

Ігор Шевченко

УКРАЇНА МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

Peter Jacyk Centre
for Ukrainian Historical Research
of the Canadian Institute
of Ukrainian Studies
University of Alberta

Ukrainian Historiography
in the West
No. 3

Інститут історії Церкви
Львівської
Богословської Академії



Центр досліджень
історії України ім. Петра Яцика
Канадського Інституту
Українських Студій
Альбертського Університету

Західна історіографія
України
випуск 3

Institute of Church History
of the Lviv
Theological Academy

Ігор Шевченко

УКРАЇНА МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

*Нариси з історії культури
до початку XVIII століття*

Авторизований переклад з англійської
Марії Габлевич
Під редакцією Андрія Ясіновського

Львів 2001

Шевченко Ігор. *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття* / авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 2001. XIX+250 с., 5 карт.

Перекладено за виданням:

Ševčenko, Ihor. *Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*. Edmonton—Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 1996. XIX+234 с., 4 карти.

Друкується з дозволу

Видавництва Канадського Інституту Українських Студій

Видання цієї книжки здійснене завдяки фінансовій підтримці Фонду Теодора і Магдалини Бутреїв при Освітній Фундації Петра Яцика (Канада)

The publication of this book has been founded by a grant from the Teodor and Mahdalyna Butrej Fund at the Peter Jacyk Educational Foundation (Canada)

© 1996 Canadian Institute of Ukrainian Studies

© 2001 Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії

ISBN 966-7034-22-4

*Нариси присвячено пам'яті мого батька,
який вірив в Україну
і від 1917 року до смерті в 1941 році у Варшаві
присвятив своє життя українській справі*

Зміст

Переднє слово

Франк Сисин

xi

До українського читача

о. Борис Гудзяк

xiii

Передмова

Ігор Шевченко

xv

До українського видання

Ігор Шевченко

xix

Нарис 1

Україна між Сходом і Заходом

1

Нарис 2

Візантія і слов'яни

13

Нарис 3

Релігійні місії очима Візантії:
імперський зразок і його місцеві варіанти

29

Нарис 4

Християнізація Київської Русі

50

Нарис 5
Суперник та епігон Києва:
Владими́ро-Суздальське князівство
61

Нарис 6
Політика візантійського патріархату
у Східній Європі в XIV столітті
75

Нарис 7
Візантія і східні слов'яни після 1453 року
99

Нарис 8
Польща в українській історії
121

Нарис 9
Відродження руської віри
140

Нарис 10
Релігійна полемічна література
нсько-білоруських землях у XVI–XVII ст.
159

Нарис 11
Багатоликий світ Петра Могили
175

Нарис 12
Формування національної самосвідомості
перед 1700 роком
199

Хронологічні таблиці
209

Показчик
231

Хронологічні таблиці

1. Візантійські імператори (від 527 року)	209
2. Київські князі	211
3. Галицькі та галицько-волинські князі	212
4. Великі литовські князі	213
5. Правителі Суздаля, Владимира і Москви (до 1725 року)	213
6. Польські королі	214
7. Українські гетьмани	216
8. Царгородські патріархи (до 1711 року)	217
9. Александрійські православні (мелхітські) патріархи (1435–1710)	221
10. Антіохійські православні (мелхітські) патріархи (1434–1720)	222
11. Єрусалимські патріархи (1437–1731)	222
12. Київські митрополити (до 1708 року)	223
13. Галицькі митрополити	225
14. Литовські митрополити	225
15. Московські митрополити і патріархи (до 1700 року)	225
16. Папи (858–1700)	226

Географічні карти

1. Візантійська імперія
2. Київська Русь
3. Польсько-Литовська держава, Московське царство
і Османська імперія наприкінці XVI століття
4. Україна біля 1650 року
5. Поділи Польщі 1792–1795

Переднє слово

Центр досліджень української історії ім. Петра Яцика започатковує монографічну серію публікацій, першою з яких є *Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII століття* Ігоря Шевченка. Серія покликана здійснити завдання Центру публікувати важливі праці, нові й перекладні, з історії України. Протягом наступного десятиліття Центр планує втілити в життя великий проект— опублікувати англійською мовою десять томів *Історії України-Руси* Михайла Грушевського. Центр заснував також серію перекладних публікацій, покликану забезпечити доступ до українського читача найкращим працям з української історії, створеним на Заході. 1995 року вже вийшло з друку двотомне зібрання творів на історичну тематику Івана Лисяка-Рудницького, під назвою *Історичні есе*. Центр надає також підтримку в справі публікування джерел з історії України.

У монографічній серії Центру ім.Петра Яцика планується публікувати нові дослідження, підручники, джерельні матеріали та переклади класичних історичних праць. Передбачається, що ці публікації сприятимуть поширенню обсягу англійських історичних досліджень та підвищенню рівня викладання української історії. Публікація нарисів професора Ігоря Шевченка є добрим початком. Більша частина цих нарисів пошла з лекційного курсу історії, що його Ігор Шевченко читав разом з професором Омеляном Пріцаком у Гарвардському Університеті в 1970–1974 рр. У час, коли українська історія в американських університетах майже не викладалася і навіть фахівці-славісти вдіяли Україні обмаль уваги, курс цей був підготовчою школою для студентів та аспірантів, які прагнули розібратися в перипетіях української історії середніх віків та ранньомодерної доби. Всесвітньовідомі візантиніст та тюркознавець подбали про те, щоб цю історію бачено в якнайширшому контексті.

Оскільки спільна публікація їхніх лекцій відкладалася через велику зайнятість обидвох учених, Центр ім. Яцика запропонував, щоб професор Шевченко видав свій цикл у формі, доступній для загального читача, а насамперед для університетських студентів, що вивчають курс української чи ранньої східноєвропейської історії. Від часу їх появи в

1970–1974 рр., деякі з цих лекцій, переглянуті автором, публікувалися як статті в наукових журналах, а деякі з’явилися у двотомному виданні його зібраних праць. Тут вони подаються в своїй первісній, лекційній, формі. До кожного нарису додається вибрана бібліографія, здебільшого англомовних праць.

Центр ім. Петра Яцика відзначає відрадний факт, що *Україна між Сходом і Заходом* виходить у час, коли увага до української історії дедалі зростає. На американському континенті одним із перших імпульсів, що спричинилися до цього, були лекції Ігоря Шевченка. Як ясний і проникливий погляд в культурне минуле України, вони й тепер лишаються неперевершеними. Сподіваємося, що цей перший том нашої монографічної серії відкриє шлях для наступних публікацій такого ж наукового рівня та актуальності.

Франк Е. Сисин,
директор Центру досліджень української історії
ім. Петра Яцика
Канадського Інституту Українських Студій

До українського читача

Зм'я професора Ігоря Шевченка, одного із найавторитетніших фахівців з візантійської історії та культури, професора-емерита Гарвардського Університету, дійсного члена численних академій і наукових товариств, Почесного президента Міжнародної Асоціації Візантиністів добре відоме в Україні. Народившись у середовищі варшавської міжвоєнної еміграції українських державотворців, в родині офіцера армії УНР, він ще з батьківського дому виніс глибоку відданість і критичну любов до свого народу і культури. Ця нескрита українськість, яку Автор завжди засвідчував гідно і спокійно, починаючи від орфографії свого імені в різних західних мовах, природно поєднувалася з абсолютною відкритістю на різні культури і, що найголовніше, на об'єктивну, науково доведену правду.

Перебуваючи протягом усього життя на еміграції, Ігор Шевченко постійно віддає багато наукових та адміністративних зусиль розвитку та поширенню українознавчих студій на Заході. Праця на посаді заступника директора Українського Наукового Інституту Гарвардського Університету впродовж понад півтора десятка років, курси лекцій з української історії у цьому ж університеті, діяльна участь в організації представницьких міжнародних наукових форумів, як-от Міжнародного конгресу з нагоди 1000-ліття християнства в Русі-Україні в 1988 р. у Равенні, редакційна праця в журналі *Harvard Ukrainian Studies*, численні наукові публікації, пошук спонсорства і підтримки для окремих вчених, дослідницьких проектів і наукових бібліотек — далеко не повний перелік заслуг Ігоря Шевченка перед українською наукою і культурою.

Наукові праці Ігоря Шевченка видзначаються унікальною ерудицією, оригінальними, свіжими перспективами, критичним підходом, життєвим реалізмом і, нерідко, тонким гумором. Авторіві протягом усієї його наукової кар'єри вдавалося поєднувати риси, які нелегко поєднати історикові-філологу — прискіпливу увагу до найдрібніших деталей і широкі ревелюційні висновки й гіпотези, тобто те, що він сам окреслив у блискучому методологічному есе *Two Varieties of History Writing*, поділяючи істориків на «гусениць» та «метеликів».

Елегантністю, силою та різноманітністю своїх праць і досліджень Ігор Шевченко здобув такий авторитет в гуманітарних науках, якого,

мабуть, не має жоден інший українець другої половини двадцятого століття. Якщо поставити перед собою завдання вибрати одного сучасного українського вченого, праці якого в широкому спектрі гуманітарних наук будуть обов'язковою літературою для спеціалістів різних дисциплін і через сто чи двісті років, то, мабуть, наш Автор і є тим «науковцем майбутнього».

Остання книга професора Шевченка *Україна між Сходом і Заходом*, яка вже отримала значний резонанс в Україні завдяки схвальним відгукам в *Критиці*, *Українському історичному журналі*, *Ковчезі*, доступна відтепер для широкого кола українських читачів. Видання українського авторизованого перекладу здійснюється Інститутом Історії Церкви Львівської Богословської Академії спільно з Центром дослідження історії України ім. Петра Яцика Канадського Інституту Українських студій Альбертського Університету і становить 3-ій випуск серії «Західна історіографія України».

Публікація цієї книжки стала можлива завдяки самовідданим зусиллям перекладачки Марії Габлевич та редактора Андрія Ясіновського. Особлива подяка належить Автору за його допомогу та постійний творчий інтерес до процесу перекладу і підготовки книжки до друку. В результаті діалогу і співпраці з Автором вдалося виправити поодинокі неточності і вибрати найкращий варіант перекладу найважчих місць оригіналу. Щоби книжка була надрукована, своїх зусиль доклали також Олег Турій, який уважно прочитав і виправив Хронологічні таблиці, Показчик і Карти, Світлана Гуркіна, Марина Качинська та Наталя Сеньківська, що виконали коректуру книжки, Оксана Ясіновська, якій належить ескіз обкладинки, Федір Лукавий, який художньо опрацював обкладинку, Юрій Королишин, який виготовив географічні карти, і Мар'яна Прокопович, яка переклала з різних мов рецензії, використані в оформленні обкладинки.

Нарешті, хочу відзначити щедрю фінансову підтримку Фонду Теодора і Магдаліни Бутреїв при Освітній Фундації Петра Яцика, що своєю жертівністю долучився до виходу цієї книжки у світ.

Вітаючи Автора з публікацією українського видання напередодні його вісімдесятиліття, хочеться побажати Ігореві Шевченкові й надалі впливати на подальше становлення вільної української науки і готувати надійних, чи принаймні вдячних, учнів великого Учителя.

о. Борис Гудзяк,
ректор Львівської Богословської Академії,
директор Інституту Історії Церкви

Передмова

Дані Нариси охоплюють період від хрещення Києва до початку XVIII ст. Одним із завдань, які я ставив перед собою, було виокремити ті важливі фактори, що вплинули за цей період на формування культури населення теперішньої України. Природно було почати з Візантії, бо візантійська спадщина в культурі вищих класів Києва становила найважливіший неслов'янський компонент у ранній період. Дві претензії Візантійської імперії — що вона була імперією всевітньою, єдиною в цивілізованому світі, і з найвищою в світі культурою — були висунуті у IX–X ст., тобто в час християнізації Київської Русі. У своїй первісній формі, перейнятій балканськими слов'янами, а згодом у формі, успадкованій греками в ранньомодерну добу, візантійська спадщина продовжувала жити й на українській території упродовж цього періоду (Нариси 1–4, 6–7).

Однак Візантія була не єдиним центром, звідки в середні віки і, насамперед, у перші століття модерної епохи надходили в Україну визначальні для її культури імпульси. З початком нової доби з'явилися й інші, західні впливи, що йшли головню через Польщу, — зокрема у час, коли українські землі належали до польсько-литовської Речі Посполитої (Нарис 8). Вплив Заходу значною мірою спричинився до культурного відокремлення українців від їхніх північних сусідів — населення Московської, згодом Російської держави, — з якими їх єднала спільна візантійська спадщина. Внаслідок складної взаємодії візантійських і західних культурних віянь у XVI–XVII ст. на українських землях почалося інтелектуальне бродіння (Нариси 9–10), побічним результатом якого було виокремлення українських еліт (Нарис 11).

Предметом розгляду в наших Нарисах є здебільшого вплив візантійського Сходу та переважно польського Заходу; москвичі і тюрки (кочовики й османи) майже не згадуються. Неувага до Москви пояснюється хронологічними рамками даної праці. В плані культурного обміну і навіть у плані заяв (лицемірних чи щирих) про релігійно-мовну спільність (про що говориться в Нарисах 9 і 10) Москва до половини XVII ст. перебувала на периферії уваги та мислення української еліти. У 1650-х рр. українські вчені та церковні діячі починають переселятися до Москви, створюючи там українське лобі, а в сімдесятих роках цього

ж століття деякі київські інтелектуали переорієнтовуються на нового свого московського правителя (Нариси 11–12); проте лише після Полтавської битви (1709), перемоги Петра I над Мазепою і коли Польщу як противника було усунуто, Росія почала відігравати все більшу й більшу роль в культурі та історичній долі України¹.

Саме така картина вимальовується з наведеного тут матеріалу, і вона повинна служити альтернативою для тих історичних інтерпретацій, які або розмивають її, або виводять російську присутність в Україні з сивої давнини. Саме по собі виникнення подібних інтерпретацій є в історії культури окремою темою, і встановити, де і як ці інтерпретації народжувалися, розвивалися та як потрапили на Захід між XVI та XX століттями, було б вельми вдячною справою.

Те, що Нариси мовчать про тюркський світ (про нього згадано лише кількома реченнями в Нарисі 1), пов'язане з їхнім походженням. Більшість Нарисів (4–12) постали з лекцій, що склали частину курсу української історії, який я читав спільно з професором Омеляном Пріцаком у Гарвардському Університеті у 1970–1974 рр. Я торкався переважно питань культури, а професор Пріцак викладав головні події зовнішньої та внутрішньої історії і, звичайно, своє улюблене коло питань — про вплив степових народів та турків-османців на Україну. Лекції професора Пріцака все ще перебувають у стадії рукопису; наразі читач, зацікавлений в тюркському аспекті нашого предмету може звернутися до панорамного Нарису доктора Ярослава Дашкевича, опублікованого 1991 року (див. бібліографічну довідку до Нарису 1).

Окрім опису подій, у шести Нарисах робиться спроба прослідкувати, як населення українських земель почало сприйматися як окрема нація в очах їхніх сусідів; як в українській еліті розвинулося усвідомлення своєї окремішності і як на початку XVII ст. київські інтелектуали почали шукати свого коріння в історії Київської Русі.

У трьох із цих Нарисів описані об'єктивні процеси. У Нарисі 5 розглядається двозначне ставлення Володимиро-Суздальського князівства до Києва та його спадщини; саме там, на території, де відбувалося становлення російської нації, її правителі та учені мужі, з одного боку, спирались на київські традиції, а з іншого — вводили нове, незалежне від Києва. У Нарисі 6 дано огляд політики Царгородського патріархату

¹ Навіть упродовж XVIII ст. — як видно з карт у кінці цієї книги — нова Російська імперія панувала (спочатку непрямо) лише над Києвом та Лівобережжям, тоді як більша частина України залишалася під польським сюзеренітетом. Натомість Західна Україна перебувала під московським правлінням всього якихось п'ятдесят років (прибл. 1940–1990 рр.).

стосовно різних митрополичих осідків, на які розпалася доти єдина Київська митрополія, і показано, як позначився на цій політиці розпад Київської Русі та виникнення нових політичних формацій, під панування яких підпали й українські землі. У Нарисі 8 дана оцінка культурного становища внаслідок експансії Польщі на схід. У трьох наступних Нарисах (9–11) обговорюються процеси, що їх можна було б назвати свідомими, — організаційні та літературні заходи, до яких вдалися українська та білоруська еліти, захищаючи віру своїх предків, а також те, якою мірою (прямо чи непрямо) ці заходи спричинилися до росту серед еліти окремої самосвідомості.

Сім із дванадцяти Нарисів цієї книги (1–4, 7, 10, 11) вже публікувалися, а п'ять (5–6, 8–9, 12) з'являються друком уперше. Будучи в оригіналі лекціями, вони подають відомі факти та цитати, необхідні чи корисні для студентів, але крім цих, суто академічних, матеріалів, ці Нариси містять і менш відомі посилання на джерела та власні інтерпретації — те, що для кожного викладача є винагородою за його зусилля.

Лекції, що друкуються тут уперше, були перероблені та доповнені сучасним матеріалом. Тексти, що публікувалися раніше, теж підлягли перегляду, поширенню чи скороченню. В результаті друкований раніше матеріал подано тут у дещо поліпшеному викладі.

Оскільки даний том передбачався для студентів та осіб, які цікавляться східноєвропейською історією, видавалося доцільним скоротити його науковий апарат, первісно розрахований на учених фахівців. Опущені тут позиції фахівці можуть знайти у текстах, публікованих раніше. Скорочення чи брак приміток компенсуються списками літератури, що додаються до кожного Нарису. Бібліографічні поклики, винесені в примітки, є вибірковыми; вони рідко включають джерела довідки і обмежуються науковою літературою з даної тематики. Бібліографічні довідки, як правило, передбачаються для західного, передовсім англомовного читача, хоч подекуди, в міру необхідності, у них включено і деякі праці слов'янськими мовами. Необхідні загальні відомості англомовний читач знайде у книзі: Orest Subtelny. *Ukraine: A History*, 2nd ed. Toronto—Buffalo—London 1993.

Хоча більшість повторень — наслідок лекційних викладів — у Нарисах було усунуто, дещо все ж таки залишилося. Біди не буде, коли читач двічі натрапить на лист царгородського патріарха Антонія IV до московського князя Василя Дмитрієвича, на порівняння Царгороду з Каїром чи Багдадом або на диспут киянина Лаврентія Зизанія з московськими «справщиками», що відбувся в Москві 1627 року.

Покійному Льюїсові Роберту, провідному спеціалістові з епіграфіки двадцятого століття, належить сентенція: «Кожен топонім повинен

викликати в нас уяву про конкретну місцевість». Через те на карти, що входять до цього тому, винесено переважну більшість назв місцевостей, згаданих у текстах.

У виданні та корегуванні тому брали участь, серед інших, пані Маргарет Б. Шевченко, пані Уляна Пасічник, пп. Душан Беднарський, Мирослав Юркевич та Борис Гудзяк. Хочу всім їм подякувати за допомогу. Хочу також подякувати професорові Софії Сенік з Папського Східного Інституту за поради щодо хронологічної таблиці митрополитів українських церков. Зокрема я вдячний видавцеві цієї серії, професорові Франкові Е. Сисину: саме він віднайшов загублений оригінальний текст лекцій і терпеливо намовляв мене привести їх до ладу.

Коли цей том щойно зароджувався в Гарварді, Леонід І. Брежнєв (1906–1982) дивував світ своїми густими бровами, у київській Академії наук українська мова витіснялася російською, а під своїми нечастими повідомленнями з міста над Дніпром західні кореспонденти ставили зворотню адресу: «Київ, Росія». Багато що відтоді змінилося. Яке майбутнє провіщають ці зміни, сказати важко, але вже нині навіть пересічний американець з «глибинки» знає, що Україна — це окрема держава, а не штат «типу Техасу», а ведучі програм класичної музики вибачаються, згадуючи «Малоросійську» симфонію Чайковського. Схоже, що Нариси ці виходять з друку в належний час — саме тоді, коли багато хто із західних читачів відкриває для себе Східну Європу, яка досі для нього не існувала.

Ігор Шевченко

*Кембрідж (Массачусетс) — Воррен (Нью Гемпшир)
Серпень 1994 року*

До українського видання

Книжка професора Субтельного, згадана в передмові до англійського видання, тепер доступна в українському перекладі (О. Субтельний. *Україна. Історія*. Київ 1991). Серед посібників, що вийшли друком після появи англійського видання нашої книжки, варто згадати такі: Paul Robert Magocsi. *A History of Ukraine*. Toronto—Buffalo—London 1996 (автор трактує історію України як історію багатонаціональної території); Наталя Яковенко. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*. Київ 1997; Мирослав Попович. *Нарис історії культури України*. Київ 1998; Andrew Wilson. *The Ukrainians, Unexpected Nation*. New Haven—London 2000).

* *
*

В цілому український переклад відповідає англійському оригіналові. Таким чином, деякі фактичні дані, розраховані на потребу англословного одержувача будуть українському читачеві добре відомі. З іншого боку, цей читач знайде у перекладі дещо для себе нового.

У цьому виданні подекуди додано кілька речень, що мають пояснювальний характер або висловлюють нові думки. Дрібніші зміни, що звичайно обмежуються додаванням або викресленням окремих слів, виправляють фактичні помилки або віддзеркалюють зміну поглядів автора. Додана карта поділів Польщі. Бібліографічні довідки поновлені й поглиблені для потреб українського читача. Як наслідок цих змін і доповнень, український переклад має певну перевагу над оригіналом.

Переклад, виконаний у Львові, належить у більшості п. Марії Габлевич. Його переглянув сам автор. При праці над українським виданням, як і раніше при підготовці англословного оригіналу, я користав зі щедрої допомоги Франка Є. Сисина, отця-ректора Бориса Гудзяка (якому належить первісна думка про український переклад), п. Андрія Ясіновського та п. Уляни Пасічник. Усім їм складаю найсердечнішу подяку.

Ігор Шевченко

Воррен (Нью Гемпшир)
Серпень 2000 року

НАРИС 1

*Україна між Сходом і Заходом**

І зрозумій, який ти азійат мізерний
Пантелеймон Куліш (1882)

Да, скифы — мы! Да, азиаты— мы,
С раскосыми и жадными очами!
Олександр Блок (1918)

У Києві цю мою тему унаочнити легко. Ось приклад: відвідувач Софійського Собору швидко збагне, що ця церква XI ст., заповнена всередині візантійською мозаїкою та грецькими написами, зовні майже цілковито вкрита архітектурними додатками в стилі бароко. Ще один приклад: у книзі Григорія Логвина про гравюри в українських стародруках XVI–XVIII ст. вміщено почаївську гравюру 1768 р.¹ На ній зображено апостола Луку в момент написання портрета Пречистої Діви Марії. Портрет Діви Марії виглядає як суто візантійська ікона, тоді як самого євангеліста зображено у західному, бароковому драматичному стилі. Цих двох прикладів достатньо, аби показати, що в українській культурі XI–XVIII ст. — принаймні, в культурі художній — східні й західні впливи або чергувалися між собою, або співіснували.

Є тут, проте, одна складність: Візантія (чи, якщо хочете, Царгород) лежить не на схід, а на південь — чи навіть на південний захід — від Києва. Виходить, що, маючи на увазі вплив Візантії на Україну, ми повинні говорити не про вплив Сходу, а частини середземноморської цивілізації. А водночас ми інстинктивно знаємо, що Схід означає Візантія, а Захід означає «Європа». Звідки взялося це уявлення?

Взаємовиключні поняття «Схід» і «Захід» ввійшли в обіг ще за кілька століть до того, як Україна прилучилася до цивілізованого світу.

* Уперше цей нарис був прочитаний як доповідь на Першому конгресі Міжнародної асоціації українців у Києві у серпні 1990 р. Окрім останнього абзаца та поодиноких алюзій в решті тексту, цей варіант, хоч і дещо розширений, не відображає тих різких перемін, які відбулися в Європі й на Балканах після 1990 р. Англійський оригінал розділу був опублікований у вид.: *Harvard Ukrainian Studies*, 16 (1992), с. 174–183.

¹ Г. Логвин. *З глибин: Гравюри українських стародруків XVI–XVIII століть*. Київ 1990.

В літературі, оминаючи Гомера, ці поняття уперше зустрічаємо в Геродота, що описував конфлікт між греками (Заходом) і персами (Сходом). Вхідження цих понять в історичну свідомість доби пізньої античності зумовлене адміністративним поділом пізньої Римської імперії на східну й західну частини. Границя між ними проходила уздовж східного пограниччя земель, які до дев'яностих років XX ст. складали Югославію; отже, свого часу майже вся колишня Югославія належала до Заходу. Вклинення слов'ян у Балканський півострів у VI ст. ще більше розмежувало Схід і Захід. Церковна адміністрація, організована за світською схемою, теж відрізняла західні церковні спільноти від східних, називаючи останні *ecclesiae orientales*. Цей поділ, однак, не мав «антисхідної» спрямованості — навпаки, ранні християни Середземномор'я ставилися до Сходу з особливою повагою, як до землі, що породила Спасителя. Все це було зрозумілим з географічної точки зору і з перспективи головних політичних центрів того часу: фактично Царгород (місто Візантій) лежав на схід і від Равенни — однієї зі столиць Західної імперії, і від Риму — осідку найголовнішого західного патріархату. В XI ст., після поділу Церков, а особливо в 1204 р., після нападу на Візантію хрестоносців, справи погіршилися, оскільки відтоді поняття «Схід» набрало в очах Заходу негативного забарвлення, а самі візантійці та народи, що залишилися під їхнім культурним верховенством, пройнялися нехиттю до католицького Заходу.

Бунт (а чи узурпація, як твердить дехто з істориків) Карла Великого та його коронація у 800 р. як особи, що «править Римською імперією» (але ще не як «римського імператора») були подіями антивізантійського спрямування, що заклали підвалини сучасної Європи. Мабуть, саме ця обставина пояснює, чому, в той час як у 369 році один із грецьких отців Церкви ще називав Царгород «чільним містом Європи», у X–XV ст., як показують тексти, вже й самі візантійці перестали усвідомлювати власну столицю як частину Європи, хоча добре знали, читаючи й коментуючи праці давніх географів, що границя між Європою та Азією проходить через Босфор і вздовж Дону. Отже, коли Київ князя Володимира прийняв християнство, він увійшов до культурної сфери, що і в очах Заходу була Сходом, і сама себе не відносила до Європи. Цей погляд протривав до наших днів. Згадаймо Тичинове «нехай *Європа* кумкає, у нас одна лиш думка є». Більше того, навіть сьогодні не тільки мешканці Софії, Белграду, Стамбулу чи Бухаресту, а й жителі Києва чи Москви подорожують «до Європи», хоча ще зі шкільної парти їм відомо, що Європа закінчується на Уральських горах і що в географічному розумінні всі вони — європейці. Орієнтація сучасного українства «на Європу», до якої колись закликали Хвильовий та Зеров, може розглядатися як продовження і

водночас як спростування такого погляду. Те саме можна сказати про одну публікацію у київській газеті 1990 р., яка нагадала нам, що географічний центр Європи знаходиться на Закарпатті. Звісно, в такому запереченні «Сходу» відбито бачення сучасних, освічених східних європейців — хоча й не всіх, про що свідчить наведена як один із епіграфів цього нарису цитата з Олександра Блока. З іншого боку, у східноєвропейському фольклорі поняття «Сходу» має успадковане від пізньоантичного поганства позитивне забарвлення, яке й збереглося в ранньому християнстві. Адже молитися прийнято обличчям на схід — до оселі богів (згодом, Бога); захід — це оселя демонів (згодом — Сатани).

Якщо поняття «Схід» та «Європа» в рамках нашої теми вимагають уточнення, то саме поняття «Захід» уточнювати немає потреби, оскільки його географічний і культурний зміст збігаються. У викладеному тут короткому огляді того, яку роль відіграв Захід в українській культурі, ми не будемо зупинятися на окремих подіях ранньої історії — таких, наприклад, як взаємини княгині Ольги та імператора Оттона I в X ст. чи мандрівки князів Ізяслава та Ярополка до Риму в XI ст. Не будемо з'ясовувати, чому в XI–XII ст. члени київської династії набагато частіше шукали собі шлюбних патрнерів у Польщі, в скандинавських землях, в Угорщині, Німеччині та Франції, як у Візантії. Не будемо аналізувати таких фактів, як воєнні походи на Захід та коронація там (1253 р.) Данила I — галицького князя, якому випало бути ще й васалом Золотої Орди. Не будемо, бо маємо перед собою іншу мету: нас цікавлять явища значної часової тривалості, зокрема, явища культурної історії.

З погляду історика культури, деякі області України підпали під вплив Заходу ще до 1349 року; після 1569 р. цей вплив значно посилювався і поширювався, протривавши до 1793 року. А коли говорити про вплив польських еліт на Західну та Правобережну Україну, його часову межу можна продовжити до 1918 чи навіть до 1939 р. Цей «Захід» виступав передовсім у польському кунтуші (пізніші габсбурзькі впливи були часово і територіально обмежені), і в переломну добу XVI–XVII ст. його головну культурну місію здійснив знову ж польський варіант католицької контрреформації. Єзуїти впроваджували латину й нові педагогічні методи, православні усе те приймали. Навіть відродження інтересу до грецької мови було лише відгуком на засилля України латиною й католицькими новинками. А одним із результатів було те, що в першій половині XVII ст., і вперше в українській історії, українські елітарні верстви змогли нарешті звернутися до античних культурних джерел безпосередньо — грецьку мову в Київській Русі знали дуже мало. Усе ж на практиці висока культура доходила до українців не так через

латинську і грецьку, як через польську мову. Переможний наступ цієї мови завершився виникненням своєрідного суржика, яким місцеві православна та уніатська еліти XVI–XVII ст. користувалися на письмі і, мабуть, в усному мовленні.

До культурного наступу Заходу ці еліти почасти адаптувалися, почасти — зустріли його вороже. Їхню реакцію називають відродженням руської віри. Це знайшло свій вираз у полемічній літературі й створенні Острозької академії та Могилянської колегії, а також інших шкіл, створених за їх зразками. Офіційно боротьбу зі, здавалося б, нездоланим Заходом українські еліти вели за грецьку віру своїх предків, на ділі вдаючись до тієї ж зброї, яка забезпечила Заходові його перевагу — до єзуїтської педагогіки, католицької ученості та католицького письменства.

