

Олег Батрак

ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА КНЯЗІВ ВОЛОДИМИРА  
ТА ЯРОСЛАВА  
(КІНЕЦЬ X — ПЕРША ПОЛОВИНА XI СТ.)

*Batrak Oleg. Church policy of princes of Volodymyr and Yaroslav (end X is the first half of XI item). The church policy of the Kievan princes of Volodymyr Large and Yaroslav Wise lights up in the article.*

*У статті висвітлюється церковна політика кийських князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого.*

Однією з важливих та дискусійних проблем середньовічної історії, особливо періоду Давньоруської держави, була і залишається проблема інтерпретації. На сучасному етапі в українській історичній науці спостерігається докорінний перегляд уявлень про її межі, можливості та значення. Можна говорити про «інтерпретаційний переворот» у рамках герменевтичного дискурсу, який вийшов за межі однобічної атеїстичної парадигми.

Актуальність застосування нових методологічних підходів при цьому зумовлена змінами в природі нових знань. Сучасна герменевтика (теологічна), її методологічні принципи вимагають за кожним релігійним текстом бачити певну традицію, усвідомлення догматично-термінологічних формул, що максимально скорочує історичну дистанцію до об'єкта інтерпретації. «...Релігійні тексти, — зазначає О.Вдовина, — не можуть бути витлумачені тільки буквально, оскільки їхнє розуміння закорінене в певних принципах, без усвідомлення яких не можна претендувати на адекватне тлумачення ані цілого тексту, ані будь-яких окремих його частин» [2, с. 84]. Значно зменшується і частка авторської «вигадки», оскільки передбачає під час інтерпретації тексту звертатися до

праць церковних діячів, богословів, документального церковного матеріалу, включаючи Біблію. Вони є джерелом і вивчення історії становлення християнського віровчення з його догматичними особливостями, і тлумачення останніх.

Наслідком копіткої науково-дослідницької діяльності за останні сто років є суттєве збільшення ґрунтовних досліджень з проблем, які обертаються навколо найгострішої, майже детективної теми — про історію хрещення Русі. Однак і сьогодні є ще чимало питань, що очікують на своє вирішення, і серед них неоднозначність оцінок, позицій дослідників щодо визначення канонічного зв'язку Русі з Візантійським патріархатом за часів Володимира Святославовича.

Цікаві спостереження, зорієнтовані на тлумачення біблійних типологічних зразків, що були включені до літописних текстів, через категоріальне русло християнського світогляду, висвітлюється в працях І.Данилевського, В.Петрухіна, Г.Подскальські, В. Рички [5; 16; 19, с. 94–102]. Поряд з цим, накопичився й значний масив літератури відверто перекрученої.

**Метою** статті є спроба здійснити інтерпретацію одного з епізодів в історії введення християнства у Русі: обряду хрещення, його відповідності канону Вселенської церкви, можливого зв'язку з церковним центром у Візантії. Хронологічні рамки IX–XI ст. Одним із завдань статті є здійснення коментаря щодо джерел, в яких ідеться про форми та методи впровадження християнства за часів Володимира, виявлення заходів у процесі християнізації, що свідчать про самостійне здійснення цього акту князем та його оточенням, а також причин, що призвели до необхідності корекції політико-ідеологічного курсу князя Ярослава Володимировича. Реалізація окреслених намірів неможлива без звернення до історії акту хрещення Русі, становлення та уніфікації християнського віровчення, аналізу унормованості традицій християнського способу життя.

Починаючи з I ст. н.е. до часу хрещення Русі була відпрацьована і канонізована ціла система різних правил відносно хрещення, в тому числі і язичників. Останні могли бути охрещені тільки за умови виконання певних вимог, які було закладено в формулу правилом 7-м 2-го Вселенського собору і яку дублювало 95-е правило 6-го Вселенського собору: «...в первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий закликаем их, с троекратным дуновением в лице, и во уши и тако оглашаем их,

и заставляем пребывати в церкви, и слушати Писания, и тогда уже крещаем их» [8, с. 45, 113].

Перевіряти готовність язичника до хрещення повинні були єпископ чи пресвітер [8, с. 106, 169], (78-е правило 6-го Вселенського собору, 46-е правило Лаодикійського собору), не говорячи вже про безліч інших вимог, порушення чи не виконання яких тягли за собою вивердження із церковного сану того, хто хрестив і відлучення того, хто був охрещений.

Отже, в X ст. в канонічній церкві склався порядок навернення до віри: хрещення водою на покаяння, оглашення (що мало на меті введення в церкву майбутнього віруючого, навчання його вірі) і таїнство миропомазання, яке закріплювало остаточно благодать Святого Духа.

Якщо ж проаналізувати інформацію про масове хрещення, яку дає нам літопис, то вона засвідчує про ігнорування цих правил. Чого вартий тільки наказ князя Володимира: «Аще не обрящется кто завтра на реце, богатъ ли, ли убогъ, или нищъ, ли работникъ, противенъ мне да будетъ» [15, с. 132]. І це почувши, люди з радістю йшли, радіючи ж говорили: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли» [15, с. 132]. Йшли на хрещення як на захід, в якому вбачали добрі наміри князя і його оточення, а не з особистого бажання стати християнином, вмотивованого вірою в Ісуса Христа Сина Божого.

Митрополит Іларіон, який виправдовував князя, в своєму «Слові...» писав: «И не было ни единого же противящася благочестному его повелению, да аще кто и не любовью, нъ страхом повелевашааго крещахуся, понеже бе благоверие его съ властью съпряжено» [21, с. 44], — і, додавав, — «И въ едино время вся земля наша въ славе Христа съ Отцемъ и съ Святымъ Духомъ» [21, с. 44].

Скептиків щодо правомочності заходів Володимира було, мабуть, чимало. Літописець на такий прискорений задум самостійного хрещення говорить: «Помилова бо ны «Паки банию бытъя и обновленьем духа», по изволенью божью, а не по нашим делом» [15, с. 134]. Певний сумнів бринить в словах Константина і Василя, які умовляли свою сестру Анну вийти заміж за київського князя Володимира: «Еда како обратить богъ тобою Рускую землю в покаянье, а Гречьскую землю избавишь от лютыя рати» [15, с. 124, 126].

Князь же Володимир, прибувши в Київ, руйнує колишніх кумирів (одних порубали, інших спалили). Перуна вкинули у Дніпро і супроводжували аж поки не впливе за межі руських земель.

Символічно в цьому епізоді те, що Перун уподібнений дияволу, якого відганяють від купелі, яка тепер стає джерелом нового і світлого життя, тобто очищеної і готової до хрещення води.

Після масового заходу хрещення, Володимир, звернувшись до Бога промовив: «...и дажь имъ, господи, уведети тебе, истиннаго бога..., и мне помози, господи, на супротивнаго врага, да, надеяся на тя и на твою державу, побегю козни его» [15, с. 132]. На наш погляд, у цьому зверненні різні лейтмотиви. В першому, — це шлях, який необхідно пройти до віри в Ісуса Христа як істинного Бога, а в другому — це шлях вже віруючої людини.

У некролозі Володимирі, під 1015 роком, автор знову повертається до пам'ятної події хрещення, наголошуючи, що акт було здійснено саме князем: «Аще бо онъ не крестилъ бы насъ, то ны не были быхомъ в прельсти дияволи, — далі наголошує, — сего бо в память держать русьстии людье, поминающе святое крещенье, и прославляють бога въ молитвах и въ песнехъ и въ псалмехъ, поюще господеви, новии людье, просвещени святымъ духомъ, чающе надежи великаго бога и спаса нашего Иисуса Христа» [15, с. 146]. Вдячність літописця князеві лунає одночасно як докора на адресу Візантії, що скептично поставилась до намірів Володимира Святославовича, недооцінила того грандіозного проекту, який він розпочав. Стає зрозумілим, чому Візантія так довго не давала згоди на канонізацію князя, тим більше в ранзі рівноапостольного.

