

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

Гілея
Науковий вісник

Випуск 159 (№ 11-12)

Ч. 1. Історичні науки

Київ – 2020

УДК 422

**«СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ»
МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА ТА
ЙОГО ТЛУМАЧЕННЯ ТЕОЛОГІЧНОЇ
ДОКТРИНИ ХРЕЩЕННЯ РУСІ****«A WORD ON LAW AND GRACE» BY
METROPOLITAN HILARION AND HIS
INTERPRETATION OF THE THEOLOGICAL
DOCTRINE OF THE BAPTISM OF RUS**

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

Батрак О. П.,
пошукач, Дніпровський національний
університет імені О. Гончара
(Україна, Дніпро), 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
(Ukraine, Kyiv), e-mail: Hai-Nyzhnyk@ukr.net,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8912-8398>

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

У статті висвітлюється тлумачення митрополитом Іларіоном у праці «Слово про закон і благодать» ролі і місця хрещення Русі великим князем Київським Володимиром Святославичем в контексті державно-релігійної доктрини великого князя Київського Ярослава Володимировича

Ключові слова: Іларіон, Слово про закон і благодать, хрещення Русі.

The article covers Metropolitan Hilarion's interpretation of the role and place of baptism of Russia by Grand Duke Volodymyr Sviatoslavych of Kyiv in the context of the state and religious doctrine of Grand Duke Yaroslav Volodymyrovych of Kyiv in his work «A Word on Law and Grace».

Keywords: Hilarion, Word about law and grace, baptism of Russia.



Славнозвісне «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона посідає особливе місце серед давньоруських літописних і позалітописних джерел, які дійшли до нас. Найповніше зібрання творів Іларіона, що дійшли до наших днів, міститься у списку, виробленому в XV ст., який входить до так званого «Синодального зібрання» пам'яток давньоруської культури й зберігається у Москві в Державному історичному музеї (ДІМ, Синод. Збір. № 591) [12, с. 26–61]. До його складу входять перша і найбільш повна редакція «Слова про Закон і Благодать», а також «Молитва», «Сповідання віри» й автобіографічна приписка, зроблена Іларіоном, про посадження його митрополитом Київським. Відомі також ще дві редакції «Слова...». Одна з них, що дійшла до нас більш ніж у 30-ти списках XV–XVII ст. та у фрагментах XII–XVII ст., вилучає з тексту частину, присвячену похвалі й діяльності великого князя Київського Ярослава Володимировича. Зрештою, є ще одна редакція, яка збереглася в 15-ти списках XV–XVII ст. Її вирізняє не лише виключення похвали князеві Ярославові, а й значне підсилення богословського компоненту [15, с. 46].

Розгляд «Слова про закон і благодать» (зокрема, першої його редакції) та пов'язаних з ним «Молитви» і «Сповідання віри» дозволяє відтворити сутність тогочасної політико-ідеологічної ситуації, переданої Іларіоном в алгоричній формі, явно конотативним текстом в його часовому вимірі, персоніфікованого біблійними сюжетами і типологічними уподібненнями. Зауважимо також, що саме в «Слові про закон і благодать» Іларіона вперше офіційно було визнано Нікео-Царгородський Символ Віри у візантійській редакції. Герменевтичний аналіз наративного тексту дав можливість зробити припущення про його конотативну природу, інформація якої може свідчити про боротьбу двох церковно-релігійних політичних течій: перша, на чолі з великим князем Володимиром Святославовичем, прагнула до самостійної автокефальної Руської Церкви; друга, на чолі з його сином великим князем Ярославом Володимировичем, – спрямовувала свою діяльність до визнання Руської Церкви з міжнародним офіційним статусом, залучаючи її до кафолічної східнохристиянської спільноти через канонічний зв'язок з Константинопольським партіархатом [1; 5; 6].

Про юрисдикційне положення Руської Церкви у 50-ті роки XI ст. свідчить «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона. 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 [14, 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 [21, с. 149]. «У «Слові...», – пише А. Карташев, – утверджується повнота сил руського християнства, прославляється його пишне зростання при св. Володимирі, котрого автор «ублажає», називає «блаженним» і возвеличує як героя віри, гідного канонізації. Все це – всупереч поглядам греків» [18, с. 169]. О. Замалєєв та В. Зоц, зіставляючи ідеї Іларіона та Арія, прийшли до висновку про те, що «давноруський мислитель у трактовці людської сутності Христа дуже близько підходить до системи раннього християнського ересевчителя..., (що) нахил Іларіона в бік аріанства виражав, у першу чергу, антивізантизм великокняжої влади, її протидію експансіоністським задумам Константинополя» [17, с. 48]. Л. Гумільов же, натомість, вважав, що «Слово...» було написано проти юдеїв і пропаганди юдаїзму в Київській Русі [16, с. 315–317].

Немає серед учених й абсолютної згоди і щодо дати його написання. В. Горський з цього приводу резюмує: «М. Присьолков стверджував, що воно було створене між 1037 та 1043 рр.; німецький дослідник «Слова...» Л. Мюллер датує його 1050 р.; на думку М. Розова, воно було вимовлене у 1049 р. Сучасний російський історик А. Горський запропонував часові межі – не раніше 1937 р. і не пізніше 1050 р.» [14, с. 55]. Проте Л. Гумільов наполягав на тому, що «Слово...» було написано раніше, а проголошене в 1037 р. [16, с. 315].

Як нам уявляється, значення «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона нерозривно пов'язане з релігійною політикою великого князя Київського Ярослава Володимировича. Принциповим є вихідне положення пошуку: йти від джерела чи від проблеми. А. Кузьмін вважав, що різні підходи дадуть абсолютно різні висновки. Якщо йти за джерелом, дуже легко можна стати на його точку зору і не помітити дещо важливе. Постановка ж проблеми передбачає ширший погляд на саме джерело, зумовлює враховувати умови його походження, повніше використовувати напрацьований спеціалістами матеріал [20, с. 19]. З історичної точки зору нас, більшою мірою, цікавитиме питання – які завдання мало у той час виконати «Слово...» Іларіона у церковній та політико-ідеологічній ситуації часів правління київського князя Ярослава Мудрого.

Церковна традиція передбачала лікування тіла Церкви від різних «хвороб» – учіння словом. Іоанн Златоуст у своїх повчаннях «Про священство» писав: «Коли душа страждає хворобою, що складається в неправих догматах, тоді вельми корисне слово, не тільки для оголошення своїх, але й для боротьби зі сторон-

німи» [7, с. 453]. Він пояснював як необхідно боронитися словом, тобто те, що повинно враховуватися під час написання слова. Досить розлога цитата цього богослова, що міститься нижче, на нашу думку, виправдовує її наведення саме у такому вигляді з огляду як на авторитетність вчення Златоуста в цілому, так, зокрема, і його думок в контексті проблем, які розглядаються тут нами. «Наприклад, послідовники лжевчення Валентина і Маркіона, й одержимі однаковими з ними хворобами, виключають з числа Божественного Писання закон, даний Богом Мойсею; юдеї ж так пошановують його, що і тепер, коли вже час не дозволяє, намагаються уповні сповідувати його всупереч волі Божої. А церква Божа, уникає крайнощів тих та інших, іде осереднім шляхом, – і не погоджується підкоритися гнобленню законом, і не допускає хулити його, проте хвалить його і по припиненні його за те, що він був корисним свого часу... Також, одержимі шаленством Савеллія та біснуватістю Арія, ті та інші з непомірності відпали від здорової віри... Так якщо хто скаже, що Божество єдине, то Савеллій негайно перекрутить це слово на користь божевільного вчення; якщо ж вкаже на відмінність, називаючи одного Отцем, другого Сином, третього Духом Святим, то виступить Арій й почне відносити різницю лиць до розрізненості у сутності. Між тим, – наголошував Іоанн Златоуст, – потрібно відвертатися й уникати як нечестивого змішання Савеллієвого, так і божевільного розділення Арієвого, і сповідувати єдине Божество Отця і Сина і Святого Духа, але при тому у трьох Лицях; таким чином ми можемо загородити вхід тому й іншому» [7, с. 455–456].