Отож, і стимули, і засоби для захисту візантійських культурних цінностей українські еліти отримали не так від греків, як від самого Заходу. Такий захист «рідного» Сходу за допомогою західних обладунків не було винятковим явищем у Європі XVI–XVII ст. Схожі механізми діяли і в інших регіонах на пограниччі західної та візантійської культур — як-от на тих грецькомовних територіях, що їх після 1204 р. Венеція відібрала у Візантії. Особливо помітним це явище було на Криті. Звичайно, до виникнення якогось греко-венеційського суржика на цьому острові не дійшло. Натомість сталося щось інше, подібне: грецький слівник переповнили венеційські елементи. Не менш важливо й те, що в XVI–XVII ст. грецькі піддані Венеційської республіки, також відкидали унію і творили свою власну, так звану критську літературу, проте у цьому творчому процесі нерідко вдавалися до прямих перекладів чи запозичень із венеційських, частково єзуїтських творів.

Наступ Заходу ніс в українські землі потенційну небезпеку — втрату єдності української нації. Тут приходиться на думку доля хорватів і сербів. Одномовність цих двох народів, грубо кажучи, не забезпечила їхньої національної єдності, бо вже від XI ст. обидві групи були розділені кордонами й вірою. На відміну від сербів з хорватами, збереженню української нації сприяли три чинники: по-перше, тривалість періоду, протягом якого більша частина української території перебувала під правлінням однієї держави, а саме, польсько-литовської Речі Посполитої; по-друге, порівняно недовгий час, коли цією ж територією правило кілька держав (1772–1945); по-третє, неповне окатоличення західно-українських земель.

Незважаючи на проникнення Заходу в українські землі — а тривало воно протягом кількох століть — українці стали «Сходом» в західноєвропейських очах доволі рано — ще до поділу Польщі. Сталося так не

тільки тому, що більшість українців сповідали «східну віру» і до останньої чверті XVII ст. підлягали східному патріархові (уніати, щоправда, підпорядковувалися західному патріархові-папі). Сталося так тому, що сама Польсько-Литовська держава, яку ще в XVI ст. Захід вважав своєю частиною, від середини XVII і майже до середини XVIII ст. почала — безпідставно — розглядатися як приналежна до Сходу. Цей новий погляд зародився навіть раніше. Доказом послужить картина Рубенса на сюжет з Геродота, що нині знаходиться в Бостонському музеї мистецтв. На ньому зображена Томіріс, цариця скіфських массагетів VI ст. до Христа, які жили в басейні Каспійського моря. На Рубенсовій картині, написаній 1625 року, члени почту цариці вдягнені як польські шляхтичі. Мода на східну одягу не лише козаків, а й польської та української шляхти пов'язана зі стосунками (не завжди ворожими) козаків і польсько-литовської Речі Посполитої з Османською імперією та її васалами. Але не лише ця орієнталізація формувала уявлення Заходу про Річ Посполиту. У XVIII ст. до неї приклалися євреї Речі Посполитої (яких стільки мешкало в українських містах та містечках), чії лисячі шапки й довгополі безрукавки були не до вподоби носіям Просвітництва, і західним, і місцевим, які надавали перевагу сюртукам та білим пудрованим рукам.

Під впливом останніх подій минулого століття один песимістично настроєний польський критик, пан Смеч, погодився з думкою, що в культурному розумінні його рідний край штучно зміщено на схід, і відвів своїм землякам — «врешті-решт, європейцям» — місце якраз посередині між Азією та Європою. При цьому, на жаль, він дав зрозуміти, що Азія починається на схід від Бугу — тобто на сучасному польсько-українському кордоні. Таким чином пан Смеч дійшов згоди з Пантелеймоном Кулішем (див. епіграф), але, як і той, забув віддати належне Польщі за її посередництво у впровадженні західних цінностей на українських землях².

Тепер стає більш зрозумілим той факт, що саме в XV ст. Юрій Дрогобич зумів досягти успіху в Болоньї — єдиний українець, що отримав посаду ректора у великому західному університеті. Адже тоді Польща ще однозначно вважалася частиною Заходу. Якщо дивитися на речі під цим кутом зору, то легше зрозуміти, чому в свідомості українців прилучення частини їхньої території до того, що мислиться

² Smecz. *Z ukosa // Kultura* (Paris) 537 (червень 1992) 66–74. Ще більш промовисто висловлює цей новітній погляд на речі пані Е. Берберіуш (E. Berbergyusz), кажучи про «Польщу, розташовану між Росією і Європою». У цій системі Польща винесена за межі Європи, а України взагалі не існує. Пор.: *Kultura* (Paris) 571 (квітень 1995) 84.

ними беззастережно як «Захід», датується 1772 роком, — тобто, коли «Галіція і Льодомерія» почали належати вже не орієнталізованій Польщі, а Габсбурзькій імперії.

Приклад з 1990 року проілюструє нашу наступну тезу: на сьогодні вона, може, й недійсна, але зберігає значення у ширшій перспективі. У київському готелі «Москва», тоді ще радянські авіалінії «Аерофлоту» рекламували рейс «Київ — Афіни — Київ», вживаючи російського — а первісно, візантійсько-новогрецького — варіанту назви міста Перікла та Платона. Якщо киянин і сьогодні летить «в Афіни» замість «в Атени», а то й «до Атен» (так уживали це слово у Києво-Могилянській колегії, наслідуючи західні зразки), то робить це тому, що його предки підпали під контраст наступ російського, з візантійським ухилом, «Сходу». Почався цей контраст ще в 1650-х рр., охоплюючи з часом дедалі більшу частину української території.

Тут виникає ще одна складність. На початку ми зазначили, що перший вплив візантійського «Сходу» прийшов до України з півдня — як із самої візантійської столиці, так і через візантинізовані Балкани. Варто тепер поміркувати над тим, що друга хвиля візантійського впливу надійшла з півночі: спочатку не надто сильна — з Московського царства, потім дужча — звідти ж, із Російської імперії. Безперечно, що на початках культурних взаємин між Москвою і Росією, з одного боку, та Україною, з іншого, Північ, ще до того як почати контраст, мусила спочатку захистити власні візантійські цінності, які вважала корінними й оригінальними. Цей захист здійснювався разом з умілим використанням як досягнень, так і людських ресурсів України. Під цим оглядом доречно згадати диспут нещасливого Лаврентія Зизанія з представниками московського патріарха, що відбувся в його резиденції (див. далі, Нарис 9); пригадується також «очищення» релігійних текстів, до якого взявся був патріарх Нікон, і яке велося спочатку за начебто грецькими, а насправді переважно київськими зразками; пригадується видання московського *Анфологіона* 1660 року, в якому київські тексти з'явилися в іншому, місцевому правописі. Відзначимо також кар'єру в Москві таких учених елліністів та латиністів українського походження як Єпифаній Славинецький та Арсеній Корецький-Сатановський.

Так тривало до останньої чверті XVII ст. А невдовзі сталося те, що відоме усім: неовізантинізм — культурна опора Московського царства — програв двобій, хоча ще якийсь час відбивався зусиллями як приїжджих греків (чи імігрантів), так і доморослих учених, як-от Євфимій з Чудовського монастиря в Кремлі. Не минуло й п'ятдесяти років, як Російська імперія почала великими порціями імпортувати культуру із Заходу, а незабаром західні цінності вже через Росію перекочували і

в її українські володіння. У 1730-х та 1740-х рр. італієць Растреллі та німець Йоганн Готфрід Шедель вже споруджували чи планували київські будівлі (Андріївську церкву, Велику Лаврську дзвіницю); а прибули ці митці до Києва не з Італії чи Німеччини, а із Санкт-Петербургу.

Випадок із Растреллі нагадує нам про одну важливу загальну рису українських культурних зв'язків як зі «Сходом», так і з Заходом, а саме — брак прямого доступу до оригінальних джерел, якого Україна дуже часто і дуже довго не мала. Закордонні культурні цінності надходили сюди через посередників. Ми вже згадували, що в Київській Русі грецької мови майже не знали — візантійська література йшла туди переважно через Болгарію. Культура контрреформації (яку ми іноді неточно називаємо ренесансом і бароко) йшла переважно через Польщу. Класицизм в архітектурі дістався сюди через Російську імперію. Навіть літературні неокласики ХХ ст. звернулися до французької символічної поезії під впливом «срібного віку» російської поезії. Подібну «другорядність», щоправда, можна добачити не тільки в Україні, а, наприклад, у болгар: бароко і рококо болгарського відродження почасти завдячує свом корінням мистецтву османського Стамбулу. Однак користі з таких паралелей небагато; факт залишається фактом — другорядність української культури означала й певну її слабкість.

Про те, яким був «справжній» Схід і як він культурно співіснував з Україною, хай судять інші, компетентніші знавці — зокрема, про половців, і про тих, що зветься в літописах «чорними клобуками»; про їхні союзи з руськими князями, зокрема про союз 1223 року перед битвою на Калці; про їхні шлюби з членами київських княжих родин; або ж про графіті турецького походження в Софії Київській. Не нам говорити і про пізніші часи, коли степ став уже пограничною зоною, про турецькі елементи в народних звичаях, про термінологію та інституційну структуру Запорізької Січі, про Кримське ханство і його українське населення — а це ханство іноді було союзником України, іноді — ворогом, загарбником українських земель. Не будемо говорити й про Османську Порту, яку українці спустошували, дарма що зазнавали її культурного впливу, — то вели проти неї війни, в союзі з Польщею, то час від часу були її васалами.

На рахунок отого «спражного» Сходу наважимося висловити один здогад загального плану і дві конкретні зауваги. Найперші культурні контакти України зі «справжнім» Сходом у наших літературних джерелах представлені надто скупо, а то й «просіяні». Це могло статися почасти тому, що самі ці контакти часом здійснювалися на сублітературному рівні, а почасти через конфесійну упередженість самих джерел. На горішньому поверсі погано відреставрованих Золотих Воріт у Києві у

1990 році можна було оглянути виставку староруської зброї. Відвідувач, знайомлячись із тюркськими чи монгольськими назвами різних видів зброї — «куяк», «колонтар», «юшман», «тегагльй», «бахтерець» — відразу здогадався, що технологію виготовлення зброї Русь запозичила у «справжнього» Сходу. Не виключено, що й єдина слов'янська назва, яка трапилася тут — «зерцало» — теж була скалькована зі східної мови. І знову ж таки, як і у випадку з Візантією, «справжній» Схід був переважно Півднем. Для цього досить на мить уявити собі розташування кримського Багчесараю та Стамбулу.

Загалом кажучи, ми, історики, так багато уваги приділяли осі Схід — Захід, від якої сьогодні залежить культурний розвиток України, що до осі Північ — Південь придивлялися порівняно мало. А однак, як ми це постійно твердимо, саме на цій осі лежить Москва, Візантія та її спадкоємниця, Османська імперія. Остання в рамках своїх володінь захищала православ'я від небезпеки, яку ніс йому Захід. Культурні контакти між осередками православ'я в межах Османської імперії здійснювалися за віссю Північ — Південь, і в них Україна XVI–XVII ст. брала участь не лише як реципієнт: культурні впливи не тільки надходили, а й виходили з українських земель в напрямку Півдня.

Найперше тут слід згадати представників поствізантійської Східної церкви — вселенських та інших патріархів, єпископів і навіть звичайних дидакалів, більшість з яких були греками. Всі вони або проживали в Україні якийсь час, допомагаючи діяльності православних братств чи князя Острозького та заробляючи учителюванням на життя, або переїжджали через Україну на шляху до Москви. У Москві вони знаходили силу влади і гроші, однак, за відомим свідченням одного з них, сирійця Павла Алеппського, тільки в Україні їм дихалося вільно (див. Нарис 12). Потім слід згадати взаємовпливи — у найширшому розумінні слова — між українсько-білоруськими та балканськими землями: київський митрополит Петро Могила надавав підтримку друкарням у Молдавії й Волощині, а в київській гимнографії XVII–XVIII ст. можна знайти впливи сучасників — греків, болгар та молдаван (що здобували освіту також і на Заході). Найперші книги (серед них і праці Симеона Полоцького), друковані в Острозі та Львові, але здебільшого в Києві, знайшли собі дорогу до Сербії та Болгарії: про це яскраво свідчать доволі численні і добре збережені примірники цих книжок, що знаходяться сьогодні в Рильському монастирі — болгарській національно-релігійній святині, або в музеї давньої сербської громади міста Сентендре під Будапештом, що славиться примірником Острозької Біблії, львівським *Служебником* з 1691 р. та виданням київського *Патерика*. З іншого боку, у львівських музеях можна знайти *Гексамерон*, надрукований в Цетіне (Чорногорія)

у 1493 р., та *Євхологій*, надрукований 1519 року у Венеції для балканців. А ще у XVIII ст. Михайло Козачинський, випускник і згодом професор Києво-Могилянської академії, викладав у Сербії і писав на сербську тематику. Нарешті, у бібліотеці св. Марка у Венеції зберігається рукопис *Ключа разумѣнія* професора Києво-Могилянської колегії Йоанникія Галятівського (помер 1668 р.), переписаний кирилицею на сербохорватський лад у XVIII ст. в Далмації.

Історик культури лише описує — він не дає порад. Можна, однак, під маскою опису дещо й порадити, і я піддамся цій спокусі. Насамперед, історик культури, котрий промандрував уздовж і впоперек земель колишніх імперій — Османської, Австро-Угорської та Російської (обмежують імперіями, що впали в 1917–1918 рр.) — знає, що національні еліти, які входили до цих трьох спільнот (за винятком, зрозуміло, еліт панівних націй), були приречені на культурну провінційність, яку вони часто компенсували перебільшеними, а то й безпідставними твердженнями про культурну неповторність власного народу. По-друге, в кінці XVII — у першій половині XVIII ст. росіяни вирішили, що краще буде, коли вони прямо, а не через українське посередництво, звернуться до Заходу, і це рішення дійсно справило їм дуже добру службу. Безпрецедентно швидкий розквіт московської — згодом російської — культури, починаючи від царя Олексія Михайловича і до Олександра I, в часи якого писав Пушкін, можна великою мірою пояснити прямими контактами із Заходом. Поміж своїх мандрівних учених XVIII ст. росіяни вирізняють Ломоносова, що вчився в Марбурзькому університеті, а українці мають свого Григоровича-Барського, викладача середньої школи на острові Патмос.

За радянської влади в Україні думка про необхідність виходу на прямий контакт з Заходом панувала у колах, вихідцями з яких були Хвильовий і Зеров: всі ми пам'ятаємо їх гасло «геть від Москви!», тобто заклик відмовитися від посередництва Півночі. Знаємо також, яка доля спіткала цей заклик у 1930-х рр. Сьогодні ми живемо в інших умовах, і побажання це може здійснитися, якщо підійти до завдання спокійно, без полеміки. Сьогодні поняття «Захід» слід розуміти широко — як світ у цілому. В цьому широкому світі сучасні двійники Григоровича-Барського може й не зацікавлять таких високопоставлених осіб як посол його імператорської величності у Високій Порті, що розпитував Барського про його враження від подорожей по землях підлеглих османській державі. Але напевно зацікавлять інших своїх земляків, розкиданих по широкому світі.

Недавній переємні у незалежній Україні не розв'язують проблем, піднятих у даному нарисі. Зате неминуче скеровують погляди і місцевих

еліт, і зарубіжних українців на Захід і в майбутнє, що є доброю ознакою, однак при цьому виникає небезпека недобачити та розмити історичну перспективу. Візантійська спадщина як греко-православної, так і греко-католицької українських спільнот, разом з пізнішими довготривалими тенденціями (остання з них — культурний вплив Росії на значну частину українських земель), можуть, в нурті стрімких перемін, відступити на задній план, проте їхні наслідки не вивітряться за одну ніч. Хто це усвідомлює, той тим більше буде прагнути якомога швидше навести контакти з широким світом на належному інтелектуальному рівні.

Література

Кілька статей, що мають відношення до даного нарису, написані Юрієм Луцьким, Омеляном Прицаком, Юрієм Шевельовим, Василем Стусом та Юрієм Тарнавським, з'явилися у світ в журналі *Сучасність* в 1963–1991 рр. Див.: Богдан Струмінський. «Сучасність» 1963–1991 // *Kultura* (Paris) 536 (травень 1992) 120–132, зокрема, с. 128–131.

Winter Eduard. *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine, 955–1939*. Leipzig 1942.

Horak S. *The Kiev Academy: A Bridge to Europe in the Seventeenth Century* // *East European Quarterly* 2 (1968) 117–137.

Дашкевич Я. Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV–XVIII ст.) // *Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка* 222 (Львів 1991) 28–44.

Isaievych Ia. *George Drohobych's Astronomical Treatises and Their Arabic Sources* // *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* / ред. Ch. E. Butterworth and B. A. Kessel. Leiden—New York—Cologne 1994, с. 58–64 (вичерпна бібліографія).

Ісаєвич Я. Українська культура в середньовіччі і на світанку Нової доби // *Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність* 1 (Київ 1992) 31–49.

The Kiev Mohyla Academy. A Special Issue of Harvard Ukrainian Studies, т. 8. Cambridge, Mass.: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1984.

Ohloblyn O. *Western Europe and the Ukrainian Baroque* // *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the US* 1 (1951) 127–137.

Паславський І. *Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви*. Львів 1994.

Polonska-Vasylenko N. *Ukraine-Rus' and Western Europe in the 10th–13th Centuries*. London 1964.

Pritsak O., Reshetar J. S., Jr. *Ukraine and the Dialectics of Nation-Building* // *Slavic Review* 2 (1963) 5–36. Передрук є вид.: *From Kievan Rus' to Modern Ukraine: Formation of the Ukrainian Nation*. Cambridge, Mass. 1984.

Rudnytsky I. *Ukraine between East and West* // його ж *Essays in Modern Ukrainian History*. Edmonton 1987, с. 1–9. (Стаття вперше опублікована в 1963 р., український переклад 1976; польський переклад 1988).

Русь между Востоком и Западом; культура и общество X–XVII вв. Зарубежные и советские исследования, ч. 1. Москва 1991.

Serczyk W. A. *Ukraine between East and West: Some Reflections on Professor Ševčenko's Essay // Harvard Ukrainian Studies* 16 (1992) 433–440.
(Автор вважає Україну частиною Заходу).

Див. також літературу до нарисів 8–12.

НАРИС 2

*Візантія і слов'яни**

Присвячується Кирилові Манго

I

У продовж більш як тисячолітньої історії своєї держави візантійці розглядали її як спадкоємницю колишньої Римської імперії, яка, за твердженням візантійських ідеологів, обіймала весь цивілізований світ. Виходило, що Візантія — це всесвітня імперія, що візантійські імператори — світові правителі, що візантійці — також римляни, і що вони — найцивілізованіший на світі народ. Втім, вони перевершили своїх римських предків тим, що стали християнами; крім того, від VII ст. латинський компонент у культурі їхньої еліти та в адміністрації вже майже зник, і вони стали в основному грецькими. Як і античні римляни, візантійці почували, що вони вправі погорджувати усіми, хто не ділив з ними плодів цивілізації — тобто, усіх варварів. Найкраще, що ті варвари могли зробити — це зректися свого тваринного існування, вступивши (звичайно, на якомусь підрядному становищі) в сім'ю цивілізованих народів з її главою — візантійським імператором. Шлях до цивілізації пролягав через християнство — єдину правильну ідеологію, монополізовану Візантією. Бо християнство — точніше, візантійське християнство — і було суттю цивілізації.

Ці прості ідеї пропагувалися тисячу років, вбивалися в голову з допомогою придворної риторики — журналістики середніх віків, а також придворних церемоніалів, імператорських прокламацій, документів та написів на монетах. Візантійський імператор встановив для себе певні виняткові права. Принаймні до XIII ст. він не укладав з іноземними правителями договорів на рівних умовах, а тільки роздавав їм привілеї, клейноди чи звання; листуючись з деякими чужоземними державами, імператор посилав не листи, а «розпорядження». Він залишав за собою виключне право карбувати золоті монети. Золоті монети,

* Цей нарис уперше опубліковано в часописі *Harvard Ukrainian Studies* 8, № 3/4 (грудень 1984) 289–303. Німецький переклад надруковано у виданні *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 122, Jahrgang So. 5 (1985) 97–115.

які випускали «варвари», були спочатку або наслідуваннями, або ж фальшивками; лише в XIII ст. на місце безанта (так чужинці називали візантійську золоту монету), що майже тисячу років правив у середземноморському світі за тверду валюту, прийшов західний дукат. Візантійці, однак, не були сліпими і musiли пристосовуватися до факту існування інших держав за межами їхньої. А щоби вписати їх у свою систему, вони виробили концепцію (відтворену сучасною наукою) ієрархії правителів і держав, що в ідеалі та в цілості своїй обіймала весь світ. На чолі цієї ієрархії стояв імператор, оточений підлеглими йому, володарями, що вважалися ідеалізованими членами його родини: англійський правитель був йому тільки другом, болгарський — сином, руський — небожем, Карлові Великому було неохоче надано статус брата. Відповідно варіювалися й титули цих правителів: володар, владний правитель, король, навіть імператор. Але аж до XV ст., нікому з чужинців не було дозволено іменуватися «імператором римлян».

У IX ст. такі культурні факти вважались самоочевидними: світ ділився на візантійців і варварів. До останніх належали не лише слов'яни (одні з найнижчих між варварами за рангом), а й латиняни. Як місто, Новий Рим — себто Царгород — своїми розмірами, культурою, мистецтвом перевищував усі інші, столиці, у тому числі й старий Рим над Тібром. Бог обрав візантійський народ на роль нового Ізраїлю: адже Євангелія було написано по-грецьки, для греків. Бог був настільки далекозорий, що навіть обрав античних греків для культивування наук і мистецтв; а візантійці були їхніми спадкоємцями у письменстві й мистецтвах. Під час полеміки, що відбувалася при арабському дворі у 850-х рр. один візантійський дипломат заявив: «усі мистецтва походять від нас!» Цікава деталь: цим дипломатом був не хто інший як майбутній апостол слов'ян Константин-Кирило. З його слів впливало, що й уся латинська ученість — грецького походження. Грецька мова — мова Святого Письма, отців Церкви, та Платона з Демосфеном — мова багата, розлога, витончена; усі інші наріччя (слов'янське передовсім) звучать по-варварськи, і навіть латина — це мова убога й «вузька».

Своїх претензійних поглядів візантійці не міняли аж до самої загибелі їхньої держави. Навіть наприкінці XIV ст., коли імперія їхня обіймала територію, ледве більшу за територію Царгороду, візантійський патріарх читав норовистому московському князеві лекцію про міжнародні порядки. Князеві слід пам'ятати, повчав патріарх, що він — всього-навсього місцевий правитель, тоді як візантійський імператор — імператор римлян, цебто всіх християн. Те, що володіння цього імператора в облозі у поган, значення не мало. У світі й у вселенській церкві імператорові належаться особливі прерогативи. Через те негоже князеві обривати звичай згадувати у літургії ім'я імператора.

Під кінець XIV ст. ці претензії були нереальними і, як видно із жалоби, що завершує послання візантійського патріарха, варвар-москвич визнавати їх уже не хотів. А однак зовнішній світ їх визнавав впродовж більше ніж половини візантійської історії! Чому? князеві обривати звичай згадувати у літургії ім'я імператора.

Під кінець XIV ст. ці претензії були нереальними і, як видно із жалоби, що завершує послання візантійського патріарха, варвар-москвич визнавати їх уже не хотів. А однак зовнішній світ їх визнавав впродовж більше ніж половини візантійської історії! Чому?

Найперша причина полягала в тому, що протягом довгого часу ці претензії були об'єктивно обґрунтовані. За поняттями VI ст., Юстиніан, на початках правління якого відбулося перше велике вторгнення слов'ян на Балкани, був світовим правителем, цебто тримав у своїх руках весь цивілізований світ. На сході його володіння простягалися поза верхів'я Тигру і до західного підніжжя Кавказу. На півночі візантійський кордон проходив через Крим, вздовж Дунаю та Альп. Імперія укріпилася в Іспанії, тримала під своїм контролем Північну Африку й більшу частину Єгипту, панувала в нинішньому Ізраїлі, Лівані та на більшості сирійської території.

Тепер перескочимо через п'ять сотень років. Під час правління Василя II (помер 1025 р.), коли Русь прийняла християнство, територія імперії вже поменшала, хоч і не набагато: на сході вона навіть поширилася, бо границя її пролягала тепер по той бік озера Ван у сьогоднішній східній Туреччині і навіть сягала Євфрату. В руках у Візантії все ще були Антіохія та Латакія (давня Лаодікея). На півночі, границя так само пробігала через Крим, вздовж Дунаю й Сави — і тут візантійці втримували те, що мали ще за часів Юстиніана. На заході їм корилася південна Італія з містом Барі. У IX–X ст., що були вирішальними у візантинізації слов'янських народів, столиця імперії, Царгород, була, можливо, за винятком Багдаду й Каїру, найвидатнішим культурним центром у світі, що був відомий слов'янам і Західній Європі. Візантійськими патріархами ставали грецькі вчені й політики; представники візантійського вищого духовенства читали й коментували Платона, Евкліда і навіть сумнівного під оглядом моралі, зате досконалого під оглядом мови Лукіана; під покровительством одного з візантійських імператорів видавалися енциклопедії; витончені візантійські читачі, незадоволені старими, простенькими *Життями святих*, вимагали нових видань і одержували їх — підчищеними, викладеними більш рафінованою, витійною мовою. Величезний Царгородський палац, розбудований на площі близько 100 тис. кв. м., усе ще був у доброму стані і справно функціонував. Пишнота придворних церемоній та богослу-

ження у соборі святої Софії — тоді найбільшій у світі чинній споруді— були розраховані на те, щоб приголомшити гостей із варварських країв, серед них і слов'янських князів та їхніх посланців. Візантійські політичні концепції впливали на політичне мислення середньовічної Європи аж до XII ст.; своїми символами влади — скіпетром, короною, державою, золотою висячою печаттю — західна Європа завдячує Візантії. Не лише мозаїка в соборі св. Софії в Києві, а й мозаїки у Римі, в соборах св. Марка у Венеції (XIII ст.) та в Торчелло під Венецією (XII ст.), в норманських церквах Палермо чи його околиць (XII ст.) — все це було наслідуванням візантійського мистецтва, а деякі з цих мозаїчних композицій були виконані візантійськими майстрами.

Стимулом для злету богословського мислення на Заході у період розквіту середньовіччя став імператорський дарунок, що прибув з Візантії у двір Людовіка Побожного у 827 році. Це була книга Діонісія Псевдо-Ареопігита, писана, звичайно, по-грецьки. Ця праця, кількарізово перекладена латинською, вдруге — Йоганном Скотом Ерігеною (помер 877 р.), і спонукала відродження західного богослов'я. Важко собі уявити Західну церкву без органу, а цей античного походження інструмент теж попав до Європи з Візантії в 757 та 812 рр. За другим разом візантійці не захотіли залишити цього інструменту європейцям, що потайки намагалися його скопіювати і тільки згодом досягли в цьому успіху. Виробництво шовків, впроваджене на Заході в половині XII ст., було наслідком набігу норманів на Центральну Грецію — нормани прихопили в беотійських Фівах кількох здібних ремісників і поселили їх у себе вдома. Навіть виделка, схоже, з'явилася не без допомоги Візантії: в XI ст., на превеликий жах тогочасного клірика, виделки уперше впровадила у Венеції дружина дожа, грекиня за походженням. Не дивно, що слов'яни підпали під вплив Візантії, адже й Захід, що мав за собою відточені латинські традиції, ще довго відчував на собі її вплив, навіть після того, як скінчилося візантійське панування над частиною Італії. Тобто претензії Візантії приймалися, бо були об'єктивно обґрунтованими.

Другою причиною, чому візантійські претензії діяли, було те, що приймалися вони як обґрунтовані самими варварськими народами (західноєвропейськими чи слов'янськими) і продовжували прийматися навіть тоді, коли вже перестали бути обґрунтованими. Карл Великий узурпував владу 800 року. Однак, ставши правителем Риму, він не назвав себе «імператором римлян», — він знав, що цей титул, разом з усім, що за ним стояло, був власністю візантійців. Титулатура *Imperator Romanorum* з'явилася на Заході лише в 982 році. А серед західних правителів тільки Фрідріх I Барбаросса (друга половина XII ст.) зробив із цього

належний логічний висновок: оскільки двох імператорів римлян існувати не могло, то й візантійського імператора нічого так титулувати, а слід його звати тим, ким він вже давно був — королем греків (*rex Graecorum*). Та чи усвідомлював Фрідріх, що саме поняття єдиного імператора успадковане ним від Візантії? Слов'яни, в яких процес відлучення від материнських грудей Візантії проходив повільніше, так і не прийшли до подібного висновку. Для них змагатися з Візантією завжди означало наслідувати її. Щоправда, болгарин Симеон на початку X ст. і серб Стефан Душан в середині XIV ст. прибрали титул імператора, відповідно, болгарів і греків та сербів і греків. Однак думали вони не про те, щоб, висунувши слов'янський варіант західної доктрини *Rex est Imperator in regno suo* («король є імператором у своєму королівстві»), принизити візантійського імператора — вони радше мріяли, як би самим посісти його місце, захопивши Царгород та імператорський престол. Таку ж фантазію знаходимо в одному тексті, складеному в Русі XIII ст. — *Слово о погибелі руської землі*.

Не один балканський правитель, неспроможний захопити імператорський трон, прагнув забезпечити собі імператорські прерогативи або ж намагався імітувати імперську пишноту та звичаї. Робилося це по-різному. В одному випадку йшлося про заснування власного патріархату: у IX ст. його забажав мати новонавернений Борис Болгарський, а Симеон Болгарський таки заснував свій патріархат близько 900 року; те саме зробив Стефан Душан Сербський в половині XIV ст. — не без спротиву з боку Візантії. В іншому випадку йшлося про карбування власних золотих монет: це робив болгарський цар Іван Асен II (помер 1241), який зображався у шатах візантійського імператора на лицевій стороні монети, а Христос — на зворотній. Ще один приклад — присудження місцевим придворним вельможам візантійських придворних титулів: так, Стефан Душан призначив двірських чиновників, що називалися *севастократор* і *логофет*. Були випадки, коли з нагоди оприлюднення нових законів цар величав себе «другим Юстиніаном» або коли на Візантію дивилися як на кадровий фонд для престижних шлюбів: від XIII ст. і до падіння Болгарського царства у 1393 р. налічуємо двадцять одну болгарську царицю, вісім з них — грекині. Можна згадати і про спроби розбудовувати власну столицю на зразок Царгороду: характерні риси цього міста перейняв Преслав, столиця Симеона Болгарського, як і, до речі, Київ у 1030-х рр., за часів князя Ярослава.

Ставлення Москви XV–XVI ст. до Візантії та її патріархату було не надто дружнім. Та коли йшлося про формулювання власної державної ідеології, московські книжники щедро черпали з візантійських джерел (звичайно, у слов'янському перекладі), зокрема з *Дзеркала князів* ди-

якона Агапіта, писаного по-грецьки для імператора Юстиніана в VI ст. Вони назвали Москву «царствующим градом» — так візантійці звичайно іменували Царгород. Загалом, у середні віки балканські та, значною мірою, і східнослов'янські правлячі еліти у всьому, що стосувалося політичних концепцій, взорувалися на візантійську модель.

