

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

 **Гілея**

Науковий вісник

Випуск 154 (№ 3)

Київ – 2020

УДК 422

**ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА
ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ КИЇВСЬКОГО
ЯРОСЛАВА ВОЛОДИМИРОВИЧА
(1015–1018, 1019–1054 РР.)**

**CHURCH-RELIGIOUS POLICY
OF THE GRAND DUKE OF KYIV
YAROSLAV VOLODYMYROVICH
(1015-1018, 1019-1054S)**

Гай-Нижник П. П.,
доктор історичних наук, заступник директора,
Науково-дослідний інститут українознавства
МОН України (Київ, Україна),
e-mail: Hai-Nyzhnyk@ukr.net,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8912-8398>

Батрак О. П.,
пошукач, Дніпровський національний
університет імені О. Гончара (Дніпро, Україна),
e-mail: Hai-Nyzhnyk@ukr.net

Hai-Nyzhnyk P.,
Doctor of History, Deputy Director, Scientific Research
Institute of Ukrainian Studies, Ministry of Education
and Science of Ukraine (Kyiv, Ukraine),
e-mail: Hai-Nyzhnyk@ukr.net,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8912-8398>

Batrak O. P.,
Finder, Dnipro National University O. Gonchar
(Dnieper, Ukraine), e-mail: Hai-Nyzhnyk@ukr.net

У статті висвітлюється ключові засади та чинники церковно-релігійної політики великого князя київського Ярослава Володимировича. Відображено внутрішньо-політичні новації великого князя в контексті зовнішньополітичних церковно-релігійних взаємин Русі з Візантією тощо.

Ключові слова: Ярослав Мудрий, Русь, русько-візантійські взаємини, церковно-релігійна політика Русі.

The article highlights the key principles and factors of the church and religious policy of Grand Duke of Kyiv Yaroslav Volodymyrovych. It reflects the internal political innovations of the Grand Duke in the context of the foreign political church-religious relations between Rus and Byzantium, etc.

Keywords: Yaroslav the Wise, Russia, Russo-Byzantine relations, church-religious policy of Russia.



Печатка князя
Ярослава Володимировича,
знайдена 1994 р. у Новгороді

Церковно-релігійна політика великого князя київського Ярослава I Володимировича (Мудрого) в Русі була тісно пов'язана водночас із кількома аспектами як внутрішнього так і зовнішнього характеру. Йдеться, зокрема про цілий комплекс чинників, що на той час тісно перепліталися не лише, власне, з питанням обрання віри та традицією її сповідання чи церковно-інституційним визначенням, а й з політичними, етнокультурними та соціально-економічними чинниками). Відтак із запровадженням християнства у Києві князем Аскольдом, а потім і з новим хрещенням її народу великим князем Володимиром релігійні процеси в державі відбувалися у взаємозв'язку не лише між собою (зокрема в парадигмі звичаєвих слов'янських вірувань, східно- / західно- християнських впливів і легітимізованого статусу новостворюваної Руської Церкви в лоні Кафолічної Церкви), а й з державним та політичним розвитком суспільства.

Батько Ярослава великий князь Володимир I Святославич (960/963 – 15 липня 1015), що правив з Києва Руссю від 979 по 1015 рр., опираючись на ідейні установки раннього християнства та з огляду на цілком очевидні геополітичні й грошово-торговельні зацікавленості, прагнув на державному рівні установлення самоврядної автокефальної Руської Церкви [5; 8, с. 130–170; 11]. Звертаючись до віросповідальних істин первісного християнства, великий князь та його дружинне оточення могли саме в такий спосіб, не принижуючи гідність Київської держави і не впадаючи в гріх погорди (самостійницьких амбіцій), відстоювати свою самочинність від претензій Риму і Візантії на гегемонію їхніх ієрархій в Руській землі [8].

Разом з тим, на шляху до створення умов для довготривалого існування автокефальної Руської Церкви великим князем київським Володимиром не було враховано складність всього комплексу церковних питань [4; 9; 10]. Наважившись самочинно (за підтримкою корсунського духовенства) впровадити християнізацію, князь Володимир та його оточення (користуючись перекладною церковною літературою рідною мовою, не визнаючи канонічної зверхності жодної з рівноапостольних Церков) наштотувались на відмову визнати Руську Церкву канонічними рівноапостольними центрами. Подальші історичні події показали, що так непевно закладений фундамент, не став надійним підмурівком для подальшого самостійницького існування Руської Церкви. Без канонічного офіційного зв'язку з рівноапостольним центром Русь опинилася за межами кафолічної спільноти.

Нові 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 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. 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 й допомогу.

Досить згадати, що імператор Василій II вислав до Києва митрополитів і єпископів, які охрестили сусідів Русі, серед яких були й херсонесити [22]. 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. [14, с. 163], вочевидь після того, як дізнався про прибуття у цьому ж році до великого князя Київського Володимира посольства 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 єпископія та кафедральна церква з прибуттям до міста Іоакима Корсунянина [46, 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, 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, який сидів на князюванні у Новгороді, сплачувати Києву щорічну данину також була зумовлена не лише прагненням влади, а й намаганням залучитися прихильністю опозиції. Посилувала тиск й церковно-візантійська опозиція, яка вимагала канонічного визнання впровадженого Володимиром християнства, що неможливо було отримати не визнавши канонічну зверхність рівноапостольного центру, тобто – Константинополя. Відтак, в перебігу християнізації в Русі сформувалися дві релігійні політико-ідеологічні концепції.

Перша – русько-слов'янська (самоврядно-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 у 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 вирішальну 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 та його спадщини щодо Руської Церкви.

Отже, 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 й дві антагоністично-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.

Разом з тим, однозначно і безапеляційно стверджувати, що Русь претендувала на абсолютну самостійність і незалежність в церковному питанні у тогочасному християнському світі, а Візантія взагалі нібито не мала права на її християнізацію є недоречним. Для молодих варварських народів Європи й, зокрема, слов'ян Романія-Візантія уявлялася втіленням «царства Божого» на землі. Ворогуючи з нею, вони, між тим, і гадки не мали заперечувати її 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. Тож не варто однобічно й безальтернативно ставити під сумнів першопочатковий церковний зв'язок Києва з Константинополем: духовна спорідненість київського правлячого дому з Царгородом ставала для нього, попри усе, жаданою честю.

Водночас слід зауважити про 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 щоби на таке свідо-

мо 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 спільноти, 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 вхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [37, 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.

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 (1039 р. за літописом) з'являється грецький митрополит, а потім висвячується й перший митрополит-русин. Проте шлях до цього був нелегким і тривалим. Тож, розглянемо ключові історичні фрагменти, які, на мій погляд, були пов'язані з церковно-релігійною політикою великого князя київського Ярослава Мудрого.

«В лѣто 6522 (1014). Ярославу же сущю Новѣгородѣ, и урокомъ дающю Киеву двѣ тысячѣ гривень от года до года, а тысячу Новѣгородѣ гривнемъ раздаваху. И тако даяху вси посадници новгородьстии, а Ярославъ сего не даяше к Киеву отцю своему» [32, с. 144]. Посадником у Новгороді в цей час був син Добрині Констянтин, з яким Ярослав входить у протиріччя. Про це свідчить і літопис, зазначаючи, що «варязи бяху мнози у Ярослава, и насилье творяху новгородцем и женамъ ихъ» [32, с. 154]. У конфлікті, що розгорнувся, новгородці перебили варягів «во дворѣ Поромони», після

чого почалися переговори¹, на які Ярослав запросив «нарочитыѣ мужи, иже бяху иссѣкли варягы, и обльстивъ я исѣче» [32, с. 154].

У ту ж саму ніч, за літописом, Ярослав отримує звістку від своєї сестри Предслави: «Отець ти умерль, а Святополкъ сѣдить ти Киевѣ, убивъ Бориса, а на Глѣба посла, а блюдися его повелику» [32, с. 154]. Ця літописна версія залишається традиційно поширеною в історичній літературі, хоча, наприклад, О. Хорошев, наводить низку аргументів на користь того, що вбивство Бориса здійснено варягами за наказом саме Ярослава [45, с. 26–31]. Потім відбулося віче, на якому новгородський князь просив вибачення і навіть розплакався – «Утерль слезъ». «И рѣша новгородци: «Аще, княже, братья наша исѣчена суть, можемъ по тобѣ бороти» [32, с. 156]. Що саме пообіцяв Ярослав новгородцям, літописець не повідомляє. Але перебіг подій, пов'язаний з відмовою самим князем платити данину Києву, можливо і став предметом домовленості.

Ставши київським великим князем Ярослав, швидше за все, обіцяв захист і скасування уроків, які новгородці сплачували щороку Києву. Слова «нарекъ бога» (покликавши на поміч Бога), дали підставу науковцям для твердження, що новгородський князь Ярослав виступив проти свого брата, великого князя київського Святополка саме на Спаса Преображення (6 серпня 1015 р.) після урочистого богослужіння [23, с. 82]. Це послаблює, якщо взагалі не знімає, наведену вище тезу Л. Гумільова щодо проязичницьки налаштованого новгородського війська, яке виступило проти християнського Києва. Зібравши «варягъ тысячу, а прочих вой 40000», Ярослав вирушив у похід [32, с. 156].

Битва відбулася після тримісячного стояння обабіч Дніпра. Фахівці стверджують, що саме на святанні 26 листопада 1015 р., після успішної нічної акції споювання дружини супротивника через заприязненного з Ярославом мужа, новгородський князь розпочав вирішальну і переможну битву з власним братом – великим князем київським Святополком. Далі літописець занотував: «Ярославъ иде в Киевѣ, и погорѣ церкви» [32, с. 156]. За розрахунками вчених, Ярослав був на київському столі вже того ж дня, або ж – 27 листопада 1015 року. «Церкви ж погоріли» у 1017 році. З'ясовано, що ця подія сталася після повернення Ярослава з походу до міста Берестія. Археологічні розкопки також показали, що Київ був тоді побудований дерев'яними рубленими домами [23, с. 82]. Виникає питання: чому не згоріли дерев'яні дома, торговельні лавки, а самі лише церкви? З іншого боку, укладачі Літопису Руського наголошують, що «за найновішими дослідженнями... дата закладання Софійського собору» припадає на той же 1017 рік [23, с. 82]. Для чого ж треба було спалювати одні церкви й будувати інші?

