

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Тілея
Науковий вісник
збірник наукових праць

- *Історичні науки*
- *Філософські науки*
- *Політичні науки*

Випуск 102 (№ 11)

Київ – 2015

ІСТОРИЧНІ НАУКИ

УДК 94(477)

Гай–Нижник П. П.,
доктор історичних наук, академік Української
академії наук, старший науковий співробітник,
Національний науково–дослідний інститут
українознавства і всесвітньої історії
(Україна, Київ), Hai–Nyzhnyk@ukr.net

Батрак О. П.,
здобувач історичного факультету,
Дніпропетровський національний університет
(Україна, Кривий Ріг), Nyzhnyk@ukr.net

ХРЕЩЕННЯ РУСІ ВЕЛИКИМ КНЯЗЕМ КИЇВСЬКИМ ВОЛОДИМИРОМ: ОБРАННЯ ВІРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЙНО– ПОЛІТИЧНОГО ПОСТУПУ

*Висвітлюються обставини, мотиви та вибір віри великим князем
Київським Володимиром Святославичем. Аналізуються теологічно–ідеологічні
засади та цивілізаційно–політичні спонуки хрещення Русі.*

Ключові слова: Володимир Великий, хрещення Русі, християнство.

Парадигма дослідження та інтерпретації питання обрання віри і цивілізаційно–політичного поступу великим князем Київським Володимиром, безумовно, мусить враховувати також і релігійно–християнське світосприйняття творців оповідальних творів–першоджерел які, в свою чергу, обов'язково мали орієнтуватися на Біблію. Сприймаючи її як ідеальну структуру, староруські книжники осмислювали і розкривали свою історію через біблійні зразки: співвідносили події, накладаючи біблійні фрагменти на сучасні; уподібнювали діяння володарів з біблійними персонажами; віднаходили в них відповідні антецеденти чи прототипи. В цілому, формували відповідну ідеологію, як ідеальну історію давньоруського періоду, що відповідає біблійним ідеальним зразкам. Весь цей «ідеально–змістовний» конструкт було зорієнтовано на максимальне поєднання усієї сукупності земних відносин під зразкові біблійні символи, які виконували роль абсолютних істин [3]. В. Ричка з цього приводу логічно зазначає: «Типологічний символізм визначав основний ідейний зміст раннього київського літописання. Мало чи не кожний його персонаж, кожна політична подія знаходить відповідність у біблійних, передусім старозаповітних, подієвих моделях» [25, с. 95].

Таким чином, більш пізніші події, які описували літописці, знаходили своє відображення в біблійних, більш ранніх. Прикладами такого співвіднесення та уподібнення діянь володарів минулого і сучасного є літописна оповідь про осліплення і чудесне прозріння Володимира, вміщена в «Повісті временних літ» під 988 роком [20, с. 126]. Дослідниками визначено, що в основу цього сюжету було покладено історію зцілення від тяжкої недуги візантійського імператора Константина Великого [19, с. 107–108]. Одуjuanня київського князя Володимира, як і у випадку з імператором Константином, символізує його духовне прозріння (просвітлення, пробудження до нового життя); перетворення (преображення) його влади,

яка відтепер ставала царственною [25, с. 94]. Помічено також, що навернення Володимира у християнство уподібнюється наверненню Савла – майбутнього апостола Павла [21, с. 205]. Самому ж великому князю Володимирі відводилося почесне місце 13–го апостола [25, с. 98], на зразок візантійських василевсів, які виступали продовжувачами місії, покладеної на апостолів.

У візантійській агіографічній традиції титул 13–го апостола було вперше вжито стосовно до імператора Візантії Константина Великого [21, с. 201], з яким староруські книжники уподібнювали великого князя Київського Володимира як теж рівноапостольного. В цьому контексті цілком доцільним є наступне зауваження В. Рички: «Володимирове хрещення народу давньоруські книжники співвідносили, як уявляється, з даруванням євреям Закону при горі Синай. Пам'ять про цю подію відзначалась у Палестині у п'ятдесятний день по Пасці. Згідно з християнською традицією саме в день П'ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зібралися в Єрусалимі на молитву, зійшов Святий Дух, що наповнив їх здатністю виконати заповідану Ісусом місію – проповідувати його вчення (Лк. 24:49). Такою здатністю володіє відтепер і Володимир – не випадково ж масове хрещення киян у Дніпрі збіглося зі святом П'ятидесятниці [22, с. 20–22].

Відтворюючи ідеальний образ монарха, будівничого давньоруської державності, порівнюючи його з біблійним Соломоном [8; 18, с. 26], староруські книжники демонстрували його монаршу гідність, легітимізовану святістю першого християнського володаря Русі, що повинно було дати потужний поштовх до формування дедалі виразніших уявлень про Русь як священну державу – богохраниме царство [25, с. 102]. Утім, як нам уявляється, наведений з літопису фрагмент, окрім ідейної за змістом інформації, зорієнтованої на старозаповітні типологічні зразки, дає можливість розглянути приховану, практичну сторону хрещення (літописець, тільки окреслив її порядок стосовно до Володимира – оглашення, хрещення, покладання руки єпископа). Йдеться про певні канонічні правила, які повинні були застосовуватися до язичників, що прийняли рішення пройти обряд хрещення та його особливості.

Як уже зазначалося, при написанні реальної історії минулого, староруські книжники використовували звичайну практику – вони віднаходили майже кожному літописному образу певну біблійну паралель зразкового прецеденту, морального чи юридичного орієнтиру. Його поверховий зміст був зрозумілим для людей з християнським світоглядом і відповідною підготовкою. Сама історія, таким чином, віддзеркалювала фрагмент події в біблійному ідеальному вимірі, який не підлягав сумніву, де останній був критерієм і для осмислення, і для оцінки. Він міг ставати й зразком для практичного його втілення в життя, але тільки через відпрацьовану і канонізовану Церквою систему заходів.

Отже, нами зроблено спробу розглянути лише ті ключові фрагменти, які потребують світської інтерпретації. Відтак ми свідомо виділяємо проблему хрещення язичників і ті особливості, які, на наш погляд, поки що залишилися поза увагою фахівців і майже не враховуються при дослідженні всього комплексу питань цієї історичної події часів Давньоруської держави у прийнятті християнства як державної релігії. Саме цей біблійний архетип, на нашу думку, став ідеальним зразком для уподібнення і перенесення в практичну площину заходів великим князем Володимиром та його оточенням в процесі офіційного хрещення.

Звернемося принагідно до книги Діяння апостолів. Приблизно у 51-му році відбувся апостольський собор в Єрусалимі. На ньому вирішувалося питання: чи потрібно проводити обряд обрізання й дотримуватися Закону Мойсея серед язичників, які приймали християнство. Рішення апостольського собору було таким: «Бо завгодно Святому Духові і нам не покладати на вас ніякого обтяження більше, окрім цього необхідного: утримуватися від ідоложертовного та крові, і вдушення, і блуду, й не скоювати іншим того, чого собі не бажаєте; виконуючи се, добре зробіте» (Діян. 15:28–29). Тож, необхідними названі лише три критерії: стримуватися від ідолського жертвоприношення (жертвоприношення), крові тварин і задушення (в Старому Заповіті в це поняття включається м'ясо тварин, з яких не випущено кров, померлих від хвороб, чи убитих іншим звіром, чи загиблих внаслідок стихійного лиха); утримуватися від блуду; братолюбиве ставлення до людей.

Про недопустимість блуду багато сказано й в Новому Заповіті. Цей гріх ставиться на один щабель із убивством. Та от про ідоложертовне та кров, ні про задушення Ісус Христос прямо там не говорить. Від усього цього безпосередньо застерігає Старий Заповіт. Навіть там, де апостоли наказують дотримуватися певної норми поведінки – не робити іншим того, чого собі не бажаєте, вони мають на увазі не Євангеліє. Христос закликає до більшого – возлюбити ворогів своїх, до самопожертвування за друзів своїх (Ів. 15:13). Це свідчить про те, що апостолами не ставилося за завдання короткого викладення євангельського вчення про добродієність, але керуватися чимось іншим. Зрозуміло, що обрані три критерії з Закону Мойсея усвідомлювалися як закон, писаний в серцях (Іер. 31:33; Євр. 10:16), рівнобав'язковий для всіх народів. Виконання саме цього закону дає можливість язичникам вірно сприймати і виконувати Євангеліє Христове (бо зволилося Духові Святому і нам, – тягара вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного). Тож бо увесь Закон в однім слові міститься – любові: «Люби свого ближнього, як самого себе!» (Гал. 5, 14). Додамо, що на згаданому Соборі було обрано й апостола для язичників, яким цілком логічно та зрозуміло через які обумовленості став Савл-Павло (Дії 26:17; Рим. 11:13; Гал. 2:7–9). Дещо пізніше вже було відпрацьовано цілу систему заходів з навернення язичників до християнства, оминаючи обряд обрізання, викладену зокрема у «Правилах Святих Апостолів зібрані Климентом», які окремою книгою входили до Біблії Нового Заповіту після Апокаліпсиса Іоанна [7, с. 313]. Інформацію про це залишив І. Дамаскін у своїй праці «Точний виклад православної віри», яка на початку X ст. була перекладена церковно-слов'янською мовою [7, с. 64].

Відомо, що солунськими братами теж був розроблений цілий комплекс заходів із закріплення

позицій і християнського вчення, і Церкви у Великій Моравії. Це – правовий кодекс «Закон судний людем»¹. Він, хоча і опосередковано, однак дає можливість окреслити найголовніші проблеми, на які було спрямовано заборонні заходи. Найбільш суворі санкції передбачалося застосовувати проти тих, «іже творять треби и присяги», їх рекомендувалося продавати у рабство разом з усім майном. Закон урочисто проголошував непорушність подружнього життя (яке можна було розірвати тільки за особливих, точно визначених причин), санкції за порушення християнських норм сімейних відносин (перелюб, гвалтування, кровозмішання). Так, за кровозмішання, передбачалося сувору санкцію – відрізання носа, а для «духовних родичів», які поборалися, – 15-річний термін покаяння. Таким чином, найбільшим злом вважалося збереження язичницьких обрядів і порушення християнських норм сімейних відносин. У низці випадків тілесні покарання замінювалися штрафом, але лише тоді, коли йшлося про порушення «звичайних» норм моралі, а не специфічних християнських заборон [29, с. 129].

Більше того, заслуговує на увагу й те, що розбір справ і призначення покарань (включаючи церковні покарання) віддавалося повністю князю та його суддям. Відголоски подібних справ зберіг давньоруський літопис за часів великого князя Київського Володимира: «И рѣша епископи Володимеру: «Се умножишася разбойници; почто не казниши их? ... Ты поставленъ еси от бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье... Володимеръ же отвергъ виры, нача казнити разбойники» [20, с. 140, 142]. Та, скоріш за все, впровадження нових нетрадиційних правових норм наштовхнулося на певне незадоволення: «и рѣша епископи и старци: «Ратъ многа; оже вира, то на оружей и на коних буди». И рече Володимеръ: «Тако буди». И живяше Володимеръ по устроенью огню и дѣдно» [20, с. 142]. Це може свідчити про певні труднощі та ускладнення, які виникали в процесі християнізації. Запропоновані єпископами радикальні заходи були скасовані на віче, а надалі – узгоджувалися з дружиною, «бѣ бо Володимеръ любя дружину, и с ними думая о строи земленѣм, и о ратехъ, и о уставѣ земленѣм» [20, с. 140].

Звертає на себе увагу і те, що в «Повісті временних літ» руський літописець, описуючи історію слов'янських племен, акцентує увагу на ті ж самі критерії чеснот, які були окреслені апостольським собором [20, с. 30]. Потім він цитує з хроніки Георгія Амартола, де звертає головну

¹ Закон судний людем (ЗСЛ) – найдавніша слов'яномовна пам'ятка. Її джерелами слугували юридичні тексти, які представляли різні правові традиції. В основу було покладено переклад з грецької мови XVII глави Еклоги, положення якої доповнювалися церковними покараннями (спитиміями). Вплив на цю пам'ятку справили і слов'янські правові уявлення і звичаї. Відомо три редакції ЗСЛ – Коротка (кінець IX ст., оригінальна), Поширена і Зведена (являли собою перероблення XIII – початку XV ст. Короткої редакції). За низкою ознак (зокрема включення ЗСЛ в юридичний корпус, складений за великого князя Київського Ярослава Мудрого) можна припустити, що ця пам'ятка була добре відома в Руській державі вже у пер. пол. X ст. Припускається, що ЗСЛ було створено Мефодієм під час його архієпископського служіння в Паннонському діоцезі. Згідно «болгарської теорії» (Т. Сатурнік, С. Бобчев, М. Андрєєв, В. Ганєв) ЗСЛ складено у Болгарії невдовзі після прийняття християнства. Згідно «моравської теорії» (чеські вчені Й. Вашиця, В. Прохазка) пам'ятку було створено під час місії Константина (Кирила) і Мефодія у Великоморавській державі між 863 і 867 рр. «Македонська гіпотеза» передбачає створення ЗСЛ Мефодієм у ході його перебування намісником візантійської провінції Стримон (830–ті рр.).

увагу на такі ж сторони життя у інших народів: ставлення до людей, до їх та до подружнього життя. Закінчується опис коротким аналізом літописцем свого часу: «Якоже се и при насъ нынѣ половци законъ держать отецъ своихъ: кровь проливати, а хвалящееся о семь, и ядуще мерьтвечину и всю нечистоту, хомѣки и сусолы, и поймають мачехи своя и ятрови, и ины обычая отецъ своихъ» [20, с. 32]. Тому, поклавши в основу своєї розповіді критерії апостольського собору, літописець коротким екскурсом показав не лише їхні особливості у різних племен і народів, але, і це очевидно, виділив в позитивний бік полян та їхні звичаї предків. Іншими словами, на прикладі полян, окреслив людність, де не знаючи Старого Заповіту (Закону), його моральних вимог, вони, будучи язичниками, вже жили за нормами Закону. Про таке у своєму посланні до римлян писав, власне, апостол Павло: «Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не мавши Закону, самі собі Закон, що виявляють діло Закону, написане в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки» (Рим. 2:14–15). Вибір, який випав на долю полян, як ми розуміємо, не був випадковим. Їх літописну характеристику можна розуміти і як аргументацію, яка враховувала вимоги апостольського собору щодо язичників, які залучалися до християнського життя, оптимальну, з точки зору її результативності і позитивного прикладу в процесі християнізації всієї Русі. Таке бачення ситуації дає підстави стверджувати, що русичі не відкидали саму можливість залучення до християнського світу. Питання для великого князя, швидше за все, стояло інакше: де і як прийняти хрещення, щоб не потрапити під юрисдикційну залежність від рівноапостольних Церков.

