

**ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМ. Г.С. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**

На правах рукопису

УДК 281.9 (477) + 947 (477)

НІКІТЕНКО МАР'ЯНА МИХАЙЛІВНА

**НАЙДАВНІШІ ХРИСТИЯНСЬКІ ПАМ'ЯТКИ ІСТОРІЇ І
КУЛЬТУРИ КИЄВА У ДЕРЖАВОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ
РУСИ (КІНЕЦЬ X- ПЕРША ПОЛОВИНА XI СТ.)**

Спеціальність 09. 00. 11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук

Науковий керівник
НАДТОКА ГЕННАДІЙ МИХАЙЛОВИЧ
доктор історичних наук,
старший науковий співробітник
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Київ - 2000

ЗМІСТ

Перелік умовних скорочень.....	с.4
Вступ	с.6
Розділ 1	
Історіографія і джерела.....	с.15
1.1. Стан вивчення проблеми	с.15
1.2. Джерела	с.27
Розділ 2	
“Промова філософа” - найдавніший історичний документ про хрещення Володимира Святославича.....	с.33
2.1. Характеристика “Промови філософа” та її оцінка в науці.....	с.33
2.2. Атрибуція “Промови філософа” (історико–конфесійний аспект).....	с.43
2.3. Значення пам’ятки для уточнення об’єктивної картини хрещення Русі.....	с.58
Розділ 3	
Першохрами Києва у розбудові давньоруської державності	с.73
3.1. Забудова Києва в контексті становлення етноконфесійної ідентичності Русі	с.73
3.2. Державно–соборний характер першохрамів Києва	с.87

3.2.1. Заснування митрополії Русі у першохрамах.....	с.87
3.2.2. Першохрами і початки церковної ієрархії на Русі.....	с.99
3.3. Сакральна – меморіальна функція першохрамів.....	с.111
3.3.1. Першохрами у сакральній топографії Києва.....	с.111
3.3.2. Києворуський пантеон у Десятинній церкві.....	с. 124
Висновки	с.143
Список використаних джерел і літератури	с.151

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

АН ССРСР - Академия наук ССРСР

БВ - Богословский вестник . М .

ВВ - Византийский временник . М .

ВИ - Вопросы истории . М .

ВОАН - Второе отделение Академии наук . СПб .

ЖМНП - Журнал Министерства народного просвещения . СПб .

ЖМП - Журнал Московской патриархии

ЗРИОП - Записки Русского исторического общества в Праге

ИАН - Известия Академии наук ССРСР . М .; Л .

ИЗ - Исторические записки . М .

ИНИОН - Институт научной информации по общественным наукам. М.

ИОРЯС - Известия имп . Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб.

ІР НБУВ - Інститут рукописів Національної бібліотеки України
ім. В.І. Вернадського Національної Академії наук України

КЕВ - Киевские епархиальные ведомости

КС - Киевская старина; Київська старовина. К.

КСИС - Краткие сообщения Института славяноведения АН ССРСР . – М .

ЛС - Людина і світ . К.

МГУ - Московский государственный университет

НАН України - Національна Академія наук України

НАУКМА - Національний університет “Києво - Могилянська Академія”

ПВЛ - Повесть временных лет

ПСРЛ - Полное собрание русских летописей

РАН - Российская Академия Наук

СОРЯС - Сборник Отделения русского языка и словесности АН СССР.Л.

ТКДА - Труды Киевской духовной академии

УІЖ - Український історичний журнал . К .

ХЧ - Христианское чтение (издание С.-Петербургской духовной академии)

ЧОИДР - Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп.
Московском университете

ЦДАК - Центральний державний історичний архів України у м. Києві

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. На порозі третього тисячоліття християнської ери в усій своїй актуальності постає питання про роль і місце української держави у всесвітній історії.

Історична доля України була тісно й органічно переплетена з історією православної Церкви: християнство стало важливим чинником державотворення в Україні на всіх його етапах. Недаремно стрімке входження Київської Русі в коло наймогутніших європейських держав відбулося в період запровадження на її теренах християнства. Хрещення Київської держави стало важливим підґрунтям небувалого розквіту її культури, що втілила у собі найвищі прояви духовної і матеріальної творчості давньоукраїнської людності.

Кращі здобутки киеворуської культури відобразилися у грандіозних соборах Київської Русі, у давньоруських літописах, створених за княжим замовленням. Княжа влада в тих історичних умовах відіграла вирішальну роль у розбудові державності і культури Русі.

Створена Володимиром Великим Київська ранньофеодальна держава ще не мала міцних економічних і політичних зв'язків між своїми окремими частинами. Для її консолідації необхідною була висока національна ідея, розвинена патріотична свідомість. Саме така ідея яскраво виявила себе у давньокиївських творах літератури і мистецтва, тісно пов'язаних між собою єдністю погляду на історію.

Закономірно, що на всіх переламних етапах вітчизняної історії погляди національно свідомих державних і церковних діячів, представників науки і культури зверталися передусім до найдавніших пам'яток Києва – столиці Русі. Інтерес до киеворуської культурної спадщини посилюється в Україні у XVII ст., в добу широкого розвою національно-визвольного руху і найбільш яскраво виявляється в діяльності митрополита Петра Могили. Зростанням

національної самосвідомості можна пояснити і той надзвичайний інтерес наукової громадськості до київських пам'яток великокняжого періоду, який спостерігаємо у ХІХ – ХХ ст. Нині, із здобуттям Україною незалежності й становленням її як самостійної демократичної держави, з'явилась можливість по-новому осмислити доленосні моменти національної історії, звільнившись від офіційних догм, від сприйняття києворуської дійсності, її пам'яток з позицій імперського універсалізму, державного атеїзму, “класового підходу”. Отже, нагальним завданням історичної науки є розширення кола джерел і осмислення на новому рівні генези національного державотворення.

Найбільш адекватно відображують ту добу найдавніші пам'ятки Києва, які виникли на початковому етапі християнізації Русі. Інформація, вміщена в ці пам'ятки, може стати підґрунтям для вирішення багатьох загальних і окремих проблем історії та культури зазначеної доби. Саме ця обставина актуалізувала вибір теми дисертаційного дослідження, надала їй теоретичного, пізнавального і практичного значення.

Тож є сенс розглянути генезу національного державотворення через призму ідеології, закодованої у відповідних творах літератури і мистецтва загальнодержавного значення. Хоча названі пам'ятки вивчалися науковцями у багатьох аспектах, однак проблема першопочатків національного державотворення, що виникли на ґрунті християнства, ще майже не досліджувалася шляхом розшифрування вміщеної в них інформації як прояву цілісної ідейної програми.

Об'єктом дисертаційного дослідження виступають такі пам'ятки історії і культури Києва як “Промова філософа” – найдавніший твір києворуської літератури, що виник наприкінці Х ст. і зберігся у складі “Повісті врем'яних літ”, а також головні церковно-політичні та релігійні осередки держави – Десятинна церква і Софія Київська. До кола досліджуваних об'єктів входять також інші пам'ятки сакральної архітектури – перший Михайлівський храм Києва, Золоті Ворота з надбрамною церквою

Благовіщення, Георгіївська та Ірининська церкви, а **предметом** історичного аналізу є місце і роль згаданих пам'яток у давньоруському державотворчому процесі та в утвердженні християнства на Русі.

Хронологічні рамки дисертації охоплюють епоху розквіту Київської Русі, що припадає на кінець X – першу половину XI ст. Саме в даний період небаченого розмаху набула цілеспрямована творча розбудова держави, а народжені цією добою київські пам'ятки найбільш яскраво відобразили у собі концептуальні ідеї церковно-політичного та релігійного характеру.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційне дослідження виконувалося в рамках наукових розробок Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, зокрема колективної праці “Християнство в контексті історії духовності українського народу”.

Дисертант ставить за **мету** визначення місця і ролі найдавніших християнських пам'яток Києва у генезі національного державотворення .

Загальній меті дослідження підпорядковані наступні **завдання**:

- охарактеризувати сучасний стан наукової розробки проблеми та запропонувати нові підходи до її поглибленого дослідження;
- розглянути “Промову філософа” в історико-релігієзнавчому контексті та атрибутувати її як історичний документ;
- дослідити взаємозв'язок пам'ятки з акцією особистого навернення Володимира для уточнення об'єктивної картини хрещення Русі;
- простежити відповідність храмовбудівної програми Києва загальному процесу становлення етноконфесійної ідентичності Русі;
- обґрунтувати державно-соборний характер київських першохрамів, пов'язаний з виникненням митрополії Русі;
- визначити сакральну-меморіальну функцію першохрамів.

Методологічну та теоретичну основу дослідження складають універсальні принципи об'єктивності й історизму. Їх реалізація ґрунтується

на конфесійній неупередженості, визнанні права людини на свободу совісті, дослідженні релігійних і соціальних явищ у їх стадіальному розвитку та взаємозв'язку. Автор виходить з оцінки християнства як явища передусім духовної культури, запровадження якого на Русі мало свою етнічну специфіку, зумовлену самотністю духовного життя східнослов'янського суспільства.

З огляду на своєрідність пам'яток, автор розглядає їх:

- з урахуванням особливостей середньовічної ментальності;
- у руслі вітчизняної православної традиції;
- у контексті взаємодії літератури і мистецтва як засобів відображення історичної дійсності;
- враховуючи синтез універсального і етнічного.

Важливим концептуальним підґрунтям дисертації слугували теоретичні розробки, представлені в працях В. Бондаренка, А. Глушака, О. Крижанівського, А. Колодного, В. Лубського, Ю. Мицика, В. Нічик, П. Панченка, В. Рички, Д. Степовика, В. Ульяновського, Л. Филипович, Н. Шип, П. Яроцького та інших, що відзначаються оцінкою релігії як невід'ємної складової духовного життя суспільства, характеристикою основних тенденцій історичного розвитку православ'я, православної Церкви в Україні.

У роботі задіяно комплекс дослідницьких методів як загально - , так і конкретнонаукових, теоретичних і емпіричних. Дослідження ґрунтується на методах порівнянь, аналогій і синтезу, індивідуалізації й узагальнення, актуалізації й синхронізації. З різновидів аналітичного методу застосовується джерелознавчий, історіографічний, пам'яткознавчий (натурні дослідження пам'яток), релігієзнавчий та культурологічний.

Наукова новизна дослідження. Дисертація є першим в історіографії комплексним дослідженням місця й ролі літературних і мистецьких пам'яток

християнізації Русі в генезі національного державотворення. Зроблено висновок, що відповідні пам'ятки Києва кінця X – першої половини XI ст. мислилися як сакральна субстанція Київської держави і належали до цілісного концептуального задуму, котрий стверджував і освячував її вступ у всесвітню історію християнської ойкумени.

Автором обґрунтовано низку теоретичних положень, які відзначаються науковою новизною і виносяться на захист:

- першопочатки вітчизняного державотворення на християнських засадах знайшли відображення у “Промові філософа” – найдавнішому творі києворуської літератури. Пам'ятку вперше атрибутовано як конкретний історичний документ, пов'язаний з охрещенням Володимира. Її визначено як текст, складений на основі оглашального слова (катехізми) Володимира. З'ясовані науковцями подібність “Промови” до пам'яток хрещення болгарського царя Бориса та її лінгвістичні особливості дозволили аргументувати висновок про тогочасне існування у рамках слов'янського проекту спеціального тексту, призначеного для оглашення князя-неофіта. Доведено, що відповідний, складений у Візантії документ, був застосований у Великій Моравії, Болгарії і на Русі; при укладанні зводу 996-997 рр. він у відредагованому вигляді був уведений до літопису. Ядром зводу стало сказання про хрещення Русі, складене на підґрунті документів Володимирового хрещення – катехізми та Символу віри, що, очевидно, мало знаменувати народження новоосвяченої державності в контексті укладення її зверхником Завіту з Богом;

- підтверджено точку зору тих істориків, котрі обстоюють охрещення князя в два етапи, з попереднім оглашенням; констатується об'єктивність давньоруських звісток щодо дати та місця навернення Володимира: 987 р., який впливає з даних “Читання” про Бориса і Гліба Нестора та з “Пам'яті і похвали” Володимиру Якова Мніха, - це рік оглашення Володимира у Києві

або Василеві; 988 р., що фігурує у літопису, чи 989 р., згаданий у “Пам’яті і похвалі” як рік взяття Корсуня, - це рік охрещення князя в Херсонесі;

- подальший процес державотворення відобразився у забудові Києва за доби Володимира і Ярослава. Зміст їхньої містобудівної програми, в основі якої лежав єдиний задум, що виник за часів Володимира, був визначений потребою встановлення етноконфесійної ідентичності Русі. Перегук згаданої програми з константинопольським прототипом був викликаний не суперництвом з “другим Римом”, а необхідністю відтворення сакральної моделі Константинополя як “нового Єрусалиму” на київському терені. Забудова Києва маніфестувала появу на історичній арені нового “народу Божого” і вводила цей народ у духовний космос “нового Єрусалиму”;

- державно-соборний характер Десятинної церкви і Софії Київської був обумовлений необхідністю функціонування Київської митрополії, що знайшло відображення в монументальному комплексі першохрамів. Всупереч існуючим у науці концепціям про первісне резидування митрополії Русі у Переяславлі або про виникнення її не раніше 1037р., у дисертації доводиться слушність гіпотез тих істориків, котрі обстоюють думку про заснування митрополії Русі незабаром після її хрещення і резидування кафедри в Десятинній церкві. Висунуто й аргументовано тезу про виникнення наприкінці X ст. титулярних митрополій у Переяславлі й Чернігові. Функціонування митрополії у Києві наприкінці X ст. було забезпечено зведенням тут двірцевої Десятинної церкви та відокремленого від княжого дитинця дерев’яного Михайлівського монастиря, де містився осідок митрополита. Державно-соборну функцію Десятинної церкви, а також роль митрополичого осідку перебрав на себе кафедральний Софійський монастир, задум якого виник за часів Володимира Хрестителя. З’ясовано об’єктивність свідчень вітчизняних джерел про те, що ім’я першого митрополита Русі було Михайл (на противагу поширеній в історіографії гіпотезі про першого митрополита Феофілакта);

- сакрально-меморіальна функція київських першохрамів відбилася в їх присвяті, освяченні та ідейно-художній образності. Першохрами глорифікували і увічнювали хрещення Русі, а також освячували під своїми склепіннями загальнодержавні церковно-політичні інститути та акції: Софія Київська, яка втілювала вищу Мудрість, державність і церковність Русі, стала осередком книжності та знання; княжа Десятинна церква відіграла роль пантеону Русі та усипальні Рюриковичів. Доведено, що початок києворуському пантеону покладено вже за часів Володимира, а не Ярослава, як стверджується в науковій літературі. Підґрунтям створення Десятинного пантеону місцевих святих була ідея хрещення Русі; персонажами пантеону мали стати: Ольга – предтеча руського християнства, варяги Федір та Іоанн – київські первомученики, Володимир і Анна – рівноапостольні хрестителі Русі. Сакрально-меморіальна функція першохрамів відіграла вирішальну роль у народженні ідеї Святої Русі. У києворуській ментальності поняття Святої Русі ідентифікувалося з духовно-політичною концепцією Києва як “нового Єрусалиму”.

Теоретичне значення дисертації обумовлене тим, що в ній поставлено і розкрито комплекс проблем, які дали змогу на новому рівні осмислити та конкретизувати тезу про визначальну роль християнізації Русі у розбудові її державності та культури. Поглиблено розуміння впливу православної традиції взагалі та церковно-політичної концепції Київського християнства зокрема на процес вітчизняного державотворення.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що її результати можуть бути використані в подальших релігієзнавчих дослідженнях, у працях з історії України, при розробці відповідних курсів і спецкурсів, у науково-просвітницькій роботі. Матеріали і висновки дисертації сприятимуть глибокому розумінню вітчизняних державотворчих традицій й пошуку державними і релігійними установами оптимальних шляхів цього процесу у сучасній Україні.

Апробація результатів дослідження. Основні положення і висновки дисертації оприлюднені автором на різного рівня конференціях та симпозиумах, зокрема: “Гуманізм. Людина. Творчість” (Дрогобич, 1995); Музейні читання. Наукова конференція Музею історичних коштовностей України – філіалу Національного музею історії України (Київ, 1996); “Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества” (Москва, 1997); “Християнство в контексті історії і культури України” (Київ, 1997); міжнародній християнській асамблеї “Заповідь нову даю вам: любіть один одного” (Київ: 1998); “Християнство і духовність” (Київ, 1998); “Києво-Печерський патерик як феномен монастирської культури” (Київ, 1998); IV Міжнародному конгресі українців (Одеса, 1999).

Дисертація обговорювалася на засіданні відділу релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

Публікації. Основний зміст дисертації викладено в статтях, розміщених у наукових виданнях та журналах (11), в матеріалах і тезах конференцій (4).

Структура дисертації і послідовність викладення матеріалу зумовлені логікою дослідження, його метою і завданнями. Робота складається із вступу, трьох розділів, висновків і бібліографії. У першому розділі здійснено історіографічний та джерелознавчий аналіз поставлених у дисертації проблем. Другий розділ містить аналіз концепції початкового етапу державотворення на християнських засадах, відображеної у “Промові філософа”. Це дало змогу перейти у третьому розділі до ґрунтовної характеристики ролі і значення першохрамів Києва у розбудові давньоруської державності. Розкриваються їх державно-соборний характер і сакральна-меморіальна функція. Загальний обсяг роботи без списку використаних джерел і літератури – 150 стор. Список використаних джерел і літератури включає 376 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ І ДЖЕРЕЛА

1.1. Стан вивчення проблеми

Дисертаційна тема входить до кола взаємопов'язаних між собою багатоаспектних проблем хрещення Русі, становлення її як християнської держави, інституалізації давньоруської Церкви, а також тих, що присвячені церковно-державним взаєминам. Комплекс цих концептуальних питань початкової історії Русі – України є традиційним у вітчизняних і зарубіжних медієвістичних студіях. Саме в контексті названих проблем і згадувалися найдавніші християнські пам'ятки Києва.

Загалом дотичну досліджуваній темі величезну за обсягом різнопланову літературу можна умовно поділити на дві групи. Першу складають праці, присвячені загальним проблемам генези вітчизняного державотворення, а саме: заснування і розвитку Давньоруської держави, історії її суспільно-політичного устрою, давньоруського права, історії Церкви в Київській Русі, розвитку давньоруської культури тощо. Цей напрям в історіографії започатковано діячами Церкви, адже інтерес до історії руського християнства, до православних святинь Києва, інспірований церковно- і культуротворчою діяльністю митрополита Петра Могили, з'явився ще у XVIIст. Десятинна церква і Софія Київська, що були усвідомлені ним як визначні осередки відновлення українського православ'я, стали головними об'єктами його відбудовчих заходів. Новітніми дослідженнями встановлено, що Петро Могила втілював у монументальному комплексі Софійського собору власну церковно-політичну програму по глорифікації Володимира Хрестителя [266, с. 159-167]. Акцентуючи причетність Володимира до

створення св. Софії, Петро Могила у своєму ктиторському написі на арках центральної бані собору позначив час його закладин 1011 р. [9].

Початковий етап у вивченні християнських старожитностей Києва в контексті історії Руської Церкви пов'язаний з митрополитом Євгенієм (Болховітіновим) – ініціатором науково-історичної діяльності в Києві. За його дорученням київський археолог-аматор К. Лохвицький у 1824 р. розпочав дослідження руїн Десятинної церкви. Одночасно з цим митрополит Євгеній працював над “Описанием Киево-Софийского собора и Киевской иерархии”, тож не дивно, що в цій книзі, яка фактично стала першою історією Руської Церкви, знайшли відображення питання, що стосувалися і Десятинного храму [130; 165].

Праці Євгенія (Болховітінова) справили велике враження на його сучасників, зокрема на вихованця Київської духовної академії митрополита Макарія (Булгакова) – автора фундаментальної “Истории Русской Церкви” [235; 236]. Чимало уваги митрополит Макарій приділяє проблемі християнізації Русі, першим християнським святиням Києва, хоча у пам'яткознавчому аспекті його “История” поступається працям Євгенія (Болховітінова).

Вершиною дореволюційної церковно-історичної думки є праці професора Московської духовної академії Є. Голубинського, котрий, даючи панорамне бачення історії Руської Церкви, залучає колосальний за фактажем матеріал [151; 152; 153] . На відміну від своїх попередників, він не ідеалізує церковну історію, піддаючи критичному аналізу низку літописних звісток. Переказ про хрещення Русі історик вважав пізнішою вставкою до Початкового літопису, запропонувавши власну реконструкцію подій, яку побудував на підставі свідчень “Пам'яті і похвали” Володимиру Якова Мніха та “Читання” про Бориса і Гліба Нестора, вважаючи ці твори давнішими за літописний переказ.

Проблеми історії давньоруської Церкви та її зв'язків з державною владою розглядали і представники університетської, світської історіографії С. Соловйов, В. Ключевський, О. Шахматов, М. Приселков та інші [194; 283; 308; 336].

Найбільшу джерелознавчу цінність у вивченні генези вітчизняного державотворення на християнських засадах мають праці творця цілісної концепції розвитку руського літописання О. Шахматова. Дослідивши величезну кількість літописних списків, він виділив звід 1037-1039 рр., складений книжниками з оточення Ярослава Мудрого; цей звід історик вважав найдавнішим. О. Шахматов вбачав нерозривний зв'язок між початком літописання і побудовою св. Софії – ці явища були зумовлені розбудовою Київської держави [336, с. 416].

Загалом представники російської історіографії пов'язували поняття релігійної, церковної та державної спадкоємності Київської Русі з історією російського етносу.

Проблеми історії раннього середньовіччя посідають одне з провідних місць і в українознавчих студіях цього періоду. Найповнішого відображення давньоруська тематика дістала у працях М. Костомарова, котрий виступив з новою концепцією правонаступництва пізніших періодів української історії з давньоруським періодом. Він висунув тезу про те, що населення Київської Русі складалося з кількох протонаціональностей: української, сіверянської, російської, білоруської, псковської та новгородської. Вони об'єднувалися у природну для східних слов'ян федерацію, ядро якої становив український етнос з притаманною йому ментальністю [203].

Сприйняття Київської Русі як держави українського етносу знайшло відображення і у багатотомній праці М. Грушевського “Історія України – Русі”, у двох перших томах якої в широкому загальноісторичному контексті висвітлюється процес християнізації Русі [158; 159]. Історик показав тривалість цього процесу, який далеко не вичерпувався актом хрещення Русі.

Подальший розвиток концептуально самостійної української історіографічної течії був призупинений в Україні за радянських часів, коли розпочався процес підпорядкування науки ідеологічним, у тому числі атеїстичним догмам тоталітарної системи. Марксистська концепція історії давньоруського християнства, вироблена у 30-х рр. ХХ ст., базувалась не стільки на введенні у науковий обіг нових фактів, скільки на переосмисленні вже відомих даних, які включались в іншу систему історичних і суспільних взаємозв'язків та ідеологем [156; 269].

На повоєнний період припадає початок нового етапу у вивченні радянськими істориками проблем християнізації і ранньої історії Церкви на Русі. У цей час у радянській медієвістиці були досягнуті певні успіхи як у розробці методологічних проблем і дослідницьких методик, так і у вивченні конкретної історії. Даний період характеризується значним розширенням і введенням у науку нових джерел щодо історії давньоруського християнства і Церкви. На вивчення цих проблем великий вплив справили успіхи археографії, джерелознавства, сфрагістики, археології, мистецтвознавства, літературознавства, здобутки яких були узагальнені в дослідженнях з історії християнства і Церкви у Київській Русі [132; 140; 155; 173; 178; 179; 184; 185; 208; 223; 242; 287; 291; 297; 298; 301; 318; 321; 323; 324; 329; 331; 339; 342; 343].

Однією з найгрунтовніших праць зазначеного періоду стала монографія М.Брайчевського, у якій була запропонована відмінна від літописної концепція хрещення Русі. Пов'язавши цю подію з часами князя Аскольда, хрещення Русі наприкінці Х ст. історик називає "Володимировою легендою" [132]. Однак більшість дослідників не мають сумнівів щодо хрещення Русі за Володимира, вважаючи, що у 860 р. хрестився лише князь і його дружина [314, с. 113]. Історики акцентують на тому, що християнізація Русі була тривалим процесом, а не одномоментним актом. Наприклад, через повторне

хрещення пройшли не тільки руси, а й серби; невдалою виявилась перша спроба християнізації Паннонії тощо [345, с.33].

Підсумовуючи наприкінці 80-х р. вивчення проблеми хрещення Русі, А.Кузьмін визначає існування кількох версій в історіографії: візантійської, болгарської, західнослов'янської, а також римсько-католицької, близькою до якої є норманська концепція утворення Давньоруської держави. Історик прийшов до висновку, що практично всі питання, пов'язані із становленням Київської держави, залишаються спірними [208].

Цей висновок є правомірним і для стану дослідження проблеми християнізації Русі у сучасній зарубіжній історіографії. Одним із визнаних авторитетів у цій царині є польський історик А.Поппе, котрий переглянув традиційні тлумачення і оцінки конкретно – історичної канви подій християнізації Київської держави та формування її Церкви, приділивши при цьому значну увагу найдавнішим християнським пам'яткам Києва [277; 278; 279; 280; 281; 282; 368; 369;].

Праці А.Поппе справили помітний вплив на інтерпретацію процесу християнізації Русі та його наслідків Г.Подскальним [367], І.Мейєндорфом [359], Л.Мюллером [360; 361]. Загалом, хоча зарубіжна історіографія не виробила єдиної концепції причин і наслідків хрещення Русі, вона пояснює цю подію, виходячи з особливостей зовнішньополітичної ситуації, з феноменальності християнства як духовного явища, з особистих інтересів правлячої еліти [350; 351; 354; 357; 358; 366; 374; 375; 376].

Зі становленням у 1990-х рр. нової української медієвістичної школи відбулось ґрунтовне переосмислення одного з фундаментальних положень російської історіографічної школи, згідно з яким багатогранна історія Київської Русі трактувалася виключно як початковий етап історії Росії. Поряд з працями української діаспори [144; 202; 271] останніми роками з'явилися монографічні дослідження, тематичні збірки, численні статті вітчизняних науковців, присвячені розробці різних аспектів історії хрещення

Русі –України, оцінці значення прийняття православ'я для становлення її як держави, ролі Церкви у суспільно-політичному і культурному житті, взаємостосункам держави і Церкви. Започатковане десяти томне видання “Історія релігії в Україні” відтворює фундаментальну роль Церкви Київської Русі у становленні української православної традиції. Основоположними для нашого дослідження є висновки про поєднання універсальних та національних рис в українському християнстві, його відкритість Сходу і Заходу, гармонійну цілісність, яка досягається через образно-художній символізм літургії й обрядовості, унезалежнення Церкви від світської влади, онаціоналення обрядово-культової сфери і церковного мистецтва, невіддільність культу Богородиці від ушанування Ісуса Христа [184; 185; 196; 197; 306; 328; 347].

Саме ці ознаки характеризують визначний феномен українського християнства – Київське християнство. Притаманні Київському християнству універсалізм, толерантність, євангелізм, софійність знайшли широке відтворення у творах літератури і мистецтва [305; 323, с. 5-45; 209-217]. В українській історіографії аргументовано тезу про формування ідеї священної держави в Київській Русі [292; 293; 294], відображено консолідуючу роль православної Церкви у державотворчих процесах, її духовно-моральну і культурно-освітню діяльність [206; 291; 324; 325; 339].

Значна частина праць, пов'язана з досліджуваною проблемою, присвячена особливостям становлення релігійної й політичної ідеології Київської Русі [106; 155; 164; 221; 222; 223; 225; 226; 312; 313; 326; 330; 333; 349; 350; 354], русько-візантійським церковно-політичним і культурним стосункам [113; 143; 164; 166; 174; 177; 199; 218; 232; 359], функціонально-конфесійній специфіці православної Церкви [111; 114; 129; 153; 154; 162; 163; 193; 272; 275; 276; 329; 360].

Зазначені праці важливі для нашого дослідження тим, що розкривають загальні тенденції розвитку політичної та церковно-релігійної системи

Київської Русі, сприяють глибокому розумінню ролі й місця найдавніших християнських пам'яток Києва у державотворчому процесі.

Другу, основну, групу досліджень складають киевознавчі студії, більшість з яких присвячена вивченню київських старожитностей. Першим узагальнюючим дослідженням з історії Києва, в якому згадуються його найдавніші християнські святині, є праця М. Берлінського “История города Киева”, написана у 1798-1799 рр. Автор говорить про ці пам'ятки як у першій частині книги, де йдеться про історію міста на тлі загального розвитку України, так і в другій, яка містить топографо-археографічний опис Києва. Цінним є те, що свідчення М. Берлінського щодо топографії та пам'яток стародавнього ядра міста були занотовані ще до його реконструкції. Однак загалом книга М. Берлінського відбиває тогочасний стан науки, коли історики бачили своїм головним завданням послідовний переказ джерел, достовірність яких, як правило, не бралася під сумнів [128].

Біля витоків комплексного киевознавства стоїть і визначна постать першого ректора Київського університету св. Володимира М. Максимовича. Він був одним із перших, хто вивів цю галузь науки на рівень наукового пізнання. Найбільше уваги М. Максимович приділив історії Київської Русі, опублікувавши низку цінних розвідок, серед яких – “Обозрение старого Киева”, “Об участии и значении Киева в общей жизни России”, “О времени основания Киево-Софийского собора” тощо. У своїх працях М. Максимович наголошує на значенні Києва як християнського центру у творенні єдиної Руської держави, підкреслює роль найдавніших київських святинь у цьому процесі, говорить про те, що саме завдяки ним Київ тримав єдність Русі аж до Батиєвого нашестя [238, с. 33-34].

Сучасником М. Максимовича був видатний знавець київських старожитностей М. Закревський. 1858 р. він видав “Летопись и описание г.Киева” [169], а через десять років – фундаментальну двотомну працю “Описание Киева” [170; 171]. Остання задумана як довідник з історії та

історичної топографії Києва. У книзі в алфавітному порядку подані відомості про урочища, пам'ятки, назви вулиць міста. У своїй енциклопедичній праці М. Закревський наводить значну кількість фактів і матеріалів про першохрами Києва, звертаючи при цьому увагу на їх роль у державному та суспільно-політичному житті. Щоправда, як і його попередники, історик здебільшого реєструє або аналізує пов'язані з першохрамами факти, не піддаючи їх комплексному історико-культурологічному дослідженню [167; 168; 172].

Відомим дослідником давніх пам'яток Києва був П. Лебединцев, який присвятив низку праць Десятинній церкві і Софії Київській [213; 214; 215; 216; 217]. Поглиблено вивчаючи св. Софію, він продовжив започатковану М.Закревським традицію досліджень перших київських храмів. Суттєво, що на відміну від своїх попередників, П. Лебединцев не просто підкреслював церковно-політичну роль “митрополії руської”, а й услід за А. Муравйовим [244], зробив перший крок у визначенні специфічних рис розпису Софії, зумовлених місцевим замовленням, зокрема у мозаїчному “Святительському чині” головного вівтаря собору.

Вагомий внесок у вивчення давніх київських храмів зробили Д. Айналов і Є. Редін, котрі вперше здійснили їх культурологічно-мистецтвознавче дослідження [107; 108]. Вчені розвинули конструктивну думку про відбиття місцевих вимог у розпису храмів, звернули увагу на синтез у ньому церковно-політичних ідей.

Чимало цінних матеріалів з досліджуваної проблеми містять києвознавчі розробки радянського та пострадянського періодів археологічного характеру [188; 189; 299; 300; 301; 302; 304; 315; 316], історії архітектури та мистецтва [115; 116; 117; 118; 134; 135; 136; 137; 198; 210; 227; 228; 229; 230; 231; 344], писемності та літературознавства [14; 15; 16; 44; 234]. Хоча ці дослідження є спеціальними працями, поставлені в них численні питання дотичні проблемі генезису національного державотворення. Так, питаннями формування

сакрального середовища давнього Києва займалися Б. Рибаків [301; 302], М.Боровський [131], О. Моця і В. Ричка [242; 292; 293]. Історичну топографію, економічний, соціально-політичний, демографічний і культурний розвиток Києва вивчали П. Толочко [315; 316], Г. Івакін [183], М.Сагайдак [304]. Значна увага приділялась проблемам архітектурного вирішення та ідейно-декоративної програми першохрамів [17; 35; 36; 115; 116; 117; 134; 135; 136; 137], найдавнішої руської книгозбірні та скрипторія при Софії Київській [119; 318], формуванню Десятинного пантеону [155; 326; 330].

Варто відзначити великі успіхи в археологічному вивченні Києва, особливо після 1970 р. коли при Інституті археології Академії наук України була створена Київська постійно діюча експедиція. В результаті розкопок на Старокиївській і Михайлівській горі, в інших районах міста, досліджені найдавніші святині Києва, отриманий важливий матеріал, що не лише поповнив наші знання про Київ, а й багато в чому змінив їх. Проте погана збереженість культурних шарів Верхнього міста, зумовлена його інтенсивною забудовою впродовж сторіч, спричинила значні труднощі у вивченні найдавнішого ядра Києва.

Дискусійною залишається традиційна проблема датування Софії Київської, від вирішення якої залежить відповідь на цілу низку питань історико-культурного характеру, зокрема на таке суттєве, як час найвищого розквіту ранньосередньовічної Русі, адже розвиток містобудівництва позначав рівень державотворення. Ця проблема, породжена суперечливими звітками літописних джерел, що відносять заснування собору як до 1017 [48, с. 15], так і до 1037 рр. [61, с. 151-152], викликала до життя багатопланову літературу.

Спираючись на літописні звістки, одні дослідники собору відносили його заснування до 1017 р. [15, с. 171-181; 109, с. 21-39; 229, с. 129-136; 315,

с. 97; 338, с. 29], інші - до 1037 р. [35, с. 55; 116, с. 128-141; 171, с. 121; 189, с. 100-101; 198, с. 178-181; 213, с. 55-56; 277, с.100-101].

До вирішення цієї проблеми науковцями залучалася і така визначна пам'ятка давньоруської літератури, як “Слово про Закон і Благодать” митрополита Іларіона – сучасника будівництва св. Софії, згадуваного у ПВЛ під 1051 р. в зв'язку з поставленням його в митрополити: “Постави Ярославъ Лариона митрополитомъ русина в святей Софьи, собравъ епископы” [61, с.155].

Д. Айналов першим звернув увагу на свідчення “Слова” Іларіона про те, що Ярослав, зводячи Софію, завершив починання Володимира, подібно до того, як Соломон завершив справу свого батька Давида по створенню Єрусалимського храму [44, с. 97]. “Уподібнення Володимира Давиду, а Ярослава – Соломону, - писав вчений, - ... відводить на долю Ярослава лише виконання планів Володимира по створенню церкви св. Софії, а не самостійний винахід цього плану” [109, с. 35].

Останнім часом думка Д. Айналова про причетність Володимира до створення св. Софії аргументована Н. Нікітенко, котра залучила до розгляду цієї проблеми дані розпису собору і по-новому підійшла до аналізу писемних джерел [251].

Ранній час виникнення св. Софії та близькість її архітектури і розпису до мистецької традиції Десятинної церкви підтверджують і результати новітніх досліджень київських мистецтвознавців [146; 200; 201].

Однією з вузлових проблем у вивченні місця й ролі найдавніших пам'яток Києва у державотворчому процесі Русі було і залишається відтворення початкової історії літописання. Етапними у вивченні цієї проблеми стали праці Д. Лихачова, Л. Черепніна, Б. Рибаківа, П. Толочка.

Д. Лихачов пов'язував виникнення Найдавнішого літописного зводу з конкретною боротьбою Київської держави супроти політичних і релігійних зазіхань з боку Візантійської імперії [225, с. 83-93]. Русь, що прийняла

християнство, всіляко намагалася позбавитися візантійської церковної опіки і обґрунтувати своє право на церковну самостійність. З цією метою, на думку Д. Лихачова, був складений звід переказів про виникнення християнства на Русі. До нього увійшли оповідання про хрещення і кончину Ольги, про варягів-християн, про хрещення Русі, про Бориса і Гліба і, зрештою, велика похвала Ярославу Мудрому. Всі шість названих творів виявляють, на думку Д. Лихачова, “свою належність одній руці... найтісніший взаємозв’язок між собою: композиційний, стилістичний та ідейний”. Цей звід статей, який дослідник умовно назвав “Сказанням про розповсюдження християнства на Русі”, міг бути складений у першій половині 40-х рр. XI ст. книжниками Київської митрополії [225, с. 91].

Важливою віхою у вивченні початкової історії київського літописання стало дослідження Л.Черепніна. Виходячи із спостереження над “Пам’яттю і похвалою князю руському Володимирі” Якова Мніха, у котрій використані якісь нотатки, що послужили О.Шахматову для реконструкції Найдавнішого, як він вважав, зводу 1039 р., Л. Черепнін висловив думку, що Найдавніший київський звід насправді був укладений у 996-997 рр. при Десятинній церкві [332, с. 331-333].

Б. Рибаків, котрий підтримав цю гіпотезу, пов’язує появу Початкового літописного зводу з подіями 996 р. У цьому році сталося освячення Десятинної церкви до якого на замовлення Володимира було підготовлене перше історичне узагальнення життя Київської Русі впродовж 150 років [299, с. 184-190].

Як вважає П.Толочко, з огляду на обсяг і характер інформації Початкового літопису кінця X ст., можна з усією певністю стверджувати його виключно київське походження. При укладенні зводу були використані матеріали архіву великокнязівського двору, у тому числі договори Русі з греками, поодинокі записи найважливіших подій, епічні сказання, річні записи, які робилися в церковних книгах при митрополичій кафедрі і церкві

св. Іллі. Помітним є також комплекс болгаро-візантійських повідомлень [317, с. 16-17]. Усе це засвідчує тісний взаємозв'язок найдавніших пам'яток літератури і мистецтва християнського Києва, говорить про необхідність їх комплексного вивчення.

Українські історики наголошують на актуальності досліджень церковних пам'яток як важливих джерел національної історії [341], вивчають долю церковних старожитностей в Україні [246; 247]. Звернення науковців до цих пам'яток відкриває нові горизонти як у вивченні початкових періодів історії України в цілому, так і їх ролі у державотворенні зокрема, що з усією очевидністю показали монографічні студії останнього десятиріччя [17; 136; 251; 331]. Однак загалом вивчення церковних старожитностей Києва залишається в річищі спеціалізованих досліджень: літературознавчих, джерелознавчих, археологічних, мистецтвознавчих тощо.

Наявні наукові здобутки не дають цілісного уявлення про місце і роль найдавніших київських пам'яток у генезі національного державотворення. Не здійснений комплексний історико-релігійнознавчий аналіз пам'яток як невід'ємних компонентів киеворуської державності, не осмислена їх роль у становленні етноконфесійної ідентичності Русі, а відтак – у духовному поступу особи і суспільства.

Отже, попри всі досягнення у вивченні проблеми християнізації Русі, в науці існує розмаїття думок, оцінок і висновків щодо тих подій і фактів, котрі пов'язані з хрещенням Володимира і його держави та формуванням національної церковної організації; а відтак на цілу низку питань наука має сьогодні лише здогадні відповіді. Навіть ключове питання про датування акту хрещення Київської держави залишається відкритим, і 988 рік як дата 1000-річчя хрещення Русі-України є умовною. Передусім це зумовлено станом джерел, кількість яких в науковому обігу залишається майже незмінною, а зміст, часто сповнений протиріч, непевностей і текстових лакун, викликає безліч проблем у науці. З другого боку, наука про ту добу

здебільшого спирається на традиційні методологічні підходи до вивчення пам'яток, що зазвичай розглядаються або як твори літератури і мистецтва, або як пов'язані з конкретними подіями пам'ятки історії.

Найменш розробленим є конфесійно-пам'ятокознавчий аспект питання про місце, роль і значення давньокиївських пам'яток у державотворчому процесі, що обумовлює потребу їх комплексного релігієзнавчого вивчення з урахуванням загальнонаукових критеріїв сучасної медієвістики.

Насамкінець треба зазначити, що категорії та поняття, якими оперує автор дослідження, як от: “Київська християнська держава”, “національна ідея”, “патріотична свідомість” тощо не завжди відповідають концептуальним стереотипам радянської науки щодо історії Київської Русі. Але, як слушно підкреслює О. Реєнт, “з абстрактної точки зору всі терміни, якими позначаються ті чи інші явища, є відносними, бо не відбивають їх дзеркально у всій багатоманітності проявів, наслідків і причинних зв'язків... Проблема ця набуває методологічного спрямування, оскільки продукування “нової мови” історичної науки має спричинити радикальний злам застарілих концептуальних стереотипів” [288, с. 15].

1.2. Джерела

Джерельну базу дисертації склали:

1. Архітектура та монументальний живопис найдавніших християнських святинь Києва: Десятинної церкви, Софії Київської, Золотих воріт з надбрамною церквою Благовіщення, а також результати археологічних досліджень інших київських пам'яток. Зазначений комплекс джерел сприяє розумінню місця й ролі першохрамів у формуванні сакрального середовища християнського Києва та дає змогу отримати унікальну інформацію, вміщену в їхні архітектурно-стінописні комплекси для з'ясування динаміки становлення давньоруської релігійної ментальності. Для уточнення хронології утвердження культу покровителя Києва – Михаїла

Архангела розглядаються графіті Софії Київської, а також найдавніші київські актові печаті.