Не знати таких Златоустових вимог до слова Іларіон не міг. Тим паче, що аналіз джерел, на котрі спирається автор «Слова...», демонструє його ерудованість. Дослідники «Слова...» переконливо вказують на знайомство Іларіона не лише з книгами Старого і Нового Заповітів, але й з творами Георгія Амартола, Козьми Пресвітера, Єфрема Сирина, Августа Аврелія [14, с. 56]. Не кажучи вже про Іоана Златоуста, переклади творинь якого були досить популярними в Давній Русі.



Нагадаємо, 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 простресея 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!» [12, с. 26]. «Слова...» складається з трьох частин: перша – розповідь про закон і благодать, похвала князю Володимиру Святославичу; друга – молитва; третя – текст Символа Віри з короткими формулами під назвою «Визнання віри».

Поклавши в основу першої частини «Слова...» послання святого апостола Павла до галатів, котрий, вживши алегорію, провів паралель між народженням синів Авраама від рабині Агарі й від вільної Сарри з одного боку, та існуванням двох заповітів: старого і нового, закону і благодаті з іншого, Іларіон практично повторює основи християнства, скомбіновані з біблійних цитат (Гал. 4:21–25), доповнені деякими іншими деталями. Джерелом закону є Бог. Він дав його євреям через Мойсея для того, щоб підготувати людей до сприйняття істини – благодаті. Стан закону – це рабство – тінь істини. Євреї не змогли скористатися законом для сприйняття благодаті, нового вчення – вчення Христа, з появою його на Землі. Проте доки Христос – Син Божий – був на землі в образі людини, це був, так би мовити, «перехідний період» співіснування закону і благодаті. Поступово благодать, володіючи новими якостями, яких не було у стані закону, витісняє його. «Яко иудеиство стѣнемъ и закономъ оправдаашеся, а не спасаашеся, хрѣстиани же истинною и благодатию не оправдаются, нъ спасаются» [12, с. 30], – пише Іларіон, вторячи святому апостолові Павлові (Гал. 2:16; 3:11; 5:4).

Прикметно, що таке духовне переродження значно розширює національні, соціальні та релігійні рамки, і нове вчення вже поширюється на інші народи. Воно не обмежене кордонами одного іудейського народу – «Христианьихъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края земляныя» [12, с. 30], що також цілком узгоджується з вченням святого апостола Павла (Гал. 3:28–29). Чи означає це, що закон, за Іларіоном, протирічить обітованням Божим? У жодному разі ні! Автор «Слова...» вважає його дітопровідником до Христа: «Законъ бо прѣдътеча бѣ и слуга благодѣти и истинѣ, истина же и благодѣть слуга будущему вѣку, жизни нетлѣннѣи» [12, с. 26].

Інша справа – юдеї, котрим Бог дав закон як компас, що вказував на Голгофу, але значення якого народ цей не зрозумів. Стосовно цього народу Іларіон відводить особливе місце його жидівській невдячності: «Боимся, егда створиши на насъ, яко на Иеросалимѣ, оставлешимъ тя и не ходившимъ въ пути твоа», – звертаючись до Бога в своїй молитві,

пише Іларіон [12, с. 54]. Тож якщо в Давній Русі і мала місце пропаганда юдаїзму (хоча напевно це достовірно, оскільки, як зауважує Л. Гумільов, посилаючись на І. Берліна, зазвичай «євреї з надзвичайною огидою ставилися до прозелітизму» [16, с. 316]), то вона могла застосовуватися методом змішаних шлюбів. Так, як колись застосовувалася у Хазарії. Додамо при цьому, що жидівські закиди проти християнської догматики були давно відомі й грекам, котрі знайшли їм змістовні та вичерпні спростування, багато з яких використав й Іларіон у своєму «Слові...».

Тож, критикуючи юдеїв, Іларіон не порушує рівноваги між законом і благодаттю, Старим і Новим Заповітом. Сам він запевняє: «И не иудеиски хулимъ, нъ хрѣстианьски благословимъ» [12, с. 40], ніби прагнучи довести, що в «Слові...» Іларіона ніякого протиставлення закону, даного тільки євреям, й благодаті, котра осяяла всі народи землі, немає. В іншому ж випадкові, з богословської точки зору, в конфлікт вступали би дві концепції: веління закону Мойсея та нове вчення Ісуса Христа. В Іларіона ж ми, навпаки, спостерігаємо цілісну і непорушену ідею корисності першопочаткового закону, що був даний Богом Мойсею й який поступається місцем новому закону Христа – благодаті, що прийшов на зміну жорстким старозаповітним заповідям.

Тим не менш, наприклад, О. Замалєєв та В. Зоц окремі аспекти аріанської ересі знайшли «в твердженні книжника, що будь-який християнин може стати сином і причасником Бога. Чи означає це, – міркують дослідники, – що Іларіон підносить людину до «справжнього» сина божого – Ісуса Христа? Безумовно. При цьому він мислить так...: – помилова благый бог человеческий род, яко и человеци плѣтяни крещением и благыми делы сынове и причасници богу бывають». Таким є висновок мислителя, і не можна не помітити близькості його суджень до поглядів аріанства» [17, с. 47]. Показово, що В. Горський, посилаючись на М. Нікольського та у зв'язку з висловленними обставинами, вказував на наявність у «Слові...» «рис, близьких до адопціонізму, тобто божественному усиновленню людини через її хрещення» [14, с. 144].

На наш погляд, у наведеному уривку йдеться про велику роль хрещення, яке відкриває перспективу спасіння (Іоан 1:12–13). За великим рахунком, Іларіон узяв цитату з Євангелія від Іоанна, в якій дослідники знайшли елементи ересі, й торкнувся сотеріологічного вчення про обожнення людини через Божу благодать, а не Божественну сутність. У місці ж, де він пише про два ества, доволі точно викладено формулу Халкідонського (451 р.) Вселенського собору про Ісуса Христа як істинного Бога та істинної людини, єдиносущної Богу-Отцю (що, власне, заперечувалося Арієм), де й було представлено два ества, але одну Іпостась [12,

с. 34]. Арій, натомість, у своєму вченні, навпаки, знімав центральну для християнства ідею про боголюдину [1; 2; 3].