Культурний вплив Візантії ще не означав, що стосунки між нею й слов'янами мали бути дружніми. Іноді здавалося, що чим більш антивізантійськими були політичні настрої балканських слов'ян, тим більше вони візантинізувалися; це тому, що вони боролися з ворогом його ж таки зброєю. Зате цей культурний вплив передбачав, що всі — і самі продуценти культурних цінностей, і ті, що їх сприймали — визнавали вищість візантійського світогляду та візантійської цивілізації над усіма іншими.

II

Церковна і культурна візантинізація більшості балканських слов'ян була подією переломного значення. Вона вплинула на середньовічну і постсередньовічну історію і самих Балкан, і Східної Європи; більше того — наслідки її видимі й нині. Чи ці наслідки належить оцінювати як корисні, чи як шкідливі — це справа шкали вартостей оцінювача, а вона залежить від багажу історика і від політичних поглядів його читачів. Ясно одне: християнізація Балкан не тільки визначила культурне обличчя Сербії й Болгарії, але й вторувала шлях для пізнішої візантинізації східних слов'ян — події, що, разом із татарським лихоліттям, відчужила Русь від європейського Заходу. Все ж, у світлі сказаного вище, візантинізацію південних і східних слов'ян треба розглядати просто як випадок особливо успішного і тривалого впливу Візантії на її сусідів — чи то в Європі, чи на Близькому Сході.

Випадок цей був особливо успішним під двома оглядами. По-перше, коли ми говоримо про балканських слов'ян, які зазнали найсильнішого впливу візантійської культури, то думаємо про сербів і болгар. Але забуваємо, що ці народи були, так би мовити, ар'єргардом інших слов'янських племен, що проникли на територію імперії. В кінці VI ст. слов'яни напали на зовнішні укріплення Царгорода; близько 600 року вони взяли в облогу Солунь. Майже в той самий час вони дійшли до Епіру, Атики, Пелопоннесу; на середину VIII ст. ціла «Греція» — чи, принаймні, Пелопоннес — «стала слов'янізована», за виразом автора тексту, написаного під покровительством візантійського імператора X ст., Константина VII Порфирородного. Слов'янські походи доставалися до Криту та інших грецьких островів. Є відомості про військові кампанії візантійців, що мали на меті відвоювати землі, заселені слов'я-

нами, але згадок про них у джерелах обмаль. Це дає нам право на припущення, що ці компанії були нечастими.

Що залишилося по всіх тих слов'янах? Біля 1200 топографічних назв, багато з яких дожили й донині; кілька компактних слов'янських поселень на Пелопоннесі, що дотривали, згідно зі свідченнями, до XV ст.; близько 275 слов'янських слів у грецькій мові; можливо, ще якийсь слабенький відгук у грецькому фольклорі. І все. Найвідчутніший результат культурного впливу ми називаємо повною асиміляцією. Говорючи про механізми, що сприяли цій вельми показовій асиміляції, не забуваймо і про роль, яку відігравали вищі верстви слов'янського суспільства, оскільки на кінець IX ст. це суспільство вже було соціально диференційоване. На мій погляд, саме ця слов'янська еліта, не менше ніж візантійські місіонери, спричинилася до поширення візантійської культури між рештою слов'янського населення.

По-друге, Візантія була досить успішною у своїх змаганнях із Римом за релігійну приналежність балканських слов'ян. З історичних причин, не зовсім безпідставних, Римська церква претендувала на юрисдикцію над територією давньої Іллірії, цебто на землі, де пізніше поселилися серби, хорвати й частково болгари (слов'яно- і тюркомовні). Єдиними візантійськими землями де в IX ст. перемогло християнство західного типу, були Хорватія і Далмація. Хоча сербів уперше, близько 640 року, навернув у християнство Рим, але утвердилось воно тут тільки після повторного хрещення, у 870-х рр., до якого доклали рук візантійські місіонери, а згодом і новохрещені болгари. Новонавернений болгарський правитель Борис-Михаїл якийсь час фліртував із папою Николаєм I, однак у 870 р. болгари долучилися до візантійської пастви і так уже в ній і лишилися.

Правда, спланована Візантією кирило-мефодіївська місія в Моравії та Паннонії закінчилася невдачею, бо невдовзі по 885 році учнів Мефодія звідти вигнано й замінено німецькими кліриками латинського обряду. Якщо це й була невдача, то не така вже й велика, адже ж моравсько-паннонські землі ніколи до Візантії не належали.

Однак ще до своєї поразки кирило-мефодіївська місія викувала могутнє знаряддя для непрямої візантинізації усіх православних слов'ян: вона створила церковнослов'янську літературну мову (а може вдосконалила попередні спроби її створення). У Чехії аж до кінця XI ст. продовжували відправляти (щоправда, в обмеженому обсязі) слов'янську літургію візантійського зразку, а вигнаних мефодіївців у кінці IX ст. з радістю прийняли в Болгарії та Македонії, в таких центрах як Преслав та Охрида, де вони й далі посилено працювали на християнізацію та візантинізацію болгарських і македонських слов'ян. Спорадичні спроби

сербських і болгарських правителів у XIII ст. зіштовхнути між собою Рим і Царгород помітних наслідків не мали. І хоч серба Стефана Первовінчаного та болгарського царя Калояна вінчав на царство папа римський (відповідно, в 1217 та 1204 рр.), однак їхні церкви, навіть будучи автономними, підтримували зв'язок з візантійським патріархатом у вигнанні (відповідно, у 1220 та 1235 рр.). Більше того, вони залишилися під юрисдикцією цього екзильного патріархату, дарма що в той час хрестоносці римської віри урядували в завойованому ними Царгороді, а Візантійська імперія зменшилася до невеликого клаптика Малої Азії і боролася за виживання.

Втрата Моравії і Паннонії для візантійських місіонерів компенсувалася здобутком в інших землях, які (окрім частини Криму) ніколи до Візантії не належали: маю на увазі територію, заселену великою мірою і східними слов'янами. Це теж було поле для змагань, бо в половині X ст. Рим уже заслав своїх місіонерів до Києва. Тут Візантії довелось боротися також з іншими релігійними впливами — ісламу та юдаїзму. Все ж вона вийшла переможницею: у 988/989 рр. київський державець прийняв християнство для себе й свого народу і закріпив цей акт шлюбом із сестрою візантійського імператора. З ретроспективної точки зору християнізація і супровідна візантинізація східних слов'ян були найбільшим досягненням візантійської культурної місії. На Алясці та у Форт-Россі в Каліфорнії й досі стоять церкви візантійського стилю — ознака того, як протягом віків просувалося на схід візантійське християнство під егідою держави, що офіційно вважала себе східнослов'янською.

Культурна візантинізація православних слов'ян є також прикладом особливо довготривалого впливу Візантії на Європу. Хронологічно ця візантинізація (яку треба відрізнити від повної асиміляції) розпочалася в IX або X ст. (залежно від території) і тривала ще довго після падіння імперії в 1453 році — аж до XVIII, а то й до XIX ст. Парадоксально, що після 1453 року перед візантійською культурою — культурою імперії, що вже більше не існувала — відкрилися нові перспективи.

До 1453 року історія взаємин Візантії зі слов'янськими церквами та державами виглядала як низка успішних чи невдалих спроб слов'ян позбутися адміністративної опіки візантійців. Після 1453 року і балканські слов'яни, і самі візантійці стали підлеглими Османській імперії. В очах османських завойовників усі ці різні християнські народи становили єдину *Рум міллеті*, «релігійну спільноту [народ] римлян» (назва, створена за доброю старою візантійською традицією), а царгородський патріарх був главою, світським та церковним, усіх православних християн в Османській імперії.

Хоча вселенські патріархи були поставлені у нові скрутні умови, проте, у деяких сферах своєї діяльності вони виступали як спадкоємці візантійських імператорів, а Грецька церква, під багатьма оглядами, була скарбницею та продовжувачкою візантійської культури. Ця культура мала тепер такі ж, а то й кращі, аніж колись, шанси поширити свої впливи серед балканських слов'ян, оскільки тепер ці слов'яни були об'єднані з греками територіально.

Церкви на Балканах підлягали царгородській патріаршій адміністрації, зокрема від кінця XVII ст., коли греки-фанаріоти здобули значний вплив у турецькій Високій Порті. Відтоді єпископами почали ставити вже не еллінізованих слов'ян, а уроджених греків. У другій половині XVIII ст. (відповідно, у 1766 та 1767 рр.) було зліквідовано слов'янські патріархати Печа та Охриди, що мали давнє минуле. Дати завоювання болгарам та сербам політичної незалежності більш-менш збігаються з датами, коли їхні Церкви офіційно проголосили себе незалежними від Царгороду. Таке правління Царгородського патріархату, часто немудре, й породило ворожнечу між греками та болгарам в XIX ст. На той час еліта балканських слов'ян вже шукала натхнення у Відні, в Парижі, або в європеїзованому Санкт-Петербурзі. Але ще у XVIII ст. престижною культурою в цьому регіоні — від Бухаресту на півночі і до македонської Бітольї (Монастірі) на півдні — була культура грецька, тобто поствізантійська, численними носіями якої виступали грецьке та еллінізовану священство.

Східна Європа теж поволі відходила від Візантії. Татарська навала в 1240-х рр. спочатку обірвала, а потім підривала контакти східних слов'ян із Заходом, так що їхні еліти повернулися до тієї культурної спадщини, яку мали в 1240х рр. Спадщину цю, переважно візантійську, вони хоч і зберігали, і розробляли, але мало чим збагачували. Україна й Білорусь, що відкрилися західним впливам дещо раніше ніж інші східнослов'янські території, поступово, зокрема від половини XIV ст., підпадали під панування католицької Польсько-Литовської держави. Але й тут церковна унія, укладена в Бересті 1596 року, дійшла до втілення аж через двісті п'ятдесят років, та й то з обмеженням, навіть із католицької точки погляду, успіхом.

Юрисдикційна залежність Москви від Царгородського патріархату тривала до 1448 року. Коли Москва пішла на розрив, то мотивувала його тим, що Візантія, мовляв, зрадила візантійські принципи, що вона відпала від правдивої віри, пішовши на компроміс з латинянами на Флорентійському соборі (1439). Охоронцем правдивої візантійської віри мало бути віднині Московська держава. На встановлення незалежного патріархату Москві довелося чекати до 1589 року. Для офіційного

підтвердження цього акту була потрібна згода інших патріархів, добитися якої від збіднілих греків і сирійців клопотів не справило. У XVII ст. до Москви через Україну доходили західні впливи, але тільки Петро I (що вступив на трон як цар і самодержець, титулований по-візантійськи, а зійшов з нього, як августійший імператор, титулований по-західному) поклав край візантійському періодові в історії культурної еліти Росії, однак не в культурній історії нижчих верств її населення.

III

Візантійські впливи доходили до православного слов'янського світу двома шляхами (хоч і не тільки ними) — через церковну ієрархію, світську й монашу (обидві довший час були переважно грецькими, навіть у Східній Європі), та через двори державних правителів. Отож, наслідували Візантію насамперед у тих аспектах культури, в яких були зацікавлені Церква, держава чи вищі верстви слов'янського суспільства — у письмі, літературній мові, літературі (духовній і світській), у богословських та світських науках, мистецтві (церковному й двірському), в культурі правителя, державній ідеології, праві й елементах витонченого способу життя. Однак вищі верстви середньовічного слов'янського суспільства не були такі рафіновані, як візантійська еліта, тож багато що з візантійської культури не знайшло у них відгуку. Водночас їм довелось освоїти чимало елементарних речей, не завжди з духовної сфери. Більша частина найученішої візантійської літератури так і залишилась не перекладеною на середньовічну слов'янську мову, зате цибулю (*кромид*) і капусту (*лахана*) болгари назвали по-грецькому, так само як серби — яешню (*тіганісана яя*). Мистецтво у цьому плані становило виняток: тут слов'яни взяли від Візантії все найкраще, що вона могла дати. Правда, сприйняття мистецтва й не вимагає особливих інтелектуальних зусиль, оцінити його можуть і неофіти. Тим більше, коли все найкраще у мистецтві можна купити за гроші, — як тоді, так і тепер.

З двору та єпископської резиденції запозичені елементи візантійської культури переносилися вниз, в народ. Крім того, прочани, що ходили на прощу до Царгороду, поверталися з дивовижними розповідями про цю пишну столицю та з майстерно виготовленими предметами церковного вжитку; ченці мандрували на гору Афон і відвідували сербські, болгарські та руські монастирі, привозячи зі собою вже готові грецько-слов'янські розмовники (відомий один такий розмовник з XV ст.). На географічно найближчих до Візантії територіях, таких як Болгарія, що спочатку безпосередньо підлягали Візантії, а потім разом з нею перебували під османами, йшло спілкування й на

посполитому рівні. Звідси й сліди візантійських впливів у слов'янських народних мовах й фольклорі: відомо щонайменше 107 (а то й аж 245) прислів'їв, що їх слов'яни безпосередньо перейняли з грецької. Вісімдесят відсотків цих запозичень збереглося у південних слов'ян, а решта двадцять — у східних.

IV

Про міру культурного впливу Візантії на православних слов'ян найпоказовіше свідчить літературна мова й література. Церковнослов'янську літературну мову як знаряддя для поширення слова Господнього серед слов'ян виплекали між другою половиною IX та початком X ст. два покоління візантійських і слов'янських місіонерів. Вона ж стала знаряддям для перекладів з грецької. При тому, що до нас дійшло кілька оригінальних творів, написаних по-слов'янськи першими учнями святих Кирила і Мефодія, та кілька уривків, що, можливо, належать перу самого св. Кирила, все ж літературна діяльність слов'янських апостолів та їх прямих послідовників полягала насамперед у перекладах грецьких текстів — уривків обох Заповітів для церковних богослужінь (невдовзі, хоч точно невідомо коли, з'явився і повний переклад Святого Письма), богослужбових книг, патериків, себто повчальних висловів різних ченців-пустинників, кодексів канонічного та цивільного права. Така ж ситуація була наприкінці IX — на початку X ст. в Болгарії. Найважливішими літературними творами, що вийшли з-під пера болгарського екзарха Йоанна, були переклади (з його власними вставками) *Гексамерона* св. Василія та *Джерела знання* Йоанна Дамаскіна. *Дзеркало князів* диякона Агапіта (VI ст.) було, найімовірніше, перекладене староболгарською саме в цей період, ставши найпершим у слов'янській літературі перекладом світського твору. Все це означало, що церковнослов'янській мові доводилося конфронтувати зі світом богословських, філософських, політичних та інших концепцій і понять, виражених грецькою мовою елліністичного, ранньовізантійського і середньовізантійського періодів. Не дивно, що вона аж рясніє прямими запозиченнями, семантичними та фразеологічними кальками. Лінгвіст відразу добачить у таких словотворах їх неслов'янське походження, хоча сьогоднішні православні слов'яни не сприймають їх як неслов'янські — тисячолітня практика вжитку їх «слов'янізувала». Наприклад, складені слова у слов'янських мовах вживаються мало, зате грецька — особливо пізньоантична та візантійська — у них кохається. Відповідно і в церковнослов'янській в достатку знайдемо такі слова як *благословити*, *богословський*, *богородиця*, *самодержць*, — слова цього типу й досі існують у деяких сучасних слов'янських мовах, зокрема в російській. Таку рабську

прив'язаність до візантійських матриць можна частково пояснити характером оригіналів, що вибиралися для перекладу: їхня лексика була священною або ж політично важливою — адже це були слова Божі, або ж отців Церкви, або з *Житій* святих чи з імператорського указу. Перекладати їх треба було якнайточніше, навіть ціною насильства над закономірностями давньої слов'янської мови.

Кальковий характер церковнослов'янської мови — не така вже й негативна її риса. Грецька, що правила їй за модель, була мовою гнучкою й високорозвиненою, а вчені візантійські письменники брали за взірць стиль Демосфена з Платоном, хоча фактично тільки наслідували в цьому далеко пізніших і більш претензійних імітаторів цих двох авторів. У змаганні із розвиненішою грецькою церковнослов'янська мова засвоїла дещо від її досконалості й універсальності. Вражаючі стилістичні можливості сучасної літературної російської можна пояснити тим фактом, що чимало — дехто каже, що половина — її слів є церковнослов'янськими, внаслідок чого російські письменники мають змогу послуговуватись двома різними мовними реєстрами (тут напрошується порівняння із англійською, з її двома реєстрами — англосаксонським та романським). Давня церковнослов'янська мова з відповідними вкрапленнями відповідних місцевих мов тривалий час залишалася головним засобом писемності православних слов'ян. Її використовували у XVI, XVII і навіть XVIII ст., залежно від регіону та літературного жанру. Парафразуючи відомий колись вислів Сталіна, можна сказати, що ця мова була слов'янською за звучанням і формою, але до великої міри візантійською за способом утворення слів і навіть за їхнім змістом.

У мовах православних слов'ян нараховується безліч лексичних запозичень із грецької. У болгарській мові їх близько тисячі чотирьохсот, у російській і сербській — близько тисячі, в українській — дещо менше. Найбільше з них припадає на сферу християнської термінології, зокрема на церковні звання, обряди і церемонії, будівлі, назви літургійних пісень і текстів, календарних місяців. Мова законів, суду, адміністрації, освіти, війська теж переповнена запозиченнями з грецької. У менш піднесеній сфері грецька мова забезпечувала слов'ян термінами з рибальства і мореплавства, торгівлі, монетарних та метричних одиниць, сільського господарства, садівництва і, зрештою, термінами більш цивілізованого побуту. Таким чином, слова на позначення миски (*харкома*), підлоги (*патома, патос*), подушки (*проскефал*), сніданку (*прогім*), десерту (*гликизмо*), сковорідки (*тіган*), лавиці (*скамія*), виделки (*пірун*) та ліків (*воітіма*) у середньовічній сербській та болгарській мовах мають грецьке походження. З грецької ж походять й окремі терміни на

позначення родинних зв'язків (*анепсей, братовчед*), деякі прийменники (*ката*, як наприклад, у вислові *ката година*), вигуки (*елате*, первісно наказовий спосіб дієслова) та морфологічні елементи (дієслівний суфікс *-сати*). Деякі інші мовні елементи, спільні для балканських народів (як слов'янських, так і неслов'янських) теж нерідко приписуються впливові пізньої (тобто, частково візантійської) грецької мови, зокрема, таке явище як відсутність інфінітиву або утворення майбутнього часу у сербській та болгарській за допомогою еквіваленту $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\ \acute{\iota}\nu\alpha$.

Говорячи про раннє слов'янське письменство, маємо на увазі передусім творчість слов'янських авторів, хоча письменство складається не тільки з його виробників, але й споживачів — читачів. Так, наприклад, ми знаємо, що читалося в Кирило-Білозерському монастирі, одному із значних культурних центрів Московщини, приблизно в 1500 р., оскільки зберігся тогочасний каталог монастирської бібліотеки: з 212 книг каталогу близько 90 — книги літургійного характеру, а решта — переважно перекладні проповідницькі, агіографічні та аскетичні греко-візантійські тексти. В той час на полицях бібліотеки Кирило-Білозерського монастиря можна було знайти не лише твори отців Візантійської церкви IV–IX ст. (Григорія Назіанзина, св. Василя Великого, Єфрема Сирина, Йоанна Золотоустого, Кирила Єрусалимського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Йоанна Ліствичника, Теодора Студита), а й візантійських авторів X–XI ст. (Симеона Нового Богослова), XI ст. (Никона Черногорця) і навіть XIV ст. (Григорія Паламаса). Достеменно з'ясовано, що деякі з цих перекладів походять з Балкан. Лише два тексти в бібліотеці належать авторам київського періоду (*Слово о законі і благодаті* Іларіона та *Поученія* Кирила Туровського). Ще в одному ідеться про руську тематику, цікаву для москвичів (*Житіє* митрополита Петра [помер 1328], описане митрополитом Кипріяном). Світських текстів всього два — *Юдейська війна* Йосифа Флавія і християнізована версія легенди про Будду, *Повість про Варлаама та Йоасафа*; схоже, що й вони призналися для духовної лектури. І обидва — незалежно від мови першооригіналу — були перекладами з грецької.

V

Все, що говорилося тут про мову й літературу (і те ж саме можна було сказати про мистецтво й музику), дає уяву про масштаб культурного впливу Візантії на православні слов'янські еліти доби середньовіччя. Слід пам'ятати також, що для окремих слов'янських народів середньовіччя тривало аж до XVIII ст. Такою є істина, навіть якщо вона неповна. Бо коли йдеться про передачу культурних вартостей від одного суспільства до іншого, то перелік того, що саме передавалося і якими шляхами,

показує лише один бік медалі. Щоб показати її другий бік, треба було б з'ясувати, що саме добиралось для культурного імпорту і що ставалося з імпортованим культурним товаром, коли він потрапляв до суспільства, що його приймало, — тобто як на новому ґрунті розуміли (або й не розуміли) запозичення і задля якої мети їх використовували. Це, однак, вже інша тема.

Те, чи вплив Візантії на слов'ян був позитивним явищем чи ні, доводиться вирішувати славістам, а не візантиністам. Правда, коли Макіавеллі вже писав *Правителя й Міркування про Тита Лівія*, московські книжники все ще ліпили свої політичні доктрини з різного візантійського матеріалу VI, IX й XII століть. Однак, це не провина Візантії, що православним слов'янам так довго довелося виходити з-під її чарів.

Література

- Weithmann M. *Die slavische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel...* (= Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des nahen Orients, 31). München 1978.
- Vlasto A. P. *The Entry of the Slavs into Christendom*. Cambridge 1970.
- Grabar A. Les fresques des escaliers à Sainte-Sophie de Kiev et l'iconographie impériale byzantine // *Seminarium Kondakovianum* 7 (1935) 103–117.
- Dvornik F. *Byzantine Missions Among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Brunswick, N.J. 1970.
- Dvornik F. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // *Dumbarton Oaks Papers* 9–10 (1956) 73–121.
- Dvornik F. *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague 1933.
- Dvornik F. *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*. Paris 1926.
- Dvornik F. *The Slavs in European History and Civilization*. New Brunswick, N.J. 1962.
- Дворнік Ф. *Слов'яни в європейській історії та цивілізації*. Київ 2000. (Український переклад попередньої позиції).
- Iorga N. *Byzance après Byzance*. Bucharest 1935.
- Lemerle P. Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIII^e siècle // *Revue Historique* 211 (1954) 265–308.
- Lemerle P. *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. I. Le texte*. Paris 1979; *II. Commentaire*. Paris 1981.
- Obolensky D. *The Byzantine Commonwealth*. New York—Washington 1971.
- Obolensky D. *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*. Нариси перекручені у серії: Variorum Reprints. London 1972.
- Obolensky D. Russia's Byzantine Heritage // *Oxford Slavonic Papers* 1 (1950) 37–63.
- Obolensky D. *Six Byzantine Portraits*. Oxford 1988.
- Оболенский Д. *Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов*. Москва 1998. (Російський переклад двох вищенаведених праць).
- Vasmer M. *Die Slaven in Griechenland* (= Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften., Philos.-Hist. Klasse, 12). Berlin 1941.

Ševčenko I. Byzantine Elements in Early Ukrainian Culture // *Ukraine: A Concise Encyclopaedia*, т. 1. Toronto 1963, с. 933–940. Передрук див. у наступній позиції, с. 163–172.

Ševčenko I. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge, Mass.—Naples 1991.

Jacobson R. The Byzantine Mission to the Slavs // *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1966) 257–265. Передрук: Jacobson Roman. *Selected Writings*, т. 6, кн. 1. Berlin 1985, с. 101–114.

Див. також Нарис 3 і літературу до нього.

Релігійні місії очима Візантії: імперський зразок і його місцеві варіанти*

I

Для будь-якого немолодого японця, що читав би цей нарис, деякі основоположні його поняття не склали б труднощів. Пам'ятаючи суспільний уклад Японії до 1945 року, він не здивувався б, що візантійського імператора величали як земного бога; а орієнтуючись у середньовічній історії своєї країни, із розумінням сприйняв би, наприклад, факт існування у Візантії X ст. такої суспільної верстви як світська та церковна бюрократія з літературними уподобаннями. Однак, будучи шинтоїстом, тобто сповідуючи релігію, що не призначалася на експорт, наш японець дивувався б, навіщо Візантії взагалі здалися релігійні місії.

На це питання можна б дати йому три відповіді — дві загальні й одну конкретну. Можна відповісти власними словами Христа: «Тож ідіть і навчіть всі народи»; слова ці живі й посьогодні, бо ними відкривається Апостольське послання папи Івана Павла II, присвячене тисячоліттю хрещення Русі. Після Христа апостолом нової віри став святий Павло — геніальний лідер і місіонер, який зробив цю віру такою, якою вона є нині; тож не дивно, що слова святого Павла про милосердного Бога, «який хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до пізнання правди», цитувалися у зв'язку з місіями у пізньоантичних та середньовічних текстах сирійською, грецькою, латинською та слов'янською мовами. Християнство від самого початку було місіонерською релігією¹ —

* Нарис уперше надруковано у вид.: *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine // Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 7-27; переклад українською мовою див.: *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. 222: *Праці історико-філософської секції*. Львів 1991, с. 11-27.

¹ Пор. Апостольське послання *Euntes in mundum* (25 січня 1988 р.), ст. 1. Наведені цитати взято із Мт 28:19, Мк 16:15 та 1Тим 2:3-4. Про християнство як місіонерську релігію в світовому контексті див.: St. Neill. *A History of Christian Missions*, 2nd ed.

рідкісний різновид серед релігій світу, бо нам відомі лише три інші такі ж релігії — буддизм, маніхейство (що нині вже вимерло) та іслам.

Третя відповідь на питання нашого японця, конкретніша, стосувалася б уже самої Візантії, а точніше — ідеологічної концепції, що її вперше висунув отець Церкви Євсевій, сучасник і оспівувач Константина Великого, невдовзі після перемоги нової віри. Ця концепція передбачала, що Візантійська імперія тотожна з християнством. Тобто, кожен здобуток імперії був здобутком для християнства, а кожне завоювання з боку християнства за межами цивілізованого світу було завоюванням для самої імперії. Звідси випливало, що кожен місіонерський захід, до якого був причетний візантійський уряд, суміщав релігію з політикою. Про це слід пам'ятати, особливо коли підійдемо до розмови про урядові місії.

Перед тим як розпрощатися з нашим уявним японцем — чоловіком допитливим, та не надто обізнаним із церковною історією християнства, — представимо йому панораму місіонерських досягнень християнства напередодні хрещення Русі. В середині X ст. Церква, керована римським патріархатом, могла з гордістю оглянутись на свою успішно проведену місіонерську діяльність. Чимало народів Центральної Європи було навернено до нової віри; св. Августин Кентерберійський повернув Британію в лоно Церкви; Англія VIII ст. дала Німеччині св. Боніфація; імперія Карла Великого на вернула саксів — як мечем, так і хрестом; чехи й поляки на сході вже були або от-от мали стати християнами. І все ж зроблено було ще далеко не все. Поза впливом християнства перебували Скандинавія, Ісландія, Фінляндія, а також пруси, серед яких біля 1000 р. мав ще загинути мученицькою смертю місіонера св. Войтіх-Адальберт; так само стояла справа з литовцями, чий час мав прийти щойно через кілька століть. На 950 рік західні місії могли похвалитися поширенням християнства на чималій, якщо не безмежно великій, території. Однак їхнє блискуче майбутнє було ще попереду.

Інакше виглядали справи Церков, що належали до східних патріархатів — як православних, так і монофізитських. На той же час — середину X ст. — одну з них, Царгородську, чекало тільки одне важливе досягнення — введення християнства на Русі; всі ж тріумфальні здобутки східних місій уже належали минулому — але що то було за минуле! За правління Юстиніана, після падіння держави вандалів в Африці, до християнства було навернено берберські племена. Ефіопія була християнізована у два етапи: спершу в IV ст. — одним місіонером-

добровольцем, що діяв за вказівками з Александрії, вдруге у VI ст. — групою святих мучеників-сирійців. За Юстина I Ефіопія в союзі з Візантією розпочала війну проти південноаравійського короля-юдея, після поразки якого в його країні запанувала християнська віра. Близько 540 року три Нубійські королівства — на південь від храму Ісиди в єгипетських Філах, себто на південь від сьогоднішньої Асуанської греблі, і ще далі на південь, у нинішньому Судані — прийняли монофізитське чи то православне християнство і дотримувалися його до кінця XIV ст. В районі Дунаю в перші роки правління Юстиніана Візантія на вернула до віри короля герулів з його знаттю.

За період від VI до початку X ст. народи східного узбережжя Чорного моря та Кавказу — абазги, цани і лази — прийняли хрещення від Візантії або через своїх правителів, або завдяки старанням місіонерів. Окремої розмови потребує історія навернення вірмен та грузинів, що приєдналися до християнського світу у IV ст. Гунни, які проживали на Кримському Босфорі, та гунни-сабіри, що поселилися на північ від Кавказу, були охрещені при Юстиніані: перші — з допомогою їхнього правителя, другі — завдяки діяльності добровільних місіонерів-вірмен (останнім, проте, допомагав візантійський уряд). Славістам добре відомо, що в IX–X ст. ареною візантійського місіонерства були Балкани й Центральна Європа. Я лише перелічу факти: повторне навернення сербів; підтримана візантійським урядом місія до далматських слов'ян за Василя I (помер 886 р.); хрещення болгар за імператора Михаїла III (бл. 864 р.) і дві славнозвісні невдачі — кирило-мефодіївська місія до Моравії та спроба насадити візантійське християнство у країні, що звалася Паннонією, а потім стала називатися Угорщиною.

На Сході, починаючи з V ст., візантійське християнство — частково у його елліно-православній, та здебільшого у його семіто-монофізитській одежі — прийняли арабські племена, що так чи інакше були залежні від Візантійської імперії чи сасанідської Персії. Християнські проповідники діяли у Сирії, між Тигром та Євфратом, і в самій імперії Сасанідів. Діяльність ця велася під страхом смерті для обох сторін — як для навернених, так і для самих місіонерів. Згодом, завдяки торгівлі й переселенню народів, викликаному арабськими та монгольськими завоюваннями, впливи Візантії поширилися ще далі на схід: тридцять тисяч аланів (сьогоднішніх осетинів), що, як відомо, склали охорону хана Кублая в Пекіні в другій половині XIII ст., були православними нащадками кавказьких аланів, навернених у християнство близько 900 р., за часів візантійського патріарха Ніколая Містика. Те саме століття, що починалося хрещенням аланів, мало завершитись остаточною наверненням Русі. На цей момент візантійська державна канце-

лярія і патріарша резиденція вже нагромадили п'ятсотлітній місіонерський досвід.