2. Архівні джерела: матеріали Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського НАН України і Центрального державного історичного архіву України (м. Київ). Містять дані стосовно фонду Софійської бібліотеки XVII – XIX ст., що відображує київську книжну традицію, а відтак дає можливість конкретизувати наші уявлення про давню Софійську книгозбірню. Залучені також документи Київської консисторії і Софійського монастиря XVIII ст. про збереження давньокиївської традиції шанування хрестителів Русі – св. Володимира і св. Михаїла, митрополита Київського.

3. Літописи: Лаврентіївський, Іпатіївський, Новгородський, Псковський, Софійський, Воскресенський, Никоновський, Рогозький, Львівський, Никанорівський, Радзивілівський, літопис Авраамки, Московський літописний звід, Устюзький і Вологодський літописи, Літописець Переяславля Суздальського, Степенна книга. Дана група джерел відображує головні етапи християнізації Русі, містить багатий фактичний матеріал щодо церковно-політичного і культурного життя ранньосередньовічного Києва, інформує про появу та функціонування київських першохрамів, а також про пов'язані з ними державотворчі акції. За своєю давністю та інформативністю найбільший інтерес становлять Лаврентіївський, Іпатіївський і Новгородський I літописи. Залучення даних інших літописів здійснено з метою текстологічного аналізу в контексті методології порівняльного джерелознавства. Зважаючи на те, що літописи дійшли до нас не у цілісному авторському варіанті, а поєднали у собі праці кількох поколінь руських книжників, котрі давали літописному тексту свою інтерпретацію і супроводжували власними доповненнями, для об'єктивного відтворення вітчизняного державотворчого процесу необхідно паралельно звертатися і до інших давньоруських, а також пізньосередньовічних текстів.

Цікаві свідчення містить Київський Синопис, який за змістом прилягає до українських хронік і літописів XVII ст. Джерелознавчі можливості Синопису зумовлені тим, що його текст зберіг свідчення більш ранніх, можливо, давньоруських джерел, а також відобразив тривалу київську церковно-релігійну традицію.

4. Пам'ятки давньоруської літератури церковно-політичного і духовного характеру: агіографічні та інші церковні твори (“Читання” про Бориса і Гліба Нестора, “Пам'ять і похвала князю руському Володимиру” Якова Мніха, церковний Устав Володимира, “Слово про Закон і Благодать” та “Сповідання віри” Іларіона, служба з акафістом св. Володимиру, Місяцеслови, Прологи, Києво-Печерський патерик, “Повість про Царгород”, “Сказання про Софію Цареградську”, паломницька проза). Цей блок джерел містить оригінальні свідчення про події хрещення Русі, становлення Київської християнської держави та її Церкви, найдавніше літописання, забудову Києва в контексті формування етноконфесійної ідентичності Русі, зв'язок давньоруської і візантійської релігійної та церковної традицій.

Важливим джерелом церковно-політичного змісту є “Список городов, дальних и ближних”, створений в оточенні митрополита Кіпріана на зламі XIV-XV ст. “Список” містить унікальні дані для реконструкції первинного вигляду Десятинної церкви та Софії Київської.

5. Іноземні джерела – візантійські, східні, західноєвропейські. Більшість з них належить перу учасників і очевидців подій початкової історії Давньоруської держави. Серед візантійських джерел IX – XII ст. – хроніки Іоанна Скілиці та Іоанна Зонари, твори патріарха Фотія, імператора Константина VII Багрянородного, істориків і царедворців Лева Диякона, Михаїла Пселла та ін. Важливими є списки єпископій, у яких зафіксовано заснування митрополії Русі наприкінці X ст. Залучено також візантійські агіографічні твори і літургійні тексти – Апостольські Постанови, тлумачення на літургію, оглашальні та тайноводствені слова, які містять у собі цінну

інформацію щодо катехізації язичників. Вивчення візантійських джерел будується на аналізові різножанрових пам'яток: хронік, історичних мемуарів, літературних творів, трактатів тощо.

Важливе місце серед візантійських джерел посідають агіографічні твори - життя святих, діяння мучеників і святителів, чия доля тією чи іншою мірою виявилася пов'язаною з Північним Причорномор'ям, Таврикою, Руссю. Своєрідність звісток визначається тут особливим характером історизму житій, специфікою відбиття в них реальної дійсності.

Серед східних джерел - повідомлення арабських авторів XI – XIII ст.- Ях'ї Антіохійського, Абу Шуджа ар-Рудраварі, а також вірменського історика Степаноса Таронського (Асохіка), інформація яких прилягає до сфери русько – візантійських контактів.

Найбільш цінні й докладні дані про хрещення Русі та обставини, що супроводжували цю подію, наводить арабо-християнський історик Ях'я Антіохійський, котрий писав близько 1066 р.

Для висвітлення проблеми християнізації Русі значний інтерес являє собою майже сучасна цій події “Всесвітня історія” Степаноса Таронського (Асохіка) - вірменського історика початку XI ст.

Цікаві дані стосовно християнізації Русі та пам'яток Києва зустрічаємо у пізньосередньовічного арабського автора – архідиякона Павла Алеппського, котрий супроводжував свого батька, Антіохійського патріарха Макарія, у його подорожі до Москви в середині XVII ст. Судячи з тексту цієї пам'ятки, матеріал для написання своєї книги П. Алеппський отримав як через власні спостереження та враження, так і з хроніки Ях'ї Антіохійського й з інформації киян – своїх сучасників.

Західноєвропейські джерела, головним чином німецькі, є надзвичайно важливими для реконструкції подій початкової історії Київської держави. За своєю давністю вони можуть зрівнятися з пам'ятками візантійського походження . Серед них, безумовно, найціннішою є відома хроніка початку

XI ст. Мерзебурзького єпископа Тітмара, що зберегла унікальні дані з історії Русі. Ці численні, надзвичайно цінні свідчення, стосуються княжіння Володимира Святославича, групуючись довкола головного сюжету, а саме – походу влітку 1018 р. польського князя Болеслава I (992-1025) та його зятя Святополка – сина Володимира на Русь супроти Ярослава, котрий у 1016 р. посів київський стіл під час міжусобної чвари нащадків Володимира.

Джерелами інформації Тітмара були повідомлення очевидців – саксонських лицарів, що входили до складу війська Болеслава. Німецький хроніст згадує обидва київські першохрами – Десятинну церкву, а також Софійський собор, який тоді був головним храмом Софійського монастиря. Ці звістки мають першорядне значення як свідчення сучасника подій (Тітмар працював над хронікою у 1012-1018 рр.), тим більше, що друга половина правління Володимира майже не висвітлена у давньоруських джерелах.

Хроніка Тітмара є не єдиним західноєвропейським джерелом наших знань про Київ початку XI ст. Зокрема київські Золоті ворота згадуються в найдавнішій польській хроніці Аноніма Галла другого десятиріччя XII ст.

Свідчення про пам'ятки давнього Києва зберегли також пізньосередньовічні німецькі та польські автори, зокрема Ян Длугош, Мартин Груневег, Еріх Ляссота.

Особливу роль у вивченні історії Русі і ранньосередньовічного Києва відіграють скандинавські джерела, передусім королівські саги, які є найбільш близькими ісландсько–норвезькій історіографії XII-XIII ст. Цікаві подробиці про Київ та події у ньому кінця X- першої половини XI ст. містять саги про Олава Трюггвассона і Еймунда Хрінгссона.

Чимало для розуміння специфіки становлення давньокиївської святокультової традиції дають угорські, чеські та словацькі джерела, які відобразили мандрівні сюжети християнської літератури новонавернених країн Східно-Центральної Європи (сказання про святих княгинь Людмилу, Дубравку, Аделаїду).

Отже, джерельна база означеної теми, зважаючи на її видову різноманітність та змістову насиченість, відкриває можливості для глибокого та різнобічного дослідження найдавніших християнських пам'яток Києва у державотворчому процесі Русі кінця X – першої половини XI ст.

РОЗДІЛ 2

“ПРОМОВА ФІЛОСОФА” – НАЙДАВНІШИЙ ІСТОРИЧНИЙ ДОКУМЕНТ ПРО ХРЕЩЕННЯ ВОЛОДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА

2.1. Характеристика “Промови філософа” та її оцінка в науці

Для вірного розуміння “Промови філософа”, її місця й значення у вітчизняній історії та культурі, слід враховувати весь комплекс чинників, які викликали пам’ятку до життя. Особливо важливо при цьому брати до уваги церковно – конфесійний фактор, якому не надавалося належної ролі при дослідженні “Промови філософа”.

Вивчаючи пам’ятку у такому контексті, необхідно з’ясувати, яким чином здійснювалася рецепція східнохристиянської духовності у новому історико – культурному середовищі, тобто, що “відбиралося” з традиційного християнського фонду, як “заломлювалася” християнська традиція на київському терені з урахуванням потреб давньоруського суспільства .

Утвердження християнства на теренах Русі – України було закономірним результатом її економічного та суспільно – політичного розвитку, що проходив під впливом як могутньої Візантійської імперії , так і слов’янських країн дунайсько – балканського регіону , зокрема Болгарії . Сучасна наука визначає характер впливу візантійської і давньоруської культур у категоріях діалогу . Русько – візантійський (як і русько – балканський взагалі) діалог, що

стоїть біля витоків вітчизняної культури, розглядається дослідниками як довгодіючий структурний фактор історії східнослов'янської культури, а не лише як епізод, істотний для вивчення давно минулої доби [232, с.227-236]. “Візантинізм” вважають вселенським феноменом, який означає “літургізм, примат духовності, містицизм”, зумовлені особливостями східного християнства, ірраціональне сприйняття світу, своєрідний “космізм”, синтез особового начала і соборності, теоцентризм на противагу ренесансному антропоцентризму західної культури, і “синергізм” (співдію, співдружність) [177, с.54-75].

Певна річ, що проблема культурної взаємодії Візантії і Русі не може розглядатися в контексті пристосування слов'янської культури до візантійських зразків. Найбільш адекватною категорією, яка пояснює механізм культурної взаємодії Візантії і слов'ян є поняття *translatio* – переносу, перекладу, що передбачає і момент придбання, запозичення, і оригінальну творчість [351, с.383-398].

Оскільки християнізація Русі – України відбувалася не ізольовано і введення нової релігії проходило під впливом слов'янських країн Балканського півострова, хід християнізації яких був взаємопов'язаним, обумовленим спільними для Південно–Східної і Східної Європи чинниками, особливе місце в цьому процесі належало міжслов'янським культурним зв'язкам. Для позначення культурної спільності південних і східних слов'ян, які перебували під безпосереднім впливом Візантії, сучасною наукою прийнятий термін “православне слов'янство” (*Slavia Orthodoxa*) [364, с.23]. Утвердження ідеологічної (за тієї доби переважно релігійної) єдності багаторазово посилювало міжслов'янське культурне спілкування, що здійснювалося на підґрунті спільної слов'янської писемності. Варто, однак, врахувати той факт, що тоді, як для Великої Моравії і Болгарії прийняття християнства практично співпало з часом самого створення Кирилом і Мефодієм слов'янської писемності, із зародженням писемної традиції, для Русі до

часів офіційного запровадження в ній християнства вже відкрилася можливість використати ту велику культурну спадщину (як у перекладах , так і в оригіналі), що була створена у Великій Моравії і Болгарії .

Хрещення Великоморавії і Болгарії передувало хрещенню Русі, тому південнослов'янські країни могли слугувати для Київської держави тим наочним взірцем , що ілюстрував наслідки такого важливого і відповідального кроку , як запровадження нової державної релігії . Болгарія до того ж сама мала досить тісні й тривалі контакти з Візантією , часом безпосередньо входячи до складу імперії, тому можна вважати , що візантійський вплив виявлявся не лише у прямому спілкуванні русів з візантійцями , а й в опосередкованому розповсюдженні ідей візантинізму через болгарську культуру.

Винайдена Кирилом і Мефодієм абетка з самого початку була призначена для створення слов'янської літературної мови як мови сакральної . Ця новостворена літературна мова виявила свої позитивні якості передусім як вдалий засіб масового прилучення слов'ян до християнської віри , тобто як знаряддя оглашення - катехізації . “И ради быша Словене , яко слышаша величья Божия своимъ языкомъ”, - записав автор “Повісті врем'яних літ” [62, стп. 38].

Певна річ, що на Русі , як і в інших європейських державах , які прийняли християнство, література була спочатку переважно культовою і виключно перекладною: без неї не могла здійснюватися ані практична діяльність , ані духовна освіта кліру , ченців і мирян .

З кінця X–XI ст.ст. на Русі розповсюджуються численні твори візантійської християнської літератури, які були перекладені у Болгарії діячами “золотого віку” болгарської літератури. Саме на засвоєння традицій візантійського культурного кола, що прийшли з Болгарії, були спрямовані головні зусилля давньоруських книжників.

Коли останні познайомилися з пам'ятками візантійської і давньоболгарської християнської літератури, з системою її жанрів, з арсеналом художніх засобів, у них з'явилася можливість і потреба писати власні літературні твори. До перших вітчизняних літературних творів належить “Повість врем'яних літ” – найдавніший літопис Русі – України, у складі якого зберігся Початковий звід 996-997 рр., що містить у собі “Промову філософа”.

Центральне місце у Початковому зводі 996-997 рр. належить сказанню про Володимирове хрещення. Це сказання є стрижньовим і для всієї “Повісті врем'яних літ”, займаючи близько 1/7 усього обсягу тексту, тобто охоплюючи його більшу частину [61, с.86-116].

Починається сказання вміщеною під 986 р. розповіддю про прихід до Володимира Святославича представників різних вір, котрі, водночас, репрезентували собою різні держави: від Волзької Булгарії – “Болгаре веры Бохъмичи”, від Германії – “Немци отъ Рима”, від Хозарії – “Жидове Козарстии”, від Візантії – “прислаша Греци къ Володимиру философа”. Між ними та київським князем відбувається діалог, у ході якого Володимир з'ясовує сутність їхніх вір. Якщо промови перших трьох проповідників стислі і не дають належного уявлення про їхні віри, зовсім інакше виглядає промова грецького місіонера про православну віру [61, с.86-106]. У науковій літературі цей літописний фрагмент заведено називати “Промовою філософа”. Звертає на себе увагу той факт, що “Промова філософа” складає собою половину сказання про хрещення Русі, отже, даний фрагмент є головним в описі княжіння Володимира; згідно з літописною концепцією, саме під впливом цієї промови князь і прийняв нову віру, тобто звершив головну справу свого життя - навернув Русь у християнство, що своєю чергою, стало центральною подією її історії. Звертає на себе увагу той факт, що 996 року, тобто у 10-річний ювілей зустрічі Володимира з грецьким місіонером, сталося освячення Десятинної церкви, яка знаменувала собою утвердження християнства на Русі.

“Промова філософа” складається з декількох частин . Спочатку стисло переданий зміст ветхозавітних книг, де викладена біблійна історія від Адама до падіння Єрусалима та першого зруйнування храму. Далі цитуються книги пророків, причому цитати згруповані за такими сюжетами: пророцтво про розсіяння Ізраїлю, про закликання нових народів, про прихід Месії, про Страсті Господні та Його Воскресіння. Третю частину складає стислий виклад євангельської історії. Завершується “Промова філософа” теоретичним коментарем основних подій християнської історії – Різдва, Розп’яття, Хрещення Христового. Потім подається розповідь про Страшний Суд, яка підкріплюється вагомим “аргументом”: місіонер показує Володимирі запону (пелену) з зображенням “Судища Господнього” . На ній праворуч були зображені праведники , що прямували в рай , а ліворуч – грішники, які йшли на муки вічні в пекло . Виступ філософа справив на Володимира величезне враження, хоча й не спонукав його на остаточне рішення .

“Промова філософа” звернула на себе увагу багатьох дослідників вітчизняної історії і культури. З’ясовуючи питання походження пам’ятки, майже всі вчені дійшли висновку, що вона спочатку існувала як самостійний твір, який згодом був вплетений у тканину літописної розповіді. М.Никольський при цьому посилався на “Слово о бытии всего мира” та “Слово изъ Палеи выведено на Жиды”, зміст яких співпадає з “Промовою філософа” [47, с.6-16] . Однак, як показав О.Шахматов, обидва згадувані Никольським твори , являють собою переробку “Промови філософа” із залученням інших джерел [337, с.124 і далі]. Сам О. Шахматов, звернувши увагу на подібність пам’яток, що розповідають про охрещення болгарського царя Бориса і київського князя Володимира, схилився до думки, що напевно вже у X – XIст.ст. існував болгарський переказ про навернення Бориса слов’янським первоучителем Костянтином Філософом, і цей переказ був використаний руським літописцем. Зіставивши пам’ятки Борисового і Володимирового хрещення, О.Шахматов визначив 9 пунктів, що зближують ці пам’ятки, і

виснував: “руський переказ перелицював болгарський” [334, с.63-74]. У розвиток цього висновку О. Шахматов писав, що джерелом, звідки взято “Промову філософа”, була розповідь про охрещення Бориса від греків і, можливо, укладач Найдавнішого зводу познайомився з цією історією завдяки болгарському літописанню. О.Шахматов навіть вважав аналогічні свідчення візантійських хронік “грецькою версією болгарської легенди” [336, с.152-155]. Пізніше О.Шахматов, переглянувши свою точку зору, стверджував: “Після багатьох вагань я схиляюся до думки, що “Промова філософа” не існувала в окремому від літопису вигляді, що вона складена літописцем” [337, с.123].

В. Ламанський, виходячи з даних життя Костянтина, визнавав, що “Промова філософа” є твором Костянтина Філософа, зверненим до руського кагана, адже факт хрещення русів у другій половині 60-х рр. IX ст. є достовірним, бо про нього свідчить патріарх Фотій у своєму Окружному посланні [37, с.176 і далі].

В.Істрін також не мав сумнівів у тому, що “сказання про прихід філософа до Володимира існувало і в окремому вигляді раніше, ніж потрапило у ту чи іншу літописну збірку”, і що воно спочатку містилося у Хронографі за великим викладенням, складеним на Русі на підґрунті даних Хроніки Георгія Амартола та його продовжувача [181, с.99].

На думку Д.Лихачова, “Промова філософа” лише “зовні прикріплена до Володимира” і належить до жанру творів про хрещення царя – язичника грецьким проповідником. Вона являє собою розповсюджений у християнській учительній літературі сократичний діалог: між двома особами – язичником (царем, князем, халіфом) і грецьким ієрархом відбувається диспут про віру. Цей диспут спрямовується стислими і нечисленними запитаннями язичника, сама ж розповідь зосереджується у докладних відповідях християнина, котрий принагідно викладає основи православного віровчення. Д.Лихачов певен, що “Промова філософа” – руський твір,

складений з метою пропаганди християнства на Русі у традиційних формах , на основі руського компілятивного хронографа. Можливо, гадає вчений, “Промова філософа” була створена автором “Сказання про розповсюдження християнства на Русі” [56, с.330-332]. Пізніше Д.Лихачов назвав цей фрагмент літопису “першим компілятивним твором руської літератури” і датував його кінцем X ст. Він охарактеризував “Промову філософа” як викладення всесвітньої історії з християнської точки зору, причому це викладення донині вражає своєю “педагогічністю”. Вчений звернув увагу на те , що у “Промові філософа” ще не осмислено значення прийняття християнства руським народом [225, с.5, 30].

М.Брайчевський вважає , що “Промова філософа” була виголошена Кирилом Філософом влітку 860 р. в Софії Константинопольській і звернена до київського кагана Аскольда, який щойно перед тим уклав переможний мир з імператором Михаїлом III; фіналом “Промови” було хрещення київського володаря. Цей твір, гадає історик, був запозичений з “Літопису Аскольда” і вставлений до зводу 1037 р. книжниками Ярослава; до Володимира ж цей твір жодного відношення не мав [132, с.188-191]. На жаль, історик чомусь зовсім не врахував висновків щодо цієї пам’ятки лінгвіста О.Львова, про які йтиметься нижче.

Як бачимо, питання про походження “Промови філософа” вирішувалося науковцями в контексті власних концепцій генези руського літописання, залишаючись, по суті, остаточно не з’ясованим. Якісно новим етапом у вивченні пам’ятки стало її ґрунтовне історико – лінгвістичне дослідження, котре здійснив О.Львов. Вивчивши характерні особливості мови пам’ятки, він переконливо довів, що за своїм змістом і метою – це твір старослов’янської літератури, перекладений з грецької мови . У процесі використання в різних слов’янських країнах пам’ятка неодноразово редагувалася і лише згодом потрапила на Русь. Отже, вважає О.Львов, “Промову філософа” неможливо визнати твором руського літописця ; на

долю останнього можна лише віднести включення цього твору до літопису із заміною в ньому деяких слів, як от: Махъметъ на Бохъमितъ, срацини на българе тощо, а також переадресування всіх питань, звернених до філософа, князю Володимиру . Крім того, літописцю належить інтерполяція, яка повідомляє, що люди почали вірувати гаям, джерелам і рікам. Внаслідок цього склалося враження, що “Промова філософа” – “спеціальний” твір, складений для Володимира і звернений до нього.

Загалом О.Львов вважає “Промову філософа” пам’яткою християнської учительної літератури, яка спочатку існувала в грекомовному варіанті і у IX ст. була перекладена у Моравії на старослов’янську мову. Згодом пам’ятка побутувала у Східній Болгарії , де була піддана ґрунтовній редакції : заміні одних слів іншими, одних цитат іншими, одних граматичних форм іншими. Характерні особливості “Промови філософа” дають змогу визнати, що вона пристосовувалась до живої мови, вірогідно, чехів, болгар і східних слов’ян. Притаманне цьому твору вільне препарування текстів церковних книг та їх майстерне сполучення міг виконати лише достатньо підготовлений для цього книжник. Це було під силу ерудованому проповіднику, котрий отримав завдання будь-що досягти того, щоб у результаті його роз’яснень людина (чи люди) охрестилися . “Промова” містить деякі апокрифічні риси, які відрізняють її зміст від канонічного тексту Біблії. У низці випадків з’являється “сатана” всупереч біблійному тексту. Сатана радіє “про прокляття землі” , вчить Каїна, як можна вбити брата. Апокрифічною є розповідь про двох птахів, що навчили Адама і Єву обряду поховання. Частина свідоцтв почерпнута з візантійської хроніки Георгія Амартола (IX ст.), але їм також надано своєрідного тлумачення.

У тексті є дата, яка відносить Різдво Христове до 5500 року (а не до 5508, як належало за константинопольською ерою). Це так звана антиохійська ера, розповсюджена у дунайських слов’ян в IX ст., як один з проявів антиохійського впливу взагалі. У тексті вказано лише на одну відмінність

Східної і Західної Церков – застосування у причасті прісного хлібу – опрісноків, облатків. А пропуск у викладенні основ віровчення спору щодо “філіокве”, тобто сходження Святого Духу “І від Сина”, свідчить про ранню появу пам’ятки, адже Рим не наполягав на обов’язковому додаванні до Символу віри цього уточнення аж до початку XI ст. [234, с.333-396].

Л.Махновець також звертає увагу на апокрифічні подробиці “Промови філософа”, як от : Адам, пробуваючи у Раю, бачив Бога, і вкупі з ангелами славив Його; Мойсей скинув вінець з голови фараона і наступив на нього, а єгипетські волхви напрозорчили цареві майбутню загибель Єгипту; про науку Мойсея в Архангела Гавриїла щодо створення світу, і про першу людину, і про тих, хто був після неї, і про потоп, і про змішання народів, і скільки хто літ жив, і про зоряний хід і число їх, і про розмір Землі, і всякої мудрості [40, с. 52-60].

Чи відображує даний твір історичний факт? Вчені по-різному відповідають на це питання. Відомий історик Церкви Є.Голубинський оповідку про хрещення Володимира вважав “пізнішою вигадкою”, позбавленою реального історичного змісту [151, с.105]. М.Приселков висловлював подив : чому “замість дійсної розповіді про хрещення Володимира і Русі і дійсних мотивів цієї події митрополичий звід 1039 р. повідомляв гарну, але беззмістовну легенду про проповідь князю грецького філософа та про враження, справлене як нею, так і картиною Страшного Суду, взявши все це з болгарської літератури і лише замінивши ім’я князя Бориса на Володимира?” [283, с.25]. Повністю недостовірною вважав літописну розповідь М.Рожков [295, с.230-231]. С.Бахрушин писав про те, що “історичних фактів не можна виявити за цією павутиною інтернаціональної легенди” [121, с. 50].

Скептично ставиться до історичної достовірності твору і М.Брайчевський. Вказуючи на “філософсько-теологічну недоладність” сказання про Володимирове хрещення, вчений зазначає: “Автор тексту не помічає, що ставить Володимира (якого він прагне звеличити) в становище дуже

невигідне, змальовуючи людиною неініціативною, недалекою, неглибокою, трохи чи не з інфантильним розумом... Ініціативи християнізації виходять не від нього, а від непроханих проповідників”. Підкресливши, що вкладені в уста проповідників промови вражають наївністю, а подекуди й невіглаством, М.Брайчевський підсумовує, що неправдоподібно низький теоретичний рівень імпровізованого диспуту бере під сумнів саму можливість розглядати його як історичну реальність [132, с.131-135]. Однак історик не виключає існування певного історичного змісту у коментованому уривку, обстоюючи думку, що останній “являє собою проекцію на кінець X ст. ідеологічної колізії іншого часу – або більш раннього, або пізнішого”. На його думку, подібна місія могла відбутися або в третій чверті IX ст. за патріарха Фотія, або за часів Ярослава Мудрого, адже участь у заочному диспуті 986 р. латинян як репрезентантів особливої релігії, альтернативної православ’ю, наприкінці X ст. виключається, бо тоді не існувало підстав для відкритої конфронтації [132, с.135-138].

Проте ще М.Карамзіну прихід до Володимира проповідників різних вір видавався цілком вірогідним [187, с.102], а С.Соловйов говорив про “вірність цього передання часові і суспільству” [308, с.171]. Д.Багалеї також припускав, що ця розповідь створена на реальному історичному ґрунті [120, с.212-213]. Не заперечували історичного підґрунтя “Промови філософа” також О.Шахматов і В.Ламанський, хоча вони і відносили цю подію до іншого часу та до іншої країни; перший пов’язував даний епізод з промовою Мефодія до болгарського царя Бориса [336, с.250], другий висунув гіпотезу про походження фрагменту на основі промови Кирила Філософа під час його хозарської місії [37, с.176]. На думку О.Шахматова, саме промова грецького філософа переконала Володимира прийняти християнство за візантійським обрядом, що і трапилося в Києві у тому самому 986 році; все пізніше уявлялося йому легендарним нашаруванням.

Важливим є спостереження з цього приводу Г.Літаврину і Б.Флорі. Вони вважають, що зміст дискусій, як вони викладені у літопису, далеко не у всьому заслуговує довіри. Більш вірогідним, однак, є опис процедурних норм, які виконувалися при цьому, адже їх перекручення не мало для літописця жодного сенсу. Так, вислухавши місіонерів різних релігій, Володимир скликає “бояры своя и старци градскыя” і за їхньою порадою вирішує, не покладаючись на місіонерів, вислати посольства, щоб на місці ознайомитися з віросповіданнями різних народів. Виконавши свою місію, послі звітують перед дружиною, себто, як випливає з контексту, перед тими ж боярами і старцями. За їх рекомендацією і було прийнято рішення про хрещення. Їхньої поради князь запросив навіть про можливе місце хрещення [223, с.241].

З наведеного огляду стає очевидною вся дискусійність і, відповідно, актуальність даної проблеми. Щоб вийти на новий рівень її осмислення, слід або розширити коло джерел, або знайти нові методи їх аналізу. Свого часу Д.Лихачов зазначив, що як історичне джерело “Промова філософа” зовсім не вивчалася [56, с.332]. Це завдання значною мірою виконав О.Львов, розглянувши пам’ятку в історико–лінгвістичному контексті. У цьому зв’язку найбільш доцільним видається історико–релігієзнавче дослідження “Промови філософа”, що дасть можливість не лише атрибутувати пам’ятку, а й зрозуміти її роль і місце у вітчизняній історії та культурі.

2.2. Атрибуція “Промови філософа” (історико–конфесійний аспект)

Розглядувана проблема може постати перед нами у новому світлі, якщо подивитися на неї крізь призму церковної обрядності, а також залучити дані пам’яток давньоруського мистецтва, передусім тих, що хронологічно і тематично близькі до Початкового київського зводу.

Звертає на себе увагу той факт, що “Промова філософа” вставлена у сказання про хрещення Володимира, котре сприймається як сакральний церемоніал, що епічно розгортається в просторі й часі: прихід до Володимира місіонерів, потім вибір віри послами князя в різних країнах і, зрештою, прийняття Володимиром у Корсуні таїнства хрещення після сповідання ним Символу віри.

“Промова філософа” складає сутність першого етапу цього тривалого обряду, бо проповіді інших місіонерів подаються надто схематичними і наївними, вони слугують лише прелюдією до “Промови філософа”, відтіняючи переваги грецької віри. Водночас “Промова філософа” містить стислий, ємкий і точний виклад принципів засад християнства, у ній говориться про найголовніше з Ветхого і Нового Завітів. Взагалі, у літописній розповіді про навернення Володимира акцент на літургії й полеміці настільки сильний, що все це змушує уважно придивитися до древнього обряду хрещення, тим більше, що подія відбувається за середньовіччя – доби церемоніалу.

Хоча у нас обмаль свідчень про те, як відбувалася християнізація слов’ян, однак сутність їхніх запозичень у Візантії в царині релігії визначалася консерватизмом ортодоксального християнства, адже вибірковість чи зміна запозичень погрожувала звинуваченнями у ересі [363, с.294]. З мізерних, уривчастих свідчень джерел відомий американський візантиніст і славіст І.Шевченко робить спробу скласти картину того, як відбувалася катехізація слов’ян. Використані ним матеріали взяті з диспуту Григентія з іудеєм, житій Феодора Едеського, Панкратія Тафмінського та стислого житія апостола Андрія. Судячи з них, катехізаційна проповідь являла собою доволі важку дидактичну побудову на мотиви Ветхого Завіту з екскурсом у історію Вселенських соборів. Аналогічний висновок автор робить і на підґрунті аналізу житія Мефодія, “Повісті врем’яних літ”, листа патріарха Фотія до болгарського царя Бориса. Порівнюючи те, що нам відомо про хрещення Русі

з переліченими джерелами, І.Шевченко відшукує у картині християнізації Києва риси, притаманні візантійському місіонерству взагалі. Демонстрація картини Страшного Суду, влаштована грецьким філософом київському князю, пише І.Шевченко, разюче нагадує не лише історію навернення Бориса, але й користування “наочними матеріалами” з агітаційною метою, що зустрічається у житті Панкратія. Висновок І.Шевченка : хрещення Русі, як воно постає у руських джерелах, є локальним варіантом загальновізантійського хрещального сценарію [373, с.7-27].

На наше переконання, цей висновок можна конкретизувати і доповнити. Відомо, що на Русі запозичили візантійську церковну практику, згідно з якою дорослого хрестили не інакше, як після навчення його вірі або оглашенні (грецьк. “катехізіс”), після чого мав проминути певний час (іноді кілька років, іноді кілька місяців, в залежності від обставин) до прийняття таїнства хрещення. Оглашеним викладали основи християнства, причому приватним чином і поза церквою. Взагалі під оглашенням розуміли не одну настанову в істинах віри, але весь древній чин приготування людини до хрещення.

Спочатку намагалися показати оглашеним марність іудейського і жалюгідність язичеського вірувань, доводячи переваги християнства. Потім вчили про справи Божі : про створення світу і людини, про гріховне єство людське, про безсмертя душі, про майбутнє життя, про нагороду добрих і покарання злих, про тяжкість гріхів, про необхідність викуплення. Говорили про Втілення Христа, Його Страсті, Воскресіння і Вознесіння, пояснюючи сутність всіх подій. Після ретельної настанови в істинах віри пропонувалося вступити в союз з Богом, охреститися [163, с.416-470; 111, с.1-150]. Все це зустрічаємо у “Промові філософа”. Тож постає питання : що могло послужити для неї взірцем? Як виявляється, існували спеціальні оглашальні слова – повчання (катехізми), з якими катехети, себто ті, хто навчав вірі, зверталися до неофітів. Особливою популярністю користувалися повчання архієпископа Кирила Єрусалимського, котрий жив у IV ст. З його творінь

грецькою мовою збереглися 18 оглашальних і 5 тайноводствених слів, виголошених ним 347-348 рр. Оглашальні слова призначалися для навчання віри тих, хто готувався до хрещення, і були виголошені Кирилом впродовж Чотиридесятниці. Тайноводствени мали метою укріплення у вірі новоохрещених і були мовлені ним протягом Пасхи, після того, як оглашені удостоїлися хрещення .

Зміст цих слів такий. У передмові св. Кирил говорить про обов'язки християнина взагалі і переконує належним чином приготуватися до хрещення. У першому слові – про важливість хрещення; у другому – про тяжкість і походження гріха і про необхідність покаяння; у четвертому – стисло про основи християнського віровчення; у п'ятому - про значення віри і Символу віри. В останніх 13 оглашальних словах пояснювався весь Символ віри, саме місцевий, Єрусалимський, дещо відмінний від Нікейського. Проповідник пояснює по порядку, член за членом, увесь Символ віри.

У п'яти “Тайноводствених словах” тлумачаться сутність і обряди таїнств хрещення, миропомазання і Євхаристії. Історик Церкви Філарет, єпископ Чернігівський, зазначає : “св. Кирил говорить спокійно, пропонує думки свої просто, ясно; висловлюється точно; там, де оживлюється предмет, говорить живо”. Описи священних обрядів у його оглашеннях, підкреслює історик, “вражають і радують сина православної Церкви. Читаючи цей опис, опис IV століття, начебто бачимо те саме, що здійснюється у православних храмах XIX століття” [85, с.8-9].

Варто звернути особливу увагу на четверте і п'яте “Оглашальні слова” . У четвертому “Слові” говориться про десять догматів: про Бога, про Христа, про народження від Діви, про хрест Розп'яття, про Погребіння, про Воскресіння, про Вознесіння, про майбутній Суд, про Св. Дух, про душу, про тіло, про їжу, про одяг, про воскресіння людей, про хрещення, про Ветхий і Новий Завіти, їхній взаємозв'язок, про книги Біблії.

У п'ятому "Слові" про віру св. Кирил звертається до своїх слухачів: "Довгим є слово про віру, і цілого дня не вистачить нам на те, щоб передати його. Та досить нам поки з Ветхого Завіту вказати для прикладу одного Авраама; тому що ми стали синами його по вірі. Він виправдався не справами тільки, але й вірою". І далі св. Кирил стисло викладає історію Авраама [85, с.45-70]. Отже, як бачимо, за змістом "Промова філософа" перегукується з "Оглашальними словами" Кирила, хоча за формою вона інша: майже все, про що говорить Кирил, згадується у "Промові філософа", в тому числі й історія Авраама, однак у "Промові" все подано у контексті світової історії. Річ у тім, що Кирил не ставив перед собою мету викласти Священну історію, спеціально зазначивши, що наводить з неї окремі приклади.

Крім повчань Кирила Єрусалимського збереглися "Оглашальні слова" Афанасія Александрійського, Климента Александрійського, Григорія Ниського, Іоанна Златоуста, Феодора Студита тощо. Два "Оглашальних слова" до тих, хто готується до хрещення, були виголошені Іоанном Златоустом, як вважають, 387 р. під час Чотиридесятниці: перше – за 30 днів до Пасхи, друге – за 10. Перше з них – "про те, чому хрещення називається банею пакибуття, а не оставлення гріхів, і що небезпечним є не лише порушувати клятву, але й клястися, хоча б ми клялися справедливо". Друге "Слово" – "про жінок, котрі прикрашають себе плетінням волосся і золотом, і про тих, хто переймається прикметами, чи заговорами – що все є чужим християнству" [29, с.249-270].

Климент Александрійський керував настановою оглашених як предстоятель Александрійської оглашальної школи. Навчання поділялося на два курси, котрим передував підготовчий курс. Цьому поділу навчання відповідали і три головних творіння Климента: "Увіщування до Еллінів", "Педагог", "Строммати", так само, говорить Климент, як Бог-Логос (Слово) є Увіщувателем, Педагогом, Учителем. "Увіщування" звернене до язичників, тому у ньому письменник переслідує полемічну мету і через доведення до

абсурду спростовує язичницьке вчення про богів. “Педагог” відповідає першому оглашальному курсу і викладає правила практичного християнського життя, християнської моралі. Зрештою, другий курс, “Строммати”, вчить основам віровчення [53].

Таким чином, “Оглашальні слова” були різними як за формою, так і за змістом, адже мали гостроактуальний характер, відповідаючи нагальним потребам дня. Однак всі вони служили єдиній меті – підготувати людину до хрещення, навчити її вірі. Про це красномовно свідчить Григорій Ниський : “Слово оглашення необхідне для тих, хто приступає до благочестивого життя, щоб Церква помножувалася приростом спасених, тому що істинне вчення через настанову доходить до слуху невіруючих. Втім, не всім, хто приступає до просвіти, прийнятним буде один і той же образ навчання, але, за різницею вірувань, слід змінювати оглашення, (підкреслено нами. – Авт.), маючи на увазі одну й ту саму мету настанови, проте неоднаково користуючись доказами. Адже іншими поняттями керується іудействующий, й іншими пробуваючий в еллінстві... Тому за родом хвороби слід застосовувати і спосіб лікування” [60, с.1-2].

З наведеного матеріалу напрошується висновок: “Промова філософа” нагадує собою древні “Оглашальні слова”. Створюється враження про існування за часів патріарха Фотія – активного провідника політики християнізації слов’ян – спеціального тексту, призначеного для оглашення князя – неофіта. Якщо наше припущення вірне, то, вірогідно, цей складений у Візантії документ у IX столітті був застосований у Великій Моравії і в Болгарії, а наприкінці X століття – на Русі, де зберігався у княжому або митрополичому архіві, і при укладанні зводу 996-997 рр. був у відредагованому вигляді вплетений у тканину літописної розповіді.

У цьому зв’язку варто згадати, що серед найдавніших слов’янських перекладів переважають твори авторів “золотого віку” візантійської риторики - Іоанна Златоуста , Григорія Богослова, з більш пізніх - Іоанна

Дамаскіна, Козьми Веститора, Феодора Студита тощо. Переклад у першу чергу творінь ранньовізантійських проповідників пояснюється рівною мірою як їх високими художніми достоїнствами, так і тим, що їх красномовство було зверненим до вчорашніх язичників, адже паралель з новонаверненими слов'янами була надто наочною.

Більшість похвальних і численні учительні слова були перекладені у зв'язку з церковними потребами у складі календарних збірок (мінейних і тріодних гоміларіїв), але перекладалися і авторські колекції творів: збірка з 13 (а згодом з 16) слів Григорія Богослова, Златоструй, що переважно складався із слів Іоанна Златоуста, а також складений майже повністю з його творів тріодний гоміларій – Златоуст.

Для нашої теми особливо важливо відзначити, що серед найраніших перекладних творів у слов'ян були катехізми (повчання оглашальні), зокрема Кирила Єрусалимського і Феодора Студита [274, с.285-286].

Звертає на себе увагу те, що “Промова філософа” за своїм змістом і побудовою близько стоїть до древнього канону антиохійської літургії, що збереглася в Апостольських Постановах. У молитовному євхаристичному чині, славлячи Бога і перелічуючи Його благодіяння, що спонукають людину до вдячності, священник зупиняється на перших актах Божественної діяльності – на створенні світу через Сина, причому наголошується Божественність Сина і Його відношення до Отця. Далі говориться про створення через Сина ангельських чинів і різних предметів царства природи. Потім молитва переходить до створення людини і докладно описує акт творіння, саму людину, зображує рай, гріхопадіння перших людей, історію родини і потомства Адама; далі розповідається про головні події з життя патріархів, долю народу Божого в Єгипті і Божі благодіяння під час виходу звідти іудеїв. Вказавши на хваління Бога різними ангельськими чинами, укладач молитви переходить до історії викуплення, причому репрезентує Христа хоча й єдинокоронним Сином Божим, народженим перед усіма віками,

одначе підлеглим, нижчим, службовою особою, і без тих визначальних рис, у яких зображено відношення Сина до Отця за визначенням Нікейського собору і Отців IV ст. Цей погляд є напіваріанським і являє собою ще не розвинене вчення про іпостась Христа, себто репрезентує ранню редакцію літургії [154, с.77-78].

Цікаво, що риси аріанства містить у собі і викладений Володимирі Символ віри при його хрещенні, адже у Символі стверджується, що Бог Отець старший од Сина, а також по відношенню до Христа застосовується термін “подібносущний”, а не “єдиносущний” Отцю [61, с.112-113].

Визначний німецький теолог, византиніст і славіст Г.Подскальський висловлює подив : яким чином у Сповідання віри , вкладене у вуста Володимира, двічі закладається аріанська теза про “подібносущність”? [367, с.19].

А.Кузьмін пояснює цей напіваріанський Символ проникненням на Русь кирило – мефодіївської традиції, що зберегла у собі риси аріанства. Історик аргументує наявність у кирило – мефодіївській традиції реліктів аріанства тим, що вона зазнала впливу рис західного християнства, які стійко зберігалися у різних країнах Європи ще з часів готів-аріан і проникли у Подунав'я разом з ірландськими місіонерами [207, с. 34-35].

Безсумнівним, одначе, є факт, що величезна більшість словесності, яка прийшла на Русь з хрещенням, була створена у Візантії, а не у слов'янських землях [366, с.201]. Русь отримала християнську літературу “готовою”, відібраною і перекладеною на Балканах [375, с.215]. Тож аріанські риси кирило – мефодіївської традиції швидше за все можна пояснити впливами на неї не західної, а навпаки – східної гілки християнства, а саме – Антіохійської Церкви.