Показовим в цьому плані є діалог князя Володимира Святославича з посланцями від папи Римського. Звертає на себе увагу те, що німецькі послы роблять наголос на тотожності руських язичницьких земель з християнськими (з християнськими германськими): «Рекль ти тако папез: земля твоя яко и земля наша, а вѣра ваша не яко вѣра наша» [20, с. 98]. Тобто – прозорий натяк на єдину приналежність земель до Яфетового племені, про що з точки зору біблійної історії було описано в «Повісті временних літ», де саме від Яфета виводилося символічне походження германців та слов'ян... Тож саме тому, очевидно, літописець і не став передавати усі деталі тих переговорів, а виділив тільки найсуттєвіші з них аргументи, якими німецькі послы переконували руського великого князя Володимира. Певні аналогії було закладено й у відповідь легатів на запитання князя, які мовили йому, що «Пощенъ по силе; «Аще кто пьеть или ясть, то все въ славу божию», рече учитель наш Павел» [20, с. 100], де явно простежується дипломатичний хід, зорієнтований на апостола, якого і «Повість временних літ» називає вчителем слов'ян.

Оглядаючись ширше, допускаємо, що Візантія взагалі не мала християно–законного чи християно–традиційного права претендувати на християнізацію Руських земель. Той же літописець, приміром, в розповіді про шляхи сполучень уділів Сима, Хама і Яфета, відносить її (Візантію) до земель Хамових: «Ис того же лѣса (Оковьскаго – авт.) потече Волга на вѣстокъ, и вѣтчеть семьюдесять жерель в море Хвалильское. Тѣмже и из Руси может ити по Волзѣ в Болгары и въ Хвалися, и на вѣстокъ дойти въ жребий Симовъ, а по Двинѣ въ Варяги, изъ Варягъ до Рима, от Рима же и до племени Хамова»

[20, с. 26]. То чи не тому, коли руська княгиня Ольга зажадала місіонерів, візантійський імператор Константин Порфирородний порадив звернутися до цесаря Оттона, до того ж – тоді ще не було схизми [9, с. 147]. Відголоски цих суперечок простежуються в пізнішій «Хроніці всього світу» польського історика Марцина Бельського, де він впевнено заявляє: «Нащадки чи рід давнішній наш словенський... пішов від другого світу, тобто від Потопу і отцем нашим християнським був Яфет... Хоча наші старші літописці виводили нас разом з греками від Іавана, але для цього нема жодних підстав, оскільки з нами разом греки ніколи в Сарматії не знаходились, а німці там спочатку мешкали» [14, с. 26]. В такий спосіб, римо–католицький християнський світ міг ставити під сумнів, можливо навіть заперечував, право Візантії мати під своїм верховенством діоцези на землях Яфета.

Виходячи з відповіді, яку дав князь Володимир Святославович німцям (римським послам): «Идѣте оиятъ, яко отци наши сего не прияли сугъ» [20, с. 100], князь був обізнаний в цьому питанні. Тут ми маємо справу з відпрацьованою богословами–інтелектуалами концепцією щодо розподілу території Азії, Африки, Європи між синами Ноя – Симом, Хамом і Яфетом. На біблійний розподіл накладалися місіонерські подорожі апостолів (учнів Ісуса Христа), засновників християнських центрів. Останні отримували канонічне право утворювати на них свої діоцези, наворачтаючи людність до християнства, а на світську владу, яка успадкувала ці землі за біблійним родоводом, накладався обов'язок захищати християнські парафії відповідних рівноапостольних центрів.

Захоплення ж світськими володарями земель, які не належали їм за біблійним родоводом, вважалося протиправним. Релігійний центр мав право вимагати їх повернення під попередню юрисдикцію, а в разі потреби, покладав це завдання на світську владу і міг анафематизувати порушника. За легендою ж, апостол Павло якраз і перебував з такою місією в землях, яку представляло папи римського посольство. Так, наприклад, коли на схилі 881 р. Мефодій¹ відвідав Візантію на запрошення патріарха Фотія та

¹ Батько святих Кирила і Мефодія був державним урядником у місті Солуні в Греції. Старший брат Мефодія народився 815 р., а Кирило – близько 827 року. Обидва брати отримали вищу освіту. 867 р. великий князь Моравії Ростислав просив у візантійського цесаря Михайла III місіонерів. Імператор доручив Кирилові перекладати церковні книги на слов'янську мову, а 863 р. вислав обох братів у Моравію проповідувати християнську віру, аби слов'янський народ розумів мову святої літургії й інших богослужб. На той час у Моравії вже провадили християнську агітацію латинського обряду німецькі місіонери. З прибуттям до Моравії Кирила й Мефодія, німецькі місіонери оскаржили місію братів перед Апостольським престолом у Римі за обрядові нововведення. Натомість папа Адріан II справу перевірів і підтвердив слов'янський обряд. Зрештою Кирило вступив до монастиря в Римі і там помер 14 лютого 869 р., а Мефодія папа висвятив на моравського єпископа. Після повернення Мефодія з Риму до Моравії, латинські єпископи розпочали його переслідування і навіть якийсь час утримували його у в'язниці. Звільнили Мефодія на вимогу папи Йоана VIII. Помер Мефодій 6 квітня 865 р. Після його смерті моравський князь Святополк, з політичних причин, вигнав учнів Кирила й Мефодія і запровадив латинський обряд. Вигнаних учнів прийняла Болгарія. Болгари, взявши книги від морав'ян, пристосували їх до болгарської мови, а слов'янську абетку на честь Кирила назвали «кирилицею». Болгари слов'янсько–моравський обряд прийняли, але дещо його змінили, тож на Балканах він вже не був точним повторенням того слов'янського обряду, що його запровадили у Моравії обидва брати, а був прилаштований до візантійського обряду. Саме цей візантійсько–болгарський обряд перейшов на Русь, а болгарська мова стала церковнослов'янською мовою.

імператора Василя I Македонянина, він їм пояснював, що Велика Моравія перебуває у сфері впливу римської Церкви, тож її повернення під візантійську юрисдикцію є нереальним [11, с. 5]. Відомо, що в період іконоборства¹ ці землі тимчасово перебували під світською юрисдикцією Візантійського імператора, проте коли папа офіційно звернувся до Візантії віддати ці землі римському престолу, патріарх Ігнатій дав таку згоду, за що й в неканонічний спосіб був усунутий з посади й замінений на Фотія.

Відтак, усі вищевикладені та інші тогочасні правила та світоуявлення, на яких безумовно чудово розумівся великий князь Київський Володимир, давали йому нагоду апелювати до отців–язичників, які не залучилися до християнства, а значить і не дали право легітимізувати руські землі канонічною єдністю з апостольським центром. Невипадково літопис, до речі, нічого не говорить і про хрещення Русі за часів князя Аскольда. Не було в Руській землі і апостольського вчення, бо як свідчить давньоруський літопис, «яко сле не суть ученя апостольска, ни суть ведущеє бога» [20, с. 132]. Апостол Андрій теж такого права не мав, оскільки апостолом для язичників було обрано Павла (Савла), а отже й саме апостол Андрій, за літописом, лише–но благословив київські гори. Вочевидь тогочасна руська церковна політико–ідеологічна доктрина торувала шлях, яким передбачалося оминати таку канонічну залежність, не даючи жодного приводу в разі християнізації на подібні претензії.

Відтак вважаємо, що невдача німецької місії була нерозривно пов'язана і з політикою курії, її ставленням до церковнослов'янської мови. Відомо, що папа Стефан V повністю заборонив богослужіння слов'янською мовою і навіть назвав це еретичним витвором. З країн, які прийняли християнство, у IX ст. тільки в Болгарії та в сербських князівствах ця писемність розвивалася вільно. У Польщі слов'янська писемність була відома, але її роль була мінімальною. У Великій Моравії, а потім у Чехії, її значення на перших порах було досить значним, але потім вона стала об'єктом переслідувань. Аналогічна ситуація була й у Хорватії, більше того, духовенство романських міст Далмації, чия юрисдикція розповсюджувалася на хорватські землі, бачило в слов'янській писемності ознаку прагнення хорватів до створення самостійної Церкви. Практично не було писемності «місцевою» мовою в Угорщині.

У контексті сказаного, можна припустити, що орієнтація на церковне богослужіння рідною мовою в Київській державі теж нерозривно була пов'язана з автокефальним завданням. Невипадково великий князь, після доповіді послів про свою місію, звертається до бояр і старців з питанням не про вибір між рівноапостольними Церквами (згідно літопису, так питання взагалі не ставилося), а про можливе місце хрещення: «Гдѣ крещенье приимемъ?» Они же рекоша: «Гдѣ ти любо» [20, с. 124].

Свідченням самостійного впровадження християнства є і акція масового хрещення киян у Дніпрі. Щось на зразок того, як це зробив апостол Петро в день П'ятдесятниці, коли на біблійних апостолів зійшов Святий Дух. Апостол Петро виступив із промовою й охрестив в Єрусалимі

3 тисячі юдеїв, що покаялися та охрестилися в ім'я Ісуса Христа, прийнявши дар Святого Духа (Дії 2:38–41). Потім, разом з Іоаном (Іваном) Петро провів масове хрещення в Самарії: тільки руки на них поклавши, щоб Духа Святого вони прийняли, оскільки до цього колишні юдеї вже були охрещені водою (Дії 8:14–17). За біблійною історією мало місце й Іванове хрещення, коли Іван Предтеча хрестив хрещенням на покаяння, тобто, в пришестя Ісуса. Після того, коли в п'ятдесятний день по воскресінні Ісуса Христа на його учнів зійшов Дух Святий, вони почали проводити обряд хрещення водою з подаванням Духа Святого «покладанням рук» в ім'я Господа Ісуса (Дії 19:2–7).

Отці перших чотирьох століть називали це таїнство «покладанням рук», пізніше – «миропомазанням», яке сповіщає Духа Святого та закріплює благодать, отриману при хрещенні. В ранньоапостольські часи таку благодать могли отримати ті, хто увірували в пришестя Христа як Сина Божого, що саме Він несе спасіння, славили Його. Прикладом отримання такого дару Духа Святого, який пролився на язичників, які Бога звеличували, але не були до цього хрещенні водою, засвідчує Петрова місія в Кесарії (Дії 10:44–48). Там він переконав «обрізаних віруючих» охрестити цих язичників і водою (10:44–48).

Подібне ж повідомлення лунає й у літописі, в розповіді філософа: «Еже бо и нынѣ крестятся водою и духомъ» [20, с. 120]. Символічний крок до покаяння Руської землі зробив і великий князь Володимир, що поставив церкву на честь святого Іоанна Предтечі на горі в Корсуні (за Іпатіївським літописом) [12, с. 65]. Не виключаємо, що будівництво церкви на честь Іоанна Предтечі могло символізувати проведення хрещення на покаяння (Дії 19:2–4), тобто водою. З наступними поетапними заходами (привчанням до церковної мови) через оглашення до миропомазання (покладанням рук). До речі, в римо–католицькій церкві до сьогодення миропомазання над хрещеним водою немовлям проводиться, коли він досягає свідомого віку (зауважимо також, що за часів Володимирового хрещення була традиція хреститися двома пальцями, як і у нинішніх римо–католиків).

У цілому, починаючи з I ст. н.е. до часу хрещення Русі була відпрацьована й канонізована ціла система різних правил стосовно хрещення, в тому числі й язичників. Останні могли бути охрещені тільки за умови виконання певних вимог, які було закладено в формулу правилом 7–м II Вселенського Собору і яку дублювало 95–те правило VI Вселенського собору: «першого дня робимо їх християнами, другого оголошеними, потім у третій закликаємо їх, з трикратним дмухванням в обличчя, і у вуха й тако оголошуємо їх, і змушуємо перебувати в церкві, і слухати Писання, і тоді вже охрещуємо їх» [10, с. 45, 113]. Перевіряти готовність язичника до хрещення мали єпископ чи пресвітер [10, с. 106, 169] (78–те правило VI Вселенського собору, 46–те правило Лаодикійського собору), а також здійснити безліч інших вимог, порушення чи не виконання яких, тягли за собою виверження із церковного сану того, хто хрестив, та відлучення того, хто був хрещений.

Інформація, про масове хрещення, яку дає нам літопис, засвідчує також про утилітарність здійсненого заходу. Чого вартий тільки наказ князя Володимира: «Аще не обрящеться кто завтра на реце, богатъ ли, ли убогъ, или нищъ, ли работникъ, противень мне да будетъ» [20, с. 132]. Почувши таке, люди з милістю йшли, радуючись, і

¹ Нагадаємо, принагідно, що проти іконоборців виступив патріарх Константинопольський Герман і був зміщений з Престолу. Місце його посів іконоборець Анастасій, проти якого вели боротьбу папи Григорій II і Григорій III. Розрив між Церквами тривав майже 100 років, доки VII Вселенський Собор не засудив іконоборство.

говорили: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли» [20, с. 132]. Йшли на хрещення як на захід, в якому вбачали добрі наміри князя та його оточення, а не з особистого бажання, вмотивованого вірою в Ісуса Христа Сина Божого, стати християнином.