II

Найінтенсивніше візантійські місії проводилися у два періоди — у VI та IX–X ст. Тобто, релігійна активність пробудилася в імперії досить пізно. Поза двома винятками, годі назвати якийсь германський народ, який масово прийняв би християнство поза межами імперії, заки не поселився на її території. Можна вважати, що в VI ст. візантійська місійна активність була наслідком боротьби за владу над обширом земель від Кавказу до Червоного моря, що її вела імперія із сасанідським Іраном. Місіонерська діяльність IX–X ст. припадає на період, коли імперія вже почала здобувати перемогу над болгарами на Балканах та арабами у Малій Азії і коли відновила матеріальну базу для відродження елітарної літератури, образотворчого мистецтва та мистецтва розкішного стилю життя². Загалом кажучи, напередодні хрещення Русі Царгород був найцивілізованішим і найрозкішнішим містом Середземномор'я (за винятком, можливо, Каїру та Багдаду). Імперія вміло користувалася власним престижем у місіонерській діяльності серед варварів, хоча практично у X ст. вибір поля діяльності мала невеликий — може, й менший, ніж був у тогочасного Заходу. Можливостей було чотири: місії до угрів, хозарів, печенігів та на Русь. Поразка спіткала Візантію тільки з уграми, котрі близько 1000 року прийняли покровительство Заходу³. Переговори про запровадження візантійської ієрархії, що їх вели і Корсунь, і Царгород в Хозарії на початку століття, просувалися непогано⁴, але в другій половині того ж століття Хозарії вже не існувало; в середині XI ст. були охрещені деякі печенізькі племена, що оселилися вздовж Дунаю; залишалася Русь. А як було з Руссю, ми знаємо.

² Про відновлену могутність імперії див. W. Treadgold. *The Byzantine Revival: 780–842*. Stanford, Cal. 1988.

³ Це була почесна поразка. Щоправда, король Гейза і його син Іштван у 970-х рр. приєдналися до Римської церкви, однак у середині X ст. перші з угорських воевод були охрещені, а перший угорський єпископ висвячений саме у Царгороді. Вплив Візантії в Угорщині зберігся до XI ст. і далі. Див.: Gy. Moravcsik. *The Role of the Byzantine Church // його ж Byzantium and the Magyars*. Amsterdam 1970, с. 102–119, та Gy. Györffy. *La christianisation de la Hongrie // Harvard Ukrainian Studies*, 12/13 (1988/1989), 61–74; див., зокрема, бібліографію у прим. 1 та 29.

⁴ Nicholas Mystikos. *Letters* 68, 106 // Nicholas I Patriarch of Constantinople. *Letters* / ред. R. J. H. Jenkins, L. G. Westerink. Washington, D.C. 1973, с. 314–315; 388–391; 554–555; 569. Обидва послання датовані 919–920 рр.; єпископ, якого просили хозари, от-от мав бути призначеним корсунським єпископом і висвяченим у Царгороді.

III

Місії Візантії можна поділити на три категорії. До першої категорії належали місії, для підтримки яких імператорський уряд посилав війська, — так було з абазгами, цанами і кримсько-босфорськими гуннами. До другої категорії відносяться місії, в яких уряд брав дипломатичну участь, — хоча, як часто показують наші джерела, він тільки відгукувався на ініціативу чужоземних володарів, які або безпосередньо зверталися з проханням прийняти їх у християнську спільноту, або показували, що надають перевагу візантійській формі християнства, — так було з лазами в VI ст. та з хозарами, далматами й моравами в IX–X ст. Нарешті, до місій третьої категорії належала діяльність чи то офіційно підтримуваних місіонерів, чи, частіше, ревних добровольців, сповнених християнського або сектантського ентузіазму, — так було з монофізитами, які викоринювали залишки поганства в Малій Азії чи наvertsали до Христової віри поселенців суміжних з Візантійською та Сасанідською державами східних земель. Якийсь час територія, охоплена впливом місіонерів-монофізитів, була навіть більша, ніж землі під православним християнством — латинським і грецьким, разом узятими.

Найменш значущою була перша категорія місій — коли йшлося, в разі потреби, про військове чи поліційне втручання. Навіть спроби навернення візантійських євреїв у IX ст. робилися з застосуванням не так сили, як спонуки⁵. У Візантії ми не знайдемо чогось такого як германські хрещення мечем, що їх ніс саксам Карл Великий, оботритським слов'янам — Генріх Лев, а прусам — тевтонські рицарі. Навіть нібито повсюдну асиміляцію слов'ян у Греції (що на X ст. набула чималого розмаху) навряд чи можна приписати візантійським військовим походам (оскільки згадок про них обмаль) чи активності візантійських місіонерів у суміжних слов'янських регіонах (оскільки згадуються вони лише в X ст.). Як уже мовилося у попередньому нарисі, ця асиміляція проходила найімовірніше так, як це було з германськими племенами, що кількома століттями раніше проникли в імперію й осіли на її пограниччі: сильний імпульс, що спонукав осілих у Греції слов'ян до асиміляції (читай: християнізації), виходив, мабуть, від їхньої власної еліти. Ця еліта, сліди якої знаходимо вже в IX ст., прагнула нав'язати

⁵ Див. головну частину опису: Theophanes Continuatus, 5,95 = 341,8 – 342,6. Bonn 1838 (далі, якщо джерело не зазначене, цитати з усіх візантійських хроністів наводяться за: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, опубл. у Бонні); щодо інших місць, де описується хрещення юдеїв за Василя I, див.: *The Jews in the Byzantine Empire*. Athens 1939, №№ 61–72, 76, 78–79.

духовний зв'язок зі світом, серед якого жила і в якому хотіла утвердитись.

Місії другої категорії — коли місіонерство набирало дипломатичної форми відгуку на прохання, що надходили зовні — складають основну частину візантійських місій, до якої з усією ймовірністю належали й місії, які стосувалися Русі. Найкращий опис принаймні двох таких місій можна знайти в *Житіях* Кирила і Мефодія. Ці *Житія* — візантійські документи, і прославляються у них два візантійці. Спираються вони почасти на візантійські ж грецькомовні тексти. Автор одного з них мав зв'язки з грецькими колами Риму хоча й мав візантійський світогляд. Нарешті, обидва *Житія* описують практичну діяльність візантійських місіонерів. Але при всьому тому збереженням цих цінних матеріалів ми завдячуємо, як можна здогадуватись тій обставині, що написано їх варварською слов'янською мовою. У доволі багатих тогочасних грецькомовних джерелах жоден рядок не згадує про діяльність цих двох апостолів серед слов'ян і, тим більше, серед неслов'ян. Тож, подумавши, годі дивуватися, що у візантійських джерелах приблизно того ж періоду (правда на кінець X ст. вони вже не такі багаті, як у IX ст.) нічого не говориться про хрещення Володимира — лише обставинам цього хрещення присвячено кілька мізерних рядків⁶.

Розповіді про місії третьої категорії, що велися урядовими місіонерами або ж ідейними добровольцями, читати найцікавіше. Автором більшості цих розповідей є монофізит Йоанн Ефеський, який писав сирійською мовою. Вони насичені барвистими (хай не завжди повчальними) деталями. Ось кілька ілюстрацій: дві суперницькі місії — православна, підтримувана Юстиніаном, і монофізитська, підтримувана його дружиною Теодорою — змагалися, хто швидше сягне вуха нубійського

⁶ Див.: Leo Diaconus, *Hist.*, 175,9–10, Bonn 1828 (захоплення Корсуня тавро-скіфами); Skylitzes, *Hist.*, Βασίλ. καὶ Κωνσταντῖνος, 17 = 336,88–92, ред. I. Thurn (союз з Володимиром проти Вардаса Фокаса; одруження Володимира з сестрою Василя II Анною). Присвячений Володимирові уривок розповіді про хрещення росів у IX ст. є пізньою компіляцією, що в основному спирається на Скилиціца: Skylitzes, *Hist.*, Βασίλ., 43 = 165,17–166,43, ред. I. Thurn. Текст цього уривка див.: W. Regel. *Analecta byzantino-russica*. St. Petersburg, 1891, с. xxvii–xxx; та 50,21–51,23; P. Schreiner. Ein wiederaufgefundener Text der *Narratio de Russorum Conversione* und einige Bemerkungen zur Christianisierung der Russen in byzantinischen Quellen // *Byzantinobulgarica* 5 (1978) 297–303; пор. також пізніший виклад історії хрещення: С. Papoulidis, ред. The Baptism of the Russians in the Iviron Codices 1317 and 1319 of the 18th Century // *Balkan Studies* 22 (1981) 80,7–81,36 (частково він прямо спирається на Продовжувача Теофана: Theophanes Continuatus, 5:97). Найновішу бібліографію див.: F. B. Poljakov. Nachlese zum 'Novum Auctarium BHG' // *Byzantion* 58 (1988) 186, а також прим. 14.

правителя. Розповідається, як Теодора залякувала візантійського прикордонного урядовця і як монофізити виграли ці гони хитрістю. Далі ми довідуємось, як під час свого дворічного побуту в нобадів монофізит Юліан, який очолював місію Теодори, з третьої години пополудні до десятої вечора висиджував, майже голісінкий, у ямах з водою, бо спека у тій місцевості була нестерпна; як монофізитський єпископ Симеон успішно дискутував з несторіанцями, але бути арбітром у цій дискусії запросив сасанідського службовця, тобто волхва-язичника (принизливий, як на нас, вияв сектантського фанатизму); як той самий Симеон сім років занотовував на спеціальних льняних полотнищах дані про вірування різних християнських народів у багатьох містах — не так з наукового інтересу, як на доказ, що несторіанство — це релігія меншості; а піднісся цей протезе Теодори у наших очах тим, що навернув у християнство багатіїв одного сарацинського племені й намовив їх побудувати у себе церкву.

Поряд з такими ж цікавими розповідями й донесеннями про мало-масштабні успіхи в навертанні бедуїнів читаємо і про труднощі місіонерських змагань. Засновника яковитської церкви Якова Баррадея візантійський уряд то підтримував, то цькував, а оскільки друге переважало, то він мусив увесь час бути на ногах, щоб уникнути арешту. Незважаючи на це, Яків висвятив сто тисяч священників як у межах, так і поза межами імперії. Йоанн Ефеський у Малій Азії діяв як агент уряду і, як сам заявляє, побудував там понад дев'яносто церков і десять монастирів. До його послужного списку належить охрещення двадцяти трьох тисяч душ і — не така вже й велика заслуга — спалення двох тисяч поганських книг в одній з азійських провінцій. Лише в Карії він на кошти Юстиніана навернув тисячі шанувальників ідолів, збудував там двадцять чотири церкви, а головну поганську святиню, якій підлягало півтори тисячі менших, обернув на монастир.

Іноді масове навернення здійснювали не мандрівні місіонери, а ченці-скитники. Кирило Скіфопольський (православне джерело VI ст.), розповідає нам, що трапилося неподалік від Єрусалиму в 20-х рр. V ст. Вождь одного арабського племені, колишній васал сасанідських персів, пробрався на візантійську територію до знаменитого пустельника Євфимія, який вилікував його спаралізованого сина. Вождь і його сім'я були охрещені. Незабаром вождь навідався знову, тим разом з гуртом сарацинів — чоловіками, жінками, дітьми, — й попросив донести до них слово спасіння. Євфимій, після деяких катехитичних настанов, охрестив увесь гурт, а вождь, на доказ вдячності, збудував для пустельника пекарню, три келії, водосховище й церкву. Невдовзі до Євфимія переселилося вже ціле плем'я, — той накреслив для них план підвалин церкви,

зробив розбивку для шатер, що мали розміститися довкола неї (це була своєрідна спроба накреслення урбаністичної програми) й цим спричинився до переходу бедуїнів на осілий спосіб життя. Євфимій часто навідувався до нових поселенців, аж поки не призначив їм священника й дияконів. До першопоселенців приєднувалися все нові й нові бедуїни, так що з часом довкола скиту виросло кілька таборів. Таким чином, як каже нам джерело, «вовки Аравії» прилучилися до Євфимієвої пастви. Нарешті, на пропозицію пустельника заможний вождь племені обійняв сан «єпископа шатер» — на роль пастиря він підходив якнайліпше. Єрусалимський патріарх цю ідею схвалив.

IV

Якщо глянути на візантійські місії в цілому, то можна побачити в них деякі спільні риси. Одна така риса притаманна майже всім місіям — урядовим та й деяким добровільним. Місіонери головним чином звертались до володарів і членів пануючої верстви — вони діяли «згори донизу». Та сама схема — згори донизу — діяла і серед варварів. Християнство могло потрапити в ту чи іншу варварську землю або через торгівлю, або з візантійськими полоненими, що осіли там силою обставин (такими були початки християнства у грузинів, готів Вульфїли, болгар за Омуртага чи за царя Крума в IX ст.⁷), але остаточна перемога християнської віри залежала від варварського правителя і його еліти. Хто б то не був — король гуннів, лазів, герулів чи вождь бедуїнського племені, що оселилося біля скитника, і як би він не діяв — сам їздив до Царгороду чи запрошував місіонерів до себе, — в кінцевому підсумку все зводилося до глави держави чи племені, через якого благодать Святого Духа сходила спершу на його родину, і тільки потім — на його народ. Аналіз показує, що така практика насадження християнства тривала віками, свідченням чого у II ст. є Афінагорова апологія нової віри у промові, в якій він звертався до імператора Марка Аврелія, а в XVI — послання папи, який не полишав надії навернути у праведну (очевидно, католицьку) віру самого Івана Грозного.

⁷ Про військовополонених і купців як поширювачів нової віри серед поган див., напр.: E. W. Thompson. *Christianity and the Northern Barbarians // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* / ред. A. Momigliano. Oxford 1963, с. 57–62; див. також: *Zachariah of Mitylene. Syriac Chronicle* / пер. F. J. Hamilton та E. W. Brooks. London 1899, с. 329 (римські полонені серед «гуннів»). Про часи Крума й Омуртага див.: *Theophanes Continuatus*, 5,4 = 216,9–217,20, Bonn 1838. Те, що візантійські місії діяли «згори донизу», чітко бачила Енгельгардт: I. Engelhardt. *Mission und Politik in Byzanz*. München, 1974, с. 77, 89, 170.

Перелічуючи інші спільні риси, характерні для візантійських місій, я не робитиму різниці між фактами і механізмами імператорської дипломатії та пропаганди. Варварського правителя, що мав бути охрещеним, щедро осипали дарунками — золотом, сріблом, шовками, одежею для новохрещеника. Якщо цей правитель приїжджав до столиці, в палаці для нього лаштували пишній бенкет, садовили на почесне місце за імператорським столом, потісняючи й ущемляючи тим самим високих візантійських сановників⁸. Імператор був за хресного батька для правителя-новохрещеника — прикладів тут маємо доволі. Іноді такого правителя одружували з візантійською дамою високого роду⁹. На навернених у християнство землях місіонери запроваджували сільськогосподарські нововведення — вирощування та щеплення фруктових дерев, садіння городини. До охрещення такий правитель-новохрещеник (читай: новохрещена правляча верхівка) дивився на землю ромеїв як на землю обітовану, а опісля, вже повернувшись додому, почувався «часткою» імперії, членом нової спільноти, виявляв бажання «підкорятися нероз'ємній спільноті» візантійців і хотів (чи, принаймні, почувався до обов'язку) жити з ними у вічному мирі. Це «почуття членства єдиної родини» поширювалося не тільки на саму «світлоносну» імперію; в теорії, воно охоплювало й сусідів новохрещеника — інших християнізованих варварів. «Я допоможу вигнати ворогів твоїх з твоєї землі, — писав нубійський король алодеїв королеві нобадів, — бо твоя земля — це моя земля, і твої люди — мої люди, відколи я християнин [як і ти]». Згідно з офіційною візантійською версією, новохрещеник сам напрошувався імперії у васали і брав на себе зобов'язання захищати володіння імператора або ж, на його прохання, посилати йому війська. Та, як це визнали навіть самі візантійці, було й

⁸ Сюди стосується історія відвідин Царгорода у 470-х рр., за Льва I, Аморкесом (Імру аль-Кес), якого і за імператорським столом, і на засіданнях сенату садовлено вище за патрициїв — усе те в надії, що він прийме християнське віросповідання. Див., напр.: *Excerpta de legationibus* / ред. С. de Boor, т. 2. Berlin 1903, с. 568–569 (уривок з Мальхуса Філадельфійського).

⁹ Декілька прикладів: Юстиніан I (помер 565 р.) був хресним батьком гуннського короля Грода і короля герулів Грепа (Агріппи); Іраклій (помер 641 р.) чи його брат Теодор був за кума «гуннському» (оногундурському?) правителю; Лев IV став хрещеним батьком болгарському ханові Телерігові (бл. 777 р.); Константин VII — угорському воеводі Бульчу (бл. 948 р.). За Юстина I правитель лазів Цат, хрещений у Царгороді, одружився з дочкою (внучкою?) одного з патрициїв, див. *Хроніку* Малаласа: *Malalas. Chron.*, 413,7–9 і *Chron. Paschale*, 613,14–17. Bonn 1831.

таке, що один новонавернений правитель взамін на прийняття християнства відторгнув шмат імперської землі¹⁰.

V

Маючи непогане уявлення про механізм візантійських місій на вищих, урядовому і церковному, рівнях, ми все ж мало що знаємо про те, як саме вони діяли «на місцях». Можемо, судячи з одного випадку, зробити висновок, що спочатку за кордон відправляли групу проповідників, які готували ґрунт для прибуття офіційно призначених ієрархів; що місіонери ці почувалися за кордоном незатишно, скаржилися на життєві умови, і що їх заміняли іншими. Знаємо також, що дехто з них після повернення з нелегкої служби діставав у нагороду високі посади. Так, Євфимій, посланий до аланів, став настоятелем монастиря на горі Олімп у Віфінії і послом до болгарського царя Симеона.

Усе це, однак, надто дрібна пожива. Скупенькі дані й про такі дві суттєві речі: мова, якою проповідувалося Боже слово, і методи, якими нова віра передавалася наступним поколінням. Читаємо й перечитуємо *Життя* Кирила та Мефодія і грецькомовне *Життє* їхнього учня Климентя. Мусимо теж звертатися навіть до мимохідних згадок, які знаходимо переважно в джерелах негрецького походження. Із сирійських текстів довідуємось, що Святе Письмо було перекладене на мову гуннів-сабірів (ймовірно, якимось вірменським місіонером). Зазначаємо й те, що протеже імператриці Теодори, єпископ Симеон, просвітитель сарацинів, мав неабиякий хист до мов: куди б він не прибув, на третій день він уже говорив місцевою мовою. У пошуках паралелей звертаємося до обширних документальних свідчень про місії насамперед св. Боніфація, а також св. Вілліброрда, св. Віллегада, св. Людгера, що діяли в Німеччині у VIII ст. і бачимо, що і Боніфацій, і його сподвижники проповідували на діалектах фризів, гессів і тюрінгців, — факт, вартий похвали, хоча для тих, хто розмовляв однією з германських мов, перейти на діалект було, мабуть, неважкою справою (св. Людгер сам був родом із фризів). Св. Боніфацій настільки добре розумів необхідність проповідувати християнську віру місцевими мовами, що пророкував (хибно, як нам нині відомо), ніби *rustica gens hominum Sclaforum et Scythia dura* (необтесане плем'я слов'ян і суворя Скіфія) — а Скіфія включала, мабуть, і українські землі — ніколи не побачать світла Христового, бо мови слов'ян місіонери не знають.

¹⁰ Цим правителем був болгарин Борис-Михаїл. Евфемістичний опис перебігу цієї справи див. у Продовжувача Теофана: Theophanes Continuatus, 4, 16 = 164, 23–165, 6. Bonn 1838.

Проте коли ми звернемося до грецькомовних візантійських джерел, то помітимо суцільну мовчанку щодо того, якою мовою велося проповідництво. Так, перечитавши стільки разів цитований початок *Проповіді* Йоанна Золотоустого, виголошеної в Готській церкві Царгороду, можемо цілком слушно вказати на те, що візантійці знали про переклади Святого Письма, які робилися і на їхніх власних, і на сусідських землях; ми також пригадуємо собі ворожість слов'янських апостолів-візантійців, засвідчену у *Житті* Константина-Кирила, «до тріязичної єреси», що визнавала тільки три сакральні мови — єврейську, латину і греку. Багато хто робить із цього висновок про доброзичливе ставлення Візантії до національних мов. На жаль, документального підтвердження цієї доброзичливості (на відміну від толерантності, побудованій на байдужості, чи тактичних розрахунках) майже немає ані у *Проповіді* Йоанна Золотоустого, якщо читати її в контексті боротьби, що її вів Йоанн проти аріан та своїх сучасників — високоосвічених поган, ані, тим більше, у Теофілакта-Гефеста Охридського (вдумливу і розважливу характеристику якому дав сер Димитрій Оболенський), — навіть при тому, що Теофілактове *Житіє* Климента ґрунтується на деяких слов'янських чи, принаймні, до слов'ян прихильних джерелах¹¹. Одним словом, важко погодити цю постульовану доброзичливість Візантії з її культурною гординою, виразно засвідченою в письмових пам'ятках IX–XI ст., — гординою, яка ставила грецьку мову на перше місце серед усіх мов¹².

¹¹ Див. мій гострий коментар, що стосується Теофілакта: *Slavic Review* 23 (1964) 229, прим. 32; більш прихильну характеристику див.: D. Obolensky. *Six Byzantine Portraits*. Oxford 1988, с. 34–82, зокрема, с. 77–82. Залишається додати, що Теофілакт скаржився на вбогість латинської мови (див.: *Диспут про хиби латинян // Théophylacte d'Achride, Discours...* / ред. P. Gautier. Thessalonica 1980, 257,5–6; 11–15) і сварив «ту худобу», болгарське духовенство початку X ст., за недостатнє знання грецької мови (див. його *Vita Clementis*, 22,66 = ред. Milev, 1955, с. 76).

¹² У цьому відношенні *locus classicus* є *Послання* Псевдо-Фотія до Захарії, вірменського католикоса. Текст — у тому вигляді, в якому він дійшов до нас — навряд чи належить Фотієві (див. статтю Б. Утт'є (B. Outtier) у кн.: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* / ред. V. Laourdas та L. G. Westerink, т. 3, 1985, с. 11), але він досить давній. Переклад відповідного уривка, а також інформацію про видання див.: F. Dvornik. *The Idea of Apostolicity in Byzantium*. Cambridge, Mass. 1958, с. 239–240.

Сумніви щодо доброзичливості Візантії відносно богослужбових текстів та відправ, складених чужоземними мовами, схоже, почали поділяти і інші вчені. Поруч із моїм поглядом на це питання у *Slavic Review* 23 (1964) 228–231, див. інших авторів: D. Obolensky. *The Byzantine Commonwealth*. New York—Washington 1971, с. 151–153; L. Řeháček. *Sugdově s stsl. Životě Konstantinově // Slavica Pragensia* 13 (1971)

Коротше кажучи, конкретних деталей у грецькомовних історичних описах візантійських місій ми не знайдемо. Хоча, можливо, ще не все втрачено, бо поряд з чисто історичними описами цих місій маємо доволі великий масив текстів, які можна б назвати розповідями про уявні місії. Під таким кутом зору цього масиву ще не проаналізовано, а складає він більш як півдюжини одиниць і охоплює понад тисячу сторінок. Маю на увазі своєрідні «духовні романи» — оповіді про апостолів або їхніх учнів, дія яких відбувається на початках християнства, у I ст., коли всі ще були язичниками, і місіонерство було для головного героя його єдиним завданням; або ж агіографічні повісті дія яких відбувається у дещо пізніші часи, коли герой протистояв юдеям або мусульманам. Апокрифічні Діяння апостолів для нашого дослідження, мабуть, не підійдуть: вони надто рано з'явилися, і цікавлять нас лише як джерела літературних мотивів для пізніших агіографічних повістей і як тексти, де творення чудес визнано за найефективніший засіб, що забезпечував успіх місіонерів. Проте інші «уявні» тексти про місії можуть виявитися корисними як для літературних, так і для традиційних сучасних історіографів місіонерства, навіть місіонерства пізнішого періоду, оскільки самі ці «уявні» розповіді датуються VIII–X ст. Щонайменше довідуємося з них, як саме сучасники перших місій на Русь уявляли собі місіонерство давніших часів, а щонайбільше — складемо уявлення, на підставі даних цих текстів (нехай і анахронічних), про реальну місіонерську діяльність часу, в якому жили їхні упорядники. До цього масиву текстів відноситься диспут Ґрегентія, єпископа гімьаритів, з євреєм Гербаном, де знайдемо деякі структурні паралелі до диспуту Константина-Кирила з хозарами; сюди ж належить розлоге *Житіє* Теодора Едеського, з якого довідуємося про навернення і мученицьку смерть якогось каліфа під час правління імператора Михаїла (помер 867 р.).

Першість, однак, слід віддати двом *Житіям*, що ніби-то описують події I ст. по Христі. Це *Житіє* св. Панкратія Тавроменійського із Сицилії, який у тексті виступає сучасником св. Петра (повний текст цього *Житія*, складеного, мабуть, у VIII ст., недавно відтворено у важливій праці бл. п. доктора Цинтії Столлман), а також дещо коротше *Житіє* апостола Андрія, складене на самому початку 800-х рр. і частково оперте на *Житіє* Панкратія. Панкратій, місіонер з покликання, був

людиною вельми розсудливою в мовних питаннях. Не будемо тут з'ясовувати, як саме авари потрапили на Сицилію чи до Південної Італії в I чи навіть у VIII ст. Факт, що в системі *Життя* вони потрапили туди як полонені. Панкратій запитав у тавроменійських властей, якою мовою вони розмовляють (тобто зробив те саме, що й Константин-Кирило, який довідувався в імператора Михаїла про мову моравів). Авари, як виявилось, не розмовляли ні по-грецьки, ні по-латинськи. Відповідно, у кожному реченні, де говориться про чергову бесіду Панкратія з ними, нам нагадують, що розмова ця велася через перекладача. Як тільки авари були охрещені, вони тут же почали говорити по-грецькому — чудо, звичайно, але в цьому чуді, якщо не розуміти його дослівно, криється зерно історичної правди.

Житіє Панкратія дає нам й іншу інформацію, якої марно шукати в історичних місіонерських описах, а саме перелік літургічних і обрядових книг та предметів, що їх нововисвячені священники та єпископи брали з собою в місіонерські мандрівки або використовували в боротьбі з ідолянством. У *Житті* згадуються книги — збірники витягів зі Святого Письма, себто лекціонарії або Євангелія-Апракоси, що їх новохрещені мали читати на великі свята. Згадується про переписування і поправлення книжок, необхідних для нової пастви. Описуються книги-зразки з ілюстраціями з життя Христа та подій Старого й Нового Заповітів, призначеними правити за взірці для оздоблення стін майбутніх церков на новонавернених землях; навіть більше, ці книги-зразки — предтечі сьогоднішніх слайдів — призначалися до показу під час читання Євангелій. У *Житті* Панкратія знаходимо також катехитичну проповідь, у якій св. Петро переказує зміст Старого Заповіту, хоч яка довжелезна, ця проповідь охоплює тільки період від Адама до Авраама. *Житіє* св. Андрія вкладає подібну проповідь в уста первозванного апостола; на щастя, ця проповідь набагато коротша. Таке проповідування Старого Заповіту, як спосіб ознайомлення невігласів-поган з новою релігією, здається нам складним і нудним, але схоже, що метод цей і справді практикувався: подібний виклад знаходимо на початку історичного *Життя* апостола слов'ян Мефодія; цей виклад туди потрапив, мабуть, з якогось іншого тексту, призначеного для проповідницьких цілей. Невдовзі ми ще раз зіткнемося з такою ж практикою, коли обговорюватимемо відповідні місця *Початкового літопису*.

Аналогічний випадок, коли нову паству годували надто складною дидактикою, знаходимо в описах вселенських соборів, що їх, серед іншої всячини, надibuємо в посланні патріарха Фотія до новоохрещеного

царя Бориса-Михаїла¹³. Доктринальні тонкощі цих описів явно не в'яжуться з особою адресата. Єдине, чим можна пояснити їх у Фотієвому посланні, — це припущення, що болгарський цар чи його вельможі були під оглядом релігії доволі освіченими людьми. Все ж наявність таких самих описів на початку *Життя* Мефодія вказує, що й вони, мабуть, знаходили застосування в місіонерській практиці.

Поділ описів візантійських місій на історичні та уявні стає в пригоді дослідникові, який вивчає історію хрещення Русі, бо дає йому можливість встановити третю, проміжну категорію — категорію місіонерських текстів змішаного типу. Такі тексти спираються на реальні події, але представляють їх при «чудесних» обставинах. Користуючись цією класифікацією, зможемо визначити належне місце для найдовшого візантійського опису хрещення Русі, а саме 97-ї глави *Vita Basilii*, біографії імператора Василя I (867–886), тексту середини X ст., в якому описується «перше» хрещення Русі, що відбулося в 860-х рр. Тут знаходимо декілька моментів, відомих нам з історичних місіонерських описів: щедрі подарунки, якими осипали поган; пов'язання між мирним договором і хрещенням; ознайомлення правителя і його знаті з новою вірою; використання Старого Заповіту в проповідях, — але знаходимо також чудеса. Цей цінний з огляду на історичні інформації і дезінформації текст аналізується в кожному науковому дослідженні, присвяченому початкам християнства на Русі. Для наших цілей достатньо буде процитувати його в перекладі, з посиланнями на Святе Письмо¹⁴.

А ще імператор примири́в буйний і архібезбожний народ, прихиливши їх щедрими дарунками золота, срібла і шовкових одєж: він уклав з ними мирну угоду, намовив їх прийняти благодать хрещення, поставив над ними [архі?]єпископа, що отримав висвяту від патріарха Ігнатія. Прибувши в край згаданого народу, архієпископ здобув у них визнання таким чином.

¹³ Послання (точніше, *liber hortatorius*) датується 865 р. Найновіше видання див.: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia* / ред. В. Laourdas та L. G. Westerink, т. 1, 1983, с. 1–39 (= *Ep.* 1). Із 1208 рядків цього послання 559 присвячені описам соборів. Англійський переклад див.: Despina Stratoudaki White, Joseph R. Berrigan, Jr. *The Patriarch and the Prince*. Brookline, Mass. 1982. Західні місіонери теж використовували Старий Заповіт як основу для проповідей, однак меншою мірою, див.: R. E. Sullivan. *The Carolingian Missionary and the Pagan* // *Speculum* 28, № 4 (1953) 715–720.

