреждены от самых времен введения сюда религии Христианской Греческого исповедания, первее чрез Апостола Христова, Андрея, потом чрез Княгиню Ольгу и Князя Владимира Киевского, и они во всем согласны и по днесь со всеми Иераршествами и народами Греческого исповедания»⁷⁶.

На відміну від українських православних авторів XVII — початку XVIII ст., які, демонструючи у своїх творах вірність візантійським джерелам віри знаходили у царгородській спадщині київських князів певну престижність своїх першовитоків, поняття «Сходу» тобто Візантії на зламі XIX–XX ст. набрало в очах українців негативного забарвлення. Так, на думку Степана Томашівського, вибір київського князя Володимира був трагічною, епохальною помилкою бо через прийняття християнства за східним обрядом Київська Русь засудила себе на духовний застій і безплідність та

⁷⁶ История Русов или Малой России / Сочинение Г. Конискаго, архиепископа Белорускаго. — М., 1846. — С. 235.

замкнула собі шлях до того, щоб стати повноправним членом європейської спільноти⁷⁷.

Полемізуючи з подібними цивілізаційними схемами Іван Лисяк-Рудницький натомість стверджував: «Пересадження багатой грецько-візантійської культури... на сприятливий ґрунт молодій слов'янській країні дало спонуку до швидкого культурного розквіту Київської Русі, яким вона себе прирівняла до відносно найбільш розвинених частин тогочасної Європи. Правда, візантійство, не зважаючи на весь свій блиск і вишуканість, на довшу мету зраджувало деякі разючі прояви кво-лості. Воно було радше статичним, і йому бракувало того надзвичайного динамізму й творчої снаги, що їх латинське християнство розгорнуло після 1000 року, у романську й готичну епохи». Київська Русь хоч і перебувала у церковній залежності від Царгороду, але аж ніяк не була духовно ізольована та вороже настроєна до латинського Заходу. Вона, на думку історика, «поєднувала переважно східню, греко-візантійську релігійну й культурну традицію з переважно західною суспільною й політичною структурою... *політичний візантинізм* залишився цілком чужий Київській Русі»⁷⁸. На відміну від російських слов'янофілів, які убачали у візантинізмі не мертвий вантаж

⁷⁷ *Томашівський С.* Вступ до історії Церкви на Україні // Записки чина св. Василя Великого. — Жовква, 1932. — Т. IV., Вип. 1–2. — С. 119.

⁷⁸ *Лисяк-Рудницький Ів.* Україна між Сходом і Заходом // *Лисяк-Рудницький Ів.* Історичні есе. В 2 т. — К., 1994. — Т. 1. — С. 7–8.

минулого, а живе сьогодні і майбутнє⁷⁹, новочасні українські мислителі знехтували візантійською спадщиною бо не хотіли бути «Сходом» — частиною візантинізованої Росії.

⁷⁹ Див. наприкл.: *Леонтьев К.* Византизм и славянство // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. — М., 1997. — С. 303.

Скорочення

- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб.
- ВВ — Византийский временник. М.
- ДГВЕ — Древнейшие государства Восточной Европы. М.
- ЖНМП — Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб.
- ЗНТШ — Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. Львів.
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л.
- КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР. М.; Л.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А.Н. Насонова. М.; Л., 1950.
- ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси. М.
- ПРП — Памятники русского права. М.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб.; М.
- РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Императорскою Археографическою комиссиею. СПб.

Сб. ОРЯС — Сборник статей Отделения русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л.

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук (Пушкинского дома). Л., СПб.

УІЖ — Український історичний журнал. Київ.

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.

ЧИОНЛ — Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. К.

Наукове видання

РИЧКА ВОЛОДИМИР МИХАЙЛОВИЧ

**«...И ПРОСВѢТИ Ю
КРЕЩЕНЬЕМ СВЯТЫМ»**

(ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ КИЇВСЬКОЇ РУСИ)

В оформленні обкладинки використано репродукцію мініатюри мадрридського рукопису Іоанна Скілиці «Чудо з неопалимою книгою Св. Євангелія» («перше» хрещення Русі).

Оригінал-макет підготувала *Зубець Л.А.*

Підписано до друку 25.04.2013 р. Формат 60x84/16.

Ум. друк. арк. 12,9. Обл. вид. арк. 8,41.

Тираж 300. Зам. 08. 2013.

Поліграф. д-ця Ін-ту історії України НАН України
Київ-1. Грушевського, 4