Розумів це згодом і митрополит Іларіон, який виправдовуючи князя в своєму «Слові...» писав: «И не было ни единого же противящася благочестному его повелѣнию, да аще кто и не любовию, нъ страхом повелѣвшасяго крещася, понеже бѣ благовѣрие его съ властью съпряжено» [27, с. 44], – додаючи, що «и въ едино время вся земля наша въ славе Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ» [27, с. 44]. Скептиків з приводу таких радикальних і масштабних заходів Володимира було, мабуть, чимало. На такий прискорений задум самостійного/самовільного хрещення, спрямовані й слова літописця: «Помилова бо ны «Паки банию бытъя и обновленьемъ духа», по изволенью божью, а не по нашимъ дѣломъ» [20, с. 134]. Зауважимо також на словах імператорів Константина і Василя, які умовляли свою сестру Анну вийти заміж за київського князя Володимира: «Еда како обратитъ богъ тобою Рускую землю в покаянье, а Гречскую землю избавишь от лютыя рати» [20, с. 124, 126].

Проте не лише релігійні чинники спонукали великого князя Київського до початку й заглиблення релігійної реформи загальнодержавного значення, але й геополітичні, економічні, цивілізаційні рушії та, навіть, світоглядні обставини. «У феодальному суспільстві немає людей, повністю незалежних, – як цілком обгрунтовано відзначає культуролог Я. Гуревич. – Селянин підлеглий господарю, але й феодал був васалом вищого сеньйора; власник – господар у своєму володінні, але воно являло собою феодал, пожалуваний за службу й покору. Поєднання прав сеньйора й обов'язків васала є характерним для будь-якого члена феодальної ієрархії на чолі з монархом, – та й він був чийсь васалом: або він склав присягу на вірність імператору чи папі, або вважався васалом господа Бога. Володіння повним, остаточним суверенітетом цьому суспільству не знайоме. Тому член феодального суспільства завжди від когось залежав, хоча б номінально» [15]. Більше того, як справедливо додає О. Моця, «у згадану епоху і космічний, і соціальний, і ідеологічний простори ієрархізуються. Всі відносини будуються по вертикалі, всі розміщуються на різних рівнях досконалості залежно від близькості до божества. За такої вертикальної стратифікації на самій горі міг знаходитись лише Господь. І християнство відповідало такій вимозі» [15].

Тож, готуючись до чину хрещення, великий князь Київський започаткував послідовне будівництво церков, що, звісно ж, не залишилося поза увагою літописця.

Перед хрещенням киян Володимиром Святославичем було побудовано церкву на честь Іоанна Предтечі в Корсуні, що повинно було символізувати хрещення водою на покаяння (оновлення). Прибувши до Києва, він руйнує колишніх кумирів (одних порубали, інших спалили, а Перуна вкинули у Дніпро і супроводжували аж допоки не випливе за межі руських земель). Символічно в цьому епізоді те, що Перуна літописець уподібнив дияволу, якого відганяють від купелі. Вона немов би стає джерелом нового і світлого життя, тобто очищеною і готовою до хрещення. Після масового заходу, Володимир,

звернувшись до Бога промовив: «И дажь имъ, господи, увѣдѣти тебе, истиннаго бога... и мнѣ помози, господи, на супротивнаго врага, да, надѣяся на тя и на твою державу, побѣжду козни его» [20, с. 132].

Аби розпізнати певні лейтмотиви цього Володимирового звернення, спробуємо співставити літописну і позалітописну інформацію щодо хрещення князя з біблійним хрещенням водою на покаяння та подаванням Святого Духа через миропомазання (про що йшлося вище). У першому, – це шлях, який необхідно пройти до віри в Ісуса Христа, як істинного Бога. У другому, – це шлях уже віруючої людини. Тобто, до першого літописець відніс людність, яка тільки-но пройшла обряд хрещення водою без обряду миропомазання, оскільки в зверненні князя до Бога йдеться про необхідність хрещеними пізнати, а значить і повірити в істинного Бога, як пізнали і повірили інші християнські країни («якоже увѣдѣша страны хрестьяньскыя» [20, с. 132]. До другого – Володимира, якого миропомазав єпископ корсунський (руки на голову поклавши), оскільки в своїй молитві, князь прагне досягти благочестивого життя з вірою в Бога («надѣяся на тя и на твою державу»). У такому контексті можна висловити припущення, що Володимир теж, до походу на Корсунь, був охрещений водою на покаяння. А його слова при облозі Корсуня (Херсонесу), коли він отримав звістку від Анастаса про вразливе місце херсонесців і можливість швидкого його захоплення, «Аще се ся сбудет, и самъ ся крещю» [20, с. 124], можна розуміти, як готовність закінчити обряд хрещення миропомазанням.

Такий діяхроністичний поворот в інтерпретації дає нам право довіряти інформації, яку містить позалітописне джерело «Пам'ять і похвала Володимирі» Іакова Мніха, де останній наголошував: «На другое лѣто по крещении к порогомъ ходи, на третье Корсунъ городъ взя» [16, с. 290]. У цьому ж творі зазначено: «Господи боже владыко всѣх, сего у тебя прошю: даси ми град, да прииму и да привѣду люди крестианы и попы на свою землю, и да научать люди закону крестияньскому» [16, с. 290]. З цього огляду видається цілком очевидним, що Іаков Мніх чітко вирізняв один обряд хрещення (водою) від іншого (миропомазання). Тому, ми й читаємо у нього оповідь на зразок вищенаведених біблійних сюжетів, коли: в одному випадку Володимир при осаді Корсуня дає обітницю в разі перемоги – «да прииму и»; в другому ж – після хрещення, на третій рік, ходив походом на Корсунь. Тобто, вже був хрещеним, але на покаяння, без дару Святого Духа (без обряду миропомазання).

Певною мірою пояснює Іаков і мотиви цієї обітниці, в якій розшифровується стратегічна політика великого князя Київського – привезти на Русь людей християнських і попів (церковнослужителів) для здійснення задуманого проекту її хрещення. Жодного слова про візантійських місіонерів. Далі повелів Володимир робити церкви на місцях, де стояли кумири, а на пагорбі, де знаходився Перун та інші язичницькі боги, ставиться церква на честь святого Василя Великого. Акція показова з точки зору особистого прикладу, адже сам великий князь на цьому капищі приносив жертви богам язичницьким. Характерним було і хрещальне ім'я великого князя – Василій, яке надавало цьому заходу символізму невідворотності.

Після цього поштовху по містах–городах будуються церкви, попи настановляються, люди на хрещення приводяться, діти обираються для навчання... «Сим же

раздаяномъ на ученѣе книгамъ, събысться пророчество на Русьстѣй земли, глаголющее: «Во оны днии услышатъ глусии словеса книжная, и яснь будетъ языкъ гугнивыхъ» си бо не беша преди слышали словесе книжного», – занотовує літописець [20, с. 134]. Тобто складається враження, що людей охрестили, а потім на швидкоруч почали навчати. Перед хрещенням у Дніпрі, коли волокли Перуна, то «плакахуся его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли святаго крещенья» [20, с. 132]. Виходить що, аби люди зневірилися в язичницьких богах вважалося, що достатньо було їх охрестити. Ми свідомі тієї обставини, що літописцю необхідно було пояснити цей історичний фрагмент так, аби максимально зняти підозри в якихось обрядових порушеннях чи насильстві, проте їхня наявність, усе ж таки, на наш погляд, однаково простежується.

Інший знаковий лейтмотив події полягає у спорудженні в Києві церкви Святої Богородиці. Символізм будівництва цієї культової споруди розкриває літописець: «Господи боже! «Призри с небесе, и вижь. И посѣти винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя», новья люди си, им же обратилъ еси сердце и разум, познати тебе, бога истинного» [20, с. 138]. Тут літописець вдруге натякає на проблему, що виникла в процесі християнізації – навіть ті, хто були охрещені, не вірили в Ісуса Христа як істинного Бога.

Зрештою, ще одна символічна ознака: у Василеві поставлено церкву святого Преображення, «бѣ бо въ тѣ день Преображенъе господне» [20, с. 140]. Відомо, що це церковне свято символізує одне із найбільших біблійних чудес, яке здійснив Ісус Христос: під час молитви з учнями, його одяг змінився на білу, відтак Вчитель явив їм свою божественну сутність. Тієї ж миті голос з хмари назвав Його Сином Божим (Лк. 9:35). На наш погляд, тоді у Василеві відбулася унікальна подія, адже вперше (за літописною хронологією) після початку проведення церковної реформи, великий князь зібрав в одному місці всю адміністрацію Давньоруської держави. «И съзываетъ боляры своя, и посадники, старѣйшины по всѣм градом, и люди многы... Праздновавъ князь дний 8», зварено було 300 перевар меду і убогим роздав 300 гривень [20, с. 140]. Літописець навіть запам'ятав (за літописною хронологією з того часу минуло вже вісім років) скільки днів тривало це свято, що було б дійсно дивним, якби це була просто пересічна подія. Припускаємо, що зазначене святкування могло бути, водночас, і нагодою для проведення розширеної наради, за присутності усієї верхівки держави, на якій аналізувалися підсумки релігійної реформи та подальші дії щодо її поширення на величезні терени усієї Русі.

Це мав бути немовби шлях від Іоанна Предтечі до оновленого життя, через очищення місць від язичницьких капищ (церква Святого Василя та інші, не названі тут нами) до будівництва церкви Святої Богородиці, наче до Пріснопівки, яка народила Сина Божого, й, зрештою, до усвідомлення, що Ісус Христос (церква Преображення) – істинний Бог.

Вісім днів святкування із його завершенням саме на день відзнаки смерті Діви Марії також мало своє містично-теологічне значення та практично-пропагандистський підтекст. Саме на Успіння Святої Богородиці, тобто на 15 серпня 996 р. (6504 р.) за літописною хронологією, святкування дня пам'яті Божої Матері (завершення її

життєвого шляху) збігається з язичницьким святом – днем закінчення збору врожаю. Алгоритм символізму в цьому випадкові говорила: було зібрано восьмий врожай після охрещення. Чи міг цей факт бути простим співпадінням? Не думаємо, а гадаємо, що саме воно вказує на зібрання «духовних врожаїв». Крім того, у тому ж році, напередодні свята, було завершено й будівництво церкви Святої Богородиці (Десятинної). У християнській символіці восьмий день – день оновленого життя віруючих, що стали на шлях спасіння до життя вічного. Усе це може свідчити про те, що великий князь Київський та його оточення, з огляду на рішення Єрусалимського собору (51 р. н.е.), вочевидь, цілком могли вважати, що задум із запровадження нової віри Ісуса в Русі та завдання християнізації цілої країни були втілені у життя й набудуватимуть незворотного характеру. Як наслідок таких переконань і світства, і кліру, свідчить коротка нотатка літописця: «Вида же люди хрестьяны суца, радовашеся душею и тѣлом. И тако по вся лѣта творяше» [20, с. 140].

Число «300» (300 перевар меду і убогим роздав 300 гривень) неначе символізувало чисельність біблійного Гедеонового війська, яким він переміг мадіанитян. Нагадаємо: перед походом Гедеон, випробовуючи бога, чи справді він має намір врятувати Ізраїль, спершу вимагав, щоби уночі роса впала лише на вовну, а по всій землі, щоб було сухо. На другу ж ніч він вимагав зробити навпаки (Кн. Суддів У1:37–40; УП:7). В розповіді філософа в «Слові...» Іларіона це місце у Біблії тлумачиться алегорично: як перше преображення водою, що інші народи були колись сушено, а Ізраїль – руном, потім же на інших народах стала роса, тобто святе хрещення, а на Ізраїлі – сухо. «По всеи же земли роса, по всеи бо земли вѣра прострѣся, – писав Іларіон, – дождь благодѣтныи оброси, купѣль пакы порождения сыны своа въ нетлѣние облачить» [27, с. 32]. Тобто, йшлося про усе людство, оновлене водою, що могло бути символічним Володимировому заходу як певний підсумок християнізації в Русі та її перемоги над язичництвом.

Отже, на нашу думку, вищезазначене літописання про церковне будівництво, усі події, що були з цим пов'язані, відповідні святкування тощо, не можна вважати випадковим збігом. Той шлях явно символізував цільну і поетапну, взаємопов'язану між собою ідеологічно-теологічну та державно-релігійну завершену ланцюгову систему – від хрещення на покаяння і віри в Ісуса Христа до віри (миропомазання) в Господа Ісуса Христа як Бога, Сина Божого. Діяння Володимира трактувалися як тріумф, коли великий князь «и възвращається Кыеву на Успенъе святыя богородица», тобто – повернувшись до столяного Києва на Успіння Святої Богородиці, Володимир праздник світлий справляв, скликаючи нечисленне множество народу [20, с. 140].

Після смерті великого князя Київського Володимира Святославича, за часів його сина – Ярослава Володимировича, раптом горять одні церкви і будуються нові. Закладається цілий культовий ансамбль церков на чолі з Софією Київською, як митрополією. Вперше за літописом (1039 р.) з'являється грецький митрополит. Висвячується вдруге Десятинна церква. Літописець, що жив на початку XII ст., пояснював таку колізію по філософськи: «Володимеръ землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просвѣтивъ. Съ же насѣя книжными

словесы сердца вѣрныхъ людей, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное» [20, с. 166].

Амбіційність планів, певно, пов'язувалася з прагненням київських однодумців великого князя довести спроможність Русі, без допомоги апостольських церков, щодо яких передбачалася відповідна залежність народжуваної Руської Церкви, самостійно вирішити це питання і стати в рівень з іншими державами християнського світу. У некролозі князю Володимирі під 1015 роком, автор знову повертається до пам'ятної події хрещення, наголошуючи, що акт було здійснено саме князем: «Аще бо онъ не крестилъ бы насъ, то нынѣ были быхомъ в прельсти дияволи, – далі наголошує, – сего бо в память держать русьстии людье, поминающе святое крещенье, и прославляють бога въ молитвах и въ пѣсняхъ и въ псалмѣхъ, поюще господеву, новии людье, просвѣщени святымъ духомъ, чающе надежи великаго бога и спаса нашего Иисуса Христа» [20, с. 146]. Відтак лунає свого роду повна реабілітація Володимира, його утилітарних заходів та усвідомлення грандіозності розпочатого ним державно-релігійного і церковного проекту.