Для непосвяченого могло здатися, як і у складній математичній формулі, що там не сказано нічого чітко зрозумілого, проте посвяченні мусили були побачити істинне чудо богословської премудрості. «Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нъ прѣзблиха насыщѣшемся сладости книжна», – пояснював автор [12, с. 28]. Перш, ніж перейти до похвали Володимиру Святославичу, підводячи підсумок вищесказаному, Іларіон рішуче заявляє: «И тако вѣрующе къ нему и святыхъ отецъ седми съборъ прѣдание держаше, молимъ Бога и еще и еще поспѣшити и направити ны на путь заповѣди его!» [12, с. 40]. Тобто вірити і постійно реалізовувати заданий ідеал, як всезагальне церковне правило нового істинного вчення Христа – благодаті для нових істинних християн.

Що ж до тогочасних подій у Русі, зокрема про нібито масове хрещення киян, про що сповідає нам літопис, засвідчує також про утилітарність здійсненого заходу (чи про намагання таким його витлумачити і закарбувати в пам'яті й свідомості нащадків). Чого вартий тільки наказ князя Володимира: «Аще не обрящеться кто заутра на реце, богатъ ли, ли убогъ, или нищъ, ли работникъ, противень мне да будетъ» [10, с. 132]. Почувши таке, люди з милістю йшли, радуючись, і говорили: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли» [10, 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 повелѣвшааго крещасуся, понеже бѣ благовѣрие его съ властію съпряжено» [12, с. 44], – додаючи, що «и въ едино время вся земля наша въ славе Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ» [12, с. 44].

Говорячи про князя Володимира, Іларіон описує велике благодіяння – хрещення землі Руської, котре той здійснив. Викладені ним похвали для багатьох вчених стали доказом боротьби Руської Церкви за канонізацію свого хрещеного отця, проти якої виступала Візантія, а значить і антигрецької позиції автора. Дійсно, Іларіон, вражаючи увагу читача, виважено й аргументовано вінчає Володимира титулатурою святості: «Сии славнии от славныхъ рождѣся, благородень от благородныхъ, каганъ нашъ Влодимеръ»; «Не видель еси Христа, не ходиль еси по немъ, како ученикъ его обрѣтеться?»; «Поистинѣ бысть на тебѣ блаженство Господа Иисуса»; «Не единого обративъ челоуѣка от заблуж-

дениа идольскаго лъсти, ни десяти, ни града, нъ всю область сию»; «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристоролюбче, равночестителю служителемъ его!»; «Радуйся, въ владыкахъ апостоле!» [12, с. 44, 46, 48, 52].

У цьому контексті зазначимо, що, наприклад, Н. Серебрянський вважав беззаперечним визнання князя Володимира святим у руській церковній практиці вже у XI ст., а відсутність раннього проложного житія пояснював тим, що під впливом «Слова...» Іларіона «церковна писемність прийняла інший характер – похвально-риторичний». Апелюючи йому, О. Хорошев зауважує, що «давньоруське шанування князя не пов'язувалося з літургійною титулатурою «рівноапостольного» і запровадженням певного дня пам'яті», що давньоруське шанування князя «було проведене на поєднанні язичницьких вірувань та християнських мотивів вшанування предків» [23, с. 48].

На наш же погляд, у запропонованій Іларіоном схемі похвал можна розпізнати певну систему (беатифікацію), дотепно названу В. Бахрушиним «беатизацією» [23, с. 16], яка була спрямована на підготовку до канонізації. Згідно до правил, спочатку ту чи іншу особу зачисляли до лику блаженних, а вже потім, долаючи цю «нижчу ступінь», підносили до потрібної категорії або «класу» святості. Як структурний складовий елемент вона елегантно вмонтована до єдиної композиції, за якою впізнається схема агіографічного житія.

В. Кречетень з цього приводу зазначав, що тогочасні «житія» творилися за певною композиційною схемою. Твір зазвичай починається своєрідною передмовою. У ній агіограф із християнською смиренністю попереджає читачів, що його освіта і хист недостатні для того, щоб гідно описати життя уславленого святого. Далі він вказує на обставини, які все ж таки спонукують його взятися за перо, говорить про джерела твору, про те, як він збирав відомості про свого героя. Саме «житіє» також розгорталось за усталеним планом: характеризуються батьки святого, описуються рідні його місця, тлумачиться його ім'я, розповідається про його навчання, про те, як він ставився до жіноцтва, до шлюбу. Докладно описується його подвижництво, наводяться передсмертні настанови людям, змальовується смерть і, нарешті, докладно описуються посмертні чудеса [19, с. 62].

Таким чином, Іларіон, вочевидь, вперше в історії Давньоруської держави, висунув на порядок денний питання про канонізацію Володимира Святославича в статусі рівноапостольного, оминаючи навіть «нижчу ступінь», формальним повідомленням. Восхваляючи князя Володимира, Іларіон пише: «Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрнии земли Гречьскѣ, христоролюбиви же и сильнѣ вѣрою...

И си слышавъ, въздела сердцемъ, възгоре духомъ, яко бытии ему христиану и земли его... и тако ему въ дни свои... приде на нь посѣщение Вышняго, призрѣ на нь всемирное око благаго Бога, и всѣа разумъ въ сердци его» [12, с. 44].

З одного боку, автор «Слова...» з «вітцівською» любов'ю перераховує візантійські благовірності, котрі духовно відкривають шлях до спасіння та святості, і про які знав Володимир. Тому й «возсіяв розум у серці його». З іншого – Іларіон, немов би намагаючись з'ясувати причини благодатного перевероту в свідомості Володимира, вносить елемент протиріччя: «Како вѣрова? Како разгорѣся въ любовь Христову?... Не видѣ апостола, пришедша въ землю твою... и Сихъ всѣхъ не видѣвъ, како вѣрова? Дивно чудо! ...Ты же, о блаженниче, безъ всѣхъ сихъ притече къ Христу, токмо от благаго смысла и остроумна разумѣвъ» [12, с. 46]. У такій послідовності похвал простежується прагнення об'єднати два зовсім різні напрямки, що пояснюють мотиви, які спонукали Володимира до хрещення.

В одному випадкові – князь Володимир чув про візантійські благовірності, тож у зв'язку з цим «зажадав він серцем, загорівся Духом», аби стати християнином. Побачив це Бог і «возсіяв розум у серці його», після чого хрестився князь («увійшов у святу купіль і одродився от духу і води»). Далі ж – Володимир хрестить всіх людей своїх «і не було ані єдиного, який би противився благочестивому його повелінню. А як хто, то й не з любові, а зі страху перед повелителем, охрестився, бо ж благовір'я його на владу спиралося» [12, с. 48]. Возвеличуючи Володимира як героя віри, гідного канонізації, порівнюючи його з великим Константином, який зі своєю матір'ю Єленою «крестъ от Иерусалима принесѣша и по всему миру своему раславѣша», літописець заявляє: «Ты же съ бабою твоею Ольгою принесѣша крестъ от новаго Иерусалима, Константина града, и сего по всеи земли своеи поставиша, утвердиста вѣру» [12, с. 48]. Таким чином автором було дуже вміло вмонтовано першопочатковий зв'язок Русі з Константинополем й саме за такої інтерпретації ідеологічний зміст протистояння Русі та Візантії нівелюється. Говорячи мовою канонічного права, утверджувалося постфактум законне право, як Церкви-матері – Константинопольському патріархатові, визначати статус народженої від неї Руської митрополії.