Розвідки останніх десятиліть показали, що на початок XI ст. аналогічна доля спіткала майже усі

¹ Цілком імовірно, що цей крок Ярославом було здійснено не без поради свого воеводи і кормильця Блуда, який свого часу зрадив володимирового брата, великого князя київського Ярополка

пам'ятки церковної архітектури в центральних, західних і південно-західних районах Балканського півострова. Наприклад, десь у 971 р. (під час війни проти київського князя Святослава Ігоревича) візантійський імператор Іоан Цимісхій захопив болгарські міста Пліску та Преслав. І одразу ж почалася перебудова церков. Після другого завоювання на початку XI ст. церкви було зруйновано остаточно. Дослідники зазначають про масштабність цієї кампанії, у зв'язку з чим було зруйновано сотні церковних споруд. Вивчаючи це питання, спеціалісти дійшли висновку: руйнували візантійці в такий спосіб давнє, болгарське, від апостола Павла християнство [38, с. 235–237].

Зауважу з цього приводу: у болгарських церквах був південний вхід до наосу для здійснення богослужіння, що тягло за собою відмінності розподілу приміщень у вітварі... Для візантійців цього було достатньо, аби зруйнувати такі церкви як «еретичні». Останні ж дотримувалися богослужіння за давньою традицією, пов'язаною з ім'ям апостола Іакова. З його іменем, своєю чергою, пов'язане й так зване «Протоєвангеліє Іакова», що вважається апокрифічним і в давніх грецьких списках («Ісідоровому індексі») стоїть у числі заборонених [38, с. 237]. У слов'янських же списках заборонених книг воно відсутнє (наприклад, у Погодіновому).

Дослідження спеціалістами в галузі руської середньовічної архітектури і живопису показали, що архітектурна традиція Першого Болгарського царства мала продовження в Русі й, зокрема, в Новгороді, де навіть зустрічаються підписи болгарських майстрів [38, с. 248–249]. «В науковій літературі, – зазначає Й. Табов, – тривалий час вважалося, що зразком для Десятинної церкви у Києві була північна церква в Богородичному монастирі Константина Ліпса... в Царьграді» [38, с. 249]. Вчений, посилаючись на результати дослідження Американського археологічного інституту, а також А. Чілінгірова, наголошував, що вказана церква в Константинополі є простою хрестокупольною спорудою і, у зв'язку з цим, не могла бути зразком для київської Десятинної. Натомість ідентичність було виявлено між київською Десятинною церквою та Преславським катедральним собором у Болгарії. Тому, вочевидь, не випадково її (Десятинну церкву) як «еретичну» буде освячувати вдруге (1039 р.) митрополит-грек Феопемпт. Вірність такого тлумачення обґрунтував у своїх розвідках і М. Мур'янов [30, с. 265–269].

Це дає можливість зрозуміти, чому погоріли церкви у Києві у 1017 році. Віддати наказ зруйнувати Десятинну церкву, зрозуміло, Ярослав наважитися не міг, проте протиставити їй, закладаючи новий Софійський собор, ідентичний Софійському у Візантії, князь міг тільки узгодивши це питання з Константинополем й заручившись його підтримкою. Додам також й те, що навіть якщо (за деякими сучасними версіями) Софію Київську було закладено не Ярославом, а його батьком Володимиром, то вона, недобудована, могла також погоріти. Такий оберт подій зумовив би потребу в Ярослава заново розпочати будівництво Софійського собору, а

ярославим офіційним літописцям надав підстав не згадувати про закладення храму Володимиром й продовження його будівництва за князювання Святополка, а натомість – оголосити саме Ярослава закладачем і будівничим храму Святої Софії у Києві.

Вочевидь, що вже саме 1017 року, після першої перемоги над князем-братом Святополком, Ярослав Володимирович кардинально та остаточно обрав провізантійський курс своєї церковно-релігійної політики. Тоді ж було закладено (продовжено будівництво) Софію Київську й того ж року, імовірно, до Києва прибув з Константинополя й митрополит Феофілакт Севастійський (до 1018 р.). Точної дати прибуття Феофілакста Севастійського митрополитом у Київ не зафіксовано, однак, згідно «Церковної історії» Нікіфора Каліста Севастійського, відомо, що Феофілакста було призначено на Русь митрополитом за часів візантійського імператора Василя II [2, с. 191]. Цікавим фактом є й те, що після вокняжіння Ярослава висвячується вдруге Десятинна церква у Києві. Літописець, що жив на початку XII ст., пояснював таку колізію філософськи: «Володимерь землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просвѣтивъ. Съ же насѣя книжными словесы сердца вѣрныхъ людей, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное» [32, с. 166].

У той же час, ситуація знову загострюється поновленням боротьби зі Святополком, який за підтримки польського князя Болеслава вирушив на Київ. Як наслідок, 1018 року Ярослав зазнає нищівної поразки і «убѣжа съ 4-ми мужи Новугороду» [32, с. 158]. Зацікавленість Болеслава надати допомогу Святополку можна пояснити не тільки тим фактом, що останній був одружений на його доньці, але й одним із завдань Польської Церкви з розповсюдження християнства, яке було орієнтоване на Рим. Не випадково, ще за життя Володимира з'являється на Русі в якості капелана болеславової доньки Рейнберн, «поставлений (ще) у 1000 р. єпископом Колобжега» [43, с. 149]. І коли Ярослав «хотяше бѣжати за море», то «посадникъ Коснятинъ, сынъ Добрынь, с новгородци расѣкоша лодѣ Ярославлѣ, рекуше: «Хочемъ ся и еще бити съ Болеславомъ и съ Святополкомъ» [32, с. 158].

У Києві ж, за наказом Святополка почали вбивати воїнів Болеслава, який вимушений був утікати з міста. Можливо, Святополка обурило не тільки те свавілля, яке чинили поляки, але й те, що Болеслав зробив своєю наложницею Предславу. Не виключаємо і певні непорозуміння у зв'язку з переговорами про розмін полоненими, про які залишив повідомлення Тітмар Мерзебурський. Коли Ярослав втікає з Києва (1018 р.), «архієпископ цього міста з усім духовенством» з почестями зустрів прибуття Святополка і Болеслава. А потім Болеслав послав цього ж архієпископа до Ярослава для переговорів про розмін полоненими: у Ярослава в полоні була Болеславова донька – дружина Святополка, а Болеслав захопив у Києві мачуху Ярослава, його дружину і сестер (до речі, А. Пресняков вважав, що у цьому архієпископі слід вбачати Анастаса Десятинного) [34, с. 233].

Тим часом, у 1019 р. в битві на річці Альті новгородці розбили печенігів, останніх союзників Святополка. Скориставшись з нагоди, Ярослав проводить радикальні заходи з ліквідації залишків опозиції. Він усуває новгородського посадника, який фактично подарував йому престол, свого двоюродного дядька Константина Добриніча «разгневався на нь великий князь Ярослав и поточи й в Ростов и на 3-е лето повеле его убити в Муроме на рече на Оце (Оке)» [17, с. 312]. Таким чином, Ярослав залишив новгородську опозицію без лідера.

Проблему було вирішено на користь генерального церковно-політичного напрямку – орієнтацію на рівноапостольну Константинопольську Церкву. До такого ж висновку прийшли й укладачі 10-томника «Історія релігії в Україні», де наголошено: «Однак Володимир взяв на себе непосильну роботу. Він не знав всієї складності і запутаної системи церковних взаємостосунків. І коли новостворена церква спробувала ствердити себе, то справи її пішли дуже погано. Жодна з існуючих церков не могла її визнати. Завдання виявилось невиконаним, і вже син Володимира Ярослав Мудрий зрозумів це» [13, с. 25]. «Ярославъ же сѣде Киевѣ, утеръ пота с дружиною своею, показавъ побѣду и трудъ великъ» [32, с. 160], та цього разу церкви вже не горіли. У 1021 р. Брячислав, син Ізяслава, князь полоцький, напав на Новгород і пограбував його. Ярослав зреагував миттєво. На сьомий день наздогнав Брячислава і, перемігши його військо, повернув полонених. Така миттєва реакція Ярослава може пояснюватися попередньою домовленістю з новгородцями.

Здійснити подальші плани Ярославу завадив інший його брат – князь Тьмутараканський Мстислав Володимирович. Після битви біля містечка Листвена у 1024 р. Ярослав утік до Новгорода. Проте кияни Мстислава не прийняли. При цьому ми не виключаємо візантійські впливи на учасників тогочасних подій, в тому числі й релігійно-ідеологічного спектру. Тим не менш, Мстислав вирішив не добивати Ярослава по його поразці, припинивши круговерть сімейної різанини, й запропонував братові мир, звісно ж, на власних умовах перемоги. Так в державі Руській було встановлено великокняжий дуумвірат. Мстислав же, сівши на столі у Чернігові, став співправителем Руської держави (Ярославу він «великодушно» залишив Київ) й правив у цьому дуумвіраті Лівобережжям Дніпра. Тож з волі Мстислава брати уклали союз, поділивши територію та сфери впливу: «И сѣдаше Мьстиславъ Черниговѣ, а Ярославъ Новѣгородѣ, и бѣяху Киевѣ мужи Ярославли» [32, с. 162].

Тоді ж у Чернігові заклад 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» [36, с. 73]. М. Присьолков теж вва-

жав ці заходи князя Мстислава за ґрунтовну церковну перебудову «з необхідністю утворення на Русі нового єпископського трону... (після Новгородської і Білгородської)» [35, с. 49–50]. Сама Тьмутаракань, князем якої був до того Мстислав, мала тісні стосунки з Корсунем (Херсонесом), священнослужителі якого допомагали Володимирі Великому у християнізації, а за князювання Мстислава – складали коло можливих однодумців в опозиції до намірів «новгородця» Ярослава.

Свою церковно-політичну програму Ярослав продовжив після смерті Мстислава (1036 р.), в якого не було синів. У Новгороді Ярослав посадив старшого сина Володимира, а «єпископа постави Жидяту» [32, с. 164], виразника візантійського канонічного православ'я. Проте, вочевидь, у Новгороді залишки грекофобської опозиції були ще спроможні впливати на ситуацію. Тому, тільки після невдалого походу на Візантію, аж у 1045 р. «заложи Володимерь святую Софью Новѣгородѣ» [32, с. 168]. У Києві ж розпочинається капітальне будівництво цілого архітектурного ансамблю: «В лѣто 6545 (1037). Заложи Ярославъ Городъ великий, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святяго Софья, митрополью, и посемь церковь на Золотыхъ воротѣхъ святяго Богородица благовѣщенъе, посемь святяго Георгия (Перемоносоця – свого патрона) монастырь и святяго Ирины» [32, с. 164, 166].