Попри те, що Володимир Святославич ще за свого життя зазнав слави хрестителя й просвітника Русі, по його смерті ім'я київського князя досить тривалий час не вносилося до списку святих, як не існувало й дня його празника. Головною причиною цьому слугувало те, що необхідною умовою канонізації є вчинення померлим див, натомість при гробові Володимира чуда не діялися. З цього приводу монах Яків у своїй «Похвалі» намагався реабілітувати князя: «Не дивуймося, любі, коли він не творить чудес після смерти, бо багато святих праведних не ділали чудес, а вони святі» й переказує слова Іоана Золотоустого, що святу людину можна пізнати за її справами, а не за чудесами. Крім того, невідомий автор «Похвали» на честь Володимира з середини XII ст. нарікає на своїх сучасників не лише з того, що князь-хреститель не має празника в день своєї смерті, але навіть молитви не виголошують за нього. Ще й у XIII ст., аж до батієвої навали, імені Володимира не було в жодних синодиках, тобто у списках святих, а Іпатіївський літопис під 1229 р., згадуючи Володимира, називає його «Великий», засвідчуючи тим самим, що на той час великого князя чествовали як державника і просвітника, проте аж ніяк не як святого.

Відзначення дня смерті князя Володимира було встановлене вже у помонгольку добу, проте, як не дивно, не у Києві, а в Новгороді. Новгородський літопис під 1240 р. повідомляє, що 15 липня, тобто в день смерті київського великого князя, князь Олександр Невський здобув перемогу над шведами на річці Неві. Тож, коли б на той час Володимира Святославича вже шанували як святого, то літописець неодмінно згадав би його у якості заступника тієї перемоги. Натомість літопис наголошує, що князь Олександр переміг шведів «силою святої Софії і молитвами Владичиці нашої Богородиці і Приснодіви Марії, в 15 день місяця липня, в день святих Кирика і Юліти, в неділю Собору 630 святих Отців, що в Халкедоні». Саме після, й з нагоди, перемоги над шведами у день смерті Володимира Великого, князь Олександр Невський й встановив його празник 15 липня у Новгороді. Зауважимо, святкування започатковувалося не з приводу чуда при гробові київського князя (про що не могло бути й мови), тобто не як чудотворця, а як празник князя

рівноапостольного хрестителя Русі. Святим великого Київського князя Володимира Іпатіївський літопис називає лише під 1254 р., а Лаврентіївський літопис під 1263 р. згадує про відзначання його пам'яті вже як святого¹. Вперше ж церкву на честь святого Володимира Великого збудував на одній з брам Софійського Кремля у 1311 р. новгородський архієпископ Давид.

Те, що візантійські джерела мовчать про таку значну для Європи та християнського світу подію, як офіційне хрещення Русі, не безпідставно ставить під сумнів першопочатковий церковний зв'язок Києва з Константинополем. Безліч же канонічних порушень, допущених при такому масовому хрещенні, виключає можливість навіть припустити щоб на них свідомо пішов Константинопольський патріархат, коли б приймав у цьому участь. Самостійницькі прагнення князя, зважаючи на заходи, політико-ідеологічна спрямованість на офіційне визнання Русі як повноцінної християнської держави, наштовхнулися на підвалини надзвичайно складних церковних відносин, всього фундаменту теологічної Церковної будівлі – з єдиною догматикою, канонічною і територіально-ієрархічною системою тощо. Усі її складові церковні осередки мислилися як єдине тіло Ісуса Христа. Воно об'єднує і живить всю кафолічну спільність. Тільки в такій (кафолічно-вселенській) Церкві з усією силою проявляється благодать Святого Духу. За межами ж Кафолічної Церкви віряни стають приреченими на обмирщення, а благодать Святого Духу скудніє з причини відсутності зв'язку з рівноапостольним центром.

Включеною до Кафолічної Церкви може бути тільки та християнська спільнота, яка визнає усі її догматичні, канонічні, організаційні правила і норми під зверхністю і контролем одного з рівноапостольних центрів, що автоматично змінює й статус держави. Тоді її офіційно визнає Вселенський християнський світ. Факт такого церковного приєднання Русі до Константинопольського рівноапостольного центру, а через нього і до Вселенської християнської спільності, відбувся вже за часів сина Володимира Великого – великого князя Київського Ярослава Володимировича. Про це, зокрема, повідомляє Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать»: «Къ кафоликии и апостольстѣи Церкви притѣкаю, съ вѣрою въхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [27, с. 60]. У зв'язку з цим, зовсім під іншим кутом зору осмислюються події, їх причини та дії ініціаторів, що передували цьому акту. Це і внутрішня боротьба за владу, і зовнішня військова акція проти Візантії, і поставлення русича митрополитом, а також, зрештою, зміни в церковному і цивільному праві. На наш погляд, саме 1017 року, після першої перемоги над князем-братом Святополком, Ярослав Володимирович кардинально і остаточно обрав провізантійський курс своєї церковно-релігійної політики. Тоді ж було закладено Софію Київську й того ж року, імовірно, до Києва прибув з Константинополя митрополит Феофілакт Севастійський (до 1018 р.). Точної

¹ Мощі святого Володимира Великого спочивали в мармуровому саркофазі під руїнами Десятинної церкви від 1240 р. аж до часів київського митрополита Могили. У 1635 р., відбудовуючи Десятинну церкву, митрополит знайшов у її руїнах мощі. Голову святого Володимира митрополит П.Могила передав до Києво-Печерської церкви. Дещо з мошей послав у дар московському цареві Михайлові, останній передав її до Успенського Собору в Москві, а кисть руки П.Могила залишив у Соборі Святої Софії в Києві.

дати прибуття Феоділакта Севастійського митрополитом у Київ не зафіксовано, однак, згідно «Церковної історії» Нікіфора Каліста Севастійського, відомо, що Феоділакта було призначено на Русь митрополитом за часів візантійського імператора Василя II [1, с. 191].

Більшість фахівців, які вважають, що Русь прийняла християнство від Візантії, відносять цю подію до часу правління великого князя Володимира [22; 30, с. 192]. Наше ж припущення ґрунтується на тому, що Володимир Святославич здійснював акцію хрещення самостійно, коли ж згодом до боротьби з Ярославом включився інший син Володимира тмутараканський князь Мстислав (Ярослав в цей час утік до Новгороду), то кияни його не прийняли. При цьому ми не виключаємо візантійські впливи на учасників тогочасних подій, в тому числі й релігійно-ідеологічного спектру. Мстислав же, сівши на столі в Чернігові, став співправителем Руської держави (Ярославу він «великодушно» залишив Київ) й правив у цьому дуумвіраті Лівобережжям Дніпра.

Тоді ж у Чернігові заклав Мстислав величний Спасо-Преображенський собор. «Взірцем для нього, – зазначає В. Ричка, – став, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, саме київський першохрам – церкви св. Богородиці (Десятинна)... Очевидно, за подібним містобудівним розмахом крилися претензії Мстислава піднести церковне значення Чернігова. Можливо, він замірявся заснувати тут митрополію, відому за джерелами як «Маврокастра» [26, с. 73]. М. Присьолков теж вважав ці заходи князя Мстислава за ґрунтовну церковну перебудову «з необхідністю утворення на Русі нового єпископського трону... (після Новгородської і Білгородської)» [23, с. 49–50]. Сама Тмутаракань, князем якої був до того Мстислав, мала тісні стосунки з Корсунем (Херсонесом), священнослужителі якого допомагали Володимирові Великому у християнізації, а за Мстислава складали коло можливих односторонніх в опозиції до намірів «новгородця» Ярослава. Цілком логічним і справедливим буде припущення, що Константинополь, вочевидь, відмовився визнавати канонічність Руської Церкви до того часу, аж доки усі її церковні норми життя не буде приведено у відповідність до католицьких вимог і візантійського Номоканона. Перспектива такого оберту церковно-політичного становища Русі, звісно ж, не могла не викликати руху опору з боку опозиції, надто – після радикальних заходів грецького митрополита Феопемпта. Як наслідок, як ми вважаємо, усе це стало однією з основних причин виникнення військового конфлікту Русі з Візантійською імперією, у якому руські війська зазнали поразки.

Військова сутичка з Візантією, тим не менш, призвела у кінцевому підсумку до узгодження цілої низки міждержавних питань, в тому числі й релігійного характеру. Серед них, імовірно, був і неофіційний дозвіл на обрання київським митрополитом русича Іларіона, який мав би не лише очолити реалізацію візантійських вимог, але й примирити ворогуючі сторони в середині самої Русі та в Руській Церкві. Відтак, Іларіоном було розроблено концепцію («Слово про закон і благодать»), яка, проголошуючи Ярослава послідовником задумів Володимира, вводила Русь у Кафолічну Церкву через приєднання до Константинопольського патріархату (в розділі «Визнання віри» згода на такий шлях дуже нагадує покаєння). При цьому християнізаторські заходи Володимира Святославича були названі благочестивими,

здійснений ним акт хрещення не ставився під сумнів, а самого князя-хрестителя (Володимира) було піднесено до рівноапостольного й гідного канонізації.

Проте ця концепція шляху розвитку Руської Церкви якраз і розривала її зв'язок з апостолом Павлом та кирило-мефодіївською традицією. Г. Флоровський з цього приводу зауважував, що для русичів: «вирішальним було прийняття кирило-мефодіївської спадщини, а не пряме сприйняття візантійської культури. Безпосередній духовно-культурний дотик з Візантією і з грецькою стихією було вже вторинним. Треба, здається, говорити навіть про зіткнення та боротьбу стихій і впливів, болгарського і грецького, в давньому Києві... Утім, історію цієї боротьби в подробицях ми, у всякому разі, не знаємо і не можемо її розгадати та відтворити» [28, с. 8]. Таке трактування дійсно виглядає досить логічним, але лише за умови сприйняття обрання митрополитом Іларіона саме з огляду на антивізантійську спрямованість політики князя Ярослава Володимировича, що виглядає досить сумнівним. Для такого висновку, на наш погляд, немає аргументованих підстав. Досить скептично до цієї версії ставилися й Л. Мюллер та Г. Подскальський. Г. Подскальський, зокрема, відзначав, що «ця гіпотеза під час детального розгляду виявляється лише вправною комбінацією з деяких припущень, жодне з яких не є доведеним» [6, с. 44].

Вважаємо, що суть цієї християнської єдності й протиставлення в Русі має більш давні й глибинніші коріння. Цілком імовірно й із достатньою долею впевненості можна стверджувати, що вбивство Аскольда і Діра, реставрація язичництва, й подальше піднесення Києва було військово-політичною акцією й проектом, спрямованими проти канонічної залежності Руської Церкви від Константинопольського патріархату (а Києва – від Царгороду), яка виникла з Аскольдовим прийняттям християнства у IX ст. Проголошення ж Олегом Києва як «матері городів руських», стає найголовнішим завданням князя з реалізації цього проекту.

Водночас, вважаємо за доцільне погодитися й з твердженням, зокрема В. Рички [25], що це словосполучення є давнього, книжного за своїм змістом походження і несе в собі, насправді, потужне ідеологічне навантаження. Перед нами біблійний епітет «*мать градом*», співставимий у середньовічній літературі з Єрусалимом. В системі образів есхатологічної поезії біблійних книг межі Старого й Нового Завітів «*маті-мати*» («місто-діва») ототожнюється з Небесним Єрусалимом. У новозапівній візії Івана Богослова Новий Єрусалим персоніфікується в образі «нареченої Агнця». Уособлення міста в жіночому образі, що виступає в ролі матері і нареченої Збавителя втілює, образ Нового Єрусалиму – ідеальної столиці Христової Церкви й місце перебування Бога. Така самоідентифікація Києва й була задекларована літописцем у містично-пророчих словах «Се буди мати градомъ русьскимъ».

Увесь час князювання Олег спрямовує всю свою діяльність на піднесення Києва як політичного центра Давньоруської держави, творячи з неї нову імперію й протиставляючи свою столицю Царгороду-Константинополю. Маючи з улочами й тиверцями рать, врегульовує відносини з варягами, будує нові міста, підпорядковує деревлян (які за літописом були насильниками полян), ставить в залежність від Києва

сіверян і радимичів, скасовує сплату данини хозарам, зрештою – здійснює 907 року переможний військовий похід на Візантію. Іншими словами, кардинально змінює статус Києва, що стає центром величезної незалежної держави-імперії, якій, за договором, щорічно сплачує данину Візантія.

Утім, християнські літописці, оцінюючи його державницьку діяльність, зазначають: «И прозваша Олга – вѣщій: бяху бо людье погани и невѣгласи» [20, с. 46], явно натякаючи на недостатності його історичної місії, позаяк, мовляв, напророчено було, що благословенною і просвітленою Русь стане лише із прийняттям християнства. А пророкував те ніхто інший, як сам апостол Андрій, благословивши київські гори, як місце майбутньої величі його міста: «яко на сихъ восияеть благодать божья; иматъ градъ великъ быти и церкви многи богъ въздвигнути иматъ. И въшедь на горы сия, благослови я, и постави крестъ» [20, с. 26]. Тож, за логікою літописця, історична місія князя Олега є лише етапом на незворотному шляху Києва до християнізації. Поглинаючи своїм пророцтвом всі здобутки Олега та його послідовників, княжі дії, в контексті такої теологічно-пропагандивної маніпуляції, розглядаються лише як епізоди більш величного божественного промислу, кінцевого результату якого не можливо було уникнути. А Олег, проголосивши Київ «матір'ю городів руських», сам того не відаючи, був виконавцем одного із фрагментів грандіозного за своїми масштабами богоустановленого через апостола Андрія благословення.