¹⁴ Цей текст, узятий з Продовжувача Теофана (5:97), в англійському перекладі, входить до нового критичного видання *Vita Basilii* (= Theophanes Continuatus, кн. 5), яке я готую до друку. Недавні коментарі до цієї глави з погляду історіографії див.: L. Müller. *Die Taufe Ruslands*. München 1987, с. 62–64; V. Vodoff. *Naissance de la chrétienté russe*. Paris 19886 с. 30–34.

Правитель того племені скликав своїх підданих на збори та головував на них, разом зі старійшинами свого двору; останні обстоювали свої заботи навіть упертіше, ніж усі решта, тому, що вони звиклися з ними за довгий час. Сперечаючись про свою віру та віру християн, вони закликали священика, який недавно прибув, і запитали, з чим він приїхав і чого має їх навчити. Священик простяг їм Святе Письмо Євангелія Божого і прочитав їм про кілька чудес, сотворених Спасителем нашим і Господом; він також з'ясував їм деякі з чудес Господніх, списаних у Старому Заповіті. Після чого роси сказали: «Якщо нам не покажуть чогось подібного, особливо такого, що, як ти кажеш, [сталось] трьом юнакам в огненній печі [пор. Дан. 3:6, 11, 15, 17, 20, 21], то анітрохи тобі не повіримо і більше не будемо слухати твоїх казань». Священик поклався на істинне слово Того, Хто сказав: «І коли що просити будете в імення моє, те вчиню [пор. Мт. 21:22; Ів. 14:13–14, 16:26]» та: «Хто вірує в мене, той учинить діла, які чиню я, і ще більші від них він учинить [пор. Ів. 14:12]» (якщо те, що чиниться, чиниться задля спасіння душі, а не задля хвастоств), і сказав їм: «Хоч не слід спокушати Господа Бога [пор. Втор. 6:16; Мт. 4:7; Лк. 4:12; 1Кор. 10:9], та якщо ваше рішення прийняти Бога йде з глибини серця, то можете просити Його про все, що забажаєте, і Бог напевне вам це подарує, тому що ви увірували, [пор. Мт. 21:22; Ів. 14:13] — щоб я навіть був найпоследнішим, найменшим чоловіком». Вони попросили, щоб оту саму книгу християнської віри, тобто Божу і Святу Євангелію, кинути у вогонь, ними розведений; якщо їй не станеться нічого, і вона не згорить, то вони приймуть Бога, якого він проповідує. Після цих слів священик звів очі і руки до Бога і сказав: «Ісусе Христе, Господи наш, у цей час хай славиться ім'я Твоє [пор. Ів. 12:28] перед усім цим людом», і книга Святого Євангелія була кинута ув огненну піч [пор. Єз. 22:20; Дан. 3:6, 11, 15, 17, 20; 4Макк. 16:21]. Минуло декілька годин, піч загасла, і виявилось, що свята книга лишилася ціла й неушкоджена, не обгоріла й не покоцюрилася від вогню, навіть китички на застібках вцілилися, як були. Коли варвари те побачили, то, приголомшені величчю цього чуда, відкинули всякі сумніви і почали охрещуватись.

VI

Описи візантійських місій — чи то історичні, уявні, чи змішаного типу — стають у пригоді при перечитуванні *Початкового літопису*¹⁵. Наведу вісім прикладів, дібраних мною зі сторінок, що описують князювання Ольги, Святослава і Володимира.

1. Візантійський імператор дорікнув Ользі за те, що не дотримала обіцянки послати йому «воя многи в помощь»¹⁶. Імператор зовсім не був таким недоумком, яким його показує літопис: він просто вимагав

¹⁵ *Початковий літопис* (далі — ПВЛ) цитується за вид.: *Повесть временных лет* / ред. Д. С. Лихачев, ч. 1. Москва—Ленинград 1950.

¹⁶ ПВЛ, с. 45.

те, що йому належалося від правительки варварів, — пригадаймо, що у викладі *Початкового літопису* Ольгу щойно охрестили в Царгороді, й імператор був їй за хрещеного батька. Докір імператора — не літературна вигадка, а лише невід’ємний елемент тогочасної дипломатії. Якихось двадцять п’ять років перед тим, як Ольга побувала в Царгороді, візантійський патріарх Николай Містик, остерігаючись нападу болгар у 920-х рр., нагадував недавно охрещеному правителеві кавказьких абазгів про його обов’язок підтримати імперію військами, коли його про це попросять.

2. Довжелезний переказ Старого Заповіту, яким починається промова Філософа, звернена до Володимира¹⁷, не збиває нас з пантелику, бо ми вже знаємо, що й уявні описи, і описи змішаного типу вдавалися до однієї й тієї ж педагогічної методики.

3. Не здивує нас і «запона» — тобто полотнище, що його Філософ демонструє Володимирові як своєрідний наочний посібник¹⁸, бо пригадуємо собі книги-взірці із сценами із життя Христа, що роздавалися місіонерам у *Житії* Панкратія.

4. Не здивуємося також, чому на «запоні» Філософа зображена сцена Страшного суду. В одному з візантійських джерел X ст. читаємо, що з такою самою метою Страшний суд показували й століттям раніше у Болгарії (правда, не на «запоні», тільки на стіні мисливської хатини Бориса-Михайла) і що ефект був негайний, бо варвар Борис-Михайл тут-таки прийняв християнство¹⁹.

5. Поки йшли переговори про його хрещення, Володимир захопив візантійське місто Корсунь і не вступився звідти й опісля. Цей вчинок видасться нам зрозумілішим й усуне чимало учених домислів, якщо пригадаємо собі, що паралельну версію нам подає візантійське джерело X ст., оповідаючи, як болгарський цар Борис-Михайл відразу ж після свого охрещення в 60-х рр. IX ст. «дещо нахабно» забаг собі візантійської землі — і здобув її²⁰.

6. Коли імператори Василій II і Константин VIII покликалися на єдину віру, що віднині мала поєднувати Володимира з Візантією, у цих покличах звучав той самий мотив братерства і солідарності, що його

¹⁷ ПВЛ, с. 61–71.

¹⁸ ПВЛ, с. 74.

¹⁹ Див. Theophanes Continuatus, 4,15 = 163,19–164,17. Bonn 1838. Зв’язок між текстами ПВЛ і *Продовжувачем* Теофана був помічений давніше, див.: I. Duřev. *Légendes byzantines sur la conversion des Bulgares* // його ж *Medioevo bizantinoslavo*, т. 3. Roma 1971., зокрема с. 66, прим. 2.

²⁰ ПВЛ, с. 75–76. Пор. прим. 10, вище.

століттями використовувала імперська пропаганда. Так було й на початку X ст., коли це саме гасло було вжите під час війни і мирних переговорів з болгарським царем Симеоном²¹.

7. Коли ці ж самі імператори, Василій і Константин, дали зрозуміти Володимирові, що не квалляться одружувати його зі своєю сестрою, — адже, як зазначає Літопис, «негоже християнам видавати [християнок] за поган» — вони тільки повторили відому тезу імперської пропаганди (що виразно впливає з одного тексту X ст., укладеного під керівництвом їхнього діда Константина Порфирородного), згідно з якою імператорську доньку не можна було видавати заміж за варвара з «нечестивого північного племені», тим більше «невіруючого і нехрещеного»²².

8. В одній часто цитованій короткій розповіді з Літопису говориться, як Володимир відбирав дітей видатних людей, щоб віддати їх в «учение книжное» (що б під цим не розумілося), і як лементували осиротілі матері²³. Можливо, матері й справді лементували, але виклад Літопису в цьому абзацику надто короткий. Проте вчені з XVIII по XX ст. все одно намагалися витиснути з нього еліксир Кирило-Мефодіївської спадщини²⁴. Розповідь Літопису має одну сирійську паралель,

²¹ ПВЛ, с. 76. Для порівняння див. текст, перевиданий Дженкінсом: R. J. H. Jenkins. *The Peace with Bulgaria (927) Celebrated by Theodore Daphnopolates // Polychronion: Festschrift F. Dölger*. Heidelberg 1966, с. 287–303, див. зокрема с. 289 та 293. Пор. також точку зору болгар та візантійців, вкладену Продовжувачем Теофана в уста Бориса-Михайла: *Theophanes Continuatus*, 4:15 = 164,24, Bonn 1838 (ὡς ἦδη ἐν ἀλλ' οὐ δύο ὄντων αὐτόν). Пор. також: Nicholas Mystikos (див. прим. 4 вище). *Letter* 8, 14–24, с. 46; *Letter* 9, 19–25, 192–196, с. 54, 64 (про те, як християнство зріднило болгар Симеона з візантійцями: вони тепер «одне тіло» у вірі). Пор. також тексти, які я наводжу у вид.: *Slavic Review* 23 (1964), с. 226, № 22. Паралелі знаходимо в IX ст. й на Заході (надія на укладення союзу між франками Людовіка Побожного та данцями), див.: Rimbart, *Vita Anskarii*, що цитується Салліваном, див.: Sullivan. *The Carolingian Missionary* (див. прим. 13), с. 724, № 113.

²² Пор. ПВЛ, с. 76 та Costantine Porphyrogenitus. *De administrando imperio* / ред. Moravcsik та Jenkins, розд. 13, с. 106–116.

²³ ПВЛ, с. 81.

²⁴ У 1791 р. Ф. В. Каржавін у своїй книзі *Précis historique sur l'introduction des lettres en Russie* (Санкт-Петербург), писав: «Car ce ne fut que dans l'intention d'éclairer son peuple qu'il [sc. Volodimer] fonda des Ecoles dans lesquelles il fit entrer de force les enfants [sic?] des gens de distinction pour y apprendre à lire et à écrire. On voit par là que l'Eglise Russe a fait usage dès son origine, pour le service Divin, des livres traduits du Grec en Slavon par le Philosof [sic] Kirile [sic] autrement l'Evêque Konstantine [sic]». Передрук: С. Долгова. Неизвестное русское сообщение XVIII в. о Кирилле и Мефодии... // *Кирило-Методиевски Студии* 5 (1988) 191. Сучасну наукову думку з цього питання

яка більш вичерпна щодо подробиць і проливає світло на значення ужитого в *Початковому літописі* словосполучення «учение книжное». Симеон Горець — місіонер-доброволець, що діяв у напівпоганському регіоні вздовж Євфрату, «постриг» вісімнадцять хлопців і дванадцять дівчат. При цьому Симеонові довелося вислухати плачі, нарікання й прокльони матерів тих дітей. Вибраним хлопцям та дівчатам він видав дощечки для писання і навчав їх близько п'яти років, поки вони не досягли статевої зрілості і вже не могли жити разом. За цей час діти вивчили Псалтир і Святе Письмо, що й було їхнім «ученьем книж-ным»²⁵.

VII

Дізнатися про те, як, наприклад, Лев I, візантійський імператор V ст., посадив арабського правителя Аморкеса на одне з чільних місць за столом, аби тим привабити його до християнської віри; чи про те, наскільки міцно пов'язали нові узи християнської солідарності двох новонавернених нубійських князьків VI ст.; а чи довідатися, до яких методів удавався Симеон Горець, навчаючи напівпоганських дітей з-над західного берега Євфрату, і як на його методи реагували матері тих дітей — усе це, звичайно, не є справою першої ваги для дослідника впровадження християнства на Русі.

Однак розглянути кожен такий факт у його контексті — справа корисна. Я весь час на протязі цього нарису наводив, хоча й опосередковано, читача на думку, що хрещення Русі було, при всій його складності, тільки варіантом загальної моделі, що її можна простежити упродовж півтисячоліття. Якщо не випускати з уваги загальну модель, то можна краще збагнути і сам цей варіант, і місцеві джерела, що його описують. Так, респектабельне місце, виділене для Аморкеса на бенкеті Лева I, нагадує нам про почесні, віддані Ользі за імператорським столом під час її відвідин Царгорода п'ятьма століттями пізніше.

У цьому нарисі візантійська модель перебувала в центрі нашої уваги. Далі буде навпаки: ми присвятимо всю увагу у наступному нарисі особливим і, можливо, унікальним ознакам руського варіанту цієї моделі.

див.: D. Obolensky. *The Cyrillo-Methodian Heritage in Russia // Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), зокрема с. 58–59.

²⁵ Про Симеона Горця, що вчив дітей, які досі «не мали часу відірватися від кіз і чогось навчитися», див.: John of Ephesus. *Lives of the Eastern Saints*, 1 / ред. E. W. Brooks // *Patrologia Orientalis* 17 (1923) 241–246. Західні паралелі VIII–IX ст., зокрема ті, що стосуються духовної освіти дітей (новонаверненої?) знаті, див.: R. E. Sullivan. *The Carolingian Missionary* (див. прим. 13), с. 713, зокрема, прим. 50.

Література

- Порівняльний розгляд питання хрещення Русі, а також впливу Візантії на різні народи у час їхнього хрещення, див., наприклад: *Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси*. Москва 1987.
- Авенариус А. Христианство на Руси до 989 г. // *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert*. Praha 1978, с. 301–315.
- Beck H. G. Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich // *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, т. 14. Spoleto 1967, с. 649–674. Передрук у вид.: Н. G. Beck. *Ideen und Realitäten in Byzanz* (= *Variorum Reprints* [London 1972]).
- von Breda Gregorius. *Die Muttersprache. Eine missions- und religionwissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten* (= *Missionswissenschaftliche Studien*, 7). Münster—'s Hertogenbosch 1933.
- Vavřínek V. The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy // *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert*. Prag 1978, с. 255–281.
- Hannick Ch. Die byzantinischen Missionen // *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, т. 2, ч. 1: *Die Kirche des frühen Mittelalters*. München 1978, с. 279–359, див. зокрема, с. 354–359 (бібліографія с. 358).
- Dvornik F. *Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Brunswick, N.J. 1970.
- Dvornik F. Missions of the Greek and Western Churches in the East during the Middle Ages // *XIII Международный конгресс исторических наук, Москва 1970*, т. 1: *Доклады конгресса*, ч. 4. Москва 1970, с. 181–201.
- Engelhardt I. *Mission und Politik in Byzanz: ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*. München 1974. (= *Miscellanea Byzantina Monacensia*, 19). (З цієї праці почерпнуто багато фактів про початки візантійської місіонерської діяльності, наведених у даному нарисі).
- Zakynthinos D. A. *Activité apostolique et politique étrangère à Byzance* // *La Revue du Caire* 16 (1946) 179–197.
- Иванов С. А. Роль христианизации в отношениях Византии со славянами // *Славяне и их соседи. Международные отношения в эпоху феодализма*. Москва 1989, с. 4–6.

- Moravcsik Gy. Byzantinische Mission im Kreise der Türkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres // *Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine Studies*, 1967, с. 15–28.
- Müller L. Byzantinische Mission nördlich des Schwarzen Meeres vor dem elften Jahrhundert // *Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine Studies*, 1967, с. 29–38.
- Obolensky D. *The Byzantine Commonwealth*. New York—Washington 1971, с. 84–86 (Болгарія), 137–153 (Моравія), 173–201 (хозари, алани, руси).
- Оболенский Д. *Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов*. Москва 1998 (російський переклад попередньої позиції).
- Ostrogorsky G. The Byzantine Background to the Moravian Mission // *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1966) 3–18.
- Πολάκης Π. Κ. 'Η Ἑλληνική ἐκκλησία καὶ ὁ κόσμος τῶν βαρβάρων // *Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολή, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς* 1 (1953), с. 450–538.
- Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси* / ред. Г. Г. Литаврин. Москва 1988.
- Thompson E. A. Christian Missionaries among the Huns // *Hermathena* 67 (1946) 73–79.
- Thompson E. A. Christianity and the Northern Barbarians // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* / ред. А. Момигиано. Oxford 1963, с. 56–79.
- Thomson F. J. SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism... // *Analecta Bollandiana* 110, №№ 1-2 (1992) 67–122. (До вжитку головним чином із-за доброї бібліографії).
- Florja B. N. and Litavrin G. G. Christianization of the Nations of Central and South-East Europe and the Conversion of the Old Rus' // *Byzantinoslavica* 49 (1988) 185–199.
- Ševčenko I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission // *Slavic Review* 23 (1964) 220–236. Передрук: Ševčenko I. Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London 1982, стаття IV.
- Шевченко И. Оснащение византийского миссионера по *Житию* Панкратия // *Palaeoslavica* 7 (1999) 317–322.
- Ševčenko I. Constantine-Cyril, Apostle of the Slavs, as “Bibliothecary”, or How Byzantine Was the Author of Constantine’s *Vita*? // ... The Man of Many

Devices... (= Festschrift in Honor of János M. Bak) / ред. B. Nagy та M. Sebók. Budapest 1999, с. 214–221.

Jakobson R. The Byzantine Mission to the Slavs // *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1966) 257–265. Передрук: Jakobson Roman. *Selected Writings*, т. 6, кн. 1. Berlin 1985, с. 101–114.

Див. також літературу до Нарису 2.

Хрещення Київської Русі*

I

Русь князя Володимира прийняла християнство через якихось два десятки років після того, як прийняла його Польща короля Мешка I. Ученим ще належить встановити точну дату й місце найпершого хрещення Володимира та сказати з певністю, коли саме, де саме і хто саме уперше ввів постійну церковну ієрархію на східнослов'янських землях. Та чекати на конкретні результати цих досліджень нам немає потреби, оскільки мета даного нарису дуже загальна: прослідкувати шлях поширення християнства серед східних слов'ян, розглянути останній етап цього шляху на історичному тлі X ст. та оцінити безпосередні наслідки, до яких привело навернення Володимира в християнську віру.

Від античних часів і до кінця середніх віків Середземномор'я мало у Східній Європі свій плацдарм — Кримський півострів. Християнство могло поширитися серед тамтешніх єврейських громад ще в апостольські часи. На початок середньовіччя візантійський Крим став місцем вигнання негодних пап (як Мартин I в середині VII ст.) чи пристанищем для ченців, що втікали від переслідувань VIII ст. під час періоду іконоборства у Східній Римській імперії. Так чи інакше, у VIII–IX століттях Крим був уже покритий мережею єпископатів, залежних від Царгороду.

Тому ймовірно, що християнство могло проникнути з Кримського півострова на північ ще до IX ст. У 860 чи 861 рр. звідси вирушала до хозарів місія святого Константина-Кирила — згодом слов'янського апостола. Тож і раніше Крим міг служити для подібних цілей. Однак до IX ст. носіям християнських ідей не так вже й легко, мабуть, було досягти тих східних слов'ян, що населяли київські землі, бо на шляху від візантійського Криму через українські степи вони наштовхувалися на різні кочові племена, що, витісняючи одні одних, просувалися на захід. Тісніший контакт із візантійською культурою і з самою візантійською

* Вперше опубліковано у часописі *Polish Review* 5 (1960) 29–35.

столицею став можливий лише тоді, коли з'явилася сила, яка могла контролювати чи, принаймні, зробити більш безпечним шлях Дніпром, що єднав зону запліля, включно з сьгоднішньою українською територією, з Чорним морем. Така сила вже існувала у IX ст. Маємо тут на увазі скандинавських русів, і з яких сформувалася соціальна верхівка у варязько-слов'янських князівствах і з чиею допомогою й були створені ці князівства у Східній Європі. Варязькі кораблі (під командуванням князя Ігоря, отже, можливо, послані із Києва) напали на Царгород і малоазійське побережжя у 860 р. Майже відразу Візантія нанесла зворотній удар — але духовною зброєю: 866 року патріарх Фотій з гордістю заявив своїм східним колегам, що християнство серед диких русів прогресує і що він посилає туди місійного єпископа. Ця місія до північних варварів була лише однією з багатьох подібних, що їх Візантія тоді успішно посилала на Балкани і в слов'янські землі Центральної Європи — до болгар, сербів, моравів та паннонців. У Східній Європі ця перша спроба закінчилася невдачею — можливо, через те, що конкуруюча скандинавська партія вигнала з Києва тодішніх прохристиянських правителів. Але з тих пір, особливо від другої чверті X ст., маємо переконливі свідчення, що християнство почало пускати в Києві коріння. Дехто з русів, що ратифікували русько-візантійські договори середини X ст., вже були християнами. На той час у Києві вже існувала християнська церква, присвячена святому Іллі. Оскільки атрибутами цього християнського пророка були грім і блискавка, то вчені думали, що св. Іллю було обрано як суперника поганському богові Перуну. Проте існує й інакше, на мій погляд, ліпше пояснення такої посвяти церкви. Життєпис візантійського імператора Василя I, що на 867 рік став єдиним володарем, але певний час перед тим ділив трон, виразно пов'язує його діяльність із першим хрещенням Русі. Василій глибоко шанував пророка Іллю, котрий провістив йому його імператорське майбутнє. На знак вдячності Василій побудував згодом церкву в імператорському палаці, назвавши її іменем пророка. Можливо, що церкву в Києві присвятили Іллі, особливим шанувальником якого був Василій I, щоб відзначити у такий спосіб імператорське покровительство над найпершими християнами Русі. Якщо це так, то церква з'явилася ще раніше, у IX ст.¹

¹ Про перше хрещення Русі див. попередній Нарис 3; про вдячність Василя пророкові Іллі та церкву імені пророка Іллі в імператорському палаці, інших місцях столиці та деінде, див.: Theophanes Continuatus, 5:8 = 222,9–19; 5:82 = 308,20–309,1; 5:83 = 325,2–3; 11–16; 5:87 = 329,19–330,4; 5:91 = 337,10–14, Bonn 1838.

На 957 рік була вже християнкою київська княгиня-регентка Ольга. Мабуть, вона прийняла хрещення в Царгороді, де, в усякому разі, вже побувала правдоподібно у 946 році. Ще до офіційного хрещення Русі поклали життя перші мученики за нову віру — це були двоє варягів, убитих юрбою поган, смерть яких датується в *Початковому літописі* 983 роком.

Хоч би якими високими за рангом були перші новонавернені кияни, ми можемо говорити не про навернення країни, а про навернення окремих осіб. Щоб дійшло до навернення цілої Русі, київські князі мусили б мати вже сформоване уявлення про «руську землю» як цілість. Під цим оглядом Святослав, син Ольги, був людиною старої дати. Його слов'янське ім'я (він був перший із руських князів зі слов'янським ім'ям) показувало, куди рухатимуться події, проте його язичницькі схильності і варязька непосидючість були пережитками минулого. Святослав-Варяг бився на Волзі й на підступах до Царгороду, мало дбаючи про Київ, а заснувати власну столицю мріяв на Дунаї, за межами Східної Слов'янщини. Однак жорстока дійсність стала на перешкоді просуванню русичів на південь. Поразка, якої вони зазнали від візантійців під Сілістрою в 971 р., стала Леховим Полям руської історії². Відтоді почався період зосередження уваги княжої еліти на навколишніх землях, і почався він з Володимира-Упорядника. Мабуть, як жоден князь до нього, Володимир відчув потребу в силі, що змогла б дати його державі внутрішню єдність і респектабельність в очах зовнішнього світу. В умовах X ст. це означало потребу чіткої, виробленої релігії. Можна було шукати її в себе вдома, і напевно такі спроби робилися: у пору свого язичництва Володимир поставив на горі під Києвом кілька статуй поганських богів — мабуть, він пробував заснувати для свого краю язичницький пантеон. Та годі було фінсько-слов'янським дерев'яним ідолам змагатися із досконалішими віруваннями, які панували в сусідніх з Києвом політичних центрах. Завдяки війнам, дипломатії й торгівлі київська правляча верхівка кінця X ст. була добре ознайомлена не тільки з показною релігією Візантії, а й з її дещо суворішим варіантом, що панував у наново скроєній Західній імперії, а також з ісламом, прийнятим 922 р. волзькими булгарами, та юдаїзмом, поширеним серед еліти недавно підкорених Руссю хозарів. Що ж до релігійної ситуації в інших слов'янських країнах, Володимир міг довідатися про неї від власних дружин-християнок — двох чешок і однієї болгарки.

² У 955 р. імператор Оттон I виграв битву проти мадярів на Леховім Полі (біля Аугсбурга). Ця перемога поклала кінець просуванню мадярів на захід.

Треба було приймати рішення робити це у верхах, бо, як ми бачили у попередньому нарисі, майже всі навернення у «вищу» релігію на своєму вирішальному етапі проходили шлях зверху донизу. Яку ж із релігій вибрати? *Початковий літопис* дає колоритний опис «проби вір». Згідно з цим джерелом, спочатку до Києва прибули булгарські (себто ісламські), латинські та грецькі місіонери, а потім Русь послала своїх емісарів зібрати дані про переваги усіх трьох релігій. Цілком імовірно, що все це — літературний топос, але є в цій розповіді і зерно історичної правди, а саме — існування одночасних культурних впливів, під які підпадав Київ, та усвідомлення Києвом цього факту.

Посланці принесли зібрану інформацію, — продовжує літопис, — і вибір випав на користь Візантії. Якщо стати на точку зору Києва X ст., то слід погодитися, що це був очевидний і мудрий вибір. Очевидний, бо попередні контакти Києва з Візантією були частими і тривалими. Мудрий, бо, як ми бачили у попередньому нарисі, в останній чверті X ст. Візантія була найблискучішим у світі культурним центром, і Київ про це знав. А ще Візантія була на вершині своєї політичної могутності. Західноєвропейські сучасники, як-от Лютпранд з Кремони чи Тітмар з Мерзебургу, могли собі кпити з грецької розніженості та пихи. Насправді в них лише котилася слинка. Візантія вийшла недавно переможницею в боротьбі з арабами у Середземномор'ї та в Сирії і суттєво просунулася углиб Балкан. Що ж до її культури, то витонченість і рівень освіченості візантійських книжників, їхнє знання всього канону грецької античної літератури були рисами, яких поганська Русь, мабуть, ще не могла оцінити як слід. Зате могла оцінити величну красу царгородського мистецтва та врочистість церковних богослужінь. *Початковий літопис* навіть зазначає, що саме ця врочистість переважила шальки терезів на користь грецької релігії.

Отже, нам досить зорієнтуватися в загальному стані справ X ст., щоб погодитися з Володимиром: візантійська форма християнства була найбільш привабливою його формою, — тут, здається, усе ясно. Одначе ясність щезає, коли звернутися до деталей самої християнізації. Не можна сказати, щоб джерела наші — слов'янські, навіть візантійські, арабські та вірменські — про це нічого не говорили. Проблема виникає, коли ми пробуємо скласти їхні убогі й суперечливі свідчення до купи. Робилися десятки таких спроб, але на сьогодні всі вони силою факту залишаються не більш ніж розсудливими здогадами, у тому числі й недавня теорія професора Анджея Поппе про те, що Володимир напав на Корсунь в ролі радше союзника, аніж ворога Василя II. Спроба, що ми її зробимо тут, є ще одним здогадом в цьому ряді, і в кожній своїй подробиці може бути підтверджена або ж спростована розв'язками, що

їх давали попередні вчені. Я спробую викласти історію хрещення Володимира, якою її міг записати — та, на жаль, не записав — один візантійський хроніст, і перейму для цього дещо з обтічного стилю і перспективи візантійського літопису.

Вересень 987 р. Престолові василевса загрожують бунтівники. Василевс на ймення Василій II посилає послів до правителя варварської Русі, прохаючи військової допомоги. Взамін північний варвар просить руку імператорської сестри. Просьба ця викликає неабияке збентеження, бо вона не вкладається у поняття світової ієрархії правителів та їхніх держав і суперечить офіційним застереженням проти шлюбів з північними варварами, як вони викладені у праці, що писалася років сорок тому під керівництвом василевса Константина VII Порфирородного, діда Василя II. Становище Василя II, однак, украй скрутне. Царівну таки обіцяють видати за варвара, але натомість вимагають його навернення у християнство як умову прийняття його і його держави у сім'ю цивілізованих народів. Володимир — так звать варвара — дістає хрещення у своїй столиці, в Києві, у 987 чи 988 р. До Візантії вирушає військо в шість тисяч чоловік (все це, по суті, власні варяги Володимира — його недисципліновані найманці хвалькуваті голодранці, яких він хоче позбутися), що допомагає придушити бунт і виграти важливу битву у квітні 989 р. Становище в імперії поліпшується, і нема чого посилати царівну на північ, аби пропадала в тамтешньому безкультур'ї. У квітні-червні 989 р. розлючений варвар нападає на наше місто Корсунь у Криму і захоплює його. Царівну доводиться таки віддати. Шлюб відбувається в Корсуні у 989 р. Володимир-христолюбець, його молода дружина Анна, разом з її церковним почтом та ще кількома представниками херсонського вищого духовенства й мирянами їдуть до Києва, де все населення охрещується. Глава нової церкви прибуває туди щонайпізніше в 997 році. На той час він уже має сан митрополита, є греком і походить з нашої Візантії.

II

Стимульована Візантією, молода київська культура розвивалася з дивовижною швидкістю. Протягом одного-двох поколінь після хрещення у ній з'явилися видатні мистецькі й літературні твори. Солідною пам'яткою візантійської архітектури став собор св. Софії Київської, виповнений мозаїками та фресками як священного, так і світського змісту. Витонченим і проникливим зразком візантійської проповіді того часу стало *Слово о законі і благодаті* митрополита Іларіона. Так, за короткий час, рішення Володимира дало дуже добрі дивіденди, і Київ,

як виглядає, зі свого єднання з Візантією зібрав у той час більший врожай, аніж поляки зі своїх контактів із Заходом. За таких обставин ми не повинні дивуватися, знайшовши у Польщі деякі сліди візантійської культури, яка через посередництво Києва поширювалася на захід. Швабська герцогиня Матільда хвалила князя Мешка II, сина Болеслава Хороброго, за те, що він володів грецькою мовою, — чи, принаймні, молився нею. Навчитися цієї мови він міг від когось з оточення своєї жінки, внучки Теофанії, візантійської дружини імператора Оттона II, але є підстави думати, що вчителем його міг бути хтось, хто прибув до Польщі через Київ. На думку приходить один такий вірогідний кандидат — Анастасій Херсонець, грек, який допомагав Володимирові в захопленні Корсуня 989 року (один із двох років, у які вчені поміщають хрещення Русі) і який зробив у Києві блискучу адміністративну кар'єру, а в 1018 р., коли Київ захопили поляки, перекинувся на їхній бік і відбув до Польщі разом з військами Болеслава Хороброго.