У ранньохристиянській Антіохії, яку називають “Парижем Сходу” з її рухливим, легковажним населенням, жадібним до розваг, сильними були традиції язичництва, існувала впливова іудейська община. Відомо й те, що

тут було розповсюдженим аріанство [209, с.348-349]. У цих умовах гартувалася майстерність візантійських проповідників – катехетів, тому не дивно, що Антіохійська Церква до появи Нікео – Цареградського Символу зберігала аріанські риси. Творчий доробок антіохійських проповідників доби масового прилучення людей до християнської Церкви, що відбився і у проповідницькій літературі, і у літургії, став у нагоді при християнізації слов'ян . Все це дозволяє висловити припущення, що через кирило-мефодіївську традицію на Русі своєрідно переломилися древні обряди Антіохійської Церкви, що включали в себе літургійний чин, на основі якого виник той оглашальний текст, котрий став протографом “Промови філософа”. Вірогідність цього припущення підтверджує прикметний факт збереження у “Промові філософа” дати Різдва Христового за антіохійською ерею. Належність пам'ятки до ранньохристиянської традиції засвідчує і притаманна їй ряснота апокрифічних мотивів тієї доби, коли ще не були розроблені канони Візантійської Церкви. Важко сказати, чим пояснюється збереження аріанських рис документів, пов'язаних з хрещенням Володимира: неточністю перекладу [236, с.65-66] чи наявністю реальних елементів аріанства на Русі у X ст. [207,с.36-49]. Справа у тім, що у мовному відношенні Сповідання віри Володимира кваліфікують як болгарський текст, створений раніше середини X ст. [141, с.52]. У світлі запропонованої нами атрибуції “Промови філософа” можлива й така відповідь : перекладачі давніх літургійних текстів Антіохійської Церкви не могли змінювати їх зміст, адже це було компетенцією церковних Соборів. Очевидно щодо зазначених текстів не існувало якоїсь канонічної санкції, а у подібних випадках православна ортодоксія вимагала точного дотримання обрядності.

Надзвичайно важливим у цьому відношенні видається мистецький аспект “Промови філософа”, дослідженню якого ще не надавали належної уваги в науці. На нашу думку, відбиттям обряду оглашення Володимира очевидно є епізод із запоною, на якій було зображено Страшний Суд. Даний сюжет, як

правило, розміщували в західній частині храмів, найчастіше в нартексах (катехуменах), де стояли ті, хто каявся, а також оглашені. Найдавніше зображення “Страшного суду” у монументальному живопису зустрічаємо у нартексі Кирилівської церкви Києва (середина XII ст.) . У відповідності з канонами, в західному притворі храмів мали розташовуватися гаптовані зображення “Страшного Суду”: відомо, що шиті тканини “без числа” прикрашали давньоруські храми. Цікаво, що у ранньосередньовічному монументальному живопису східнохристиянського регіону невідомі зображення “Страшного Суду” давніші від киево – кирилівського. Вірогідно, традиція зображати в стінопису храмів “Страшний Суд” виникла доволі пізно, витіснивши більш ранній звичай ілюструвати цей сюжет на іконах або гаптованих тканинах, на яких він був, так би мовити, “рухливим”. Таку, освячену на престолі ікону чи тканину, можна було принести у княжий палац для здійснення обряду оглашення, що, імовірно, і було зроблено у випадку з хрещенням Володимира.

Такий висновок впливає з функціонального характеру християнського мистецтва, яке було тісно пов’язаним з літургією. Зовсім не випадково у православ’ї тема Страшного Суду осмислена у літургії оглашених, як про те свідчить “Тлумачення на Божественну літургію” преподобного Максима Сповідника. Даючи пояснення літургії, він говорить, що вона символічно зображує у своїх обрядах стан людини у нинішньому і майбутньому житті, її поступове сходження на шляху духовного удосконалення, яке має завершитися у Царстві Слави. Керуючись останньою паралеллю, Максим Сповідник вхід народу у церкву пояснює як навернення невірних від невігластва і омани до пізнання Бога, покаяння і виправлення кожного з нас; читання Писання висловлює вимогу Божественної волі стосовно нашого Спасіння; привітання “Мир всім”, що передує цим читанням, означає розраду за подвиги добра. Видалення оглашених з храму після читання Євангелія має на увазі проповідь Євангелія всім народам, після чого настане кінець віку, і

грішні будуть відокремлені від праведних [42; 154, с.120]. Прикметно, що проповідь грецьким філософом Слова Божого Володимиру завершується демонстрацією князю картини Страшного Суду, яка ілюструє відокремлення грішних від праведних і шість перших у пекло, других – у рай . Саме на даному моменті акцентує літописець, підкреслюючи, як це вразило Володимира.

Ніщо не заважає припустити, що на ранніх стадіях існування християнства у Візантії оглашення неофіта, зокрема в Антіохійській Церкві, завершувалося ілюстрацією йому зображення Страшного Суду на іконі або ж шитій тканині, і пізніше ця практика була застосована візантійськими місіонерами у слов'ян. Те, що такий церковний чин існував насправді – промовисто засвідчує один з епізодів охрещення болгарського царя Бориса – Михаїла (864 р.). Хоча болгарської пам'ятки про його охрещення не збереглося, однак сюжет демонстрації Борису картини Страшного Суду наводять візантійські хроніки Х-ХІІ ст.ст. Так, Продовжувач Феофана (сер. Х ст.) розповідає, як князь Борис, завзятий мисливець, виявив бажання зобразити в своєму палаці сцену полювання. Він закликав до себе грецького живописця, ченця Мефодія, і коли той з'явився, Борис з Божого Промислу раптом наказав зобразити картину, один погляд на яку наводив би на глядача жах. Мефодій же не знав нічого іншого, що якомога сильніше наводило б страх, як другого Божественного прищестя, і зобразив його там, з одного боку праведників, котрі отримують воздаяння за подвиги, з другого боку грішників, які пожинають плоди посіяного у житті. Побачивши цю картину, князь, охоплений страхом Божим, по оглашенні у Божественних таїнствах, серед глибокої ночі приймає хрещення [59, с.325; 307, с.229-230].

Цей самий сюжет зустрічаємо у Симеона Магістра (сер. Х ст.) [104], Іоанна Скілиці (ІІ пол. ХІ ст.) і Георгія Кедріна (рубіж ХІ-ХІІ ст.ст.) [95; 307, с.233-241]. М.Соколов вважав цю розповідь легендарною, хоча зазначив, що вона побудована на вірній думці: питання про долю людини після смерті, на яке

не давало ясної відповіді язичництво, нерідко змушувало варварів навертатися у християнство; так король нортумбелландський Едвін охрестився після того, як йому наочно роз'яснили християнське вчення про майбутнє життя [307, с.142].

Отже, маємо кілька свідоцтв про цілком певний зв'язок сюжету Страшного Суду з наверненням язичницького державця.

П.Толочко у цьому зв'язку слушно зазначає, що включення до літопису болгарського сказання (себто “Промови філософа”) про хрещення царя Бориса дозволяє припустити і повторення ситуації [318, с.88].

На думку А.-Е. Тахїаоса, у Візантії існував – і не міг не існувати при унітарному характерові держави – єдиний “слов'янський проект”, у рамках якого здійснювалося хрещення як Болгарії, так і Русі [374, с.436].

Постає питання: звідки літописець узяв текст оглашення Володимира, а також вкладений у вуста князя Символ віри? Тут можна згадати зауваження М.Приселкова про звичай візантійської церковної адміністрації при заснуванні нової кафедри складати “нотатки історичного характеру про причини, місце й осіб цієї події”. Історик пояснював цим виникнення Найдавнішого зводу 1037 року, пов'язуючи таким чином початок літописання із заснуванням митрополичої кафедри у св. Софії [284, с.61]. Не зайвим буде згадати і висновок Д.Лихачова щодо Сказання про розповсюдження християнства на Русі, покладене в основу руського літописання [225, с.91]. Однак сучасною наукою доведено виникнення Найдавнішого зводу при митрополичій кафедрі у Десятинній церкві ще у 996 р. [319, с.12]. Якщо цілком логічні міркування М.Приселкова і Д.Лихачова поставити у сучасний науковий контекст, можна зробити таке припущення: в основу Найдавнішого зводу 996 р. було покладено Сказання про хрещення Русі – головну подію її історії. Недаремно стрижнем літописної розповіді про найдавнішу історію слов'ян і Русі є розгляд етапів їх християнізації. Імпульсом для цього стало не зіткнення руських племен з християнським

світом, як те обстоює Г.Подскальський [367, с.280], а, як гадаємо, концепція історії новоохрещеної Київської держави, покладена в основу Найдавнішого зводу часів Володимира і збережена та продовжена літописанням Ярославової доби.

Отже, Сказання про хрещення Русі, ймовірно, було складеним на підґрунті документів з митрополичого архіву при Десятинній церкві, зокрема вищезгаданих “нотаток історичного характеру”, до числа яких належали тексти, пов’язані з особистим наверненням Володимира. Маються на увазі тексти його оглашення та Символу віри, які стали сакральним ядром Сказання : перший з них означає звернення Бога до Володимира, адже Священне Писання є Словом Божим, другий – відповідь Володимира Богу, бо саме так сприймається Символ віри. Хрещення, як одне з найважливіших християнських таїнств, є зв’язуючою ланкою між небесною і земною ієрархіями – перша очолюється Христом як образом Бога невидимого (2 Кор., IV), а друга репрезентована чином священнослужителів і чином віруючих. За архаїчними уявленнями, Володимир був харизматичним вождем, уособленням свого народу, тому літописна концепція хрещення Русі зводила цю подію до особистого навернення князя. Напевне до 10-річного ювілею хрещення Володимира, яке сприймалося сучасниками як хрещення Русі, і було приурочено звід 996-997 рр.

На наше переконання, причина включення до літопису великих за обсягом сакральних текстів криється не лише у намаганні логічно викласти історію хрещення Володимира, а й у особливостях середньовічної ментальності. Людина тієї доби сприймала літературу як священнодійство, читач наче перебував у молитовному предстоянні тексту, відчував благоговіння до нього, як до ікони [226, с.18].

Читання тексту, так само, як сприйняття сакральної архітектури і живопису, являло собою своєрідну літургію. Подібно до того, як відтворювані літургією події Священної історії відбуваються знов і знов, так і розповідь про

Володимирове хрещення, накладаючись на канву хрестильного обряду, вводить цю подію у вічність. За спостереженням Д.Лихачова, у відповідності з феодальним етикетом, середньовічний письменник про кожний рід фактів писав у властивій цій групі фактів манері, у своєрідному стилістичному трафареті [226, с.69-70]. Розвиваючи точку зору Д.Лихачова, Р.Піккіо пише, що у середньовічній літературі існували “зразки” і “еталони” (Д.Лихачов називає їх “жанрами”), здатні увійти у будь-які ансамблі (твори). Останні сприймалися як втілена у різних “писаннях” відкрита Книга Істини, у котру вписуються нові сторінки. Сам автор тексту сприймав себе як свідка, реєстратора духовної і фактичної правди. Проблема визначення “зразків” і “еталонів” тісно пов’язана з ідеєю *Slavia Orthodoxa*, адже їхня дія розповсюджувалася на всю територію православного слов’янства і складала “ізонорму” середньовічного художнього язика. Ті компоненти тексту, які не могли бути прямо перенесеними з одного ізводу в інший, тобто те, що вимагало перекладу,- все це поступово складалося у національну літературну систему. Однак тут слід мати на увазі тривалий симбіоз національного і загальноцерковнослов’янського [365, с.439-467].

Варто враховувати також тісний зв’язок “духовного” і “світського” у давньоруських пам’ятках. Це було зумовлено як тим, що літературний твір безпосередньо адресувався конкретній аудиторії (з урахуванням місця, часу написання тощо), так і тим, що твір включався у загальний хід розвитку літератури. Домагання світсько – політичного характеру мали звичай провадити у життя за допомогою релігійних норм, а духовні вимоги – здійснювати, спираючись на світсько – політичну аргументацію [372, с. 333].

Наведені міркування добре пояснюють і різножанровість “Повісті врем’яних літ”, і включення до її складу відповідно відредагованого оглашального тексту Володимира, і, зрештою, перегук дійсних обставин хрещення Бориса і Володимира.

Відображення історичних реалій доби хрещення Русі, що постають із “Промови філософа”, можна простежити і у давньоруських пам’ятках мистецтва.

Знаменно, що “Промова філософа” багато в чому перегукується з передсмертною промовою архідиякона Стефана у “Діях апостолів”, котра, по суті, являє собою Сповідання віри, викладене у формі катехізми (Дії.7). Причому ціла низка фраз “Промови філософа” буквально повторює слова промови Стефана – друга, імовірно, стала для першої сакральним прототипом, що засвідчує особливу роль цього святого у християнському пантеоні новонаверненої Русі. Недаремно у мозаїчному “Святительському чині” Софії Київської, яка є храмом – меморіалом хрещення Русі, велично постає образ архідиякона Стефана. Ряд святителів тут починають постаті Єпіфанія Кіпрського і Климента Римського, через які символічно прославляються головні діяння Володимира по хрещенню Русі – створення Десятинної церкви, освяченої на день пам’яті Єпіфанія (12 травня) і запровадження першого загальнодержавного культу Климента, чії моці Володимир приніс із Корсуня і поклав у Десятинній церкві [251, с.125-127].

У центрі ряду святителів – Миколай Чудотворець і архідиякон Стефан [41, рис.69], причому таке поєднання персонажів у руській і візантійській іконній традиції є невідомим. Зате воно зустрічається у давньоруській кам’яній пластиці, де набуває глибокого внутрішнього змісту. Йдеться про невеликі кам’яні різьблені ікони – образки XIV – XV ст.ст., що являють собою паломницькі реліквії. Їх різьблені композиції втілюють образ храму, причому якщо на лицевому боці розміщений сюжет “Гробу Господнього”, то на звороті його місце посідають постаті Миколая і Стефана. А. Риндіна переконливо пов’язує ці образи з ідеєю райських врат, які знаменують собою вхід у Царство Боже, у Горній Єрусалим, символом котрого є віттар. Микола у народній свідомості здавна шанувався “привратником раю”, і ці уявлення походять від візантійської агіографічної літератури X ст., де описано не лише

ходіння святого на поклоніння Гробу Господньому, а й чудесний епізод із священними вратами біля хресного дерева, що розкрилися перед Миколою. Стефан же, побитий камінням, загинув мученицькою смертю неподалік від майбутнього храму Воскресіння в Єрусалимі, де була споруджена церква на його пам'ять. Він став першою після Христа жертвою гонінь, тому й отримав ім'я “первомученик” [303, с.68-71].

Однак популярність свв. Миколая і Стефана на Русі і взаємозв'язок цих святих саме у руській свідомості могли до того ж мати і свої місцеві київські корені. Недаремно Миколаю були присвячені вівтарі Десятинної церкви і Софії Київської; обидва храми володіли чудотворними іконами святого, причому ініціатором широкого розповсюдження культу Миколая був, як гадають, Володимир Святославич [251, с.170-171; 142, с.11-12]. Неабияке значення для Володимира мав і культ Стефана, двірцевий храм якого у Константинополі відігравав роль домової церкви імператорської родини, з котрої походила княгиня Анна. У цьому храмі – мартирії вкупі лежали мощі архidiaконів Стефана і Лаврентія (до речі, образ останнього фігурує поруч з образом Стефана у “Святительському чині” Софії). Частина мощей Стефана зберігалася в Софії Київській [130, с.69], тож не виключено, що вони були привезені на Русь наприкінці X століття для здійснення обряду оглашення Володимира. Великий знавець і опікувач київських святинь митрополит Петро Могила, відроджуючи українське православ'я, віднайшов і зібрав мощі святих, що здебільшого потрапили на Русь за домонгольських часів. Симптоматично, що частина мощей Стефана була також покладена у Десятинній церкві, зведеній Могилою на руїнах її древньої попередниці. Вони зберігалися і в останньому Десятинному храмі, змурованому в XIX ст. і знесеному у XX ст. [172, с.17].

Можна гадати, що саме тому в оглашальний текст спеціально для Володимира були вставлені пасажі з промови Стефана, що і відбилось у літописній “Промові філософа”.

Таким чином, “Промова філософа” – найдавніший твір киеворуської літератури є яскравим зразком симбіозу національного і універсального, киеворуським перекладом “еталону” *Slavia Orthodoxa*.

Ця пам’ятка, яка належить до спадку кирило-мефодіївської традиції, свідчить, що в Київській Русі знайшов продовження слов’янський варіант християнства, вказуючи на використання досягнень його культури. Водночас “Промова філософа” являє собою унікальний історичний документ, що дає змогу наблизитись до відтворення картини особистого навернення Володимира Святославича.

2.3. Значення пам’ятки для уточнення об’єктивної картини хрещення Русі

Особисте навернення князя Володимира – подія, яка стала переламним моментом історичного шляху східного слов’янства загалом і українського народу зокрема, адже вона була початковою ланкою у єдиному ланцюгу подій, що змінили всю подальшу долю Київської держави.

Як відомо, хрещення Русі не було результатом християнської місії, воно відбулося за ініціативою верховної влади внаслідок внутрішнього розвитку соціальних і політичних структур, котрі шукали собі ідеологію, здатну підтримати їх краще, ніж язичництво. Тож на Русі утвердилося християнство “константинівського зразка”, так само, як і в інших європейських країнах, що увійшли до сім’ї християнських держав подібним шляхом. Хрещення Русі – не ізольований факт в історії Європи кінця X століття. До цього часу народи, що залишилися поза межами Візантійської імперії та каролінгської Європи (слов’яни, угорці, скандинави), так само, як і Русь, з тих же мотивів і тим самим шляхом, за ініціативою правителя приймають християнство. Вибір між західною та східною традиціями, зроблений Володимиром, був зумовлений передусім геополітичним фактором, тому при осмисленні подій

необхідно вписати їх у загальну лінію русько – візантійських стосунків кінця X століття.

Обставини хрещення Русі неоднаково висвітлюються у давньоруських та іноземних джерелах, тому в науці поширена думка, що перша і друга групи джерел перебувають у протиріччі між собою [132, с.153].

Розглянемо спочатку дані вітчизняних джерел. Руські звістки містяться у двох джерелах: 1. У “Повісті врем’яних літ”. 2. У житті святого Володимира – агіографічному творі, відомому у кількох варіантах та редакціях, найдавніший з яких, як вважають, входить до складу “Пам’яті і похвали князю руському Володимиру” Якова Мніха [336, с.13-28]. Інші давньоруські твори, які згадують хрещення Володимира та Русі, повторюють чи розвивають дані двох вищезгаданих джерел, не зачіпаючи суті розгорнутої в них концепції.

Стисло викладена літописна історія охрещення Володимира виглядає так. 986 року до Києва прибули місіонери з різних країн. Володимир, майже переконаний у тому, що істинною є лише грецька віра, все ж вирішує “почекати ще трохи”. 987 р. князь відправляє своїх послів випробувати віри і служби мусульман, католиків та православних. Повернувшись до Києва, послы радять Володимиру прийняти грецьке християнство, на що Володимир погоджується, запитавши бояр про місце хрещення, а ті відповідають: “Де тобі любо”. Наступного року (988) Володимир йде на Херсонес, обкладає і бере його. А тоді виставляє імператорам вимогу віддати за нього їхню сестру Анну, попередивши, що в разі відмови він учинить з Константинополем так, як з Херсонесом. Збентежені імператори відповідають про свою згоду на шлюб, однак після того, як Володимир охреститься. На це князь говорить посланцям від царів, що він вже уподобав їхню віру і готовий прийняти хрещення. Імператори відправляють у Херсонес сестру супроти її волі у супроводі сановників і священників. Із Божого допущу в це врем’я розхворівся Володимир очима, та, прийнявши за

порадою Анни хрещення, чудесно прозрів. Побачивши чудо, охрестилася і його дружина . Охрестилися ж вони , говорить літописець, у церкві святої Софії, і стоїть та церква посеред міста, де торгують корсунці. А далі додає: “Се же, не сведуще право, глаголють, яко крестился есть в Киеве, инии же реша: в Василеве, друзии же инако скажуть”. Після цього Володимирі був викладений доволі великий Символ віри [61, с.86-113].

Дещо відмінну від літописної хронологію подій подає “Пам’ять і похвала князю руському Володимирі” Якова Мніха. Згідно цього джерела, Володимир жив після хрещення 28 літ, тож охрестився 987 р.; на друге літо по хрещенні (988) Корсунь узяв; на четверте літо (990) заснував церкву Богородиці; на п’яте літо (991) Переяславль заклав; на дев’яте літо (996) дав церкві Богородиці десятину [26, с.74-75].

Аналіз “Пам’яті і похвали” привів О.Шахматова до висновку, що ця пам’ятка має у своєму складі давнє житіє Володимира, написане на підґрунті записів Найдавнішого літописного зводу. Одним з доказів цього О. Шахматов вважав те, що “Пам’ять і похвала” не знає того, що Володимир охрестився у Корсуні, дотримуючись старшого, ще не витиснутого переказу про те, що Корсунь був узятий вже після хрещення [336, с.28]. Причому дату хрещення Володимира у 987 р. підтверджує “Читання” про Бориса і Гліба Нестора, де прямо говориться , що князь охрестився “въ лето 6495 отъ сотворения мира”, тобто у 987 році [52, с.4]. О.Шахматов підсумовує, що в XI ст. були відомими два сказання про хрещення Володимира: перше з них повідомляло про хрещення князя від грецького філософа, котрий прибув у Київ; друге говорило про хрещення Володимира в Корсуні. Віддаючи перевагу київській версії навернення князя, О.Шахматов називає літописне сказання “Корсунською легендою про хрещення Володимира”. “Корсунська легенда”, на думку О.Шахматова, спочатку існувала в окремому від літопису вигляді і склалася не раніше другої половини, а то навіть й останньої чверті XI ст. Хоча в основу Корсунської легенди покладені дійсні історичні факти, як от: похід

Володимира на Корсунь, одруження на грецькій царівні тощо, однак легенда злила воедино різночасові події, надавши єдності тому, що насправді такої єдності не мало [336, с.133-135]. Отже, в основі побудови О.Шахматова лежить заперечення достовірності літописного переказу, адже літописець, як гадав історик, лише узгоджував літературні джерела, внаслідок чого розповідь про охрещення Володимира в Корсуні є штучним твором, побудованим не на фактичному, а на чисто літературному матеріалі.

Після праць О.Шахматова розробка проблеми пішла іншим напрямком. Вчені обговорювали вже не історичну достовірність оповіді, а структуру повісті, час і умови виникнення кожної з її складових частин та їх автентичність. Основний принцип аналізу, сформульований О.Шахматовим, прийнятий і сучасною наукою. На жаль, це призвело до надто скептичного ставлення до літописного переказу про хрещення Русі, а часом навіть і до майже повного заперечення його достовірності. Це особливо стосується праць таких авторитетних істориків, як М.Брайчевський і А.Поппе, висновки яких отримали популярності у вітчизняних та зарубіжних наукових колах. Йдеться передусім про концепцію польського дослідника А.Поппе, котра є широко визнаною у сучасній зарубіжній історіографії [361; 367; 371; 376]. А.Поппе вельми низько поціновує достовірність літопису як джерела про хрещення Володимира: “Ми пропонуємо відмовитися від трактування літописної розповіді про хрещення як достовірного першоджерела лише дещо зміненого вставками літературного характеру. Літописна розповідь про хрещення є вагомим першоджерелом для розуміння давньоруської історичної самосвідомості, початкового періоду давньоруської історіографії, літературного та релігійного побуту, дійсного ходу подій XI- початку XII ст.ст., тобто часу, коли була складена ця розповідь” [281, с.48; 370, с.208].

Таким чином, у науці встановилася започаткована О.Шахматовим традиція, яка заперечує достовірність літописних повідомлень про час, місце та обставини особистого навернення Володимира. Як справедливо зазначає

С.Беляєв, ця проблема, незважаючи на величезну кількість літератури, що побачила світ у зв'язку з 1000-річчям хрещення Русі, не отримала свого задовільного вирішення. Захоплення критикою літописних даних призвело до повної руйнації картини початкового етапу християнізації Русі, що реконструюється на підставі літописної оповіді, хоча науково вивіреної альтернативи останній не створено. Тож нагальним є завдання більш глибокої і переконливої інтерпретації літописних звісток. Дослідник пише, що, не передрішуючи висновків, він наслідуються висловити тезу про те, що літописна розповідь у цілому дає достовірну інформацію про корсунський похід і про хрещення князя Володимира [127, с.211].

Підтримуючи точку зору О.Беляєва, котрий присвятив багато років як вивченню проблеми хрещення Русі загалом, так і археологічному дослідженню християнських пам'яток Херсонеса зокрема [122; 123; 124; 125; 126; 127], спробуємо перевірити його тезу на підґрунті запропонованої атрибуції “Промови філософа”.

Отже, якщо “Промова філософа” дійсно являє собою історичний документ, пов'язаний з оглашенням Володимира, то обидві дати особистого хрещення князя, що фігурують у давньоруській літературі, є істинними: 987 рік, названий у “Читанні” про Бориса і Гліба Нестора і у “Пам'яті і похвалі” Володимиру Якова Мніха, - це рік оглашення Володимира, а 988, що фігурує у літопису, чи 989 рік, згаданий у “Пам'яті і похвалі” як рік взяття Корсуня, - це рік його охрещення.

Звернемо увагу на свідчення Новгородського першого літопису за Комісійним списком: “В лето 6497. Крестися Володимиръ и вся земля Руская; и поставиша в Киеве митрополита, а Новуграду архиепископа” [48, с.159]. Отже, за Новгородським літописом хрещення Володимира і Русі відбулося 989 р. Цю ж дату хрещення Русі наводить Псковський перший літопис [63, с.175]. Під 989р. у Вологодському літопису читаємо: “Князь

Владимер взя Корсунь град, и крестися ту, и поя себе жену Анну Греческую. И приде из Корсуня и крести всю землю Рускую” [74, с.161].

Уявляється також істинним відображене у літопису давнє передання про охрещення Володимира в Києві або Василеві, яке викликало скептичне ставлення багатьох істориків до літописного повідомлення про охрещення князя в Корсуні у 988 році. У Києві або Василеві, ймовірно, мало місце оглашення князя, під час якого він, згідно з цим обрядом, отримав нове християнське ім'я – Василій, що відбилося у назві міста; таїнство ж хрещення він, з усієї вірогідності, прийняв у Корсуні [248]. Остання обставина значною мірою підтверджується результатами археологічних досліджень середньовічного Херсонеса, під час яких були виявлені рештки баптистерія (хрестильні) біля так званої Уварівської базилики; С.Беляєв аргументовано доводить, що це і є та сама згадувана у джерелах базиліка, у якій охрестився Володимир [123].

Вважаємо за необхідне звернути увагу ще на одну християнську пам'ятку, яка, на наше переконання, містить у собі оригінальні дані з розглядуваної проблеми. Йдеться про унікальні світські фрески двох сходових веж Софії Київської, атрибутовані у сучасній науці як тріумфальний великокняжий цикл, що ілюструє укладення династичного шлюбу Володимира й Анни напередодні хрещення Русі. Фрески південної вежі зображують прийом послів Володимира Василієм II на константинопольському іподромі та в імператорському палаці; на фресках північної вежі відображено коронацію принцеси Анни в Константинополі під час її заручин з Володимиром. Аргументовано висновок, що коронаційні урочистості відбулися наприкінці грудня 987 – на початку січня 988 рр. і були пов'язані з наданням Володимирові кесарського чину у відповідності з візантійськими церемоніально – дипломатичними нормами [251, с.77-122]. З цього можна виснувати, що на час укладення династичного шлюбу Володимир вже не був язичником.

Перевіримо тепер, як реконструйована нами на підґрунті даних давньоруських джерел версія охрещення Володимира узгоджується із свідченнями середньовічних іноземних авторів.

У сучасній історіографії питання про політичні передумови прийняття Руссю християнства розглядається передусім на підґрунті свідчень арабського хроніста Ях'ї Антіохійського – сучасника Володимира і Ярослава. Ще М.Грушевський зазначав, що “це оповідання про зносини Візантії з Володимиром Святим дуже важливе, бо йде з доброго джерела” [19, с.97]. Такої ж оцінки хроніці Ях'ї надають і сучасні українські історики [173, с.65-66]. Ях'я розповідає про заколот малоазійських феодалів, очолюваних Вардою Фокою, котрий восени 987 р. проголосив себе імператором і рушив з військом через Малу Азію на Константинополь. Коли узурпатор зупинився навпроти столиці, на протилежному березі Босфора, законна влада потрапила у безвихідь. Імператор Василій II змушений був звернутися по допомогу до київського князя Володимира, володаря могутньої язичницької держави. “І згодився він на те,- пише Ях'я.- І уложили вони поміж собою умову про посвоячення, і оженився цар Руси з сестрою царя Василя, як цей поставив йому умову, щоб він охрестився і вся людність його країв, а то народ великий. І тоді Русь не признавалась ні до якого закону і не знала жодної віри. І послав до нього цар Василь пізніше митрополитів і єпископів, і ті охрестили царя і всіх, кого містили в собі його землі, і послав до нього сестру свою, і та побудувала багато церков в землі Руси. І коли зайшла у них умова про шлюб, прийшли віська Руси також і сполучились з військами греків, які були у царя Василя, і пішли всі разом на боротьбу з Вардою Фокою морем і суходолом в Хризополь. І перемогли вони Фоку, і опанував цар Василь край приморський, і забрав всі кораблі, які були у Фоки” [79, с.23-24; 19, с.97-98] . Після перемоги під Хризополем, яка сталася навесні або влітку 988 р., Василій II за допомогою руського війська остаточно розбив узурпатора при Абідосі в ніч з 12 на 13 квітня 989 р.: “І рушив цар Василь і брат його

Костянтин разом зі своїми військами і з військами Русі, і зустрілися з Вардою Фокою в Абідосі – а це недалеко від берега константинопольського – і побили Фоку, і вбито його в суботу 13 нисана (квітня) того ж року ... і принесено його голову в Константинополь і виставлено. І тягнувся його бунт один рік і сім місяців” [19, с.99].

А.Поппе зауважує, що цей текст містить велику кількість дат, однак дотримується не хронологічної послідовності подій, а вишикує їх у причинно обумовлений ряд [370, с.197]. На наше переконання, Ях’я дійсно обумовлює причини подій, однак ми не можемо погодитися з тим, що хроніст не дотримується хронологічної послідовності у їх викладенні : Ях’я скрізь застерігає час кожного епізоду, прив’язує його до певної історичної ситуації. Справді, якщо уважно придивитися до послідовності подій у хронологічному континуумі хроніки Ях’ї, то вимальовується така картина: коли Володимир зобов’язався охреститися і оженився на сестрі імператора, на Русі ще панувало язичництво. Лише згодом, коли проминув деякий час після укладення “умови про посвоячення”, Василій II прислав до Володимира Анну з митрополитами та єпископами, котрі охрестили князя та його державу.

Якщо врахувати факт оглашення Володимира грецьким філософом у Києві, то можна зрозуміти свідчення Ях’ї про зобов’язання князя хреститися в той час, коли Русь ще була язичницькою. Можна зрозуміти й те , що саме тоді Володимир оженився з Анною, адже за середньовіччя шлюбом вважалися заручини – “умова про посвоячення”, весілля ж було актом виконання цієї умови, тому Василій прислав Анну до Володимира “пізніше”. З іншого боку, Володимир міг одружитися (заручитися) з Анною лише будучи християнином, а таким він міг вважатися тільки після свого оглашення.

Варто також врахувати й те, що за свідченням арабського хроніста охрещення Володимира і Русі відбулося значно пізніше укладення угоди між

ним і імператором, на що звернув увагу перекладач і дослідник хроніки Ях'ї В.Розен [79, с.197].

Історичну канву подій, накреслену Ях'єю, належить доповнити звітками інших авторів. Свідчення, що їх повідомляють візантійські історики про ці події, містяться у таких джерелах : 1. У згадці Михаїла Пселла (сер.ХІ ст.) про прибуття руського війська та його битву з армією Варди Фоки [43, с.101]. 2. У стислих повідомленнях про ці події хроністів Скіліци та Зонари (ХІ-ХІІ ст.ст.), котрі згадують цінну подробицю: перед битвою під Хризополем Василій II встиг одружити Володимира з Анною [95, 336. 89-90; 96. III. 553.1-2]. Таким чином, князь побрався з принцесою не пізніше весни – початку літа 988 р. 3. У надзвичайно важливій інформації сучасника подій Лева Диякона про захоплення русами Херсонеса. Він повідомляє, що напередодні падіння Херсонеса на небі з'явилися вогняні стовпи (північне сяйво) як провість цієї події, і далі зауважує, що незабаром з'явилася комета, яка передвіщувала нове лихо : землетрус у Константинополі [38, с.90-91; 222]. Оскільки згадані небесні феномени точно датовані Ях'єю, а також частково іншим сучасником подій – вірменським істориком Степаносом Таронським (Асохіком), В.Васильєвський та В.Розен першими встановили, що Херсонес був узятий між 7 квітня, коли були видимі вогняні стовпи, і 27 липня 989 р., коли з'явилася комета [139, с.100; 79, с.215]. Отже, Анна прибула у Херсонес не раніше 7 квітня 989 р. А це означає, що заручини Володимира з Анною відбулися до весни 988 р., а весілля – після 7 квітня 989 р.

Якщо візантійські автори нічого не говорять про хрещення Русі, то Асохік згадує це у повідомленні про подію 1000 року. Розповідаючи про сутичку між русами і грузинами, загони яких з 988 р. входили до складу візантійської армії, Асохік зауважує: “Тоді весь народ рузів, що був там, піднявся на бій; їх було 6000 чоловік – піших, озброєних списами і щитами, - яких просив цар Василій у царя рузів у той час, коли він віддав сестру свою заміж за останнього. В той же самий час рузи увірували в Христа” [13, с.179].

У світлі цих фактів, вважає А.Поппе, важко погодитися з ситуацією, за якої військо Володимира билосся за Василя II і одночасно Володимир здійснив похід проти цього імператора на Херсонес, щоби забезпечити собі право на руку сестри останнього. Звідси, пише А.Поппе, можна виснувати, що Володимир діяв не супроти міста, лояльного по відношенню до імператора, а супроти бунтівного, тож Херсонес визнав владу узурпатора, а Володимир - союзник Василя - прагнув установити там порядок [281, с.45-58].

Гіпотеза А.Поппе була піддана критиці з боку російських та українських істориків, котрі зазначили, що вона суперечить прямим вказівкам джерел: “Повість врем’яних літ” та “Історія” Лева Диякона характеризують цей похід як відверто ворожу Візантії акцію [173, с.70; 286, с.36].

Західноєвропейські джерела про розглядувані події практично відсутні. Виключенням є цінне повідомлення сучасника Володимира – Тітмара Мерзебурзького: “Поступлю далі в своїх увагах і згадаю про неправдивий вчинок короля руського Володимира. Він взяв жінку з Греції на ім’я Олена, що засватана була за Оттона III та хитрим підступом відібрана, і за її намовою прийняв святу віру християнську, але добрими ділами її не украсив” [105, с.319; 19, с.96]. В історіографії стало ледве не загальним місцем звинувачення Тітмара у плутанині. Наприклад, у М.Брайчевського читаємо: “Важко зробити в такому короткому уривку більше помилок, ніж у цитованому тексті. Грецьку принцесу, видану за Володимира, звали не Олена, а Анна. Тут очевидна плутанина з княгинею Ольгою, чий надгробок інформатор Тітмара бачив у Десятинній церкві. Анна ніколи не була заручена з імператором Оттоном III. Тітмар, напевне, має на увазі невдале женихання французького принца Роберта, але як звали грецьку царівну, чиєї руки він домагався, нам невідомо... Анна була рідною тіткою Оттона III, а відтак ніяк не могла виступати в ролі нареченої. Тому відпадає і звинувачення грецьких царів Василя і Константина у підступності... Невірно, що Володимир хрестився за наполяганням дружини, бо шлюб з нею брав уже будучи

християнином... Такі неточності різко знижують джерелознавчу вартість Тітмарової хроніки” [132, с.140].

Подібні судження зустрічаємо у М.Ільїна [175, с.75], Б. Свердлова [87,с.66], О.Назаренка [46, с.78-79] та ін. Однак жодна з вищенаведених зауваг істориків не має повної доказової сили.

По-перше, Тітмар, як людина наближена до німецького імператорського двору, добре орієнтувався у сучасних йому міжнародних подіях (пом. 1018) [159, с.558] і не міг вигадати колізію з жениханням Оттона III, тим більше, що останній не був племінником Анни, бо його батько Оттон II одружився не з її сестрою, а з родичкою Іоанна I Цимісхія [282, с.228].

По-друге, згідно з тогочасними звичаями, Анна могла носити друге ім'я - Олени: на Русі, як і в інших східнохристиянських країнах, дитина при народженні отримувала два християнських імені – перше молитовне, яке давали на 8-й день по народженні, а друге хрестильне, котрим називали дитину на 40-й день її життя [162, с.262-263]. Цей звичай згадує і В.Татищев, зазначаючи, що у найбільш відповідальних моментах життя називається молитовне ім'я людини, як таке, за котрим її знає Бог [311, с.385]. Інформатори Тітмара, саксонські лицарі, які були у війську польського князя Болеслава Хороброго, котрий захопив Київ у серпні 1018 р., могли бачити ім'я Олени на згадуваній Тітмаром гробниці жінки Володимира у Десятинній церкві [19, с.97].

По-третє, запропонована нами атрибуція “Промови філософа” дає змогу говорити про те, що Володимир насправді міг хреститися в Херсонесі за наполяганням Анни, бо брав з нею шлюб після свого оглашення, але ще до прийняття таїнства хрещення. Якись зволікання князя з прийняттям обряду хрещення засвідчило його “Житіє особливого складу”, де говориться, що Володимир намірявся “створити безвір'я” у Корсуні після прибуття сюди Анни, внаслідок чого занедужав очима. Хоча це “Житіє” – доволі пізня пам'ятка (XVIст.), однак воно зберегло у собі деякі фактичні дані з

давніших джерел [335, с.94]. Нагадаємо, що у “Повісті врем’яних літ” також акцентується роль Анни в особистому наверненні Володимира, адже, як стверджує літописець, саме за її порадою князь охрестився і позбувся сліпоти.

Тож, на наше переконання, свідчення Тітмара є цілком достовірними. Все це зайвий раз підтверджує необхідність уважного ставлення до даних джерел, для розуміння яких варто враховувати всі обставини, в тому числі середньовічну ментальність, звичаї та обряди як невід’ємний компонент культури. Останнє найбільшою мірою стосується церковної обрядності, особливо канонічного чину хрещення, що належить до одного з семи таїнств християнської Церкви. Ця важлива тема у зв’язку з проблемою особистого хрещення Володимира була порушена відомим іспанським теологом М.Арранцем [114, с.69-100]. Основним джерелом для автора послужив відомий у різних рукописних варіантах константинопольський Євхологій і московський Потребник 1623 р. – останній зберіг практично дослівний переклад потрібних частин грецької літургії, що свідчить про дотримання на Русі візантійської духовної практики впродовж багатьох століть. М.Арранц поставив метою спробувати відновити порядок здійснення таїнства над князем Володимиром по двох варіантах – перший настає, якщо хрещення було здійснено на Богоявлення (6 січня) 988 р., другий – якщо таїнство відбулося на Великдень 988 р. (7-8 квітня). Отже, в обох випадках автор приймає літописну дату – 988 рік. Цим він погоджується з реконструкцією А.Поппе, котрий запропонував “на вибір” дві вищевказані дати охрещення Володимира (з наданням переваги першій) [370, с.235-236].

М.Арранц підтримує гіпотезу деяких істориків про “розтягнуту” версію хрещення Володимира (Київ-Херсонес), яка, до речі, обстоюється і в нашій роботі. Річ у тім, що про можливість охрещення Володимира з попереднім оглашенням говорили чимало авторів, однак, на жаль, без належної аргументації [239, с.50-51; 220, с.592-602; 340, с.140, 144, 148; 363, с.195].

Брак необхідних доказів призвів до того, що ця конструктивна думка була, як-то кажуть, “з порогу” відкинута тими дослідниками, у чії побудови вона не вкладається [273, с.39 ; 370, с. 200-208; 127, с.210]. Особливо рішуче проти такої гадки висловився М.Брайчевський, вважаючи, що вона “не витримує критики” [132, с.154]. Слід зазначити, однак, що і противники даної гіпотези не висунули жодних серйозних контраргументів. З посиланням на думку Г.Острогорського це спробував зробити С.Беляєв, однак він намагається спростувати не саму можливість оглашення Володимира, а факт двох хрещень князя, про що аж ніяк не йдеться у прибічників “розтягнутої” версії; їм можна лише закинути деяку неточність термінології, коли вони іноді оглашення називають “попереднім хрещенням”.

Тож заслугою М.Арранца є те, що він вперше розглянув зазначену гіпотезу в контексті канону грецького Євхологія, який вимагає дотримання тривалої фази оглашення перед прийняттям таїнства хрещення. У зв'язку з цим вчений звертає увагу на лінгвістичні особливості терміну “хрещення” : термін *baptisma* перекладається на слов'янські мови як “хрещення”; натомість його етимологічно точною відповідністю є “занурення”. Власне завершальний акт хрещення позначений у візантійських літургійних текстах як *photisma*, що слов'янською означає “просвітлення”. Слова ж про хрещення Володимира у Києві можуть означати ритуальну дію “покладення хреста” (*prima signatio*), яка вводить неофіта до категорії “неохрещених християн”, себто, вважає М.Арранц, у Києві могло відбутися оглашення князя.