У другому випадкові – хрещення Русі Володимиром – це самостійний «від благого розмисла і гострого ума» акт, що залежить тільки від князя:

1. Він сам зрозумів, «яко есть Богъ единъ творецъ невидимымъ и видимымъ, небеснымъ и земнымъ, и яко посла въ миръ спасения ради възлюбенаго Сына своего» [12, с. 46];

2. Хрестився «и си помысливъ, въниде въ святу купіль. И еже инѣмъ уродство мнѣся» [12, с. 46];

3. Після хрещення виявилася у ньому сила Божа («тобѣ сила Божиа вмѣнися») [12, с. 46], тобто сила до життя праведного «у великимъ терпінні, у скорботах... у чистоті... у лагідності...» (2 Кор. 6:4–10), від чого свого часу відмовився батько його Святослав, позаяк «а дружина моя сему смѣяти начнут!» [10, с. 112].



Важливу інформацію, з огляду на самостійність здійснюваних заходів князя Володимира та його оточення, надає зокрема Іларіон у «Слові про закон і благодать», де, порівнюючи Володимира з Константином, зазначає: «Онъ съ святѣими отци Никеискааго Събора закон челоуѣкомъ полагааше, ты же съ новыми нашими отци епископы сѣнимаяся, чясто, съ многымъ сѣмѣреніемъ сѣвѣщавашеся, како въ челоуѣцѣхъ сихъ ново познавшиихъ Господа законъ уставити» [12, с. 48]. Літопис зберіг один з епізодів таких нарад – рішення якої потім скасувало віче: «И живяше Володимерь по устроенью отню и дѣдню» [10, с. 142].

Цікавим в цьому контексті є чин поставлення великим князем Володимиром у Василеві церкви святого Преображення, «бѣ бо въ тѣ день Преображенѣ господне» [10, 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 всѣмъ градом, и люди многы... Праздновавъ князь дний 8», зварено було 300 перевар меду і убогим роздав 300 гривень [10, 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 держа-

ви, на якій аналізувалися підсумки релігійної реформи та подальші дії щодо її поширення на величезні терени усїєї Русї. 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 Прїснодїви, яка народила Сина Божого, й, зрештою, до усвідомлення, що Ісус Христос (церква Преображення) – істинний Бог.

Вісім днів святкування з його завершенням саме на день відзнаки смерті Дїви Марїї також мало своє містично-теологічне значення та практично-пропагандистський підтекст. Саме на Успїння 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. Алегорія 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 Русї та завдання християнізації цілої країни були втілені у життя й набуватимуть незворотного характеру. Як наслідок таких переконань і світства, і кліру, свідчить коротка нотатка літописця: «Видя же люди хрестьяны суца, радовашеся душею и тѣлом. И тако по вся лѣта творяше» [10, 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). У 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 паки порождениа сыны своа вѣ нетлѣние облачить» [12, с. 32]. Тобто, йшлося про усе людство, оновлене водою, що могло бути символічним

Володимировому заходу як певний підсумок християнізації в Русї та її перемоги над язичництвом.

Отже, згідно з нашою реконструкцією, «Слово...» Іларіона розкриває: по-перше – досить гостру боротьбу двох християнських партій; по-друге – за схемою похвал проглядається механізм примирення ворогуючих сторін, коли вказується на канонічний зв'язок із Візантією й коли, водночас, хрещення Русї змальовано як самостійний акт Володимира, котрий стає вчителем і наставником Руської землі. 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 відомства¹ до самостійної канонізації князя. Дослідники вказують, що саме в цей час взаємини Константинополя і Русї нічим не ускладнювалися, більше того, у 1052 р. було укладено шлюб візантійської 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), походжувалася на компроміс, запропонований Іларіоном.

Наголосимо при цьому, що включеною до Кафолічної Церкви може бути тільки та християнська спільнота, яка визнає усї її догматичні, канонічні, організаційні правила і норми під зверхністю і контролем одного з рівноапостольних центрів, що автоматично змінює її статус держави. Тоді її офіційно визнає Вселенський християнський світ. Факт такого церковного приєднання Русї до Константинопольського рівноапостольного центру, а через нього і до Вселенської християнської спільноти, відбувся вже за часів сина Володимира Великого – великого князя Київського Ярослава Володимировича. І про це, зокрема, повідомляє Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать»: «Къ кафоликии и апостольстѣи Церкви притѣкаю, съ вѣрою вѣхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [12, 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

¹ Єпархія – церковний округ на чолі з архієреєм.

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.

Військова сутічка з Візантією, тим не менш, призвела у кінцевому підсумкові до узгодження цілої низки міждержавних питань, в тому числі й релігійного характеру [1; 4]. 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 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.

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» [22, 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 [1].

Зрозумілою стає й інформація літописця стосовно того, чому Іларіон, викопавши невеличку печеру, молився в ній «богу втайне» [10, 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. «Приїде же Шимонъ къ благовѣрному князю нашему Ярославу, – дає звістку Києво-Печерський патерик, – его же приимъ, въ чести имяше и дасть его сынови своему Всеволоду» [9, с. 412]. Князю ж Ярославу відтоді залишалось 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 власну позицію київського князя, до Києва прибув з Константинополя митрополит Феопемпт (можна твердити, що з помічниками греками, церковними фахівцями у цій справі). Те, що заходи були радикальними, сумніву у спеціалістів не виникає. Більше того, вчені дійшли висновку, що такий радикалізм греків обурило навіть самого Ярослава, який і став ініціатором боротьби Руської Церкви за самоврядність від Константинопольського патріархату.

На наш погляд, князь залишався послідовним в своїх діях. Ніякого розриву з Константинополем, проте, з боку Ярослава не простежувалося. Навпаки, навіть коли київським митрополитом буде поставлено русича 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. У Ніконовському літописі, пояснюючи причини, які змусили обрати Київським митрополитом русича Іларіона, літописець записав: «Рустим епископи поставища Илариона, Русина, митрополита Киеву и всей Русской земле, не отлучающееся от православных патриарх и благочестия Греческого закона, ни гордящееся от них поставлятися, но соблюдающеся от вражды и лукавства, якоже беша тогда» [13, с. 86]. Тобто, не пориваючи канонічного зв'язку з Константинопольським патріархатом, не відмовляючись від грецької ортодоксії, не претендуючи на зверхність в поставленні митрополитів, але щоб 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 Антипу, який пройшов курс навчання на Афоні, де і був посвячений у чернечий сан, отримавши ім'я Антоній. Літопи-

сець повідомляє, що ігумен, який його навчав необхідному, «и рече ему: «Иди в Русь опять, и буди благословенъ от Святыя Горы, яко от тебе мнози черньци быти имуть». Благослови и, и отпусти его, рекъ ему: «Иди с миромъ» [10, 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 печеру къ великому Антонию и Феодосию, глаголюща: «Гдѣ хочета начати церковь?» [9, с. 418]. Тобто, присилаючи майстрів, «злата на три лѣта» давши, візантійці привозили з собою і мощі святих мучеників «Артемия и Полиекта, Леонтия, Акакиа, Арефы, Якова, Феодора» [9, с. 418], реліквіями яких теж закріплювався канонічний зв'язок Русі з Царгородом. Поступка ж Константинополя в обранні митрополитом русича розуміється нами як переосмислення Візантією потенційних можливостей опозиції грекофобів-самостійників, 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 [16, с. 323].

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» [18, 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.