Однак ми знаємо, що на довшу мету Київ не став посередником у перенесенні здобутків візантійської культури на Захід. Та перш ніж висловлювати жаль з цього приводу, пригадаймо собі деякі особливості київського варіанту візантійської культури. В одному важливому аспекті цей варіант користувався своїм оригіналом не безпосередньо, а опосередковано, у церковно-слов'янській одежі. Література візантійського типу, яку читав Київ XI ст., надходила у переважній більшості з Болгарії, де християнство процвітало вже більше ста років, або ж — хоч і значно меншою мірою — з Чехії, що була однією зі спадкоємиць кирило-мефодіївської традиції. Серед цих довізних матеріалів переважали Святе Письмо, літургійні книги та візантійські твори, проте всі вони були церковнослов'янськими перекладами з грецької. Можна припускати, що грецьку мову знали в Києві незадовго після хрещення — свідченням цьому (хоч не дуже надійним) є *Початковий літопис* та, можливо, декілька візантійських текстів, що могли бути перекладені на київській землі (хоча факт цей сьогодні доволі обгрунтовано піддається сумніву), але міри цих знань не слід перебільшувати. Далі, список перекладених візантійських текстів був дуже вибірковий. Природно, що більшість з них мали церковний характер, а світська література була або супровідною для вивчення священних текстів, або ж обіймала письменство середнього і нижчого стилів. Така ситуація мала й свої переваги. Існування власної слов'янської літературної мови в поєднанні з географічною віддаленістю Києва від Царгороду, сприяло стрімкому ростові літератури, писаної місцевим варіантом цієї мови,

особливо літератури історіографічної. Порівнюючи з Києвом, нелатиномовні досягнення поляків в історіографічному жанрі запізнилися на кілька століть. Але для Києва в цій ситуації були й недоліки, спричинені дуже слабким знанням грецької мови й літератури з безпосередніх джерел та вибірковістю в перекладах, де б вони не робилися (швидше за все, як ми вже згадали, в Болгарії) — йдеться про фактично цілковиту необізнаність в літературі античних часів. Київські книжники черпали свої знання про античність з перекладів візантійських збірок цитат типу *Бджоли*. У цьому важливому аспекті «варварський» Захід, з його вузькоколосим схиланням перед латиною, був у кращому становищі. Тітмар, а згодом польський історик Вінцент Кадлубек цитують Вергілія й Горація. Руський *Початковий літопис* Гомера не цитує.

Під роком 988 — традиційною датою хрещення Володимира — *Початковий літопис* вводить особу «філософа», який пояснює князеві догмати нової віри і застерігає його такими словами: «Не приймай учень латинян, чия наука порочна». Це явний анахронізм для X ст. Впродовж другої половини X ст. і значної частини XI ст. вищі класи Києва не вважали латинські учення порочними. Хай княгиня Ольга й була хрещена в Царгороді, однак у 959 році, задовго до того, як у Києві остаточно вкорінилася візантійська ієрархія, вона провадила переговори з Оттоном I про приїзд у її країну латинського місіонера-єпископа зі священниками. Оскільки таке запрошення чудово відповідало грандіозним планам Оттона щодо місіонерської експансії на схід, було висвячено двох єпископів, і одного з них, Адальберта, в 961 р. відправлено на Русь. Місія Адальберта закінчилася нічим за загадкових і трагічних обставин, однак у тому, що вона відбулася, сумнівів немає. Свідчення, яке ми маємо про це, неспростовне, бо виходить від самого нещасливого голови цієї місії. Не беремо до уваги у нашому розгляді даних про кілька папських посольств, відправлених до Володимира, оскільки інформація про ці посольства неоднозначна. Але цей пропуск не має великого значення, бо існує чимало інших — і беззаперечних — свідчень, що протягом довшого часу після хрещення Русі вона мирно спілкувалася із Заходом. Свідчать про це німецькі місіонери, що на своєму шляху через Київ до печенігів у 1006 р. дістали від Володимира значну допомогу і розважні поради. Про це ж свідчить наявність серед східнослов'янських рукописів *Житій* чеських і західних святих, а також західних молитовників. Даний факт, що про нього так обґрунтовано нагадував нам у своїх працях Франтішек Дворнік, вказує на обмін літературними текстами між чеськими центрами слов'янської літургії, що діяли аж до кінця XI ст., та Києвом. Те, що Володимир породичався через шлюб з візантійськими імператорами, не повинно закривати нам

очі на щось інше, про що говорилося у Нарисі 1, — а саме, що київський княжий рід уклав набагато більше шлюбів з польськими, французькими, німецькими та іншими західноєвропейськими правлячими родами, аніж з візантійцями. Врешті, найбільш драматичною ілюстрацією контактів Києва із Заходом є для деякого одиссея київського великого князя Ізяслава, що став вигнанцем через якихось двадцять років після розколу 1054 р. Ізяслав з'явився при дворі німецького короля Генріха IV, шукаючи підтримки для своєї справи, а коли це йому не вдалося, послав свого сина до курії римського папи Григорія VII. За папську допомогу він обіцяв платити «належною відданістю» і ввіряв свою землю святому Петрові. Дружина Ізяслава, полька за походженням, залишила в своєму псалтирі молитви «за нашого папу» (*pro papa nostro*); знайдемо там також кілька київських мініатюр — цей молитовник можна оглянути в італійському містечку Чівідале (Фріулі) під словенським кордоном.

Проте, розгляньмо факти у належній перспективі. Місія Адальберта закінчилася невдачею, і сповнений досади ієрарх обізвав русів «ошуканцями». Тексти, завезені у східнослов'янські землі від чехів, складають мізерну частку текстів візантійського походження. Мандрівки й обіцянки князя Ізяслава були всього лише скитаннями емігранта, що перебував у розпачі. Коли він повернув собі свій київський престол, то відразу й забув про васальську відданість святому Петрові, а тішився підтримкою архимандритів Київської Лаври. У 1070-х рр. атмосфера в цьому монастирі мусила бути провізантійською і антизахідною, бо, як згадує *Початковий літопис*, коли диявол з'явився у той час перед одним пізніше визнаним за святого печерським ченцем, він з'явився — як це не прикро — в постаті поляка.

Київ залишився вірним Візантії не лише тому, що про це дбали його митрополити-греки, але насамперед тому, що був з нею пов'язаний від початку — від Володимирового хрещення. Це було самозрозумілим і на Сході, і на Заході. Тітмар Мерзебурзький наголошував на близькості Києва до Греції, а Адам Бременський навіть вважав Київ одним із найвидатніших візантійських міст. Та найкраще свідчення цьому дає текст, що походить із самого Києва — *Житіє* св. Володимира, що, правдоподібно, належить до XI ст. У молитві, якою завершується *Житіє*, автор звертається не лише до самого Володимира і не лише від імені Русі, а молиться до двох правителів, що навернули своїх підданих у християнство — до Константина Великого і Володимира, від імені русів і греків:

О ви, два святі імператори, Константине і Володимире, допоможіть рідним вашим супроти ворогів їхніх, і порятуйте грецький та руський народи від

всякого лиха, і моліться Господеві за мене, щоб я був спасен вашими молитвами, бо ви у Спасителя в особливій ласці³.

Уривок цей можна тлумачити як вияв суперницьких амбіцій супроти Візантії. У ньому Володимирові навіть надано царський титул. В іншому уривку (тут не цитованому) Київ піднесено до рангу другого Єрусалиму (титул, що ним звичайно наділяли Царгород), а Володимира шановано як другого Мойсея (епітет, що в ті часи був звичайно монополією візантійських імператорів). Та я радше готовий бачити в цитованому уривкові вираз ідеї єдності, спільної участі й належності до єдиної, а отже й найвищої, цивілізації, що охоплювала відтепер і Візантію, і Русь. Чого Святославові не вдалося досягти силою зброї, Володимир досягнув охрещенням своєї землі.

³ Пор., наприклад, у вид.: Е. Голубинский. *История русской церкви*, т. 1, ч. 1. Москва 1901, с. 225–238; зокрема див. с. 235 та 237, а також: *Память и похвала князю русскому Владимиру Якова мниха и Житие князя Владимира* (передрук з видань В. І. Срезневського [Санкт-Петербург 1897] та А. А. Зіміна [Москва 1963] у вид.: Berkeley Slavic Specialties, 1988), зокрема див. с. 11, 12, 21, 22.

Література

- Vasiliev A. A. *The Russian Attack on Constantinople in 860*. Cambridge 1946.
- Vernadsky G. The Status of the Russian Church during the First Half-Century Following Vladimir's Conversion // *Slavonic and East European Review* 20 (1941) 294–314.
- Vodoff V. *Naissance de la chrétienté russe*. Paris 1988.
- Hanak W. Some Conflicting Aspects of Byzantine and Varangian Political and Religious Thought in Early Kievan Russia // *Byzantinoslavica* 37 (1976) 46–55.
- Honigman E. The Foundation of the Russian Metropolitan Church According to Greek Sources // *Byzantion* 17 (1944–1945) 128–162 (підставова розвідка).
- Dvornik F. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // *Dumbarton Oaks Papers* 9–10 (1956) 73–121.
- Ericson K. The Earliest Conversion of the Rus' to Christianity // *Slavic Review* 44 (1966) 98–121.
- Zernov N. Vladimir and the Origin of the Russian Church // *Slavonic and East European Review* 28 (1949–1950) 123–138, 425–438.
- Литаврин Г. Г. Русско-византийские связи в середине X века // *Вопросы истории*, № 6 (1986) 41–52.
- Müller L. Die Chronik-Erzählung über die Taufe Vladimirs des Heiligen // *Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia* 1988. Köln 1988, с. 429–448.
- Müller L. *Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039*. Köln 1959.
- Obolensky D. Cherson and the Conversion of Rus': An Anti-Revisionist View // *Byzantine and Modern Greek Studies* 13 (1989) 244–256 (проти концепції А. Поппе).
- Obolensky D. Ol'ga's Conversion: The Evidence Reconsidered // *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 145–158.
- Poppe A. The Political Background to the Baptism of Rus': Byzantine-Russian Relations between 986–989 // *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976) 197–244.
- Poppe A. *The Rise of Christian Russia* (= Variorum Reprints, London 1982).
- Pritsak O. When and Where Was Ol'ga Baptized? // *Harvard Ukrainian Studies* 9 (1985) 5–24.
- Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine* (= *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 [1988/1989], 894 p.).

- Senyk S. *A History of the Church in Ukraine*, т. 1. Rome 1993. (= *Orientalia Christiana Analecta*, 243).
- Thomson F. J. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus: The Myths and the Enigma // *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 214–261.
- Featherstone J. Ol'ga's Visit to Constantinople // *Harvard Ukrainian Studies* 14 (1990) 293–312.
- Franklin S. Greek in Kievan Rus' // *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992) 69–81.

*Владими́ро-Сузда́льське кня́зівство як суперник та епігон Києва**

Даний нарис охоплює лиш одне століття з історії Владимиро-Суздальського князівства у північно-східній Русі, а саме 1130–1230-ті рр. Існує принаймні три підстави, з огляду на які буде доречно приділити увагу цьому князівству в рамках ранньої української історії: дві об'єктивні й одна історіографічна. Перша об'єктивна підстава — та, що на вказаному проміжку часу серед правителів цього князівства виробилось неоднозначне ставлення до Києва, яке й позначилося на їхніх діях. Київські традиції і далі були в пошані, і владими́ро-сузда́льські книжники покликалися на них, а київський престол залишався жаданим для всіх руських князів. Тільки це вже не була єдина чи найцінніша винагорода, а для владими́ро-сузда́льських правителів — не цінніша за їхні власні престולי на північному сході. З деяких епізодів у літописах можна зробити висновок, що сузда́льці, які захопили Київ у 1169 р., поводитися там, як у чужоземному місті, чи принаймні як у місті, де не мали наміру залишатися.

Другою об'єктивною підставою для нашого розгляду є те, що на середину XII ст. Москва вже існувала як місто чи укріплення; вона уперше згадується в наших джерелах як частина земель Владимиро-Суздальського князівства. Тим більше, що почасти саме на цих землях постала і почала формуватися російська нація. Тобто десь тут знаходиться вихідна точка розмежування росіян і українців.

Третьою, історіографічною, підставою є те, що, починаючи від XVI ст., існує історична концепція тягlosti — спочатку легітимно-династичної, а потім і культурно-національної (відколи ці поняття почали звертати на себе увагу істориків) — між Києвом, Владимиром та Москвою, причому, за цією концепцією, кожен із цих центрів перебирав законне правління від попередника у безперервній послідовності. Ясно, що в рамках цієї концепції українці не могли відігравати незалежну роль.

* Раніше не публіковано.

Почнімо із географічного огляду. Владимир лежить на ріці Клязьмі, якихось 720 кілометрів по прямій на північний схід від Києва, і навіть сьогодні відділений від нього Брянськими лісами. У минулому ці ліси, разом із Мещерськими та Московськими лісами, були далеко важчим для подолання бар'єром, що відділяв степову та лісо-степову зони від Півночі, і тим захищав її від нападів степових кочовиків — головного джерела напастей, що їх терпів Київ протягом трьох століть.

Трьома найважливішими містами Владимиро-Суздальського князівства були Ростов, уперше згаданий в *Початковому літописі* 862 року, — первісна столиця місцевої єпархії; Суздаль, назва якого ввійшла у назву князівства (дата його заснування невідома, а згаданий він уперше під 1024 роком); та Владимир — фортеця, заснована Володимиром Мономахом 1108 р. і названа його іменем. Слід згадати ще два поселення: Москву, про яку щойно йшла мова, — фортецю на березі однойменної ріки, уперше згадану 1147 року; та Боголюбово під Владимиром — резиденцію князя Андрія, від якої він і дістав своє прізвисько «Боголюбський».

Внутрішню історію князівства можна відтворити по лінії суперництва між трьома його найважливішими містами. Ростов рано втратив свою вагу, та залишився центром боярської опозиції владимиро-суздальським князем. Суздаль процвітав у першій половині XII ст., але в другій його половині поступився пальмою першості Владимирові, і той утримував її аж до монголо-татарської навали, та й ще довго потім був місцем вінчання князів і якийсь час — осідком митрополита. Внутрішні перипетії цієї історії для нашої мети мало цікаві. Натомість варто приглянутися до сусідів цього князівства, щоб краще збагнути географічні фактори, які допомогли йому набрати потуги. Ростов, Суздаль та Владимир розташовані в басейні рік Волги, Шексни, Оки та Клязьми. Всі ці ріки, що течуть в цьому регіоні здебільшого у південно-західному напрямку, були водними шляхами торгівлі між Заходом і Сходом. На захід від Владимиро-Суздальського князівства лежав Новгород з його володіннями, на сході жили булгари з-над Ками та Волги. Географічне положення князівства пояснює і напрямок, в якому воно провадило спонтанну експансію, і характер ведених ним окремих воєн та торгівлі, і культурні впливи, яким воно підлягало.

Війни князівство вело з новгородцями та з камсько-волзькими булгарами. Маємо дані про те, що з Заходу до Суздаля надходили німецькі тканини, а зі Сходу — болгарський віск. Глянувши на владимиро-суздальську архітектуру, побачимо в орнаментиці церковних мурів і романські, і кавказькі елементи. Отже, експансія (назвімо це так)

Владимира-Суздаля у південному напрямку та культурні зв'язки князівства з Києвом були лише одним зі складників тамтешнього життя.

Цей один складник становить основу даного нарису. Однак, перш ніж перейти до нього, слід розглянути ще два вступні питання. Перше стосується трьох місцевих князів. Один із них, Юрій Долгорукий, який осів у Суздалі ще до смерті в 1125 році свого батька Володимира Мономаха (докладну дату встановити важко). Юрій добився престолу великого князя київського в 1155 р. і там помер 1157 р. (похований у церкві Спаса на Берестові). Його наступником став син Андрій Боголюбський, який переніс княжу столицю до Владимира. Як ми вже знаємо, цей князь звів собі окрему резиденцію в Боголюбіві, кілометрів за десять від Владимира, де його й убили в 1174 році. Саме з Андрієм Боголюбським історики пов'язують низку ідеологічних змін, які згодом, у XV–XVI ст., лягли в основу претензій, висунутих московськими книжниками від імені їхніх правителів. У 1176 р. Андрія Боголюбського заступив Всеволод, прозваний «Великим Гніздом», який помер 1212 р. Всеволод доводився зведеним Андрієві братом по батькові: матір'ю Андрія була половецька князівна (можна припустити, що в дитинстві одна з тюрських мов була йому не чужа), а матір'ю Всеволода — грекinya, можливо навіть, візантійська принцеса. За Всеволода столицею князівства залишався Владимир, княжа влада набрала деяких нових ідеологічних рис, а сам князь підтримував солідні архітектурні проекти, такі як будівництво собору св. Димитрія.

Друге вступне питання пов'язане з населенням князівства. Не маючи досить відомостей про територію Владимиро-Суздальського князівства до його розквіту в XII ст., давніші історики зробили висновок, що цей розквіт був результатом колонізації з півдня, причому мігрували не лише мешканці київських, але й галицьких (західноукраїнських) земель. Докази їхні частково ґрунтувалися на даних, помічених у творі російського історика XVIII ст. Татіщева, який начебто мав доступ до джерел, нині втрачених, і який говорив про таку колонізацію за Юрія Долгорукого та Андрія Боголюбського. Схоже на те, що всі ці втрачені джерела були придумані із патріотичних міркувань самим Татіщевим, тож для виділення демографічного питання не мають вартості. Фактів про колонізаторський рух, особливо з півдня, на владимиро-суздальських землях у XII ст. маємо обмаль. Знаємо лише, що Юрій Долгорукий, на додачу до Москви, заклав ще три міста — Кснятин, Юр'єв-Польський і Дмитров.

Слід, проте, визнати, що кілька топографічних назв на Суздальщині ідентичні з назвами на Чернігівщині й Київщині, і навіть у Галичині (наприклад, Галич, Переяслав, Звенигород, Стародуб, Білгород та Пере-

мишль). Це, можливо, вказує на міграційні рухи, так само як колишня назва Нью Йорку «Новий Амстердам» вказує на колонізацію голландцями Північної Америки в XVII ст. Дехто з російських істориків XIX ст. надавав цьому номенклатурному збігові великого значення, бо так Київ злучувався з Північчю не тільки в «уявній» ідеологічній тягlostі, але й в однорідності населення. Спрощено кажучи, вони висували гіпотезу, що люд із Київщини перебрався на Північ, і гіпотеза ця одночасно клала кінець українським претензіям на київську спадщину. Сьогоднішніх істориків не перекоонує ні картина лісової пущі, яку суздальські князі колонізували переселенцями з Київської Русі, ані теорія масової міграції з Півдня. Вони не вірять у раптовий розквіт міст у XII ст. *ex nihilo*; вони вказують на те, що варязько-возький водний шлях виник раніше, ніж дніпровський; вони знають, що приблизно у X ст. територія Владимиро-Суздальського князівства була населена фіно-угрським племенем меря, і що фінські топоніми збереглися там по сьогодні: досить згадати лише одну таку місцевість за п'ять кілометрів від Суздаля, під назвою Кідекша, відому своєю церквою св. Бориса та Гліба. Історики знають також, що цю саму землю колонізували новгородські слов'яни, які прийшли з північного заходу, та кривичі — слов'яни, які жили на території сучасної Білорусі і які прийшли з південного заходу. Отож, слов'янська колонізація не велася переважно з Києва, а населення суздальських земель не було первісно чи виключно слов'янським. У джерелах згадується про те, що люди сюди стікалися звідусіль, у тому числі з надвозької Булгарії.

Деякі історики пов'язують кінець єдності Київської Русі зі смертю Мстислава, сина Володимира Мономаха, що сталася в 1132 р.¹ або кількома роками пізніше². Варто зауважити в цьому контексті, що новгородські та владимиро-суздальські літописи XII ст. не застосовують до своїх земель назви «Русь», — «Руссю» вони називають землі середнього Подніпров'я, з центром у Києві. Суздальські князі почали називатися руськими князями лише від 1270-х рр., тобто вже поза хронологічними рамками, якими обмежується даний нарис. Судячи, однак, із того, як перемішувалися князі (про це літописи розповідають найохочіше), на кінець XI ст. Суздальщина все ще вважалася частиною Київського цілого. На півночі її правив Мономахів батько Всеволод; сам Володимир Мономах перебрався до Ростова, і боротьба, що розгорнулася за цю землю в часи Мономаха, була продовженням боротьби за київський престол між самим Мономахом та чернігівським князем Олегом Святославичем. Юрій Володимирович Долгорукий почав свою

¹ В. Rybakov. *Early Centuries of Russian History*. Moscow 1965, с. 177.

² G. V. Vernadsky. *Kievan Russia*. New Haven 1948, с. 98.

кар'єру просто як син великого князя київського Мономаха. Ще дитиною його послали князувати в Ростов, спочатку під опікунством одного варяга. Він був князем ростовським понад сорок років, але волів проживати в Суздалі, що саме тоді бурхливо розвивався. І якраз за князя Долгорукого Владимиро-Суздальське князівство почало набирати потуги.

План у Юрія був простий. Він прагнув як втримати свою вотчину — Ростово-Суздальщину (що було буденною справою), так і здобути зверхність над якомога більшою кількістю інших руських земель. У цьому теж не було нічого нового. Свою зверхність Юрій хотів узаконити через контроль над Києвом і Півднем — на велике невдоволення киян, пануючи там через своїх старших синів, особливо Андрія, або ж особисто. На якийсь час він зайняв Київ у 1149 р., а в 1155 р. обійняв київський престол аж до своєї смерті в 1157 р. Як ми вже згадали, поховано його в церкві Спаса на Берестові.

Боротьба за Київ була для Юрія важлива, але вона була не єдиною метою його політики. Однією з інших його важливих цілей (яку успадкували і два його наступники на княжому престолі) було забезпечення торговельних шляхів, що з'єднували Новгород з Волгою. Ще юнаком він бився з булгарами на Волзі в 1120 р., а його сини, Андрій і Всеволод «Велике Гніздо» теж воювали з ними: перший — у 1164 та 1172 рр., другий — в 1184, 1186 та 1205 рр. Щодо Новгороду, то і Юрієві, і Андрієві Боголюбському вдавалося, з перервами, ставити там «власних» князів (переважно власних синів); те саме практикував і Всеволод. Всеволодів син Константин був поставлений князем новгородським у 1206 р.; мало того, Всеволод висвятив свого кандидата на престол новгородського архієпископа, а новгородських бояр, що не приймали Константина, наказав повбивати. Так він намітив супроти Новгороду політику, що її перейме через два з половиною століття великий московський князь Іван III.

Таким чином, за часів Юрія київський престол був, як і раніше, важливим для посідання, але міцнішим і надійнішим для його влади був престол суздальський; крім того, Юрій ставив перед собою й інші комерційні і політичні цілі. Географічний аспект, знову ж, допоможе нам зрозуміти таке: Київ лежав за 720 кілометрів від Владимира, тоді як до Новгороду та булгарської столиці на Волзі було звідти лише 480 кілометрів по прямій.

Заходи, до яких вдавався Юрій, можна було б назвати продовженням звичних методів, хоч і в дещо оновленій формі. Зате Андрій Боголюбський вибрав уже інший шлях. Коли Юрій посів Київське князівство, він віддав Андрієві княжу резиденцію у Вишгороді, 16

кілометрів на північ від Києва. Того ж таки року, 1155, як оповідає *Іпатський літопис*, Андрій «пішов від отця свого із Вишгорода в Суздаль, без отчої волі; і взяв він із Вишгорода ікону святої Богородиці, що її доправили [туди]... із Цесарограда в... кораблі, ... [і] поставив її в церкві своїй святої Богородиці у Володимирі»³. Отже, вотчина, себто успадковані ним батьківські володіння на півночі, бачилися Андрієві ціннішими за княжу резиденцію поблизу «матері міст руських». Не будемо ставити питання, яким чином ця втеча на північ пов'язана із взаєминами батька й сина, як і не будемо дошукуватися можливої Андрієвої участі у загадкових обставинах, що оточують смерть його батька в Києві 1157 року. Для нас важливо знати, що звістка про смерть Юрія обернулася в Києві бунтом — чи, принаймні, грабунком княжих палат. Як подає *Іпатський літопис*, вони «побивали суздальців по городах і по селах, а добро їхнє грабуючи»⁴. З цього, схоже, можна зробити два висновки: перший — що Юрій привів зі собою з півночі своїх людей і правив за їхнім посередництвом; другий — що місцеве населення ставилось вороже до цього класу княжих улюбленців і мало їх за чужаків. Ця відчуженість між суздальською Північчю та київським Півднем і одночасне падіння ваги Києва в очах цієї Півночі, можна побачити в діях Андрія Боголюбського, що були ще більш згубні для Києва. У 1169 р. Андрій втрутився в боротьбу за Київ між смоленськими князями та Мстиславом II. Його війська захопили і нещадно сплюндрували місто. Ось що каже про це *Іпатський літопис*:

Узятий же був Київ місяця березня у дванадцятий [день], у середу другої неділі посту. І грабували вони два дні увесь город — Подолля, і Гору, і монастирі, і Софію, і Десятинну Богородицю. І не було помилювання анікому і нізвідки: церкви горіли, християн убивали, а других в'язали, жінок вели в полон, силоміць розлучаючи із мужами їхніми, діти ридали, дивлячись на матерів своїх. І взяли вони майна безліч, і церкви оголили од ікон, і книг, і риз, і дзвони познімали всі [ці] смольняни, і суздальці, і чернігівці, і Олегова дружина, — і всі святині було забрано. Запалений був навіть монастир Печерський святої Богородиці поганими, але Бог молитвами святої Богородиці оберіг його від такої біди. І був у Києві серед усіх людей стогін, і туга, і скорбота невтишима, і сльози безперестаннії. Се ж усе вдіялося за гріхи наші⁵.

³ Див. *Полное собрание русских летописей* (далі — *ПСРЛ*), т. 2. Санкт-Петербург 1843, с. 78; див. також: *Літопис руський (за іпатським списком)* / пер. Леонід Махновець. Київ 1989, с. 266–267 (тут і далі цит. за цим виданням).

⁴ *ПСРЛ*, с. 81; пор. також *Літопис руський* / пер. Л. Махновець, с. 270 (див. попередню примітку).

⁵ *ПСРЛ*, с. 100; див. також *Літопис руський* / пер. Л. Махновець, с. 295.

Коли війська так ретельно спустошують місто, той, хто ними командує, не збирається у ньому залишатися. І справді, Андрій Боголюбський не сів на київський престол в 1169 році. Більше того, суздальців привів на Київ не він, а його син Мстислав, а на престол було поставлено брата Андрія Боголюбського, Гліба. Сам Андрій залишився у Володимирі.

Правда, розмір спустошення міста перебільшувати не слід (після 1165 р. там продовжували писати літописи, а промови на похвалу київському князеві, з ідеологічними претензіями на його зверхність над іншими князями, складалися там аж до 1200 р.). Але правда й те, що церква св. Кирила, зведена в 1146 р., була і останньою більшою київською церквою, збудованою за княжих часів, і єдиною, що за своїми розмірами і якістю фресок могла йти в порівняння з суздальськими пам'ятками кінця XII ст. Після побудови цієї церкви Київ уже мало чим міг похвалитися в галузі архітектури.

Життя, отже, кипіло на Півночі, а під кипучим життям розуміємо достаток, могутність й ідеологічні новації. Найпоказовішим прикладом для ілюстрації усього цього є владими́ро-суздальська церковна і світська архітектура та орнаментика. Архітектура завжди служить добрим показником економічної заможності, соціального розшарування, амбіцій державних правителів, а також впливів, що їм підлягає дане суспільство. Архітектура звичайно пов'язана з існуванням міст і класу купців; вона вказує на рівень засобів виробництва, що їх верховні власті мають у своєму розпорядженні, і нерідко показує впливи різних культур, навіки вкарбовані в муровані стіни. Першим нашим прикладом буде церква св. Димитрія, яку наприкінці XII ст. (1193–1197 рр.) збудував у Володимирі Всеволод, — велична споруда, на зовнішніх мурах якої, у фрагментах скульптур видно романські та кавказькі мотиви. Другим прикладом буде церква Різдва Христового в Суздалі, яка за всіма наявними в ній нині елементами може бути датована не раніше як до 30-ми роками XIII ст. У верхніх фресках її південної апсиди та у частині дверей, де змальований празник Покрови, відчувається вплив романського стилю. Нічого дивного в присутності романських мотивів на Владимиро-Суздальщині немає — вони у XII ст. зустрічаються скрізь у східнослов'янській та південнослов'янській Європі. Тут насамперед приходять на думку церква у сербській Студениці, Святокирилівська церква у Києві і церква св. Пантелеймона в Галичі. Що ж до каналів, якими ці мотиви проникали до північних слов'ян, то не забуваймо, що Суздаль торгував з Новгородом, і одним із предметів цієї торгівлі були німецькі тканини. Літописи подають, що для будівництва владимирського собору св. Димитрія було запрошено німецьких майстрів. Нарешті, поява романських мотивів у суздальській архітектурі пояс-

нюється й родинними зв'язками місцевих князів із князями Галичини — території, що була відкрита для західних впливів. Присутність чисто візантійських фресок у соборі св. Димитрія може корінитися в тому факті, що сам князь Всеволод був наполовину греком. Маємо достеменні дані, що протягом дванадцяти років (від 1162 до 1174) Всеволод, разом з матір'ю і братами, жив у вигнанні в Царгороді, тож візантійське мистецтво було йому не чуже. Більше дивує поява на фасаді собору (а також на зовнішніх стінах інших місцевих церков того періоду) кавказьких мотивів. Але й тут, як видається, слід шукати причину в родинних зв'язках найвищого клану. Всеволод був одружений з осетинською князівною, а Осетинське князівство було сусідом Грузії на Кавказі. Син Андрія Боголюбського якийсь час був одружений з грузинською царицею Тамарою, що правила близько 1200 року. Разом з княжими шлюбними зв'язками мандрували, видно, і всі ці стильові запозичення.

Владимирські і суздальські церкви вражають якістю і, передусім, величними розмірами кожного, хто вперше опиниться на тій землі — володіннях колишнього Владимиро-Суздальського князівства. Вони свідчать не лише про могутність володарів цієї землі, але й допомагають нам зрозуміти генезу російської архітектури. Адже саме на владимиро-суздальській архітектурі, зразки якої рясно розмножилися по північно-східній Русі, базується одне із прав російського мистецтва на самобутність.

Мистецтво було не єдиним виявом життєвої снаги та прагнення до змін, характерних для владимиро-суздальців протягом усього XII ст. Стараннями пропагандистської літератури та різними політичними маневрами містові Владимиру намагалися надати значення важливого політично-церковного центру, принаймні рівного Києву. Більшість цих старань збігаються в часі з правлінням Андрія Боголюбського. Оповідь про похід Андрія проти болгар в 1164 р. підкреслює, що того самого дня, коли він рушив на ворога, рушив на битву з невірними і візантійський імператор Мануїл I (обидва, звісно, вернулися з перемогою). Історія походу візантійського імператора вигадана, але ставлячи Андрія в один ряд з верховним правителем всього християнського світу, владимирські книжники свідомо підвищували статус власного князя.