Акція масового хрещення киян у Дніпрі є свідченням самостійного впровадження християнства в Київській Русі князем Володимиром. На зразок того, як це зробив ап. Петро в день П'ятдесятниці, коли на біблійних апостолів зійшов Святий Дух. Ап. Петро, виступивши з промовою, охрестив в Єрусалимі 3 тисячі іудеїв, які покаялись і охрестились у ім'я Ісуса Христа, прийнявши дар Святого Духа (Дії 2: 38–41). Потім разом з Іваном провів масове хрещення в Самарії. Тільки руки на них поклавши, щоб Духа Святого вони прийняли, оскільки до цього колишні іудеї вже були охрещені водою (Дії 8: 14–17).

Приблизно у 51-му році відбувся апостольський собор в Єрусалимі. Вирішувалося питання: чи потрібно проводити обряд обрізання в процесі навернення язичників до християнства, вимагати від них дотримання Закону Мойсея. Рішення апостольського собору з цього приводу було таким: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавления,

и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите; соблюдая сие, хорошо сделаете» (Деян. 15:28–29). (Наводимо переклад російською мовою, оскільки українською мовою текст викладено неповністю). Необхідними названі лише вимоги: стримуватися від ідолоських жертв; крові тварин і задушенینی (в Старому Заповіті в це поняття включається м'ясо тварин, з яких не випущено кров, померлих від хвороб, чи убитих іншим звіром, чи загиблих унаслідок стихійного лиха); утримуватися від блуду; братолюбне ставлення до інших людей.

Про недопустимість блуду багато сказано в Новому Заповіті. Цей гріх ставиться в один ряд з вбивством. Але про ідоложертовне та кров, ані про задушенину Ісус Христос прямо не говорить. Від цього всього застерігає Старий Заповіт. Навіть там, де апостоли наказують дотримуватися певної норми поведінки — не робити іншим того, чого собі не бажаєте, вони мають на увазі не Євангеліє. Христос закликає християн до більшого — возлюбити ворогів своїх, до самопожертвування за друзів своїх (Ів. 15: 13). Це говорить про те, що апостоли не ставили завдання короткого викладення Євангельського вчення (самі Євангелія виникають пізніше) про моральні пинципи, але керувалися чимось іншим.

Абсолютно ясно, що вибрані чотири критерії з Закону Мойсея розумілися як закон, написаний в серцях (Іер. 31: 33; Євр. 10, 16), рівно обов'язковий для всіх народів. Виконання закону дає можливість язичникам правильно сприймати і виконувати Євангеліє Христове. (Бо зволілося Духові Святому і нам — тягару вже ніякого не накладати на вас, окрім цього необхідного). Бо весь Закон в однім слові міститься — любові: «Люби свого ближнього, як самого себе!» (Гал. 5, 14).

На соборі 51 року був обраний і апостол для язичників. Ним став Павло (Дії 26: 17; Рим. 11: 13; Гал. 2: 7–9).

Пізніше, в книзі «Правила Святыхъ Апостоловъ собраныя Климентомъ» була відпрацьована система заходів щодо навернення язичників до християнства, оминаючи обряд обрізання. «Правила...» окремою книгою входили до Біблії Нового Заповіту після Апокаліпсиса Іоанна [4, с. 313]. Інформацію про це залишив І.Дамаскін у своїй праці — «Точное изложение православной веры», яка на початку X ст. була перекладена слов'янською мовою [4, с. 64].

Окрім цього, відомо, що солунськими братами теж був розроблений цілий комплекс заходів щодо закріплення позицій християнського вчення і церкви в Великій Моравії. Це правовий кодекс —

«Закон судний людям». Він, хоча і опосередковано, але дає можливість окреслити найголовніші проблеми, на які було спрямовано заборонні заходи. Найбільш суворі санкції передбачалося застосовувати проти тих, «иже творять требы и присяги», їх рекомендувалося продавати у рабство разом з усім майном. Закон урочисто проголошував непорушність подружнього життя (яке можна було розірвати тільки за особливих, точно визначених причин), санкції за порушення християнських норм сімейних відносин (перелюб, згвалтування, кровозмішення). Так, за кровозмішення передбачалося сувору санкцію — відрізання носа, для «духовних родичів», які побралися — 15-річний строк покаяння. Тож найбільшим злом вважалося збереження язичницьких обрядів і порушення християнських норм сімейних відносин.

У ряді випадків тілесні покарання замінювалися штрафом, але лише тоді, коли мова йшла про порушення «звичайних» норм моралі, а не специфічних християнських заборон [24, с. 129]. Більше того, заслуговує на увагу і те, що розбір справ і призначення покарань (включаючи церковні покарання) віддавалося повністю князю та його суддям.

Відлуння подібних прав зберіг давньоруський літопис за часів Володимира. «...и реша епископи Володимеру: «Се умножишася разбойници; почто не казниши ихъ? ...Ты поставленъ еси от бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье...Володимеръ же отвергъ виры, нача казнити разбойники» [15, с. 140, 142]. Впровадження нових нетрадиційних правових норм наштовхнулося на певне незадоволення. «...и реша епископи и старци: «Рать многа; оже вира, то на оружейи и на коних буди». И рече Володимеръ: «Тако буди». И живяше Володимеръ по устроенью отню и дедню» [15, с. 142].

Це може свідчити про певні труднощі і ускладнення, які виникли в процесі християнізації. Запропоновані єпископами радикальні заходи були скасовані на віче, а надалі узгоджувалися з дружиною: «Бе бо Володимеръ любя дружину, и с ними думая о строи земленем, и о ратехъ, и о уставе земленем» [15, с. 140].

Окрім того, в «Повісті временних літ» руський літописець, описуючи історію слов'янських племен, акцентує увагу на ті самі моральні критерії, які були окреслені апостольським собором. «Имяху бо обычай свои, и закон отецъ своих и преданья, каждо свой нравъ. Поляне бо своих отецъ обычай имуть кротокъ и тихъ, и стыдене къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ матеремъ и къ родителемъ своимъ, къ свекровемъ и къ деверемъ велико стыдене имеху,

брачний обычай имяху: не хожаше зять по невесту, но приводяху вечерь, а завтра приношаху по ней что владуче. А древяне живяху звериньскимъ образомъ, живущее скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды девица. А радимичи, и вятичи, и северъ одинъ обычай имяху: живяху в лесе, якоже и всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословье в них предъ отьци и предъ снохами, и браци не бываху въ них, но игрища межю селы, схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бесовская песни, и ту умыкаху жены себе, с нею же кто съвещашеся; имяху же по две и по три жены. И аще кто умряше, творяху трызну над нимъ, и по семь творяху кладу велику, и възложашуть и на кладу, мертвеца сожъжаху, и посемь собравшее кости вложашу в судину малу, и поставляху на столпе на путех, еже творять вятичи и ныне. Си же творяху обычая кривичи и прочии погани, не ведущее закона божия, но творящее сами себе законъ» [15, с. 30].

Потім він цитує з хроніки Георгія Амартола, де звертає головну увагу на подібні сторони життя у інших народів: ставлення до людей, до їжі і до подружнього життя. Літописець закінчує опис коротким аналізом свого часу. «Якоже се и при насъ ныне половци законъ держать отецъ своих: кровь проливати, а хвалящееся о семъ, и ядуще мерьтвечину и всю нечистоту, хомеки и сусолы, и поимають мачехи своя и ятрови, и ины обычая отецъ своихъ» [15, с. 32].

Тому, поклавши в основу своєї розповіді критерії апостольського собору, літописець коротким екскурсом показав не лише їх особливості у різних племен і народів, але, і це очевидно, виділив в позитивний бік (звичаї предків) полян. Іншими словами, на прикладі полян окреслив людність, де, не знаючи Старого Заповіту (Закону), його моральних вимог, вони, будучи язичниками, вже жили за нормами Закону.

Про це в своєму посланні до римлян писав і ап. Павло: «Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не маючи Закону, самі собі Закон, що виявляють діло Закону, написано в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки» (Рим. 2: 14–15).