Іншими словами, наведена фраза ніщо інше, як калька з давньогрецького слова «митрополія», а Олег, відповідно задуму давньоруських книжників, не усвідомлюючи прихованого божественного задуму, діяннями своїми приймав участь у розбудові майбутнього місця для зведення митрополічної кафедри та великокнязівського престолу. Не випадково, по смерті князя, літописець в розповіді про волхвування, робить наголос: «Та же и вся ослабленемъ божьимъ и творениемъ бесовскимъ бываеъ, таковыми вещьми искушатися нашеа православныа вѣры» [20, с. 54], або ж: «Еще же, но именемъ господнимъ, и пророчествоваша нѣщии... но и тому будуща предпоказа» [20, с. 54–56].

Відтак й усю різнопланову діяльність його послідовників на княжому столі у Києві, християнськими книжниками було вкладено у залежність від більш потужного божественного промислу. Весь побудований за змістом фактичний літописний матеріал було підпорядковано здійсненню цього грандіозного плану. Поетапність розвитку подій осмислюється літописцями як єдиний процес, уособлений в київських князях: у «демократичній» християнізації Русі Аскольдом (в якого першість хрестителя держави руські книжники відберуть на користь Володимира), від ревнісних язичників (князь Олег) до таких, що приймали хрещення на особистому рівні (княгиня Ольга), від язичників поміркованих (князь Святослав) до язичників, що приймаючи християнство, впроваджують його у своїй країні (князь Володимир) та, зрештою, до тих, що вже зростали у вірі Христовій (нащадки Володимирові) та які зміцнюють його побожною благочестивістю й інтелектуальним просвітництвом (князь Ярослав) тощо.

Концепція самостійного впровадження християнства, яка початково фіксувала кінцевий її результат за

часів Володимира Святославича, по його смерті переосмислюється. Вона окреслюється як грандіозна подія – етап (не принижуючи гідності самого великого князя), що потребує подальшого свого завершення «Акы Соломонъ Давыдова» [27, с. 50]. Проголошення ж володимировим сином великим князем Київським Ярославом Собору Софії Київської митрополією і є його кульмінацією. Нарешті, провіщане апостолом Андрієм, і нібито передане як пророцтво через Олега Божим промислом, здійснилося благословення – «возсіяла благодать божа».

Тож за теологічною концепцією ми можемо досить чітко простежити багатопланову політику цих київських лідерів. Свідоме прагнення бачити Русь величною і незалежною державою, повноцінною і не приниженою у взаємовідносинах з християнським світом, наштовхується на складну систему міжнародних стосунків. У світовій середньовічній системі усі її складові (етнічні спільноти, державні утворення) ідентифікуються приналежністю до релігій, на теологічних підґрунтях яких сформувалися територіально-ієрархічні відносини. Долучаючись до цієї системи, необхідно було приймати й відповідну віру, а також й прагнути посісти належне місце в її ієрархії. Не виникає сумнівів у тому, що київські володарі Русі включаються у складний процес пошуків вирішення цього непростого питання. Підштовхували їх до цього цілий комплекс потреб, зокрема, потреба модернізації державного організму, як і соціально-економічний, суспільно-політичний та дипломатичний розвиток країни.

Для князя та його оточення, які зосередили у своїх руках матеріальні цінності, розширювали територіальний простір володінь й які були не лише політичними, а й духовними лідерами тощо, вкрай необхідно було закріпити власні здобутки якісно оновленими владно-політичними повноваженнями, обґрунтованим й новим релігійно-ідеологічним чинником. Враховуючи складність міжнародної системи тогочасних відносин, киево-руська знать все ще здебільшого свідомо продовжувала орієнтуватися на язичницьку ідеологію, яка забезпечувала незалежне становище Русі, але її зовнішньополітичний статус поволі перетворювався на «панцир», який вже не відповідав військово-політичним і соціально-економічним завданням й перспективам країни, а в багатьох аспектах навіть входив у протиріччя з їх вирішенням. В язичництві природно закладено рух до своїх богів і корпоративних духовних цінностей, що в кінцевому результаті призводило до боротьби за незалежність. Усе це породжувало ускладнення, які майже постійно й перманентно необхідно було вирішувати силовими заходами. Отже, усвідомлення необхідності й потреби в модернізації внутрішніх ресурсів, не принижуючи гідності держави й становища статусу правителя у зовнішніх стосунках, стає найголовнішим завданням великого князя Київського Володимира Святославича та його оточення.

Як наслідок, у 980 р. проводиться перша загальнодержавна релігійна реформа – язичницька (Перуно-пантеонна). Її теологічний конструкт уподібнюється їй, водночас, протиставляється іншим релігіям, де ідеологічні підвалини демонструють як ієрархічну залежність, так і єдність. «И постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога,

и Смарьгла, и Мокошь» [20, с. 94]. Віра в Перуна, як у головного бога пантеону, уподібнювалася лідерству київського домену на всій території Русі. Впровадження в життя реформи супроводжувалося відповідними силовими заходами. Відбувається похід на Ляхів (під контроль Києва потрапляють руські міста Перемишль, Червен та інші). 981 року великий київський князь перемагає в'ятичів і накладає данину від плуга, як колись й батько його Святослав. У 982 р. в'ятичі виступили проти Володимира і знову були переможені. 983 року великий князь пішов на ятвягів і приєднав їхню землю.

У 985 р. Володимир пішов походом на Волзьку Булгарію. У «Повісті временних літ» під цим роком про подію писано так: «Рушив Володимир на Болгар з Добринею, вусем своїм, у човнах, а торків берегом [Волги] привів на конях, і так переміг болгар. І сказав Добриня Володимирові: «Оглядав я колодників, і всі вони в чоботах. Сим данини нам не платити, підемо оба шукати тих, що в постолах». І вчинив мир Володимир з болгарами, і поклялися вони межі собою, і сказали болгари: «Тоді нехай не буде миру межі нами, коли камінь стане платати, а хміль – тонути». І вернувся Володимир до Києва» [20, с. 98]. «І створи мирь Володимерь съ болгарь». Ситуація доволі цікава й неоднозначна: перемога, якою по факту великий князь так і не скористався, натомість – «вічний мир» з переможеними. Впадає у вічі й те, наскільки стримано й поважно літописець пише про переможених ворогів. Утім, якщо розглянути подію ширше, згадавши до цього ж і деяку передісторію, виявиться ця оповідь не такою вже й дивною. І одним з контекстів цього розуміння є також і релігійне питання.

Цілком очевидно що і Володимир, і Добриня, були добре знайомі з волзькими болгарами (булгарами) та з їхньою державою, сила якої (на той час) та міжнародно-корпоративна торговельна вага значно зросли, контролюючи шлях з Балтики через Волгу до Каспію. Нагадаємо, що як свідчить «Повість временних літ», коли 965 р. Святослав розгромив хазарів, його син Володимир теж ходив разом з ним походом на них (про це писав і Яків Мніх у своїй «Пам'яті та похвалі Володимиру»). Святослав завдав Хазарії смертельної поразки, але так і не знищив тоді їхньої держави, тож саме Володимирові, вже як князеві, що почав іменувати себе каганом (подібно до хазарського правителя, як свідчив Іларіон у «Слові про Закон і Благодать»), довелося поставити крапку в існуванні Хазарського каганату. В свою чергу волзькі булгари сприяли послабленню Хазарії, коли на протигагу хазарській верхівці, що сповідувала юдаїзм, 922 р. прийняли іслам й вийшовши із залежності від каганату хазарів почали завершальний етап свого зміцнення, утвердження Булгарії на Волзі як самостійного торговельного і військово-політичного регіонального лідера. Крім того Булгарія посіла нішу провідного ісламського місонера на північний захід та північний схід від Каспію та у Поволжжі.

Саме цей торговельний шлях був одним із пріоритетних і для Русів ще з аскольдових і святославових часів. Не дарма ж арабський географ Ібн Хаукаль навіть іменував Волгу «русською рікою» (нахр ар-Рус). І не ж дарма Русь заклала була у Прикаспії свій потужний розвинутий форпост: «Щодо русів, то вони живуть на острові в морі. Цей острів займає три дні дороги в той чи інший напрям, – писав той самий араб Ібн Хаукаль. – На

острові ліси й болота, і оточений він озером. Вони (руси) багаточисельні... І вони, народ сильний та могутній, ходять у віддалені місця з метою набігів, а також плавають на кораблях у Хазарське (тобто Каспійське – авт.) море, нападають на кораблі й захоплюють товари. Їхня хоробрість та мужність добре відомі...» [2]. Тож маючи торговельний і військовий опорний плацдарм на півночі Каспію, Русь здавна перетиналася й близько була знайома з ісламським світом.

Великий київський князь, відтак, як і його оточення, чудово ідентифікували в булгарах також і представників ісламу, що належали до іншої територіально-ієрархічної та духовно-релігійної системи. Системи, яку Володимир на тоді ще й розглядав як одну з перспективних для прийняття особисто та усією Руссю саме через булгар під духовним патронатом шаха Хорезму (який номінально був у складі Арабського халіфату із центром у Багдаді).

Придворний сельджукідський лікар кінця XI – початку XII ст. Шараф аз-Заман Тахір ал-Марвазі в частині своєї праці «Таба'і ал-хайаван» («Природа тварин») писав, що 300 року хіджри Руси захотіли зробитися мусульманами, аби їм були дозволені набіги та священна війна¹, а тому й надіслали до володаря Хорезму чотирьох мужів із наближення свого «царя», який мав ім'я Буладмир. «Направили послів до правителя Хорезму, групою в 4 людини з [числа] наближених царя. У них [є] незалежний цар, [який] називає сам себе і титулується Буладмир, як називають царя тюрків хакан, а царя булгар – б.т.л.ту. Прибули послі їх у Хорезм, виконали свою місію, [отримавши] роз'яснення від хорезмшаха, так що захотіли в іслам. Послав до них [хорезмшах вчителів], щоб навчити їх закону ісламу і звернути в іслам» [2]. Аналогічну історію приводить і придворний літератор пенджабського султана, а потім і делійського еміра у своїй праці «Джава'ал-хікаят ва лавами ар-ривайат» («Збірні оповідання та блискучі перекази») Мухаммад Ауфі, який жив у XIII ст. Згадував про цю подію також й Аль-Масуді. Інший арабський історик XIII ст. Ібн Ісфендіяр датою навернення русів до ісламу називає 297 рік хіджри, а Мухаммед Катіб писав, що вона сталася 333 року хіджри. Вказане датування означає наступне: 297 рік хіджри відповідає 909/910 рр. від Різдва Христового, 300 р. – 912/913 рр., 333 р. – 944/945 рокам. Ім'я ж руського царя Буладмира історики схильні співставляти із київським князем Володимиром [2].

У «Повісті временних літ» сказано, що саме булгари офіційно «презентували» Володимирові вчення ісламу й що саме до них спершу князь, вирішивши обрати державну релігію, посилав «добрих мужів», щоб розвідати, якою є їхня віра. Літопис з цього приводу стверджує: «Прийшли булгари віри магометанської, говорячи: «Ти князь еси мудрий і тямущий, а не знаєш закону. Увіруй–но в закон наш і поклонися Магомету». Володимир запитав: «Яка є віра ваша?» І вони сказали: «Ми віруємо в бога, а Магомет нас учить, наказуючи робити обривання, а свинини не їсти, і вина не пити, а по смерті з жінками чинити похоть блудну. Дасть Магомет кожному по сімдесят жінок красивих, вибере одну красиву, і складе красу всіх на [неї], і та буде йому за жону» тощо. Літописець стверджує,

¹ Мусульманський автор XV ст. Шукраллаг писав, що руси прийняли іслам для того, аби «законним шляхом» отримувати військові трофеї, захоплені у війнах з «невірними» (немусульманами).

що київський князь відмовився прийняти іслам начебто через те, що необхідно було здійснити обрізання та через заборону вживати свинину й спиртне¹. Виглядає таке пояснення не досить переконливо, адже відомо, що іслам конче не забороняє вживати вино, обрізання не стало причиною відхилення Володимиром, наприклад, юдаїзму (на це в нього знайшлися інші, більш вагомі, причини), коли до нього приходили жиди хазарські, які намагалися переконати князя в правоті своєї віри. Навряд чи заборона вживати свинину стала визначальною, адже після прийняття християнства Володимир нехтував й надалі, наприклад, вимогою моногамності, й продовжував жити полігамно й користуватися княжим гаремом.

Чому ж саме першість у виборчому переліку було віддано ісламу? Чи не тому, що, як доводять О. Пріцак і А. Залізний, Володимир, ще княжачи у Новгороді вже прийняв особисто мусульманство? Доречно буде також зауважити, що похід у Волзьку Булгарію завершився не лише «вічним миром» 985 р., а й весіллям. П'ятою дружиною київського великого князя (чи все ж таки київського кагана?) саме тоді стала мусульманка – донька булгарського кагана Муєміна II й правнучка царя Волзької Булгарії Алмуша, який 922 р. зробив іслам державною релігією свого народу. То чи був то завойовницький похід чи династичний, який скріплювався договором і шлюбом? Але ж, відповідно до мусульманської релігії, не можна видавати заміж мусульманку за немусульманина, тим паче за язичника. То чому каган дав згоду на шлюб? Чи не з тих же причин, що й пізніше візантійці – шантаж військовою експедицією й обіцянка прийняття їхньої віри. Так і з'явилися полонені, швидше схожі на заручників і, вочевидь, Володимир, пообіцяв, прийняти іслам, або ж імітував його прийняття².

¹ У 1130–1150 рр. Київ відвідав відомий андалузський мандрівник Абу Хамід ал-Гарнаті, який залишив свідчення того, що тут проживало велике число тюркомовних мусульман: «І прибув я в місто [країні] слов'ян, яке називають «Гор[од] Куйав» (тобто Київ). А в ньому тисячі «магрібітців», з вигляду тюрків, що говорять тюркською мовою і стріли мечуть, як тюрки. І відомі вони в цій країні під ім'ям беджн[ак]. І зустрів я чоловіка з багдадців, якого звать Карим ібн Файруз ал-Джаухарі, він був одружений на [доньці] одного з цих мусульман. Я влаштував цим мусульманам п'ятничну молитву й навчив їх хутбі, а вони не знали п'ятничної молитви». Йдеться, як вказує Д. Брильов, про печенігів, які жили в південноруських степах, а також і в самому Києві, і яких в арабських джерелах зазвичай називали «беджн» або «баджао». За даними арабського вченого-енциклопедиста Абу Убайда ал-Бакрі, печеніги прийняли іслам близько 1009: «після 400 року хіджри (1009–1010 рр. н.е.)» [2].