Така церковна політика згуртувала самостійницьку опозицію, у якої ще за часів Володимира Святославича сформувалася незалежна церковна ідеологія і яка не зацікавлена була у новому перерозподілі матеріальних цінностей і владних повноважень. Однак реформи саме такого характеру розпочав проводити грек Феопемпт. Поява в Русі (у Києві) митрополита Феопемпта не була випадковою, адже саме при ньому великий князь Київський Ярослав укладав 1037 р. церковний пакт з Константинополем. 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 кафедральних вимог і візантійського Номоканону. 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.

Те, що заходи були радикальними, сумніву у дослідників не виникає. Більше того, вчені дійшли висновку, що такий радикалізм греків обурив навіть самого Ярослава, який і став ініціатором боротьби Руської Церкви за самоврядність від Константинопольського патріархату. Г. Флоровський з цього приводу зауважував: «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» [42, с. 8]. І все ж, на мій погляд, князь залишався послідовним у своїх діях. Ніякого розриву з Константинополем, проте, з боку Ярослава

не простежувалося. Натомість, навколо великого князя київського формується провізантійська партія. З грецької на слов'янську мову перекладаються богословські праці, священне писання, церковні устави тощо: «И ины церкви ставляше по градомъ и по мѣстомъ, поставляя попы и дая имъ от имѣнья своего урокъ, веля имъ учити люди... И умножишася прозвутери...» [32, с. 166]. Цікаву інформацію, з огляду на це, подає літописець: «Боголюбивому князю Ярославу любящую Берестовое и церковъ ту сущюю святыхъ Апостоль, и попы многы набдящю, в них же бѣ презвутерь, именемъ Ларионъ, мужъ благъ, книженъ и постникъ» [32, с. 168, 170], якого у 1051 р. буде обрано київським митрополитом. Чи не там навчали Ярослава істиною візантійсько-православної віри й корегували його церковну орієнтацію?

Зрозумілою стає й інформація літописця стосовно того, чому Іларіон, викопавши невеличку печеру, молився в ній «богу втайне» [32, с. 170]. Прийняття канонічної залежності від Візантії трималося в таємниці, а до самої акції, як видно, готувалися заздалегідь. Не обійшлося тут і без підтримки з боку християн-варягів, таких як Шимон, який буде надавати певну допомогу Печерському монастирю. «Прииде же Шимонъ къ благовѣрному князю нашему Ярославу, – дає звітку Києво-Печерський патерик, – его же приимъ, въ чести имяше и дасть его сынови своему Всеволоду» [20, с. 412].

Князю ж Ярославу відтоді залишалося лише перемогти київську опозицію. І знову в його діях простежується цілеспрямована послідовність стратегічної церковно-політичної лінії. Щоби закріпити успіх і довести цю справу до логічного кінця, а також зміцнити владну позицію київського князя, до Києва прибув з Константинополя митрополит Феопемпт (можна твердити, що з помічниками греками, церковними фахівцями у цій справі).

У 1037 р. при Ярославі робиться спроба скасувати привілеї з Десятинної церкви й перевести їх на ім'я новоствореної митрополії – Софійського собору (подібні спроби свого часу категорично заборонив Володимир): «Аще кто сего посудить да будет проклять» [32, с. 138]. Насильно впроваджується грецька митрополічна влада [19, с. 197]. Скасовуються єпископські суди на користь митрополита і князя («судити митрополиту», «митрополиту 6 гривен», «князю с митрополитом на поль») [19, с. 198]. За час князювання Володимира ця прерогатива, навпаки, належала єпископам, кафедри яких займали монахи з боярського стану і з якими князь радився, встановлюючи «віри».

Процес подібних перетворень, а саме: зміни в церковних законах, засоби утримання вищої ієрархії, приходського духовенства, взаємвідносини церковної та державної влади тощо, ретельно проаналізував церковний історик А. Карташев [19, с. 192–223]. У жодному ж випадку ми не спостерігаємо, щоби бодай якоюсь мірою обмежувалися прерогативи князя. Натомість обмеження торкнулися, перш за все, колишнього оточення Володимира Святославича, яке, вочевидь, й стало ініціатором війни з Візантією у 1043 році [6; 7]. З поставлен-

ням митрополитом київським русича Іларіона, всі ці нововведення (за грецьким Номоканонем), буде доведено до логічного кінця. Отже, було здійснено цілісну церковну реформу.

З'ясовуючи ж питання про похід руських військ на Візантію у 1043 р., спеціалістами висловлені різні точки зору як щодо його причин, так і щодо його ініціаторів. Так, Н. Полонська-Василенко у цьому контексті зазначала, що причиною походу було вбивство у Візантії якогось купця, як писав візантійський письменник Скилиця, проте М. Грушевський не надавав віри його свідцтву, припускаючи, що Ярослав Володимирович, можливо, хотів настрашати Візантію й здобути нові привілеї для руської торгівлі. М. Андрусак вважає, що причиною цієї війни було бажання Ярослава успадкувати візантійський престол, позаяк його друга жінка, Феодора, була донькою цесаря Константина [33, с. 126–127]. Утім, більшість істориків підтримують з цього приводу тезу М. Грушевського, що питання причин початку війни 1043 р. все ще залишається неясним, оскільки справжні спонуки походу київського князя на імперію ромеїв все ще невідомі.

У Д. Дорошенка ж без пояснень ця подія зафіксована як зовнішня політика Ярослава, яку знаменував «останній похід Руси проти своєї церковної метрополії» [18, с. 47]. І. Крип'якевич вважав, що «похід на візантійську столицю знаменував поворот до великодержавних планів Олега, Ігоря, Святослава. Але ми не знаємо, – обмовлявся вчений, – чи Ярослав думав про великі завоювання та опанування чорноморських шляхів, чи мав на меті тільки воєнну демонстрацію. Безпосередньою причиною війни було вбивство якогось київського купця, – отже, були якісь поважніші непорозуміння в ділянці торгівлі, що завжди була дуже чутливим місцем у відносинах між Києвом та Візантією» [21, с. 76].

П. Толочко також зазначає, що й досі невідомо, що стало причиною цієї війни, проте припускає, що «можливо, похід став відповіддю Русі на поїзд Візантії розповсюдити на неї свій політичний вплив» [40, с. 356–357]. Вчений пов'язує похід на греків із загостренням відносин між Києвом і Константинополем «після приходу до влади у 1042 р. Константина IX Мономаха, політика якого відзначалася антируською спрямованістю» [41, с. 83]. Автор повідомляє, що джерела зберегли відомості не тільки про велику сварку на константинопольському ринку між руськими і греками, внаслідок якої було вбито знатного руса, але й про те, що «в цей же час на Афоні візантійці піддали розгрому пристань і склади руського монастиря» [41, с. 155].

Дещо інший варіант щодо цього питання запропонував історик церкви А. Карташев. Він вважав, що похід руських військ спричинило «грецьке церковне правління з 1037 року, яке не зміцнювало дружбу, а підігрівало національну церковну опозицію. І хто знає, як далеко вона зайшла б, якби руський флот не був розбитий» [19, с. 67, 167]. Очевидець подій, відомий візантійський письменник Михаїл Пселл, з приводу цього характеризував русів як затятих ворогів і конкурентів Візантії й що «це варварське плем'я завжди живило ярісну

і скажену ненависть проти грецької гегемонії; при кожному зручному випадку винаходячи те чи інше звинувачення, вони створювали з нього привід для війни з нами» [19, с. 168]. Чи не є це актуальним, задавався питанням А. Карташев, чи не є це свідчення натяком на боротьбу руських проти «гегемонії» у тому числі і канонічної? [19, с. 168] Але хто ж тоді, як логічно міркував у свою чергу Л. Гумільов, складав партію ворожу грекам? Цей аспект з початків походу Ярослава привернув до себе увагу О. Шахматова та Д. Ліхачева, які вважали, що ініціатива наступальних дій належала не русам, а варягам, які й довели руське військо до поразки, а з їхніх ватажків, що спровокували цю безглузду війну, названо Інгвара Мандрівника [3, с. 330]. Укладачі 10-томника «Історія релігії в Україні», як і А. Карташев, вважають, що війну 1043 р. спровокував своїми діями Феопемпт (київський митрополит, присланий з Візантії), який не тільки вдруге висвятив Десятинну церкву, але й «ще цілим рядом інших актів спробував принизити запроваджену Володимиром церкву, ображав патріотичні почуття народу» [12, с. 26]. Тому ініціаторами походу на Візантію, на думку авторів, стала руська опозиція на чолі з Ярославом.

Загалом позиції вчених відбивають окремі напрямки трьох концепцій, що склалися в історичній науці щодо причин цієї війни, а саме: а) Ярослав прагнув позбавитися церковно-ієрархічної залежності від Візантії (М. Присьолков, А. Васильєв, В. Мавродін, Д. Ліхачов та ін.); б) війна була викликана через зіткнення державно-політичних інтересів (І. Будовніц, М. Левченко та ін.); в) мало значення загострення усього комплексу стосунків (Г. Вернадський, В. Пашуто, В. Королук та ін.) [24–26]. Природно, що у межах цих концепцій існує чимало окремих індивідуальних точок зору. У сучасній зарубіжній історіографії, зауважує Н. Нікітенко, отримала визнання гіпотеза А. Поппе, який причиною конфлікту вважає втручання Русі в боротьбу Константина IX з бунтівним воєначальником Георгієм Маніаком на боці останнього [31, с. 122]. За цілком можливою вважає таку точку зору А. Поппе, зокрема, й один з авторів німецького тритомника з руської історії Київської держави Х. Рюс. Н. Нікітенко ж, нагомість, припускає, що після одруження Володимира з цесарівною Анною, київські державці отримали право візантійського співволодіння, а відтак його син Ярослав Володимирович розв'язав війну з метою заволодіти візантійським тронем для зміцнення своїх позицій в ієрархії «Візантійської співдружності» [31, с. 126, 132]. Тож, як бачимо, питання про причини походу 1043 р. все ще залишається дискусійним серед наукових кіл.

До війни з Візантією готувалися заздалегідь. Грецький автор навіть повідомляв подробиці стосовно того, де і які кораблі будували руси. Певно, що греки знали про підготовку русів до походу й прийняли відповідні запобіжні заходи. В іншому випадку вони могли б, як це мало місце у всій попередній практиці, просто відкупитися вірою та грішми, тим паче, що мобілізація армії коштує до-

рожче. Така позиція греків наводить на думку про можливу домовленість візантійського і великокнязівського оточення щодо підтримки останнього. За цих обставин Ярослав й не очолив військову експедицію, а змушений був, вірогідно під тиском київського віче та опозиційних бояр, відправити свого старшого сина Володимира. Не виключено, що син міг стати й заручником, аби попередити можливу зраду з боку представників княжої дружини.