Вибір, який випав на долю полян, як ми розуміємо, не був випадковим. Їх літописну характеристику можна розуміти і як аргументацію, яка враховувала вимоги апостольського собору щодо язичників, які залучалися до християнського життя, оптимальну, з точки зору її результативності і позитивного прикладу в процесі християнізації всієї Русі.

Таке бачення ситуації дає підстави стверджувати, що русичи не відкидали саму можливість залучення до християнського світу. Питання, скоріше за все, стояло інакше: де і як прийняти хрещення, щоб не потрапити під юрисдикційну залежність від рівноапостольних церков.

Цікавим у цьому плані є діалог Володимира з посланцями від папи Римського. Німецькі послы роблять наголос на тотожності руських язичницьких земель з християнськими: «Рекль ти тако папеж: земля твоя яко и земля наша, а вера вапа не яко вера наша» [15, с. 98]. Тобто, прозорий натяк на єдину належність земель до Яфетового племені. Про що в принципі, з точки зору біблійної історії, детально описано з самого початку в «Повісті временних літ». Саме від Яфета виводиться символічне походження німців, слов'ян тощо. Тому, мабуть, літописець, не став передавати всі деталі цих переговорів, а виділив тільки найсуттєвіші з них аргументи, якими німецькі послы переконували Володимира. Це відповідь легатів на запитання князя: «Пощенье по силе; «Аще кто пьеть или ясть, то все въ славу божью», рече учитель наш Павел» [15, с. 100]. Явно дипломатичний хід, зорієнтований на апостола, якого і «Повість временних літ» називає вчителем слов'ян.

З цього випливає, що Візантія не мала права претендувати на християнізацію Руських земель. Оскільки той же літописець в розповіді про шляхи сполучень уділів Сима, Хама і Яфета, відносить її до земель Хамових: «Ис того же леса (Оковьскаго. — Авт.) потече Волга на вѣстокъ, и вѣтечеть семьюдесять жерель в море Хвалисьское. Темже и из Руси может ити по Волзе в Болгары и въ Хвалися, и на вѣстокъ дойти въ жребий Симовъ, а по Двине въ Варяги, изъ Варягъ до Рима, от Рима же и до племени Хамова» [15, с. 26]. Звідси стає зрозумілим, чому «коли Ольга зажадала місіонерів, імператор Константин Порфірородний порадив звернутися до цісаря Оттона, бо тоді ще не було схизми» [7, с. 147].

Відголоски цих суперечок простежуються в «Хроніці всього світу» польського історика — Марцина Бельського (близько 1495–1575), де він, — пише О.С.Мильников, — впевнено заявляє: «Нащадки чи рід давнішній наш словенський... пішов від другого світу, тобто від Потопу, і отцем нашим християнським був Яфет... А потім, син його Гомер з сином своїм Аскеназом, чи Ясенем, заснували сарматів, над якими спершу від ріки Танаїс до ріки Рен володарював німецький король Туїскон, нащадок Ноя, через якого ми з народом німецьким завжди були сусідами. Хоча наші старші



літописці виводили нас разом з греками від Іавана, але для цього нема жодних підстав, оскільки з нами разом греки ніколи в Сарматії не знаходились, а німці там спочатку мешкали» [12, с. 26].

Таким чином римокатолицький християнський світ міг ставити під сумнів, можливо, навіть заперечував право Візантії мати під своїм верховенством діоцези на землях Яфета. Виходячи з відповіді, яку дав Володимир Святославович німцям (римським послам): «Идете опять, яко отци наши сего не прияли суть» [15, с. 100], князь був обізнаний у цьому питанні. Тут ми маємо справу з відпрацьованою богословами інтелектуалами концепцією щодо розподілу територій Європи, Африки, Азії між синами Ноя — Симом, Хамом і Яфетом.

На біблійний розподіл накладалися місійні подорожі апостолів (учнів Ісуса Христа), засновників християнських центрів. Останні отримували канонічне право утворювати на них свої діоцези, наvertingаючи людність до християнства. На світську владу, яка успадкувала ці землі за біблійним родоводом, накладався обов'язок захищати християнські парафії відповідних рівноапостольних центрів. Захоплення світськими володарями земель, які не належали їм за біблійним родоводом, вважався протиправним. Релігійний центр мав право вимагати їх повернення під попередню юрисдикцію. А в разі потреби, покладав це завдання на світську владу і міг анафематствувати порушника.

А ап. Павло якраз і перебував з такою місією в землях, яку представляло папи римського посольство. Як зазначає М.Кріль, коли на схилу 881 р. Мефодій відвідав Візантію на запрошення патріарха Фотія та імператора Василія I Македонянина (867–886 рр.), він їм пояснював, що Велика Моравія перебуває у сфері впливу римської церкви і її повернення під візантійську юрисдикцію є нереальним [9, с. 5]. Відомо, що в період іконоборства ці землі тимчасово перебували під світською юрисдикцією Візантійського імператора. Коли папа офіційно звернувся до Візантії віддати ці землі римському престолу, патріарх Ігнатій дав згоду. За що, неканонічно, був усунутий з посади і замінений на Фотія.

Це давало право Володимирі апелювати до отців язичників, які не залучились до християнства, а значить, і не дали право легітимізувати руські землі канонічною єдністю з апостольським центром. Невипадково літопис нічого не говорить про хрещення Русі за часів Аскольда і Діра. Очевидно, що тогочасна руська церковна політико-ідеологічна доктрина торувала шлях, яким передбачалось

оминути канонічну залежність, не даючи жодного приводу в разі християнізації на такі претензії.

Адже не було й апостольського вчення в руській землі, свідчить давньоруський літопис: «...яко сде не суть ученья апостольска, ни суть ведущее бога» [15, с. 132]. Апостол Андрій теж такого права не мав, оскільки апостолом для язичників було обрано Павла. Тому апостол Андрій, за літописом, тільки благословив київські гори.

На нашу думку, невдача німецької місії була нерозривно пов'язана і з політикою курії, її ставленням до церковнослов'янської мови. Відомо, що папа Стефан V (885–891 рр.) повністю заборонив богослужіння слов'янською мовою і навіть назвав це еретичним витвором. З країн, які прийняли християнство у IX ст., тільки в Болгарії (і, зокрема, в сербських князівствах) ця писемність розвивалася вільно. Практично не було писемності «місцевою» мовою в Угорщині. В Польщі слов'янська писемність була відома, але її роль була мінімальною. В Великій Моравії, а потім у Чехії її значення було на перших порах більшим, але потім вона стала об'єктом переслідувань. Аналогічна ситуація була в Хорватії, більше того, духовенство романських міст Далмації, чия юрисдикція поширювалася на хорватські землі, бачило в слов'янській писемності ознаку прагнення хорватів до створення самостійної церкви.

У контексті сказаного, можна припустити, що орієнтація на церковне богослужіння рідною мовою в Київській державі теж нерозривно було пов'язано з автокефальним завданням. Не випадково князь після доповіді послів про свою місію звертається до бояр і старців з питанням не про вибір між рівноапостольними церквами (за літописом, так питання взагалі не ставилось), а про можливе місце хрещення: «Где крещенье приимемъ» [15, с. 124].

За біблійною історією мало місце Іванове хрещення. Іван Предтеча хрестив хрещенням на покаяння, тобто, в пришестя Ісуса. Після того, коли в п'ятдесятий день по воскресінні Ісуса Христа на його учнів зійшов Дух Святий, вони почали проводити обряд хрещення водою з подаванням Духа Святого — «покладанням рук» в ім'я Господа Ісуса (Дії 19: 2–7). Отці перших 4-х століть називали це таїнство «покладанням рук», пізніше — «миропомазанням», яке сповіщає Духа Святого, закріплює благодать, отриману під час хрещення.