² Зауважимо ще також і на тому, що саме мусульманка-булгариня народила Володимирові улюблених синів Бориса і Гліба, які після смерті батька 1015 р. княжили в удільних Ростовському і Муромському князівствах, що межували з державою волзьких болгар [4]. Хоча Святополк був старшим і народжений від християнки, однак командувати військом, зібраним у 1015 р., наприклад, проти печенігів, старий князь довірив саме Борису, а проти іншого сина – Ярослава збирався війною йти. Прикметно також, що жоден з дванадцяти синів великого князя не мав християнського імені (десять синів мали язичницько-слов'янські імена, один – булгарсько-мусульманське й один – юдейсько-жидівське) а саме: Вишеслав (слов'янське), Ізяслав (слов'янське), Святополк (слов'янське), Ярослав (слов'янське), Всеволод (слов'янське), Святослав (слов'янське), Мстислав (слов'янське), Борис (булгарське), Гліб (жидівське), Станіслав (слов'янське), Позвізд (слов'янське), Судислав (слов'янське). Саме Борис і Гліб, за літописами, були забиті на смерть сином-християнином Святополком або ж, що більше відповідає правді, іншим володимировим сином-християнином Ярославом. Нагадаємо також й про той факт, що і Володимир Великий, і Борис та Гліб надто довго не визнавалися Церквою святими... Чи не тому, що християнами називалися лише з державно-політичного обов'язку та потреби?

Цілком імовірно, що й удавано. Коли ж візантійський вектор у державній та економічній політиці став більш вигіднішим чи нагальнішим – руський правитель, за принципом і практикою язичницьких хитрощів, схилився до зміни віри на християнську... Так і залишаючись язичником про що, до речі, й свідчитиме його подальше особисте життя та державні діяння...

Цей фрагмент свідчить про те, що Володимир та його оточення цілковито орієнтувалися в тогочасному релігійному світі й усвідомлювали, що на сході від Русі мають сусідами представників мусульманської віри, яка динамічно поширювалася.

Стало зрозумілим й те, що язичницька реформа не поширює зовнішньополітичного авторитету київського престолу й не сприятиме посиленню фінансово-економічних позицій Русі на тогочасних світових ринках. Її колишні послідовники, сусіди Русі, поступово переходили до табору світових релігійних систем, звужуючи територіальний простір і впливи представників язичницького світу. Творці-архітектори язичницької реформи, зокрема такі як Добриня, залучаючи фахівців з інших релігійних систем (як із свого середовища у вигляді вікінгів-християн у дружині, так і ззовні – в особах місіонерів чи торговців), а також, власне, й сам великий князь Київський, починають виношувати плани нового проекту релігійної реформи – тепер вже християнської. Механізм її здійснення та модель було запозичено з ранньохристиянської та кирило-мефодіївської спадщини. Залишалось лише втілити задумане у життя. Тим паче, що саме з'явилася сприятлива зовнішня військово-політична обставина, яка сулила низку взаємообумовлених вигід: перебуваючи у надзвичайно складних для себе обставинах, Візантійська імперія звернулася до київського князя Володимира по допомогу.

Через вісім років по язичницькій (Перуно-пантеонній) реформі, князь на віче отримав дозвіл перейти до практичних заходів щодо кардинальної зміни релігійної політики за допомогою церковно-християнської літератури рідною мовою. Виходячи з цього, можемо припустити, що коли б в справі впровадження християнства в Русі активно приймала участь Візантія, вона б вжила, враховуючи її досвід, упереджуючих заходів і прислала б цілу делегацію місіонерів. Для здійснення християнізації повинна була б діяти розгалужена церковна організація з чіткими правилами і канонічними заходами. Літописець не зміг би не помітити, чи затушувати присутність візантійських священнослужителів, а як раз такого візантійського впливу і не було видно на цьому етапі.

При цьому необхідно зауважити, що напередодні свого офіційного хрещення Русь однаково активно контактувала як з грецьким Сходом (Візантією), так і з латинським Заходом (Римом). Не викликає жодних сумнівів, що світські володарі Заходу були зацікавленими у встановленні приязних політичних і торговельно-економічних стосунків із Руссю, яка на той час вже була однією з найбільших і наймогутніших держав світу. Релігійні ж взаємини, а тим паче релігійна спорідненість, у ті часи були не менш важливим і дієвим засобом залучення до спільної військово-політичної, економічної та ідеологічної орбіти, ніж дипломатія чи збройна потуга.

Зв'язки великого київського князя Володимира з Римським Апостольським Престолом були надзвичайно

інтенсивними. Так, наприклад, Никонівський літопис під 988 роком подає факт прибуття до київського князя посольства з Риму, яке принесло йому мощі святих. Отже, факт християнізації Русі не залишився непоміченим у Римі, який, так само як і Константинополь, активно змагався за прихильність до себе охрещеного Києва. За три роки (у 991 р.) цей же літопис сповіщає про нове посольство до Володимира Великого від папи Івана XV з Риму: «Того ж року прийшли до Володимира послы з Риму, від Папи, з любов'ю і честю». Київський володар прийняв посланців прихильно й ввічливо віддячив відправкою власного поважного посольства до Риму. Очевидно, що рівень перемовин та енергійність дипломатичного обміну вказує на те, що йшлося про перспективи закладання у Києві митрополії.

На цьому хронологія контактів між Києвом і апостольським Престолом не припиняється, а набуває сталих ознак. Під 994 роком літопис знову відзначив тепер вже про повернення з Риму до Києва нового володимирового посольства. У 1000 р. великий князь приймає у Києві вже представників іншого папи – Сільвестра II. Відзначено, що папські легати прибули до Києва в супроводі ще й чеських та угорських послів. Того ж року руське посольство відбуло з Києва до римського папи.

Крім того, під час своєї місії до печенігів у Києві цілий місяць мешкав й близько спілкувався з київським князем німецький єпископ Бруно з Кверфурта. У своєму звіті імператорові Генріхові II від 1007 р. єпископ наголошував, що після місячного побуття у Києві він поїхав до кордону Русі з землею печенігів у супроводі самого князя Володимира, а там – не лише порозумівся з печенізькою знаттю, а й навіть став посередником в успішному укладанні перемир'я між русичами і печенігами [17]. Більше того, повернувшись до Києва, Бруно не лише висвятив у княжій столиці Русі єпископа для половців, а й відправив того з місією у половецьку землю разом із сином князя Володимира.

Відтак цілком справедливим було з цього приводу зауваження Афанасія Великого: «Годі й думати, щоб Володимир–неофіт так щиро дружив із західним латинським світом, якщо б уважав його інакше віруючим або фальшивовіруючим. Релігія в тих часах була справою серйозною; її ще не заторкнув пізніший лібералізм чи сучасний індивідуалізм. Тому треба сказати, що зв'язки Володимира з Римом і Заходом ґрунтувалися також на його глибокій релігійній однодумності з латинським світом...». Разом з тим, як вірно апелює І. Паславський, твердження, що в ці часи «Київська Церква перебувала в сопричасній єдності з Церквою Заходу та Петровим наступником – Папою Римським» є радше екуменічним мрійництвом і перенесенням категорій сьогоденної римоцентричної еклезиології в часи несприйняття її на Сході, ніж відповідністю історичним фактам [17]. Тож, в цьому контексті, варто зазначити й на тому, що взаємини Києва з іншими християнськими (і нехристиянськими) центрами (столицями, державами тощо) були настільки активними та обширними, що пізніші літописці–антилатиняни та антисламісти не наважилися їх не занотувати. І навіть упереджена пізня вставка переписувача (фанатичного грекофіла), подана під 987 р. у «Повісті временних літ» про так званий конкурс конфесій, що його нібито влаштував князь Володимир перед рішенням охрестити

Русь, є відголоском тієї релігійної нетерпимості та ворожості, які заповнили візантійську (православну) та римську (католицьку) Церкви після розколу 1054 року – після Схизми Церкви¹.

Важливу інформацію, з огляду на самостійність здійснюваних заходів князя Володимира та його оточення, надає зокрема Іларіон в «Слові про закон і благодать», де, порівнюючи Володимира з Константином, зазначає: «Онъ съ святыми отци Никеискааго Събора закон челоувѣкомъ полагааше, ты же съ новыми нашими отци епископы сънимаяся, чясто, съ многымъ сѣмѣрениемъ сѣвѣщаваашеся, како въ челоувѣцѣхъ сихъ ново познавшихъ Господа законъ уставити» [27, с. 48]. Літопис зберіг один з епізодів таких нарад – рішення якої потім скасувало віче: «И живяше Володимиръ по устроенью отню и дѣдню» [20, с. 142].

Нові ж отці–єпископи на Русі не були візантійцями–греками, а відтак й виникає логічний вислід: хіба згодилася б Візантія на такий крок й дозволила б висвятити русичам єпископів самим з числа неофітів, тим

¹ Схизма («поділ») – певне непорозуміння, сварка і, навіть, «анафемствування», в якому розділені Церкви і надалі продовжують вважати одна одну Церквою Христовою (взаємно визнаються християнами); і «схизма» – стан, в якому, поряд із усім, названим в «поділ», кожна зі сторін є впевненою, що саме вона належить до Тіла Христового, в той час, як віруючі іншої спільноти є «погибленими овцями», тобто не являються християнами.

Схизма Акакія (483–519 рр.) знову пов'язана з втручанням влади в справі Церкви: Церква прийняла Соборне (Халкедон, 451 р.) рішення про визнання Ісуса Христа Сином Божим і Сином Людським. Через певні (культурні/мовні) причини це рішення не було прийняте усією Церквою, тому тогочасний імператор Зенон вирішив це питання адміністративно: доручив Константинопольському патріархові Акакієві написати документ, що ввійшов у історію під назвою «Генотікон» (єднання), розіслав його Церквам, наказавши вважати це Символом Віри. Рим припинив спілкування з Константинополем аж до прийняття ним рішень Халкедону. Поряд з прийняттям Догми (про Ісуса Христа), дана проблема заторкувала питання авторитету імператора з питань Віри, який фактично визнавався Константинопольським престолом.

Говорячи про 1054 рік зазвичай вживають слово «схизма», але це, попри весь її негатив, лише «поділ», яких, наприклад, за 464 роки (від 323 до 787) між греками і латинцями було п'ять загальною тривалістю 203 роки, або за 506 років (від часу смерті Константина 337 р. до часу остаточного прийняття Константинополем рішення VII Вселенського Собору 843 р.) – сім, загальною тривалістю 217 років. Тобто: близько половини періоду прийняття шести Вселенських (визнаних сучасними і православною і католицькою сторонами) Соборів, греки і латиняни (для нашої теми беремо лише ці сторони, насправді ж все ще складніше) не мали повноти спілкування. Проте увесь цей час вони не ставили під сумнів «християнскість» одне одного (інакше не могли би, наприклад, зібратися на спільний Собор).

Імператорське рішення про вивіщення Константинополя, якому чинили опір «апостольські престоли» Рим, Олександрія і Антіохія (такий порядок «престолів» затверджено Першим Вселенським Собором у Нікеї). В результаті цієї світської, адміністративної по своїй суті, реформи, єпископи Ефесу та Кесарії Каппадокійської (які початково, разом з Карфагеном, також визнавалися апостольськими престолами) втратили свої апостольські права і обов'язки. Поряд з далекою для нас з Вами темою переходів/перетурбацій «влад»/«першостей», важливим, на нашу думку, є побачити разом з тодішньою Церквою глибину проблеми втручання держави в справі Церкви. У цьому контексті за свободу Церкви (проти рішення імператора) виступив визнаний католиками і православними святым папа Лев Великий. Ситуація ускладнювалася тим, що на престолі восідавав християнин, держава Церкву не переслідувала й усіма розумілася потреба вироблення способу існування Церкви в нових умовах толерації державою. Прошло ще багато часу, перше ніж було досягнуто консенсусу: Церква вивищила Константинополь (над Олександрійським і Антіохійським престолами), визнаючи його «апостольським».

паче з учорашніх язичників, втрачаючи практично таким чином контроль над нововисвяченим руським кліром та, відповідно, над церковною політикою Києва та Русі, коли б здійснювала у ній християнізацію за власним сценарієм. Звернімося за відповіддю до рішень Вселенських соборів. У 2-му правилі II Першого Вселенського собору, наприклад, щодо такої ситуації зазначалося: «Людей, що від язичницького життя нещодавно пристали до віри, й що короткий час оглашеними були, невдовзі до духовної купелі приводять, й відразу ж по хрещенні становлять на єпископство чи пресвітерство, тому за благо визнано, аби надалі нічого такого не було» [10, с. 32–33].

Усе це, звісно ж, не виключає абсолютну неучасть чи відсутність впливу на процес християнізації Русі з боку Візантійської імперії, яка була визнаним церковним авторитетом й до якої русичі відряджалися на навчання й які, повертаючись, несли ідеї впровадження грецьких зразків і стандартів релігійного церковного життя, отримуючи з Константинополя належну підтримку і допомогу. Досить згадати, що імператор Василій II вислав до Києва митрополитів і єпископів, які охрестили сусідів Русі, серед яких були й херсонесці [13]. При цьому варто зауважити, як довів на підставі літописних джерел Є. Голубинський, що для хрещення Русі з Візантії прибули лише попи, тобто другорядні церковні особи, фактично – спостерігачі. Митрополита ж Київського Леона та архієпископа Новгородського Іоакима (Корсунянина) Константинопольський патріарх Фотій настановив тільки аж у 991 р. [5, с. 163], вочевидь після того, як дізнався про прибуття у цьому ж році до великого князя Київського Володимирів посла з Риму від папи Івана XV. Митрополію ж у Києві на чолі з Леоном й взагалі було засновано лише на близько 996 р. й лише протягом кількох років по цьому (у 996–999 рр.) виникла Новгородська єпископія¹ та кафедральна церква з прибуттям до міста Іоакима Корсунянина [30, с. 33]. Утім, мали місце й впливи латинської традиції, як от, наприклад, із рішенням великого князя Володимира виділяти десятину на утримання Десятинної соборної церкви, що практикувалося у Західній Європі тощо.