Празник Покрови теж не випадково набрав за часів Андрія Боголюбського статусу важливого церковного свята. Засноване воно було в знак пам'яті про видіння Богородиці св. Андрієм Юродивим (що його Андрій Боголюбський мав за свого покровителя) в царгородському храмі у Влахернах. Хоча у візантійському церковному календарі воно не вважалося великим святом, Боголюбський наголошував на особ-

ливому святкуванні цього дня на Суздальщині. Богородицю він наділив особливим статусом прокровительки Суздаля (пригадаймо, що Богородиця була також прокровителькою Царгороду) і в своїй княжій резиденції — в Боголюбіві над річкою Нерлюю — збудував прекрасну церкву Покрови.

У *Житії* Леонтія, першого єпископа ростовського, читаємо типову історію про виявлення мощів місцевого святого. Цікаво, що виявлено їх було незадовго до 1169, ще за правління Андрія Боголюбського. Отже, Владимиро-Суздальська земля мала вже й власного святого — не мученика, правда, а місіонера, бо Леонтій мирно спочив у Бозі, успішно здійснивши свою християнську місію, але все ж таки — святого.

До часів Андрія Боголюбського можна віднести й першу відому у Східній Європі спробу застосування візантійської імперсько-політичної ідеології — застосування її не з моралізаторською, як це було у київському *Ізборнику* 1076 року, але з політичною метою. У зворушливому описі убивства Боголюбського в 1174 р., що його переказують *Лаврентіївський* та *Іпатський літописи*, нещасливий князь порівнюється — на зразок візантійського імператора — зі старозавітним царем Соломоном. Ба навіть більше; у тому ж описі читаємо: «Хоча тілом цар подібний до всякого чоловіка, та владою він схожий на Бога». Те, що автором цієї оповіді про вбивство був, можливо, киянин на ім'я Козьма («Кузьмище Киянин»), значення не має — наскільки нам відомо, в подібний спосіб київських князів у Київському князівстві не трактували ніколи, хоч у IX ст. тут була відома прийнятна частина староболгарського перекладу Агапітового *Дзеркала князів* — візантійського тексту, звідки взято це речення.

Серед ідеологічних новацій, що знайшли відбиток у літературі, привертають увагу спеціальні літописні компіляції («ізводи») на владимирську тематику, складені у Володимирі і для Володимира — історики датують їх 1177, 1193 та 1212 роками.

Особливо впадає у вічі спроба Андрія Боголюбського добитися незалежності у церковній сфері. Відмовившись прийняти призначеного нібито всупереч канонам, київським митрополитом єпископа Лева, Андрій хотів поставити на його місце у Володимирі власного духовного на ймення Федір і добитися для нього митрополичого сану. Тим самим він підважував авторитет Києва як єдиного митрополичого престолу в цілій Русі і прирівнював до нього власну столицю у церковній сфері. Про все це нам відомо головню з перекладу відповіді, що її дав царгородський патріарх Лука Хрисоверг на Андрієву супліку, одержану Царгородом незадовго перед 1168 роком. Як і всі адміністративні центри, церковна адміністрація Царгороду не хотіла вводити ризикованих

перемін і воліла мати справу з одним, а не кількома підлеглими, тож Андрієві було відмовлено в його проханні. Патріарх ще раз підтвердив виключне право київського митрополита як митрополита руського (митрополитом у той час був грек Константин III) і наказав Андрієві поновити єпископа Лева на владимирському престолі. Андрій послушався й відцурався свого ставленика Федора, — останнього було відіслано до Києва на суд до митрополита, який його оскаржив, жорстоко познущався і врешті покарав смертю. Таким чином, перша спроба розколоти митрополічу єпархію Русі не вдалася, але, як буде видно з наступного нарису, вона стала передвісником майбутніх подій. Ще не так давно дехто з сучасних учених розглядав ідеологічні писання тієї доби, і насамперед намір Андрія добитися окремої митрополії, як виклик Царгородові, чи навіть як претензію на рівність із ним. Однак, на наш погляд, тут доречніше говорити про конкуренцію не стільки з Царгородом, скільки з ближчим суперником — Києвом.

Незважаючи на владимирські новації, безперечно, що коли йдеться про культурні запозичення (тобто, в плані об'єктивної дійсності), і про традиції, на які покликалися самі владимирські книжники, Київ був для Володимира важливим орієнтиром. Далі ми переключимо нашу увагу з того нового, що з'явилося в культурі Владимирщини, на її традиційні елементи і зважимо, до якої міри Владимиро-Суздальське князівство було культурно залежним спадкоємцем та епігоном Києва.

Кам'яна архітектура прийшла до Суздаля з Києва за часів Володимира Мономаха. Перший суздальський собор мав типову київську (запозичену у візантійців) кладку — цегла напереміну з каменем. Лише згодом на Владимиро-Суздальщині почав застосовуватися білий камінь — той самий, що став визначальною рисою північно-східної архітектури. Цей камінь привозили з Булгарії на Камі. За Мономаха суздальська архітектура орієнтувалася на київські зразки, зокрема на Успенський собор Печерської Лаври, збудований в кінці XI ст. (зруйнований в 1941 і відбудований у 2000 р.). Цей вплив цей було б легше пояснити, коли б ми могли знати напевно, що перші ростовські єпископи — Леонтій та Ісайя — справді були колись лаврськими ченцями⁶.

⁶ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки*. Київ 1930, с. 101–102 (= Пам'ятки мови та письменства Давньої України, т. 4) (передрук під ред. Д. Чижевського, München 1964. (= Slavische Propyläen, 2). Пор. укр. переклад: *Печерський патерик або праведні Старої України. Давнє джерело староукраїнської духовності* / пер. А. Г. Великий. Рим 1973, с. 146–147; англ. переклад: *The Paterik of the Kievan Caves Monastery* / пер. М. Heppel, передмова D. Obolensky. Cambridge, Mass. 1989, с. 118.

Проте *Житіє* Леонтія, укладене за часів Боголюбського, наголошує на його грецькому минулому, тож залишаються сумніви щодо дійсного походження цього ростовського єпископа.

Вартими уваги є й збіги у владимирських та київських назвах архітектурних споруд. Золоті Ворота Києва мають свого двійника у Володимирі; «золотоверха» Михайлівська церква у Києві теж має двійника — «златоверхий» Успенський собор у Володимирі (зведений близько 1160 р.). Якщо я правильно розумію уривок із *Іпатського літопису*, то Андрій Боголюбський свідомо прагнув скопіювати київські Золоті Ворота, а церкву Богородиці у своїй резиденції зробити схожою на ту, що її Ярослав побудував у київських палатах. Є збіги і в назвах річок довкола Володимира: назви ці віддзеркалюють київську географію — Либедь, Почайна, Ірпень. Та й місцеві літописи, як відчувається, оглядаються на київську традицію. Один із них — Переяславо-Суздальський з початку XIII ст. — говорить, що суздальський князь Всеволод, умираючи, наказував, щоб князі не сварилися між собою, й обіцяв, що з ними будуть молитви Божої Матері, діда їхнього, Долгорукого, і прадіда, Володимира Мономаха. В описі смертної години Андрія Боголюбського згадується меч, якого виніс із його спальні підступний слуга-осетинець; меч цей належав князеві Борису, синові Володимира Великого⁷. Владимирські літописці XII–XIII ст. черпали з «південних» джерел — головню з київського великокняжого літопису. *Житіє* Леонтія Ростовського, написане якраз перед 1169 роком, місцями наслідує проповідь київського митрополита Іларіона з XI ст.

Ці літературні контакти слід пов'язати з переселенням письменників та духовних осіб з Півдня на Північ. Симеон, один із співавторів київського Києво-Печерського *Патерики*, був настоятелем у владимирському монастирі та єпископом владимирським у 1214 р. Ностальгія за часами, коли він був ченцем Печерської Лаври, і спонукала Симеона сісти за писання *Патерики*. Серапіон був єпископом Владимирським від 1274 року і відомий у науковій літературі як Серапіон Владимирський, однак більшість його проповідей написані у час, коли він ще був архимандритом Печерської Лаври. Пригадуємо також, що автором розповіді про вбивство Боголюбського була особа з Києва.

Тісні зв'язки між Суздалем та Києвом обірвало завоювання Східної Європи монголами. Таким чином, монгольська навала спричинилася до перелому в історії цієї території і прискорила диференціацію різних її частин.

⁷ Див. *ПСРЛ*, т. 2, 1843, с. 113; пор. також *Літопис руський* / пер. Л. Махновець, с. 314.

У підсумку, в очах декого з князів територія Київської Русі була єдиним цілим навіть у 1150–1220 рр. Ці князі переносили свої владчі престоли з Півночі на Південь, а багато хто з них замахувався й на київський престол. Так, Мстислав Ростиславич Хоробрий був князем новгородським (до речі, це він допоміг Андрієві Боголюбському захопити Київ у 1169 р.), але виставляв свого кандидата і на київський престол. Князь Роман Мстиславич — син того Мстислава, що в 1169 р. воював *проти* Андрія Боголюбського, — був не лише князем новгородським, але й галицьким, і тримав під своєю владою Київ, так само, як і син його Данило Галицький незадовго до розгрому Києва татарами. І останній приклад: Мстислав Удатний був князем новгородським і галицьким, та на початку XIII ст. садив своїх кандидатів і на київський престол. У той сам час на території колишньої Київської Русі вже виникали нові центри влади, і Владимиро-Суздальське князівство було одним із них. Перед ним лежало велике майбутнє, бо саме Владимиро-Суздальщина, а також Новгородщина та Муромо-Рязанщина, склали територію на якій сформувалася російська нація.

Ще одним таким значним центром влади було Галицько-Волинське князівство з його містами — Галичем, Холмом та Львовом та з власними літописцями (*Галицько-Волинський літопис*). Свого часу воно теж було суперником та епігоном Києва і заслуговувало б на окремий паралельний нарис, якби не той факт, що процвітання цього князівства було ефемерним, і вже в першій половині XIV ст. воно перейшло у володіння різних сусідів — Угорщини, Польщі та Литви. Крім того на його території не виникло якоїсь нової нації: попри певні відмінності між ними, як сучасні мешканці колишнього Галицько-Волинського князівства, так і мешканці Київщини — українці.

Переміщення центрів влади — вдячна тема для історичних досліджень. У Східній Європі ці центри переміщалися не раз, і кожне таке переміщення супроводжувалося висуванням старих династичних та нових ідеологічних претензій, мандрівкою культурних смаків і навіть предметів, що символізували ці переміщення. Доля одного такого предмету — ікони Владимирської Богородиці — служить цьому прикладом. Ця візантійська ікона початку XII ст., що прикрашала великокняжій палати у Вишгороді під Києвом, у 1155 р., як ми пригадуємо, була перевезена до Володимира Андрієм Боголюбським, книжники якого придумали історію пов'язаних з нею чудес. 1395 року ікону було перевезено до Москви, до Успенського собору в Кремлі; в Москві ж, у Третяковській галереї, вона зберігається до сьогодні.

Однак не слід ототожнювати переміщення княжих престолів і княжої влади із культурно-мовною тяглістю. Незважаючи на перемі-

щення політичної влади, культурно-мовна тяглість на території сучасної України, в тому числі на Київщині, не обірвалася у XII ст., а, не заявляючи про себе у голос, існувала й далі, до початку XVII ст., коли старокиївські культурні традиції та претензії знову виринули на поверхню (див. Нариси 8, 9 та 11). Подібний зв'язок існує також між територією старого Владимиро-Суздаля та сучасною Росією.

Література

- Buxton D. R. *Russian Mediaeval Architecture*. New York 1975.
- Vernadsky G. *Kievan Russia*. New Haven 1948.
- Voyce A. *The Art and Architecture of Medieval Russia*. Norman, Okla. 1967.
- Hurwitz E. S. *Prince Andrej Bogoljubskij: The Man and the Myth*. Florence 1980.
- An Introduction to Russian History*. Companion to Russian Studies / ред. R. Auty та D. Obolensky, т. 1. Cambridge 1976.
- Исаевич Я. Проблема походження українського народу: історіографічний і політичний аспект // *Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність* № 2 (Львів 1995) 3–17. (Передрук: його ж *Україна давня і нова. Народ. Релігія. Культура*. Львів 1996, с. 22–43).
- Isajewytsch J. Die mittelalterlichen Wurzeln der Ukrainischen Nation // *Ukraine: Gegenwart und Geschichte eines neuen Staates*. Baden-Baden 1992, с. 31–48. (Німецький переклад попередньої позиції).
- Любавский М. К. *Образование основной государственной территории великорусской народности. Заселение и объединение центра*. Ленинград 1929. (Передрук: Orono, Maine 1969).
- Pelenski J. The Contest for the “Kievan Succession” (1155–1175): The Religious-Ecclesiastic Dimension // *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 761–780.
- Pelenski J. *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*. Boulder: East European Monographs 1998.
- Pelenski J. The Emergence of Muscovite Claims to the Byzantine-Kievan “Imperial Inheritance” // *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983) 520–531.
- Pelenski J. The Sack of Kiev of 1169: Its Significance for the Succession to Kievan Rus' // *Harvard Ukrainian Studies* 11 (1987) 303–316.
- Presniakov A. *The Formation of the Great Russian State: A Study of Russian History in the Thirteenth to Fifteenth Centuries*. Chicago 1970.
- Fennel J. L. *The Emergence of Moscow, 1304–1359*. London 1968.
- Флоря Б. Н. Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII –XV веках // *Славяноведение* (1993) 42–66.

*Політика Візантійського патріархату у Східній Європі в XIV ст.**

I

Якщо досліджувати взаємини Візантії з її сусідами в рамках реальної політики, то проглядається одна константа — з часом візантійська територія все далі зменшувалася. Під натиском варварів — семітів, слов'ян, урало-алтайців, тюрків — це зменшування помітне впродовж усієї тисячолітньої історії імперії, хоча траплялися періоди стабілізації чи навіть відвоювання раніше втрачених земель. Якщо ж розглядати ці взаємини в рамках політичної теорії, то й тут знайдемо константу, а саме політичну програму, з орієнтально-елліністичним корінням, що її Візантія перейняла як спадкоємиця східної частини Римської імперії.

Згідно з християнським варіантом цієї програми, Візантія була всесвітньою державою, а імператор на її чолі був представником Господа на землі. Простори цієї всесвітньої держави були не безмежні: її межі збігалися з краєм цивілізованого світу й охоплювали територію, на якій власні релігійно-культурні ідеали вважалися непорушною істиною. В ролі всесвітнього правителя візантійський імператор, як заступник Христа, увінчував собою ієрархію держав, у яких жили всі на світі християни. Цими державами керували місцеві володарі (μερικοὶ τοπάρχαι, αὐθένται τόπων, топάρχαι), до яких належав, серед інших, і москов-

* Раніше не публіковано. Перший варіант цього Нарису написано задовго до появи статті Ф. Тіннефельда, змістовних монографій о. Йоанна Меєндорфа, сера Димитрія Оболенського і підставових «Регестів» о. Ж. Даррузеса (див. нижче список літератури). Нарис був пізніше поновлений, але надалі розглядає події із загальної перспективи нашої книжки.

Відповідності між патріаршими грамотами, згаданими в Нарисі за роками, і числами «Регестів» о. Ж. Даррузеса такі: грамота 1354 р. = Даррузес № 2363; гр. 1361 р. = Д. №№ 2434, 2435; гр. 1370 р. = Д. №№ 2578, 2579, 2581, 2582; гр. 1371 р. = Д. №№ 2626, 2627, 2635, 2636; гр. 1380 р. = Д. № 2705; гр. 1387 р. = Д. № 2822; гр. 1389 р. = Д. № 2847; гр. 1393 р. = Д. № 2931; гр. 1400 р. = Д. № 3112.

ський князь. Ці володарі вважалися духовними синами чи небожами імператора, а то й просто підлеглими або ж союзниками.

Теза про те, що візантійський імператор і його Церква правлять над цілим православно-християнським світом, проголошувалася незалежно від реальної політичної дійсності; тому й уся ця ідеальна система могла залишатися незмінною майже до самого кінця імперії. Під кінець XIV ст. вона знайшла вираз у листі царгородського патріарха Антонія IV (1389–1390; 1391–1397) до московського князя Василя Дмитрієвича (1389–1425)¹. Цей документ, написаний 1393 року, є одним із найпромовистіших доказів, що Візантія претендувала на світове панування, навіть при тому, що з Москвою вона на той час, як видно, не мала жодних політичних стосунків.

Такі грандіозні претензії не могли не зіткнутися з гіркою політичною дійсністю, перед якою стояла Візантія у XIV ст. Що особливо цікаве, крім настирливості, з якою висувалися ці претензії, то це прийняття їх тими балканськими народами, які виходили переможцями з битв із Візантією, а тим більше північними чи іншими далекими народами візантійської християнської спільноти, які зовсім не мусили оглядатися на підупалий візантійський авторитет. Як ми вже знаємо з Нарису 2, балканські правителі мріяли про імперський титул василевса. Наймогутніший з усіх балканських володарів XIV ст., сербський король Стефан Душан (1331–1355), бачив себе імператором сербів, албанців і «ромейв», себто візантійців. Ольгерд (1345–1377) у тодішній Литві величав себе βασιλεὺς Λιθῶν, хоча таким титулом самі візантійські греки його не наділяли. І навіть у 1560 чи 1561 р. Іван IV Грозний усе ще намагався роздобути в царгородського патріарха Йоасафа II спеціальну грамоту, яка б узаконила його царський титул. Усі політичні заворушення в регіонах, що перебували під культурним впливом Візантії, приводили до виникнення нових політичних ідеологій, відлитих, так би мовити, з візантійської форми, хоча в процесі відлиття ця форма могла отримувати дещо відмінний кшталт. Питання, чому культурні сателіти Візантії так повільно звільнялися від її чарів, особливо інтригує істориків культури. Візантійські впливи протрималися так довго не стільки завдяки перемогам меча, скільки пануванню над умами.

У пізньовізантійський період претензію візантійського імператора — претензію, що за нею на той час уже не стояла жодна політична сила — на протекторат над усім православним християнським світом, перебирала Царгородська церква, чие право вищості в духовній сфері

¹ F. Miklosich, J. Müller. *Acta patriarchatus Constantinopolitani, 1315–1402* (далі — *Acta*), т. 2. Vindobonae 1860–1862, с. 188–192.

залишалося беззаперечним аж до 1440-х рр. Тепер вже не імператор підпірав Церкву, а Церква — імператора. Цей перерозподіл сил відбувся саме в XIV ст. і проявився у візантійській церковній політиці щодо Північно-Східної Європи.

У XIV ст., коли двоє союзників — імператорський двір і патріархат — розігрували свою християнську козирну карту, більша частина Криму, крім генуезьких і венеційських колоній, перебувала у володіннях Золотої Орди. З писань тогочасного історика, Никифора Грегораса, можна зробити висновок, що джерела, звідки візантійці черпали інформацію про Крим і землі на північ від нього (та й узагалі про більшість подій, що відбувалися у світі), надходили переважно з Генуї, включно з її кримськими колоніями. Проте, незважаючи на такі обмежені горизонти, візантійський імператор із патріархом і далі дивилися на світ старими очима; тож і далі дарували вищим урядникам Новгороду Великого золоті булли й грамоти, в яких називали їх на слов'янський спосіб найвельможнішими *μλοσάννικ* і *τισέασκι* («посадником» і «тисяцьким») — термінами, що в інших грамотах огречилися до кличних відмінків *προκαθήμενε καί χιλίαρχε* («предсіднику й тисяцький»). Саме імператор запровадив зміни в церковному управлінні на користь архієпископа суздальського. Коли митрополит, що захищав інтереси від Москви, запротестував проти цих новацій, суздальці покликалися на імператорські грамоти. Врешті-решт, коли Симеон Гордий (1341–1353), великий князь московський середини XIV ст., забажав в інтересах Москви зліквідувати Галицьку митрополію, він визнав доречним підлестити імператорові Йоаннові VI Кантакузинові, і запевнити його в листі, що «Візантійська імперія — джерело всякого благочестя і навчитель законодавства та святості»².

При цьому, Симеон і його наступники напевно знали, як бідувала імперія в 1340–1350-х рр. У перші два десятиліття XIV ст. османські завойовники відібрали у Візантії рештки її володінь у Малій Азії, крім кількох міст; у 1330-х рр. Візантія втратила вже й більшість цих міст. Найперше постійне поселення османців на європейському суходолі — Цимпе під Галліполі (на Геллеспонті), було засноване в 1354 р. Візантійські літописці та один колишній імператор у своїх мемуарах були не єдиними, хто відзначив важливість цієї події: так само її занотували західноєвропейські хроністи та західні політики, що мріяли про хрестовий похід і розуміли, яку небезпеку становитиме це турецьке поселення в майбутньому. В кінці 1340-х рр. сербський король Стефан Душан

² *Acta*, т. 1, с. 263 = *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* // ред. Н. Hunger та ін., т. 2, 1995, с. 478, (= № 168, с. 6–8).

захопив усю Македонію. На 1351 рік візантійська територія звелася до Фракії та самого Царгороду. Громадянські війни за царів Андроніків (1320–1328), а особливо за Йоанна V Палеолога (1341–1391) та Йоанна VI Кантакузина (1347–1354), були серйозним ударом для фінансової та центральної адміністрації держави. Маємо дані про брак робочої сили, що є яскравим свідченням цього занепаду.

При всьому цьому саме протягом XIV ст. візантійські універсалістські тенденції знову набрали сили, але головним їх носієм, як ми вже зазначили, був не імператор, а царгородський патріарх. Виняткове у своєму роді листування патріарха Афанасія I (друге перебування на престолі, 1303–1309 рр.) — першого ієрарха, хто проголосив Галич митрополією — свідчить, що він пробував втручатися в державні справи, клопотав перед імператором про полегшення важкого становища царгородського населення і підтримував заходи щодо відвернення турецької загрози³. У своїх листах до мешканців Сходу (тобто Малої Азії), яким загрожували турки, Афанасій закликав їх, імператорських підданих, доповідати йому, патріархові, про будь-які зловживання з боку вищих державних урядовців. Його повчальні округні грамоти, звернені до «всіх християн» і, можливо, читані й у деяких єпископствах Східної Європи, були просякнуті універсалістським духом. Трохи пізніше, але в тому ж XIV ст., у Царгородській церкві помітний незвичний сплеск організаційної діяльності. Ми знаємо про це з *Життя* патріарха Ісидора Вухіраса (1347–1350) — того самого, що зліквідував Галицьку митрополію. Його біограф Філотей оповідає, що за короткий проміжок часу Ісидор зумів призначити «з усіх народів» тридцятьох двох пастирів на становище митрополитів, яким підлягало багато єпархій. «Ось так, — розказує Філотей, — про великого патріарха почули в найдальших куточках всесвіту, а zarazом побачили, що він вселенський не лише словом, а й ділом». Афанасій I був імператорові лише за дорадника у внутрішній політиці, а Ісидор уже виказує намір правити Православною церквою у світовому масштабі. Його наступник Філотей (1353–1354, 1364–1376) і собі пробував брати участь у зовнішньополітичній грі як партнер, чи-то як суперник, свого імператора Йоанна V.

У 1369–1371 рр. Йоанн V побував на Заході. Він їздив до Італії укладати унію з папою в обмін на допомогу Заходу у вигляді хрестового походу проти турків. Духовним провідником походу мав бути папа, командувачем війська — Йоанн V. Одночасно й Філотей намагався

³ Тексти листів Афанасія див. у вид.: *The Correspondence of Athanasius I* / Ed. A.M. Talbot. Washington 1975 (= *Dumbarton Oaks Texts*, 3).

сформувавши антитурецький союз, що мав складатися з православних держав — Сербії, Болгарії та Візантії. Його духовним керівником, звісно, мав стати вже не папа, а він сам — вселенський патріарх Філотей.

Ось за таких обставин ми вперше зустрічаємося з чітко сформульованою теорією першості патріарха царгородського, його зверхності над трьома іншими православними патріархами, два з яких могли зіслатися на давнішу від нього традицію, і його права чи навіть обов'язку бути покровителем усіх на світі християн. Царгородський патріарх претендував також на представництво Христа на землі (τόλον ἔχει τοῦ Χριστοῦ), що досі було прерогативою імператора.

Усі тексти, де ці претензії виражені прямо й недвозначно, належать до XIV ст. Два особливо промовистих випадки зустрічаємо в листуванні патріарха Філотея з московським князем, Дмитрієм Донським (1359–1389) та іншими князями. В одному з листів мовиться: «Оскільки Господь поставив нашу смиренність опікуном та покровителем усіх на світі християн та душ їхніх, усі вони залежать від нас, що усім їм учителем та отцем єсьмо»⁴.

Як воно не дивно, але всі ці універсалістські претензії так чи інакше приймалися, навіть при тому, що занепад Візантійської держави, здавалось, давав балканським Церквам можливість добитися своєї мети — отримати автокефалію. Болгарська церква, що стала автокефальною після 1235 р., у 1393 знову потрапила в залежність від Царгороду, щоправда, не без сприяння турків. Сербі, які за Стефана Душана встановили свій власний патріархат і перевели захоплені ними візантійські території під власну юрисдикцію, налагодили в 1371 та 1375 роках дружні взаємини з Візантією і повернули їй захоплені єпархії. Сербський патріарх міг би втримати свій титул, та турецька загроза, під якою перебували обидві сторони — і серби, й візантійці, змусила їх відставити правову шарпанину на другий план. Найвагомішими здобутками місіонерської діяльності пізньої Візантії були Молдавська та Волоська церкви: за єдиним винятком, усі митрополити, що їх посилав туди Царгород, були греками, і так тривало до кінця XV ст.

Візантійський імператор зумів скористатися з усіх цих можливостей, щоб посилити свій вплив (а разом і поповнити царську скарбницю) способами, які досі були в розпорядженні самої лише Церкви. Імператор Йоанн V та патріарх Ніл дійшли порозуміння щодо деяких імператорських прерогатив у церковному управлінні, й імператор отримав право переводити єпархії з однієї митрополії в іншу. З цього видно, що імператор усе ще намагався зберегти свої вселенські

⁴ Acta, т. 1, с. 521; пор.: Там само, с. 516.

впливи й політичну вагу. Він завжди був тісно пов'язаний з Церквою, але тепер уже Церква і тільки Церква запевняла йому його місце в церковних справах. У 1393 р., наприклад, патріарх Антоній IV, з яким ми вже знайомі, пояснював князеві Василю Дмитрієвичу, що священному імператорові належить у церкві важливе місце (ὁ βασιλεὺς ὁ ἅγιος πολὺν τόπον ἔχει εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

II

Такою була ситуація в імперії й Церкві-матері у час, коли обом їм довелося зайняти чітку позицію у складній боротьбі, що велася на обширах Церкви дочірньої — Русько-Литовської, званої в Актах царгородського патріархату ἐκκλησία Ῥωσίας. Це була церква багатолюдного народу — окреслення πολυάνθρωπον ἔθνος зустрічається в Патріарших грамотах, де згадуються русько-литовські землі, щонайменше вісім разів — тож є підстави вважати, що важливі нововведення XIV ст. в організації православної церкви на сході Європи були наслідком не так царгородських подій, як політичних змін, що відбувалися тоді на «багатолюдному» північному сході. Боротьба за Київську митрополію була водночас боротьбою кількох політичних осередків, і ставка у ній — залежно від точки зору — була двояка: або влада над цілою Руссю, або незалежність від нового політичного центру — Москви, яка щойно починала набирати ваги, і якої велике майбутнє ще тільки невіразно мріло в далечині. Що ж до Києва, то він вже більше не був центром подій.

За Київську митрополію і за владу над Руссю боролася з Москвою Литва Ольгерда. Водночас Галицька Русь, а згодом польські королі, які зайняли її в 1349 році, боролися за власну митрополію, незалежну і від литовських, і від московських впливів. Таке роздрібнення первісної Київської митрополії на Русь Литовську, Русь Московську та Русь Галицьку було лише однією — церковною стороною великих змагань за *omnis Russia*, якщо вдатися до відомого вислову з Пруського літопису Германа Вартберзького про державну політику Ольгерда (*omnis Russia ad Letvinos simpliciter deberet pertinere*). Крім Москви та Литви, в перетягуванні цього канату брали участь і литовський союзник Твер, володарі якої мріяли посісти титул Великого князівства, й інший сусід Литви — Новгород.

Загальна картина складних й інколи заплутаних подій, що відбувалися на Півночі в церковній сфері, була така. У 1300 р. київський митрополит Максим, грек за походженням, перебрався з занепаłego Києва до Владимира-на-Клязьмі — столиці підтримуваного татарами Великого князівства Владимиро-Суздальського і таким чином офіційно

здійснив те, що до нього неофіційно практикували його попередники. У змаганні за титул великого князя Максим схилився на бік Михайла Ярославича, тверського князя. У 1303–1304 рр., за другого перебування на патріаршому царгородському престолі Афанасія I (1303–1309), Юрієві Львовичу, великому князеві галицькому, вдалося піднести Галицьке архієпископство до рангу митрополії — можливо, внаслідок виїзду Максима з Києва. Десь у той час (близько 1300 р.) була заснована і Литовська митрополія. Та обом цим церковним утворенням не судилося довго жити: років через тридцять їх скасував ще один грек, Теогност — «митрополит усієї Русі». Хоча Теогност час від часу відвідував Галич і Волинь, та сидів він переважно на Півночі: іноді у Володимирі-на-Клязьмі, а частіше — в Москві, й у всьому покладався на Симеона Гордого, що вже встиг стати великим князем московським. У 1340-х рр. здавалося, що Галицька митрополія знов віджила, та за втручання Симеона її було зліквідовано вдруге, і знову проголошено єдину митрополію «Київську і всієї Русі». Порадившись з Симеоном, Теогност вибрав своїм наступником Алексія, що був наближений до московського княжого престолу. У 1354–1355 рр. за митрополичий престол боролися — у Києві і в Царгороді — ставленик Москви Алексій, ставленик великого князя Ольгерда Роман та Теодорит. Хто стояв за плечима Теодорита, невідомо — можна припустити, що то був Любарт Геди́минович (помер 1384 р.) або навіть віротерпимі татари. В усякому разі, на престол висвятили Теодорита, але рукоположив його не візантійський патріарх у Царгороді, а болгарський патріарх у Тирнові. Теодорит, невідомо чий кандидат, мав одну перевагу над рештою — він жив у Києві, де його підтримувало місцеве населення. У самому Царгороді пальму першості віддали Алексієві. Що ж до Романа, то той мусив задовольнитися титулом митрополита Литви і Малої Русі. З цим рішенням відновлювалася митрополія Литви й Малої Русі. Однак, як повідомляє рішення царгородського синоду від 1361 р., Роман «прагнув чогось більшого»⁵ — себто претендував на Київ. Як і Теодорит перед ним, він жив у Києві, відправляв там службу Божу, буцім на власному престолі, і навіть зумів відібрати в Алексія Брянське єпископство. Зі смертю Романа в 1362 р. настав кінець і «смуті» в митрополії вся Русі — «смутою» звичайно називають у тогочасних літописах періоди громадянських воєн чи події такого типу, як описані вище. Переміг, урешті-решт, московський ставленик — митрополит Алексій.