Проте невдовзі виявилось, що офіційна канонізація Володимира (не без вагомих на те причин) штучно затягується. Вирішення цього питання стає головним у внутрішньому протиставленні грекофобів і партії провізантійської орієнтації. Правильність такого тлумачення підтверджується у творах давньоруських письменників, близьких до часу загального хрещення Русі.

У «Пам'яті та похвалі Володимиру» (друга половина XI ст.), нанизуючи добродієвості на словесну нитку панегірика й восхваляючи його філантропію, Іларіону вторить Іаков Мніх. Утім, схема похвал у цього автора має дещо інший сюжет: «Взиска спасения и прия о бабѣ своей Олзѣ, како шедши къ Царюграду, и прияла бяше святое крещение... И разгоряшеса Святымъ Духомъ сердце его, хотя святого крещения. Видя же Богъ хотѣние седца его, провидя доброту его... и просвѣти сердце князю Рускыя земля Володимеру прияти святое крещение» [8, с. 129–130]. Наділений Божим даром, освячений благодаттю святого

Духа князь хрестився сам «и всю землю Рускую крести от конца до конца» [8, с. 129–130]. Про те, що Володимир керувався тільки своїм «добрим наміром та гострим розумом», Іаков Мніх навіть не згадує.

Як видно, тут на перше місце виноситься божественний промисел і знімаються підозри у політичному утилітарному акті Володимира. «Крестиль же ся князь Володимеръ въ десятое лѣто по убьении брата своего Ярополка», тобто за два роки до походу на Корсунь, позаяк «благодать Божиа просвѣщаше сердце его и рука Господня помогаше ему, и побѣжаше вся врагы своя, и бояхутся его вси... Умысли же и на грѣческыи крадѣ Корсунь» [11, с. 290], щоб привести людей християнських і попів до своєї землі. Примітно, що Візантію Іаков ставить у ряд ворогів Руської держави. Узв'язавши Корсунь, Володимир звертається до імператорів-співправителів Константина і Василя видати їх сестру Анну йому в дружини, «да бы ся болма на кристианский законъ направиль. И даста ему сестру свою...» [1, с. 290].

Очевидно, що Іаков Мніх був представником (або ж близький) опозиції, яка продовжувала боротися за канонізацію Володимира. Припускаємо, що саме в цій християнській общині Володимира шанували як святого та рівноапостольного. В. Крекотень у зв'язку з цим писав: «Незабаром після «Пам'яті» виникає коротке проложне житіє Володимира як наслідок його офіційної канонізації» [19, с. 121]. 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 впливу 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 провісників¹. «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

¹ Крім того, важливою є ще й та обставина, що незадовго до зазначених подій Візантія зазнала катастрофічної поразки від турків у битві під Манцикертом 1071р., коли вперше до полону потрапив імператор, а також зазнала ганьби, поступившись туркам Нікеєю (місцем І Вселенського на соборі). 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»).

таїнства і його вісники проголосили в них слово євангелія» [18, 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, посилаючись на те, що він не був постриженником Печерського монастиря. («пришел с Лытца», тобто Іаков був постриженником монастиря на річці Альгі біля Переяславля Руського). Таким чином стає зрозумілим ідейний зміст протистояння.

У самій «Похвалі Володимирі» можна помітити заперечення як з грецької сторони, так і з боку братії. Ті й інші досить резонно могли не погоджуватися щодо святості великого князя Володимира, оскільки не було чудес, – справжньої її ознаки. Адже підставою для канонізації є не міркування про позитивні якості особи, яка прославляється, а явні прояви благодаті Божої через його мошці, за молитвами до нього та почитання подвижника народом. Мніх же Іаков на ці закиди заперечує: «Не дивимся, възлюбленѣи, аще чудесь не творить по смерти, мнози бо святи праведнѣи не створиша чудесь, но святи суть. Рече бо нѣгдѣ о томъ святѣи Іоаннѣ Златоустѣи: «От чего познаемъ и разумѣемъ человека свята, от чудесь ли, или от дѣлъ?». И рече: «От дѣла познати, а не от чудесь, много бо и вѣлсви чудесь створиша бѣсовскимъ мечтаниемъ» [11, с. 289].

Такий же ідейний напрямок похвал ми бачимо і в «Читанні про життя і вбивство блаженних страстотерпців Бориса та Гліба» преподобного Нестора¹. Нестор, як і Іларіон, акцентує увагу тому, що не чули в Руському краї «ні від кого жодного слова про Господа нашого Ісуса Христа, оскільки не ходили до них апостоли, не проповідував їм ніхто слово Боже» [8, с. 137]. Та ось, сам Владика Господь змилостивився до свого створіння «і цьому Володимирі було видіння Боже, щоби християнином стати» [8, с. 137]. Володимир хреститься сам, потім наказує хреститися «вельможам своїм та усім людям своїм... Учора не відав, хто такий Ісус Христос, а сьогодні проповідником його став, учора язичником Володимиром називався, а сьогодні християнином

¹ «Нестор, – зазначає А. Кузьмін, – чи не найпопулярніше ім'я у давньоруській літературі. Хоча репутація ця заснована на непорозумінні: думці, що саме йому належить «Повість временних літ». Насправді Нестору належать два твори житійного характеру: «Читання про Бориса і Гліба» та «Житіє Феодосія». Обидва вони і за мовою, і за фактичним змістом, і за світоглядом відрізняються від відповідних текстів «Повісті временних літ»... обидва житія написані ... можливо, не в Києві, а у Володимирі-Волинському» [8, с.135]. «Читання про Бориса і Гліба, – додає автор, – датують звичайно 80-ми роками XI ст. (посилаючись на О. Шахматова). Між тим сам Шахматов в останніх роботах відносив його до часу після 1108 року» [8, с.136].

Василем називається! Це другий Константин на Русі з'явився!».

Рік особистого хрещення Володимира у Нестора, як і у Іакова Мніха, – 987-й. А. Карташев з приводу цього датування зазначав: «У найдавнішньому пергаментному рукописі життя це місце має такий вигляд: «Це було в літо СУЧ е» [18, с. 60, 114]. Буквально це означає би 982 р. від Різдва Христового. Явне непорозуміння: переписувач останню четверту літеру дати СУЧ = е прийняв не за цифру 5, а за закінчення порядкового числівника, тобто «літо» «...оє», таке то, очевидно, що той же 987 р.». Отже, А. Карташев, за свідченням письменників XI ст., близьких до часу князя Володимира, останній особисто хрестився ще 987 р. і, ймовірно, у себе вдома, у Василеві, Корсунь було взято «на третє літо по хрещенні», тобто мінімально «через інший рік в третій», себто – у 989 р. Отже, хрещення киян не могло відбутися у 988 р., а лише пізніше взяття Корсуня, тобто або у 990, або у 991 роках [18, с. 60, 114]. При цьому Нестор взагалі не допускає думки про можливий зв'язок такої важливої події з Візантією. Він переносить центр тяжіння до області містичної – тільки завдяки видінню Божому «крестьянину створися».

Характерно, що до пам'яті «хрестителя» як святого в ході церковно-політичних заходів, звертається Андрій Боголюбський. У зв'язку з цим О. Хорошев зауважив, що «коли перебудова Успенського собору у Володимирі завершувалася, князь на урочистому освяченні «глагола князем и боарам своїм сице: град сей Владимиръ во имя свое созда святѣи и блаженнѣи Великий князь Владимир, просветивший всю Русскую землю святѣи крещением» [23, с. 85]. У даному випадку нікому і на думку не спадало питати у когось дозволу або вести полеміку про визнання святості Володимира. Це свідомість вільних синів Сарри, а не Агарі. Вони є господарями у церковному домі. Якщо потрібно у ньому щось робити та оновлювати, то вони наважуються на це, не замислюючись над правом, з повною господарською самосвідомістю.