Водночас в державі поволі формувалася не лише язичницька опозиція, а й християнська. Так, наприклад, мали місце випадки незадоволення окремими методами,

¹ Подальше становлення системи вищого церковного управління в Київській Русі відбувалося під впливом візантійських церковно-канонічних традицій з урахування специфіки руської адміністративної та адміністративно-територіальної систем. Починаючи з кінця X ст. на Русі формується система єпископських кафедр, які входили до єпархії Київського митрополита, а також було засновано єпископію у Білгороді під Києвом, княжий резиденції, яка стала вікарною єпископією, глава якої заміняв митрополита на час його відсутності. Кафедри були відкриті у Новгороді, Полоцьку, Чернігові, Переяславі [32, с. 60]. Згодом митрополії отримали Чернігів та Переяслав. Поширилася й монастирська система, яку склали дві основні чернечі течії: єгипетсько-сирійська, авторитетний центр якої знаходився на Афоні (її звідти на Русь приніс Антоній), та палестинсько-константинопольська (її представляв Феодосій) [31]. Під 1037 р. у «Повісті временних літ» зазначається про заснування двох чернечих громад князем Ярославом на честь свого святого Георгія та покровителя своєї дружини Інгігерди – Ірини. Так розпочато було формування культу святих великокняжих покровителів. В Криму у Херсонесі продовжувало існувати окреме автокефальне архієпископство, яке підпорядковувалося безпосередньо Константинопольському патріархові й не мало у власному підпорядкуванні єпископських областей. Свою митрополію Херсонес отримав в другій половині XIII ст.

якими Володимир намагався втілювати в життя релігійну реформу з метою залучення до християнства язичників. Маються на увазі, зокрема, «щонедільні милостині» – пири, що потребували неабияких витрат і які більше нагадували язичницькі гуляння. Гадаємо, що й відмова його сина – Ярослава, що сидів у Новгороді, сплачувати Києву щорічну данину також була зумовлена не лише прагненням влади, а й намаганням залучитися прихильністю опозиції. Посилювала тиск й церковно-візантійська опозиція, яка вимагала канонічного визнання впровадженого Володимиром християнства, що неможливо було отримати не визнавши канонічну зверхність рівноапостольного центру, тобто – Константинополя. Тож, на нашу думку, в процесі християнізації в Русі сформувалися дві релігійні політико-ідеологічні концепції.

Перша – русько-слов'янська, а й відтак самостійницько-незалежна, коли суверенітет Руської Церкви у християнському лоні намагався утримати й великий князь Київський Володимир. Русь в цьому питанні не була першопроходцем. Найбільш успішною в цьому плані була політика правителів Болгарії. Такі держави як Польща та Угорщина також домоглися утворення самостійної церкви в X–XI ст. Продовжували боротьбу за власну незалежну церкву сербські князівства та Чехія. Захист новонаверненими до християнства державами свого церковного суверенітету позначився також і в зміцненні місцевої історичної традиції, яка взагалі заперечувала чи зводила до мінімуму причетність до цієї справи іноземних церковних центрів й підкреслювала вирішально самостійну роль власних володарів та суспільно-державної верхівки у прийнятті християнства.

Друга – провізантійська, яка, починаючи з вокняжіння на київському столі Ярослава Володимировича, розпочала зводити й обґрунтовувати ідеологічний місток щодо канонічної залежності Київської митрополії від Візантійської, від Константинопольського патріархату, прагнучи бути включеною до Кафолічної спільноти й, водночас, апелювала до так званої місії апостола Андрія на київських горах і його спадщини щодо Руської Церкви.

Отже, як видно з вищевказаного, великий князь Київський Володимир у новоприйнятому статусі християнського володаря-неофіта величезної держави діяв абсолютно незалежно у своїй релігійній дипломатії як щодо християнської Візантії, так і щодо християнського Риму тощо. Цілком очевидним є також і те, що руський правитель знав про давні тертя між двома світовими християнськими Центрами, як і натомість не вбачав у них і дві антагоністичні-різні церковні структури (які де-юре такими й не були), а розглядав і Рим, і Константинополь (як і Єрусалим, Олександрію чи Антіохію тощо) за рівноправні братерські з Києвом Церкви, що були об'єднані в цілісній Соборній Християнській Церкві зі спільною вірою в єдиного Бога Ісуса Христа. Тож не дивно, що найщільніші релігійні взаємини на рівноправних засадах Русь налагоджувала насамперед із найближчими до Києва сусідніми єдиновірними християнськими Центрами – Константинополем і Римом.

Київський князь не міг обирати між візантійським православ'ям та римським католицизмом у 987 чи 988 роках, позаяк таких Церков на той час ще не існувало. Була єдина соборна (кафолічна) Християнська Церква, яка складалася з кількох незалежних і рівних поміж собою Церков (Римської, Константинопольської, Єрусалимської,

Олександрійської, Антіохійської тощо). Утім, навряд чи на той час існувала (як еклезіологічна реальність) єдність Константинопольської та Київської Церков із Римом. Володимирові, як і усім освіченим тогочасним володарям та церковним діячам, було відомо про гучний конфлікт між патріархом Фотієм і папою Миколою I у IX ст., що яскраво вказав на очевидне: між Сходом і Заходом вже тоді існували вагомні догматичні розходження та різні політичні пріоритети¹, які обидві сторони намагалися взаємотерпіти заради хоча б номінального збереження єдності Церкви Христа². Не мав Володимир потреби з'ясувати на своєрідному кастингу ці окремі відмінності візантійської чи римської християнських традицій (як і основ ісламу чи юдейства) й тому, що давно і чудово знався як на церковних справах християнського світу, так і на релігійних засадах іншого світу навколишнього (на ісламі та на юдаїзмі), а також на рідних прадавніх слов'янських віруваннях (так званому язичництві).

Водночас, однозначно і безапеляційно стверджувати, що Київська Русь претендувала на абсолютну самостійність і незалежність в церковному питанні у тогочасному християнському світі, а Візантія взагалі нібито не мала права на християнізацію Русі є недоречним. Як доречно зауважує В. Ричка, для молодих варварських народів Європи й, зокрема, слов'ян Романія–Візантія уявлялася втіленням «царства Божого» на землі [25; 26]. Ворогуючи з нею, вони, між тим, і гадки не мали заперечувати її єдиноможливу у цьому світі легітимність, а ставилися до неї з глибокою повагою і заздрістю. Візантійське християнство було суттю тогочасної цивілізації, отож і шлях до цивілізації пролягав через навернення у християнство – єдино правильну ідеологію тодішньої геополітики та державного ідеологічного та економічного сходження, яку на той час монополізувала Візантія. Християнізація Русі означала входження її до світової християнської спільноти, віднайдення нею свого місця в співдружності християнських держав. Отож, вважаємо, що не варто однобічно й безальтернативно ставити під сумнів першопочатковий церковний зв'язок Києва із Константинополем. Духовна спорідненість київського правлячого дому з Царгородом стало для нього, попри усе, жаданою честю.

Водночас, прагнучи відповісти на питання, яку віру прийняв і початково привніс із хрещенням на Русь великий князь Київський Володимир, мусимо

¹ Наведемо, для прикладу, історичне зіткнення між Римом і Константинополем з приводу коронування папою Карла Великого на імператорство. Цей акт був сприйнятий Константинополем, як політична зрада, позаяк римські єпископи вважалися підданими РOMEЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ (Візантії), а натомість римська курія співпрацювала з новими західними державними утвореннями – противниками РOMEЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ. Відтак імператор цілком вмотивовано наказав покарати Рим, приєднавши території, що знаходилися під юрисдикцією Римського Апостольського престолу (південь Італії та Балканського півострова, Сицилію та Грецію) до Константинопольського патріархату. Такі дії в церковній раз спровокували черговий церковний «розділ», що усе ближче наближав Рим і Константинополь до розділу справжнього і остаточного. Подібних релігійно–політичних протиріч (як дріб'язкових, так і значимих) у середині номінально тоді ще єдиної Християнської Церкви було досить багато. Насправді вона фактично вже була неєдиною й низка таких та іншого різного характеру суперечностей зрештою 1054 року призвела до остаточного юридично–публічного її роз'єднання – до Схизми Церкви.

² Варто згадати хоча б засвідчений факт поминання папи в Константинополі до 1012 року.

зауважити на теологічно–понятійних застереженнях як щодо «православ'я», так і щодо «католицизму» з огляду на тогочасний стан християнської Церкви. В цьому контексті ще раз наголошуємо, що Київський князь не міг в сучасному розумінні обирати між православ'ям та католицизмом у 987 чи 988 роках, позаяк де–юре таких Церков на той час ще не існувало. Була єдина соборна (кафолічна) Християнська Церква, яка складалася з кількох незалежних і рівних поміж собою Церков (Римської, Константинопольської, Єрусалимської, Олександрійської, Антіохійської тощо). Отже, якщо за вихідні підстави вважати визнання нормативності віри семи Вселенських соборів, то володимирове віросповідання було східного обряду (православним). Разом з тим, існує факт євхаристійного спілкування Володимира з римським єпископом (папою), що може слугувати ознакою початкового зв'язку й з Римом, який проте не було в подальшому закріплено у католицизмі через низку як об'єктивних, так суб'єктивних історичних обставин. Релігійно–політичні протиріччя (як дріб'язкові, так і значимі) вже тоді розколювали номінально ще єдину Християнську Церкву. Насправді ж вона фактично вже була неєдиною й низка різного роду й характеру суперечностей зрештою 1054 року призвели до остаточного юридично–публічного її роз'єднання (розколу) – до Схизми.

Наголосимо, що наприкінці X ст., у часи хрещення Русі, все ж навряд чи існувала (як еклезіологічна реальність) єдність Константинопольської та Київської Церков із Римом. Володимирові, як і усім освіченим тогочасним володарям та церковним діячам, було відомо про довготривалі гучні політичні конфлікти та ідейно–догматичні суперечки між Константинополем та Римом, які обидві сторони намагалися взаємно стерплювати заради хоча б номінального збереження єдності Церкви Христа. Проте, як не парадоксально, формально–дуалістично віроу святого рівноапостольного князя Київського Володимира можна визначити православною вірою християнської Кафолічної (католицької) Церкви.

Список використаних джерел

- Брайчевський М. Ю. Утверждение христианства на Руси / М. Ю. Брайчевский. – К.: Наукова думка, 1989. – 296 с.
- Брильов Д. Історія ісламу в Україні: Мусульманська Русь / Д. Брильов // UMMA Inform. – 2014. – 24 квітня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://umma.ua/uk/article/article/Istoriya_Islamu_v_Ukraїni_Musulmanska_Rus/25243
- Виноградов Г. М. Конотативна природа давньоруських наративів: постановка проблеми / Г. М. Виноградов // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Історія та археологія. – 2008. – Вип. 16. – №1/1. – С. 179–191.
- Гай–Нижник П. Князівни та княгині Русі–України (X–XIV ст.). Короткий нарис / П. Гай–Нижник // Час і Події (Чикаго, США). – 2012. – №25. – 20 червня; – 2012. – №26. – 27 червня.
- Голубинский Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. – Т. 1. – Ч. 1. – М.: Императорское общество истории и древностей Российских при Московском университете, 1880. – 793 с.
- Горський В. Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К.: Дім КМ Академія, 2004. – 304 с.
- Дамаскин Іоанн (преподобный). Точное изложение православной вѣры / Іоанн Дамаскин, [пер. с греческого А. Бронзов]. – М.: Братства святиителя Алексія – Ростов–на–Дону: Приазовський край, 1992. – 446 с.
- Данилевский И. Н. Цитаты, которые мы изучаем / И. Н. Данилевский // Одиссей: Человек в истории. – М.: Coda, 2004. – С. 299–317.
- Жуковский А. Підсумки відзначення тисячолітнього ювілею хрещення Русі–України / А. Жуковский // Український історичний журнал. – 1993. – №1. – С. 140–151.