Дослідник творчості Кирила Єрусалимського – Г. Флоровський зауважує, що у давній Церкві розрізнялись три чина – предстоятелів, вірних і оглашених (катехуменів), тобто оглашені вважалися членами Церкви. До числа оглашених входили після навчення вірі й особливого обряду, що включав у себе покладення на неофіта рук, осінення його хресним знаменням (*prima*

signatio. – Авт.) й молитви, що збереглась у Апостольських Постановах [329, с. 46-47].

Значення подібних досліджень стосовно середньовічної історії і культури важко переоцінити. Наведемо в цьому зв'язку такий промовистий факт. Авторитетний французький історик – культуролог, знавець руського Середньовіччя В.Водов, намагаючись спростувати версію про можливість оглашення Володимира, твердить, що цей обряд не засвідчений у Візантії (!) і є чисто скандинавським за своїм походженням. Цим історик прагне довести безпідставність свідчень руських джерел щодо дати та місця хрещення Володимира: давньоруські пам'ятки, стверджує В.Водов, залишають відкритими ці питання, бо сповнені протиріч і непевностей [376, с.68-69].

У світлі сказаного доволі рельєфно проступають роль та значення “Промови філософа” для реконструкції реальної картини хрещення Володимира і Русі, а відтак – і для об'єктивної оцінки подій вітчизняної історії та культури.

Отже, ввівши до кола давньоруських джерел новий історичний документ про хрещення князя Володимира, що відбив текст його оглашення (“Промова філософа”), та розглянувши у новому контексті дані вітчизняних та іноземних пам'яток історії і культури про цю подію, отримуємо такі висновки:

Обидві групи джерел фактично підтверджують одна одну, про що говорив ще М.Грушевський [158, с.591], і подають достовірні звістки стосовно розглядуваної події. Зіставлення їхніх даних дозволяє уточнити картину особистого навернення Володимира. Вона вимальовується у такому вигляді.

Наприкінці 987 р., щойно по тому, як Василій II звернувся за допомогою до Володимира, у Київ прибула візантійська місія. Саме тоді, вірогідно, сталося оглашення князя, коли він приєднався до християнської спільноти з новим ім'ям – Василій. Одночасно у Константинополі відбулися заручини Володимира з Анною, які, згідно з тогочасною шлюбною обрядністю, мали заочний характер. Володимир, увійшовши до родини василевсів, у

відповідності з візантійськими церемоніально – дипломатичними нормами був, як вважають історики, наділений царськими (кесарськими) інсигніями [158, с.507,509; 218, с.365-367]. Анна, як царева наречена, отримала відповідні регалії та титул [251, с.119-121].

Перемігши узурпатора за допомогою руського війська, Василій II не поспішав виконати угоду і видати за князя свою сестру. Тому наприкінці весни – на початку літа 989 р. Володимир обложив і взяв Херсонес – опірний пункт Візантії в Криму. Невдовзі після цього імператор змушений був відправити у Херсонес Анну, де і відбулося охрещення князя та його весілля з візантійською принцесою.

Таким чином, перебіг подій засвідчує надзвичайно високий статус новопосталої Руської християнської держави, ядро котрої складав київський етнокультурний комплекс, важливим консолідуючим фактором якого було літописання. Ставши невід’ємною складовою державотворення, воно взаємодіяло в цьому процесі з пам’ятками монументального мистецтва, передусім з творами сакральної архітектури, вивчення яких у пропонованому контексті є необхідною умовою дослідження дисертаційної теми.

РОЗДІЛ 3

ПЕРШОХРАМИ КИЄВА У РОЗБУДОВІ ДАВНЬОРУСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

3.1. Забудова Києва в контексті становлення етноконфесійної ідентичності Русі

Хоча офіційною датою встановлення християнства на Русі вважається 988р., однак ця віха, по суті, позначає лише історичний факт визнання християнства офіційною релігією Київської держави. Процес утвердження християнства на її теренах був непростим і тривалим, проте вже наприкінці XI –на початку XII ст. у давньоруських і візантійських джерелах Русь фігурує як найважливіша ланка християнського світу, а її людність візантійські автори називають “найбільш християнською” [143, с.80].

Що ж сприяло швидкому поширенню християнства на теренах величезної різноплемінної держави, народ якої впродовж століть сповідував язичництво? Дослідники вказують на цілу низку обставин, найважливішими з яких уявляються наступні.

Слов'янське язичництво було неоднорідною відкритою системою, у якій нове співіснувало зі старим, не відмітало його, а постійно доповнювало, утворюючи цілий ряд нашарувань. Пройшовши великий шлях розвитку, язичництво напередодні хрещення Русі являло собою ієрархізовану систему надприродних сил, уособлених язичницькими богами, головні з яких були репрезентовані у Володимировому пантеоні 980 р., котрий очолювався князівсько – дружинним богом Перуном. Отже, вірування слов'ян напередні хрещення Русі були близькими до монотеїзму, тобто підготували ґрунт для релігійності вищого порядку [186, с.71-86].

Процес “обрусіння” християнського віровчення і Церкви також мав під собою багатовікову традицію. Проникнення християнських ідей на терени

Східної Європи сягає перших віків нашої ери і набуває своєї кульмінації в IX-X ст., коли Русь потрапляє в орбіту християнських держав, передусім Візантії [242]. Саме цей період історії Києва позначений феноменом співіснування язичницьких і християнських культових осередків. Причому головні слов'янські святилища – пантеони (язичницькі капища, виявлені в 1908 і 1975 р.) були зосереджені на Старокиївській горі – своєрідному Акрополі міста. Натомість християнські храми існували на його периферії – на Подолі, себто в торгово – ремісничому посаді (Іллінська церква), а також на Аскольдовій могилі, в урочищі Угорському (церква св. Миколая). Згідно з “Повістю врем’яних літ”, остання церква була побудована якимось Ольмою; у Київському Синопису говориться, що її збудувала княгиня Ольга. Як вважає П.Толочко, в урочищі Угорському, можливо, вже за часів Аскольда існувала капличка, відновлена Ольгою [318, с.80-81].

В.Татищев наводить свідчення пізнього Іоакимівського літопису XVI ст. про заснування Ольгою київського Софійського собору [311, с.201], що перегукується із записом на Апостолі XIV ст. про освячення св. Софії 952 р. [82, с.139]. Не виключено, що запис у згаданому літопису був нав'язаний більш ранньою звісткою на Апостолі, або мав спільне з нею джерело. Якщо ця звістка має під собою реальне підґрунтя, доведеться визнати, що вже Ольга побудувала парафіяльний храм, адже церкви св. Софії не могли бути домовими.

У цьому зв'язку варто згадати, що 1975 р. при дослідженні фундаментних ровів капища були виявлені рештки зруйнованого кам'яного храму (фрагменти мурування, голосників – резонаторів, фрескового тиньку). Припускають, що цей храм був зруйнований Святославом Ігоровичем між 969-972 рр., коли після смерті Ольги почалися гоніння на християн. Храм міг розташовуватися на місці київської ротонди XII ст., адже в її фундаменті також зустрічається матеріал X ст., аналогічний матеріалові з розкопок капища [131, с.47-49].

Вірогідно, у часи мирного співіснування язичницьких і християнських святилищ за княгині Ольги християнський храм виник на табуйованому місці – священній для слов'ян – язичників горі, що призвело до зруйнування храму під час язичницьких гонінь; натомість Іллінська церква на Подолі продовжувала існувати.

З введенням християнства наприкінці X ст. головною акцією Володимира державотворчого характеру стало знищення капища на Старокиївській горі і побудова тут Десятинного храму. Все це засвідчує виключну роль Старокиївської гори у духовному житті східного слов'янства, а також сакральню запрограмований характер її забудови. У цьому зв'язку важливо простежити специфіку формування нового сакрального середовища Києва, яке, на наш погляд, стало колискою киеворуської християнської державності.

Передусім варто зупинитися на літописних звістках, які розповідають про державотворчі акції, пов'язані з Десятинною церквою.

Літописи майже однаково повідомляють про заснування храму та про побудову його грецькими майстрами, проте датують цю подію по-різному. Найдавніша редакція ПВЛ, що збереглася у Лаврентіївському зводі, датою заснування храму називає 989 р. [61, 121-122]. Аналогічне датування подає Радзивілівський літопис [75, с. 67].

Новгородські літописи датують заснування Десятинної церкви 990 р. [48, с.165; 49, с. 174], Іпатіївський звід – 991р. [62, с. 106]. Під 991 р. згадують заснування храму також Софійський I [64, с. 121], Воскресенський [65, с. 313], Рогозький [67, стп. 16], Тверський [67, с. 114], Львівський [69, с. 82], Устюзький [74, с. 25] літописи, а також Московський літописний звід кінця XVст. [72, с. 366].

Літопис Авраамки повідомляє про заснування Десятинної церкви під 922р. [68, с. 40], а Никоновський загалом говорить про її створення під 993 р. [66, с.65].

Датування Десятинної церкви, тісно пов'язане з дискусійною хронологією подій хрещення Русі Володимиром, по-різному тлумачиться у науковій літературі. Дехто з науковців, дотримуючись хронологічної канви “Пам'яті та похвали” Володимиру Якова Мніха, котрий стверджував, що князь після свого хрещення “на четвертое лето церковь камену святыя Богородица заложи” [26, с. 75], вважає, що церкву закладено 991 р., тобто ця дата збігається з хронологією Іпатіївського зводу [287, с.239-240].

Під 996 р. літописи повідомляють про завершення будівництва храму та про його освячення [48, с.165; 49, с.174; 61, с.124; 62, стп.108; 67, стп.16; 67, с.117; 68, с.40; 69, с.84; 71, с.40; 72, с.366; 74, с.26; 75, с.69; 76, с.80].

Сказання про освячення цього року Десятинної церкви зустрічається й поза літописом, в найдавніших пергаменних списках Прологу, де воно поміщено під 12 травня. Про свято 12 травня згадується вже в Обіході XIII ст.; 12 травня – найдавніше руське свято, внесене у Пролог [56, с.348].

О.Шахматов припускав, що повідомлення про освячення Десятинної церкви походить від окремої статті, що містила звістку про дарування цій церкві десятини. На думку історика, освячення церкви відбулося не 996, а 995р., адже 12 травня припало на неділю, коли зазвичай освячували храми, саме 995 р. [336, с.25, 160].

Наступні згадки про Десятинну церкву є вельми нечисленими, пов'язаними з певними подіями. Під 1007 р. записано про перенесення в цю церкву якихось святих, під 1015 – про поховання тут у мармуровому саркофазі князя Володимира, під 1039 р. - про повторне освячення храму митрополитом Феопемптом. Гадають, що у той час у церкві, мабуть, проводилися якісь ремонтні роботи, пов'язані з порушенням вівтаря, чи перебудова, бо інакше не було б потреби знову освячувати храм [285, с.93-94].

Вельми загадковий запис читається у літопису під 1044 р.: “Выгребена быста 2 князя, Ярополкъ и Олегъ, сына Святославля, и крестиша кости ею и

положи я въ церкви святыя Богородица” [62, с.143]. Ця беспрецедентна акція Ярослава по хрещенню і перенесенню останків князів – язичників у Десятинну церкву викликає різні тлумачення в науці. Можливо, це пов’язано з християнським освяченням роду Рюриковичів, починаючи з Ярополка й Олега, мати яких, на припущення М. Брайчевського, була християнкою [132, с. 104-105]. У цьому зв’язку В. Татищев наводить свідчення Іоакимівського літопису про прихильність Ярополка до християн: “... зане христіанам даде волю велику” [311, с. 118].

Десятинна церква згадується і в інших давньоруських джерелах – в “Уставі” Володимира [88], у “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона [44, с.97], у “Читанні” про Бориса і Гліба Нестора [52, с.19], у “Списке русских городов дальних и ближних” (XIV-XV ст.), що зберігся у кількох літописах – Новгородському I, Воскресенському, Єрмолінському та ін. [86].

Якщо Десятинна церква - перший київський храм загальнодержавного значення – стала місцем укладення Найдавнішого зводу кінця X ст., то при Софії Київській виник наступний літописний звід 1037 – 1039 рр., який відбив у собі головні події державотворчого характеру, пов’язані з цією пам’яткою.

У ПВЛ під 1037 р. читається велика стаття про будівничу діяльність Ярослава, де згадується цілий комплекс споруд – “город великий” (укріплення) із Золотими воротами, свята Софія, надбрамна Благовіщенська церква, монастирі св.Георгія та св. Ірини [61, с.151-152; 62, с.139 - 141] . У науковій літературі неодноразово відзначалося, що ця літописна стаття має підсумковий панегіричний характер, адже вона узагальнює будівничу діяльність Ярослава за весь час його правління [15, с.242; 189, с.233; 316, с.75-76; 336, с.544].

У попередньому 1036 р., за повідомленням ПВЛ, на тому місці, де зведена св. Софія, відбулася битва з печенігами: “...и сступишася на месте,

идеже стоить ныне святая Софья, митрополя русская; бе бо тогда поле вне града. И бысть сеча зла и одва одоле к вечеру Ярослав” [61, с.151].

У Новгородському І літопису та в низці інших дата заснування св.Софії віднесена до 1017 р.: “Ярослав иде к Берестию и заложена бысть святая София Кыеве” [48, с.15; 64, с.132; 65, с.325; 66, с.75; 67, с.136; 69, с.88; 71, с.48; 72, с.372; 73, с.225].

Під 1037 р. у Новгородському І літопису повторено звістку про заснування св.Софії [48, с.17], а в інших літописах повідомляється про закінчення будови [49, с.180; 64, с.137; 65, с.330; 66, с.80; 67, с.147; 69, с.90; 71, с.52; 72, с.372; 73, с.225] .

Важливою подією, яка відбулася в храмі св. Софії, було влаштування в ній бібліотеки і з скрипторієм-майстернею по переписуванню книг, у якому взяв участь сам Ярослав, про що читаємо в літописній статті під 1037 р. [61, с. 152].

Отже, з давньоруських літописів постає грандіозна містобудівна програма, пов’язана з перетворенням столиці новонаверненої Русі – Києва на великий центр східного християнства, причому головні будівничі акції припадають на zenit княжіння Ярослава Мудрого – 1037 рік. Однак свідчення іноземних джерел дозволяють говорити про інтенсивну забудову Києва вже у перші десятиріччя після хрещення Русі. Особливо цінними є звістки Тітмара Мерзебурзького, котрий, подаючи відомості про Київ другого десятиріччя XI ст., називає як Десятинну церкву, так і Софійський собор.

Десятинну церкву Тітмар згадує у VII книзі, Софійський собор – у VIII, причому в зв’язку з конкретними історичними подіями. Так, розповідаючи про Володимира, хроніст зазначає: “Він довго правив згаданим королівством, помер у вельми похилому віці й похований у великому місті Києві в церкві мученика Христова папи Климента поруч із згаданою своєю дружиною – саркофаги їх стоять посеред храму” [105, VII. 74]. Дане повідомлення, поза всяким сумнівом, видає присутність очевидця, тим більше, що у Десятинній

церкві справді покоїлися мощі св. Климента Римського, вивезені Володимиром із Херсонеса.

Софійський собор Тітмар згадує в зв'язку із захопленням Києва Болеславом і Святополком 14 серпня 1018 р.: “Архієпископ цього міста зустрів прийдешніх (Болеслава і Святополка. – Авт.) з мощами святих та іншими святощами у монастирі святої Софії, який, на жаль, у минулому році погорів” [105, VIII. 32]. Саме тут згадується, що “У цьому великому місті, яке є столицею того королівства, знаходиться понад чотирьохсот церков і вісім ринків, люду ж – незчисленна кількість” [105, VIII. 32]. Тітмар називає архієпископом Київського митрополита, адже у західній Церкві митрополітанату як самостійного інституту не було. Імені митрополита, котрий зустрів переможців, що в'їздили до міста за християнським звичаєм напередодні церковного свята (15 серпня – Успіння Божої Матері), Тітмар не називає, але ним мав бути Іоанн I, згадуваний на київській кафедрі у перші роки правління Ярослава давньоруськими пам'ятками Борисоглібського циклу [52, с.4, 19].

Звертає на себе увагу і опис Києва початку XI ст. Нічого подібного в інших джерелах ми не маємо, і лише в ще одній німецькій хроніці 1070-х років – Адама Бременського – столиця Русі називається “суперницею константинопольського скипетра” [90, II, 22].

Те, що Тітмар згадує у Києві 1018 р. чотириста храмів, багатьом історикам здається невірогідним, адже після хрещення Русі минуло лише 30 років. Однак саме стосовно числа церков подібні дані є і в інших джерелах. Так, у Лаврентіївському літопису читаємо, що через 100 років у пожежі 1124 р. в Києві згоріло близько 600 храмів [61, с.293], а згоріли ж, певна річ, не всі церкви. У польській хроніці XV ст. Яна Длугоша повідомляється, що в сучасному хроністу Києві можна було бачити руїни понад трьохсот храмів [94, с.261], тобто йдеться, судячи з усього, лише про кам'яні церкви. Не виключено, що свідчення про кількість церков у Києві інформант Тітмара

отримав з оточення Київського митрополита, котрий зустрічав Болеслава і Святополка у Софійському монастирі.

Польський хроніст початку XII ст. Анонім Галл називає Київ другого десятиріччя XI ст. “містом великим і багатим”, згадуючи при цьому Золоті ворота [18, с.36]. Певна річ, ворота не могли стояти окремо від земляних валів – “траду великого” літописів. У цьому сенсі цікавим є повідомлення Еймундової саги про існування у 1017 р. недобудованих укріплень Києва [22, с.251] , які дослідники пов’язують з вищезгаданими фортифікаційними спорудами [304, с.21; 251, с.220-223].

Не варто ігнорувати і свідoctва пізньосередньовічних джерел, які належать очевидцям – Мартину Груневегу, Еріху Ляссоті та Павлу Алеппському.

Записки львівського купця, німця за походженням, Мартина Груневега, який відвідав Київ 1584 р., цінні повідомленнями про характер давньої забудови міста, а також описами окремих пам’яток архітектури, в тому числі Золотих воріт і Софійського собору, причому цей храм автор записок пов’язує з будівничою діяльністю Володимира Великого [30, с.113-129].

Так само і моравський шляхтич Еріх Ляссота - посол до запорожців від австрійського імператора (Ляссота проїздив через Київ 1594 р.) – говорить, що св. Софія “побудована царем Володимиром”, наводячи докладний опис храму. Ляссота бачив руїни численних будов ранньохристиянського Києва, оточених фортифікаційним валом, довжина якого (за словами Ляссоти, 9 миль) дала йому змогу говорити про великі розміри давньої столиці Русі [81, с.16-17].

Звернемо також увагу на слова Павла Алеппського, яким не надавали належного значення в науці: “Світло християнської віри прийшло сюди зі сходу в часи імператора Василя Македонянина за 650 років до цього часу, як можна бачити по числах на дверях церков і монастирів”. Далі архідиякон твердить, що хрещення Русі відбулося внаслідок одруження князя Володимира із сестрою імператора і, майже дослівно повторюючи Ях’ю

Антиохійського, додає : “Вона прибула в країну з митрополитами та єпископами, котрі охрестили руського монарха і весь його великий народ... нова цариця побудувала багато церков і монастирів, створених руками константинопольських майстрів; саме з цієї причини всі надписи в них грецькою мовою” [77, с.61].

З контексту цього унікального повідомлення випливає, що при вході у київські храми і монастирі Павло Алепський бачив написи, у яких йшлося про хрещення Русі за часів Володимира. Крім того, архідиякон говорить про численні київські храми і монастирі, побудовані константинопольськими майстрами, що прибули сюди з царівною Анною.

У цьому зв’язку цікавою є звістка Никоновського літопису під 991 р .: “Того ж лета приидоша из Грекъ въ Киевъ къ Володимеру каменосечцы и зиздате ле палатъ каменныхъ” [66, с.64]. Дана звістка конкретизована у Степенній книзі: “О мудрыхъ мастерехъ. Тогда же благоволениемъ Божиимъ приидоша из Грекъ в Киевъ къ самодержавному христороубцу Владимиру мудрии мастера, иже искусно бяху созидати каменныхъ церквей и полатъ, с ними же и каменосечцы и прочии делатели” [70, с.103].

У науковій літературі не акцентувалося на тому, що наведені звістки пізньосередньовічних джерел, які, на нашу думку, відобразили багатовікову київську традицію, надійно підтверджені результатами досліджень пам’яток ранньохристиянського Києва. Зокрема, участь саме константинопольських майстрів у зведенні київських першохрамів засвідчують техніко – стильові особливості їх архітектури та розписів [35, с.36-37; 41, с.15; 198, с.176-177].

Дані археологічних досліджень переконливо говорять про те, що крім Десятинної церкви щойно по хрещенні Русі в Києві з’являється цілий комплекс княжих палаців, які побудували вищезгадані “зиздате ле палат каменных”. Навпроти головного західного входу Десятинної церкви виявлені рештки грандіозного палацу довжиною 75м і шириною 12м. Ще одна палацова будова довжиною 45м і шириною 11,5м знайдена на південь від

церкви. Загалом у цій частині давнього Києва виявлені рештки п'яти палацових будов X-XI ст. [180, с.168].

Отже, не останню роль у забудові Києва відіграло самоствердження могутніх київських державців, тож містобудівна програма Володимира і Ярослава втілила у собі як сакральні, так і державницько – репрезентативні ідеї, з'ясування яких наблизить нас до розуміння феномену швидкої розбудови християнської Русі.

Перш за все необхідно враховувати фактор культурного простору, у якому йшло формування київського етнокультурного комплексу. Давня Русь була зоною зустрічі цивілізацій, вона стояла на великому шляху “з Варягів у Греки”, і при всій своїй своєрідності зазнала великого впливу візантійської і скандинавської культур. Ці два культурних потоки – християнська культура Візантії і світська військово – дружинна культура Скандинавії оригінально вплелись у тканину давньоруської культури. Південно – західні, візантійсько – балканські впливи особливо посилилися після хрещення Русі, в той же час значно послабилися скандинавські [322].

Сучасною наукою доведено, що Русь увійшла до складу Візантійської співдружності держав (The Byzantine Commonwealth), котрі сформували найвищу в європейському середньовіччі цивілізацію. Ця східнохристиянська культурно – ідеологічна спільність почала оформлюватися з другої половини IX ст., досягши найвищого розвитку в X-XII ст.ст. [363]. Взаємостосунки Візантії з країнами Східної Європи базувалися на доктринальній ідеї візантійської політичної теорії – ідеї універсальної імперії з центром у Константинополі. Члени Візантійської співдружності мали складати ієрархію співпідлеглих народностей, що перебували у церковній та політичній залежності від імперії. Місцю, яке посіла та чи інша країна Співдружності у міжнародній ієрархії, відповідав титул, наданий їй правителю візантійським імператором. Проблема титулатури була надзвичайно важливою у стосунках Візантії з її партнерами – Болгарією, Сербією, Руссю. Впровадження у

східноєвропейських державах візантійських суспільних інститутів стимулювало появу у їхніх зверхників претензій на культурну і політичну автономію. Головна складність при цьому полягала в узгодженні універсалістських зазіхань Візантії з прагненням країн Співдружності до незалежності [363, с.104-105, 114-115]. Це прагнення повною мірою відобразилось у монументальному мистецтві, яке, з одного боку, було засобом міжетнічного спілкування, з іншого, - виявом запитів місцевого замовлення, висловлених рафінованим язиком східнохристиянської образної системи. Але в кожному разі репрезентація давньоруської державності мусила відповідати ментально – конфесійним нормам православної ойкумени, тож не дивно, що забудова Києва знайшла свої аналогії у межах Візантійської співдружності.

Культурний злет Київської Русі в добу її християнізації можна порівняти з “золотим віком” болгарської культури доби царя Симеона. Амбітні правителі Першого Болгарського царства, котрі претендували на рівну з візантійськими імператорами владу, намагалися створювати у власній християнській столиці храми й палаци, які не поступалися б за своєю пишністю константинопольським спорудам. Розкіш “Великої церкви” Преславу і царського палацу, прикрашених за візантійською традицією мозаїками, яскраво змалював в одному з своїх творів болгарський письменник X ст. Іоанн Екзарх. На жаль, від цих величезних вражаючих своєю царською величчю споруд майже нічого не збереглося, але виявлені археологами фрагменти мозаїчної підлоги, мармурових колон, багатого керамічного облицювання підтверджують точність повідомлення болгарського письменника [138, с.245].

З небагатьох пам'яток архітектури XI ст., що збереглися на завойованих візантійцями землях Першого Болгарського царства, найбільший інтерес з історико – культурної точки являє собою собор св. Софії в Охриді (1037-1050), прикрашений фресковим розписом того ж часу. Присвячення святий

Софії головного храму міста, яке наприкінці X- на початку XI ст. було духовною і світською столицею Першого Болгарського царства, не було випадковістю. Ідея Софії Премудрості Божої, котрою облаштована і тримається вся світобудова, була імманентно притаманною візантійському богослов'ю. Храм, присвячений Софії, сприймався зримим образом облаштованого Богом космосу, а храм св. Софії в Константинополі, в якому цей образ втілювався найбільш довершено, був тим високим взірцем, котрий прагнули відтворити у різних країнах візантійського культурного кола. Але відтворення відбувалось не на матеріальному, а на ідейному рівні: необхідно було втілити саму ідею Софії як Дому Премудрості – опори православної свідомості й досвіду. Софія у східнохристиянській ментальності ототожнювалась з поняттям града, умовою буття якого вона є; недаремно Царгород називали “градом Софії”. У “Повісті про Царгород” – давньоруському творі XV ст., який приписували Нестору Іскандеру, говориться, що семипагорбний град Софії загинув, коли залишила його Софія Премудрість: 21 травня 1453 р. сталось жахливе знамення, коли вночі освітілось усе місто і у великої церкви Премудрості Божої з вікон бані вийшло вогняне полум'я, і було взяте на небо. Це був ангел Божий, котрого утвердив у Софії Бог при Юстиніані. Коли Софія залишила храм, місто і людей, вони перестали бути взагалі [57].

Перефразовуючи відомий новгородський вислів, можна гадати, що так Русь думала і про себе : “Къде святая Софія, ту Русь”. У цьому зв'язку стає зрозумілим, чому найдавніші Софійські храми – це храми не лише соборні, а й кафедральні, зведені у головних містах країн або земель. Призначені освячувати собою довкілля, вони, на наше переконання, були неодмінним атрибутом східнохристиянської державності.

Тож не дивно, що незабаром після хрещення Русі у столичному Києві з'являється своя свята Софія, яка стає центром великого архітектурного ансамблю; за словами митрополита Іларіона, вона створена “на святість та

освячення” Києва. Відтак вимальовується спільне культурно – історичне тло, на якому сприймався образ Софійських храмів східнохристиянських столиць: подібно до того, як град Константина уособлював собою Священну Ромейську державу, так само Охрид і Київ втілювали Святу Болгарію і Святу Русь. Отже, вже сама поява Софійського собору в столиці Русі є важливою ознакою державної і територіальної консолідації давньоруських земель довкола Києва, символом єдиної християнської держави.

Тому уявляється неслухним висновок німецького історика Х.Рюса про відсутність у східних слов’ян розвиненої державності за доби Володимира: “Говорити для часів Володимира про будь-яку у політичному і територіальному відношенні “єдину державу” навряд чи можливо” [371, с.314].

Осмисленням долі нової Русі в загальноісторичній перспективі можна пояснити побудову в Києві, подібно до Царгорода, тріумфальних Золотих воріт, а дещо згодом – Георгіївської та Ірининської церков: останні, як і однойменні константинопольські храми, були зведені поруч із святою Софією.

Вважаємо, що перегук кївської містобудівної програми з її константинопольським прототипом зумовлений не суперництвом з “другим Римом” : універсального, екуменічного виміру Візантійської імперії Русь ніколи не намагалася перейняти; ідея “трансляції імперії” була чужою Київській державі [367, с.41].

Цей перегук був покликаний до життя встановленням етноконфесійної ідентичності нової християнської держави, тож не дарма у давньоруських джерелах не подибуємо співставлення Києва з “другим Римом”, зате зустрічаємо величання столиці Русі “другим Єрусалимом”, себто Градом Божим, який втілюється на землі.

Теорія “другого Риму” взагалі не є властивою для засвоєної на Русі кирило-мефодіївської традиції: у південнослов’янських творах розвивається ідея

рівності з Візантією в силу загальності небесної благодаті, а також теорія “нового Ізраїля” – богообраного народу, сакральним осердям якого є Єрусалим [298, с.211] .

У християнській традиції Єрусалим – це символ віри, духовне джерело і головна опора в житті християнина. Водночас – це святе місто, “ворота в небеса”, місце паломництва, де здійснюється проща і очищається душа християнина.

Записки давньоруських паломників [54; 78] говорять про те, що Константинополь мислився як ідеальна сакральна модель Небесного Єрусалиму, тож успадкування Києвом цієї моделі означало появу на історичній арені нового “народу Божого” і “нового Єрусалиму”. Про перенесення Володимиром і Ольгою естафети “нового Єрусалиму” з Константинополя до Києва говорить митрополит Іларіон, порівнюючи руських князів з християнізаторами Візантії – Константином Великим і його матір’ю Оленою: “Онъ с материю своею Еленою крестъ от Иерусалима принесъша, по всему миру своему раславъша веру оутвердиста, ты же съ бабою твоею Ольгою, принесъша крестъ от новааго Иерусалима Констянтина града по всеи земли своеи поставивша, оутвердиста веру” [44, с.97].

Цікаво, що і в “Промові філософа” Єрусалим постає містичним центром плину християнської історії, її відправною точкою [293, с.73].

З усієї вірогідності, ця політико – ідеологічна концепція стала висхідним пунктом побудови етноконфесійної ідентичності Русі вже за часів Володимира , знайшовши своє втілення у найдавніших християнських пам’ятках літератури і мистецтва Києва.

На думку дослідників, присвячення головного храму Русі св.Софії веде до традиції Володимирового княжіння, адже за версією Іпатіївського літопису, Володимир охрестився в корсунському храмі св.Софії. Отже, корені софійського культу давніші за Ярославове княжіння і сягають часів

Володимира, тож будівельна програма Ярослава перебувала в ідеологічному зв'язку з програмою Володимира [314, с.148-149].

Ця слушна думка знаходить своє підтвердження у “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона. Прославляючи хрещення Київської держави, Іларіон говорить про продовження Ярославом справи Володимира, і тема розбудови нової Русі осмислюється автором “Слова” як розбудова її столиці Києва [44,с.97-98].

Отже, забудова християнського Києва була підпорядкована необхідності встановлення етноконфесійної ідентичності Русі, а відтак мусила мати характер розгорнутої цілеспрямованої програми, принципові засади якої, ймовірно, сягають доби Володимира Хрестителя. Для конкретизації змісту цієї програми варто зупинитися на розгляді в ній місця, ролі і значення київських першохрамів у контексті їх функціонально – конфесійної специфіки.

3.2. Державно – соборний характер першохрамів Києва

3.2.1. Заснування митрополії Русі у першохрамах.

З включенням східних слов'ян у сферу релігійно – культурних впливів Візантії головним осередком культури Київської Русі став східнохристиянський храм у його місцевому варіанті, увібравши в себе комплекс ідей та функцій духовного, громадського і приватного життя давньоруського суспільства.

Це особливо стосується київських першохрамів – Десятинної церкви і Софійського собору, з якими пов'язаний ключовий момент становлення етноконфесійної ідентичності Русі – заснування Київської митрополії. Ці кафедральні храми були головними осередками церковно – політичного життя Русі, тобто мали державно – соборний характер. Втім, у науці існує

думка, що Десятинна церква не була митрополичим кафедралом, причому ця думка відповідає трьом концепціям початкового етапу становлення давньоруської церковної організації :

1. Митрополія Русі, заснована не раніше 1037 р., з самого початку містилась у Софії Київській.

2. Митрополія Русі, заснована наприкінці X ст., до побудови кам'яної Софії містилась у дерев'яному Софійському соборі, зведеному Володимиром, або навіть Ольгою, а Десятинна церква була княжим двірцевим храмом.

3. До створення Софії Київської митрополича резиденція розташовувалась не у великокняжому Києві, а у сусідньому Переяславлі.

На противагу наведеним концепціям, існує ще одна точка зору, яка стверджує, що заснована наприкінці X ст. Руська митрополія резидувала у Десятинній церкві, а згодом перемістилась у кам'яний кафедрал св. Софії.

Як бачимо, питання про характер київських першохрамів стосується концептуальних моментів церковно – політичного життя Русі. Відтак тема дає можливість уточнити ступінь синхронності державо – і церковнотворчих процесів, тим самим: а) поглибити розуміння ролі християнства у вітчизняній суспільній і, зокрема, культурній еволюції; б) ґрунтовніше осмислити генезу східнослов'янської, передусім, української традиції церковно – державних відносин.

Фрагментарні, непевні й суперечливі свідчення джерел зумовили дискусійність майже всіх питань, пов'язаних з початковим періодом історії Київського християнства, становленням національної церковної організації. “Повість врем'яних літ” не називає митрополитів аж до Феопемпта, який уперше згадується під 1039 р.: “В лето 6547 священа бысть церкы святыя Богородиця, юже созда Володимер, отець Ярославль, митрополитом Феопемптом” [61, с.153]. На думку Д.Лихачова, наведена звістка є помилковою, адже Богородична (Десятинна) церква була освячена за 50 років

до того; ця звістка, як гадав учений, насправді стосується Софії Київської, освячення якої співпало зі встановленням Руської митрополії, очоленої першим митрополитом – греком Феопемптом [56, с.378]. Даний висновок Д.Лихачова спирається на стару наукову традицію, що пов'язувала виникнення Київської митрополії з заснуванням у 1037 р. собору св. Софії – “митрополії руської” [336, с.415-417; 283, с.26-36, 77].

Проте ще М.Грушевський справедливо зауважив, що “стара літопись каже тільки, що Ярослав побудував в Києві митрополію, себто катедральну церкву св. Софію, а не засновав її яко інституцію”, тим більше, що літописці взагалі нічого не повідомляють про ієрархічні справи [158, с.520].

Факт виникнення Київської митрополії незабаром після хрещення Русі переконливо доведений сучасною наукою. Судячи з візантійського переліку кафедр кінця XI ст., що переписувався впродовж тривалого часу, традиційно зберігаючи порядкові числа митрополій за часом їх виникнення, митрополія Русі була заснована між 995 і 997 рр. [93, № 10. А. 333: 57. 681]. Відомо, що 996 р. була освячена Богородична Десятинна церква – перший храм загальнодержавного значення, який до побудови Київської Софії виконував функції митрополичого центру. Цьому храму було передано десятину княжих прибутків, що свідчить про його значення у церковно – політичному житті Русі. Тому є підстави вважати, що Київська митрополія виникла невдовзі після побудови Десятинної церкви, між 996-998 рр. [278, с.97-104; 343, с.24-28].

Втім, не всі сучасні науковці вважають це питання остаточно з'ясованим. В.Ричка звертає увагу на те, що давньоруські літописи не містять жодних згадок про взаємини уряду князя Володимира Святославича з митрополитом, факт приїзду котрого на Русь також залишився непоміченим літописцями. На думку історика, Київська держава обрала для себе корсунську модель церковного устрою, себто статус автокефальної єпархії. Щоправда, дослідник не виключає можливості того, що патріарший

ставленик міг прибути до Києва у почту Анни Порфірогородної, однак він відігравав на Русі другорядну роль. У цьому зв'язку В.Ричка висловлює припущення про влаштування митрополичої резиденції не у великокняжому Києві, а в одному з південноруських центрів – Переяславлі [291, с.30-32].

Думка про заснування митрополії у Переяславлі ґрунтується на літописному повідомленні під 1089 р.: “В се ж лето священа бысть церкви святого Михаила Переяславская Ефремом, митрополитом тоя церкви, юже бо создал велику суцую, бе бо преже в Переяславли митрополья” [61, с.197].

Звернувши увагу на цю літописну звістку, митрополит Макарій (Булгаков) зауважує, що “деякі літописи і списки церковного Уставу Володимирового ясно висловлюються, що святий князь прийняв з Царгорода митрополита Києву, між тим, як другий наш митрополит Леонтій названий у надписі його твору митрополитом Переяславля Руського” [236, с.30]. Атрибуція полемічного твору проти латинян якогось “Лева, митрополита Преслави на Русі” одному з перших митрополитів доби Володимира Леву (Леонтію), котрий у деяких редакціях церковного Уставу Володимира називається як первоієрарх Русі, ще не дуже давно вважалася безсумнівною [45, с.87-105]. Митрополит Макарій пояснював протиріччя джерел щодо резиденції першого Київського митрополита тим, що перші руські митрополити призначалися для столиці (митрополії) Русі і присилалися з Царгорода у Київ. Однак у Києві не було для них пристойного приміщення, яке, імовірно, існувало у сусідньому Переяславлі. Це тривало допоки Ярослав не спорудив у Києві Софійський кафедральний собор і при ньому будинок митрополита, відколи митрополія перемістилася з Переяславля в Київ [236, с.30].

Думка про первісне місцеперебування митрополії в Переяславлі була сприйнята багатьма вченими [237, с.326; 151, с.287, 328-329, 685; 156, с.139; 45, с.87-105 тощо]. Однак ця побудова дискутувалася вже в ХІХ ст. [217]. Здається, Є.Голубинський першим висловив здогад, що в ХІ ст.

Переяславльський митрополит тільки носив цей титул, тобто був титулярним митрополитом, бо на відміну від Київського митрополита не мав у своїй підлеглості інших єпископів [151, с.329]. Ще один важливий крок у вивченні даної проблеми зробив М.Приселков, котрий пов'язав вищезгаданий полемічний твір проти латинян митрополита Лева з часом існування митрополії в Переяславлі у 1070-х рр. Вчений довів, що цей документ не може датуватися рубежем X-XI ст., адже в ньому використані твори візантійських полемістів, котрі писали після розділу Церков у 1054р. [283, с.132-133, 140].

Висновки Є.Голубинського та М.Приселкова були підтримані і аргументовані сучасним польським істориком А.Поппе. Полеміка з “переяславльською тезою” привела А.Поппе до висновку, що трактат Лева про опрісноки був написаний у 60-х роках XI ст. [280, с.95-104]. На думку А.Поппе, згадувана у трактаті Лева Переяславльська митрополія була митрополією титулярною, пов'язаною не з рангом самої кафедри, а лише надана пожиттєво певному ієрархові; така митрополія, що не мала у своїй підлеглості інших єпископій, існувала у Переяславлі в княжіння там Всеволода Ярославича. Автор звернув увагу і на наявність аналогічної титулярної митрополії у Чернігові при браті Всеволода Святославі. А.Поппе припускає, що виникнення цих митрополій було викликано специфічною політичною ситуацією на Русі, яка оформилася у тріумвірат Ярославичів. Своєрідна рівновага між Ізяславом Київським, Святославом Чернігівським і Всеволодом Переяславльським, гадає А.Поппе, вірогідно, була закріплена особливою угодою. Це “могло знайти також виявлення і в області церковної організації... Заснування нових митрополій, що виконували у політичному плані роль свого роду візантійських представництв, сприяло безпосереднім зносинам (Візантії.- Авт.) з князями, від яких рівною мірою залежала державна політика Русі” [280, с.103].

Відомий дослідник історії Руської Церкви Я.Щапов також не має сумнівів щодо початкового розташування митрополії в Києві, а не в Переяславлі. Він підтримує і тезу А.Поппе про існування ще однієї титулярної митрополії у Чернігові, вказуючи на свідчення життя Феодосія Печерського, де серед учасників перенесення мощей Бориса і Гліба у Вишгороді в 1072 р. названий митрополит Чернігівський Неофіт: “И совокупивъше ся вься братия Изяслав, Святослав и Всеволод, митрополит Георгий кыевський и другый Неофит чьрниговський, и епископ Петр переяславський... и по сих митрополита и епискупи ... с ракою идяху”. Отже, підкреслює Я.Щапов, в житті говориться про “другого” митрополита поряд з Київським і застосовується форма “митрополита” у подвійному числі, тобто чернігівський ієрарх, як і київський, мав вищий церковний сан на Русі. У “Повісті врем’яних літ” чернігівський ієрарх у цьому повідомленні зовсім не згадується, однак у літописах, що походять до Новгородсько – Софійського зводу (Софійський I, Воскресенський тощо) таке свідчення також є [343, с.56-58].

Слідом за А.Поппе, Я.Щапов обстоює думку, що заснування нових митрополичих кафедр у Переяславлі і Чернігові добре вкладається у політичну структуру Русі третьої чверті XI ст. під час існування тріумвірату Ярославичів, церковно–адміністративна рівність столиць котрих мала підкреслювати внутрішньополітичну рівність князів. Ініціатива дроблення церковної влади на Русі належала не Константинополю, а, як доводить Я.Щапов, Святославу і Всеволоду [343, с.60].

Хоча у питанні про точну дату заснування титулярних митрополій можливі коливання у межах від 1060 до 1072 р. для Чернігова і до 1078 р. для Переяславля, факт їх існування А.Поппе та Я.Щапов вважають безсумнівним, хоча загалом інститут титулярних митрополій, популярний у Візантії, залишався нетиповим для Русі. Як гадають історики, митрополії припинили своє існування з ліквідацією покликаних їх до життя політичних

умов та в зв'язку з кончиною чернігівського і переяславльського архієреїв: Неофіта близько 1085 р. і Єфрема близько 1100 р. Їх спадкоємці знову стали суффраганами Київських митрополитів [280, с.103-104; 343, с.61].