До подібних міркувань спонукають відомості про похід, що подає нам літописець: як тільки Володимир Ярославич опинився на кораблі воєводи княжої дружини Творимирича, той почав ігнорувати воєводство Вишати: «То не пішов з ними ніхто із дружини княжої». Руська флотилія повернула сама додому, кинувши напризволяще тих, хто залишився на березі, а занепокоєність Вишати в словах «а якщо погібну – то з дружиною», може свідчити лиш про одне: корпус руських військ був у небезпеці. Залишає русів на березі й Інгвар Мандрівник зі своєю дружиною, подавшись на Кавказ [17, с. 330–331]. Вважаємо, що серед причин поразки руського війська вирішальну роль зіграла все ж таки не буря на морі, а готовність грецьких військ до битви, які зайняли вигідну і безпечну позицію біля маяка Іскресту (а отже вони мали точну інформацію про київське військо, як і про те, де і скільки ним будувалося кораблів, саме від надійного джерела з Русі). За таких обставин, стає зрозумілим, чому під час бурі викинутими на берег опинилися лише руські кораблі й жодного грецького. Тому найвагомішою причиною поразки русів була неузгодженість дій дружин, яка при цьому не виключає можливості розгляду в «неузгодженості» заздалегідь «зкореговану тактику». Це й визначило, в кінцевому рахунку, трагічну долю саме тієї частини воїнів, яка виражала інтереси ініціаторів походу Русі на Візантію у 1043 році.

Зібрані 1043 р. для походу на Візантію воїни представляли інтереси різних політичних сил. Князь не міг ігнорувати таку акцію й змушений був її підтримати, надавши до зібраного війська княжу дружину на чолі зі своїм воєводою Іваном Творимиричем. На те, що ініціатива війни не належала великому князю Ярославу вказують такі факти: загалом воєводство очолив не Творимирич, а воєвода Вишата (син Остромира, воєводи новгородського, онука посадника Константина, якого Ярослав наказав стратити, правнука Добрині, дядька князя Володимира), якого висунула опозиція. Була в руському війську й варяжська дружина на чолі з Інгваром Мандрівником.

У «Повісті временних літ», знаходимо наступне повідомлення літописця: «В лѣто 6551 (1043). Посла Ярославъ сына своего Володимера на Гръкы, и вда ему вои многы, а воєводство поручи Вышатѣ, отцю Яневу. И поиде Володимеръ в лодыях, и придоша в Дунай, и поидоша к Цесарюграду. И бысть буря велика, и разби корабли руси, и князь корабль разби вѣтръ, и взя князя в корабль Иванъ Творимиричъ, воєвода Ярославль. Прочии же вои Володимери вывержени быша на брегъ, числомъ 6000, и хотящемъ пойти в Русь, и не идяше с ними никто-

же от дружины княжее. И рече Вышата: «Азь поиду с ними». И высъде ис корабля к нимъ, и рече: «Аще живъ буду, то с ними, аще погыну, то с дружиною». И поидоша, хотяще в Русь. И бысть вѣсть грѣкомъ, яко избило море русь, и посла царь, именемъ Мономахъ, по руси олядий 14. Володимерь же, видѣвъ с дружиною, яко идут по немъ, въспятивъся, изби оляди гречьскыя, и възвратися в Русь, всѣдыше в корабль своѣ. Вышату же яша съ изверженьми на брегъ, и приведоша я Цесарюграду, и слѣпиша руси много. По трехъ же лѣтъхъ, миру бывшу, пущень бысть Вышата в Русь къ Ярославу. В си же времена вдасть Ярославъ сестру свою за Казимира, и вдасть Казимиръ за вѣно людей 8 сотъ, яже бѣ полонилъ Болеславъ, победивъ Ярослава» [32, с. 168]. Чому Ярослав Володимирович не очолив сам цей похід, а послав старшого сина Володимира (якому було 23 роки) літописець не пояснює. До речі, це перший випадок в низці всіх попередніх походів на Візантію, коли така важлива акція взагалі відбувалася без участі великого київського князя.

То чи міг бути ініціатором воєнного походу у 1043 р. сам Ярослав Володимирович? З огляду на зовнішньополітичну діяльність, яку розгорнув великий київський князь, укладаючи союзи з державами через матримоніальні зв'язки; спосіб, яким він намагався вирішити церковне питання з Візантією (визнавши грецьку патріархальну зверхність, прийнявши першого, направлено Царгородським патріархом, митрополита Феопемпта), можна стверджувати, що військовий похід на Візантію, навіть якщо вважати його як демонстрацію сили, був невідгдним, і в першу чергу, самому великому князю Ярославу [6; 7].

Будучи абсолютно послідовним у досягненні поставленої мети, а вона не передбачала якихось зовнішньополітичних ускладнень з Візантією, приходимо до висновку, що Ярослав Володимирович та його оточення не були ініціаторами війни 1043 року. Війну розв'язала опозиція, яка намагалася захистити і підтвердити свою церковно-державну незалежність і самобутність, що склалася за часів Володимира Святославича. Заслугує на увагу й той факт, що воїнів, які потрапили до полону, греки (як і болгар у 1019 р. за Василя Болгаробійця) осліпили. Так чинять не стосовно воїнів, це – розправа над бунтівниками. А. Карташев у цьому контексті зауважує, що «греки руську війну розглядали як «бунт підданих василевса», тобто не як війну, а як повстання [19, с. 167].

Утім, згідно з літописною традицією подання матеріалу, ініціатива завжди приписується князю, а вплив його оточення і тиск суспільної думки опускаються. Тому рішення про здійснення походу на Візантію антигрецької опозиції, яку могли очолювати заможні і впливові бояри, що «плакашася за Володимирем Святославичем, акы заступника ихъ земли, убозии акы заступника и кормителя» і було зафіксовано літописцем як рішення князя [32, с. 144]. Про те, що досить міцні залишки опозиції мали місце в Русі, свідчать і позалітописні твори Іакова Мніха в «Похвалі Володиміру» та Несто-

ра в писанні про Бориса і Гліба. Звідси стає зрозумілим і те, чому воевода Вишата, якого греки відпустили за три роки після поразки русів у війні 1043 р., повертається з полону не до великого князя Ярослава у Київ, а в Новгород до його сина Володимира. Крім того, після смерті княжича Володимира Ярославича Вишата, уже разом з його сином Ростиславом Володимировичем, змушений був втікати аж у Тьмутаракань, де Ростислава буде отруєно грецьким катепаном (імператорським намісником), якого, своєю чергою, можливо саме за це, поб'ють камінням у Корсуні (Херсонесі).

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 русина 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 Володимировича послідовником задумів Володимира Святославича, вводила Русь у Кафолічну Церкву через приєднання до Константинопольського патріархату (в розділі «Визнання віри» згода на такий шлях дуже нагадує покаяння). 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.

Отже, військовий похід русичів 1043 р. на Візантію з самого початку був приречений на поразку. У такому результаті виявилися зацікавленими ті сили в оточенні Ярослава, які орієнтувалися на зв'язок з візантійським християнським центром. Ярославові Володимировичу ж це дозволяло, з одного боку, ослабити спротив опозиції, з іншого – довести вищезгадувану церковну політику до логічного завершення. Відтак, було започатковано низку заходів великого князя київського, з яких одні спрямовувалися в матримоніальному векторі¹, а інші були зорієнтовані проти грекофобських антипатично-війовничих настроїв. Г. Флоровський з цього приводу зауважував, що для русів «вирішальним було прийняття кирило-мефодієвської 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 подро-

¹ Не зовсім вдало напередодні походу на Візантію тривала й матримоніальна дипломатія і в самій Русі. «У 1043 році Ярослав Мудрий, – нагадує Л. Гумільов, – запропонував Генриху III, королю Германії й імператору Священної Римської імперії, руку своєї доньки, чим Генрих III не звабився» [17, с. 328]. Проте матримоніальною комбінацією з Казиміром польським, після поразки 1043 р. від візантійців, він зміг підняти свій авторитет, повернувши як придане 800 співвітчизників, забораних Болеславом раніше в полон

бицях ми, у всякому разі, не знаємо і не можемо її розгадати та відтворити» [42, 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» [15, с. 44]. Вважаємо, що суть цієї християнської єдності й протиборства в Русі має більш давні й глибинніші коріння. У підсумку ж, було узгоджено й питання про наставлення київським митрополитом русина, виразника східнохристиянської візантійської ортодоксії – пресвітера Іларіона, який запропонував програму подальших церковних і політико-ідеологічних перетворень у своєму «Слові про закон і благодать».

У світських та церковних істориків давньоруської доби вже давно накопичився доволі великий набір фактів, які свідчать про окремі відступи представників політичної та духовної еліти Давньої Русі від чинних правил в православному церковному житті як в царині християнської догматики та таїнств, так і в сфері ритуальних практик. Зазначені випадки є добре відомими (так би мовити – хрестоматійними), тому зрозуміло, що вони неодноразово потрапляли до уваги дослідників. Їхній обсяг настільки масивний, що навіть історіографічна чи джерелознавча оцінка зазначеної проблематики цілком могли б стати темою окремої наукової розвідки.

У даному випадку для нас важливою є та обставина, що до сьогодні не запропоновано переконливої версії пояснення причин «дивних» вчинків давньоруських світських та релігійних можновладців, їх мотивацій; науковці переважно констатують існування проблеми як такої, переважно не розкриваючи їхніх спонук та глибинної сутності. Йдеться, зокрема у сфері вказаної проблематики, про такі «дивні» події давньоруської історії як, наприклад, розпорядження великого князя Ярослава Володимировича (Мудрого) щодо хрещення та перепоховання у Десятинній церкві у 1044 р. останків його дядьків – князів Ярополка та Олега Святославичів (нагадаємо, що першого було вбито за наказом рідного брата – Володимира Святославича під час боротьби за київський стіл).

Іншим прикладом «дій не за правилами» є настановлення у 1051 р. на київську митрополічу кафедру колишнього духівника Ярослава Володимировича Іларіона всупереч традицій Вселенського Константинопольського патріархату собором єпископів (в аналогічний спосіб, до речі, за сприяння великого київського князя Ізяслава Мстиславича 1147 р. митрополитом було поставлено Климента Смолятича, який, слід відмітити, як і Іларіон, був одним з найвідоміших давньоруських богословів, автором унікальних теологічних праць, що засвід-

чує надзвичайно високий рівень руської духовної культури).