Дещо інакше дивився на цю проблему літописець, котрий дотримувався у питаннях канонізації вимог певного порядку, провадженого у X ст. Він з гіркотою писав: «Дивно есть се, колико добра створилъ Русьстѣи земли, крестивъ ю. Мы же, крестьяне суще, не въздаемъ почестья противу оногo възданю. Аще бы онъ не крестилъ насъ, то и нынѣ были быхомъ в прельсти дьяволи, якоже и прародители наши погынуша. Да аще быхомъ имѣли потщанье и мольбы приносили богу за нь, в день преставленья его; видя бы богъ тщанье наше к нему, праславилъ бы и» [10, с.146], тобто прославив би князя особливими знаменнями. У даному випадку, літописець докоряє не візантійцям, що вони не дають згоди на канонізацію Володимира, а своїм співвітчиз-

никам, котрі не шанують його належним чином за велике благодіяння – хрещення Руської землі, що забувають молитися за хрестителя в день його пам'яті.

Саму історію прийняття християнства Володимиром літописець викладає в дещо іншому варіанті. Хрестять князя єпископ корсунський та попи грецькі. Вони ж хрестять і киян. Згадується тут і про те, що апостольського вчення не було на Русі, й відтак Володимир ніякий не рівноапостольний. Слова ці літописець вкладає у уста диявола, котрий говорить: «Увы мнѣ, яко отсюду прогонимь есмь! сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученя апостольска, ни суть вѣдуще бога, но веселяхъся о службѣ ихъ, еже служаху мнѣ. И се уже побѣжемъ есмь от невѣгласа, а не от апостоль, ни от мученикъ, не имам уже царствовати въ странах сихъ» [10, с. 132].

Позбавлено тут Володимира і благодаті Божої, не просвітив Господь серце князю Руської землі, щоб прийняв той святе хрещення. «По божьому же устрою в се время разболѣся Володимерь очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица, ркуще: «Аще хочещи избыти болѣзни сея, то въскорѣ крестися, аще ли, то не имаша избыти сего» [10, с. 126]. Й нібито почувши це, Володимир сказав: «Да аще се истина будет, поистинѣ великъ богъ будет хрестеянескъ». И повелѣ хрестити ся» [10, с. 126]. Лише після хрещення, він прославив Бога, сказавши: «Топерво уведѣхъ бога истиннаго» [10, с. 126]. Ті ж похвали, які той же Іларіон воздавав Володиміру у «Повісті временних літ» відводяться не князеві, а Ісусові Христу: «Благословенъ господь Иисус Христос, иже възлюби новыя люди, Руськую землю, и просвѣти ю крещеньемъ святымъ. Тѣмъже и мы припадаем к нему, глаголюще: «Господи Иисусе Христе! Что ти въздамы о всѣхъ, яже въздаси нам, грѣшникомъ намъ сушемъ?» [10, с. 134].

Вперше у літописі з'являється і сформульована титулатура князя Володимира, під якою у XIII ст. він буде офіційно канонізованим: «Се есть новый Костянтинъ великого Рима» [10, с. 146]. «Канонізація, – як тлумачить цю подію О. Хорошев, – включала Володимира у ранзі «рівноапостольного» з додатковим епітетом «нового Константина великого Риму» [22, с. 87]. У зв'язку з цим, він заперечує думку А. Кузьміна тим, що слова: «Се есть новый Костянтинъ великого Рима, иже крестися сам и люди своя; тако и съ створи подобно ему» [22, с. 87], – ці слова, які повторюються у «Слові...» і в літописі, повинні підготувати до визнання Володимира святим» [20, с. 48]. По-перше, у «Слові...» Іларіона взагалі відсутнє таке формулювання; по-друге ж, вважаємо, що таке узагальнення є некоректним щодо першоджерел.

Згідно з давнім канонічним переказом, візантійці вважали, що саме Римська імперія є бронєю та оболонкою вічного царства Христового, і тому сама вона набуває символічної подоби цієї вічності в історії. Східна Церква, прирощена до цього свого конкретного «історизму» у формі імперії, до останньої можливості прагла поборювати під себе неопіфів 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. Зрозуміло, що саме таке формулювання як «Новий Константин великого Риму», а не «Другий (Новий) Константин великої Русі» й було прийнято грецькими цензорами.

Таким чином, можна висувати, що у боротьбі за офіційну канонізацію великого князя Київського Володимира брали участь дві християнські партії. Одна – нерозривно пов'язувала її з боротьбою за автокефальність й цілеспрямовано доводила, що християнізація Русі – це самостійний, але за сприяння Божого промислу, акт Володиміра Святославича. Друга – також прагнучи до офіційної канонізації хрестителя, віддавала перевагу у здійсненому акті виключно Візантії, а вірніше, завуальованій і прихованій за канонами, політичній комбінації Константинопольського патріархату [1; 4; 5; 6]. Тож, саме це церковно-ідеологічне протистояння і зафіксувало як «перемому» константинопольських претензій та амбіцій офіційне літописне зведення.

Варто зауважити, що в контексті вищезазначеного, не доводиться говорити і про антигрецьку тенденцію великого князя Ярослава Володимировича (Мудрого), котрого автор «Слова...» усіляким способом намагався начебто «виправдати» і «захистити». «Егоже створи Господь намѣстника по тебѣ твоему владычеству, не рушаща твоих уставѣ, нъ утвержающа, ни умаляюща твоему благовѣрному положению, но паче прилагающа, не казяща, нъ учиняюща. Иже недоконьчана твоя законьча, акы Соломонъ Давыдова», – немов зривається на воляння літописець перед Володимиром [12, 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 концепцій 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 Номоконом, аже не подобает сих тяж судити князю и боярам; дал есмь митрополиту и епископам те суды, что писаны в правилех в Номоканоне, по всем градом и по всей области, где крес-

тьянство есть» [18, 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» [18, с. 196]. Тож, Ярослав в Уставі, а Іларіон у своєму «Слові...», в унісон переконували, що суд церковний влаштовується згідно із 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 митрополічної конституції, яка вироблялася протягом довгого часу з моменту появи в Києві митрополита Феопемпта» [18, с. 197]. Демонстративно обраний на митрополію Іларіон, чинно реалізовував 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 каппадокійці при затвердженні єдиносущності – омоусії) [2; 3]. 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 змін, 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: «Богатий милостию и благиы щедротами, обѣтщався приимати кающася и ожидаан обращения грѣшныхъ, не помяни многыхъ грѣхъ нашихъ, прими ны обращающася к тобѣ, заглади рукописание съблазнь нашихъ» [12, с. 54].