Принагідно зауважимо, що руські титулярні митрополити, про зносини яких з Візантією немає жодних свідчень, мусили канонічно підпорядковуватися київському ієрархові, тож теза про зацікавленість Ярославичів у розподілі церковної влади на Русі викликає серйозні сумніви.

Вважаємо, що суттєва для нашої теми проблема початкового місцеперебування Руської митрополії, як і пов'язане з нею питання титулярних митрополій, можуть вирішуватися дещо інакше. Думка істориків про заснування митрополії Русі у столичному Києві, а не в Переяславлі, є переконливою, адже церковно - політичне життя Русі було невід'ємною частиною життя держави, уособленої київським князем та його оточенням. На це звертав увагу ще М.Грушевський [160, с.36]. Історик підкреслював, що всі джерела, які говорять про встановлення ієрархії за Володимира, “вказують на Київ і ніяких натяків на Ярославову фундацію або на перенесення митрополії з Переяслава до Києва не дають”. Вчений вважав особливо цінною вказівку Уставу Володимира з рукопису XIII ст.: “взяхь перваго митрополита Леона Киеву”. М. Грушевський слушно звернув увагу на той факт, що “константинопольський патріархат в XIV ст., застановляючись над перенесенням резиденції руських митрополитів до Москви, нічого не згадував про перенесення митрополії до Києва, хоч такий прецедент був би йому дуже на руку: очевидно, він уважав Київ споконвічною митрополичою резиденцією” [158, с.520-521].

Небезсумнівним є припущення про виникнення титулярних митрополій у Переяславлі і Чернігові лише у другій половині XI ст. Традиція утворення титулярних митрополій, що прийшла на Русь з Візантії, мала під собою тривалу церковну практику, отже, диктувалася не лише вимогами політичної боротьби світських можновладців. Цей давній церковний інститут міг бути

запозиченим з Візантії разом з прийняттям Руссю християнства. Не виключено, що наявністю не одного, а трьох митрополитів – загальноруського, Київського, та титулярних – Переяславльського і Чернігівського, котрі репрезентували три головних центри південної Русі, можна пояснити свідчення сучасника Володимира арабського хроніста Ях'ї Антіохійського про прибуття на Русь вкупі з принцесою Анною “митрополитів (підкреслено нами. –Авт.) та єпископів” [79, с.23-24].

У зв'язку з даною проблемою на це свідчення Ях'ї звернув увагу М.Грушевський: “Що переяславські єпископи мали колись титул митрополитів – се можна вважати певним; та коли єп. Єфрем в 2-й пол. XI в. мав титул митрополита тільки гоноровий , як се всі признають, то могло се мати місце й перед тим... Піднесу тут, що Ях'я каже про “митрополитів і єпископів”, післаних на Русь до Володимира для охрещення, в числі многім; може ся звістка має реальний характер - може митрополитів послано відразу й кількох на Русь” [158, с. 521].

Що стосується Чернігівської митрополії, то Л.Мюллер пов'язує її виникнення не з часами тріумвірату Ярославичів, а з розділом Русі по Дніпру між Ярославом і Мстиславом у 1026 – 1036 рр., вказуючи на промовистий факт будівництва Мстиславом Володимировичем монументального Спасо – Преображенського собору в Чернігові [360, с.24]. Погоджуючись з тим , що початок зведення мурованого собору незадовго до смерті Мстислава (пом. 1036 р.) дозволяє відносити саме до цього часу зміни у церковно – політичному становищі князівства, Я. Шапов, однак, вважає, що вказана акція могла бути пов'язаною радше із заснуванням єпископської, а не митрополичої кафедри [343, с.59-60].

Вищенаведені міркування істориків на цю тему якось обминають церковний зміст даної проблеми, віддаючи перевагу її політичному аспекту. Натомість треба звернути увагу на той факт, що практика створення додаткових титулярних митрополій набувала особливого значення в роки

становлення молоді Руської Церкви, оскільки організаційно зміцнювала останню і значно підносила її престиж. Крім того, це сприяло місіонерській політиці Церкви, що, звісно, було головним у її діяльності в роки християнізації Русі. Згідно із законодавством імператорів Македонської династії, патріарху, митрополитам і єпископам передусім належить дар учительства, тому вони мусять пояснювати пастві древні канони, настанови Отців Церкви і Вселенських соборів [211, с.20-21]. А.Карташов у цьому зв'язку цілком слушно говорить про те, що Візантійська Церква дивилася на архієрея не лише як на церковного адміністратора, а передусім як на наближеного до віруючих духовного пастиря, тому у Візантії існувала велика кількість церковно – адміністративних одиниць. Це давало можливість архієрею щорічно обходити всіх своїх прочан по їхніх домівках, не проминаючи навіть незаможних; в імператорському указі Олексія I Комнина (1081-1118) нагадується, що всякий архієрей “призначений для цієї праці і він мусить це виконувати”. “Легко уявити собі, - пише Карташов, - яка фізична неможливість бути дійсними пастирями створилася у нас на Русі з великими розмірами єпархій” [192, с.183-184]. Тож не виключено, що саме вказана обставина зумовила існування трьох митрополій на теренах південної Русі на початковому етапі її християнізації.

Недаремно і в північній Русі з'являється аналогічна за своїм значенням титулярним митрополіям Новгородська архієпископія. Історія появи цього титулу у новгородських ієрархів ще й досі нез'ясована, хоча згідно новгородському літописанню титул архієпископа новгородські владики мали з часів хрещення Русі : “ Крестися Володимир и вся земля Руская; и поставиша в Киеве митрополита, а Новуграду архиепископа, а по иным градам епископы и попы и диаконы” [48, с.159] . Однак у переліку новгородських владик у Комісійному списку середини XV ст. ряд архієпископів починається з Іллі (1165), а всі попередні ієрархи віднесені до числа “новгородських єпископів”. Але більш ранній склад даного переліку,

що належить першій чверті XIV ст., містить Замоїський список, в котрому, як і в Новгородському I літопису, всі новгородські владики, починаючи з Іоакима, тобто з часів хрещення Русі, мають титул архієпископа [343, с.63].

Це протиріччя, услід за В.Яніним, можемо пояснити тим, що пожалування титулу архієпископа мало, як і у випадку з наданням титулу митрополита Переяславльського та Чернігівського, особистий, епізодичний характер [89, с.54-56]. Я.Щапов гадає, що Новгородський титулярний архієпископ був канонічно підпорядкований Київському митрополиту; що стосується Константинополя – останній не визнавав цього титулу за новгородським ієрархом [343, с.69]. Не маючи на меті з'ясування всіх аспектів виникнення та діяльності титулярних митрополій і архієпископії, акцентуємо сам факт їх існування та зробимо припущення про появу цих титулів у руських ієрархів з часів хрещення Русі. В усякому разі, вищенаведений запис під 1089 р. про освячення Михайлівського храму у Переяславлі, де згадується первісне розміщення митрополичої кафедри, має характер пригадування, пов'язаного з заснуванням митрополії на Русі. Хоча титулярні митрополії і Новгородська архієпископія не мали у своїй підлеглості єпископських кафедр, вже сама церковно – адміністративна структура Русі свідчить про високий авторитет Церкви в цей період, що знаходить підтвердження в писемних джерелах. Все це є дуже важливим для розуміння процесу християнізації Русі, особливості котрого, як буде показано нижче, позначилися на храмобудівництві.

Що стосується мовчання літописів про взаємини княжої і митрополичої влади за Володимира Великого – це можна пояснити тим, що друга половина княжіння Володимира взагалі наче “випала” з літописного тексту; це могло бути спричиненим різними обставинами, в тім числі і редагуванням літописів. Зазначимо, що в літописному описі княжіння Ярослава подіям церковного життя також майже не приділено уваги. Натомість

функціонування на Русі митрополії наприкінці X – на початку XI ст.ст. засвідчено церковним Уставом, в основі якого лежить грамота Володимира про виділення десятини церкві Богородиці Десятинній 995-996 рр. Вже 1011 р. ця грамота була перероблена на Устав [80, с.138].

Варто звернути увагу і на такий факт: 1018 р., як говорить сучасник Володимира німецький хроніст Тітмар Мерзебурзький, Київський митрополит (Тітмар називає його архієпископом) зустрічав польського князя Болеслава Хороброго та його зятя Святополка Володимировича у власній резиденції – монастирі св. Софії, який за рік до того потерпів від пожежі [105, VIII . 32]. З цього можна зробити висновок, що , по-перше, митрополія Русі існувала вже до 1017 р., а, по-друге, що в середині другого десятиріччя XI ст. вона резидувала у Софійському монастирі з однойменним храмом.

Митрополичий характер київських першохрамів підтверджують як писемні джерела, так і архітектурно – декоративне вирішення древніх соборів. У “Читанні” про Бориса і Гліба Нестора (кінець XI ст.). Десятинна церква названа “кафолікані іклісія”, що рівнозначно назві “кафедральний собор” [189, с.11]. Хоча ця назва має характер пригадування, адже задовго до Нестора кафедралом була Софія Київська, у цій згадці є відгук реальності, бо Десятинна церква до побудови Софії виконувала функції митрополичого і княжого храму. Це зумовило складність її архітектури: шестистовпний тринавний храм при наявності нартекса мав дуже розвинений екзонартекс, бічні галереї і хрестильню у південно – західному куті. Розвинена західна частина Десятинної церкви свідчить про те, що вона мала катехумени – спеціальні приміщення для тих, хто готувався до хрещення (оглашених), і ця місіонерська функція церкви була пов’язана з тим, що князь був змушений ділити з митрополитом свій княжий храм. Уже самі великі розміри церкви свідчать про митрополиче богослужіння, у якому була задіяна значна кількість осіб. Східні приміщення відкритих галерей слугували для скевофілакція і мутаторія, де перевдягалися митрополит і князь, котрі брали

участь у відправах [136, с.31-32]. Так само і кафедральні митрополичі собори Чернігова і Переяславля (Спаський, Михайлівський) були одночасно і княжими, що відобразилося на їх архітектурі [136, с.38-40, 46-48].

Одначе Десятинна церква лише тимчасово могла бути митрополичим кафедралом, адже митрополича відправа вимагала особливих умов. Як відомо, для митрополичого богослужіння Давня Русь запозичила літургійний чин Софії Константинопольської [130, с.61], який відзначався широким розвитком обрядового драматизму. Тож відправа у митрополичій церкві Русі мала бути уподібненою до відправи у патріаршій Константинопольській Софії, при якій було до 60 священників, 100 дияконів, 90 іподияконів, 110 читців, 25 півчих і 100 нижчих служителів. Деякі відправи здійснювалися, наприклад, з 12-ма митрополитами, за числом апостолів [137, с.153].

У цьому зв'язку Г.Вагнер слушно зазначає, що князь Володимир, безперечно, прагнув завести у своєму митрополичому кафедралі аналогічні порядки. Подібно до візантійського імператора, великий князь київський мусив брати участь у відправі, зокрема у Великому вході. В особливо урочистих випадках відправа могла відбуватися з 12-ма єпископами, для котрих мав існувати великий простір у центрі храму, навколо амвону. Десятинна ж церква, яка мала лише три нави, навряд чи надавала можливості для широкого розвитку літургійного дійства. Г.Вагнер вважає цілком вірогідним, що невдовзі за призначенням у Київ наступника митрополита Михаїла було вирішено зводити особливий кафедральний храм. На думку дослідника, це міг бути згаданий Тітмаром Софійський кафедральний собор [137, с.154].

Державно – соборний характер Київської Софії, як і ранній час її виникнення, яскраво відобразилися у програмі розпису, де відбилися пишній двірцевий та церковний церемоніал і всебічна глоріфікація хрестителів Русі [251, с.29-249]. Це особливо позначилось на вирішенні княжого групового портрета у центральній наві, розгляд якого на тлі

східнохристиянської культурної традиції дозволяє сприймати цю фреску не лише як унікальний твір середньовічного монументального портретного живопису, а й як справжню церковно – політичну декларацію. Важливими для розуміння фрески є літургійні аспекти ілюстрованої нею дії, адже ніколи, як в XI ст., мистецтво не було так тісно й органічно пов'язаним з літургією. Цю фреску традиційно трактують як ктиторську композицію з зображенням сім'ї Ярослава [17, с.63-112], проте новітні дослідження дають змогу визначити її як сцену освячення св. Софії родиною хрестителя Русі Володимира. Ілюструючи реальну історичну подію, фреска символізує собою хрещення Київської держави [251, с.29-64]. Київський князь був репрезентований тут як “новий Мойсей”, котрий веде свій народ до Спасіння, що знаходить пряму аналогію в давньоруській літературі [267].

Порівняння хрестителя Русі з Мойсеєм є вельми промовистим. У творах Отця Церкви Климента Александрійського стверджується, що Мойсей був пророком, законодавцем, тактиком, полководцем, політиком і філософом, яким має бути кожний досконалий державець. Досконала держава подібна до Церкви, а Церква є найбільш вільною державою на землі, виконуючи Божественну волю так, як вона виконується на небі [233, с.110].

Отже, ми намагались показати, що обидва київських храми – Десятинна церква і Софія – були задумані як кафедрали щойно по хрещенні Русі в зв'язку із заснуванням її митрополії наприкінці X ст. Спочатку митрополичу функцію виконувала двірцева Десятинна церква, а в другому десятиріччі XI ст. цю роль перебрала Софія. Таким чином, у добу християнізації Русі її церковно – державні та культуротворчі процеси були синхронізовані та інтегровані, що стало запорукою їх високої ефективності.

3.2.2. Першохрами і початки церковної ієрархії на Русі. 3

державно – соборним характером першохрамів тісно пов'язане проблемне питання становлення давньоруської ієрархії, зокрема персоніфікація

першого Київського митрополита. Згідно з традицією ієрархічних каталогів, першим Київським митрополитом був Михайл Сирин, ім'я якого зустрічається в літописах, починаючи з XV ст. Так, у Рогозькому літописці XV ст. читаємо : “И поставиша въ Києве митрополита Михаила” [67, стп.15]. Він згадується як київський первоієрарх і у джерелах XVI – XVII ст.ст. : Никоновському та Густинському літописах, Степенній книзі, “Синопису” Інокентія Гізеля, “Палінодії” Захарії Копистенського. Так, у Никоновському літопису зазначено, що Володимир після охрещення в Корсуні послав “в Греки к преосвященному Фотею, патриарху Цареградскому, и взя от него перваго митрополита Михаила Киеву и всей Русской земли” [66, с.57]. Явний анахронізм, що містить у собі ця звістка (Фотій жив у IX ст.), змусив істориків піддати сумніву її достовірність. На думку А.Поппе, джерелом свідчення про першого Київського митрополита Михаїла був церковний Устав Володимира , що виник не раніше XII – XIII ст.ст. В іншій редакції Уставу першим Київським митрополитом називається Лев. Згадані повідомлення є , як вважає історик, продуктом давньоруських ерудитів XIII – XVI ст.ст. , які намагалися заповнити прогалину у відомостях про початки церковної ієрархії на Русі. За висновком А.Поппе, що отримав визнання в науці, першим Київським митрополитом був Феофілакт, якого було переведено на Руську митрополію з Севастії за Василя II (976-1025). Хоча це повідомлення взято з досить пізньої “Церковної історії” Никифора Калліста (1328), А.Поппе вважає, що Феофілакт є першим достовірно засвідченим митрополитом, посланим на Русь не пізніше 1025 року. Появу імені Михаїла в Уставі дослідник пояснює тим, що у літопису під 988 р. наводиться настанова про віру, викладена новоохрещеному Володимирі; як гадає А.Поппе, вона являє собою стислий переклад Символу віри, складеного у першій половині IX ст. Михаїлом Синкеллом, тож укладачі Уставу сприйняли цю настанову як написану для Володимира і з цього виснували, що автор Символу віри був першим Руським митрополитом [368, с.5-45].

Варто зазначити, що вперше на Символ віри Михаїла Синкелла звернув увагу в середині минулого століття М.Сухомлинов, вказавши, що літописний Символ віри є скороченням “того самого Символу, котрий значно докладніше викладається у грецьких творах, як наприклад, у Сповіданні віри Михаїла Синкелла” [309, с.65]. Таким чином, Символ віри Михаїла Синкелла є лише одним з численних прикладів, які залучив М.Сухомлинов для обґрунтування своєї думки, тому не можна стверджувати, що літописний Символ нав'язаний саме вищеназваним текстом. Подібність цього тексту до настанови про віру Володимиру зумовлена тим, що загалом Символ віри є стислим і точним викладенням того, у що має вірити християнин. Хоча в різних джерелах він подається в різних варіаціях і з різними подробицями, але обов'язково містить у собі основні догмати православної віри. Аби переконатися в цьому, досить зіставити згаданий літописний текст із Сповіданням віри Київського митрополита Іларіона (1051), яке звучить майже ідентично [27, с.124-125].

У другому розділі дисертації ми звернули увагу на перегук Володимирового Символу віри з Промовою філософа, протографом якої, на нашу думку, був оглашальний текст Володимира і зробили припущення, що обидва сакральних тексти, пов'язані з особистим наверненням Володимира, зберігалися в митрополичому архіві при Десятинній церкві. З цього ж архіву походив і Устав Володимира, який виник не на зламі XII-XIII ст.ст., як вважає А.Поппе, а на зламі X-XI ст.ст. Хоча архетип всіх існуючих редакцій Уставу відноситься до середини чи другої половини XII ст., однак в основі текстів, що збереглися, лежить грамота Володимира про дарування десятини церкві Пресвятої Богородиці в Києві [342, с.12-135].

Отже, три названих тексти ґрунтуються на оригінальних документах, тож слід уважно ставитися до їхніх даних щодо подій християнізації Русі – це стосується і особи першого Київського митрополита Михаїла. Хоча його ім'я поєднується в джерелах з ім'ям Фотія, або ж змінюється на ім'я Леона,

однак це не означає, що воно є вигаданим. Леон, як те значиться в ієрархічних каталогах, міг насправді бути другим митрополитом Русі, котрий посідав кафедру в 992-1008 рр. [236, с.663]. У такому разі за Леона було завершено будівництво Десятинної церкви і створено її архів, тому в грамоті Володимира про дарування десятини фігурувало ім'я Леона, звідки воно потрапило до Уставу.

Постає питання: чому давньоруські книжники пов'язали ім'я митрополита Михаїла з патріархом Фотієм? Є.Голубинський вважав, що таке поєднання можна пояснити наявністю в руках руських літописців відомої енцикліки Фотія про хрещення русів і прийняття ними пастиря. На думку історика, митрополит Михаїл був за патріарха Фотія хрестителем таврійських русів, тому і сприймався як хреститель всієї Русі [151, с.278-280]. П.Толочко зазначає, що ця інформація походить з українських літописів XVI – XVII ст.ст. – Густинського, “Синопису”, “Паліодії”, де говориться, що митрополит Михаїл був присланий на Русь не в X, а в IX ст. патріархом Фотієм [318, с.96].

У сучасній історіографії особистість митрополита Михаїла I здебільшого вважається легендарною [343, с.192, 196]. Однак існує і протилежна точка зору: наприклад, М. Брайчевський певен, що Михаїл Сирин дійсно був сучасником Фотія і хрестив Русь вкупі з князем Аскольдом [132, с.54-63]. До часів Аскольдового хрещення Русі відносив митрополита Михаїла і А.Карташов, котрий пояснював, що пам'ять про перше хрещення русів і заснування Руської митрополії була штучно вилучена з літопису Олегом, котрий, вбивши Аскольда, наклав “терористичну заборону” на епізод улаштування першопочаткової Руської Церкви. На переконання історика, це зумовило виникнення “тієї плутанини у спогадах про початок руської ієрархії, котра так неграмотно змішала століття патріарха Фотія зі століттям князя Володимира” [192, с.137-138].

На нашу думку, для розгляду цієї проблеми варто залучити інший документ, пов'язаний з патріархом Фотієм . Річ у тім, що літописна настанова про віру Володимиру надзвичайно нагадує повчальне послання Фотія до новонаверненого болгарського князя Бориса – Михаїла, на що звернув увагу О.Шахматов [336, с.155-157]. Причому у руських літописах повторюються всі три частини Фотієвого послання: Символ віри, сказання про сім соборів, а у Никоновському літопису і у Степенній книзі перед Символом віри міститься повчання Володимиру стосовно християнського життя, яке легко зіставляється з третьою частиною послання Фотія [307, с.177-180]. Тут може бути кілька пояснень . Найпростішим з них є те, що ім'я автора знаменитого послання було добре відомим, тож руські книжники штучно прив'язали ім'я Михаїла до Фотія. Зокрема такі відомі церковні історики ХІХ ст., як митрополит Євгеній (Болховітінов) і архієпископ Філарет вважали, що патріарх Фотій сприймався як типовий образ , адже був першим і найбільш палким захисником православ'я . Тому, коли наші літописи говорять , що Володимир прийняв першого митрополита від патріарха Фотія, вони мають на увазі лише те, що князь прийняв з Візантії митрополита православного, котрий твердо дотримувався думок Фотія, не поступаючись нововведенням Римської Церкви [165, с.7; 327, прим., с.124].

Спростовуючи цю аргументацію, митрополит Макарій цілком слушно зауважує, що навіть при поверховому читанні розповіді літописів про прибуття до нас перших митрополитів від патріарха Фотія помітно, що літописці сприймають дане повідомлення як цілком конкретне, адже у протилежному випадку всі наступні митрополити мусили б також вважатися присланими від Фотія, чого літописці не стверджують. А далі історик висловлює припущення , що ім'я Фотія внесено у літописи помилково, без усяких намірів. Ця помилка, як вважав Макарій, сталася тому, що хтось необачно переплутав два хрещення русів : перше, що відбулося за Аскольда і Діра (866), коли на Русь був присланий єпископ , а можливо навіть,

архієпископ чи митрополит від Фотія, і друге хрещення, яке сталося за Володимира (988), коли на Русь також прислали митрополита з Константинополя, але не від Фотія [236, с.29].

Як було показано вище, Є.Голубинський, А.Карташов і М.Брайчевський висловили майже аналогічну думку, однак, на відміну від Макарія, вони віднесли митрополита Михаїла до часів Фотія. Натомість Макарій вважав Михаїла сучасником Володимира.

Появу імені Фотія в Уставі, на нашу думку, можна пояснити впливом пам'яток Борисового хрещення на пам'ятки хрещення Володимира, адже, як було показано в другому розділі дисертації, для навернення київського князя візантійці застосували документи, які століттям раніше були використані у Болгарії для охрещення царя Бориса. Як канонічні документи, вони мали носити ім'я свого автора – Фотія, котрий, з одного боку, відзначався широтою поглядів, з іншого, ні на крок не відступав від підвалин віри [211, с.79].

Таким чином, збереження в документах Володимирового хрещення Русі імені Фотія може пояснюватись феноменом *Slavia Orthodoxa*, а не плутаниною давньоруських книжників, котрі не могли не знати, що Фотій жив у IX ст., отже, не був сучасником Володимира.

З огляду на те, що найдавніша основа Уставу Володимира справді сягає часів хрестителя Русі, ніщо не заважає вважати саме Михаїла першим митрополитом Русі, як це зазначено в Уставі. Недаремно церковні каталоги, усі до одного, розпочинають ряд митрополитів Русі іменем Михаїла. Вони склалися на підґрунті давніх київських свідчень, а саме в Києві зберігалися найбільш достовірні відомості про першого митрополита Русі.

Варто брати до уваги той важливий факт, що в Києві спочивали нетлінні мощі первосвятителя Михаїла, які близько 1103 р. були перенесені з Десятинної церкви у Антонієви печери, а 1730 р. їх перенесли до Успенського собору Лаври [8].

Є.Голубинський гадав, що мощі Михаїла були перенесені з Тавриди, бо Михаїл був за патріарха Фотія хрестителем таврійських русів і міг сприйматися як первохреститель Русі [151, с.231]. Ця думка не здається коректною з кількох причин. По-перше, сучасною наукою доведено, що за патріарха Фотія охрестилися київські руси – Аскольд з дружиною [132, с.49-52]. По-друге, важко повірити в те, що мощі Михаїла понад сторіччя зберігалися в язичницькому Києві. По-третє, нам невідомі факти зберігання в Києві мощей місцевих святих раніше від кінця X ст. А в тому, що мощі Михаїла шанувалися ще в домонгольському Києві, переконує той факт, що ім'я цього митрополита згадується в Уставі Володимира. Можна було б припустити, що це ім'я з'явилося в Уставі не раніше XVI ст., якби не промовисті свідчення давньоруських пам'яток.

У Київському Синопису XVII ст. читаємо, що митрополит Михаїл збудував Михайлівський Золотоверхий собор напроти Перунового місця на честь свого небесного патрона й на знак перемоги архангела Михаїла над дияволом, з яким асоціювалося язичництво [28, с.76]. Хоча цей собор був змурований на поч. XII ст., відомо, що за церковною традицією нові храми зводили на місці однойменних старих: це символізувало одвічність і спадкоємність християнських святинь, під фундаментами яких лежали мощі святих. Не виключено, що Святополк – Михаїл Ізяславич заклав на честь 120-річного ювілею хрещення Русі у 1108 р. Михайлівський собор на тому освяченому місці, де митрополит Михаїл поставив однойменний дерев'яний храм. За київським переказом, саме через зведений тут перший дерев'яний храм Михаїла Архангела південно – східна частина Старокиївської гори дістала назву Михайлівської гори. Дізнаємося також, що при церкві було засновано перший Михайлівський монастир, де оселилися ченці, які вкупі з митрополитом прийшли з Греції [28, с.76-77; 50, с.79; 170, с.502-506].

Цей переказ видається вірогідним з огляду на те, що митрополит, здійснюючи відправи у Десятинній церкві, мусив мати поблизу неї власну

резиденцію; тим часом, монастиря при цій оточеній княжими палацами двірцевій церкві не було. Щоправда, митрополит Макарій звертає увагу на свідчення Супрасльського літопису (кін. XV ст.) про заснування Володимиром при Десятинній церкві монастиря Пресвятої Богородиці [236, с.101]. Проте це свідчення є сумнівним, адже в інших списках літопису замість слова “манастыр” у фразі “Свершиша манастыр святую Богородицю” читається “мастеры”, що О.Шахматов вважав більш коректним [336, с.256-257]. Взагалі важко уявити дерев’яні монастирські споруди, як от: чернечі келії, трапезну, будинок митрополита тощо, навколо розкішної Десятинної церкви – композиційного центру величного двірцевого ансамблю. Натомість розташований неподалік від Десятинної церкви Михайлівський монастир якнайкраще відповідав вимогам функціонуючої митрополії. Зведений на високій кручі, цей монастир чудово вписувався у ландшафт християнського Києва, що змушує згадати слова митрополита Іларіона про те, як вже за Володимира, після охрещення ним Русі, “манастыреве на горах стаха, черноризьци явишася” [44, с.93]. Час виникнення перших руських монастирів – одне з проблемних питань науки [193], однак можна гадати, що вони з’явилися уже за часів Володимира, одночасно із заснуванням митрополії.

Яків Мніх говорить, що Володимир “праздноваше светло праздники Господьскыя, три трапезы поставляше: первую – митрополиту с епископы, и с черноризьце, и с попы, вторую – нищим и убогым, третьюю – себе, и боярам своим, и всем мужем своим” [26, с.68].

Впадає в очі те, що будівництво Святополком Ізяславичем Михайлівського Золотоверхого собору на честь ювілею мало свої прецеденти: у сторічний ювілей хрещення Русі, у 1088-1089 рр., були освячені Михайлівські храми в Києві на Видубичах і у Переяславлі. У 110-і роковини хрещення Русі (1098) освячено Михайлівську божницю в Острі. Цікаво, що остання церква, як і Видубицький собор, була зведена

Володимиром Мономахом, названим на честь хрестителя Русі Володимиром – Василієм; Отже, ім'я митрополита Михаїла пов'язувалося з іменем князя Володимира, що не могло бути випадковим, адже за доби середньовіччя вибір імен для дітей державців відображав цілеспрямовану ідеологічну, політичну, релігійну орієнтацію чи програму, причому в кожному конкретному випадку різну, тобто ім'я поєднувало в собі релігійний і політичний компонент [333, с.14-15].

Більшість дослідників, посилаючись на факт зведення в Київській Русі наприкінці XI – на початку XII ст. низки Михайлівських храмів, пов'язують поширення тут культу архангела Михаїла саме з цим періодом. Проте простежуються значно давніші корені шанування архангела Михаїла як покровителя Київської християнської держави. На розглядуваній проблемі досить докладно зупиняються автори останнього видання, присвяченого Михайлівському Золотоверхому собору, М.Дегтярьов і А.Реутов. Співавтори пишуть, що після прийняття християнства архангел Михаїл перебрав “небесні обов'язки” Перуна – бога грози і блискавки, глави язичницького пантеону Володимира, створеного князем 980 р. При цьому вони посилаються на “Промову філософа”, де переказується біблійна оповідь про “війну на небі”, внаслідок якої Бог поставив на місце низверженого сатани “старійшину Михаїла” [161, с.10]. Натомість Б.Рибаків, услід за іншими дослідниками, певен, що після хрещення Русі Перун був уподібнений пророку Іллі [302, с.443]. Однак М.Дегтярьов і А.Реутов слушно зауважують, що св. Ілля Пророк заступив Перуна лише у землеробському календарі, а далі пишуть, що “небесний воєвода”, себто архістратиг Михаїл, після перемоги християнства мусив посісти місце найголовнішого “біса” – Перуна. Замінивши собою верховного язичницького бога Перуна, архістратиг Михаїл не лише став символом перемоги християнства над язичництвом, а й, так би мовити, перебрав від Перуна “естафету” громовержця, захистивши “небесним вогнем” нову християнську державність східних слов'ян. Як пише

В.Топоров, “урахування міфологічної язичницької спадщини в момент її зустрічі з кругом ідей і образів християнства дозволяє зрозуміти руську версію святості” [321, с.8]. Недарма зображення архангела Михаїла, патрона князя і дружини, повторюється на древніх княжих печатях, а князь, як відомо, уособлював собою державу. Крім того, образ архангела Михаїла мав особливий церковний сенс, адже він є її покровителем земної Церкви, на чому наголошує літописець, пояснюючи, що до кожного народу приставлений один з архангелів [62, стп. 452] .

“Князь ангелів” Михаїл, говорить літописець, “со дьяволомъ тела ради Моисиева противяся” [62, стп.453]. Мойсей же, як знаємо з давніх джерел, сприймався біблійним прообразом державців, зокрема Володимира Хрестителя. У такому разі зрозуміло, чому небесний патрон першого Київського митрополита, засновника Руської Церкви, став державно – церковним символом новонаверненої Русі. У даному зв’язку варто звернути увагу на печать митрополита Єфрема (сер. XI ст.), на якій зображено архангела Михаїла, а не особистого патрона цього владики [89, с.44-47]. Цікаво, що на печаті княгині Гертруди – Олісави, котра була матір’ю Святополка – Михаїла (народився 1050р.), теж зображено архангела Михаїла, ім’я якого княгиня дала своєму синові [346].

Надзвичайно цікавим є факт, що ще два онуки Ярослава від його старших синів – Ростислав Володимирович і Олег Святославич - також отримали ім’я Михаїл – це засвідчує особливе шанування у князівській родині в середині XI ст. архангела Михаїла. Причому першим це ім’я отримав Ростислав, котрий народився 1038 року, у 50-річний ювілей хрещення Русі. Як ми з’ясували вище, іменування дітей у княжих родинах мало політично запрограмований характер, тож очевидним є зв’язок імен Ярославових онуків з подією хрещення Русі, пам’ять про яку набула актуальності в ті роки. Прикметно, що під 1037 р. (50-й рік оглашення Володимира, тобто започаткування ним хрещення Русі) літопис розповідає

про велику храмовбудівничу і просвітительську діяльність Ярослава, акцентуючи на тому, що він продовжив справу свого батька по християнізації Русі [62, стп. 139-141].

Далі дізнаємося, що 1039 р., (у 50-річчя хрещення Володимира і Русі), “священа бысть церкви святя Богородица, юже созда Володимеръ, отець Ярославль, митрополитомъ Феопеньтомъ” [62, стп. 141]. Безперечно, повторне освячення Десятинної церкви було урочистим державним актом, адже запис про нього потрапив на сторінки літопису. Імовірно, це освячення сталося після значних ремонтно – реставраційних робіт, пов’язаних з приготуванням першохраму до ювілею. Зрештою, 1044 р. (у 55-річний ювілей хрещення Русі), “выгребена быста 2 князя, Ярополкъ и Олегъ, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положи я въ церкви святя Богородица” [62, стп. 143].

Приурочення державних церковно-політичних акцій до найважливіших подій вітчизняної історії – давня християнська традиція, успадкована Візантією від Римської імперії. Вже Константин Великий поєднував ювілеї свого правління із скликанням церковних Соборів. “Щойно усі народи урочисто святкували друге і третє десятиріччя великого василевса, - пише Євсевій Памфіл, - нещодавно навіть з нагоди двадцятиріччя, ми величали гімнами сього доблесного переможця, оточеного сонмом слуг Божих, навіть сплітали вінки словес, зустрічаючи його тридцятиріччя, і вже завчасно, у самому палаці прикрашали ними священну главу його” [25, с.27].

Таким чином, наведені аргументи свідчать на користь тези про шанування архангела Михаїла як патрона новонаверненої Русі вже з часів Володимира Хрестителя. Своєю чергою, ніщо не заважає припустити, що ініціатором утвердження цього культу поряд з Володимиром був перший митрополит Русі Михаїл Сирий, особа якого, на нашу думку, є не легендарною, а історичною. Маючи власний осідок у сусідньому з Десятинною церквою Михайлівському монастирі, митрополит Михаїл міг, з

одного боку, здійснювати архієрейські відправи і брати участь у церковно – політичних акціях, які відбувалися у головному храмі держави, а з другого, - був убезпечений як від ворожих нападів, так і від зайвого втручання світської влади у церковні справи, що мало свою актуальність у перші роки після хрещення Русі. Цьому якнайкраще відповідало розташування першої митрополичої резиденції на Михайлівській горі. Хоча її територія ще недостатньо досліджена, топографічна зручність цього місця дозволяє припустити, що заселення гори розпочалося вже наприкінці X – на початку XI ст. [315, с.102].

Новітні археологічні дослідження дали змогу з'ясувати історію залюднення цього району. Вважають, що в X ст. тут був язичницький могильник (кілька поховань виявлено під самим собором), пізніше – християнський . В XI сторіччі територію забудовано житловими й господарськими спорудами. Близько 1062 р. Ізяслав Ярославич звів тут Дмитрівський монастир, пізніше його старший син Ярополк – церкву св. Петра . На початку XII ст. житлову забудову знесено, а майданчик ретельно вирівняно під будівництво Михайлівського Золотоверхого собору [183, с.57].

Не виключено, що згадані християнські поховання, як і житлові та господарські споруди, належали Михайлівському монастирю кінця X-XI ст., адже перші київські монастирі являли собою чернечі слобідки [152, с.321]. Це так зване келіотство – одноосібне проживання, яке практично не регулювалося монастирськими уставами [186, с.205].

Якщо наше припущення вірне, можна зрозуміти, чому митрополичий осідок був улаштований на Михайлівській горі. Ізольований з трьох боків великий мис із стрімкими схилами в бік Дніпра, оточений глибокими ярами і з'єднаний вузьким перешийком із Старокиївською горою, де була княжа резиденція (тож у разі небезпеки шлях ворогам міг бути легко перекритий княжою дружиною), являв собою ідеальне місце для будівництва великого кафедрального монастиря з численними спорудами. Що саме такі умови були

необхідними для нормального функціонування “митрополії руської” – свідчить її пізніше розташування у Софії Київській, яка теж була зведена на відстані від княжого дитинця і стояла в центрі великої садиби площею 3,5 га, укріпленої високим і міцним кам’яним муром [189, с.206-216].

Викладені висновки узгоджуються з доведеним істориками фактом заснування митрополії Русі незабаром після хрещення. Водночас вони підтверджують можливість резидування митрополії саме в Києві, де були створені належні умови для її функціонування. Це говорить про високий міжнародний статус давньоруської Церкви, а також про її авторитет у соціально – політичному житті Київської Русі.

Узагальнюючи весь викладений матеріал, можна зробити такі висновки.

Заснована наприкінці X ст. митрополія Русі резидувала у княжій Десятинній церкві і, вірогідно, у сусідньому їй Михайлівському монастирі – патрональній обителі першого Київського митрополита Михаїла. Архітектура церкви була запрограмована її державно – соборним характером, що відбивав потреби світської і духовної влади. У другому десятиріччі XI ст. митрополія перемістилась у зведений для неї монастирський Софійський собор, архітектурно – декоративне вирішення якого також відобразило взаємодію князя і митрополита у церковно – політичному житті.

Розташування митрополії Русі засвідчує, з одного боку, тісний союз світського і духовного можновладців, з іншого, - незалежнення Церкви від державної влади, високий соціальний статус київського ієрарха, що є відмітною рисою давньоруського християнства.

Київське християнство яскраво виявило себе і в розписі “митрополії руської”, позначеному державотворчою ідеєю, котра може бути витлумачена так: новонавернена Русь – це священна богохранима держава, єдиний християнський соціум у його освяченому Богом історичному бутті; рівноапостольний київський князь – помазаник Божий, котрий веде свій народ до Спасіння.

Можна думати, що аналогічною концепцією був пройнятий і розпис Десятинної церкви, але загибель храму залишає місце лише для припущень. Щоправда, залучивши дані джерел, маємо можливість певною мірою конкретизувати ці припущення, розглянувши питання меморіального призначення першохрамів, яке є логічно пов'язаним з їх державно – соборною функцією.

3.3. Сакральна – меморіальна функція першохрамів.

3.3.1. Першохрами у сакральній топографії Києва. Як головні осередки давньоруської державності, першохрами Києва стали її найбільш повним духовним і матеріальним втіленням. Це засвідчує не лише їх неповторне ідейно – художнє вирішення, а й функціональне призначення, однією з важливих сторін якого була роль цих храмів як меморіалів руського християнства. Вчені розглядали окремі аспекти даної проблеми, однак в науці не існує її цілісного дослідження, хоча меморіальний характер першохрамів впливає вже із специфіки їх присвячення, символічної образності та днів освячення.

Передусім звертає на себе увагу присвячення першого храму загальнодержавного значення Богородиці. Давні джерела зазвичай називають церкву “Богородицею Десятинною”, не визначаючи, якому саме Богородичному святу вона була присвячена. У літописах говориться, що після освячення Богородичної церкви Володимир дарував їй десятину від своїх прибутків, тому вона отримала свою другу назву – Десятинна, більш розповсюджену, ніж власне ім'я церкви. У Несторовому “Читанні” про Бориса і Гліба Десятинна церква названа “кафолікані іклісія”, що в перекладі з грецької означає “кафедральний собор” [52, с.19]. Митрополит Іларіон у

“Слові про Закон і Благодать” називає Десятинну церкву “Святаа церкви святыє Богородица Марія” [44, с.97].

У цьому зв’язку К.Шероцький зазначив, що Богородичні церкви називалися або за своїм місцезнаходженням (Печерська , Фара, Влахернська), або за реліквіями (Богородичного Жезла, Живоносного джерела), або за святом (Благовіщення, Різдва чи Успіння) [338, с.92]. Київська ж церква Богородиці послідовно іменується у джерелах Десятинною.

Вчені по-різному тлумачать присвяту церкви. Так, митрополит Євгеній (Болховітінов) вважав, що Десятинна церква була Успенською, аргументуючи це тим, що під 996 р., де говориться про освячення церкви, повідомляється про зведення Володимиром Преображенської Спаської церкви у Василеві і додається, що після восьмиденного освячення Спаського храму князь повернувся у Київ “на Успение Святыя Богородица, и ту паки празникъ светель творяше, съзываше бесчисленое множество народа” [62, стп. 108]. “З цього можна виснувати, - пише митрополит Євгеній, - що Десятинна церква була в ім’я Успіння Богородиці. Нині ж храмове свято там відбувається 8 вересня на день Різдва Богородиці, разом з Києво – Софійським собором” [130, с.42]. Такої ж думки про присвяту церкви дотримувався К.Шероцький [338, с.93]. При цьому він нагадав, що німецький єпископ Тітмар Мерзбургський у своїй хроніці називає Десятинну церкву храмом св. мученика Климента, а Степенна книга вказує приділ св.Климента, у якому лежала голова цього святого, привезена Володимиром з Херсонеса [338, с.92]. Про існування у Десятинній церкві приділу св.Климента говорив і М.Карамзин [187, с.300].

На переконання А.Поппе, Десятинна церква була присвячена власне Богоматері, як патронесі Києва, а не якомусь святу на її честь. З посиланням на висновки історика архітектури П.Раппопорта, польський дослідник вказує, що церква, згідно з її орієнтацією, була закладена близько 2 липня, коли святкувалося Покладання ризи Пресвятої Богородиці у Влахерні. На

присвяченні церкви, можливо, позначилася ініціатива Анни Порфірородної, адже у дворцовому житті Константинополя важливу роль відігравали дві базиліки, присвячені Богоматері: Халкопратійська і Влахернська, а Фароська церква Богоматері розглядалася як імператорська. Традиція ж присвячувати церкви на Русі Успінню йде вже від Успенського собору Печерського монастиря [369, с.25-26].

Присвячення Десятинної церкви Богородиці (а не якомусь її святу), як гадаємо, було зумовлено тим, що Богородичний культ на Русі пов'язувався з утвердженням її державної ідентичності. Річ у тім, що поклоніння Богородиці, княже за своїм походженням (про це зокрема свідчить назва церкви – Десятинна, себто утримувана княжим коштом), тлумачилося як поклоніння “Нерушимій стіні”, “Захисниці градів” і було звернене не просто до окремої душі, а передусім до країни загалом. За словами митрополита Іларіона, Ярослав “предаль люди твоа (Володимира. – Авт.) і град святей всеславний скорей на помощь христіаномъ святей Богородици, ей же и церковь на Великихъ вратех създа въ имя первааго Господьскааго праздника святааго Благовещениа” [44, с.97].