10. Книга Правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М.: Русский Хронограф, 2004. – 448 с.
11. Криль М. Святі Кирило та Мефодій у духовному і культурному житті слов'ян / М. Криль // Історія України. – К., 2003. – №14. – С.5.
12. Літопис Руський / За Іпатським списком. – К.: Дніпро, 1989. – 591 с.
13. Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений / М. В. Левченко. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 553 с.
14. Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, прототипотезы XVI – начала XVIII века / А. С. Мыльников // РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 320 с.
15. Моця О. До питання про вибір наших пращурів / О. Моця // Людина і світ. – 1999. – №1.
16. «Память и похвала Владимиру» Иакова Мниха // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. – М.: Мысль, 1988. – С.286–291.
17. Паславський І. Папство і Україна / І. Паславський // Світло. – 2003. – листопад.
18. Петрухин В. Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании // Сакральная топография средневекового города. – М., 1998. – С.12–32.
19. Плюханова М. Сюжеты и символы московского царства / М. Плюханова. – СПб.: Акрополь, 1995. – 336 с.
20. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.
21. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски. – СПб.: «Византинороссика», 1996. – 736 с.
22. Поппе А. Візантійсько-руський союзницький трактат 987 р. / А. Поппе // Український історичний журнал. – 1990. – №6. – С.20–32.
23. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. / М. Д. Приселков. – Санкт-Петербург: Наука, 2003. – 240 с.
24. Ричка В. Київська Русь: проблеми, пошуки, інтерпретації / В. Ричка // Історія України. – К., 2001. – №8.
25. Ричка В. Хрещення Русі 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету / В. Ричка // RUTHENICA. – К.: Інститут історії України НАН України, 2004. – Т. III. – С.93–102.
26. Ричка В. М. Знаки влади: організація та форми репрезентації верховної влади у Київській Русі / В. М. Ричка // Український історичний журнал. – 2009. – №1.
27. «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века). – Санкт-Петербург: Наука, 2000. – Т.1. – С.26–61.
28. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / П. Г. Флоровский. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 607 с.
29. Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше / Б. Н. Флоря // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. – М.: Наука, 1988. – С.122–158.
30. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М.: Наука, 1989. – 231 с.
31. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. / Я. Н. Щапов. – М.: Наука, 1972. – 328 с.
32. Щапов Я. Н. Формирование и развитие церковной организации на Руси в конце X–XII в. / Я. Н. Щапов // Древнейшие государства СССР: Материалы и исследования. 1985 год. – М.: Наука, 1986. – С.58–62.
3. Braichevsky M. Yu. Utverzhdenie khristianstva na Rusi / M. Yu. Braichevsky. – K.: Naukova dumka, 1989. – 296 s.
4. Brylyov D. Istoriya islamu v Ukraini: Musulmanska Rus / D. Brylyov // UMMA Inform. – 2014. – 24 kvitnya [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: http://umma.ua/uk/article/article/Istoriya_Islamu_v_Ukraini_Musulmanska_Rus/25243
3. Vynogradov G. M. Konotatyvna pryroda davnyoruskykh naratyviv: postanovka problemy / G. M. Vynogradov // Visnyk Dnipropetrovskogo universytetu. Seriya Istoriya ta arkhologiiya. – 2008. – Vyp.16. – №1/1. – S.179–191.
4. Hai-Nyzhnyk P. Knyazivny ta knyahyni Rusy–Ukrainy (X–XIV st.). Korotkyi narys / P. Hai-Nyzhnyk // Chas i Podii (Chykygo, SSHA). – 2012. – №25. – 20 chernya; – 2012. – №26. – 27 chervnya.
5. Holubinsky E. E. Istoriya russkoi tserkvi / E. E. Holubinsky. – T.1. – Ch.1. – M.: Imp-oe obsch-vo istorii i drevnostei Rossiyskikh pri Moskovskom universitete, 1880. – 793 s.
6. Horsky V. Davnyoruski lyubomudry / V. Horsky, O. Vdovina, Yu. Zavgorodniy, O. Kyrychok. – K.: Dim KM Akademiya, 2004. – 304 s.
7. Damaskin Ioann (prepodobny). Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very / Ioann Damaskin [per. s grecheskoho A. Bronzov]. – M.: Bratstvo svyatitelya Aleksiya. – Rostov-na-Donu: Priazovskiy kray, 1992. – 446 s.
8. Danilevsky I. N. Tsytaty, kotorye my izuchaem / I. N. Danilevsky // Odissei: Chelovek v istorii. – M.: Coda, 2004. – S.299–317.
9. Zhukovsky A. Pidsumky vidznachennya tsysacholitynoho uvileyu chreschennya Rusi–Ukrainy / A. Zhukovsky // Ukrainyky istorychnyi zhurnal. – 1993. – №1. – S.140–151.
10. Kniga Pravil svyatykh apostolov, svyatykh Soborov Vselenskh i pomestnykh i svyatykh otets. – M.: Russkiy Chronograph, 2004. – 448 s.
11. Kril M. Svyati Kyrylo ta Mephodiy u dukhovnomu i kulturnomu zhytti slovyan / M. Kril // Istoriya Ukrainy. – K., 2003. – №14. – S.5.
12. Litopys Ruskyi / Za Ipatskym spyskom. – K.: Dnipro, 1989. – 591 s.
13. Levchenko M. V. Ocherki po istorii russko-vizantiyskikh otnosheniy / M. V. Levchenko. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1956. – 553 s.
14. Mylnikov A. S. Kartina slavyanskogo mira: vzglyad iz Vostochnoi Evropy: Etnogeneticheskie legendy, dogadki, prototipotezy XVI – nachala XVIII veka / A. S. Mylnikov // RAN, Muzei antropologii i etnographii im. Petra Velikogo (Kunstkamera). – SPb.: Peterburhskoe Vostokovedenie, 2000. – 320 s.
15. Motsya O. Do pytannya pro vybir nashykh prashchuriv / O. Motsya // Lyudyna i svit. – 1999. – №1.
16. «Pamyat i pokhala Vladimiru» Iakova Mnikha // «Kreschenie Rusi» v trudakh russkikh i sovetskikh istorikov. – M.: Mysl, 1988. – S.286–291.
17. Paslavsky I. Papstvo i Ukraina / I. Paslavsky // Svitlo. – 2003. – lystopad.
18. Petrukhin V. Ya. Gorod i sakralnoe prostranstvo: bibleyskiy mif v nachalnom russkom letopisanii // Sakralnaya topographiya srednevekovogo goroda. – M., 1998. – S.12–32.
19. Plyukhanova M. Syuzety i simvolyy moskovskogo tsarstva / M. Plyukhanova. – SPb.: Akropol, 1995. – 336 s.
20. Povest vremennykh let / Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. Nachalo russkoi literatury. XI – nachalo XII veka. – M.: Khudozh. lit., 1978. – 413 s.
21. Podskalsky H. Khristianstvo i bohoslavskaya literature v Kievskoi Rusi (988–1237 hh.) / H. Podskalsky. – SPb.: «Vizantinorossika», 1996. – 736 s.
22. Poppe A. Vizantiysko-ruskiy soyuzvyskiy traktat 987 r. / A. Poppe // Ukrainyky istorychnyi zhurnal. – 1990. – №6. – S.20–32.
23. Priselkov M. D. Ocherki po tserkovno-politicheskoi istorii Kievskoi Rusi X–XII vv. / M. D. Priselkov. – Sankt-Peterburg: Nauka, 2003. – 240 s.
24. Rychka V. Kyivska Rus: problemy, poshuky, interpretatsii / V. Rychka // Istoriya Ukrainy. – K., 2001. – №8 (216).
25. Rychka V. Khreschennya Rusi 988 r.: ideyniy zmist litopysnoho syuzhetu / V. Rychka // RUTHENICA. – K.: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2004. – T. III. – S.93–102.
26. Rychka V. M. Znaky vlady: orhanizatsiya ta formy reprezentatsii verkhovnoi vlady u Kyivskiy Rusi / V. M. Rychka // Ukrainyky istorychnyi zhurnal. – 2009. – №1.
27. «Slovo o zakone i blagodati» mytropolyta Illariona // Biblioteka literatury Drevnei Rusi (XI–XII veka). – Sankt-Peterburg: Nauka, 2000. – T.1. – S.26–61.
28. Florovsky H. V. Puti ruskoho bohoslavii / P. H. Florovsky. – Minsk: Izd-vo Belorusskoho Ekzarkhata, 2006. – 607 s.
29. Florya B. N. Prinyatie khristianstva v Velikoii Moravii, Chekhii i Polshe / B. N. Florya // Prinyatie khristianstva narodami Tsentralnoy i Yugo-Vostochnoi Evropy i kreschenie Rusi. – M.: Nauka, 1988. – S.122–158.
30. Schapov Y. N. Gosudarstvo i tserkov Drevney Rusi X–XIII vv. / Y. N. Schapov. – M.: Nauka, 1989. – 231 s.
31. Schapov Y. N. Knyazheskie ustavy i tserkov v Drevney Rusi. XI–XIV vv. / Y. N. Schapov. – M.: Nauka, 1972. – 328 s.
32. Schapov Y. N. Formirovanie i razvitie tserkovnoi orhanizatsii na Rusi v kontse X–XII v. / Y. N. Schapov // Drevneyshie hosudarstva SSSR: Materialy i issledovaniya. 1985 god. – M.: Nauka, 1986. – S.58–62.

References

Hai-Nyzhnyk P. P., Doctor of Historical Sciences, Academician of the Ukrainian Academy of Sciences, Head of the Department of Historical Studies, Research Institute of Ukrainian history (Ukraine, Kyiv), Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Batrak O. P., Applicant historical faculty of Dnipropetrovsk National University (Ukraine, Krivyi Rog), Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Baptism of Grand Prince Volodymyr of Kiev: the election of faith and civilization and political progress

Highlights circumstances, motives and choice of faith Grand Prince of Kiev Vladimir Svyatoslavich. Analyzes the theological and ideological principles and political incentives civilization baptism of Rus.

Keywords: Volodymyr the Great, the baptism of Rus, Christianity.

Гай-Нижнык П. П., доктор исторических наук, академик Украинской академии наук, заведующий отделом исторических студий, Научно-исследовательский институт украиноведения (Украина, Киев), Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Батрак О. П., соискатель исторического факультета, Днепрпетровский национальный университет (Украина, Кривой Рог), Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Крещение Руси великим князем Киевским Владимиром: избрание веры и цивилизационно-политического развития

Раскрываются обстоятельства, мотивы и выбор веры великим князем Киевским Владимиром Святославичем. Анализируются теологично-идеологические основы и цивилизационно-политические побуждения крещения Руси.

Ключевые слова: Владимир Великий, крещение Руси, христианство.

* * *

УДК 94–058.12«178/182»

Фицик І. Д.,
докторант кафедри історії України,
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ),
gileya.org.ua@gmail.com

МЕНТАЛЬНІ ІМПЕРАТИВИ СОЦІАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ ШЛЯХТИ (КІНЕЦЬ XVIII – ПОЧАТОК XIX СТ.)

Розглянуто питання збереження ментальності польської шляхти – провідної замоножної версти української Наддніпрянщини – за умови зміни її майнового й соціального статусу у зв'язку з входженням Правобережної України до складу Російської імперії після поділів Речі Посполитої в др. пол. XVIII ст. Також вказано на використані російською владою способи й методи, спрямовані на декласацію й денационалізацію поляків. Крім того, з'ясовано роль і значення католицької церкви й освітніх закладів у боротьбі проти русифікації польського населення загалом і польської шляхти зокрема.

Ключові слова: Річ Посполита, Російська імперія, Наддніпрянська Україна, шляхта, ментальність, соціальна самобутність.

Етнічна й етносоціальна палітра Правобережної України кін. XVIII – поч. XIX ст. формувалась упродовж досить тривалого періоду насамперед у результаті еміграційних, міграційних, етнічних та демографічних процесів, що суттєво впливали й кардинально змінювали біосоціальну будову українських теренів [13]. Разом із тим спрямованість та інтенсивність цих процесів залежала від багатьох чинників: природних, соціальних, політичних, ідеологічних, економічних, навіть військових, до котрих належали геополітичні зміни, економічні кризи, воєнні кампанії, дискримінаційна внутрішня політика тих держав, котрі інкорпоровали українські території.

При цьому серед пріоритетних проблем етнополітологічного й історичного дослідження щодо національних меншин, котрі населяли територію Правобережжя, провідна роль належить саме польському етносу, що обумовлено історично. Однак саме в окреслений хронологічний відрізок відбулися суттєві

зміни, насамперед мова йде про поділи Речі Посполитої й остаточно входження Наддніпрянської України до складу Російської імперії, що не могли не вплинути на становище польської шляхти.

У зв'язку з цим маємо на меті з'ясувати, чи змінився за нових політичних умов майновий і соціальний статус шляхти; виявити відсутність або наявність ментальних імперативів у свідомості панівної верстви населення Наддніпрянщини; вказати на способи й методи декласації й денационалізації поляків російською владою; підкреслити роль і значення католицької церкви й освітніх закладів у боротьбі проти русифікації польського населення загалом і польської шляхти зокрема.

У царині вивчення історії Правобережної України, особливо що стосується польського шляхетства, варто назвати як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Серед останніх пальма першості належить напрацюванням французького історика Данієля Бовуа [5–8], роботи якого містять цікавий фактологічний та аналітичний матеріал і написані на широкій джерельній та історіографічній базі.

Такі українські вчені, як М. Бармак [3–4] і В. Шандра [26–28] у своїх працях приділили увагу механізмам управління російською імперською адміністрацією Правобережною Україною наприкінці XVIII – у першій половині XIX ст. Процеси інкорпорації правобережних губерній й становище шляхти досліджують Ю. Войтенко [10], Ірина й Ігор Кривошея [16–17], Н. Щербак [29], залучаючи для цього архівні матеріали. В. Свербигуз [22–23] здійснив порівняльний аналіз традицій шляхетського парламентаризму на різних історичних відтинках, простежив еволюцію та особливості взаємин між органами державної влади й місцевим дворянством українських губерній.

У книзі київських науковців С. Лисенка і Є. Чернецького [18] досліджується соціальна історія правобережної шляхти протягом кінця XVIII – першої половини XIX ст. Найбільше уваги приділено процесам легітимації та декласації дрібної шляхти Волині, Київщини та Поділля, російському законодавству та урядовим заходам щодо інкорпорації цієї кількасоттисячної групи до соціальної структури Російської імперії. Монографія містить список, що конкретизує родовий склад легітимованої шляхти Правобережжя. Об'єктом вивчення Ю. Поліщука [21], О. Калакури [15] й В. Балушка [1] стали етнополітичні й етносоціальні трансформації на українських теренах та проблеми польської асиміляції, а також аспекти ментально-етнографічних особливостей поляків. Ю. Земський [12] розглядає питання генези польського націоналізму в окреслений період. При цьому на особливу увагу заслуговують і праці російського вченого Л. Горізонтова, який вказує на неможливість розв'язання «польського питання» інкорпорованих територій через суперечливість заходів імперського уряду щодо інтеграції/асиміляції польського населення [11].

Питання участі волинської та подільської шляхти у дворянських депутатських зібраннях, а також їх еволюція й специфіка функціонування в XIX столітті вивчаються в дослідженнях В. Казначєєвої [14] й О. Барвінок [2]. Разом із тим ментальні імперативи польської шляхти в контексті соціально-майнових трансформацій на тлі анексії Правобережжя Російською імперією й насадження тут власних методів управління залишаються маловивченими,