Тож вважаємо, що церковна політика князя 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 Исуса Христа, Сына Божия; Асия и Ефесъ, и Патмъ Іоанна Богословьца, Индиа Фому, Египеть Марка. Вся страны и гради, людие чтуть и славять коегождо ихъ учителя, иже научиша я православнѣи вѣрѣ. Похвалимо же и мы, по силѣ нашеи, малыими похвалами велика и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашеа земли Володимера» [12, 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 священика Іларіона, позаяк сам же Іларіон свідчить про зворотнє. Наприкінці третьої частини свого «Слова...», після коротких формулювань, він пише: «Къ кафоликии и апостольстѣи Церкви притѣкаю, съ вѣрою вхожду, съ вѣрою молюся, съ вѣрою исхожду» [12, с. 60].

З цього приводу слід зазначити, що на цей час, вже була відпрацьована і канонізована уся система церковно-ієрархічних відносин. Кафолічна й Апостольська Церква мислилася як всевітня християнська спільнота, заснована апостолами, в основі якої лежить апостольське вчення та апостольська традиція. Вона, ніби як реальне тіло 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 патріаршеств, 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 патріархатів у якості його митрополії чи єпископії.



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

Відтак церковна політика великого князя Ярослава Володимировича та митрополита Іларіона, 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; – 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 прилучаюся, з вірою входжу, з вірою молюся, з вірою виходжу. Так вірую! І не постижуся, і перед народами визнаю, і заради визнання душу свою покладу!» [12].

Така церковна політика згуртувала самостійницьку опозицію, у якої ще за часів Володимира Святославовича сформувалася незалежна церковна ідеологія і яка не зацікавлена була у новому перерозподілі матеріальних цінностей і владних повноважень. Однак реформи саме подібного характеру розпочав проводити грек Феопемпт. 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 проклятъ» [10, с. 138]. Насильно впроваджується грецька митрополічна влада [18, с. 197]. Скасовуються єпископські суди на користь митрополита і князя («судити митрополиту», «митрополиту 6 гривен», «князю с митрополитом на полью») [18, 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, взаємовідносини церковної та державної влади тощо ретельно проаналізував церковний історик А. Карташев [18, с. 192–223]. У жодному випадку ми не спостерігаємо, щоби якоюсь мірою обмежувалися прерогативи князя. Обмеження торкнулися, перш за все, колишнього оточення Володимира Святославовича, яке (на нашу думку) й стало ініціатором війни з Візантією у 1043 році [4]. З поставленням митрополитом київським русича Іларіона, усі ці нововведення (за грецьким Номоканонем), буде доведено до логічного кінця. Отже, було здійснено цілісну церковну реформу. Відтак, започатковується низка заходів великого князя Київського, з яких одні спрямовуються в матримоніальному векторі, а інші зорієнтовані проти грекофобських антипатично-войовничих настроїв. У підсумку, було узгоджено й питання про поставлення київським митрополитом русича, виразника східнохристиянської візантійської ортодоксії – пресвітера Іларіона, який запропонував програму подальших церковних і політико-ідеологічних перетворень у своєму «Слові про закон і благодать».

Тож, на нашу думку, Руська Церква, згідно планів Ярослава та Іларіона, приєднувалася до Константинопольського патріархату з певною метою – не тільки стати офіційно визнаною в християнському світі державою, але й отримати максимально забезпечений від зовнішнього втручання церковний статус. Це, певною мірою, й пояснює прагнення Ярослава Володимировича та його оточення канонізувати Володимира Святославича як першого хрестителя 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 окружним посланням Фотія, легітимний факт, своєї канонічної зверхності.

Треба зазначити, що церковна історія знала лише дві форми відновлення єдності Церкви: або 1) «приєднання» з єретичних та розкольницьких 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. Іларіон у своєму «Слові...» якраз наголошує на першому варіанті, на приєднанні.

У першому випадкові, секта, що завинила у спотворенні 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, самотність її, особливості, навіть деяка канонічна автономність зберігалися), у другому – дві частини істинної Церкви відновлюють свій мир, не втрачаючи своєї самотності. У випадках приєднань до Кафолічної Церкви, ті що приєднувалися, однобічно відрікалися від своїх помилок, а потім вони (церкви-відступники) зникли у лоні Церкви безслідно. Їхнє минуле, як і минуле грішників, що каються, піддаються забуттю й згладжуванню. Рівноправ'я тут не було. Хворий, вивихнутий 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 непогрішимо.

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 Іларіона, 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 у XII–XIII ст. присвоєно було лише скромний титул «стольника», тобто фактично офіціанта за трапезою (для порівняння зазначимо, що серед автокефальних архієпископств, наприклад, Херсонське 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 Бернаруду з Клево (1146–1148 рр.) про «відвічно прийняту 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 Sclavonia. Тобто, Русь, котра є з іншої сфери – Ruthenia quae quasi est alter obris...

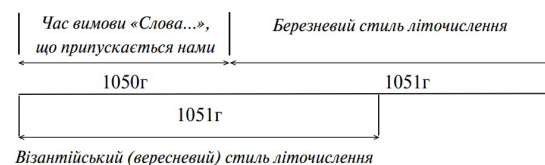
Разом з тим, на Руську Церкву автоматично поширювалися всі встановлені права Константинопольського патріархату стосовно до підлеглих йому митрополій, а саме: 1) право призначення митрополитів, 2) виклику їх до себе

на собори, 3) суду над ними, 4) апеляції на суд митрополитів і, 5) ставропігії¹ [18, с. 166].

На поставлення Іларіона 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 Мое, 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 русичами в церковному приміщенні. Про це, як нам уявляється, пише Іларіон: «св вѣроу вѣхожду, св вѣроу молюся, св вѣроу исхожду». Написане Іларіоном, розуміється нами як гідна поведінка віруючої людини в такому місці, як культова споруда, – «входяще вѣрнии людии вѣ црквь ти видюще ею образъ написанъ». І навпаки, – «да не мощно будеть звѣремь входити, и вѣсхыщати паству х(с)ву». Можливо, в цій площині мали місце такого характеру порушення, які потягли за собою, наприклад, друге освячення Десятинної церкви греком Феопемптом.

У такому контексті можна висловити припущення, що Іларіон, виходячи з вищезазначеної церковної політики, міг у кінці свого «Слова...» написати рік 1051-й за візантійським (вересневим) літочисленням. Літописець же, дотримуючись хронології подій, вніс поставлення Іларіона за березневим літочисленням, після смерті (1050 р., 10 лютого) Ірини, дружини Ярослава Мудрого, про яку, натомість, згадує Іларіон як іще про таку, котра знаходиться у доброму здоров'ї. Тоді виходить наступна реконструкція: з урахуванням того, що візантійський 1051 р. розпочався на шість місяців раніше, Іларіон міг промовити своє «Слово...» за березневим літочисленням з вересня по січень місяць 1050 року.



¹ Ставропігія (гр. σταυροπήγιο) – статус монастиря, який передбачав спочатку безпосереднє підпорядкування єпископу (єпископальні монастирі), а згодом і митрополити. Поступово право надавати ставропігію зосередив у своїх руках Константинопольський патріарх.

«Слово...» Іларіона прозоро 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 человекѣколюбивааго Бога мнихъ и прозвितерьъ Иларіонъ изволеніемъ его отъ богочестивыхъ епископъ священъ быхъ и настованъ въ велицѣмъ и бохранимѣмъ градѣ Києвъ, яко быти ми въ немъ митрополиту, пастуху же и учителю» [12, 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).