У ранньоапостольські часи таку благодать могли отримати ті, хто увірував у пришестя Христа як Сина Божого, що саме Він несе спасіння, славили Його. Прикладом отримання такого дару —

Духа Святого, який пролився на язичників, які Бога звеличували, але не були до цього хрещені водою, засвідчує Петрова місія в Кесарії (Дії 10: 44–48). Після чого він переконав «обрізаних віруючих» охрестити цих язичників і водою (Дії 10: 44–48). Ця ж інформація лунає і в літописі, в розповіді філософа: «Еже бо и ныне крестятся водою и духомъ» [15, с. 120].

Аналіз процесу поступової розбудови церков на Русі за князювання Володимира, а саме — на честь кого вони зводилися, наводить теж на цікаві узагальнення.

Символом до покаяння Руської землі можна вважати побудову князем Володимиром церкви на честь святого Іоанна Предтечі на горі в Корсуні (за Іпатіївським літописом) [10, с. 65]. Вважаємо, це мало свідчити про здійснення хрещення водою, на покаяння (Дії 19:2–4), без «миропомазання», з наступними поетапними заходами: привчанням до церковної мови, через оглашення, до миропомазання (покладанням рук).

Князь повелів робити церкви на місцях, де стояли кумири, а на пагорбі, де знаходився Перун та інші язичницькі боги, ставиться церква на честь святого Василя Великого. Акція показова з точки зору особистого прикладу, адже сам Володимир на цьому капищі приносив жертви язичницьким богам. Символічним було і хрещальне ім'я князя — Василій, яке надавало цьому заходу, в очах язичників, невідворотності.

Наступним кроком є будівництво церков по городам, де попи настановляються, люди на хрещення приводяться, діти обираються для навчання... Літописець занотовує: «Сим же раздаяномъ на ученє книгамъ, събысться пророчество на Русьстей земли, глаголющее: «Во оны днии услышатъ глусии словеса книжная, и яснь будетъ языкъ гугнивыхъ» си бо не беша преди слышали словесе книжного» [15, с. 134]. Тобто, складається враження, що людей охрестили, а потім на швидкоруч почали навчати. Наводить на таку думку викладення перебігу подій самим літописцем. Перед хрещенням у Дніпрі, коли волокли Перуна: «плакахуся его невернии людье, еше бо не бяху прияли святого крещенья» [15, с. 132]. Виходить, щоб зневіритися в язичницьких богах — достатньо охреститися.

Мабуть, що літописцю необхідно було пояснити цей історичний фрагмент так, щоб максимально зняти підозри в якихось порушеннях. Але їх наявність всетаки, на наш погляд, простежується.

У самому Києві споруджується церква святої Богородиці. Символізм будівництва цієї культової споруди розкриває літописець: «Господи боже! «Призри с небесе, и вижь. И посети винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя», новыя люди си, им же обратиль еси сердце и разум, познати тебе, бога істинного» [15, с. 138]. Проблема, яка виникла в процесі християнізації, очевидна. Її літописець повторює вдруге. Навіть ті, хто були охрещені, не вірили в Ісуса Христа як істинного Бога.

Свою розповідь про будівництво церков князем Володимиром літописець супроводжує коментарями до цих подій. Повідомлення його про подробиці щодо святкування з нагоди завершення будівництва не варто, на нашу думку, сприймати як випадковий збіг, літературну окрасу повісті. Шлях явно символізував цілісну, послідовну, взаємопов'язану між собою та завершену систему — від хрещення на покаяння і віри в Ісуса Христа до віри в Господа Ісуса Христа як Бога, Сина Божого. Підтвердженням сказаного можуть бути такі факти.

У Василеві поставлено церкву святого Преображення «бе бо въ ть день Преображенъе господне» [15, с. 140]. Відомо, що це церковне свято символізує одне із найбільших біблійних чудес, яке здійснив Ісус Христос. Він явив свою

(під час молитви з учнями, його одяг змінився на білу) божественну сутність, а голос з хмари назвав Його Сином Божим (Лк. 9:35). «И съзываете боляры своя, и посадники, старейшины по всем градом, и люди многы...Праздновавъ князь дний 8» [15, с. 140]. З цієї нагоди зварено було 300 перевар меду і убогим роздано 300 гривень.

Це говорить про визначну та одночасно унікальну подію: вперше (за літописною хронологією) після початку проведення церковної реформи князь зібрав у Василеві всю адміністрацію Давньоруської держави. Літописець запам'ятав навіть скільки днів тривало це свято, що було б дійсно дивним, якби це була звичайна подія. Згідно з літописним повідомленням уже пройшло 8 років. Можливо, така «розширена» нарада потрібна була для підведення певних підсумків релігійної реформи, яка виглядає наче шлях від Іоанна Предтечі до оновленого життя, через очищення місць від язичницьких капищ (церква св. Василія та інші не названі) до будівництва церкви св. Богородиці, приснодіви, яка народила Ісуса Христа Сина Божого, до усвідомлення, що Ісус Христос (церква Преображення) істинний Бог.

Число 300 перевар меду могло символізувати чисельність Гедеонового війська, яким він переміг мадіанитян. Відомо, що перед походом Гедеон, випробовуючи Бога, чи справді він має намір спасти Ізраїль, спершу вимагав, щоб уночі роса впала лише на вовну, а по всій землі, щоб було сухо. На другу ніч, вимагав зробити навпаки (Кн. Суддів 6: 37–40; 7: 7).

У розповіді філософа, в «Слові...» Іларіона це місце тлумачиться як перше преображення водою, що інші народи були колись сушею, а Ізраїль — руном, потім же на інших народах стала роса, тобто святе хрещення, а на Ізраїлі — сухо. «По всеи же земли роса, по всеи бо земли вера простреся — пише Іларіон — дождь благодетный оброси, купель паки порождения сыны своа въ нетленне облачить» [21, с. 32]. Тобто, йдеться про все людство, оновлене водою, що могло бути символічним Володимировому заходу, як певний підсумок християнізації в Русі і перемога над язичництвом.

Більше того, «...И възвращащется Къеву на Успенъе святыя богородица» [15, с. 140]. Тобто, повернувшись до Києва на Успіння святої Богородиці, Володимир празник світлий справляв, скликаючи численну множину народу. Саме на Успіння святої Богородиці, 15 серпня 996 р. (6504) за літописною хронологією, святкування дня пам'яті божої матері (завершення її життєвого шляху) збігається з язичницьким святом, днем закінчення збору врожаю. Було зібрано восьмий врожай після хрещення, що могло уподібнюватися восьми дням святкування.

У цьому ж році напередодні свята було завершено і будівництво церкви святої Богородиці (Десятинної). Все це може свідчити про те, що князь і його оточення, з огляду на рішення Єрусалимського собору (51 рік), мабуть, вважали поставлені завдання щодо проведення християнізації в своїй державі виконаними. Результати літописець занотував коротко: «Видя же люди хрестьяны суца, радовашеся душею и телом. И тако по вся лета творяше» [15, с. 140].

Таким чином, амбіційність планів, мабуть, пов'язувалася з прагненням київських однодумців князя в такий спосіб довести спроможність Русі без допомоги апостольських церков, за якими стояла відповідна залежність, самостійно вирішити це питання і стати в рівень інших держав християнського світу. Масове хрещення киян мало аналогію з правилами навернення язичників до християнської віри в період раннього християнства (апостольські часи), однак входило в протиріччя з правилами Вселенських соборів,

які в X ст. чітко вже визначали процедуру, порядок та контроль і підпорядкованість нових церков християнським центрам.

Нова парадигма герменевтичної інтерпретації враховує релігійно-християнське світосприйняття творців оповідальних творів — як першоджерел, що орієнтувалися на Біблію. Сприймаючи її як ідеальну структуру, староруські книжники осмислювали і розкривали свою історію через біблійні зразки: співвідносили події, накладаючи біблійні фрагменти на сучасні; уподібнювали діяння володарів з біблійними персонажами; віднаходили в них відповідні прототипи. Увесь цей «ідеально-змістовний» конструкт було зорієнтовано на максимальне поєднання усієї сукупності земних відносин під зразкові біблійні символи, які виконували роль абсолютних істин. У зв'язку з цим В.Ричка зазначає: «Типологічний символізм визначав основний ідейний зміст раннього київського літописання. Мало чи не кожний його персонаж, кожна політична подія знаходить відповідність у біблійних, передусім старозаповітних подієвих моделях» [19, с. 95]. Отже, виходить, що більш пізні події, які описували літописці, мали свої аналогії в біблійних, більш ранніх.