З одного боку, зазначена процедура настановлення митрополитів без попереднього благословення вселенськими патріархами знаходиться у протиріччі з визначеними канонами й перші руські митрополити були візантійськими греками, які приходили на Русь після патріаршого благословення. Разом з тим, ніхто не міг скасувати так зване Перше Апостольське Правило, згідно якого (у відповідності з євангельськими словами Сина Божого) мінімум двоє чи троє священників можуть вибрати над собою гідного наглядача (грецькою – єпископа), двоє чи троє єпископів – архієпископа чи митрополита і так до патріарха включно. Проте, як і у першому випадку, регулярні відступи від канонів могли б розхитати дисципліну та сприяти можливим зловживанням з боку церковних та світських структур [28].

Отже, у такий спосіб інтелектуали Русі на підґрунті зазначеної аналогії надійно гарантували собі можливість у разі потреби беззастережно апелювати не стільки до канонічних традицій, скільки до прецедентів ранньохристиянської доби, коли поширеною була експериментальність, орієнтованість на інтелектуально-моральні засади, авторитетні біблійні та святоотечеські приклади. Тож навіть коли київським митрополитом буде поставлено русина Іларіона, канонічний зв'язок з Царгородом залишатиметься непорушним. Про це якраз свідчить позалітописне джерело «Слово про закон і благодать», де офіційно визнано Нікео-Царгородський Символ Віри та, відповідно з цим, зверхність рівноапостольної Константинопольської Церкви [8; 9; 10].

У Ніконовському літописі, пояснюючи причини, які змусили обрати Київським митрополитом русина Іларіона, літописець записав: «Руским єпископи поставища Иларіона, Русина, митрополита Києву и всей Русской земле, не отлучающееся от православных патриарх и благочестия Греческого закона, ни гордящееся от них поставлятися, но соблюдающееся от вражды и лукавства, якоже беша тогда» [1, с. 86]. Тобто, не пориваючи канонічного зв'язку з Константинопольським патріархатом, не відмовляючись від грецької ортодоксії, не претендуючи на зверхність в поставленні митрополитів, але щоби виключити ворожнечу і підступність, які мали місце тоді. Прозорий натяк на ситуацію, коли київським митрополитом був грек Феопемпт.

Пояснення літописця взагалі виключає будь-яку боротьбу чи претензії на церковну самостійність і незалежність. Синхронно починає діяти Печерський монастир, для створення якого греки доклали теж певних зусиль. По-перше, було знайдено і підготовлено для цієї справи Антиму, який пройшов курс навчання на Афоні, де і був посвячений у чернечий сан, отримавши ім'я Антоній. Літописець повідомляє, що ігумен, який його навчав необхідному, «и рече ему: «Иди в Русь опять, и буди благословенъ от Святыхъ Горы, яко от тебе мнози чернцы быти имуть». Благослови и, и отпусти его, рекъ ему: «Иди с миромъ» [32, с.

170]. По-друге, було надано і фінансову підтримку. У Києво-Печерському патерику книжник з цього приводу записав: «Приидоша от Царяграда мастери четыре церковнии, мужие богати велми, въ пещеру къ великому Антонию и Феодосию, глаголюща: «Гдѣ хочета начати церковь?» [20, с. 418]. Тобто, присилаючи майстрів, «злата на три лѣта» давши, візантійці привозили з собою і моці святих мучеників «Артемия и Полиекта, Леонтия, Акакия, Арефы, Якова, Феодора» [20, с. 418], реліквіями яких теж закріплювався канонічний зв'язок Русі з Царгородом. Поступка ж Константинополя в обранні митрополитом русина розуміється нами як переосмислення Візантією потенційних можливостей опозиції грекофобів-автокефалів, яку на початках було недооцінено, а також як прагнення щонайшвидше замиритися з небезпечним північним сусідом, оскільки у 1046 р. на північному кордоні Візантії розпочали наступ печеніги [17, с. 323].

Про юрисдикційне становище Руської Церкви у 50-ті роки XI ст. свідчить «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона¹. Дослідниками, які в різний час зверталися до «Слова...», написано десятки праць, більшість з яких присвячено вивченню філософського та патріотичного аспектів і в меншій мірі релігійного. В історичній науці склалася усталена думка про те, що Іларіон є зачинателем філософського осмислення історії у вітчизняній духовній культурі [16, с. 57], що його «Слово...» – це «стрункий і органічний розвиток єдиної патріотичної думки», що воно, свого роду є патріотичним трактатом, який обґрунтовував незалежність Руської Церкви і руської державної політики від Візантії [39, с. 149]. «У «Слові...», – пише А. Карташев, – утверджується повнота сил руського християнства, прославляється його пишне зростання при великому князі Володимирі, котрого автор «ублажає», називає «блаженным» і возвеличує як героя віри, гідного канонізації. Все це – всупереч поглядам греків» [19, с. 169].

Возвеличуючи князя до рівня рівноапостольного, не принижуючи при цьому значення самобутньої Руської Церкви, Іларіон виводить її на рівень церковно-політичного партнерства з Константинополем, тобто розкриває перед нами цікаву і складну комбінацію геополітичних інтересів Давньоруської держави. Основним моментом для її реалізації й мав би передувати акт офіційної канонізації Володимира, санкціонований греками. Така інтерпретація пояснює мотиви, які не спонукали єпархіальні відомства до самостійної канонізації князя. Дослідники вказують, що саме в цей час взаємини Константинополя і Русі нічим не ускладнювалися, більше того, у 1052 р. було укладено шлюб візан-

тійської принцеси з сином Ярослава Володимировича – Всеволодом.

Можна висловити думку, що грецька сторона, прагнучи взяти Руську Церкву під свою канонічну зверхність, враховуючи складні обставини, викликані внутрішніми протиріччями в ній, вміло надаючи підтримку провізантійськи налаштованій партії, не поспішаючи з канонізацією Володимира (зі зрозумілих причин), погоджувалася на компроміс, запропонований Іларіоном. У такому контексті далеко не тенденційно усвідомлюємо логічність та обумовленість додавання до Іпатіївського літопису під 1050 р. твердження, що «Іларіон поставлен бысть митрополитом Киеву от патриарха Михаила Керулария» [19, с. 168]. Отже, ми маємо підстави вважати, що саме такого ідеолога як Іларіон, можливо найосвіченішу людину свого часу, яка розуміла букву канонів, переконаного прибічника православного віровчення, що з глибоким благоговінням ставилася до візантійської ортодоксії, й висувають зацікавлені кола на місце глави Руської Церкви.

Греки ж, зі свого боку, починають поширювати думку про те, що на Русі у давні часи проповідував святий апостол Андрій. І, вочевидь, діти Ярослава зазнали впливів грекофільської агітації, зокрема його син Всеволод. Про це свідчить лист до руського князя Всеволода Ярославича, написаний від імені імператора Михайла Дуки (1072–1077 рр.) його секретарем, відомим вченим свого часу Михайлом Пселлом. У листі йшлося про проект сватання доньки Всеволода за брата імператора Візантії. Одним з аргументів для укладання тісного династичного союзу висувалася, зокрема, й теорія спільності християнського джерела та його провісників². «Духовні книги та достовірні історії навчають мене, – писав від імені візантійського імператора М. Пселл, – що наші держави обидві мають одне джерело і коріння, і що одне і те ж рятує слово поширене в обох, одні і ті ж очевидці божественного таїнства і його вісники проголосили в них слово євангелія» [19, с. 45].

У контексті вищевказаного можна припустити, що саме через цю причину у 1074 р. перед смертю, коли Феодосій (Печерський) спробував призначити на своє місце ігумена Іакова, братія його не прийняла, посилаючи на те, що він не був пострижеником Печерського монастиря. («пришел с Лътца», тобто Іаков був пострижеником монастиря на річці Альті біля Переяслава Руського). Таким чином стає зрозумілим ідейний зміст протистояння. Згідно з давнім канонічним переказом, візантійці вважали, що саме Римська імперія є бронею та оболонкою вічного царства Христового, і тому сама вона набуває символічної подоби цієї вічнос-

¹ Нагадаю, що повний заголовок «Слова...»: «О законѣ, Моисѣомъ данѣмъ, и о благодѣти и истинѣ, исусомъ Христомъ бывшии и како законъ отиде, и вѣра въ вся языки простресе и до нашего языка рускаго, и похвала кагану нашему Влодимеру, от негоже крещени быхомъ, и молитва къ богу от всеа земля наша. Господи, благослови, отче!» [37, с. 26]. «Слово...» складається з трьох частин: перша – розповідь про закон і благодать, похвала князю Володимирі Святославичу; друга – молитва; третя – текст Символа Віри з короткими формулами під назвою «Визнання віри»

² Крім того, важливою є ще й та обставина, що незадовго до зазначених подій Візантія зазнала катастрофічної поразки від турків у битві під Манцикертом 1071 р., коли вперше до полону потрапив імператор, а також була зганьблена поступкою туркам Нікеї (місцем I Вселенського собору). Візантія також без спротиву прийняла факт утворення на колишніх власних територіях Іконійського султанату з символічною назвою Рум, тобто – Рим (адже відомо, що Візантія претендувала на римську імперську спадщину та офіційно називалася «Басилея римлян»).

ті в історії. Східна Церква, прирощена до цього свого конкретного «історизму» у формі імперії, до останньої можливості прагла поборювати під себе неофітів східного обряду (візантійської традиції), нав'язуючи молодим православним народам елінізацію як єдину і необхідну форму історичного існування. Тому великий Рим пов'язувався зі східною християнською імперією, котра нівелювала протонаціональні Церкви своєю універсальністю і тоталітарністю.

Варто зауважити, що в контексті вищесказаного не доводиться говорити і про антигрецьку тенденцію великого київського князя Ярослава Володимировича (Мудрого), котрого автор «Слова...» усіяким способом намагався начебто «виправдати» і «захистити». «Егоже сътвори Господь намѣстника по тебѣ твоему владычеству, не рушаща твоих уставъ, нѣ утвержающа, ни умаляюща твоему благовѣрнью положениа, но паче прилагающа, не казяща, нѣ учиняюща. Иже недокончанаа твоя законъча, акы Соломонъ Давыдова», – немов зривається на волення літописець перед Володимиром [37, с. 50].