Богородиця у Іларіона мислиться як осердя храму, храм як осердя града, град як осердя усієї християнської ойкумени. Отже, символи храму, града, Вселенської Церкви і Богородиці є однорідними за своїм змістом і мають тенденцію переливатися один в одного [106, с.43-49]. Відтак Богородиця стає символом руської державності і акафістний образ Нерушимої Стіни, який пов'язувався з іконографічним типом Оранти, велично постає у вівтарях київських першохрамів.

Отже, Богородичний Акафіст, який поєднав у собі переживання єдності храмового простору, образу Богоматері і відправи на її честь, став шляхом для усвідомлення православ'я як атрибута киеворуської державності. Центральна тема Акафіста – “словесної ікони” – це єдність Христа (Йому присвячені алілуйні строфи) і Богородиці (строфи з приспівом “радій”).

Загалом Акафіст складають 13 кондаків і 12 ікосів (кондак є темою, ікос – розвитком її). Форма Акафіста позначена числовою символікою : 24 строфи за числом букв грецького алфавіта, від альфи до омеги, передають символіку Христа Пантократора : “Я Альфа й Омега, говорить Господь, Бог, Той, Хто є, і Хто був, і Хто має прийти, Вседержитель!” (Об. I, 8). Кондаки (строфи з “алілуйя”) присвячені Христу, ікоси (з “радій”) – Богоматері. Однак останній, тринадцятий кондак, що теж закінчується строфою з “алілуйя”, звернений не до Христа, а до Богоматері, причому він читається тричі, як найбільш значимий. Х.Кольтц, котрий присвятив спеціальне дослідження Богородичному Акафісту, який він називає “ядром руської духовності”, вбачає у цьому символ Втілення Христа і Спасіння людства через Богородицю. Описуючи характер виконання Акафіста, Х.Кольтц зауважує, що в ньому немає змісту, абстрагованого від общини віруючих : співаючи Акафіст, вони переживають його так, начебто цей зміст складається саме зараз, тут, у загальному виконанні. У зміні перспектив Акафіста “алілуйя” співається “від особи” архангела Гавриїла, Предтечі тощо і моління переживається як таїнство історії, що твориться нині [349, с.85-102].

На наше переконання, Богородичний Акафіст, у якому стверджується зв'язок “трада” і Богоматері, знайшов своє монументальне втілення у Десятинній церкві і Софії Київській, і це позначилося на присвяченні першохрамів Богородиці і Софії Премудрості Божій (Премудрість є символом Христа Вседержителя). Тож взаємопов'язане між собою присвячення київських першохрамів підлягало концептуальній ідеї , що провіщала прихід Христа на Русь з Його спасительною місією. Це підтверджує висновок А.Колодного про споконвічно притаманну українському християнству ідею нерозривної єдності образів Христа і Богородиці [197, с.44].

Провість Спасіння, як вважаємо, читалася у купольній композиції Софії Київської – ця композиція акумулювала у собі ідейну образність храму. За

реконструкцією Н.Логвин, Софія Київська завершувалася 25 куполами : над основним п'ятинавим об'ємом вивищувалося 13 куполів на високих світлових барабанах, оточених 12 куполами без барабанів, а лише опертих на вітрильники; 12 нижніх куполів завершували квадратні у плані приміщення другого поверху внутрішніх галерей. Саме таку кількість куполів Софії Київської підтверджує “Список русских городов дальних и ближних”, складений, як гадають, на зламі XIV- XV ст. [86]; раніше ці 25 куполів помилково відносили до Десятинної церкви [231, с.85-89]. Цей висновок підтримали Г.Логвин [227, с.53-55] і Г.Вагнер [136, с.38]. Не заперечує його і О.Комеч [198, с.207]. Щоправда, інші автори обстоюють точку зору про перекриття згаданих галерей хрещатими склепіннями [118, с.13-27]. Полемізуючи з ними, Г.Логвин слушно наголошує на тому, що перекриття другого ярусу галерей мали бути аналогічними купольним завершенням внутрішніх галерей першого ярусу, над якими вони розташовані [230, с.35].

Таким чином, цілком вірогідно, що в оригінальну купольну композицію Софії Київської була закладена провідна для новонаверненої Русі ідея Спасіння : 12 верхніх куполів, як 12 кондаків в Акафісті, символізували Христа Пантократора, 12 нижніх, як 12 ікосів, - Богоматір, а центральний, 13-й купол, що увінчував весь пірамідальний масив храму, означав Спасителя, явленого світу через Богородицю. Про значимість цієї ідеї в архітектурній композиції храму говорить те, що вона двічі звучить у перекритті його першого і другого ярусів. Аналогічний літургійний образ є центральною темою стінопису, де Богоматір Оранта перебуває у молитовному предстоянні Христу.

Та сама концепція проводиться у сучасному зведенню Софії Київської “Слові” Іларіона, котрий розвиває тему розбудови християнського Києва. Тему починає і завершує розповідь про побудову Володимиром і Ярославом церков на честь покровительки Києва – Богородиці: Десятинна церква, зведена на “правовірній основі”, є фундаментом нового града, а увінчує його надбрамна церква Благовіщення, через яку Бог передає граду своє благословення. Софія ж є сакральною серцевиною града, “на святість і освячення” якого вона створена. Одже, в інтерпретації Іларіона обидві

київські Богородичні церкви перебувають у предстоянні Софії, яку Іларіон величає “Домом Божим” Премудрості, себто Христа [44, с.97-98].

Мотив предстояння (адорації) виразно звучить і в розміщенні поруч із Софією храмів Георгія та Ірини, котрі, за аналогією з константинопольським прототипом, мали сприйматись її приділами [Пор. 164, с.27]. Святі великомученики Георгій та Ірина – юнак і дівчина знатного роду – сприймалися символами божественної війни зі злом (Георгій Змієборець) і божественної любові та миру (Ірина – “мир”). Проблема добра і зла, покарання за гріх і нагороди за праведність, є темою Книги Приповістей Соломонових, присвяченій Божественній Премудрості – Софії.

У зв’язку з цим треба згадати, що однією з найулюбленіших пам’яток давньоруської літератури є “Сказання про св.Софію Царгородську”, яке дійшло до нас у численних списках, найдавніший з яких датується XV ст. Хоча грецький оригінал зберігся в списках XII ст., у Візантії цикл сказань про створення св.Софії склався ще в IX ст., а в X ці сказання перейшли у слов’янську писемність. За змістом “Сказання”, Константин Великий, заснувавши Царгород, доручив його покровительству Богоматері і створив три храми: на честь Премудрості, Миру й Сили [12].

Взаємозв’язок культур Георгія та Ірини, що складають православно – літургійну феноменологію Софії, простежується і в розпису “митрополії руської”: недаремно великомучениця Ірина є центральним образом жіночого компартименту приділу св.Георгія у Софії Київській; в консі апсиди приділу – монументальне погруддя Георгія Великомученика, а завершують галерею святих приділу медальйонні погруддя Софії, Віри, Надії й Любові, себто святих жон, котрі мають імена головних християнських чеснот, що складають поняття Софії Премудрості Божої.

У літургійному контексті єдності Христа і Богородиці в ідеальному граді – Новому Єрусалимі вирішений архітектурний образ Золотих воріт, котрі поєднували у собі башту з проїздом і надбрамний храм Благовіщення

Богородиці [264]. Відтак головна брама Києва втілювала символічні мотиви врат, храму і башти, що було явним натяком на найважливіше святилище християнського світу – комплекс Гробу Господнього в Єрусалимі; вже у ранньовізантійський час цей комплекс величався “новим і юним Єрусалимом” [219, с.18]. Зоровий образ Нового Єрусалиму створювало і замкнене кільце стін середньовічного Києва, забудованого храмами і палацами, адже Небесний Єрусалим мислився як храм, котрий, своєю чергою, ототожнювався з дворцем – градом, осереддям храмів, у якому здійснюється безперервне богослужіння праведників.

Найранішою відомою нам візантійською пам’яткою, з якою перегукується композиція київських Золотих воріт, був портал Халки – головного входу до Священного палацу візантійських царів у Константинополі; цей палац являв собою місто – храм з численними світськими і церковними спорудами. У другій половині X ст. імператор Іоанн Цимісхій побудував над воротами Халки церкву в ім’я Спасителя, про що дізнаємося з повідомлення візантійського історика XI ст. Іоанна Скіліци (Кедрина) [211, с.5].

Так само, як імператорський палац – серцевина Священної Ромейської держави, сприймався єдиним сакральним комплексом з тріумфальним входом – церквою, архітектура Києва створювала образ єдиного священного простору, в центрі якого – Богоматір Оранта як персоніфікація ідеальної Церкви і як перша жителька Небесного Єрусалиму, яка вводить у нього русичів – неофітів.

Проводячи паралель із Золотими воротами Єрусалима, К.Шероцький робить влучне спостереження, якому на жаль, не надали належної оцінки в науці: “Згідно із сказаннями апокрифічних Євангелій, Золоті ворота Єрусалима зіграли неабияку роль в історії Пресвятої Діви і втілення Христа, в чому і приховується початок історичного значення Золотих воріт Цареградських, Київських тощо. Через Єрусалимські ворота йшла

Богородиця до Єлізавети; й сама вона була вратами спасіння. Розповідали, що після входу у Єрусалим ворота закрилися і навіть Веспасіан не зміг їх відкрити.” Історик підкреслює, що в цьому сенсі церква Благовіщення Богородиці на Золотих воротах мала те історичне й символічне значення, яке випливає із слів митрополита Іларіона – “щоб те привітання, з яким ангол звернувся до Діви, обернулося до міста:...“ Радій, благовірний граде, Господь з тобою” [338, с.20-21].

Отже, Золоті ворота Києва, так само, як і головна брама Єрусалима, Константинополя, Тріра, Спалато, а дещо пізніше – Володимира – на – Клязьмі, сприймалися вратами Спасіння, адже через них входили у Град Божий – столицю Київської християнської держави. В зв’язку з цим варто згадати, що в Акафісті Богородиця іменується “вратами Раю”, “чесного таїнства дверями” і “дверями Спасіння”.

У християнській традиції Благовіщення Богородиці, якому присвячена церква на Золотих воротах, тлумачиться як початок Спасіння людства у Христі, тож доволі опукло виступає літургійна і місіонерська функція головної брами Києва. Золоті ворота уподібнювалися царським вратам вівтаря, на яких традиційно фігурує сцена Благовіщення, так само, як і на стовпах тріумфальних арок давніх київських храмів. Ця класична схема, що відображала космічну природу християнства, маніфестувала літургійний характер забудови ранньосередньовічного Києва, у храмах якого через відправлення Євхаристії знов і знов відбувалася драма викуплення людства Христовою жертвою.

Богослужбове значення Золотих воріт акцентувалося і розміщенням на них образу Богоматері, який згадується в Іпатіївському літопису під 1151 р., у розповіді про боротьбу за Київ Ізяслава Мстиславича з Юрієм Долгоруким. Рать Ізяслава та його спільників, очікуючи Юрія, зупинилась перед укріпленнями міста біля Золотих воріт. Описуючи переговори Ізяслава та його спільників – дядьків В’ячеслава і Ростислава, літописець згадує ікону

Богоматері на Золотих воротах: “... и рече Вячьславъ, озряся на святую Богородицю яже есть над Золотыми враты, а тои ны Пречистеи Госпожи судити с Сыномъ своимъ и Богомъ нашим, в сии векъ и в будущемъ, то рекъ отпусти Гюргиева мужа” (себто посла Юрія. – Авт.) [62, стп. 712].

Отже, судячи з літописного тексту, над Золотими воротами з боку поля містився образ Богоматері з немовлям Христом. Цікаво, що до 1695 р. на руїнах воріт стояв образ Казанської Божої Матері, перенесений згодом у Троїцьку церкву Верхнього, або старого Києва. Духовний письменник минулого століття А.Муравйов навіть уважав, що ця ікона збереглася від давньої Благовіщенської церкви, спорудженої Ярославом [243, с.82].

Образ Казанської Божої Матері відноситься до іконографічного типу Одигітрії (Провідниці). Це суворе й величне зображення звернених до глядача образів Богоматері й благословляючого Христа – немовляти на її руках, тобто даний іконографічний тип акцентує Божество отрока Христа й акафістну тему єдності Христа й Богоматері. З іконою Богоматері Одигітрії візантійські імператори ходили у воєнні походи й поверталися з них, везучи ікону у тріумфальній колесниці, тому поняття Одигітрії співвідносилося як із самим іконним образом Матері й Сина, так і з його роллю в житті імперії.

Не виключено, що й древній образ Богоматері над київськими Золотими воротами мав тип Одигітрії, надихаючи захисників міста під час його оборони від ворогів і проводжаючи русичів у далекі походи, коли княжа рать виступала через ворота в поле. У кожному разі, тип Одигітрії пов’язувався з войовничо – захисною функцією Богоматері, й недаремно один з його варіантів отримав назву Портаїтиси, або Вратарниці (Богоматір Іверська).

Свою сакральну – літургійну функцію Золоті ворота зберігали і в пізньосередньовічному Києві, хоча в цей час перебували вже у вельми поруйнованому стані. Симптоматично, що під час Визвольних змагань 1648 р. через Золоті ворота урочисто в’їхав у Київ Богдан Хмельницький після перемоги над польсько – литовським військом під Жовтими Водами.

1653 р. Київ відвідав архідиякон Павло Алеппський, котрий супроводжував Антіохійського патріарха Макарія в Москву. Павло Алеппський писав, що разом з патріархом Макарієм вони оглянули руїни високих воріт з кам'яною баштою, які називаються Святими воротами [77, с.63]. Знаменно, що головні ворота Києво – Печерської Лаври з Троїцькою надбрамною церквою початку XII ст. також називалися Святими.

Святі ворота – давня, ще візантійська назва царських врат вівтаря, що знов-таки містить у собі алюзію на літургійну природу київських Золотих воріт. Цікаво, що спостережливий Павло Алеппський звернув увагу на композиційний зв'язок у міській забудові Золотих воріт і Софії Київської. Описуючи Софію, він зазначив, що “Висота царських врат – шість ліктів; вивищується над ними арка, уподібнена тій, котра у міських воротах” [77, с.68]. Павло Алеппський порівнював одну з високих арок воріт, яка збереглася до його часів, з тріумфальною (вівтарною) аркою Софії Київської. Сучасні обміри обох пам'яток довели справедливість такого порівняння [145, с.25].

Звернемо увагу на той промовистий факт, що Золоті ворота були орієнтовані й на Десятинну церкву, адже від них починалася головна вулиця, що вела до Софії й далі, через Софійські ворота, - до Десятинної церкви. Єдина містобудівна концепція виразно проступає і у “Слові про Закон і Благодать” Іларіона, котрий, як показано вище, пов'язує між собою створення Десятинної церкви, Софії й укріплень із Золотими воротами, увінчаними церквою Благовіщення.

Вчені висловлювали думку про “існування якогось уявного проекту, якоїсь програми, ідеологічного “надзавдання”, наочним втіленням котрих мали служити собори, храми, палаци” Києва, однак пов'язували це з добою Ярослава [314, с.150]. Акцентована нами цілісність сакральної структури архітектурного ансамблю Києва кінця X – першої половини XI ст. дозволяє

припускати виникнення згаданого проекту вже за Володимира Святославича, що можна простежити в розміщенні рубіжних доміант столиці Русі.

Якщо через Золоті ворота з їх надбрамною церквою Благовіщення Києву через благого вісника архангела Гавриїла передавалося Боже благословіння, то з протилежного боку, на високій дніпровській кручі, був, як гадаємо, зведений спочатку дерев'яний, а згодом кам'яний храм на честь небесного воєводи архангела Михаїла. Відомий дослідник М.Сичов звернув увагу на спорудження перших Михайлівських храмів Києва на високих кручах, що не було випадковим. Так, церква архангела Михаїла на Видубичах виникла на місці настільки небезпечному і близькому до урвища, що вже 1199 р. Петру Милонегу довелося зводити для укріплення кручі таку кам'яну стіну, про яку “мнози не дерзнуша помислити от древних”. Як припускав учений, очевидно кияни збудували тут храм за зразком ораторіїв Михаїла, “князя великого, що здавна являвся на гірських висотах Синаю і Сіона, на вершинах Семигір'я, бо там, як згодом у Колоссах – Хонах, а потім на середньовічному Заході Михаїлу була засвоєна виключна роль у союзі неба і землі, у боротьбі світлого й темного начала у космосі та історії” [310, с.292].

Отже, перший Михайлівський храм Києва, що виник на окраїні міста, посів саме те місце, яке було відведене йому на терені “нового Єрусалиму”. Воно було назавжди “закріплене” за Архістратигом небесних сил вже самим актом закладення мощей під фундаменти храму. Можливо, це були мощі священномучеників Анфіма, Феодула і Євдокима, котрі фігурують у “Святительському чині” Михайлівського вівтаря Софії – саме біля них у давнину були видряпані грецькі графіті з їх іменами [16, с.22, 25] . За словами патріарха Фотія, згідно канонів східнохристиянської Церкви, при закладах храмів під їхні вівтарі вкладалися мощі мучеників: “Тому що стосовно їхніх мощей не може бути сумніву, що вони є святими і подають освячення; натомість щодо інших святих це не зовсім ясно” [211, с.171]. Вірогідність закладення мощей святих ієрархів під фундаменти першого

митрополичого храму Києва узгоджується з тим, що саме святителів мусив уважати своїми покровителями первоієрарх Русі.

Імовірно не випадково і за Золотими воротами Києва було “закріплене” місце з його південного боку, адже саме через них діставалися до міста із Святої Землі. За пророцтвом Авакума, Бог має прийти з південних країв : “Бог іде від Феману і Святий від Фарану гори” (Ав. 3:3). У службі св.Володимиру Хрестителю читаємо: “Пророк Аввакум умними очима провиде, Господи, пришествие Твое, тем и вопияше: от Юга приидет Бог” [84, с.3]. Отже, у середньовічному сприйнятті тріумфальний в’їзд до Києва ототожнювався з Золотими воротами Єрусалима, через які увійшов до Святого Града Христос.

Меморіальний характер київських першохрамів засвідчують також дні їх освячень. Десятинну церкву і Софію Київську освятили 11-12 травня, на які не припадає жодне Богородичне чи христологічне свято.

К.Акентьєв вважає, що Київська Софія була освячена за чином освячення Константинополя і її посвятний напис відтворює заголовний вірш алілуйї цього обряду, подібно до того, як аналогічні надвівтарні написи інших найбільших храмів візантійського світу (наприклад, Св.Софії Фессалонікської і Св.Ірини Константинопольської) відтворювали заголовні вірші прокімна (Пс.64: 5-6) загального чину освячення храму. Вчений звертає увагу на те, що в одному з послань патріарха Фотія католікосу Захарії (875-876) вірш 45:6, цитований написом над київською Орантою, віднесений не до кафедралу Константинополя, а до всього міста загалом, проголошеного Новим Єрусалимом християнської ойкумени, спадкоємцем Єрусалиму євангельського і прообразом майбутнього Царства Христа. Даний пасаж був навіяний святковим обрядом дня заснування Константинополя (11 травня), що був подібним до чину освячення його кафедралу (23 грудня). Таке поєднання образів Святого града і його головного храму походить від єрусалимської традиції [110, с.21-22].

Майже аналогічної точки зору дотримується М.Лісовий, котрий, однак, зміщує ідеологічний вектор з “неба” на “землю” : на його думку, вже в X-XI ст. під знаком Софії відбувалось отожднення Києва з “другим Царгородом”, тобто “третім Римом” [221, с.59-60].

За висновком В.Рички, дні освячення Десятинної церкви і Софії Київської, так само, як і “оновлення Царгороду”, “збігалися в одному церковному святі Богородиці Заступниці – Небесної Покровительниці обох столиць” [294, с.22].

Н.Нікітенко пропонує інше вирішення проблеми. Вона вважає, що дні освячення Десятинної церкви і Софії Київської фіксують дату особистого навернення Володимира та його дружини в Херсонесі, дату, що розглядалась у Давній Русі як день її хрещення [251, с.126-127].

Хрещення Київської держави, поза всяким сумнівом, вважалось у давній Русі центральною подією вітчизняної історії, тому думка про меморіальний характер освячення київських першохрамів видається цілком логічною. Але до цього слід додати, що таке приурочення днів освячення храмів мало узгоджуватись і з традицією Вселенського Православ'я. Ми вже зазначили, що у Київській Русі, як і в інших країнах візантійського світу, вирішення національних завдань здійснювалося в контексті універсальних цінностей і понять Вселенського Православ'я. Певна річ, що день освячення Константинополя, що фігурує у православних Святцях як велике свято, мав неабияке значення для Руської Церкви. Однак у часи становлення етноконфесійної ідентичності дні освячень київських першохрамів, внесені у Святці як власне руські свята, musiли також пов'язуватись з пам'ятною для Русі подією, яка співпала з освяченням Константинополя, що, безперечно, зайвий раз говорило про її значущість для руського світу.

Отже, найдавніші київські храми – меморіали руського християнства посіли чітко запрограмоване місце у сакральній топографії столиці Русі, освячуючи її космос (простір) та історію (час), внаслідок чого вони набули

сенсу Спасіння. Перші київські святині начебто предстояли кафедралу св.Софії, який, перебуваючи в оточенні храмів, присвячених Богородиці і святим, відігравав роль сакрального центру, Пантеону Київської держави. Це переконливо засвідчувало успадкування Києвом від Константинополя сакральної моделі “нового Єрусалиму”, а відтак – християнську легітимізацію Русі. Легітимність нової державності зреалізовувалася безперервним богослужінням у граді – храмі, адже метою Церкви є, говорячи словами Л.Карсавіна, “розвиваючи своє “небесне життя” у вищих сферах релігійності, сходити у світ і перетворювати його у Град Божий” [190, с.32].

3.3.2. Києворуський пантеон у Десятинній церкві. Важливо зауважити, що київські першохрами - сакральні осередки Києва як Нового Єрусалиму землі Руської, вірогідно, мали у ньому визначену власну функцію. Остання не могла бути осмисленою інакше, як у контексті літургійного спілкування Церкви земної і Церкви Небесної, вінцем котрого є Євхаристія. Один із учителів древньої Церкви (Ориген) говорив, що “У молитовних зібраннях присутня двоєдина спільнота: одна, що складається з людей, друга – з небожителів” [212, с.84]. Свідченням присутності останніх у храмі були моці святих, тому давня Церква здійснювала таїнство Євхаристії на могилах мучеників, причому їхні гробниці служили престолом для таїнства. Отже, коли ми читаємо у літопису про певну подію, яка відбулася у Десятинній церкві чи Софії Київській, варто мати на увазі, що при цьому “політика” не була відірваною від “церковності”. У цьому зв’язку впадає в око те, що в княжій Десятинній церкві була влаштована перша родова усипальня Рюриковичів, а Софія Київська, уособлюючи собою давньоруську державність, стала місцем першої відомої нам з літописів руської книгозбірні та книгописної майстерні (скрипторія). П.Толочко зазначає, що “Літопис наголошує на їх винятково церковному характері. Навряд чи може бути

сумнів, що більшість перекладних книг були церковними. Потреба в них диктувалась великим поширенням на Русі християнства” [320, с.102].

На думку В.Ачкасової, від давньої софійської книгозбірні донині збереглися чотири книги: Реймське Євангеліє першої половини XI ст., Остромирове Євангеліє 1056-57 рр. та Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр. [119]. На підґрунті архівних даних про більш пізнє зібрання книг Софійської бібліотеки, які, імовірно, відображали давньокиївську книжну традицію, можемо отримати уявлення і про інші книги софійської книгозбірні : тут, вірогідно, крім Біблії зберігались Служебники [1], Требники [2], Чиновники архієрейські [3], твори Отців Церкви [6], місяцеслови і життя святих [5], давньоруські літописи і візантійські хроніки [4], а також паломницька література [7].

Десятинна церква, поза всяким сумнівом, також мала власні книгозбірню і скрипторій : тут знаходились численні церковні книги і був складений Найдавніший звід кінця X століття, хоча літопис про це нічого не говорить. На нашу думку, дана обставина зумовлена певним розумінням у Давній Русі того місця, яке вказані храми посідали у духовному космосі Нового Єрусалиму, або, інакше кажучи, їх сакральню – меморіальню функцією [268]. Софія Київська була символом вищої Мудрості у її біблійному розумінні: “Я, Мудрість, живу разом з розумом і знаходжу пізнання розважне... Мною царюють царі, а законодавці права справедливі встановлюють. Мною правлять владики й вельможні, всі праведні судді” [Пр. 8, 12-16].

Натомість, на відміну від Десятинної церкви, Софія Київська не відіграла ролі києворуського пантеону, адже першим у ній був похований Ярослав (1054), а наприкінці XI – у першій половині XII ст. собор став усипальнею роду Всеволода Ярославича, у якій поховали його двох синів – Ростислава (1093) і Володимира Мономаха (1125) та онука В’ячеслава (1154). Отже, Софія слугувала усипальнею лише одного княжого роду – Всеволода,

на чому свого часу наголосив М.Каргер [189, с.104-105]. Це не могло бути зумовленим більш ранньою побудовою Десятинної церкви, бо в ній ховали київських князів як до, так і після створення Софії: Ольгу (1007?), Анну (1011), Володимира (1015), Ярополка і Олега Святославичів (1044), Ізяслава Ярославича (1078) і Ростислава Мстиславича (1093). Дану обставину можна пояснити нічим іншим, як християнською сакралізацією династії Рюриковичів. Проте у такому разі виникає питання: чому не Софія, а саме Десятинна церква стала усипальною роду Рюриковичів (а не його окремої гілки)?

У цьому зв'язку доцільно окремо зупинитися на дискусійному питанні першого пантеону києворуських святих, адже дана проблема тісно пов'язана з нашою темою [254; 260].

У науці поширена думка, що ідея незалежності Київської держави та місіонерської ролі великокняжої династії була народжена добою Ярослава, котрий, впроваджуючи в життя цю ідею, висунув програму канонізації перших києворуських святих. Вважають, що кандидатами у перші національні святи були вбиті за часів Володимира Святославича київськими язичниками варяги – християни, а також перша княгиня – християнка Ольга, князі – мученики Борис і Гліб. Однак Ярославу вдалося досягти канонізації лише своїх братів Бориса і Гліба й цим освятити власну династію [225, с.86-87].

Проте питання про створення власне київського пантеону, вірогідно, було поставлено ще за часів Володимира Хрестителя. Актуальність даного питання для Володимирової доби промовисто засвідчує факт створення у 980 р. загальноруського пантеону язичницьких богів – ця ідеологічна акція, що супроводжувала собою народження могутньої Київської держави, мала виразний консолідуючий характер. Однак спроба запровадження єдиної давньоруської релігії на підґрунті язичницького пантеону зазнала поразки. Услід за невдалою язичницькою реформою 980 р. Володимир провів

епохальну християнську реформу 988-989 рр., що стала справжньою революцією в усіх сферах життя держави і суспільства. Відтак на порядок денний знову постало питання створення загальнодержавного києворуського пантеону, однак уже на новій християнській основі. Здійснюючи свою концептуальну ідеологічну програму, Володимир переносить мощі Ольги у Десятинний храм, котрий, судячи з усього, з самого початку був задуманий як пантеон – зібрання руських святинь. Туди ж у 1007 році були перенесені мощі якихось не названих по іменах святих. Там у 1011 році була похована дружина Володимира княгиня Анна, чиє ім'я пов'язане з хрещенням Русі [330, с.48]. То чиї ж мощі були перенесені у Десятинний храм 1007 р.? З давніх джерел відоме лише перенесення сюди мощей Ольги, тому традиційно вважається, що у літописній статті під 1007 р. йдеться саме про цю акцію.

О.Хорошев доводить, що створення Десятинного пантеону було здійснене на поєднанні язичницьких вірувань і християнських мотивів шанування предків; на його думку, “на гребені церковного шанування предків виникає культ “предтечі” християнізації Русі княгині Ольги і “хрестителя” князя Володимира” [330, с.47-48].

Висновок про язичницьке підґрунтя Десятинного пантеону уявляється не зовсім коректним, зумовленим проатеїстичною позицією автора. Якщо й можна у даному разі говорити про шанування предків, то як про таке, що було перейняте християнством від язичництва за багато сторіч до хрещення Русі. Не викликає сумнівів, що Десятинна церква була задумана як усипальня Володимировичів, адже влаштування ктиторами родових усипалень – характерна риса тогочасного храмобудівництва, притаманна саме християнській традиції. Водночас рельєфно проступає зв'язок Десятинного пантеону з головною подією у житті Київської держави – її хрещенням. Передусім варто звернути увагу на літописний запис під 1007р.: “Принесени святии вь святую Богородицю” [62, стп.114]. Про святих тут говориться у множині, отже мова може йти не лише про княгиню Ольгу. Слід

згадати, що за Володимира почалося також шанування двох варягів – християн, убитих київськими язичниками 983 року : цих варягів Українська Церква визнає своїми першими святими мучениками. Про те, що місцеве шанування варягів – мучеників, на крові яких згодом звели Десятинну церкву, встановилося дуже рано, свідчить вже сама літописна розповідь про них, яка, по суті, являє собою найдавніше києворуське житіє святих. З нього дізнаємося, що варяги, батько й син, котрі прийшли у Київ з Візантії, таємно сповідували християнство. 983 р., після вдалого походу Володимира на ятвягів, було вирішено відсвяткувати перемогу жертвоприношенням язичницьким богам. Жереб упав на варязького сина, одначе батько відмовився віддати його у жертву кумирам. Розлючений натовп язичників розніс двір варягів, підрубав під ними сіни, а тоді повбивав їх [62, стп.69-70].

О.Шахматов не мав сумнівів, що ця розповідь є давнішою за літописний текст: укладач зводу 1037-39 рр. знав розповідь про перших мучеників і включив її у свій твір. Дослідник звернув увагу на те, що у більш повному вигляді переказ про перших руських мучеників читається у Пролозі під 12 липня, де вказано ім'я молодшого варяга – Іоанн; ім'я старшого варяга, імовірно, було Тури (пізніші джерела називають його Федором) [336, с.145]. Співставляючи далі сказання про варягів – мучеників з розповіддю про хрещення Русі, О.Шахматов виявив низку збігів: у першому і другому випадках руські язичники називаються маловживаним терміном “невегласы”, що більше ніде не зустрічається; подібним є й зображення ремствування диявола тощо [336, с.146-147]. На думку Д.Лихачова, це зумовлено не тим, що сказання про варягів вплинуло на літописний текст, а тим, що обидві розповіді входили до єдиного твору – “Сказання про першопочаткове розповсюдження християнства на Русі”, яке належало одному автору і було складено при митрополичому храмі св.Софії у першій половині 40-х рр. XI ст. Тісно пов'язане з усією політичною діяльністю Ярослава Мудрого, “Сказання”, на думку вченого, було першою великою і

систематичною працею з руської історії [56, с.326-327]. Одначе сучасною наукою встановлено, що початок вітчизняної історіографії сягає часів Володимира Великого (див. Розділ I), тож переказ про варягів – мучеників, який увійшов до Прологу у більш повному і давньому вигляді, ніж до літопису, є, судячи з усього, першим київським агіографічним твором, приуроченим до канонізації руських первомучеників.

Відомо, що на Русі канонізація ґрунтувалася лише на віднайденні мощей, чудесах і вірі народу у святість подвижника. Тим часом у літопису читаємо: “И не свесть никтоже, кде положиша я. Бяху бо человеци тогда неведгласи [и] погани” [62, стп. 70], себто можна гадати, що мощей варягів у Києві не було. Ніщо, одначе, не заважає припустити, що київська Церква володіла якимись реліквіями, пов’язаними з варягами – мучениками, або навіть частками їхніх мощей, адже Десятинна церква була зведена на місці їхньої загибелі, “на правовірній основі”, як говорить перший Київський митрополит – русин Іларіон у своєму “Слові про Закон і Благодать” [44, с.97]. Прикметно, що 1908 р. під час розкопок біля південної апсиди Десятинної церкви був відкритий зруб – п’ятистінок, який деякі дослідники ототожили з домом варягів [270, с.64]. Тобто Володимир звів Десятинний храм на крові і кістках мучеників, що відповідало канонічним вимогам Церкви. Остання вчить, що не лише частки святих мощей мають благодатну надприродну дію на віруючих, а й навіть речі, якими користувався, чи до яких доторкнувся святий. Тому й прах (себто земля) довкола раки святого, чи місце, де пролилася його кров, сповнені божественної благодаті. За словами Григорія Богослова, чудодійними є не тільки тіла мучеників, а й “краплі крові, і все, що носить на собі сліди їхніх страждань”, адже вони “є так само дійсними, як і їхні тіла” [272, с.71-72]. Відомий богослов, професор І.Попов говорив, що “підґрунтям для канонізації святих служить не нетлінність їхніх останків, а разюче проявлення Духа у святості їх життя” [275, с.77].

На думку О.Хорошева, церковне шанування варягів – християн не підтверджується якимось канонізаційним актом, проте саме таким актом могло стати перенесення мощей київських первомучеників у Десятинну церкву, здійснене, очевидно, 1007 року. Імовірно, до цієї події було складене і стисле (проложне) житіє варягів, вміщене в літопису під 983 р. Можливість церковного шанування варягів – мучеників підтверджується також текстом Києво – Печерського патерика. В одному з послань Симона, єпископа Володимирського і Суздальського, до печерського інока Полікарпа (20-ті роки XIII ст.) розповідається про вбивство язичниками ростовського єпископа Леонтія і додається : “И се третий гражданин бысть Рускаго мира, с онема Варягома венчася от Христа” [31, с.102]. Симон навіть не вважав за потрібне описувати Полікарпу подвиг двох варягів, бо, вочевидь, розраховував на те, що його адресат добре знав цю історію. Відомо, що Симон і Полікарп для свого листування послуговувалися місцевими монастирськими пам’ятками, житіями святих, печерськими переказами, тож культ варягів – мучеників пустив на Русі глибоке коріння вже у домонгольські часи. Все це свідчить на користь висновку про найдавніший києворуський культ варягів – мучеників, чиї мощі (чи їхні частки), або якісь інші реліквії були покладені Володимиром у Десятинному пантеоні.

Митрополит Макарій (Булгаков) висловив здогад, що вже з часів Володимира Святого на Русі щорічно 12 липня святкували пам’ять перших київських мучеників – варягів Федора і Іоанна. “І побудова Володимиром Десятинної церкви на місці, де жили і постраждали за Христа ці мученики, чи не вказує вже на деяке шанування їх у Києві? Пам’ять їх зустрічається у Пролозі XV ст.”, - зазначив історик [236, с.439]. Гадають навіть, що на честь мучеників – варягів Володимир на місці охрещення киян поставив так звану Турову божницю (церкву), згадувану у літопису під 1146 р. Про значення цієї церкви у житті Києва свідчить той факт, що 1146 року біля Турової божниці зібралось київське віче. Чому саме там? Пояснення знаходимо у Степенній

книзі (XVI ст.): “на месте же, идеже снисдося киевские людие креститися, и ту поставлена бысть церковь во имя святого мученика Турова, и оттоле наречеса место оно святое место” [70, с.141].

Посилаючись на слова більш раннього Пролога XV ст.: “И оттоле наречеса место святое, идеже и ныне есть церькви святую мученику у Торова”, історики висловили думку, що “святую мученику” (подвійне число) проложного читання – це перші руські мученики Федір і Іоанн, а св.Тур (Тури) – це св.Федір. Вірогідність цього висновку підтверджується тим, що трохи далі у Пролозі говориться про Тура : “То бысть первый ходатай нашему спасению”. Імовірно, Тур – це варязьке ім'я св.Федора (від скан. Ottar) [236, с.38-39; 432-604; 336, с.145].

З часом давній київський культ отримав офіційного визнання Руської Православної Церкви, себто набрав значення загальноцерковного, і житіє варягів, котрих Церква іменує Федором і Іоанном, було вміщено у видатній пам'ятці церковної літератури XVI ст. – Великих Четіях Мінеях. Церковний історик XIX ст. архимандрит Леонід (Кавелін), називаючи Федора і Іоанна першими руськими святими, посилається як на запис у Лаврентіївському літопису під 983 р., так і на Четії Мінеї, що для Церкви є документальним підґрунтям для шанування варягів як християнських подвижників. Відтак пам'ять святих Федора і Іоанна значиться у Святцях під 12 липня, де вони називаються “першими мучениками за віру Христову на Русі” [39, с.2].

Одночасно з варягами – мучениками Володимир, судячи з усього, установив місцеве шанування княгині Ольги, перенісши її мощі 1007 року з Вишгорода у Десятинну церкву. Недаремно пам'ять варягів Федора і Іоанна, що святкувалася 12 липня, була приурочена Церквою до пам'яті Ольги, котра померла 11 липня 969р. Не виключено, що перенесення мощей варягів – стратотерпців і княгині – первохристиянки у Десятинну церкву відбулося 11 липня 1007 року, на день пам'яті Ольги. Цікаво, що літописна стаття під 969 р. вміщує проложне житіє Ольги, складене за усіма канонами агіографії.

О.Шахматов аргументував думку, що у розпорядженні укладача Найдавнішого зводу була особлива оповідка про хрещення і кончину Ольги, адже вказівка на нетлінність мощей Ольги, що містилася в ній, повторюється і у давньому Пролозі і в особливій похвалі Ользі, включеній до складу “Пам’яті і похвали” святому Володимиру Якова Мніха [336, с.116-117]. Давній київський книжник Яків Мніх писав, що мощі Ольги покоїлися у встановленному у Десятинній церкві невеликому кам’яному саркофазі з віконцем наверху [26, с.73].

Хоча Ольгу почали шанувати в Києві як святу ще за часів Володимира, питання про час її офіційної канонізації є спірним у науці. Деякі вчені гадають, що Ольгу було канонізовано ще до монголо – татарської навали, доказом чого є сербський Пролог XIII-XIV ст.ст., списаний з давнішого руського оригіналу. В ньому серед київських святих Ольга згадується як “царице рушьские, проматерь всех царей Рушьских”. Щоправда, ця титулатура Ольги має сербське походження, бо вона зумовлена сербською церковною практикою [83, с.6]. Є.Голубинський, висловлюючи сумнів щодо канонізації Ольги у домонгольські часи, слушно зауважує, що її імені немає в жодних Святцях цього періоду [152, с.391-395]. Інші історики теж зазначають, що у давнину святкування пам’яті Ольги було нерозповсюдженим, агіографічна література про неї починається лише з часів її канонізації у другій половині XIII ст. [83, с.6-7].

Як у такому разі ім’я Ольги потрапило до сербського Прологу? По-перше, варто не забувати про шанування Ольги у Києві з часів Володимира, а по-друге, слід враховувати те, що сербський Пролог був складений тоді, коли Ольгу щойно канонізували, тож її ім’я мусили внести у загальноцерковні Святці.

Є ще одна хибна думка, поширена у науковій традиції. Існує переконання, нібито Ольгу, як першу княгиню – християнку, визнавали за соратницю Володимира Хрестителя ще з XI ст. Цей науковий стереотип

“перекочував” з церковної історіографії XIX ст., що пов’язувала канонізацію Володимира й Ольги з їхньою літургійною титулатурою як “рівноапостольних”. Однак ця титулатура з’явилася у синодиках не раніше XIV ст., а вже до цього часу форма шанування Ольги могла зазнати певних змін [330, с.47]. Взагалі, співставлення Володимира й Ольги здається дивним з огляду на те, що Ольга не була ані сучасницею ані соратницею Володимира, котрий охрестив Русь через 20 років після смерті своєї баби. Впадає в око те, що у літопису, де проводиться паралель між Володимиром і Константином Великим, немає порівняння Ольги з царицею Оленою, говорить лише, що при охрещенні княгиня отримала таке ж ім’я, як і матір Константина Великого. Але це ім’я було дане Ользі не на честь матері Константина, з якою пізніші київські джерела співставляють київську княгиню. Так звали сучасницю Ольги імператрицю Олену, дружину Константина VII Багрянородного, ім’я котрої за візантійськими церемоніально – дипломатичними нормами було дане Ользі, коли княгиня приймала хрещення. Річ у тім, що князі – неофіти отримували імена візантійських державців як своїх духовних батьків.

У цьому зв’язку варто звернути увагу на літургійну титулатуру Ольги у давньоруській агіографії, де вона іменується “предтече роуськое к Богу” [83, с.6-7]. У “Повісті врем’яних літ”, де під 969 р. вміщено похвальне слово Ользі, вона також називається “предътекущия христьянской земли”. Отже, літописець прославляє Ольгу як предтечу руського християнства, приклад якої був стимулом для хрестителя Русі, та внесок її у справу хрещення іншого характеру – вона передвісниця нової віри, але не сподвижниця Володимира Хрестителя.

Щоправда, у “Слові про Закон і Благодать” митрополит Іларіон, звертаючись до Володимира, говорить, що як ото Константин Великий вкупі з матір’ю своєю Оленою приніс хрест на свою землю з Єрусалима, так і Володимир, разом з бабою своєю Ольгою, приніс на Русь хрест з нового

Єрусалима – Константинополя [44, с.97]. Втім, слід враховувати те, що “Слово” Іларіона неодноразово редагувалося, тобто його текст приводився у відповідність з вимогами часу. Якщо у найдавнішому повному списку “Слова” кінця XIV ст. Ольга ще не згадується, то у пізніших списках цього твору, які виникли вже після канонізації княгині, вона фігурує як спільниця Володимира. Характерним є й те, що, говорячи про історію руського християнства, Іларіон починає її з Володимира, а не з Ольги.