Прикладами такого співвіднесення та уподібнення діянь володарів минулого і сучасного є літописна оповідь. У ній, відтворюючи ідеальний образ монарха, будівничого давньоруської державності, порівнюючи його з біблійним Соломоном [6; 13, с. 26], староруські книжники демонстрували його монаршу гідність, легітимізовану святість першого християнського володаря Русі, що повинно було дати потужний поштовх для формування дедалі виразніших уявлень про Русь як священну державу — богохраниме царство [19, с. 102].

Розповідь про осліплення і чудесне прозріння Володимира, вміщена в «Повісті временних літ» під 988 р.: «По Божою же устрою в се время разболеса Володимерь очима, и не видяше ничтоже, и тужаве вельми, и не домышляшеться, что створити. И посла к нему царица, рекущи: «А ще хочещи избыти болезни сея, то вскорє крестися, аще ли, то имаши избыти недуга сего». Си слышавъ Володимерь, рече: «Да аще истина будеть, то поистине велик Бог будеть хрестеянескъ». И повеле хрестити ся. Епископъ же корсунський с попы царицины, огласив, крести Володимира. Яко възложи руку на нь, абе прозре. Видив же се Володимерь напрасное ицеленье, и прослави Бога, рек: «Топерво увидехъ Бога истиньнаго [15, с. 126].

Дослідниками визначено, що в основу цього сюжету була покладена історія зцілення від тяжкої недуги візантійського імператора Константина Великого [14, с. 107–108]. Одужання Володимира, як і у випадку з Константином, символізує його духовне прозріння (просвітлення, пробудження до нового життя); перетворення (преображення) його влади, яка відтепер ставала царственною [19, с. 94].

Утім, ми певні того, що наведений з літопису фрагмент, окрім ідейної за змістом інформації, зорієнтованої на типологічні зразки, дає можливість розглянути приховану, практичну сторону хрещення (літописець тільки окреслив її порядок стосовно Володимира — оглашення, хрещення, покладання руки єпископа).

Київському князю Володимирі, як хрестителю Русі, відводилося почесне місце 13-го апостола [19, с. 98], на зразок візантійських басилевсів, які виступали продовжувачами місії, покладеної на апостолів. Не дивно, що у візантійській агіографічній традиції титул 13-го апостола було вперше вжито щодо Константина Великого [16, с. 201], з яким староруські книжники уподібнювали Володимира як теж рівноапостольного.

Шлях, яким прийшов князь Володимир до християнської віри уподібнювався наверненню самого Савла — майбутнього апостола Павла [16, с. 205].

Нарешті, «Володимирове хрещення народу, — пише В. Ричка, — давньоруські книжники співвідносили, як уявляється, з даруванням євреям Закону при горі Синай. Пам'ять про цю подію відзначалась у Палестині у п'ятдесятій день по Пасці. Згідно з християнською традицією саме в день П'ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зібралися в Єрусалимі на молитву, зійшов Святий Дух, що наповнив їх здатністю виконати заповідану Ісусом місію — проповідувати його вчення (Лк. 24: 49). Такою здатністю володіє відтепер і Володимир — не випадково ж масове хрещення князя у Дніпрі збіглося зі святом П'ятидесятниці [17, с. 20–22].

Таким чином, під час написання реальної історії минулого, староруські книжники використовували звичайну практику: вони віднаходили майже кожному літописному образу певну біблійну паралель зразкового прецеденту, морального чи юридичного орієнтиру. Його поверховий зміст був зрозумілим для людей з християнським світоглядом і відповідною підготовкою. Сама історія віддзеркалювала фрагмент події в біблійному ідеальному вимірі, який не підлягав сумніву, де останній був критерієм і для осмислення,

і для оцінки. Він міг ставати зразком для практичного його втілення в життя, але тільки через відпрацьовану і канонізовану Церквою, систему заходів.

Звернімо увагу на деякі ключові моменти що передували процесу християнізації Русі. Можна з певною мірою впевненості стверджувати, що вбивство Аскольда і Діра, реставрація язичництва, піднесення Києва було військово-політичною акцією, спрямованою проти канонічної залежності від Візантійського патріархату, яка виникла з прийняттям християнства. А проголошення Олегом Києва як «матері городів руських» стає найголовнішим завданням Володимира щодо його реалізації.

За весь час свого правління Олег спрямовує всю свою діяльність на піднесення Києва як політичного центру Давньоруської держави. Маючи з улочами й тиверцями рать, врегульовує відносини з варягами, будує нові міста, підпорядковує древлян (які за літописом були насильниками полян), ставить у залежність від Києва сіверян і радимичів, скасувавши данину хазарам, врешті, здійснює в 907 році переможний військовий похід на Візантію. Іншими словами, змінює статус Києва. Він стає центром незалежної держави, на користь якої, за договором, Візантія сплачує щорічно данину.

«И прозваша Ольга — вещей: бяху бо людье погани и невеигласи» [15, с. 46]. Явний натяк на те, що це пророцтво здійснив ап. Андрій, благословивши київські гори як місце майбутньої величі його міста: «яко на сихъ восияеть благодать божья; иматъ градъ великъ быти и церкви многи богъ въздвигнути иматъ. И въшедь на горы сия, благослови я, и постави крестъ» [15, с. 26], поглинаючи своїм пророцтвом усі здобутки Олега та його послідовників. Вони розглядаються як епізоди більш величного божественного промислу, кінцевого результату якого не можливо було уникнути. А Олег, проголосивши Київ «матір'ю городів руських», сам того не відаючи, був простим виконавцем одного із фрагментів грандіозного за своїми масштабами богоустановленого через ап. Андрія благословення.

Іншими словами, наведена фраза ніщо інше, як калька з давньогрецького слова «митрополія», а Олег, відповідно задуму давньоруських книжників, не відаючи, брав участь у будівництві майбутнього місця розташування митрополичої кафедри та великокнязівського престолу. Не випадково по смерті князя літописець у розповіді про волхвування робить наголос: «Та же и вся ослабленьемъ божьимъ» [15, с. 54], чи ще «Еще же, но именемъ



господнимъ, и пророчествоваша неции...но и тому будуща пред-показа» [15, с. 56].

Уся різнопланова діяльність його послідовників поставлена в залежність від більш потужного божественного промислу. Весь побудований за змістом фактичний матеріал підпорядковано здійсненню цього грандіозного плану. Поетапність розвитку подій осмислюється літописцем як єдиний процес, уособлений у київських князях: від ревних язичників (князь Олег) до толерантних (князь Святослав), врешті таких (княгиня Ольга), які особисто приймають хрещення, до язичників, які, приймаючи християнство (князь Володимир), впроваджують його в своїй країні і, врешті-решт, до таких (князь Ярослав), які зміцнюють його благочестивістю й інтелектуально.

Підштовхував до цього і соціально-економічний та суспільно-політичний розвиток держави. Для князя і його оточення, які концентрували в своїх руках матеріальні цінності, розширювали територіальний простір володінь, вкрай необхідно було закріпити здобутки владними, політичними повноваженнями, обґрунтованими ідеологічним чинником. Враховуючи складність міжнародної системи стосунків, киево-руська знать свідомо продовжувала орієнтацію на язичницьку ідеологію, яка забезпечувала незалежний статус Русі. Але його зовнішньо-політична «броня» не відповідала внутрішнім завданням країни, навіть входила в протиріччя з їх вирішенням.