Концепція «Слова про закон і благодать» виглядає досить ясною й майстерно загорнута у форму алегорії, що у часи Середньовіччя вважалася свідченням високої освіти та духовності автора тексту. Під образом зміни заповітів та еволюції релігійних віків, прославляючи пишне зростання руського християнства й возвеличуючи великого князя Володимира, як героя віри, гідного канонізації, «Слово...» утверджує ідею нерозривності долей руського народу з усім християнським світом. Мотиви, які утворюють структуру «Слова про закон і благодать» Іларіона, відіграють підлеглу роль стосовно його головної мети: ідейно-теоретичного та теологічного обґрунтування завдань (місії) «нових людей», котрі виступили ідеологами політики, що проводилася великим князем Київським Ярославом Мудрим, а також утвердження Русі визнаною у християнському світі «цивілізованою» державою.

Список використаних джерел

1. 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.
2. Гай-Нижник П. Введення і поширення термінів «єдиносуцність» 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)*. К.: [Київська православна богословська академія]. Ч.1, 2017. С. 26–39.
3. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Русько-літописний варіант Символу Віри та теологічні системи латинської і візантійської триадології. *Гілея*. 2016. Вип.108 (№5). С. 25–39; Вип.109 (№6). С. 9–15.

4. 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.

5. 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.

6. Гай-Нижник П. П., Батрак О. П. Церковно-релігійна політика великого князя київського Ярослава Володимировича (1015–1018, 1019–1054 рр.). *Гілея*. 2020. Вип.154 (№3). С. 34–48.

7. Златоуст Іоанн (святитель). Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в 12 т. М.: Православная книга, Т.1, Кн. 2, 1991. 899 с.

8. Из «Чтения о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба (месяца июля 24)». *Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв.* М.: Молодая гвардия, 1990. 302 с.

9. Киево-Печерский патерик / Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Художественная литература, 1980. 704 с.

10. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М.: Худож. лит., 1978. 413 с.

11. «Память и похвала Владимиру» Иакова Мниха. *Крещение Руси в трудах русских и советских историков*. М.: Мысль, 1988. С. 286–291.

12. Слово о законе и благодати митрополита Иллариона. *Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века)*. Санкт-Петербург: Наука, Т. 1. 2000. С. 26–61.

13. Абрамов А. И. Роль Византии и Болгарии в крещении Руси. *Введение христианства на Руси*. М.: Мысль, 1987. 302 с.

14. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. К.: Наукова думка, 1988. 211 с.

15. Горський В. Давньоруські любомудри. К.: Дім КМ Академія, 2004. 304 с.

16. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. Кн.1 512 с.

17. Замалеев А. Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. К.: Вища школа, 1987. 184 с.

18. Каргашев А. В. Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1997. Т. 1. 688 с.

19. Кречотень В. І. Житійна література. *Історія української літератури*. К.: Наукова думка, 1967. Т. 1. 539 с.

20. Кузьмин А. Г. Падение Перуна (Становление христианства на Руси). М.: Мол. Гвардия, 1988. 240 с.

21. Творогов О. В. Принятие христианства на Руси и древнерусская литература. *Введение христианства на Руси*. М.: Мысль, 1987. 302 с.

22. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Минск.: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 607 с.

23. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: Изд. Моск. ун-та, 1986. 206 с.

References

1. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Dohmatyka viry v Kafolichnii Tserkvi y zaprovadzhenia khrystyianstva

- u Davnii Rusi (kinets IKh – seredyna KhI st.). Narys istoriko-hermenevtychnoi interpretatsii. K.: «MP Lesia», 2015. 278 s.
2. 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-richchiu vidnovlennia Kyivskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii (1992–2017). K.: [Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia]. Ch.1, 2017. S. 26–39.
3. 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; Vyp.109 (№6). S. 9–15.
4. 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 derzhavotvorennia. K.: Kyiv. un-t im. B. Hrinchenka, 2019. S.180–194.
5. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Khreshchennia Rusi velykym kniazem Kyivskym Volodymyrom: obrannia viry i tsyvilizatsiino-politychnoho postupu. Hileia. 2015. Vyp.102 (№11). S.7–22.
6. Hai-Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Tserkovno-relihiina polityka velykoho kniazia kyivskoho Yaroslava Volodymyrovycha (1015–1018, 1019–1054 rr.). Hileia. 2020. Vyp.154 (№3). S. 34–48.
7. Zlatoust Yoann (sviatytel). Polnoe sobranie tvorenyi Sv. Yoanna Zlatousta v 12 t. M.: Pravoslavnaia knyha, T.1, Kn. 2, 1991. 899 s.
8. Yz «Chtenyia o zhytty y pohubleny blazhennykh strastoterpsev Borysa y Hleba (mesiatsa yiulia 24)». Zlatostrui. Drevniaia Rus Kh– KhIII vv. M.: Molodaia hvardyia, 1990. 302 s.
9. Kyevo-Pecherskyi pateryk / Pamiatnyky lyteratury Drevnei Rusy: KhII vek. M.: Khudozhestvennaia lyteratura, 1980. 704 s.
10. Povest vremennykh let / Pamiatnyky lyteratury Drevnei Rusy. Nachalo russkoi lyteratury. KhI – nachalo KhII veka. M.: Khudozh. lyt., 1978. 413 s.
11. «Pamiat y pokhvala Vladymyru» Yakova Mnykha. Kreshchenye Rusy» v trudakh russkykh y sovetskykh ystorykov. M.: Mysl, 1988. S. 286–291.
12. Slovo o zakone y blahodaty» mytropolyta Yllaryona. Byblyoteka lyteratury Drevnei Rusy (XI–XII veka). Sankt-Peterburh: Nauka, T. 1., 2000. S. 26–61.
13. Abramov A. Y. Rol Vyzantyy y Bolharyu v kreshcheny Rusy. Vvedenye khrystyanstva na Rusy. M.: Mysl, 1987. 302 s.
14. Horskyi V. S. Fylosofskye ydey v kulture Kyevskei Rusy KhI – nachala KhII v. K.: Naukova dumka, 1988. 211 s.
15. Horskyi V. Davnoruski liubomudry. K.: Dim KM Akademiia, 2004. 304 s.
16. Humylev L. N. Drevniaia Rus y Velykaia Step. M.: Ynstytut DY–DYK, 1997. Kn.1 512 s.
17. Zamaleev A. F., Zots V.A. Mysllytely Kyevskei Rusy. K.: Vyshcha shkola, 1987. 184 s.
18. Kartashev A. V. Ocherky po ystoryy russkoi tserkvy. M.: TERRA, 1997. T. 1. 688 s.
19. Krekoten V. I. Zhytiina literatura. Istoriia ukrainskoi literatury. K.: Naukova dumka, 1967. T. 1. 539 s.
20. Kuzmyn A. H. Padenye Peruna (Stanovlenye khrystyanstva na Rusy). M.: Mol. Hvardyia, 1988. 240 s.
21. Tvorohov O. V. Pryniate khrystyanstva na Rusy y drevnerusskaia lyteratura. Vvedenye khrystyanstva na Rusy. M.: Mysl, 1987. 302 s.
22. Florovskyi H. V. Puty ruskoho bohoslovyia. Mynsk.: Yzd-vo Belorusskoho Zhkzarkhata, 2006. 607 s.
23. Khoroshev A. S. Polytycheskaia ystoriia russkoi kanonyzatsyy (KhI–XVI vv.). M.: Yzd. Mosk. un-ta, 1986. 206 s.