Варто обережно підходити і до даних “Пам’яті і похвали Володимирі” Якова Мніха, котрий теж співставляє Ольгу з Володимиром. Цей компілятивний твір складається з трьох частин: похвали Володимирі, похвали Ользі і життя Володимира. Однак, лише одна частина триптиха містить у собі давнє джерело – це житіє Володимира, а вся компіляція виникла не раніше кінця XI ст. Але й це датування не є певним, бо, як вважають, “Пам’ять і похвала” могла виникнути і в другій половині XIII ст. в зв’язку з канонізацією Володимира, причому похвала Ользі була додана до цього твору ще пізніше – у XIV ст., після канонізації княгині [133, с.105-159].

І все ж не можна ігнорувати того факту, що автор “Пам’яті і похвали” згадує “гроб блаженныя Ольги, и на верху гроба оконце сътворено, и туда видети тело блаженныя Ольги, лежаще цело” [26, с.73]. Тобто йдеться про домонгольські часи, коли Десятинна церква, у якій стояла гробниця Ольги, була ще не зруйнованою. Однак Яків Мніх міг послуговуватися давнішим джерелом, у якому Ольга прославляється як предтеча києворуського християнства. Хоча Десятинна церква загинула у 1240 р., свідоцтво про гробницю Ольги не втратило своєї актуальності і в помонгольські часи, його ретельно переписували навіть книжники XVI-XVII ст. Особливого значення це свідоцтво мало у часи канонізації Ольги, адже в ньому йдеться про чудо нетлінності тіла княгині – необхідну умову цього акту.

Отже, ототожнення справи Володимира й Ольги – доволі пізня традиція, що започатковується у часи їхньої канонізації, здійсненої майже одночасно –

у другій половині XIII – на початку XIV ст. Саме тоді, за умов іноземного поневолення, з усією актуальністю постає питання про звернення до давніх київських святинь, які нагадували про колишню славу Русі. Відтоді ім'я Ольги поєднується з ім'ям Володимира, адже ці князі в пам'яті співвітчизників асоціювалися з могутньою Київською державою.

Натомість у часи розбудови Київської держави на історію вітчизняного християнства не дивилися узагальнено, бо живими були ті, хто доклав власних зусиль до цієї справи. Йдеться передусім про княже подружжя хрестителів Русі – Володимира й Анну. Якщо історія нагородила Володимира іменами Великого, Святого, Рівноапостольного, то справа Анни якось залишилась у затінку. Анна Порфірородна, принцеса, котра народилася у Порфіровій палаті Священного палацу візантійських царів, була рідною сестрою могутніх імператорів Василя II і Константина VIII, з якими Володимир, а згодом і Ярослав, підтримували тісні родинні стосунки. Було б дивно, якби за життя Анни, котра вкупі з Володимиром охрестила Русь, не її, а Ольгу співставляли б з царицею Оленою, ігноруючи тим діяльність дружини Володимира. Джерела свідчать про неабияку політичну роль, яку відігравала Анна у державному житті Русі. Дізнаємося з літопису про високе призначення Анни навернути Русь у Христову віру, про почесну зустріч княгині у Корсуні, про її ініціативу в особистому наверненні Володимира, про царський титул Анни. Окремим записом відзначив літопис і смерть “царици Володимеря” [62, стп.114]. Засвідчили джерела і її роль соратниці Володимира у державно – церковних справах: Анна була співавторкою свого чоловіка в укладанні церковного Уставу – судєбника, в якому також повідомляється про її щедрі пожертвування Десятинній церкві [88, с.66]. Політичну активність княгині та її високий соціальний статус відзначають сучасні добі Володимира і Ярослава іноземні джерела. Німецький хроніст Тітмар Мерзебурзький підкреслює її роль в особистому наверненні Володимира і повідомляє, що гробниця Анни стоїть поруч з гробницею її

чоловіка у Десятинній церкві [105, VII. 74]. Арабський історик Ях'я Антіохійський відзначає місіонерську і храмобудівничу діяльність Анни, котра “побудувала багато церков у країні русів” [79, с.24].

Вперше в науці звернемо увагу на те, що образ княгині Анни у середньовічних джерелах належить до відомого феномену “переконуючої жінки” (лат. *mulier suadens*). Феномен “переконуючої жінки”, княгині – християнки, яка відіграє визначну роль у хрещенні свого чоловіка, князя – язичника, а відтак, і його підданих, є мандрівним сюжетом літератури новонавернених країн. Досить згадати св.Людмилу, дружину Беривоя, князя Богемії (поч. X ст.), Дубравку, дружину польського князя Мешка I, котра одружилася з ним 965 р., нарешті, Аделаїду, дружину угорського князя Гейзи (70-і рр. X ст.). До них примикає образ київської княгині Ольги, котра намагалася переконати свого сина Святослава навернутися у християнство.

Словацький історик М.Гомза пояснює цей *topos* середньовічних джерел “софістичним планом пізніших агіографів, котрі прагнули надати початку християнства у своїх країнах схожих рамок” [355, с.187-188]. Цим він підтримує поширену гіпотезу про те, що згаданий *topos* виник у Східно – Центральній Європі між XI – XIIIст., коли у ньому існувала гостра потреба [357, с.189-193].

Теологічну концепцію феномену “переконуючої жінки” висловив Папа Іоанн Павло II. Він виділяє особливі функції жінки у Новому Завіті – переконуючу і євангелізуючу, які є дуже близькими між собою; саме ці функції прислужилися архетипом “переконуючої жінки”. Діву Марію також можна назвати *mulier suadens*, оскільки вона переконала все людство у своїй ролі в Спасінні, адже істинний Бог народжений від неї. Роль Богородиці як “переконуючої жінки” дуже показово виступає у Євангелії від Іоанна (шлюб у Кані Галілейській) [97].

З огляду на сказане вважаємо, що феномен “переконуючої жінки” (на Русі – Ольги та Анни) не є лише літературним штампом, який виник під

пером середньовічних книжників. Цей феномен, на наше переконання, був зумовлений тогочасною ментальністю, яка сприйняла християнські уявлення про духовну місію жінки, а також про включення історичної долі народів – неофітів у Священну історію, отже її символічне повторення в історії національній. Через цей, неодноразово акцентований нами синтез універсального і національного, характерний для доби становлення етноконфесійної ідентичності новонавернених країн, відбувалося освячення Київської держави, репрезентованої князями – християнізаторами.

Недаремно усі давньоруські та іноземні джерела у центрі події хрещення Русі ставлять шлюб Володимира й Анни, завдяки якому Рюриковичі отримали своє загальновизнане тогочасним світом священне “право царювати” (*jus regnandi*) [113, с.33-34]. Це право були змушені визнати навіть візантійці, котрі називали себе “ромеями” (римлянами) і, зневажаючи іноземців, вкрай неохоче йшли на подібні династичні союзи. Ось як писав імператор Михаїл VII Дука у листі до Всеволода Ярославича з приводу шлюбу дочки Всеволода і брата Михаїла VII – Константина : “Нині твоя дочка удостоїться царської крові, отримавши законний чин і звання” [11, с.10]. Особливого значення шлюбу надавало порфірородство, яке розглядалося як харизматична ознака: “Тих, хто народився таким чином, - пояснював Михаїл VII, - наші римляни називають порфірородними царями, а ті, хто отримують таку назву, вважають її чимось божественним” [11, с.13]. Не дивно, що отримане через шлюб Володимира й Анни “право царювати” Рюриковичі пам’ятали впродовж сторіч. Коли у Івана Грозного виникла суперечка з польським королем Сигизмундом Августом через царський титул, то Іван IV добився грамоти від Константинопольського патріарха і собора, де вказувалося, що він має право називатися царем, бо веде рід “від пріснопам’ятної цариці і государині Анни” [276, с.180].

Важливим оригінальним джерелом з цього питання є розпис Софії Київської, позначений актуальною історичною проблематикою. У всіх

ланках декоративної системи собору простежується послідовна глорифікація хрестителів Русі Володимира й Анни. Особливо виразно ця тенденція проступає у княжому груповому портреті центральної нави і у світському розпису сходових веж. На княжому портреті Володимир і Анна фігурували у царських шатах, а на фресках веж зображено укладання русько – візантійського династичного союзу, який супроводжувався надзвичайними урочистостями у Константинополі. Фрески свідчать, що на зламі 987-988 рр. відбулися заручини Володимира й Анни. Тоді наречена Володимира, котрому був наданий кесарський чин, у відповідності з імператорським шлюбним обрядом була коронована царським вінцем – саме тому Анна у джерелах називається не “царівною”, а “царицею” [251].

Відтак розпис “митрополії руської” дає змогу вважати, що імена княжого подружжя хрестителів Русі готувалися до канонізації. Можна навіть припустити, що церковне шанування Анни за ініціативою Володимира розпочалося одразу після її смерті. Недаремно мармуровий саркофаг княгині був установлений Володимиром у Десятинному пантеоні. Більш того, Анні, судячи з усього, був наданий почесний титул “нової Олени” – саме Оленою називає княгиню Тітмар Мерзебурзький. Це зовсім не помилка хроніста, як про те часом думають історики. Річ у тім, що це ім’я, вірогідно, бачили на гробниці княгині 1018 р. земляки Тітмара – саксонські лицарі, які прийшли у Київ з військом польського князя Болеслава Хороброго. Напевно, Анна прийняла перед смертю схиму з ім’ям Олена, адже подібний звичай був розповсюджений за середньовіччя. Таке іменування мало значення офіційної титулатури, тож отримувало виразне церковно – політичне забарвлення.

Але чи мало церковне шанування Анни, встановлене її чоловіком одразу після смерті княгині, якісь історичні прецеденти? Даючи ствердну відповідь, вкажемо на приклад з життя Македонської династії, представницею якої була Анна. У Києві добре знали, що прадід Анни імператор Лев VI Мудрий канонізував власну жінку Феофано після її смерті у 892 р. Лев навіть звів на

честь новопосталої святої чудовий храм біля церкви Святих Апостолів. Феофано шанувалася Церквою як ідеал дружини державця і християнської цариці – подвижниці [153, с.379-381; 326, с.92]. Імовірно, за такі самі заслуги прославлялася Анна – “цариця Володимирова”, саркофаг якої встановили поруч з саркофагом Володимира у приділі св.Климента Римського Десятинної церкви. Климент Римський - один з 70 апостолів, автор “Послання до Коринтян”; його моці Володимир приніс з Корсуня в Київ і поклав у Десятинній церкві. Тож влаштування усипальні Володимира й Анни біля вівтаря св.Климента, де зберігалися його моці, промовисто засвідчувало рівноапостольність подружжя хрестителів Русі. Перенесення на руських князів – хрестителів імені рівноапостольних, котре утвердилося у Візантії як загальний царський титул, освячувало владу київських державців.

Отже, підґрунтям висунутої Володимиром програми створення києворуського пантеону була концептуальна ідея хрещення Русі. Відтак вимальовується логічна картина найдавнішої програми канонізації києворуських святих: Ольга – предтеча руського християнства; варяги Федір і Іоанн – первомученики за віру; Володимир і Анна – рівноапостольні хрестителі Русі. Новопосталу Святу Русь маніфестувала велична Богородиця Десятинна, адже Богоматір є образом Церкви земної, а сам храм є найповнішим втіленням святості [155, с.11]. Сакрально – меморіальна функція Десятинної церкви і Софії Київської перегукується з призначенням двох головних храмів столиці Візантії – Софії Константинопольської і Святих Апостолів. Якщо Софія Константинопольська називалася “матір’ю Імперії” і в ній не було усипалень [199, с.109], то у другому за своїм значенням столичному храмі Святих Апостолів було дві усипальні, які називалися “іроонами”, себто храмами героїв чи напівбогів. Цей храм був хрестоподібним, у його вівтарі лежали моці апостолів, а у рукавах хреста розміщувалися усипальні. Перша усипальня, що розташовувалася у північному рукаві хреста, була присвячена Константину Великому і у її

вівтарній частині знаходився саркофаг Константина і його матері Олени. Усипальня у південному боці хреста була присвячена Юстиніану Великому і у її вівтарі стояв саркофаг Юстиніана. У галереях храму стояли гробниці інших царських осіб і патріархів [78, с.113-119].

Цікаво, що історики архітектури відносять Десятинну церкву до типу церкви Святих Апостолів, головною композиційною особливістю якої була хрещата композиція плану, котра переважно використовувалася для церков – мартиріїв; планова структура Десятинної церкви була зумовлена тим, що Володимир розглядав її як власну усипальню [290, с.34].

Згадуючи побудову храму св.Апостолів Константином Великим, Євсевій Памфіл говорить, що “у цьому храмі він приготував сам собі місце на випадок своєї кончини, надзвичайною силою віри передбачаючи, що після смерті мощі його сподобляться назви апостольських, і бажаючи навіть після кончини мати участь у молитвах, які в цьому храмі будуть возноситися на честь Апостолів” [25, с.170-171].

Отже, влаштовуючи пантеон у Десятинній церкві, Володимир впроваджував у життя програму сакралізації Рюриковичів у дусі східнохристиянської традиції. Виступаючи у функції “нового Константина”, хреститель Русі прагнув зконсолідувати державу і суспільство на новій ідеологічній основі. Згідно з християнським віровченням, стосунки між володарем та його підданими мали будуватися на біблійних принципах, які проголошували, що якщо країною правлять праведні князі, то народів цієї країни будуть прощені численні гріхи, але якщо неправедні, нещирі, злі, - тоді Бог покарає цю країну ще більшим лихом. Вказана біблійна концепція не була чужою і незрозумілою для русичів, адже мала архаїчні, ще язичницькі корені. За прадавніми віруваннями, притаманними багатьом народам, держава структурувалась антропоморфно як тіло її володаря. Відповідно цьому, “Руська земля” персоніфікувалася в образі династії Рюриковичів, яка

складала “тіло” цієї землі, а її “головою” був київський державець [313, с.9-27].

Таким чином, започаткована Володимиром і продовжена Ярославом політика зведення храмів, їх архітектура та розпис, формування пантеону києворуських святих, були свідченням не лише правової династичної самосвідомості християнізаторів Русі, а й намаганням відповідати апостольській місії династії. З приєднанням до родової традиції сакралізації князя церковного уявлення про божественне освячення всякої влади [Рим. 13:1-7] князь переосмислюється, “він означає функцію, що відповідає візантійській концепції вищої влади”. Відтак у слов’янських перекладах на місці “царя” з’являється “князь”: “Бога бійтеся, князя шануйте” – так перекладає євангельські слова єпископ Лука Жидята [376, с.264]. Усе це засвідчує успіх державотворчої політики Володимира і Ярослава, яка знайшла своє яскраве відображення у найперших християнських пам’ятках Києва.

У духовній атмосфері цих пам’яток, вже у ранньохристиянському Києві, народжується феномен Святої Русі як ідея всесвітньоісторичної місії народу. “За всіма ознаками це багатозначне самовизначення національної самосвідомості є низового, масового, стихійного походження”, - пише А. Карташов [191, с.34]. Російські історики вважають, що основи поняття “Святої Русі”, закладені не раніше XV ст. в добу становлення Московської централізованої держави, знайшли відображення у цілісній концепції “Москва – третій Рим”, розробленій псковським ученим ченцем Філофеєм на початку XVI ст. [298, с.177-221]. У монографії московської дослідниці Н.Синициної всіляко обстоюється думка, нібито концепція “Третього Риму” не мала нічого спільного з ідеєю “трансляції імперії”, адже у Філофея йшлося не про месіанізм, не про імперський експансіонізм, а про тяглість у часові християнського царства [306, с. 328].

Як стверджують російські історики, зв'язок тези “Свята Русь” з давньоруською дійсністю – кліше конфесійної історіографії, яке прислужилося до обґрунтування “ідеології націоналізму” XIX – початку XX ст. Пов'язуючи виникнення цього поняття з формуванням етнічної самосвідомості у добу становлення середньовічних народностей, вони ідентифікують його з ідеологічною доктриною московських великих князів. Намагаючись довести “антиісторичність” згаданого “націоналістичного кліше”, вони говорять про те, що не можна давньоруську етнічну спільність зводити до спільності Священної історії; мовляв, Київська Русь – це лише “колиска давньоруської нації (народності)”, культурний спадок якої є загальним здобутком українців, росіян і білорусів [298, с.8-10].

Проте нічого “антиісторичного” в ототожненні Святої Русі з Київською християнською державою немає, тим більше, що аналогічне ототожнення було притаманним наймогутнішим державам раннього середньовіччя – Візантії (Священній імперії) і Священній Римській імперії германського народу. Вважаємо, що поняття Святої Русі – це феномен Київського християнства, народжений добою Володимира і Ярослава, тобто часом найвищого злету ранньохристиянської Русі, як цілком сформованої етноконфесійної спільності.

Запозичивши київську тезу “Святої Русі”, Московська Русь ототожнила її з ідеєю “Третього Риму”, суттю якої стало успадкування московськими державцями християнсько – світової імперії від візантійських імператорів, які, в свою чергу, перейняли її від римських. Ідея “Третього Риму” стала ідеологічною основою постановки Московської тоталітарної держави, у якій Церква відігравала вельми підрядну роль [157; 241]. Універсалістська концепція “Третього Риму” гранично ясно висловлена Філофеєм: “Яко вся християнская царства приидоша в конецъ и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьскимъ книгамъ то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти. Многажды и

апостоль Павель поминает Рима в посланиих, в толковании глаголет: Римъ весь миръ” [306, с. 345].

Дослідження київських пам’яток привело нас до висновку : якщо в Московській державі поняття “Святої Русі” ідентифікувалося з імперською ідеєю “Третього Риму” (алегорії Московської держави), то в Київській – з духовно – політичною концепцією Києва як Нового Єрусалиму. Ця, сприйнята на ментальному рівні концепція, що, безперечно, позначилась на духовному становленні київського етнокультурного комплексу – ядра праукраїнського етносу, дістала своє образне втілення як у забудові міста кінця X – першої половини XI ст., так і у його головних сакральних спорудах, підпорядкованих єдиному задуму.

Таким чином, Київ, котрий ще за язичеських часів сприймався східним слов’янством як місце пробування святості в просторі і часі, зберіг за собою значення сакральної зони, осмисленої, однак, у християнському сенсі. Відтак Київ, як Новий Єрусалим східнослов’янського світу, як місто – храм, став осердям християнської святості, від якого вона розійшлася по всій землі Руській, і це значення навіки закріпилося за Києвом, що залишався центром паломництва ще на початку XX ст. У цьому полягає історична місія Києва, його християнських святинь, створення і відродження яких завжди позначало державотворчий процес в Русі – Україні.

ВИСНОВКИ

Найдавніші християнські пам'ятки Києва здавна стоять у центрі уваги дослідників: істориків, мистецтвознавців, істориків архітектури, літературознавців тощо. Однак вивчення генези національного державотворення на християнських засадах шляхом отримання вміщеної в них інформації лише щойно розпочалося, а самі пам'ятки майже не розглядалися у єдиному комплексі як складові частини зазначеного процесу. Актуальність такого вивчення доводять результати сучасних києвознавчих досліджень, які дають змогу припустити існування єдиного ідейно–композиційного задуму в сакральній топографії давнього Києва кінця X – першої половини XI ст. Комплексне історико–релігієзнавче дослідження передумов виникнення та особливостей функціонування найдавніших християнських пам'яток Києва, їх ролі та значення у формуванні підмурків давньоруської державності, дозволило зробити висновки як загальнокультурного, так і конкретно–історичного характеру. Не підлягає сумнівам основоположна роль християнської культури взагалі і візантійської ідеологічно – культурної традиції зокрема в активізації процесу вітчизняного державотворення. Християнізація Русі відкрила перед нею перспективи вселенських масштабів для пізнання світу та історії, усвідомлення в них власного місця. Прагнення наших пращурів до державності шукало і знаходило адекватні тій добі рішення, що яскраво відобразилося у найдавніших християнських пам'ятках літератури і мистецтва Києва. Ці пам'ятки стали яскравим зразком симбіозу універсального і національного, адже Русь прийняла християнство, з одного боку, у його візантійському образі, з другого – у слов'янському перекладі. Поєднання

вселенського і етнічного в умовах зростаючої могутньої держави пробуджувало творчу напругу, спонукало до роздумів про історичне та релігійне покликання Русі. У “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона, в інших вітчизняних пам’ятках доби християнізації Русі, стверджується самобутність, новизна і значимість як руського християнства, так і молоді Київської держави: русичі прийшли до Христа в останній час, але цей прихід не є безплідним, адже він веде до розквіту християнської віри, що утвердилася в Києві. Набувши універсальних вимірів, києворуська культура виявила нагальні потреби державотворення у душі біблійно – елліністичної образної традиції. Відтак на київському терені отримали нового звучання концептуальні християнські державотворчі поняття й образи – “Небесний Єрусалим”, “Софія Премудрість Божа”, персонажі Священної і християнської історії.

Особливого значення цій ідейно – художній образності надавало те, що вона пов’язувалася з пам’ятками, які мислилися сакральною субстанцією Київської держави – найдавнішому літописанню, а також першохрамам Києва. Саме дані пам’ятки з найбільшою повнотою висловили ідею богообраності Русі, її тріумфального вступу до кола християнських держав. Освячення державного і суспільного життя через визначні твори літератури і мистецтва призвело до народження феномену Святої Русі – ключового поняття етноконфесійної ідентичності, у якому приватне, особисте, мислилося невіддільним від загальнонародного. Перебування у сакральній урочистості духовного космосу архітектурного ансамблю Києва – Нового Єрусалиму, сприйняття історичного буття через діалог з Богом, через пам’ятки літератури і мистецтва, переживалося як спілкування з вищою Мудрістю у нововідкритій русичами сфері духу. Ця зустріч з вічним та істинним говорила неофітам про блаженство “майбутнього віку”,

радість відкриття якого визначила загальний оптимістичний характер києворуської культури.

Осмислення історичного буття у вказаних творах не було абстрагованим від києворуської дійсності, тому вони мають велике значення для вивчення процесу християнізації Русі, що покликав їх до життя. Комплексне історико – релігієзнавче дослідження цього циклу пам'яток стало підґрунтям для уточнення і конкретизації ключових моментів даного процесу, що складають собою цілісну картину, яка може бути уявлена так. За доби християнізації слов'ян у рамках розробленого у Візантії “слов'янського проекту” (Slavia Orthodoxa) були складені документи, призначені для навернення язичницького державця: тексти оглашення князя, Символу віри, сказання про сім соборів, повчання стосовно християнського життя. Ці документи у IX ст. були застосовані у Великій Моравії і у Болгарії, а наприкінці X ст. – на Русі. При укладанні Найдавнішого зводу 996-997 рр. вони у відредагованому вигляді були вплетені у тканину літописної розповіді. Покладена в основу Найдавнішого зводу концепція історії Київської християнської держави дає змогу зробити припущення, що ядром зводу стало сказання про хрещення Русі, складене на підґрунті документів з архіву Десятинної церкви, до числа яких входили вищеназвані тексти. Введення цих текстів до кола історичних джерел дозволяє говорити про об'єктивний характер свідчень пам'яток давньоруської писемності щодо дати та місця навернення Володимира: 987 рік, названий у “Пам'яті і похвалі” Володимиру Якова Мніха, та у “Читанні” про Бориса і Гліба Нестора, - це рік оглашення Володимира, а 988 рік, що фігурує у літопису, чи 989 рік, згаданий у “Пам'яті і похвалі” як рік взяття Корсуня, що підтверджується вітчизняними та іноземними джерелами, - це рік його хрещення. Не виключено, що у Києві або Василеві мало місце оглашення князя, а у Корсуні він прийняв таїнство хрещення.

Усвідомлення християнською Руссю власної долі у загальноісторичній перспективі визначило і зміст містобудівної програми Володимира і Ярослава, перегук якої з константинопольським прототипом був викликаний не суперництвом з “другим Римом”, не імперськими інтенціями Києва, а нагальною потребою встановлення своєї етноконфесійної ідентичності. Побудова в столиці Русі Софійського кафедралу була репрезентацією нової державності, яка ототожнювалась з поняттям боговлаштованого Граду Божого – священного Єрусалиму.

Відтворюючи сакральну модель Константинополя як Нового Єрусалиму на київському терені, забудова столиці Русі маніфестувала появу на історичній арені нового “народу Божого” і вводила цей народ у духовний космос Нового Єрусалиму. Таким чином, шляхи розбудови християнської Русі прокладались у річищі кирило–мефодіївської традиції, яка пов’язувала слов’янську державність з названою міфологемою.

Генетично пов’язане з архітектурою Візантії, давньоруське храмовбудівництво з самого початку виявило тенденцію самостійного розвитку типологічних форм та образної системи. Важливим аспектом архітектурно - декоративної програми київських першохрамів була маніфестація державотворчих ідей, переломлених крізь призму світоглядних, естетичних і літургійних вимог.

Являючи собою комплексне історичне джерело, київські першохрами містять у собі відповідь на цілу низку нез’ясованих питань давньоруської історії та культури. Це передусім стосується проблеми становлення церковної ієрархії як невід’ємного компоненту києворуської державності. Ключовими аспектами даної проблеми є такі питання, як час та обставини заснування митрополії Русі, її первісна резиденція, кількість і розміщення митрополичих кафедр, характер стосунків світської і церковної влади тощо.

Здійснене дослідження київських пам'яток дозволяє вважати переконливою думку тих науковців, котрі обстоюють заснування митрополії Русі незабаром після її хрещення і резидування кафедри у Києві, а не у Переяславлі. Вірогідно, у Переяславлі і Чернігові – головних центрах південної Русі, які разом з Києвом складали серцевину Київської держави, виникли титулярні митрополії, однак не у другій половині XI ст., а наприкінці X ст. Популярний у Візантії інститут титулярних митрополій добре відповідав вимогам християнізації Русі та її державним цілям.

Функціонування митрополії у Києві стало можливим завдяки побудові двірцевої Десятинної церкви, яка мала державно – соборний характер, а також зведенню поруч з нею відокремленого від княжого дитинця і надійно захищеного дерев'яного Михайлівського монастиря, де був осідок митрополита. Звернення до київських пам'яток дає змогу вважати правдивими свідчення давньоруських джерел, що ім'я першого митрополита Русі було Михайл. З огляду на те, що Десятинна церква лише тимчасово могла бути митрополичим кафедралом, імовірно, вже за часів Володимира було задумано зводити кам'яний Софійський собор, який перебрав державно – соборну функцію Десятинної церкви і роль кафедрального монастиря, у дерев'яних спорудах якого розмістилися митрополичі служби.

Таким чином, інституалізація руської церковної організації йшла синхронно становленню Київської держави, що обумовило ієрархічне оформлення Церкви, яке відповідало системі світської влади. Водночас це забезпечило швидкі темпи вказаних процесів, а також тісний союз держави і Церкви. Локалізація та умови функціонування митрополії свідчать про високий авторитет Церкви у суспільно – політичному житті Русі, що заклало підвалини української традиції церковно – державних відносин.

Вписані у духовний космос християнського Києва, монументальні комплекси першохрамів мали у ньому визначену сакральну – меморіальну функцію, що відбилося у їх присвяті, днях освячення та ідейно – художній образності. З одного боку, київські першохрами глорифікували й увічніювали хрещення Русі, з другого – освячували під своїми склепіннями церковно-політичні інститути та акції загальнодержавного значення. Софія Київська, яка втілювала вищу Мудрість і символізувала державність і церковність Русі, стала осередком книжності і знання, а княжа Десятинна церква відіграла роль загальнодержавного пантеону та усипальні Рюриковичів, що було християнським освяченням харизматичного роду київських державців.

Підґрунтям висунутої Володимиром програми створення києворуського пантеону в Десятинній церкві була ідея хрещення Русі, а персонажами пантеону мали стати Ольга – предтеча руського християнства, варяги Федір та Іоанн – мученики за віру, Володимир і Анна – рівноапостольні хрестителі Русі.

Сакральна – меморіальна функція Десятинної церкви і Софії Київської перегукується з призначенням двох головних константинопольських храмів – св.Софії і свв. Апостолів, що означало сакралізацію Рюриковичів у душі східнохристиянської традиції.

Згадана функція головних київських храмів відіграла визначну роль у народженні ідеї Святої Русі, яка, в свою чергу, обумовила становлення феномену Київського християнства. Поширюючись на теренах Русі, ця ідея мала значення консолідуючого фактору у формуванні Київської держави. Теза Святої Русі – головна ознака суверенності цієї держави у межах Візантійської співдружності як східнохристиянської культурно – ідеологічної спільності.

У києворуській ментальності поняття Святої Русі ідентифікувалося з духовно – політичною концепцією Києва як Нового Єрусалиму, що

мислився осердям східнослов'янської святості у її християнському розумінні. Трансформація поняття у Московській Русі призвела до ототожнення ідеї Святої Русі з імперською доктриною “Москви – третього Риму”. По-різному сприйнята на ментальному рівні ідея Святої Русі зумовила відмінність у розумінні концепції державотворення у Київській і Московській Русі.

Можна з усім переконанням стверджувати визначну державотворчу, а відтак і етнотворчу роль найдавніших християнських пам'яток Києва, виникнення і функціонування яких сприяло швидкій розбудові християнської Русі та інтенсивному становленню київського етнокультурного комплексу, що став ядром українського етносу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

Джерела

Архівні матеріали

1. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. №156. Св. Иоанна Дамаскина изложение веры и Диалектика. Рукопись конца XVI-начала XVII в.
2. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. №171. Книга глаголемая Странникъ: хождение Даниила Рускыя земля игумена в святая места. Рукопись начала XIX в., представляющая копию из какого-то древнего списка.
3. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. №173. Странствие Стефана Новгородца ко святым восточным местам в половине XIV века.
4. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. № 266. Хроника Иоанна Зонары, переписанная в 1808 г. Иринеем Фальковским на латинском языке.
5. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. № 268. Историческое известие о святейших патриархах Константинопольских. Рукопись начала XIX в.
6. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. № 279. Жития святых: избранные святые в южнорусском переводе второй половины XVII в.

7. IP НБУВ. – Ф. 312: Библиотека Киево-Софийского собора. № 367. Записки Киевского митрополита Петра Могилы о чудесах преподобных отец Печерских, разные повести Малой и Чермной России.

8. ЦДАУК. – Ф. 128: Киево-Печерская Лавра, оп. 2, спр. 334. Высочайшая грамота о перенесении в 1730 г. из Ближних пещер в Успенский собор мощей святителя Христова Михаила, первого митрополита Киевского.

9. ЦДАУК. – Ф. 129: Киево-Софийский монастырь, оп. 2, спр. 10. Заметки к истории монастыря (неустановленного автора), 1758-1760 г.

Друковані джерела

10. Билярский П.С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия // ИОРЯС. – 1861. – Т.10. – Вып. 2. – С.110-138.

11. Васильевский В.Г. Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Васильевский В.Г. Труды. Спб., 1909. – Т.2. – Вып. 1. – С. 9-15.

12. Вилинский С.Г. Сказание о Софии Цареградской в Еллинском летописце и в Хронографе // ИОРЯС. – 1903. – Т.8. – Кн.3. – С.1-43.

13. Всеобщая история Степаноса Таронского Асохика по прозванию – писателя XI столетия / Пер. Н.Эмина. – М., 1864. – 210с.

14. Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI – XIVвв. – К.: Наукова думка, 1966. – 237с.

15. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской. – К.: Наукова думка, 1976. – 453с.
16. Высоцкий С.А. Киевские граффити XI – XVII вв. – К.: Наукова думка, 1985. – 208с.
17. Высоцкий С.А. Светские фрески Софийского собора в Киеве. – К.: Наукова думка, 1989. – 216с.
18. Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Пер., предисл. и примеч. Л.М. Поповой. – М.: АН СССР, 1961. – 171с.
19. Грушевський М. Віймки з джерел до історії України-Руси. До половини XI віка. – Львів, 1895. – 123с.
20. Две беседы святейшего патриарха константинопольского Фотия по случаю нашествия россов на Константинополь // ХЧ. – 1882. – Ч.2. – С.419-443.
21. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000г.). Тексты, перевод, комментарий. Сер.: Древнейшие источники по истории народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1993. – 304с.
22. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.). Тексты, перевод, комментарий. Сер.: Древнейшие источники по истории народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1994. – 316с.
23. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Подгот. М.Г. Ермакова. – СПб.: Глаголь, Университетская книга, 1997. – 188с.

24. Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. – М.: Логос, 1999. – 608с.
25. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. – М.: Labarum, 1998. – 352с.
26. Зимин А.А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // КСИС. – 1963.- № 37. – С. 66-75.
27. Иларион, митрополит Киевский. Исповедание веры // Златоструй. Древняя Русь: X-XIII вв./Сост., авторский текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. – М.: Мол. гвардия, 1990. – С. 124-125.
28. [Иннокентий Гизель]. Синописис или Краткое собрание от разных летописцев о начале славяно – российского народа. – К., 1680. – 228с.
29. Иоанн Златоуст. Слова огласительные // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. – СПб., 1896. – Т.2. – Кн.1. – С. 249-270.
30. Ісаєвич Я.Д. Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва // Київська Русь: культура, традиції. – К.: Наукова думка, 1982. – С. 113-129.
31. Києво – Печерський патерик (вступ, текст, примітки) / Підгот. до видання Д. Абрамович. – К., 1931. – 234с.
32. Константин Багрянородный. Об управлении империей (Текст и коммент.) / Под ред. Г.Г. Литаврина, А.П. Новосельцева. – М.: Наука, 1991. – 496с.

- 33.** Кримський А., Кезма Т. Оповідання арабського історика Абу Шоджі Рудаверського про те, як охрестилася Русь // Ювілейний збірник на пошану акад. Д.Багалія. – К., 1927. – С. 383-395.
- 34.** Лавров П. Жития херсонских святых в греко – славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. – М., 1911. – Вып. 2. – С. 127-131.
- 35.** Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. – М.: Искусство, 1960. – 212с.; 100 табл.
- 36.** Лазарев В.Н. Фрески Софии Киевской // Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство. – М.: Наука, 1978.– С. 65-115.
- 37.** Ламанский В. Славянское житие Кирилла как религиозно – эпическое произведение и как исторический источник. – Пг., 1915. – 216с.
- 38.** Лев Диакон. История / Пер. М.М. Копыленко, ст. М.Я. Сюзюмова, коммент. М.Я. Сюзюмова, С.А. Иванова. Отв. ред. Г.Г. Литаврин. – М.: Наука, 1988. – 240с.
- 39.** Леонид, архимандрит. Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых. – СПб., 1891. – 220с.
- 40.** Літопис руський / Пер. з давньорус. Л.Є. Махновця. Відп. ред. О.В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – 591с.
- 41.** Логвин Г.Н. София Киевская: Альбом. – К.: Мистецтво, 1981. – 51с.; 274 фото.

42. Максим Исповедник. Тайноводство // ЖМП. – 1987. - № 4. – С. 68-75; № 5. – С. 68-78.
43. Михаил Пселл. Хронография / Пер., статья и примеч. Я.Н. Любарского. – М.: Наука, 1978. – 319с.
44. Молдован А.М. Слово о законе и благодати Илариона. – К.: Наукова думка, 1984. – 240с.
45. Мошин В. Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // Byzantinoslavica. – Pr., 1963. – Т. 24, fask. 1. – P. 87-105.
46. Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX-XI веков: Тексты, перевод, комментарий. Сер.: Древнейшие источники по истории народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1993. – 256с.
47. Никольский Н.К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X-XI вв.). – СПб., 1906. – 596с.
48. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А.Н. Насонова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 642с.
49. Новгородские летописи. – СПб., 1879. – 488, 113с.
50. Паломник Киевский или Путеводитель по монастырям и церквам киевским для богомольцев, посещающих святыню Киева / Изд. И. Максимович. – К., 1854. – 140с.
51. Памятники византийской литературы IX-XIV веков. – М.: Наука, 1969. – 465с.

52. Памятники древнерусской литературы. – Пг., 1916. – Вып. 2. – 205с.
53. Педагог. Творения учителя церкви Климента Александрийского / Пер. с примеч. Н. Корсунского. – Ярославль, 1890. – 348с.
54. Пименово хождение в Царьград // Книга хождений: Записки русских путешественников XI-XVI вв. – М.: Наука, 1984. – С. 293-297.
55. Повесть временных лет. – Ч.1: Текст и перевод/ Подгот. текста Д.С. Лихачёва; Пер. Д.С. Лихачёва, Б.А. Романова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 405с.
56. Повесть временных лет. – Ч.2: Приложения / Ст. и коммент. Д.С. Лихачёва; Под ред. В.П. Адриановой – Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 554с.
57. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. – М.: Наука, 1982. - С.216-267, 602-607.
58. Повість врем'яних літ: Літопис (за Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В.В. Яременка. – К.: Рад. письменник, 1990. – 558 с.
59. Продолжатель Феофана. Жизнеописание византийских царей / Пер. Я.Н. Любарского. – М.: Наука, 1992. – 537 с.
60. Пространное огласительное слово святого отца нашего Григория Нисского, на сорок глав разделенное. – М., 1859. – 193 с.

- 61.** ПСРЛ. – Т.1: Лаврентьевская летопись. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 738 с.
- 62.** ПСРЛ. – Т.2: Ипатьевская летопись. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 938 стлб.
- 63.** ПСРЛ. – Т.4: Новгородские и Псковские летописи. – СПб., 1848. – 362 с.
- 64.** ПСРЛ. – Т.5: Псковские и Софийские летописи. – СПб., 1851. – 277с.
- 65.** ПСРЛ. – Т.7: Летопись по Воскресенскому списку. – СПб., 1856. – 347 с.
- 66.** ПСРЛ. – Т.9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб., 1862. – 256 с.
- 67.** ПСРЛ. – Т.15: Рогожский летописец, Тверской сборник. – М.: Наука, 1965. – 504 с.
- 68.** ПСРЛ. – Т.16: Летописный сборник, именуемый Летописью Авраамки. – СПб., 1889. – 389 с.
- 69.** ПСРЛ. – Т.20: Львовская летопись. – Ч.1. – СПб., 1910. – 418 с.
- 70.** ПСРЛ. – Т.21, первая половина: Книга Степенная царского родословия. – Ч.1. – СПб., 1908. – 342 с.
- 71.** ПСРЛ. – Т.24: Типографская летопись. – Пг., 1921. – 272 с.

72. ПСРЛ. – Т.25: Московский летописный свод конца XV века. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 464 с.
73. ПСРЛ. – Т.27: Никаноровская летопись. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 418 с.
74. ПСРЛ. – Т.37: Устюжские и Вологодские летописи XVI – XVIII вв. – Л.: Наука, 1982. – 228 с.
75. ПСРЛ. – Т.38: Радзивилловская летопись. – М.: Наука, 1989. – 178 с.
76. ПСРЛ. – Т.41: Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей) / Сост. С.Н. Кистерев, Б.М. Клосс, Л.П. Тимошина и др. – М.: Археографический центр, 1995. – 184 с.
77. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г.Муркоса. – М., 1897. – Вып.2. – 202 с.
78. Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / С предисл. и примеч. П.Савваитова. – СПб., 1872. – 198 с.
79. Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. – СПб., 1883. – 447 с.
80. Российское законодательство X-XX вв. (Тексты и коммент.): В 9т. / Под ред. О.И.Чистякова. – Т.1: Законодательство Древней Руси / Отв. ред. В.Л. Янин. – М.: Юрид. лит., 1984. – 430 с.
81. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. – К., 1874. – 156с.

- 82.** Сергей, архиепископ. Полный месяцеслов Востока. – Владимир, 1901. – Т.2. – 1102с.
- 83.** Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты) // ЧОИДР. – 1915. – Кн. 2 (254). – 549 с.
- 84.** Служба с акафистом святому равноапостольному князю Владимиру. – М., 1888. – 23 с.
- 85.** Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. – Сергиев Посад, 1893. – 318 с.
- 86.** Тихомиров М.Н. Список русских городов дальних и ближних // ИЗ. – 1952. – Т.40. – С.218-219.
- 87.** Хроника Титмара Мерзебургского / Сост., пер., коммент. М.Б.Свердлова // Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия IX – первая половина XII в. – М.; Л.: Ин-т истории СССР, 1989. – С. 57-103.
- 88.** Щапов Я.Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. – М.: Наука, 1976. – 240с.
- 89.** Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси, X-XV вв.: В 2-х т. – Т.1: Печати X – начала XIII в. – М.: Изд-во АН СССР, 1970. – 326 с.
- 90.** Adam Bremensis Chronicon Hammaburgensis ecclesiae pontificum Adam von Bremen/ Hamburgische Kirchen – geschichte / B.Schmeidler. 3.Auf 1 . – Hannover; Leipzig, 1917 (MGH SS rer. Germ. [T.1]). – 518 s.