У язичництві, природно, закладено рух до своїх богів і корпоративних духовних цінностей, що, врешті-решт, веде до боротьби за незалежність. Язичницький поліетнічний сепаратизм стає антиподом цілісності самої держави, на території якої різноетнічні (зі своїми богами) конгломерати постійно прагнуть відокремитися. Виникають ускладнення, які майже постійно необхідно вирішувати силовими заходами. Усвідомлення і прагнення модернізувати внутрішні ресурси, не принижуючи гідності держави в зовнішніх стосунках, стає найголовнішим завданням князя Володимира і його оточення.

У 980 році проводиться язичницька реформа. Її теологічний конструкт уподібнюється і протиставляється іншим релігіям, де ідеологічні підвалини демонструють і ієрархічну залежність, і єдність. «И постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь» [15, с. 94].

Віра в Перуна як головного бога пантеону уподібнювалося літерству київського домену на всій території Русі. Для її здійснення проводяться відповідні силові заходи. Відбувається похід до Ляхів, займаються городи — Перемишль, Червен та інші. В 981 році князь перемагає в'ятичів і накладає данину від плуга, як і отець. У 982 році в'ятичі виступили проти Володимира і знову були переможені. В 983 році пішов князь на ятвягів і приєднав їхню землю.

У 985 році рушив Володимир на болгар (волзьких) і переміг їх. Виникає цікава ситуація, Добриня, огледівши полонених (побачив на них чоботи) з'ясував, що ці данини Києву платити не будуть. Повідомивши про це Володимир, порадив шукати тих, хто в постолах. «И створи миръ Володимеръ съ болгары» [15, с. 98]. Не викликає сумніву, що Добриня ідентифікував представників ісламу, які належали до іншої територіально-ієрархічної системи. Щоб уникнути конфлікту з її центром, було підписано мирну угоду. Цей фрагмент свідчить про те, що Володимир і його оточення орієнтувалися в тогочасній ситуації і розуміли, що зіткнулися з представниками могутньої, іншої релігійної системи.

Ставало зрозумілим, що реформа не вирішує і зовнішнього питання. Її колишні послідовники, сусіди Русі, поступово переходили до табору світових релігійних систем, звужуючи територіальний простір і вплив представників язичницького світу. Творці, архітектори язичницької реформи, такі як Добриня, залучаючи фахівців інших релігійних систем як зі свого осередку, так і ззовні, уособлені літописцем в князі, починають створювати новий проект християнської реформи. Механізм її здійснення було запозичено з ранньохристиянської та кирило-мефодіївської спадщини. Залишалось реалізувати задумане. Сприяла цьому і міжнародна ситуація, що склалася: звернення Візантії до Володимира за допомогою.

Через 8 років після язичницької реформи, на віче, князь дістав дозвіл перейти до практичних заходів з вирішальною зброєю — церковно-релігійною літературою рідною мовою. Якби б у справі впровадження християнства в Русі брала участь Візантія, вона б вжила, враховуючи її досвід, упереджуючих заходів і прислала б місіонерів. Для здійснення християнізації мала б діяти розгалужена церковна організація з чіткими правилами і канонічними заходами. Літописець не зміг би не помітити чи затушувати присутність візантійських священнослужителів. Саме такого візантійського впливу і не видно на цьому етапі.

Важливу, з огляду на самостійність здійснених заходів князя і його оточення, дає інформацію Іларіон у «Слові про закон і благодать», де порівнюючи Володимира з Константином, зазначає: «Онъ съ святыими отци Никеискааго Събора закон человекомъ полагааше, ты же съ новыими нашими отци епископы сънимаеся, чясто, съ многымъ съмерениемъ съвещаваашеся, како въ человецехъ сихъ ново познавшихъ Господа законъ уставити» [21, с. 48]. Нові, наші отці — єпископи, не візантійці. Літопис зберіг один з епізодів таких нарад — рішення якої потім скасувало віче: «И живяше Володимеръ по устроенью отню и дедню» [15, с. 142].

Що стосується нових єпископів, то тут виникає теж запитання. Чи погодилася б Візантія на такий крок, щоб дозволити з поміж неофітів, тим більше колишніх язичників, висвятити єпископів? Відповідь на це питання знаходиться в правилі 2 Першого Вселенського собору: «Людей, от языческаго жития недавно приступивших к вере, и краткое время оглашенными бывших, вскоре к духовной купели приводят, и точас по крещении возводят в епископство или пресвитерство, посему за благо признано, дабы впреред ничего такого не было» [8, с. 32–33].

За великим рахунком, Русь офіційно залучилася до християнства. Християнські центри спостерігали, можливо, навіть давали поради. Не виключаємо, що робилися спроби схилити князя і його оточення на свій бік. Були і такі русичі, яких відправляли на навчання, в ту ж Візантію. Повертаючись в Русь, вони несли ідеї впровадження грецьких зразків і стандартів релігійного церковного життя, дістаючи підтримку і допомогу.

Випадки незадоволення тими методами, якими Володимир намагався продовжити реформу з метою залучити до християнства язичників (маємо на увазі «щонедільні милостині» — учти, що потребували неабияких витрат), поступово вели до утворення опозиції в середині християнізованих слов'ян. Така опозиція згодом буде прагнути до канонічного визнання через приєднання до рівноапостольного центру та втрату самостійності (Ярослав відмовляється сплачувати Києву щорічну данину).

Можна припустити, що в процесі християнізації Русі сформувалися дві релігійні політикоідеологічні концепції. Перша, тимчасово, проязичницька, а отже самостійна і незалежна, суверенітет якої намагався утримати і князь Володимир у християнському лоні. І друга, провізантійська, яка, починаючи з Ярослава Володимировича буде обґрунтовувати ідеологічний місток канонічної

залежності Київської митрополії від Візантійської, ап. Андрія Церкви, Константинопольського патріархату, прагнучи бути включеною до Кафолічної спільноти.

Історія боротьби навернених до християнства народів за самостійність своїх церков бере початок задовго до прийняття християнства Києвом. Найбільш успішною в цьому плані була політика правителів Болгарії. Такі держави, як Польща, Угорщина добились утворення самостійної Церкви в X-XI ст. Продовжували боротьбу за незалежну церкву сербські князівства, Чехія. Захист новонаверненими державами свого церковного суверенітету позначився також в утворенні місцевої історичної традиції, що підкреслювала вирішальну самостійну роль власних самодержців у прийнятті християнства, яка взагалі заперечувала чи зводила до мінімуму причетність до цієї справи іноземних церковних центрів.

Процес християнізації Русі за часів князя Володимира (спираючись на віровчення, теологічні джерела) постає як системний, послідовний комплекс заходів, починаючи від задуму до втілення. І те, що візантійські джерела мовчать про таку значну для Русі подію, як офіційне хрещення, не безпідставно. Можна говорити про доволі сумнівну можливість існування першопочаткового церковного зв'язку Київської Русі з Константинополем. Зокрема, і безліч канонічних порушень, допущених під час такого масового хрещення, виключає можливість навіть припустити, щоб на них свідомо пішов візантійський патріархат, як би брав у цьому участь.

Більшість фахівців, які вважають, що Русь прийняла християнство від Візантії, звісно, провізантійський курс пов'язують з ім'ям Володимира Святославовича [17; 25, с. 192]. Наше припущення ґрунтується на тому, що Володимир Святославович здійснював акцію хрещення самочинно, і християнізація Русі на цьому етапі не мала прямої залежності або ж зв'язку з Візантією, скоріше навпаки.

Події, що відбувалися у Русі за князювання Ярослава, відображають складний характер змін у політичних та ідеологічних пріоритетах. Так, після смерті князя Володимира Святославовича хвиля раптових пожеж знищує одні церкви (побудовані за часів Володимира) і відразу ж розпочинається будівництво нових. Закладається цілий культовий ансамбль церков на чолі з Софією Київською як митрополією. Вперше за літописом (1039) з'являється на Русі і грецький митрополит.