Дійсно, зміни в церковних законах були суттєвими. Свого часу ґрунтовний аналіз Уставів Володимира та Ярослава здійснив А. Карташев. Наведемо лише декілька прикладів з власними інтерпретаціями до них концепції дослідника. Так, наприклад: «Се аз князь великий Ярослав, сын Володимерь по данью (вар. – по записи) отца своего, сгадал есмь с митрополитом с Ларіоном, сложил есми с греческим Номоканонем, аже не подобает сих тяж судити князю и боярам; дал есмь митрополиту и епископам те суды, что писаны в правилех в Номоканоне, по всем градам и по всей области, где крестьянство есть» [19, с. 196]. Тут говориться, що Ярослав склав свій Устав за грецьким взірцем і по «данью» чи записам свого батька. «Але, – резонно зауважує А. Карташев, – з'являється питання: якщо Володимир мав намір написати такий устав, то навіщо йому було відкладати цю справу і доручати її своїм дітям! Вагання це чи не плід непорозуміння» [19, с. 196]. Тож, Ярослав в Уставі, а Іларіон у своєму «Слові...», в унісон переконували, що суд церковний влаштовується згідно з заповітом, який залишив («дарував») Володимир. Реальна ж ситуація була куди прозаїчнішою. А. Карташев виявив її у тому, що «у дуже різноманітних за складом списках Уставу Ярослава ми маємо справу не просто з судно-митними підписами, але з фрагментом складної і компромісної митрополичої конституції, яка вироблялася протягом довгого часу з моменту появи в Києві митрополита Феопемпта» [19, с. 197].

Демонстративно обраний на митрополію Іларіон, чинно реалізував грецькі новоустанови на Русі. Торкнулися вони і віровизначень. Вперше за весь період від прийняття християнства князем Володимиром до обрання митрополитом Іларіона, з літописних і позалітописних джерел, що дійшли до нас, саме в Іларіоновім «Слові...» з'являється текст Нікео-Царгородського Символу Віри під назвою «Визнання віри». Він практично повторює 12 положень (або «членів», головних догматів) східно-

християнського (візантійського) віровчення, складених «отцями церкви» і затверджених на Нікейському 325 р. та Константинопольському 381 р. Вселенських соборах. Як відомо, Римська Церква до цього часу вже ввела філіюкве – виходження Святого Духу і від Бога Сина, проте в тексті Іларіона викладено чітку формулу про взаємовідносини єдиної Божественної сутності та Трьох Іпостасей (як наголошувалося, саме її виробили великі капладокійці при затвердженні єдиносущності – омоусії). Потім слідує коротка розповідь про домобудівництво та вимога вірити у сім соборів святих отців.

Заклик до визнання Нікео-Царгородського Символу Віри є ключовим у розумінні перемін, що відбувалися. Переконаний прибічник догматичного вчення, виробленого «божественними отцями», Іларіон немов би «повертав» Руську митрополію в межі офіційних догматичних положень. Цей же мотив, але тепер вже як «покаяння», звучить і в молитві, зверненій до Бога від всієї землі Руської: «Богатыи милостию и благыи щедротами, обѣтщався приимати кающася и ожидаан обращениа грѣшныхъ, не помяни многихъ грѣхъ нашихъ, прими ны обращающася к тобѣ, заглади рукописание съблазнъ нашихъ» [37, с. 54].

Тож вважаємо, що церковна політика великого князя київського Ярослава та митрополита Іларіона розривала як ідеологічний зв'язок Руської Церкви з кирило-мефодіївською традицією, так і з апостолом Павлом. Про це, зокрема, може свідчити заява, яку зробив Іларіон у своєму «Слові...», що теж підтверджує тезу про самостійницькі заходи князя Володимира: «Хвалить же похвалными гласы Римская страна Петра и Паула¹, имаже вѣроваша въ Исуа Христа, Сына Божиа; Асиа и Ефесь, и Патмъ Иоанна Богословца, Индиа Фому, Египеть Марка. Вся страны и гради, людие чтутъ и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимо же и мы, по силѣ нашей, малыими похвалами велика и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера» [37, с. 42].

Малопереконливим є й положення про церковний розрив Русі з Візантією, котрий начебто відбувся у 1051 р., коли Ярослав призначив митрополитом у Києві руського священника Іларіона, позаяк сам же Іларіон свідчить про зворотнє. Наприкінці третьої частини свого «Слова...», після коротких формулювань, він пише: «Къ кафоликкии и апостольстѣи Церкви притѣкаю, съ вѣрою въхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [37, с. 60].

З цього приводу слід зазначити, що на цей час, вже було відпрацьовано і канонізовано усю систему церковно-ієрархічних відносин. Кафолічна й Апостольська Церква мислилася як всесвітня християнська спільнота, заснована апостолами, в основі якої лежить апостольське вчення та апостольська традиція. Вона, ніби як реальне тіло

¹ Апостол Павло проголошується тут учителем і наставником людності, що перебувала під канонічною зверхністю римського папи – *Ает*.

Христа. Існування поза Кафолічною Церквою є немислимим, як існування поза самою Церквою. Цю грецьку доктрину виголосив ще у 869 р. на Константинопольському соборі представник імператора. Її сутність зводилася до наступного: п'ять існуючих у світі патріаршств, п'ять престолів керують Христовим тілом-церковним, так само, як і людське тіло керується п'ятьма почуттями. У зв'язку з цим, усі народи світу, котрі вступають до лона Церкви, мусять підпорядковуватися адміністративно-церковній владі одного з п'яти патріархів у якості його митрополії чи єпископії.

Тож, на нашу думку, Руська Церква, згідно планів Ярослава та Лларіона, приєднувалася до Константинопольського патріархату з певною метою – не тільки стати офіційно визнаною в християнському світі державою, але й отримати максимально убезпечений від зовнішнього втручання церковний статус.

Це, певною мірою, й пояснює прагнення Ярослава Володимировича та його оточення канонізувати Володимира Святославича як першохрестителя Русі. Зрозумілим тоді й стає чому і через що з цим не могла погодитися Візантія, «пам'ятаючи» Аскольдове хрещення, яке, безсумнівно, розумілося греками як офіційно зафіксований окремим посланням Фотія, легітимний факт, своєї канонічної зверхності.

Треба зазначити, що церковна історія знала лише дві форми відновлення єдності Церкви: або 1) «приєднання» з еретичних та розкольніцьких спільнот до істинної Кафолічної Церкви; або 2) «воз'єднання» (унії в цей час ще не було) двох частин Вселенської Церкви, що тимчасово «посварилися» поміж собою. Лларіон у своєму «Слові...» якраз наголошує на першому варіанті, на приєднанні.

У першому випадкові, секта, що завинила у створенні вчення чи практики Церкви, відмовлялася від усіх своїх особливостей і покаянно зливалася під канонічною зверхністю рівноапостольного центру до повного «одужання». Вийти з під канонічної залежності цього центру чи навіть перейти у підпорядкування до іншого, було можливо лише за згоди першого рівноапостольного центру.

У другому випадкові – частини Церкви, які замирюються, домовлялися між собою на основі рівноправ'я, на основі взаємних вимог, поступок при допуску винності з обох сторін, залишаючись кожна, окрім пунктів залагодженої суперечки, тим, чим вони були до примирення.

Узагальнюючи, можна було б сказати, що у першому випадку «винна» Церква, яка включена до складу Церкви істинної, стає її невід'ємною частиною (щоправда, самобутність її, особливості, навіть деяка канонічна автономність зберігалися), у другому – дві частини істинної Церкви відновлюють свій мир, не втрачаючи своєї самобутності. У випадках приєднань до Кафолічної Церкви, ті що приєднувалися, однобічно відрікалися від своїх помилок, а потім вони (церкви-відступники) зникали у лоні Церкви безслідно. Їхнє минуле, як і минуле грішників, що каються, піддаються забуттю й згладжуванню. Рівноправ'я тут не було. Хворий, ви-

вихнутий член, приречений на відмирання, знову вправляється у здоровий організм і в ньому «видужує». Це – рятівне «приєднання» найслабших до найсильніших, тих, що згрішили до тих, що непогрішими.

У нашому ж випадкові, Константинопольський патріархат відновлював свою канонічну зверхність над Руською Церквою часів Аскольда і не був зацікавлений, так би мовити, в підтримці популяризації великого князя Володимира, не даючи згоди на його канонізацію. Такий порядок багато в чому пояснює не лише мовчання Константинопольської патріархії після призначення митрополитом русина Лларіона, але й те, що Руська митрополія в константинопольських диптихах займала одне з останніх та найнижчих місць: у найдавнішому з них – 61-ше, а в більш пізньому (XIV ст.) – 70-те місце. Відомо, що в церемоніальних розписах Візантійського Двору, руському великому князю в XII–XIII ст. присвоєно було лише скромний титул «стольника», тобто фактично офіціанта за трапезою (для порівняння зазначимо, що серед автокефальних архієпископств, наприклад, Херсонеське займало у нотиціях місця з 18 по 21-ше). При цьому, західне духовенство відзначало особність Руської Церкви, наприклад, в обряді євхаристії (зокрема й в дозволі розлучення та повторного хрещення дорослих). З цього приводу краківський єпископ Матвій свого часу писав Бернарду з Клево (1146–1148 рр.) про «відвічно прийнятну Руссю ересь, яка робить її іншою, ніж Латинська Церква, й іншою, ніж Грецька Церква», зазначаючи, водночас, що вона подібно до Польщі та Чехії належить до світу *Slavonia*. Тобто, Русь, котра є з іншої сфери – *Ruthenia quae quasi est alter obris...*

Разом з тим, на Руську Церкву автоматично поширювалися всі встановлені права Константинопольського патріархату стосовно до підлеглих йому митрополій, а саме право: 1) призначення митрополитів, 2) виклику їх до себе на собори, 3) суду над ними, 4) апеляції на суд митрополитів і 5) ставропігії [19, с. 166].

На поставлення Лларіона митрополитом без патріаршого благословення, що відповідало канонічній традиції, цілком могли вплинути вміло використані авторитетні прецеденти дособорної ранньохристиянської епохи, а також відоме євангельське положення, пов'язане зі словами Спасителя: «Де двоє чи троє зберуться в Ім'я Моє, там і Я серед них». Тобто те, що не дозволено рішеннями соборів є можливим, якщо обґрунтувати існування необхідної євангельської чи святоотеческої паралелі. Утім, Візантійська Церква свідомо не зловживала використанням аналогічними винятками з правил, оскільки в такий спосіб втратили би авторитет рішення Вселенських соборів та канони.