- 91.** *Chronica Hungaro – Polonica* / Ed. B. Karacsonyi // *Acta Historica Universitatis Szegediensis de Attila Jozsef Nominatae*. – Budapest, 1969. – S. 3-75.
- 92.** *Constantinus Porphyrogenetis. De ceremoniis aulae Byzantinae*. – Bonnae, 1892. – 641s.
- 93.** Darrouzes J. *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*. – Paris, 1981. – 618s.
- 94.** *Ioannis Dlugossii Annales seu Chronicae ineliti regni Poloniae*. – W-wa, 1964 [T.1]. – 732s.
- 95.** *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*. – Berlin, 1973. – 826s.
- 96.** *Ioannis Zonarae Epistome Historiarum*. – Bonnae, 1897. – 1005s.
- 97.** Jan Pavol II. *Apostolsky list o dostojnosti a povolani zeny: Muliers dignitatem* [The Apostolic letter by Johanes Paulus II on the degnition and mission of women: Muliers dignitatem]. – Rome, 1991. – 19s.
- 98.** Kantor M. *The Origins of Christianity in Bohemia: Sources and Commentary*. – Evanston, 1990. – Vol. II. – P. 14-46.
- 99.** *Legenda Christiani: Vita et Passio Sancti Wenceslai et Sancte Ludmile Ave eius* / Ed. and trans. J. Ludvikovsky. – Prague, 1978. – 42p.
- 100.** Mango C. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents in tne History of Art*. – New Jersey, 1972. – 896p.

- 101.** Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova serier. – Berlin, 1935. – 724p.
- 102.** Onasch K. Liturgie und Künst der Ostkirche in Stichworten. – Leipzig, 1981. – 495s.
- 103.** Regel V. Analecta Byzantino – Russica. – SPb., 1891 – 1898. – 317s.
- 104.** Theophanis Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. – Bonnae, 1838. – 928s.
- 105.** Thietmari episcopi Merseburgensis chronicon: Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung / R. Holtmann. 3 Auf 1. – Berlin, 1935 (MGH SS rer Germ. NS. – T.9). – S.318 – 329.

Література

- 106.** Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. – М.: Наука, 1972. – С.25-49.
- 107.** Айналов Д., Редин Е. Киево – Софийский собор: Исследование древней мозаической и фресковой живописи. – СПб., 1889. – 157с.
- 108.** Айналов Д., Редин Е. Древние памятники искусства Киева: Софийский собор, Златоверхо – Михайловский и Кирилловский монастыри. – Харьков, 1899. – 62с.
- 109.** Айналов Д.В. К вопросу о строительной деятельности св.Владимира // Сборник в память святого и равноапостольного князя Владимира. – Пг., 1917. – С. 21-39.

- 110.** Акентьев К.К. Посвятительная надпись Киевской св.Софии // Резюме сообщений XVIII Международного конгресса византистов. – М., 1991. – Т.1. – С. 21-22.
- 111.** Амвросий, иеромонах. Таинство святого крещения по чину Православной Церкви // Странник. – 1864. – Т.1 (январь). – С. 1-50.
- 112.** Ананьева Т. Десятинна церква: коло витоків археологічних досліджень (1820 – 1830) // Церква Богородиці Десятинна в Києві: До 1000-ліття освячення. – К.: АртЕк, 1996. – С. 15-23.
- 113.** Ариньон Ж.-П. Дипломатичні зв'язки між Візантією та Руссю з 860 по 1043 рр. // Хроніка - 2000. Український культурологічний альманах. – К., 1995. – Вип. 2-3. – С. 29-41.
- 114.** Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. – Париж, 1988. – Т.19. – С. 69-100.
- 115.** Асеев Ю.С. Мистецтво стародавнього Києва. – К.: Мистецтво, 1969. – 240 с.
- 116.** Асеев Ю.С. Джерела. Мистецтво Київської Русі (Нариси історії українського мистецтва). – К.: Мистецтво, 1980. – 214 с.
- 117.** Асеев Ю.С. Архитектура древнего Киева. – К.: Будівельник, 1982. – 158 с.
- 118.** Асеев Ю.С., Тоцкая И.Ф., Штендер Г.М. Новое о композиционном замысле Софийского собора в Киеве // Древнерусское искусство:

Художественная культура X-первой половины XIII в. – М.: Наука, 1988. – С. 13-27.

119. Ачкасова В.Н. К вопросу об истории книг Софийской библиотеки // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура. Сб. научных трудов. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 86-89.

120. Багалеи Д.И. Русская история. – М., 1914. – Т.1. – 530 с.

121. Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк – марксист. – 1937. – № 2. – С. 40-77.

122. Беляев С.А. Крещальня в Корсуни // Наше наследие. – М., 1988. - № 4. – С. 28-29, 31-33.

123. Беляев С.А. Где крестился князь Владимир? // Памятники культуры. Новые открытия. – М.: Наука, 1989. – С. 531-540.

124. Беляев С.А. Памятники Херсонеса: (Итоги, проблемы и задачи изучения) // ВВ. – 1989. – Т.50. – С. 171-180.

125. Беляев С.А. «Теперь узнал я истинного Бога» // Наука в СССР. – 1990. - №1. – С. 84-91.

126. Беляев С.А. Поход князя Владимира на Корсунь (Его последствия для Херсонеса) // ВВ. – 1991. – Т. 51.- С. 153 – 174.

127. Беляев С.А. Что писалось в юбилейной литературе о месте крещения князя Владимира (Предварительные замечания) // Byzantinorussica. – М., 1994. - №1. – С.198-213.

- 128.** Берлінський М.Ф. Історія міста Києва. – К.,1991. – 320 с. (Репринт).
- 129.** Болотов В.В. Лекції по історії древньої Церкви. – СПб., 1910. – Т.2. – 600 с.
- 130.** Болховітінєв Є., митрополит. Вибрані праці з історії Києва. – К.: Либідь, 1995. – 488 с. (Репринт).
- 131.** Боровський Я.Е. Мифологічний мир древніх киявлян. – К.: Наукова думка, 1982. – 104 с.
- 132.** Браїчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – 264 с.
- 133.** Бугославський С.А. К літературній історії “Пам'яті і похвали” князю Володиміру // ИОРЯС. – 1924-1925. – Т.29. – С.105-159.
- 134.** Вагнер Г.К. Проблема жанрів в древнерусському мистецтві. – М.: Искусство, 1974. – 267 с.
- 135.** Вагнер Г.К. Канон і стиль в древнерусському мистецтві. – М.: Искусство, 1987. – 288 с.
- 136.** Вагнер Г.К. Искусство мыслить в камне. – М.: Наука, 1990.–256с.
- 137.** Вагнер Г.К. От Десятинной церкви к Софийскому собору // Byzantinorussica. – М., 1994. - № 1. – С. 151-156.
- 138.** Ваклинов С. Формиране на старобългарската култура VI-XI вв. – София, 1977. – 492 с.

- 139.** Васильевский В.Г. Труды. – СПб., 1909. – Т.2. – Вып. 1. – 583 с.
- 140.** Введение христианства на Руси / Отв.ред. А.Д.Сухов. – М.: Мысль, 1987. – 304 с.
- 141.** Верещагин Е.М. Был ли креститель Руси Владимир еретиком – арианином? // ИАН: Сер. лит-ры и яз. – М., 1989. – Т.48. – Вып.1. – С.49-56.
- 142.** Верещагіна Н.В. Перші загальнодержавні культи святих Климента і Миколая та їх відображення у пам'ятках історії і культури Київської Русі. Автореф. дис. ... канд. історич. наук. – К., 1999. – 18с.
- 143.** Вернадский Г.В. Киевская Русь / Пер. с англ. Е.П. Беренштейна, Б.Л. Губмана, О.В. Строгановой. Под ред. Б.А. Николаева. – Тверь: ЛЕАН, Москва: АГРАФ, 1996. – 448 с.
- 144.** Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – К.: Українська Православна Церква Київського Патріархату, 1998. – 294 с. (Репринт).
- 145.** Высоцкий С.А. Золотые ворота в Киеве. – К.: Наукова думка, 1982. – 128 с.
- 146.** Ганзенко Л., Коренюк Ю., Меднікова Ю. Нові дослідження археологічних колекцій стінопису Десятинної церкви та прилеглих споруд// Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. – К.: АртЕк, 1996. – С. 68-73.
- 147.** Гломозда К.Е. “Крещение Руси” в концепциях современной буржуазной историографии. – К.: Наукова думка, 1988. – 168 с.

- 148.** Гломозда К.Ю., Яневський Д.Б. Історичні гербові відзнаки та прапорові барви України // УДЖ. – 1990. - № 4. – С. 43-55.
- 149.** Глушак А. Хрещення Київської Русі // Історія релігії в Україні: У 10 т. / Редкол.: А.Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. центр духовн. культури, 1996 – 1998. – Т.1: Дохристиянські вірування ; Прийняття християнства / За ред. Б.Лобовика. – С. 239-283.
- 150.** Глушак А., Харьковщенко Є. Церква в Київській Русі: від введення християнства до занепаду Київської держави // Українська Церква між Сходом і Заходом. – К.: Укр. центр духовн. культури, 1996. – С. 5-45.
- 151.** Голубинский Е. История русской церкви. – М., 1901. – Т.1, первая половина. – 986с.
- 152.** Голубинский Е. История русской церкви. – М., 1904. – Т.1, вторая половина. – 926с.
- 153.** Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. – М., 1903. – 600с.
- 154.** Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика. – Сергиев Посад, 1918. – 286с.
- 155.** Горський В.С. Святі Київської Русі. – К.: Абрис, 1994. – 176с.
- 156.** Греков Б.Д. Киевская Русь. – М.: Госполитиздат, 1953. – 568с.

- 157.** Гришко В. Историко – правне підгрунття теорії Ш Риму. – Мюнхен: Церковно – Археографічна Комісія Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, 1953. – 76с.
- 158.** Грушевський М. Історія України – Руси. – Т.1: До початку XI віку. – К.: Наукова думка, 1991. – 649с. (Репринт).
- 159.** Грушевський М. Історія України – Руси. – Т.2: XI-XIII вік. – К.: Наукова думка, 1992. – 634с. (Репринт).
- 160.** Грушевський М.С. Духовна Україна (Збірка творів) / Упор. та додатки І. Гирича, О.Дзюби, В. Ульяновського. – К.: Либідь, 1994. – 540с.
- 161.** Дегтярьов М.Г., Реутов А.В. Михайлівський Золотоверхий монастир. – К.: Техніка, 1997. – 160с.
- 162.** Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. – Казань, 1884. – Ч.1. – 240с.
- 163.** Долоцкий В.И. Чин оглашения в древней христианской церкви // ХЧ. – 1849. – Ч.1. – С. 416-470.
- 164.** Дурылин С. Град Софии. Царьград и святая София в русском народном религиозном сознании. – М., 1915. – 77с.
- 165.** Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево – Софийского собора и Киевской иерархии. – К., 1825. – 271с.
- 166.** Жоливе – Леви К. Образ власти в искусстве эпохи Македонской династии (867-1056) // ВВ. – 1988. – Т.49. – С. 143-161.

- 167.** Закревский Н. Краткое историческое описание Первопрестольной Соборной Десятинной церкви в Киеве. – СПб., 1829. – 32с.
- 168.** Закревский Н. О древностях киевских, особенно о Десятинной церкви // ЖМНП. – 1836, ноябрь. – С. 261-280.
- 169.** Закревский Н.В. Летопись и описание города Киева. – М., 1858. – 266с.
- 170.** Закревский Н.В. Описание Киева. – М., 1868. – Т.1. – 455с.
- 171.** Закревский Н.В. Описание Киева. – М., 1868. – Т.2. – 456-951с.
- 172.** Закревский Н. Описание Десятинной церкви в Киеве. – К., 1872. – 28с.
- 173.** Запровадження християнства на Русі: Історичні нариси. – К.: Наукова думка, 1988. – 208с.
- 174.** Зубарь В.М., Павленко Ю.В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. – К.: Наукова думка, 1988. – 208с.
- 175.** Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и её источник. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 210с.
- 176.** Иоанн, иеромонах. Обрядник Византийского двора как церковно – археологический источник. – М., 1896. – 199с.

- 177.** Иоанн (Икономцев), иеромонах. Византизм, славяне и Россия // ВИ. – 1989. №8. – С. 54-75.
- 178.** Иоанн, митрополит Санкт – Петербургский и Ладожский. Русь соборная: Очерки христианской государственности. – СПб.: Царское дело, 1995. – 252с.
- 179.** Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. – К.: Наукова думка, 1987. – 216 с.
- 180.** История Киева: В трёх томах, четырёх книгах. – Т.1: Древний и средневековый Киев. – К.: Наукова думка, 1982. – 408с.
- 181.** Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания // ИОРЯС. – 1921. – Т.26. – 115с.
- 182.** Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания // ИОРЯС. – 1922. – Т.27. – 109с.
- 183.** Івакін Г. Археологічне вивчення Михайлівського Золотоверхого монастиря в 1996-1998 роках // Пам'ятки України: історія та культура. – 1999. – Ч.1. – С. 52-59.
- 184.** Історія релігії в Україні: У 10т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. центр духовн. культури, 1996-1998. – Т.1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – 384с.
- 185.** Історія релігії в Україні: У 10т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. центр духовн. культури, 1997. – Т.2: Українське православ'я / За ред. П. Яроцького. – 376с.

- 186.** Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / За ред. А.М. Колодного і П.Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 736с.
- 187.** Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12т. – Т.1. – М.: Наука, 1989. – 640с. (Репринт).
- 188.** Каргер М.К. Древний Киев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т.1. – 580с.
- 189.** Каргер М.К. Древний Киев. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – Т.2. – 661с.
- 190.** Карсавин Л.П. Культура средних веков. – К.: Символ, 1995. – 208с. (Репринт).
- 191.** Карташов А.В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально – культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. – М.: Столица, 1991. – С. 32-40.
- 192.** Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви. – М.: Терра, 1993. – Т.1. – 686с. (Репринт).
- 193.** Климов В. Православні монастирі: TERRA INCOGNITA // ЛС. – 1994. - №1. – С. 1-17.
- 194.** Ключевский В.О. Сочинения: В 9т. – Т.1: Курс русской истории. – Ч.1 / Под ред. В.Л. Янина. – М.: Мысль, 1987. – 430с. (Репринт).
- 195.** Колодний А. Передмова // Історія релігії в Україні: У 10т. / Редкол. А. Колодний (голова) та ін. – К.: Центр духовн. культури, 1996. – 1998. –

Т.1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – С. 5-36.

196. Колодний А. Закономірності релігійного процесу в Україні // Християнство в контексті історії і культури України. Матеріали першої міжнародної наукової конференції. – К., 1997. – С. 4-6.

197. Колодний А. Християнські вияви духовності українця // Християнство і духовність. Зб. матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій “Християнство: історія і сучасність”. – К.: Знання, 1998. – С. 39-44.

198. Комеч А.И. Древнерусское зодчество конца X- начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. – М.: Наука, 1987. – 320с.

199. Кондаков Н. Византийские церкви и памятники Константинополя. – Одесса, 1886. – 242с.

200. Коренюк Ю.О. Фрески Софійського собору в Києві (технологія, техніка, деякі питання стилю, проблеми майстрів). Автореф. дис. ... канд. мистецтвознавства. – К., 1995. – 20с.

201. Коренюк Ю.О., Фурман Р.В. Фрагменти стінного розпису Десятинної церкви у Києві // Археологія. – 1988. – Вип. 61. – С. 61-66.

202. Косик В. Тисячоліття християнства в Україні (988-1988). – Брюссель; Лондон, 1987. – 63с.

203. Костомаров Н.И. Мысли о федеративном начале в древней Руси // Основа. – 1861. - №1. – С. 12-58.

- 204.** Котляр М.Ф. Утворення Давньоруської держави (Сер. Історичні зошити). – К.: Ін-т історії України НАН України, 1993. – 44с.
- 205.** Котляр М.Ф. Історія України в особах: Давньоруська держава. – К.: Україна, 1996. – 240с.
- 206.** Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навч. посібник: У 3-х кн. – Кн. 3: Кінець XVI- середина XIX століття. – К.: Либідь, 1994. – 336с.
- 207.** Кузьмин А.Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – С. 21-54.
- 208.** Кузьмин А.Г. Крещение Руси: Концепции и проблемы // Крещение Руси в трудах русских и советских историков. – М.: Наука, 1988. – С. 3-56.
- 209.** Культура Византии: IV- первая половина VII в. / Отв. ред. З.В. Удальцова. – М.: Наука, 1984. – 728с.
- 210.** Лазарев В.Н. Групповой портрет семейства Ярослава // Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись: Статьи и исследования. – М.: Наука, 1970. – С. 27-54.
- 211.** Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско – восточной церкви в IX, X и XI веках (сер. “Византийская библиотека”: Исследования) / Предисл., науч. ред., справоч. матер. и имен. указ. М.А. Морозова. – СПб.: Алетейя, 1998. – 320с. (Репринт).

- 212.** Лебедев П. Наука о богослужении Православной Церкви. – М., 1890. – Ч.1-2. – 166с.
- 213.** Лебединцев П.Г. О святой Софии Киевской // Труды III Археологического съезда в Киеве 1874г. – К., 1878. – Т.1. – 352с.
- 214.** Лебединцев П. Возобновление Киево – Софийского собора в 1843-1853 гг. – К., 1879. – 71 с.
- 215.** Лебединцев П. Описание Киево – Софийского кафедрального собора. – К., 1882. – 101с.
- 216.** Лебединцев П. Почему Десятинная в Киеве церковь известна в народе под именем Десятинного Николая? // КС. – 1883. – Т.6, август. – С. 755-757.
- 217.** Лебединцев П.Г. Где жили киевские митрополиты – в Переяславле или в Киеве? // КС. – 1885. – Т.2, январь. – С. 177-182.
- 218.** Левченко М.В. Очерки по истории русско – византийских отношений. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 554с.
- 219.** Лидов А.М. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. – М.: Наука, 1994. – С. 15-25.
- 220.** Линниченко И.А. Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // ТКДА. – 1886. - №12. – С. 592-602.
- 221.** Лисовой Н.Н. Под знаком Софии (к предыстории идеи “Третьего Рима”) // Римско – Константинопольское наследие на Руси: идея власти и

политическая практика (IX Международный семинар исторических исследований “От Рима к Третьему Риму”). – М., 1995. – С. 59-60.

222. Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии: вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 59-88.

223. Литаврин Г.Г., Флоря Б.Н. Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древней Руси // Принятие христианства народами Центральной и Юго – Восточной Европы и крещение Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 235-262.

224. Лихачёв Д.С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачёв Д.С. Избранные работы: В 3т. – Л.: Худож. лит., 1987. – Т.1. – С. 261-654.

225. Лихачёв Д.С. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси // Лихачёв Д.С. Избранные работы: В 3т. – Л.: Худож. лит., 1987. – Т.2. – С. 3-342.

226. Лихачёв Д.С. Человек в литературе Древней Руси // Лихачёв Д.С. Избранные работы: В 3т. – Л.: Худож. лит., 1987. – С. 5-164.

227. Логвин Г.Н. Киев: Очерк по художественным памятникам Киева. – М.: Искусство, 1982. – 280с.

228. Логвин Г.Н. Искусство Киева X- середины XI в. // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 140-147.

229. Логвин Г.Н. Про час спорудження Софійського собору в Києві // УЖ. – 1987. - №2. – С. 129-136.

- 230.** Логвин Г.Н. Софійський собор у Києві // ОМ. – 1993. – Ч.2 (березень - квітень). – С. 2, 34-36.
- 231.** Логвин Н.Г. О завершении второго яруса внутренних галерей Софийского собора в Киеве // Архитектура Киева. – К., 1982. – С. 85-89.
- 232.** Лотман Ю.М. Проблемы византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. – М.: Наука, 1989. – С. 227-236.
- 233.** Лубський В. Християнські погляди на державу (I-III ст.) // Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея “Заповідь нову даю вам: любіть один одного” (Іоан. 13.34). Доповіді, повідомлення. – К., 1998. – С. 109-110.
- 234.** Львов А.С. Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология. – М.: Наука, 1968. – С. 3 33-396.
- 235.** Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. – М.: Изд-во Спасо – Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Кн.1. – 408с. (Репринт).
- 236.** Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. – М.: Изд-во Спасо – Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн.2. – 704с. (Репринт).
- 237.** Максимович М.А. Собр. соч.: В 2т. – К., 1876. – Т.2. – 524с.
- 238.** Максимович М.А. Киевъ явился градом великимъ... Вибрані українознавчі твори / Упор. та авт. іст. – біогр. нарису В.О. Замлинський;

Приміт. І.Л. Бутича. Переднє слово В.В. Скопенка. – К.: Либідь, 1994. – 448с. (Репринт).

239. Малышевский И. Рецензия на книгу Е. Голубинского “История русской церкви” // Отчёт о двадцать четвёртом присуждении наград графа Уварова. – СПб., 1882. – С. 50-51.

240. Матях В.М. Медієвістика в Україні другої половини ХІХ- початку ХХ ст.: криза чи прогрес? (Сер. Історичні зошити). – К.: Ін-т історії України НАН України, 1996. – 58с.

241. Мірчук І. Історично – ідеологічні основи теорії Ш Риму. – Мюнхен: Церковно – Археографічна Комісія Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, 1954. – 64с.

242. Моця О.П., Ричка В.М. Київська Русь: від язичництва до християнства: Навчальний посібник. – К.: Глобус, 1996. – 224с.

243. Муравьёв А.Н. Путешествие по святым местам русским. – СПб., 1846. – Ч.2. – 385с.

244. [Муравьёв А.Н.]. Древности и символика Киево – Софийского собора // Прибавление к изданию творений Святых Отцев в русском переводе. – М., 1859. – Ч.18. – С. 568-582.

245. Назаренко А.В. Когда же княгиня Ольга ездила в Константинополь? // ВВ. – 1989. – Т.50. – С. 66-83.

246. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917-1941 рр. – Ч.1: 1917- середина 20-х років. – К.: Ін-т української археографії та джерелознавства НАН України, 1995. – 280с.

247. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917-1941 рр. – Ч.2: Кінець 20-х – 1941 рр. – К.: Ін-т української археографії та джерелознавства НАН України, 1995. – 216с.

248. Никитенко М.М. Некоторые византийские реалии в культуре древнего Киева (к проблеме крещения Руси) // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества. Тезисы докладов конференции. Москва, 23-25 июня 1997г. – М.: Индрик, 1997. – С. 32-33.

249. Никитенко М.М. Летописная “Речь философа”: богословский трактат или исторический документ? // Музейні читання. Матеріали наукової конференції Музею історичних коштовностей України – філіалу Національного музею історії України 17-18 грудня 1996 р. – К., 1998. – С. 109-113.

250. Никитенко М.М. Древнейший киевский документ о крещении князя Владимира (к проблеме русско – византийских связей) // Міжнародні відносини і проблеми державного будівництва в країнах Європи і Америки. Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Бердянськ; Запоріжжя, 1998. – С. 3-9.

251. Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика . – К.: Ін-т української археографії і источниковедення НАН України ім. М.С. Грушевського, 1999. – 294с.

252. Нікітенко М. До питання про першого митрополита Русі-України // Християнство в контексті історії і культури України. Матеріали першої міжнародної наукової конференції. 28-29 листопада 1997р. Збірка наукових праць. – К., 1997. – С. 21-22.

253. Нікітенко М. “Віднині є у церкви святі...” // ЛС. – 1997. - № 5-6. – С. 18-22.

254. Нікітенко М. Перші святі України // Історія України (тижневик). – 1997. – № 35. – С. 1-3.

255. Нікітенко М. Найдавніша пам’ятка киеворуської літератури // Історія в школах України: Науково-методичний журнал. – 1998.- Ч.2. – С. 12-15.

256. Нікітенко М. М. Витоки ідейно - художньої образності київських першохрамів // Людина і творчість: гуманістичні вияви. Матеріали наукової конференції “Гуманізм. Людина. Творчість” (1995 р.). – Дрогобич: Вимір, 1998. – С. 289-302.

257. Нікітенко М. Хрещення князя Володимира у світлі нових досліджень // Історія в школах України: Науково-методичний журнал. – 1998. – Ч. 3. – С. 8-13.

258. Нікітенко М. Загадкова “Промова філософа” : 1000 років найдавнішій пам’ятці киеворуської літератури // Історія України (тижневик). – 1998. - № 42. – С. 5.

259. Нікітенко М. Богородичний Акафіст в ідейній програмі київських першохрамів // Християнство і духовність: Зб. матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій “Християнство: історія і сучасність”. – К., 1998. – С. 90-92.

260. Нікітенко М. Найдавніший киеворуський пантеон святих у Десятинній церкві // Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея

“Заповідь нову даю вам: любіть один одного” (Іоан. 13, 34). Доповіді, повідомлення. – К., 1998. – С. 132-137.

261. Нікітенко М. Заснування митрополії Русі в першохрамах Києва // Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея “Заповідь нову даю вам: любіть один одного” (Іоан. 13, 34). Доповіді, повідомлення. – К., 1998. – С. 169-173.

262. Нікітенко М. Християнський Київ у сакральному космосі “Нового Єрусалима” // Католицький щорічник. – К., 1998. – С. 196-200.

263. Нікітенко М. Найдавніший Михайлівський храм Києва // Четвертий міжнародний конгрес українців. Доповіді та повідомлення: Історія. – Част. 1: Від давніх часів до початку ХХ ст. – Одеса; Київ; Львів, 1999. – С. 31-34.

264. Нікітенко М. Перші християнські святині Києва: біля витоків національного державотворення // Краєзнавство. – 1999. – № 1-4. – С. 124-128.

265. Нікітенко М. Державно–соборний характер першохрамів Києва // Український релігієзнавчий бюлетень. – 2000. - №13- С. 54-65.

266. Нікітенко Н. Володимирський меморіал у Софії Київській часів Петра Могили // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К.: Дніпро, 1997. – С. 159-167.

267. Нікітенко Н.М., Нікітенко М.М. Княжий портрет у Софії Київській в контексті східнохристиянської культурної традиції // Наукові записки НАУКМА. – Т.2: Культура. – К.: Стилос, 1997. – С. 141- 150.

268. Нікітенко Н.М., Нікітенко М.М. Меморіально – сакральна функція київських першохрамів // Культурологічні студії. Зб. наукових праць НАУКМА. – К., 1999. – С.194-207.

269. Никольский Н.М. История русской церкви. – Минск: Беларусь, 1990. – 540 с. (Репринт).

270. Новое в археологии Киева. – К.: Наукова думка, 1981. – 456 с.

271. Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви: У 2т. – Т.1-2. – К.: Україна, 1993. – 284 с.

272. Остров П. О почитании святых мощей // ЖМП. – 1997. - № 1. – С. 65-73.

273. Острогорский Г.К. Владимир Святой и Византия // Владимирский сборник в память 950-летия крещения Руси. – Белград, 1938. – С. 35-41.

274. Очерки истории культуры славян. – М.: Индрик, 1996. – 463 с.

275. Попов И.В. О почитании святых мощей // ЖМП. – 1997. - № 1. – С. 74-79.

276. Попов К.М. Чин священного коронования (Исторический очерк образования чина) // БВ. – 1896, май. – С. 173-196.

277. Поппе А. Заснування Софії Київської // УДЖ. – 1965. - № 9. – С. 97-104.

278. Поппе А. Заснування митрополії Русі в Києві // УДЖ. – 1969. - № 6. – С. 98-105.

- 279.** Поппэ А. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // ВВ. – 1968. – Т. 28. – С. 85-108.
- 280.** Поппэ А. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // ВВ. – 1969. – Т. 29. – С. 95-104.
- 281.** Поппэ А. О причине похода Владимира Святославича на Корсунь 988-989 гг. // Вестник МГУ. Серия «История». – 1978. - № 2. – С. 45-58.
- 282.** Поппэ А. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986-989 годах) // Как была крещена Русь. – М.: Политиздат, 1989. – С. 202-240.
- 283.** Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. – СПб. – 1913. – 414 с.
- 284.** Приселков М.Д. История русского летописания XI – XV вв. – М.: Изд.-во «Дмитрий Буланин», 1996. – 326 с. (Репринт).
- 285.** Пуцько В. Про заснування Десятинної церкви у Києві // УДЖ. – 1990. - № 9. – С. 93 – 97.
- 286.** Рапов О.М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // ВИ. – 1984. - № 6. – С. 34-47.
- 287.** Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в.: Принятие христианства. – М., 1988. – 416 с.
- 288.** Ресент О. Криза сучасної історичної науки: методологічний і джерелознавчий аспекти // Четвертий міжнародний конгрес українців.

Доповіді та повідомлення: Історія. – Част. 2: XX століття. – Одеса; Київ; Львів, 1999. – С. 9-22.

289. Репина Л.П. “Новая историческая наука” и социальная история. – М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 1998. – 278 с.

290. Реутов А. До проблеми реконструкції Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. – К.: АртЕк, 1996. – С. 32-34.

291. Ричка В.М. Церква Київської Русі (соціальний та етнокультурний аспект). – К.: Ін-т історії України НАН України, 1997. – 208 с.

292. Ричка В. Формування ідеї священної держави в Київській Русі // Християнство в контексті історії і культури України. Матеріали першої міжнародної наукової конференції. – К., 1997. – С. 17-18.

293. Ричка В.М. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. – 1998. - № 2. – С. 72-81.

294. Ричка В. “День народження” Києва в середньовічній релігійно-церковній традиції // Четвертий міжнародний конгрес українців. Одеса, 26-29 серпня 1999 р. Доповіді та повідомлення. Історія. – Ч. 1. Від давніх часів до початку XX ст. / Відп. ред. Я. Ісаєвич. – Одеса; Київ; Львів, 1999. – С. 20-23.

295. Рожков Н.А. Русская история в сравнительно-историческом освещении. – Л.; М., 1928. – Т. 1. – 444 с.

296. Ротенберг Е.И. Сакральная идея и художественный образ // Библия в культуре и искусстве: Материалы научной конференции «ВиPPERовские

чтения – 1995». / Под общ. ред. И.Е. Даниловой. – М.: Гос. музей изобраз. искусств им. А.С. Пушкина, 1996. – Вып. XXVIII. – С. 5-19.

297. Русское православие: вехи истории. / Науч. ред. А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.

298. Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X-XVII вв. (Зарубежные и советские исследования). – М.: ИНИОН АН СССР, 1991. – Ч.2. – 348 с.

299. Рыбаков Б.А. Древняя Русь: Сказания; Былины; Летописи. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 361 с.

300. Рыбаков Б.А. Первые века русской истории. – М.: Наука, 1964. – 240 с.

301. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. – М.: Наука, 1982. – 592 с.

302. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 784 с.

303. Рындина А.В. Древнерусские паломнические реликвии. Образ Небесного Иерусалима в каменных иконах XIII-XV вв. // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. – М.: Наука, 1994. – С. 63-77.

304. Сагайдак М.А. Великий город Ярослава. – К.: Наукова думка, 1982. – 96 с.

- 305.** Саган О.Н. Православ'я в контексті культурного розвитку українського народу. Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – К., 1993. – 16 с.
- 306.** Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). – М.: Индрик, 1998. – 416с.
- 307.** Соколов М. Из древней истории болгар. – СПб., 1879. – 252 с.
- 308.** Соловьёв М. Сочинения: В 18 кн. Кн. 1: История России с древнейших времен. – М.: Мысль, 1988. – Т.1-2. – 797 с.
- 309.** Сухомлинов М.И. О древней русской летописи как памятнике литературном // Уч. зап. ВОАН. – 1856. – Кн. 3. – С. 58-71.
- 310.** Сычев Н.П. На заре бытия Киево-Печерской обители // Сборник статей в честь акад. А.И. Соболевского (СОРЯС. – Т. 101. - № 3). – Л.: Изд-во АН СССР, 1928. – С. 289-294.
- 311.** Татищев В.Н. История Российская: В 7 т. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – Т.1. – 500 с.
- 312.** Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – К. Наукова думка, 1992. – 224 с.
- 313.** Толочко О.П. Русь: держава і образ держави (Сер. Історичні зошити). – К.: Ін-т історії України НАН України, 1994. – 38 с.
- 314.** Толочко О.П, Толочко П.П. Київська Русь. – К.: Альтернативи, 1998. – 352 с.

- 315.** Толочко П.П. Исторична топографія стародавнього Києва. – К.: Наукова думка, 1972. – 220 с.
- 316.** Толочко П.П. Древний Киев. – К.: Наукова думка, 1983. – 227 с.
- 317.** Толочко П.П. Літописи Київської Русі. – К.: Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – 88 с.
- 318.** Толочко П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. – К.: АртЕк, 1996. – 216 с.
- 319.** Толочко П. Десятинна церква – центр давньоруської духовності // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. – К.: АртЕк, 1996. – С. 12-14.
- 320.** Толочко П.П. Від Русі до України. – К.: Абрис, 1997. – 400 с.
- 321.** Топоров В.Н. Святость и святыё в русской духовной культуре. – Т.1: Первый век христианства на Руси. – М.: Гнозис, 1995. – 880 с.
- 322.** Удальцова З.В. Киев и Константинополь - культурные связи до XIII в. // ВИ. – 1987. - № 4. – С. 56-69.
- 323.** Українська Церква між Сходом і Заходом / Відп. ред. А. Колодний. – К.: Укр. центр духовн. культури, 1996. – 225с.
- 324.** Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навч. посібник: У 3-х кн. – Кн.1: Середина XV- кінець XVI століття. – К.:Либідь, 1994. – 256с.

- 325.** Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні . Навч. посібник: У 3-х кн. – Кн. 2; Середина XV – кінець XVI століття. – К.: Либідь, 1994. – 256 с.
- 326.** Федотов Г. Святыя Древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990. – 272 с.
- 327.** Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. История Русской Церкви: I период (988-1237). – М., 1888. – 273 с.
- 328.** Филипович Л. Роль християнства в національній ідентифікації українського народу // Християнство і духовність. Зб. матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій “Християнство: історія і сучасність”. – К.: Знання, 1998. – С. 170-174.
- 329.** Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы IV-VIII веков. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 260+42 с. Репринт.
- 330.** Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.). – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 206 с.
- 331.** Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення. – К.: АртЕк, 1996. – 224 с.
- 332.** Черепнин Л.В. “Повесть временных лет”, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // ИЗ. – 1948. – Т.25. – 333 с.
- 333.** Чичуров И.С. “Хождение апостола Андрея” в византийской и древнерусской церковно-идеологической традиции // Церковь, общество и государство в феодальной России. – М.: Наука, 1990. – С.7-23.

- 334.** Шахматов А.А. Один из источников летописного сказания о крещении Владимира // Сб. статей по славяноведению, посвященный профессору М.С. Дринову. – Харьков, 1904. – С. 63-74.
- 335.** Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира. – СПб., 1906. – 126 с.
- 336.** Шахматов А.А. Разыскание о древнейших русских летописных сводах. – СПб., - 1908. – 686 с.
- 337.** Шахматов А.А. “Повесть временных лет” и её источники // ТОДРЛ Ин-та русской литературы АН СССР. – М.; Л., 1940. – Т. 4. – 253 с.
- 338.** Шероцкий К.В. Киев: Путеводитель. – К., 1917. – 376 с.
- 339.** Шип Н.А. Православна церква у державотворчому процесі (від часів Київської Русі до утворення Української Народної Республіки). – К.: Ін-т історії України НАН України, 1997. – 18 с.
- 340.** Шмурло Е. Когда и где крестился Владимир Святой // ЗРИОП. – Прага, 1927. – Кн. 1. – С. 140-148.
- 341.** Шуба О. Церковні пам’ятки як джерело національної історії // КС. – 1996. - № 6. – С.93-96.
- 342.** Щапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. – М.: Наука, 1972. – 388 с.
- 343.** Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X – XIII в. – М.: Наука, 1989. – 232 с.

- 344.** Якобсон А.Л. Закономерности в развитии средневековой архитектуры IX – XV вв.: Византия, Греция. Южнославянские страны. Русь. Закавказье. – Л.: Наука, 1987. – 240 с.
- 345.** Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К.: Генеза, 1997. – 312 с.
- 346.** Янин В.Л. Русская княгиня Олисава – Гертруда и её сын Ярополк // Нумизматика и эпиграфика. – М., 1963. – Т. 4. – С. 142-164.
- 347.** Яроцький П. Висновки // Українська Церква між Сходом і Заходом. – К.: Укр. центр духовн. культури, 1996. – С. 209-217.
- 348.** Ястребицкая А.Л. Историография как предмет современной “культурной истории” // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литературы. Сер. 5: История. Реф. журнал ИНИОН РАН. – М., 1999. - № 2. – С. 3-24.
- 349.** Cöltz H. Der Hymnos Akathistos – eine Keimzelle russischer Spiritualität // Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus`. – Göttingen, 1988. – S. 85-102.
- 350.** Daisaku I. The Light of Byzantine Civilization Brightening the Centuries // Studia Slavica – Byzantina et Mediaevalia Europensia. – Vol. 1: In memoriam Ivan Dujcev. – Sophia, 1988. – P. 115-118.
- 351.** Franklin S. The Empire of RHOMAIΟΙ as Viewed from Kievan Russia: Aspects of the Byzantino – Russian Cultural Relations // Byzantion. – Bruxelles, 1983. – P. 28-56.

- 352.** Franklin S. The Reception of Byzantine Culture by the Slavs // The 17th International Byzantine Congress: Major papers. – N.Y., 1986. – P. 383-398.
- 353.** Guillou A. La civilization byzantine. – P., 1974. – 576 p.
- 354.** Hauk K. Karl als neuer Konstantin 777: Die archaologischen Entdeckungen in Paderborn in historischer Sicht // Früh – mittelalterliche Studien. – B.; N.Y., 1986. – T. 20. – S. 513-535.
- 355.** Homza M. The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversions of their Countries (The Probleme of Mulieres Suadentes, Persuading Women) // Early Christianity in Central and East Europe. – W-wa: Editor Przemislaw Urbanczyk, 1997. – P. 187-202.
- 356.** Kämpfer F. Neue Ergebnisse und neue Probleme bei der Erfoschung der profanen Fresken in der Kiever Sophienkirche // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. – 40. – 1992. – H.1. – S. 76-94.
- 357.** Labunka M. Religious Centers and Their Missions to Kievan Rus`: From Olga to Volodimir // Harvard Ukrainian Studies. – Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. – Vol.12/13: 1988/1989: Proceedings of the International congress commemorating the Millenium Christianity in Rus` - Ukraine. / Gen. Ed. Pritsak O., Sevcenko I. With the assist. of Labunka M. – P. 189-193.
- 358.** Mar Gregorios P. The Foundation of the Russian People and the Conversion of Russia to Christianity // Studia Slavico – Byzantina et Mediaevalia Europensia. – Vol.1: In memoriam Ivan Dujcev. – Sophia, 1988. – P. 119-122.

- 359.** Meyendorff J. From Byzantium to Russia: Religious and Cultural Legacy // Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus`. – Göttingen, 1988. – S. 85-102.
- 360.** Müller L. Zum Problem des hierarchischen Status und jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. – Köln; Braunsfeld, 1959 (Osteuropa und der deutsche Osten, III. 6). – 84 s.
- 361.** Müller L. Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. – München: Erich Wewel Verl., 1987. – 132 s.
- 362.** Nikitenko N. Dating of the St.Sophia`s Cathedral in Kiev and Rus – Polish Relations // Early Christianity in Central and East Europe. – W-wa: Editor Przemyslaw Urbanczyk, 1997. – P. 141-146.
- 363.** Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453. – L., 1982. – 445 p.
- 364.** Picchio R. Questione della lingua e Slavic Cirillomethodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi. – Roma, 1972. – P. 7-120.
- 365.** Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American contributions to the seventh International congress of slavists. – W-wa, Aug. 21-27, 1973. – Columbus (Ohio), 1973. – Vol. 2: Literature and folklore. – P. 439-467.
- 366.** Picchio R. From Boris to Volodimer: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom // Harvard Ukrainian studies. – Cambridge (Mass.) : Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. – Vol.12/13: 1988/1989: Proceedings of the International congress commemorating the Millenium

Christianity in Rus` - Ukraine. /Gen. Ed.: Pritsak O., Sevcenco I. With the assist. of Labunka M. – P. 200-213.

367. Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus` (988-1237). – München: Beck, 1982. – 361 s.

368. Poppe A. The Original Status of the Old-Russian Church // Acta Poloniae Historica.- W-wa, 1979. – P. 5-45.

369. Poppe A. The Building of the Church of St.Sophia in Kiev // Journal of Medieval History. – Amsterdam, 1981. – Vol.8. – P. 15-66.

370. Poppe A. The Rise of Christian Russia. – L., 1982. – 346 p.

371. Rüss H. Kiever Reichsbau // Handbuch der Geschichte Russland / Hrsg. Von Hellmann M. Et al. - Stuttgart: Hiersemann, 1976-1989. – S. 200-430.

372. Seeman K.–D. Zum Weltlichen und Geistlichen in der altrussischen Literatur // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. – Wiesbaden, 1978. – Bd. 25. – S. 330-341.

373. Sevcenco I. Religious Missions Seen from Byzantium // Harvard Ukrainian studies. – Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. – Vol. 12/13: 1988/1989: Proceedings of the International congress commemorating the Millennium Christianity in Rus` - Ukraine / Gen. Ed.: Pritsak O., Sevcenco I. With the assist. of Labunka M. – P. 7-27.

374. Tachiaos A. – E.N. The Greek Metropolitans of Kievan Rus`: An Evolution of Their Spiritual and Cultural Activity // Harvard Ukrainian studies. – Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. – Vol.

12/13: 1988/1989: Proceedings of the International congress commemorating the Millenium Christianity in Rus`- Ukraine / Gen. Ed.: Pritsak O., Sevcenco I. With the assist. of Labunka M. – P. 430-445.

375. Thomson F.J. The Contributions to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus`: The Myths and Enigma // Harvard Ukrainian studies. – Cambridge (Mass.): Harvard univ.: Ukr. Research inst., 1990. – Vol. 12/13: 1988/1989: Proceeding of the International congress commemorating the Millenium Christianity in Rus`-Ukraine / Gen. Ed.: Pritsak O., Sevcenco I. With the assist. of Labunka M. – P. 214-261.

376. Vodoff V. Naissance de la chretiente russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses consequences (XI-XIII siecles). – P.: Fayard, 1988. – 494 p.