Як свідчать дані археологічних розкопок, у Києві горіли в 1017 році церкви, в той час як інші дерев'яні будівлі майже не постраждали. Аналогічна доля спіткала пам'ятки церковної архітектури в центральних, західних та південно-західних районах Балканського півострова. Так, десь у 971 році (під час війни проти Святослава), візантійський імператор Іоан Цимісхій захопив болгарські міста — Пліску і Преслав, де відразу ж почалася перебудова церков. Після другого завоювання, на початку XI ст., церкви було зруйновано остаточно. Дослідники відзначають масштабність цієї акції. Але чому? На сьогодні з'ясовано науковцями, що руйнували візантійці в такий спосіб давнє болгарське від апостола Павла християнство (від якого торував шлях і наш літописець). У болгарських церквах був південний вхід до наосу для здійснення богослужіння, що тягло за собою відмінності розподілу приміщень у вітарі. Цього було достатньо, щоб зруйнувати такі церкви як «еретичні». До того ж, останні дотримувалися богослужіння за давньою традицією, пов'язаною з ім'ям апостола Іакова (якому належить «Протоевангеліє Іакова», що вважається апокрифічним і в давніх грецьких списках — «Ісидоровому індексі» — стоїть у числі заборонених, чого немає у слов'янських списках, наприклад, у Погодіновському).

Відомо, що архітектурна традиція 1-го Болгарського царства мала продовження в Київській Русі і Новгороді, де навіть зустрічаються підписи болгарських майстрів. «У науковій літературі, — пише Й. Табов, — тривалий час вважалося, що зразком для Десятинної церкви у Києві була північна церква в Богородичному монастирі Константина Ліпса...в Царьграді». Вчений, посилаючись на результати дослідження Американського археологічного інституту, а також на А. Чілінгірова, стверджує, що вказана церква в Константинополі є простою хрестокупольною спорудою, тому не могла бути зразком для Київської Десятинної. Ідентичність виявлено між Десятинною і Преславським кафедральним собором в Болгарії [22, с. 249–250].

Тільки на перший погляд є дивним той факт, що за грека Феофемта висвячується вдруге Десятинна церква. Така колізія пояснювалася літописцем (але який жив на початку XII ст.) досить просто: «Володимерь землю взора и умягчи, рекше крещеньемъ просветивъ. Съ же насея книжными словесы сердца верных людей, а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное» [15, с. 166]. Однак у цьому зовсім інший проглядається підтекст: виправлення

помилок вимагало очищення й церкви як «еретичної». Підстави для такого пояснення знаходимо у розвідках М. Мур'янова [11, с. 265–269]. Віддати наказ зруйнувати Десятинну церкву — було надто ризикованим кроком і Ярослав не наважився. Але протиставити їй, закладаючи новий Софійський собор, ідентичний Софійському у Візантії, князь міг тільки узгодивши питання з Константинополем та заручившись його підтримкою.

За Ярослава розпочинається капітальне будівництво в Києві. «В лѣто 6545 (1037). Заложи Ярославъ Городъ великій, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святыя Софья, митрополью, и посеетъ церковь на Золотыхъ воротѣхъ святыя Богородица благовѣщегье, посеетъ святаго Георгия (Побідоносця-свого патрона) монастир и святця Ирины». Навколо князя формується провізантійська партія. Перекладаються богословські праці, церковні устави з грецької мови на слов'янську.

У 1037 році робиться спроба скасувати привілеї Десятинної церкви та перевести їх на ім'я новостворюваної митрополії грецької — Софійського собору, що свого часу категорично забороняв князь Володимир: «Аще кто сего посудитъ да будет проклятъ». Насильно впроваджується грецька митрополича влада. Скасовуються єпископські суди на користь митрополита і князя («судити митрополиту»), «митрополиту 6 гривен», «князю с митрополитом на полы»...).

За часів князювання Володимира ця прерогатива належала єпископам, кафедри яких займали монахи з боярського сану, з якими князь радився, встановлюючи «віри». Питання щодо цих нововведень, зміни в церковних законах, засоби утримання вищої ієрархії, приходського духовенства, взаємовідносини церковної і державної влади ретельно проаналізував церковний історик А. Карташев. У жодному випадку ми не бачимо, щоб якоюсь мірою обмежувалися прерогативи князя. Всі обмеження стосувалися в першу чергу колишнього оточення Володимира Святославича, яке й стало ініціатором війни з Візантією у 1043 році.

Починає діяти Печерський монастир, для створення якого греки доклали теж певних зусиль. По-перше, було знайдено і підготовлено для цієї справи Антипу, який пройшов курс навчання на Афоні (де і був посвячений в чернечий сан, отримавши ім'я Антоній). Літописець повідомляє, що була надана для цього фінансова підтримка, візантійські майстри привезли з собою мощі святих мучеників Артемія і Поліклета, Леонтія, Акакія, Арефи, Якова,

Феодора, інші реліквії, що скріплювали б канонічний зв'язок з Царгородом.

Поступка Царгорода в обранні митрополитом русича може вважатися як переосмислення Константинополем потенційних можливостей самостійницької опозиції, яку з самого початку було недооцінено, а також прагнення якнайшвидше замиритися з небезпечним північним сусідом, оскільки у 1046 році на північному кордоні Візантії розпочали наступ печеніги.

Більше того, у Ніконівському літописі, пояснюючи причини, що змусили обрати Київським митрополитом русича Іларіона, літописець записав: «Руским епископи поставища Илариона, Русина, митрополита Киеву и всей Русской земле. Не отлучающееся от православных патриарх и благочестия Греческого закона, ни гордящееся от них поставлятися, но соблюдающееся от вражды и лукавства, якоже беша тогда». Тож бо, такі слова літописця унеможливають бачити в цій акті боротьбу чи претензії на церковну самостійність та незалежність з боку Києва.

У Новгороді посадив Ярослав старшого сина Володимира, а «єпископа постави Жидяту», виразника візантійського канонічного православ'я. Але в Новгороді, мабуть, залишки самостійницької опозиції були ще досить впливові. Тому тільки після невдалої експедиції на Візантію «Заложі Володимерь святую Софью Новѣгородѣ» в 1045 році.

Будучи абсолютно послідовним у досягненні поставленої мети (а вона не передбачала якихось зовнішньополітичних ускладнень з Візантією), Ярослав та його оточення не були ініціаторами війни 1043 року. Війну розв'язала просамостійницька опозиція, яка вимагала захистити і підтвердити свою церковно-державну незалежність та самобутність, що склалися за часів Володимира Святославовича.

Заслуговує на увагу і той факт, що воїнів, які потрапили у полон, греки (як і болгар у 1019 році при Василії Болгаробойці) осліпили. Так не чинять стосовно воїнів. Це був приклад розправи над бунтівниками. А. Карташев пише, що «греки руську війну розглядали як «бунт підданих василевса», тобто не як війну, а як повстання.

Отже, можна стверджувати, що київське християнство наштовхнулося на підвалини надзвичайно складних церковних відносин, всього фундаменту теологічної церковної будівлі — з єдиною догматикою, канонічною і територіально-ієрархічною системою. Всі її складові, церковні осередки, мислились як єдине тіло Ісуса

Христа. Воно об'єднує і живить всю Кафолічну спільність. Тільки в такій (кафолічній — вселенській) Церкві проявляється з усією силою благодать Святого Духа. За межами Кафолічної Церкви віруючі стають приреченими на озмирщення. Благодать Святого Духу зменшується через відсутність зв'язку з рівноапостольним центром. Включеною в Кафолічну Церкву може бути тільки та християнська спільнота, яка визнає всі її догматичні, канонічні, організаційні...правила і норми, під зверхністю і контролем одного з рівноапостольних центрів, що автоматично змінює і статус держави. Її офіційно визнає Вселенський християнський світ. Факт такого церковного приєднання Русі до Константинопольського рівноапостольного центру, а через нього і до Вселенської християнської спільності відбувається саме за часів Ярослава Володимировича. Про це повідомляє Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать»: «Къ кафоликии и апостольстеи Церкви притекаю, съ верою въхожду, съ верою молюся, съ верою исхожду» [21, с. 60].