Серед претензій Константинопольського патріархату щодо якихось церковних порушень з боку Руської Церкви можна опосередковано назвати такі, що тягли за собою якісь порушення канонів русами в церковному приміщенні. Про це, як нам уявляється, пише Лларіон: «с'я вѣрою вѣхожду, с'я вѣрою молюся, с'я вѣрою исхожду». Написане

Іларіоном, розуміється нами як гідна поведінка віруючої людини в такому місці, як культова споруда, – «входяще вѣрнии людии въ црковь ти видюще ею образъ написанъ». І навпаки, – «да не мощно будетъ звѣремъ входить, и всъхщати паству х(с)ву». Можливо, в цій площині мали місце такого характеру порушення, які потягли за собою, наприклад, друге освячення Десятинної церкви греком Феопемптом.

Недооцінка місця і ролі канонічних зв'язків призвела до створення провізантійської партії на чолі з Ярославом Володимировичем, який після смерті великого князя Володимира Святославича, визнав канонічну зверхність Константинопольського патріархату. Наслідки були не надто втішними: Русь залишилася православною християнською державою, набувши офіційного канонічного статусу, проте були закладені підвалини для внутрішнього протистояння, що потягло за собою боротьбу провізантійської партії Ярослава з внутрішньою опозицією, котра відстоювала самостійність в церковних питаннях, а відтак й спричинили розкол в давньоруському суспільстві.

Самостійницька опозиція, у якої ще за часів Володимира Святославича сформувалася незалежна церковна ідеологія і яка не була зацікавлена у новому перерозподілі матеріальних цінностей та владних повноважень, стала ініціатором війни з Візантією у 1043 році. Поразка руських військ дала можливість Ярославу Володимировичу, з одного боку, ослабити спротив опозиції, з іншого – довести вищевикладену церковну політику до логічного завершення. Як наслідок, було узгоджено питання про настановлення Київським митрополитом русина, виразника візантійської православної ортодоксії, пресвітера Іларіона, який і запропонував програму подальших церковних, політико-ідеологічних перетворень у своєму «Слові про закон і благодать». «Слово...» Іларіона прозора розкриває боротьбу провізантійської партії Ярослава з внутрішньою опозицією, котра відстоювала самостійність у церковних питаннях. У заключній же його частині утверджувалася канонічна залежність Руської Церкви від Константинопольського патріархату.

Під своїм «Словом...» Іларіон робить такий підпис: «Азь милостию челоуѣколюбивааго Бога мнихъ и прозвितерь Иларионъ изволениемъ его от богочестивыхъ епископъ священъ быхъ и настованъ въ велицѣмъ и богохранимѣмъ градѣ Кыевѣ, яко быти ми въ немъ митрополиту, пастуху же и учителю» [37, с. 60]. Тут Іларіон відзначає обидва моменти возведення в митрополити – і «посвячення», і «інтронізацію». Відтак, на нашу думку, лише з такими повноваженнями можна було оприлюднити програму релігійних перетворень, яка містилася в «Слові...». Звісно ж, що викласти її Іларіон міг тільки тоді, коли вже став митрополитом, тобто у 6559 / 1051 році (за вересневим літочисленням). Мотиви, які утворюють структуру «Слова про закон і благодать» Іларіона, відіграють підлеглу роль стосовно його головної мети: ідейно-теоретичного та теологічного обґрунтування задань (місії) «нових людей», котрі виступили ідео-

логами політики, що проводилася великим князем Київським Ярославом Мудрим.

Ярослав, прагнучи визнання Руської Церкви з міжнародним (канонічним) офіційним статусом, спрямовує церковну політику на залучення Руської Церкви до кафолічної православної спільноти через канонічну зверхність Константинопольського патріархату. Його політичні та ідеологічні перетворення носили системний, послідовний характер, починаючи з приходу до влади, підписання церковного пакту з Константинополем 1037 р. і закінчуючи візантійським походом 1043 р. та поставлення митрополита Іларіона на катедру Руської Церкви. Про це переконливо свідчать позалітописні твори, серед яких: Іларіона «Слово про закон і благодать», Іакова Мніха-монаха «Похвала Володимирі», Нестора «Читання про Бориса і Гліба», а також «Повість временних літ».

Отже, підводячи підсумки розгляду питання, вважаємо, що: а) що церковна політика великого князя київського Ярослава Володимировича, була орієнтована на ідею залучення Руської Церкви до кафолічної східнохристиянської спільноти та визнання єдиної догматико-канонічної системи (тому мала послідовний, скорегований на канонічний зв'язок з Константинопольським патріархатом характер); б) на той час склався певний порядок взаємин між світовими християнськими центрами та підпорядкованими їм діоцезами.

Цей порядок базувався на відповідних принципах та правилах, що зводилися до наступного: а) прийнятим до істинної Кафолічної й Апостольської Церкви (яка розуміється як єдине тіло Христове, існування за межами якого не допускається) слід було визнати і виправити помилки, що мали місце до цього, прийняти всі догмати Церкви яка приєднує, залишаючи свої деякі канонічні, літургійні і побутові особливості; б) Церква, яка приєднувалася (про це свідчить майже вся світова церковна практика) сприймалася як дефектна, тобто – нерівноцінна й нерівноправна з істинною Церквою; в) після приєднання, вона, перестає вважатися неповноцінною, її приймає вся кафолічна християнська спільнота. Церковно-правовий статус приєднаної Церкви набуває канонічності, її визнають на міжнародному рівні в християнському світі, як офіційний.

Саме до такої мети – визнання Руської Церкви за міжнародним офіційним канонічним статусом – спрямовував свою діяльність великий князь київський Ярослав Володимирович. Не випадково Іларіон в своєму «Слові...» наголосить: «До кафоліцької й апостольської церкви прилучаюсь, з вірою входжу, з вірою молюся, з вірою виходжу. Так вірую! І не постижуся, і перед народами визнаю, і заради визнання душу свою покладу!».

Список використаних джерел

1. Абрамов А. И. Роль Византии и Болгарии в крещении Руси. *Введение христианства на Руси*. М.: Мысль, 1987. 302 с.
2. Брайчевський М. Ю. Утверждение христианства на Руси. К.: Наукова думка, 1989. 296 с.

3. Виноградов Г. М. Давньоруський наративний дискурс: критерії та теоретико-методологічне підґрунтя. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Вип. 4: Історичні науки. Острог: Національний університет «Острозька академія», 2004. С. 84–95.
4. Гай-Нижник П. Введення і поширення термінів «єдиносушність» та «подібносущність» в ранньохристиянський період та питання «аріанства». *Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 25-річчю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017)*. Ч. 1. К.: [Київська православна богословська академія], 2017. С. 26–39.
5. Гай-Нижник П. Похід Володимира Великого на Волзьку Булгарію: таємниці війни й обрання віри // *Matrix Divergent*. 2019. 20 червня [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://matrix-info.com/2019/06/20/pohid-volodymyra-velykogo-na-volzku-bulgariyu-tayemnytsi-vijny-j-obrannya-viry/>.
6. Гай-Нижник П. Русько-візантійська війна 1043 р. у контексті релігійно-міжнародної політики великого князя київського Ярослава I Володимировича. *Ярослав Мудрий та його доба: тисячолітній досвід українського державотворення*. К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2019. С. 180–194.
7. Гай-Нижник П. Русько-візантійська війна 1043 року: церковний та політико-ідеологічний аспекти протистояння в контексті релігійної політики Великого князя Київського Ярослава Мудрого. *Україна дипломатична (Diplomatic Ukraine)*. Вип. XVII. К., 2016. С. 569–592.
8. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Догматика віри в Кафолічній Церкві й запровадження християнства у Давній Русі (кінець IX – середина XI ст.). Нарис історико-герменевтичної інтерпретації. К.: «МП Леся», 2015. 278 с.
9. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Русько-літописний варіант Символу Віри та теологічні системи латинської і візантійської тріадології. *Гілея*. 2016. Вип. 108 (№ 5). С. 25–39.
10. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Русько-літописний варіант Символу Віри та теологічні системи латинської і візантійської тріадології. *Гілея*. 2016. Вип. 109 (№ 6). С. 9–15.
11. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно-політичного поступу. *Гілея*. 2015. Вип. 102 (№ 11). С. 7–22.
12. Гезен А. Очерки и заметки из области филологии, истории и философии. *Вып. 1: История славянского перевода символов веры: критико-палеографические заметки*. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1884. 128 с.
13. Глушак А. Церква в Київській Русі: від введення християнства до занепаду Київської держави (988–1240). Т. 2: Українське православ'я. К.: Центр духовної культури, 1997. 376 с.
14. Голубинский Е. Е. История русской церкви. М.: Императорский университет при Московском университете, 1880. Т. 1. Ч. 1. 793 с.
15. Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любомудри. К.: Дім КМ Академія, 2004. 304 с.
16. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. К.: Наукова думка, 1988. 211 с.
17. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. Кн. 1 М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. 512 с.
18. Дорошенко Д. І. Нарис історії України. Т. 1. К.: Глобус, 1992. 349 с.
19. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М.: ТЕРРА, 1997. 688 с.
20. Киево-Печерский патерик / Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Художественная литература, 1980. 704 с.
21. Крип'якевич І. П. Історія України. Ль.: СВІТ, 1992. 560 с.
22. Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 553 с.
23. Літопис Руський / За Іпатським списком. Пер. з давньорус. Л. С. Махновця. К.: Дніпро, 1989. 591 с.
24. Литаврин Г. Г. Война Руси против Византии в 1043 г. *Исследования по истории славянских и балканских народов*. М.: Наука, 1972. С. 177–223.
25. Литаврин Г. Г. Еще раз о походе русских на Византию в июле 1043 г. *ВВ*. 1969. Т. 29. С. 105–107.
26. Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – нач. XII в.). СПб.: Алетейя, 2000. 475 с.
27. Литаврин Г. Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. *ВВ*. 1967. Т. 27. С. 71–86.
28. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб.: РХГН, 1999. 896 с.
29. Мильков В. В., Громов М. Н. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. 564 с.
30. Мурьянов М. Ф. О летописных статьях 1039 и 1131 гг. *«Крещение Руси» в трудах русских и советских историков*. М.: Мысль, 1988. С. 265–269.
31. Нікітенко Н. М. Свята Софія Київська: історія в мистецтві. К.: Академперіодика, 2003. 332 с.
32. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М.: Художественная литература, 1978. 413 с.
33. Полонська-Василенко Н. Історія України. Т. 1. К.: Либідь, 1992. 640 с.
34. Пресняков А. Е. Организация церкви на Руси при Владимире. *«Крещение Руси» в трудах русских и советских историков*. М.: Мысль, 1988. С. 227–244.
35. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. Санкт-Петербург: Наука, 2003. 240 с.
36. Ричка В. М. Знаки влади: організація та форми репрезентації верхньої влади у Київській Русі. *Український історичний журнал*. 2009. № 1. С. 67–83.
37. «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века). Т. 1. Санкт-Петербург: Наука, 2000. С. 26–61.
38. Табов Й. Когда крестилась Киевская Русь?. СПб.: Издательский дом Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2003. 416 с.
39. Творогов О. В. Принятие христианства на Руси и древнерусская литература // *Введение христианства на Руси*. М.: Мысль, 1987. 302 с.
40. Толочко П. П. Древнерусское государство – Киевская Русь. *История Украинской ССР*. К.: Наукова думка, 1981. Т. 1. 495 с.
41. Толочко П. П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. К.: Наукова думка, 1987. 245 с.
42. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 607 с.
43. Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше. *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*. М.: Наука, 1988. С. 122–158.
44. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 607 с.
45. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: Изд. Моск. ун-та, 1986. 206 с.
46. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 231 с.

References

- Abramov A. Y. Rol Vyzantyy u Bolharyy v kreshchenyy Rusy. *Vvedenye khrystyanstva na Rusy*. М.: Мысл, 1987. 302 с.
- Braichevskiy M. Yu. Utverzhdenye khrystyanstva na Rusy. К.: Naukova dumka, 1989. 296 с.
- Vynohradov H. M. Davnoruskyi naratyvnyi dyskurs: kryterii ta teoretyko-metodolohichne pidgruntia. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia»*.

Vyp. 4: Istorychni nauky. Ostroh: Natsionalnyi universytet «Ostrozka akademiia», 2004. S.84–95.

4. Hai-Nyzhnyk P. Vvedennia i poshyrennia terminiv «iedynosushchnist» ta «podibnosushchnist» v rannokhrystyianskyi period ta pytannia «arianstva». Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk za materialamy VII Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii, prysviachenoï 25-richchii vidnovlennia Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii (1992–2017). Ch. 1. K.: [Kyivska pravoslavna bohoslavska akademiia], 2017. S.26–39.

5. Hai-Nyzhnyk P. Pokhid Volodymyra Velykoho na Volzku Bulharii: taiemnyi viiny i obrannia viry // Matrix Divergent. 2019. 20 chervnia [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu: <https://matrix-info.com/2019/06/20/pohid-volodymyra-velykoho-na-volzku-bulgariyu-tayemnyi-viiny-j-obrannia-viry/>.

6. Hai-Nyzhnyk P. Rusko-vizantiiska viina 1043 r. u konteksti relihiino-mizhnarodnoi polityky velykoho kniazia kyivskoho Yaroslava I Volodymyrovycha. Yaroslav Mudryi ta yoho doba: tysiacholitnii dosvid ukrainskoho derzhavotvorenna. K.: Kyiv. un-t im. B. Hrinchenka, 2019. S.180–194.

7. Hai-Nyzhnyk P. Rusko-vizantiiska viina 1043 roku: tserkovnyi ta polityko-ideolohichni aspekty protystoiannia v konteksti relihiino polityky Velykoho kniazia Kyivskoho Yaroslava Mudroho. Ukraina dyplomatychna (Diplomatic Ukraine). Vyp. XVII. K., 2016. S.569–592.

8. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Dohmatyka viry v Kafolichnii Tserkvi y zaprovadzhenia khrystyianstva u Davnii Rusi (kinets IKh – seredyna KhI st.). Narys istoryko-hermenevtychnoi interpretatsii. K.: «MP Lesia», 2015. 278 s.

9. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Rusko-litopysnyi variant Symvolu Viry ta teolohichni systemy latynskoi i vizantiiskoi triadolohii. Hileia. 2016. Vyp.108 (№5). S.25–39.

10. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Rusko-litopysnyi variant Symvolu Viry ta teolohichni systemy latynskoi i vizantiiskoi triadolohii. Hileia. 2016. Vyp.109 (№6). S.9–15.

11. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Khreshchennia Rusi velykym kniazem Kyivskym Volodymyrom: obrannia viry i tsyvilizatsiino-politychno postupu. Hileia. 2015. Vyp.102 (№11). S.7–22.

12. Hezen A. Ocherky y zametky yz oblasti fylolohyy, ystorry y fylosoфу. Vyp.1: Ystoriya slavianskoho perevoda symvolov verы: krytyko-paleohrafycheskye zametky. SPb.: Typ. Ymp. Akad. Nauk, 1884. 128 s.

13. Hlushak A. Tserkva v Kyivskii Rusi: vid vvedennia khrystyianstva do zanepadu Kyivskoi derzhavy (988–1240). T. 2: Ukrainske pravoslavia. K.: Tsentri dukhovnoi kultury, 1997. 376 s.

14. Holubynskiy E. E. Ystoriya russkoi tserkvy. M.: Ymp-oe obshch-vo ystorry y drevnostei Rossyiskykh pry Moskovskom unyversytete, 1880. T. 1. Ch. 1. 793 s.

15. Horskyi V., Vdovyna O., Zavorodnii Yu., Kyrychok O. Davnoruski liubomudry. K.: Dim KM Akademiia, 2004. 304 s.

16. Horskyi V. S. Fylosofskye ydey v kulture Kyevskoi Rusy KhI – nachala KhII v. K.: Naukova dumka, 1988. 211 s.

17. Humylev L. N. Drevniaia Rus y Velykaia Step. Kn. 1 M.: Ynstytut DY–DYK, 1997. 512 s.

18. Doroshenko D. I. Narys istorii Ukrainy. T. 1. K.: Hlobus, 1992. 349 s.

19. Kartashev A. V. Ocherky po ystorry russkoi tserkvy. T. 1. M.: TERRA, 1997. 688 s.

20. Kyevo-Pecherskyi pateryk / Pamiatnyky lyteratury Drevnei Rusy: KhII vek. M.: Khudozhestvennaia lyteratura, 1980. 704 s.

21. Krypiakhevych I. P. Istoriiia Ukrainy. Lv.: SVIT, 1992. 560 s.

22. Levchenko M. V. Ocherky po ystorry rusko-vyzantyiiskykh otnoshenyi. M.: Yzd-vo AN SSSR, 1956. 553 s.

23. Litopys Ruskyi / Za Ipatskym spyskom. Per. z davnorus. L. Ye. Makhnovtsia. K.: Dnipro, 1989. 591 s.

24. Lytavryn H. H. Voina Rusy protyv Vyzantyy v 1043 h. Yssledovaniya po ystorry slavianskykh y balkanskykh narodov. M.: Nauka, 1972. S.177–223.

25. Lytavryn H. H. Eshche raz o pokhode russkykh na Vyzantyyu v yiule 1043 h. VV. 1969. T. 29. S.105–107.

26. Lytavryn H. H. Vyzantyya, Bolharyia, Drevniaia Rus (IKh – nach. KhII v.). SPb.: Aleteiia, 2000. 475 s.

27. Lytarvyn H. H. Psel o prychnakh posledneho pokhoda russkykh na Konstantynopol v 1043 h. VV. 1967. T. 27. S.71–86.

28. Myl'kov V. V. Drevnerusskiye apokryfy. SPb.: RKhHN, 1999. 896 s.

29. Myl'kov V. V., Hromov M. N. Ydeinye techeniya drevnerusskoi mysly. SPb.: RKhHY, 2001. 564 s.

30. Murianov M. F. O letopysnykh statiakh 1039 y 1131 hh. «Kreshchenye Rusy» v trudakh russkykh y sovetskykh ystorykov. M.: Mysl, 1988. S.265–269.

31. Nikitenko N. M. Sviata Sofiia Kyivska: istoriia y mystetstvi. K.: Akadempriodyka, 2003. 332 s.

32. Povest vremennykh let / Pamiatnyky lyteratury Drevnei Rusy. Nachalo russkoi lyteratury. KhI – nachalo KhII veka. M.: Khudozhestvennaia lyteratura, 1978. 413 s.

33. Polonska-Vasylenko N. Istoriiia Ukrainy. T. 1. K.: Lybid, 1992. 640 s.

34. Presniakov A. E. Orhanyzatsiia tserkvy na Rusy pry Vladymyre. «Kreshchenye Rusy» v trudakh russkykh y sovetskykh ystorykov. M.: Mysl, 1988. S.227–244.

35. Pryselkov M. D. Ocherky po tserkovno-polytycheskoi ystorry Kyevskoi Rusy Kh–KhII vv. Sankt-Peterburh: Nauka, 2003. 240 s.

36. Rychka V. M. Znaky vlady: orhanizatsiia ta formy reprezentatsii verkhovnoi vlady u Kyivskii Rusi. Ukrainskiy istorychniy zhurnal. 2009. №1. S.67–83.

37. «Slovo o zakone y blahodaty» mytropolyta Yllaryona // Byblyoteka lyteratury Drevnei Rusy (XI–XII veka). T. 1. Sankt-Peterburh: Nauka, 2000. S.26–61.

38. Tabov Y. Kohda krestylas Kyevskaia Rus?. SPb.: Yzdatelskyi dom Neva; M.: OLMA-PRESS Obrazovanye, 2003. 416 s.

39. Tvorohov O. V. Pryniatye khrystyianstva na Rusy y drevnerusskaia lyteratura // Vvedenyie khrystyianstva na Rusy. M.: Mysl, 1987. 302 s.

40. Tolochko P. P. Drevnerusskoe hosudarstvo – Kyevskaia Rus. Ystoriya Ukrainy SSR. K.: Naukova dumka, 1981. T. 1. 495 s.

41. Tolochko P. P. Drevniaia Rus. Ocherky sotsyalno-polytycheskoi ystorry. K.: Naukova dumka, 1987. 245 s.

42. Florovskiy H. V. Puty ruskoï bohoslavyia. Mynsk.: Yzd-vo Belorusskoho Эkzarkhata, 2006. 607 s.

43. Floria B. N. Pryniatye khrystyianstva v Velykoi Moravyi, Chekhyy y Polshe. Pryniatye khrystyianstva narodamy Tsentralnoi y Yuho-Vostochnoi Evropy y kreshchenye Rusy. M.: Nauka, 1988. S.122–158.

44. Florovskiy H. V. Puty ruskoï bohoslavyia. Mynsk.: Yzd-vo Belorusskoho Эkzarkhata, 2006. 607 s.

45. Khoroshev A. S. Polytycheskaia ystoriya russkoi kanonyzatsyy (KhI–XVI vv.). M.: Yzd. Mosk. un-ta, 1986. 206 s.

46. Shchapov Ya. N. Hosudarstvo y tserkov Drevnei Rusy Kh–KhIII vv. M.: Nauka, 1989. 231 s.