У зв'язку з цим зовсім під іншим кутом зору осмислюються події, їх причини й ініціатори, що передували цьому акту. Це і внутрішня боротьба за владу, і зовнішня військова акція проти Візантії, і поставлення русича митрополитом, і, нарешті, зміни в церковному і цивільному праві.

Вважаємо, що саме в 1017 році, після першої перемоги над Святополком, Ярослав заклав Софію Київську, чим символізував провізантійський курс, тож і зміг отримати із Константинополя митрополита Феофілакта Севастійського (до 1018 року). Згідно з «Церковною історією» Никифора Каліста Севастійського за часів Василя II його було призначено на Русь митрополитом [1, с. 191]. Дата призначення не названа.

А коли в боротьбу з Ярославом включився Мстислав (Ярослав в цей час перебував у Новгороді), то кияни його не прийняли. Ми не виключаємо візантійського втручання, оскільки Мстислав, сівши на столі в Чернігові, заклав Спасо-Преображенський собор. «Взірцем для нього, — зазначає В.Ричка, — став, як засвідчують матеріали спеціальних досліджень, саме київський першохрам — церкви св. Богородиці (Десятинна)...Очевидно, за подібним містобудівним розмахом крилися претензії Мстислава піднести церковне значення Чернігова. Можливо, він замірявся заснувати тут митрополію, відому за джерелами як «Маврокастра» [20, с. 73].

М.Присьолов теж розумів ці заходи Мстислава як церковну перебудову «з необхідністю утворення на Русі нового єпископського



трону... (після Новгородської і Білгородської)» [18, с. 49–50]. Сама Тмутаракань, князем якої був Мстислав, мала тісні стосунки з Корсунем, священнослужителі якого допомагали Володимирі в християнізації, утворювали коло можливих однодумців опозиції планам Ярослава.

Константинополь, скоріш за все, відмовився визнавати канонічність Руської церкви, аж доки не буде приведено всі церковні норми життя у відповідність до кафеолічних вимог і візантійського Номоканона. Це не могло не викликати руху опору з боку опозиції, особливо після радикальних заходів грецького митрополита Феопемпта, що, як ми вважаємо, призвело до військового конфлікту з імперією.

Не виключаємо, що після поразки руських військ було узгоджено цілу низку питань. Серед них і неофіційний дозвіл на обрання київським митрополитом русича Іларіона, який повинен був не тільки очолити реалізацію візантійських вимог, але й примирити ворогуючі сторони.

Іларіоном була розроблена концепція («Слово про закон і благодать»), яка, не принижуючи благочестивих заходів Володимира Святославовича, не ставлячи під сумнів здійсненого ним проекту хрещення, підносячи його до рівноапостольного і гідного канонізації, проголошуючи послідовником його задумів Ярослава, — вела Русь в Кафеолічну Церкву через приєднання до Константинопольського патріархату (а в розділі «Визнання віри» дуже нагадує покаєння). Тож завдання було виконане, компроміс знайдено. Однак саме ця концепція і розривала остаточно зв'язок з ап. Павлом і кирило-мефодіївською традицією.

Г. Флоровський зазначав, що для русичів «вирішальним було прийняття кирило-мефодіївської спадщини, а не пряме сприйняття візантійської культури. Безпосередній духовнокультурний дотик з Візантією і з грецькою стихією було вже вторинним. Треба, здається, говорити навіть про зіткнення і боротьбу стихій і впливів, болгарського і грецького, в давньому Києві... Втім, історію цієї боротьби в подробицях ми, у всякому разі, не знаємо і не можемо її розгадати і відтворити» [23, с. 8].

Так, дійсно, якщо розглядати обрання митрополитом Іларіона саме з огляду на антивізантійську спрямованість політики Ярослава Володимировича. Досить скептично до такої версії ставляться німецькі вчені Л.Мюллер та Г.Подскальський. Г.Подскальський, зокрема, відзначає, що «ця гіпотеза під час детального розгляду

виявляється лише вправною комбінацією з деяких припущень, жодне з яких не є доведеним» [3, с. 44]. Вищесказане, на нашу думку, дає підстави для таких висновків.

Концепція самостійного впровадження християнства, яка початково фіксувала кінцевий її результат часів Володимира Святославовича, переосмислюється. Вона окреслюється як грандіозна подія — етап (не принижуючи гідності князя), що потребує подальшого свого завершення «Акы Соломонъ Давыдова» [21, с. 50]. Проголошення Ярославом Софії Київської митрополією і є його кульмінацією. Нарешті, провіщане ап. Андрієм і передане як пророцтво через Олега, Божим промислом здійснилося благословення — «возсіяла благодать божа».

1. Брайчевский М.Ю. Утверждение християнства на Руси. — Киев: Наук. думка, 1989. — 296 с.

2. Вдовина О. Роздуми про методологію, або метафізичні пастки для сцієнтистського розуму // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти/ Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.». Упор.: О. Вдовина, Ю.Завгородній. — К.: Вид. Дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — 398 с.

3. Давньоруські любомудрії / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О.Киричок. — К.: Дім «КМ Академія», 2004. — 304 с.

4. Дамаскин Иоанн (преподобный). Точное изложение православной вѣры. — М., 1992.

5. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). — М., 1994. — С. 352.

6. Данилевский И.Н. Цитаты, которые мы изучаем. Одиссей: Человек в истории. — М., 2004.

7. Жуковский А.(Франція, Париж) Підсумки відзначення тисячолітнього ювілею хрещення Русі — України // Український історичний журнал. — 1993. — №1. — С. 140–151.

8. Книга Правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. — М.: Русский Хронограф 19.9.1., 2004. — 448 с.

9. Кріль М. Святі Кирило та Мефодій у духовному і культурному житті слов'ян // Історія України. — К., 2003. — №14. — С. 5.

10. Літопис Руський / За Іпатським списком / Пер. з давньорус. Л.Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. — К.: Дніпро, 1989. — 591 с.

11. Мурьянов М.Ф. О летописных статьях 1039 и 1131 гг. / «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. — М.: Мысль, 1988. — 333 с.

12. Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. — 320 с.

13. Петрухин В. Я. Город и сакральное пространство: библейский миф в начальном русском летописании. Сакральная топография средневекового города. — М., 1998. — С. 26.

14. Плюханова М. Сюжеты и символы Московского царства. — СПб., 1995. — С. 107–108.

15. Повесть временных лет / Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. Вступит. статья Д. С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. — М.: Художественная литература, 1978. — 413 с.

16. Подскальски Герхард. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). / Перевод А.В. Назаренко / под ред. К.К.Актеньева. — СПб.: «Византинороссика», 1996. — 736 с.

17. Поппе А. Византийско-русский союзницький трактат 987 р. // Український історичний журнал. — 1990. — №6. — С. 20–22.

18. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. — Санкт-Петербург: Наука, 2003. — 240 с.

19. Ричка В. Хрещення Русі 988 р.: ідейний зміст літописного сюжету / RUTHENICA. — Том III. — К.: Інститут історії України НАН України, 2004. — 206 с.

20. Ричка В.М. Знаки влади: організація та форми репрезентації верховної влади у Київській Русі // Український історичний журнал, 2009. — №1. — С. 73.

21. Слово о законе и благодати митрополита Иллариона // Библиотека литературы Древней Руси (XI–XII века); Под ред. Д.С.Лихачева, Л.А.Дмитриева, А.А.Алексеева, Н.В.Поньрко. — Санкт-Петербург: Наука. — 2000. — Т. 1. — С. 26–61.

22. Табов Й. Когда крестилась Киевская Русь? — СПб.: Издательский дом «Нева»; — М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2003. — 416 с.

23. Флоровский П.Г. Пути русского богословия. — Минск.: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. — 607 с.

24. Флоря Б. Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. — М.: Наука, 1988. — 272 с.

25. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. — М.: Наука, 1989. — 232 с.