Литовська митрополія була зліквідована перед 1363 р. Дещо пізніше Ольгерд спробував посадити свого митрополита в Києві, місті, яке на

⁵ *Acta*, т. 1, с. 426. Про всю цю справу див.: Там само, с. 425–430; 434–436.

той час вже явно було в литовських руках. А митрополит київський силою свого титулу став би й митрополитом усієї Русі; Алексієві залишився би престол нижчого рангу, подібний до того, на якому досі так не вигідно почувався митрополит Литви і «Малої Русі». У 1364 р. патріарх Філотей мав намір підтвердити ліквідацію Литовської митрополії Ольгерда, звівши її до рангу «київського єпископства», підлеглого Алексієві; однак грамота про ліквідацію так ніколи й не була втілена в життя, хоча саму грамоту було внесено до Святого Кодексу (себто до патріарших архівів).

У 1371 р. Філотей відновив Галицьку митрополію. Зробив він це на прохання польського короля Казимира Великого (1333–1370), котрий нарікав, що «всеруський» митрополит не дбає про православних у його володіннях; він навіть дозволив собі зазначити, що «нині вся ця земля зруйнована і в ній немає закону»⁶. І справді, митрополит Алексій — опікун юного Дмитрія Донського і, отже, регент Московського князівства, більше клопотався політичними, аніж церковними справами — принаймні за це непрямо йому дорікає патріарх Філотей в одній грамоті, де також висловлює жаль, що Алексій не відвідує «велелюдних» земель Литви та «Малої Русі». Того ж таки 1371 року те саме твердив Ольгерд, енергійно добиваючись у Царгороді призначення «іншого» митрополита «Кієва, Смоленська, Твері, Малої Русі, Новосіля і Нижнього Новгороду»⁷. Через кілька років Царгород погодився на деякі з вимог Ольгерда, і в 1375 р. (ще за життя Алексія) митрополитом Кієва, Литви й Малої Русі було призначено болгарина родом, але візантійця за культурою (його окреслювали як *φλωρράμιος*), на ймення Кипріян. Кипріяна, що раніше був послом (*ἀποκριτάριος*) візантійського патріарха і став Ольгердові другом, призначили начебто з умовою, що після смерті Алексія він буде митрополитом Кієва і всієї Русі. Алексій помер у 1378 році.

Роки після Алексієвої смерті — це час найбурхливіших і найзаплетаніших подій в історії східноєвропейської Церкви XIV ст. Почалося з того, що коли Ольгердів друг Кипріян з'явився в Москві як митрополит

⁶ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*. Cambridge 1981, с. 287; Е. Голубинский, *История русской церкви*. Москва 1900, т. 2, ч. 1, с. 208. Оригінальні грецькі тексти див.: *Acta*, т. 1, с. 577–580.

⁷ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 288–289; Голубинский. *История русской церкви*, с. 210; Митрополит Макарий (Булгаков). *История русской церкви*. Санкт-Петербург 1886, т. 4, с. 56; оригінальний грецький текст див.: *Acta*, т. 1, с. 580–581. Претензії Ольгерда на Нижній Новгород ґрунтувалися на тому, що Москва вигнала з цього міста його свояка, князя Бориса.

усієї Русі, московський князь Дмитрій Донський наказав його як Ольгердового друга доволі жорстко покарати. Москва висунула власну кандидатуру — Михаїла-Митяя, який поїхав до Царгороду висвячуватися, та по дорозі, вже на самому Босфорі, несподівано помер. Далі відбулося висвячення самозванця Пімена, який підкупив патріархат московськими грошима. Це викликало цілий ряд маневрів, контрманеврів, зрад, і ув'язнень у Царгороді, в Києві та в Москві, у чому були замішані аж четверо претендентів на митрополичий престол. Зрештою Москва в особі Дмитрія Донського і зокрема його наступника Василя Дмитрієвича та Литва в особі Вітовта (помер 1430 р.; Ольгерд помер ще 1377 р.) зійшлися на Кипріянові. Це суперечило дотеперішнім традиціям. Кипріян як митрополит Києва і всія Русі, аж до початку XV ст. служив двом ворожим володарям і відвідував Литву та Київ, тяжіючи, однак, до Москви. Все це було дуже схоже на ситуацію початку XIV ст., перед вступом на престол митрополита Теогноста (див. с. 80 вище). Близько 1393 р. Владислав Ягайло, великий князь литовський (1377–1392) та король польський (1386–1434), зробив спробу відновити Галицьку митрополію, на що патріархат після деяких вагань погодився, але побороти спротив самого Кипріяна Ягайло не зміг. У 1407 р. йому довелося визнати Кипріяна як *metropolitanus kioviensis et haliciensis totiusque Russiae*.

III

До якої міри політику візантійського імператора й патріарха у Східній Європі зумовлювало існування на Русі різних ворожих політичних осередків? Біля 1389 р. про ці обставини патріархат чудово знав, мабуть зі слів митрополита Кипріяна. Але якою мірою ще раніше в Царгороді XIV ст. усвідомлювали й визнавали різницю між литовсько-білоруською, українською та московитською землями? Почати можна з питання: що розуміли під топонімом 'Ρωσία тогочасні візантійські джерела? В цілому візантійці й далі трималися церковно-географічних понять, усталених ще в X–XII ст.: Русь вони уявляли як велику, густо населену країну, що простягалася від «Західного Океану» до Дону на сході і до гіперборейських скіфів на півночі, зі столицею в Києві. Джерела XIV ст. вже знали про занепад Києва й роздроблення Русі на ворожі між собою князівства (ῥῆγῶτα), та незважаючи на їхні чвари, князівства ці розглядалися як частини одного цілого. Всупереч нашому поняттю про причинність, у Патріарших грамотах часто зазначалося, що дроблення первісно єдиної митрополії було *причиною* міжусобиць (ἐμφυλίων πολέμων) на Русі. Це роздроблення, як його розуміли в Царгородському патріархаті, виражалося через терміни «Мала», «Велика» і «вся Русь».

Впровадження цих термінів приписується (правильно чи ні) візантійцям XIII–XIV ст., і всі ці терміни насправді трапляються у Патріарших грамотах. Одне з найперших таких уживань знайдемо в золотій буллі імператора Йоанна VI Кантакузина, датованій 1347 роком⁸, і в синодальному підтвердженні її того ж року, де мовиться про ліквідацію Галицької митрополії. Тут назва $\mu\kappa\rho\acute{\alpha}$ Ῥωσία ототожнюється з Волиню, але охоплює й Галич, Володимир-Волинський, Холм, Перемишль, Луцьк і Туров. Київ, як видно, все ще знаходився поза межами «Малої Русі». Проте через кілька років, у 1354, патріарх посилається на Київ як на місто у $\mu\kappa\rho\acute{\alpha}$ Ῥωσία. Важливо простежити, як уживали цих термінів патріархи у своїх грамотах, оскільки цей офіційний слововжиток віддзеркалював ставлення Великої Церкви до змагань за владу, що відбувалися на північному сході Європи. Почавши від Симеона Гордого, московські князі іменуються $\rho\eta\eta\epsilon\varsigma$ πάσης Ῥωσίας — князями всієї Русі; після 1389 вони стають $\rho\eta\eta\epsilon\varsigma$ Μοσκοβίου καὶ πάσης Ῥωσίας. На початку XIV ст. митрополити Русі (у традиційному розумінні цієї назви) звалися $\mu\eta\tau\rho\lambda\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ Κυέβου καὶ ἑξάρχος πάσης Ῥωσίας. Згодом цей титул урізано до $\mu\eta\tau\rho\lambda\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ Κυέβου καὶ πάσης Ῥωσίας — так звичайно іменували кандидатів, що їх підтримувала або принаймні толерувала Москва.

У зв'язку з таким-от діленням Русі на складові одиниці виринає одна цікава проблема. У 1350-х рр. візантійський історик Никифор Грегорас (1291/5–1360) написав учений екскурс про Русь, у якому твердив, що народ русів (Ῥῶς) поділився на три чи чотири князівства — чотири, так би мовити, Ῥωσία: три християнські й одну поганську, і та остання — гордо додає Грегорас — не зігнула колін перед татарами. З трьох християнських Ῥωσία, дві можна ідентифікувати напевно — це Москва і Твер. Щодо третьої, певності вже менше — можливо, йшлося про $\mu\kappa\rho\acute{\alpha}$ Ῥωσία з центром у Києві. Але щодо четвертої, поганської, то тут немає сумніву — це була Ольгердова Литва. Грегорас був великим другом Литви. Припущення, що прихильники Литви в Царгороді зараховували її до Русі, підтверджується неоднозначністю трактувань цього питання в Патріарших грамотах. Фактично ставлення патріархату до питання, належить чи не належить Литва до Русі, можна вважати пробним каменем при оцінці візантійської політики щодо руських земель у XIV ст.

⁸ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 280–282; оригінальні грецькі тексти див.: *Acta*, т. 1, с. 265–271 (= *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, с. 480–498, №№ 169, 170).

Схоже на те, що *Notitia episcopatum*, яка проголосила створення Литовської митрополії (близько 1300 р.), включила Литву до руської спільноти, коли заявляла, що до статусу митрополії піднесено τὰ Λίτβα-δα ἐνὸρία ὄντα τῆς μεγάλης Ῥωσίας⁹. Звичайно ἐνὸρία читають як прикметник середнього роду і перекладають як «сусідня», а фразу цю розуміють так: Литва, що є сусідом Великої Русі, стала митрополією. Однак ἐνὸριος ніколи не має такого чітко вираженого значення. Ἐνὸριος означає «той, що перебуває в чийось межах», а іменник ἐνὸρία — це територія в межах єпископської адміністрації (інакше кажучи, «єпархія»). Ті Патріарші грамоти, які схиляються у своїй політиці на користь Москви, виключають Литву з руської спільноти, яку вони в ідеалі ототожнюють з самою Москвою. З іншого боку, ті грамоти (їх менше), які прихильні до Литви, посилаються на неї як на частину Русі. Коли в 1354 р. патріарх висвячував на митрополита всієї Русі Алексія, що був наближений до московського престолу, то він, серед іншого, мотивував своє рішення ще й тим, що Русі треба боротися з поганцями-вогнепоклонниками в Литві, окреслюючи їх рідковживаним словом πλῆσιο-χωροῦντας — «які живуть поруч, сусідні» (в аналогічному контексті Грегорас удався до словосполучення πλῆσιόχωρος οὖσα)¹⁰. У недоброчинній грамоті від 1361 р. до Романа, митрополита Литви й Малої Русі (Ольгердового ставленика), патріарх називав його лише митрополитом Литви і нагадував йому про своє бажання бути посередником між «вами» і «християнським племенем усієї Русі»¹¹.

Однак розрізнення між Литвою і Руссю, про які мова, не завжди були чіткими. 1371 року, уступивши таки настирливим вимогам «василевса» Ольгерда, той самий Філотей дорікав Алексієві, нагадуючи йому, що в усіх незгодах між руськими князями (наприклад, між Дмитрієм Донським та Ольгердом) Алексій зобов'язаний примиряти їх, а не ставати на чийсь бік, себто на бік Дмитрія Донського. Іншими словами, Ольгерд теж вважався одним із князів руських. У цій грамоті Філотей писав до Алексія у справі союзника Литви, великого князя тверського Михаїла Олександровича, якого Дмитрій Донський разом із митрополитом Алексієм заманили до Москви і там ганебно з ним повелися. Патріарх ганив Алексія за те, що той не дбає про руських віруючих, бо

⁹ Див. J. Darrouzès. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*. Paris 1981, №. 17:83 = с. 399. У *Notitia* №. 18:150 сказано, що литовський народ межує з Ῥωσία, див. там само, с. 409.

¹⁰ *Acta*, т. 1, с. 336. Див.: Nicephorus Gregoras. *Historia Byzantina* / ред. L. Schopen. Bonn 1855, т. 3, с. 514 (= *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*).

¹¹ *Acta*, т. 1, с. 435.

не буває у Києві, а тільки «в одній частині», себто, сидить у Москві¹². Тут Філотей явно мав на увазі не лише Велике князівство тверське чи київське, а цілу литовсько-руську державу. В грамоті, де з Алексієм він обійшовся доволі суворо, Філотей далі говорить, що написав до великого ῥήξ'а Ольгерда, прохаючи того любити Алексія так само, як його люблять інші руські князі (ἄλλοι ῥήγες τῆς Ῥωσίας). І цього разу Візантія поставила «вогнепоклонника» Ольгерда серед руських князів, ще й назвала його «великим ῥήξ'ом [себто: князем] Литви».

Патріарші грамоти, які прихильні до Литви або, принаймні, не ворожі їй, в особливий спосіб трактують і митрополичі титули. У грамоті патріарха Ніла, датованій 1387 роком, про митрополита Кипріяна, тоді ще пролитовськи наставленого, обтічно говорить тільки як про митрополита Русі, а не Литви й Малої Русі (μητροπολίτης μικρᾶς Ῥωσίας καὶ Λιτβῶν). Титул «митрополита Києва і всієї Русі» був йому наданий через два роки іншою, ворожою до покійного Алексія грамотою Антонія IV, за якою відчувається Кипріянова рука¹³. У цій грамоті від 1389 р., всупереч давнішому звичаю, Дмитрія Донського названо просто «великим ῥήξ'ом Москви» (μέγας ῥήξ τοῦ Μοσκοβίου), а не, як у промосковських грамотах 1370 та 1380 рр., «великим ῥήξ'ом всієї Русі»; Ольгерда ж поставлено на один щабель із ним як «великого ῥήξ'а вогнепоклонників». Та вже 1400 р., коли Царгородові загрожувала облога турецького султана, а імперії вкрай потрібні були гроші, великий князь Василій Дмитрієвич знову виступає в патріаршій грамоті як «великий князь всієї Русі». У грамоті від 1389 р. читаємо, що Митяя, московського кандидата на митрополичий престол, послали до Царгороду висвячуватися на «митрополита великої Русі» (μεγάλης Ῥωσίας), а не, як писалося досі, на «митрополита Києва і всія Русі» (Κυέβου καὶ πάσης Ῥωσίας).

У своєму намаганні прослизнути між литовською Сциллою та московською Харибдою Царгородський патріархат усе ж тримався певних політичних дороговказів у ставленні до «велелюдного руського народу». В цілому московська Харибда йому здавалася більш прийнятною. Він дотримувався принципу, що митрополія повинна охоплювати всі руські території; він наполягав на власному праві підтверджувати, а коли можливо, то й призначати котрогось зі своїх греків на митрополичий престол; врешті, він вперто претендував на верховенство над усіма руськими християнами.

¹² J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 290–291; оригінальний грецький текст див.: *Acta*, т. 1, с. 320–322. Пор.: *Там само*, т. 2, с. 117–119.

¹³ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 307–310; оригінальні грецькі тексти див.: *Acta*, т. 2, с. 98–99; 116–129.

Таке наполягання Царгороду на єдності митрополії на Русі було традиційним у східнослов'янсько-візантійських взаєминах. А тому те, що здобув московський князь Симеон Гордий, було блискучою перемогою: він домігся власної митрополії, та ще й такої, що претендувала на цілу Русь. Як пригадуємо з Нарису 5, його славніший предтеча, Андрій Боголюбський, цього не добився, хоча й претендував на менше. Патріарх Лука Хрисоверг відмовив Андрієві у його проханні (близько 1168 р.) заснувати окрему митрополію у Володимирі-на-Клязьмі, бо «у ній [Русі] з вікопомних часів був єдиний єпископський престол». Патріарші грамоти з XIV ст. всіляко возносять хвалу мудрості предків, що встановили на Русі єдину митрополію. У той час, стверджували грамоти, цей інститут служив для примирення руських князів. Та й під іншими оглядами він був корисний, бо дроблення приводило тільки до лиха. Небажанням розділяти митрополію мотивується в Патріаршій грамоті Антонія IV від 1389 р. і попереднє компромісне рішення (1375) патріарха Філотей призначити Кипріяна митрополитом Києва, Русі (невідомо, якої саме, мабуть, Малої) і Литви (Κυρίου, Ῥωσίας, καὶ Λιθῶν) ще за життя Алексія: по смерті останнього Кипріян мав стати митрополитом усієї Русі (μητροπολίτης πάσης τῆς Ῥωσίας). Попередня грамота 1389 р. писалася на користь Кипріяна, на відміну від іншої грамоти, патріарха Ніла від 1380 р., де цей самий принцип нероздільності митрополії ліг в основу ворожого до Кипріяна і Литви рішення. У ній Кипріяна було з патріаршої ласки підтверджено митрополитом «Малої Русі й Литви» (μικρῶς Ῥωσίας καὶ Λιθῶν). Київ у титулі Кипріяна не згадується, бо має бути частиною титулу Пімена, ставленика Москви, але слово «Мала» перед «Руссю» цілком очевидне. Крім того, після Кипріянової смерті його єпархії повинен узяти під свою юрисдикцію московський самозванець Пімен. «Після нього, — каже патріарх, — на всі часи, згідно з вікопомним звичаєм, призначатиметься один архієрей для всієї Русі, коли його забажають з великої Русі (себто з Москви)».

Деякі формулювання Патріаршних грамот не відповідали дійсності. Насамперед, звичай підтвердження *московського* кандидата на митрополічний престол не був «вікопомний», а зовсім-таки новий, з одним або двома прецедентами, особливо з призначенням митрополита Алексія (1354–1378). По-друге, цим реченням грамоти від 1380 р. патріарх Ніл формально зрікався патріаршого права вибирати митрополита Русі з-посеред кліриків Візантійської церкви — себто звичайно вибирати когось зі священників св. Софії в Царгороді. Але ж якраз при підтвердженні митрополічного сану Алексія в 1354 р. патріарх Філотей твердо наполягав на цьому ж таки своєму праві вибору. Тоді він підкреслював, що призначення уроженця Русі є безпрецедентним, винятковим випад-

ком, навіть небезпечним для Вселенської церкви, і відноситься тільки до особи Алексія. Після смерті Алексія митрополити мають вибиратися з-поміж кандидатів, «народжених і вихованих тут» (себто в Царгороді). Та й у самому кінці XIV ст., ведучи переговори з польським королем Владиславом Ягайлом про чергове відновлення Галицької митрополії, патріарх сказав, що, коли король не має нікого підхожого на думці, він був би радий призначити кандидата з-поміж царгородських священників.

Не відповідало дійсності й твердження Філотея з 1354 р. про винятковість вибору Алексія як уродженця Русі. Нам достеменно відомо, що й раніше, і після Алексія митрополитів вибирали «з-посеред тих, хто походив звідти» (себто з Русі) — так сказано в Патріарших грамотах. Що патріархат залишив за собою аж до 1415 р., то це право *підтверджувати* кандидатів на митрополичий престол, незалежно від їхнього походження.

1415-го року великий князь литовський Вітовт відважився на революційний крок, встановлюючи свою власну митрополію. Візантії аж надто добре знали, яка небезпека криється у створенні національних церковних ієрархій: саме з цього розпочали серби, і на цей же сербський прецедент покликалися в листі від 1415 р. єпископи Малої Русі, які хотіли самі вибрати собі митрополита. Коли великий князь московський Василій Дмитрієвич продемонстрував свої сепаратистські тенденції тим, що не виказав належної поваги патріархові й забув вписати ім'я імператора у диптихи («Маємо Церкву, а імператора не маємо»), Візантія вдалася до найпотужнішої зброї, яку в 1393 р. ще мала в своєму розпорядженні, — до заяви, що візантійський імператор — голова всьому християнському світові. В листі, згаданому на початку цього нарису, патріарх Антоній IV пише до московського князя, що церква без імператора немислима і що саме Царгородська церква висвячує його на «імператора й самодержця ромеїв, іншими словами», — робить несподіваний висновок патріарх, — «усіх християн».

Принагідно титул імператора привласнювали ті чи інші володарі, та все це були протиприродні речі; імператор воістину був один — у Царгороді. Коли Василій Дмитрієвич закинув, що Візантія занепадає, оточена турками, то дістав у відповідь такий самий закид, що і його земля терпить від нападів поган, що людей його теж брано в полон, і що москвичі теж є васалами татарським нехристам. Відповідь була слухна, бо не минуло й десяти літ, відколи хан Тохтамиш здійснив успішний напад на московські землі. Ці нагадування були потрібні, щоб відбити московському князеві охоту обірвати зв'язок із зубожілим Царгородом. Адже Василій міг би довести до розриву, по-перше, нака-

завши, щоб під час священної літургії згадували його власне, а не імператора, ім'я; або, по-друге, проголосивши себе самого царем (тобто імператором). Проте час ще не назрів для таких рішучих заходів.

IV

Хоч Візантія й бажала утримати єдність Руської митрополії, розірваної на частини боротьбою, що її вели між собою принаймні два політичні осередки, на практиці вона була вимушена вибирати між однією із двох воюючих сторін. Як правило, Візантія вибирала Москву і здебільшого задовольняла вимоги, що виходили від Москви. Цю тезу можна підкріпити рядом прикладів. Коли патріархові довелося зробити вибір між претензіями Алексія і Романа, двох митрополитів-суперників за фактичне володіння Київським престолом, він залишив Романа, литовського ставленика, на поталу Алексієві і московському князеві, бо саме московський князь в Патріаршій грамоті Калліста I від 1361 р. ховається за означенням «найвельможніший із великих князів» (εὐγενεστάτους μεύαλους ῥήγας); Роман там зветься лише «митрополитом Литви», а Ольгерд — тільки «володарем [αὐθέντην] Литви». При цьому на 1361 рік Київ перебував уже в литовській сфері впливу, а може навіть був уже й у литовських руках. В інших грамотах (від 1370 р.) патріарх Філотей заявляв, що любить Дмитрія Донського понад усіх інших християн, бачачи велику побожність «святого народу Христа, що знаходиться там» (себто, на Русі). Він дозволив митрополитові Алексієві звертатися до царгородського патріарха як з церковними, так і політичними проблемами, і покликатися на його авторитет у внутрішній політиці на Русі; кого відлучував від церкви Алексій, того відлучував і патріарх¹⁴. Деякими грамотами (знову ж, від 1370 р.) патріарх підтверджував Алексієву відлучення тих руських князів, хто 1370 р. або не прийняв сторону князя московського Дмитрія Донського у його війні проти «вогнепоклонників» (тобто, проти литовського Ольгерда), або, ще гірше, сам став на сторону «безбожного Ургелда»¹⁵.

Досить було натиску з Москви, щоб патріарх міняв думку в питаннях, де правда явно була на боці Алексієвих ворогів. Так, у 1371 р. спочатку патріарх співчутливо поставився до скарги великого князя тверського, Михаїла Олександровича, якого обдурили й принизили в Москві Алексій та Дмитрій Донський. Він викликав митрополита всієї

¹⁴ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 283–284; оригінальний грецький текст див.: *Acta*, т. 1, с. 516–518; пор. також, с. 520–522.

¹⁵ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 285–286; оригінальний грецький текст див.: *Acta*, т. 1, с. 523–525.

Русі разом із Михайлом до Царгороду на суд, виславши укази про це на Північ. На виклик з'явився посланець від Алексія, і патріарх передумав: Михайлові він сказав, що для князя — як-не-як, мирянина — немисливо судитися з митрополитом, і нагадав йому обтічно про його присягу на вірність Дмитрієві Донському (хоча патріарх чудово знав, що на оте «хресне цілування» Михайл пішов під страхом смерті).

У цей період Москва відбивала напади на політичному і воєнному фронті; були серед них три походи Ольгерда, який, згідно з Патріаршими грамотами, «прагнув панування над Великою Руссю». Та водночас вона вела ідеологічний наступ, уміло розігруючи свою карту «всієї Русі». Вона міцно тримала в руках всеруський митрополичий титул й успішно використовувала царгородського патріарха, щоб здійснити свої церковні та політичні цілі — не допустити литовського кандидата до всеруського митрополичого престолу і вибити з литовських рук козир — а саме, що Київ, історичний осідок митрополії, фактично був підпорядкований Литві — і таким чином ізолювати, чи-то пак «маргіналізувати», литовського супротивника.

Промосковська політика візантійського патріархату ґрунтувалася на цілком резонних — з точки зору візантійських інтересів — засадах. Ольгерд був поганин. Це було зле, та ще гіршою була небезпека, що він навернеться в католицтво (як і зробили невдовзі його син та небіж). Патріарх царгородський боявся цього, а сам Ольгерд погрожував, що переведе Литовсько-Руську церкву до латинян, якщо його вимог не буде задоволено. Польський король Казимир Великий у листі, писаному 1370 р. ламаюю народною грецькою мовою (цей лист, підозрюю, був перекладом зі слов'янського оригіналу або був написаний слов'янином), вимагав відновлення Галицької митрополії; він також погрожував перехрестити своїх покинутих руських підданих у латинську віру. За плечима польського короля стояв далеко менш толерантний римський папа. Близько 1347 р. Новгород Великий лояльно ухилився від богословської дискусії зі шведським королем-католиком, посилаючи його до Царгороду. Проте навіть у самому Новгороді на кінець XIV ст. з'явилися угруповання, що подумували про те, чи не перейти з православної в католицьку віру.

Упродовж більшої частини XIV ст. царгородський патріарх — як у себе вдома, так і на Русі — вів прагматичну, гнучку політику проти будь-яких планів, що вели б до об'єднання Церков. На Русі єдиним центром на який можна було покластися у цій справі була Москва; вона навіть використовувала православну пропаганду для своєї ідеологічної боротьби.

Коли патріарх Філотей заявив, що любить московського князя понад інших християн, він мав на увазі не лише побожність «святого» московського народу, а й щедрість їхнього правителя. Не зовсім канонічне використання фінансового впливу та його позитивні наслідки для Москви задокументовані дуже добре. Наприклад, у бурхливих 1370-х рр. Москва вислала послів до Царгороду щоб обговорити питання митрополії; делегація витратила на свій побут у Царгороді 2000 срібних рублів. Для приблизної орієнтації щодо розміру цієї суми, скажемо, що за викуп цілого міста Києва з облоги хана Темір-Кутлука в 1399 р. було заплачено всього 3000 рублів. Однак не будемо надто наголошувати на фінансовій стороні у промосковській політиці візантійських патріархів, бо й литовські гроші були патріаршій скарбниці не чужі.

У 1370-х рр. вплив литовців у Царгороді дедалі сильнішав і сягнув апогею, коли було визнано Кипріяна, і він здобув остаточну перемогу. Москвичі мали усі підстави називати його «литовцем» у 1378 р. Факт, що Кипріяна визнала свого часу і Москва, і Литва, перестане нас дивувати, якщо його зіставити з іншим — угодою 1384 р. (її текст знайдено у другій половині ХХ ст.). Після підписання цієї угоди змінилося на ліпше ставлення Дмитрія Донського до «литовця» Кипріяна. Угоду уклала з Дмитрієм Донським Ольгердова вдова, Уляна Тверська; згідно з нею Улянин пасинок, литовський великий князь Ягайло, мав навернутися у православ'я та визнати верховенство московського князя.

У своїх стосунках із Руссю Візантія, паралельно з московським питанням, могла робити певні розрахунки й на Литву. Її пролитовська політика могла би бути навіть динамічнішою, оскільки передбачала б можливість повернення до місіонерських традицій ІХ–Х ст. й охоплення візантійськими впливами ще одного великого народу.

У 1350-х рр. у Візантії справді існували угруповання пролитовської орієнтації, хоча керувалися вони не любов'ю до Литви чи переконанням про історичне місіонерське покликання Візантії, але необхідністю мати союзників у внутрішній боротьбі проти тих супротивників у Царгороді, які схилилися до Москви. Був принаймні один випадок, коли московський і литовський кандидати на митрополичий престол шукали підтримки у двох ворожих до себе царгородських партій — паламітів та антипаламітів, церковно-політичних угруповань, які займали протилежні позиції на богословському, політичному та соціальному фронті.

Речником антипаламітських кіл був історик-гуманіст Никифор Грегорас. Один із завершальних розділів своєї *Візантійської історії* він повністю присвятив полеміці з паламітами, а точніше полеміці з патріархом Філотеем та його покровителем, імператором Йоанном VI Кантакузином. Саме в цьому розділі, без видимої на те причини, з'явився

розлогий екскурс про Русь¹⁶. У ньому є два герої — Роман та його покровитель Ольгерд. За версією Грегораса, все, чого прагнув Ольгерд — це висвятити Романа митрополитом усієї Русі й прийняти православ'я разом з усім своїм народом. Є в екскурсі й свої антигерої — Алексій, що з'являється в Царгороді з набитими золотом калитами, та підкуплений Алексієм Філотей; є ще патріарх Калліст (1350–1353; 1355–1363), який спершу хотів загладити заподіяну Романові кривду, та спокусився таки на Алексієві рублі. Розчарований Ольгерд, як подає Грегорас, заявив, що воліє поклонитися життєдайному сонцю, а не демонові жадоби, який полонив царгородських патріархів, і знімає з себе свою обіцянку привести свій численний народ до православ'я. Ось так, натякає Грегорас, патріарх Філотей і втратив нагоду здобути литовську паству для православної віри.

В екскурсі Грегораса є хронологічні труднощі і немало недоречностей, але є й корисна інформація. Поганський «етнарх» Ольгерд — такий собі прототип благородного дикуна XVIII ст. — запросто цитує Новий Заповіт. Автор, який начебто не має поняття, як довго митрополит Русі прожив у Володимирі (хоча він легко міг це встановити), тут же подає цінні деталі про Романа і Твер. Він знав, що Роман був ученим монахом і священником, що на час приїзду до Царгороду мав близько п'ятдесяти п'яти років і що доводився родичем дружині князя тверського, Ольгердового свояка. Ось тут ми й вступаємо у сферу литовських впливів, оскільки Уляна Тверська, друга дружина Ольгерда, була сестрою князя тверського Михайла. Довший час історики не приділяли уваги цій інформації з візантійського джерела. Однак, з публікацією в 1922 р. так званого Рогозького літописця — твору протверської орієнтації, виявилось, що це — єдине руське джерело, де про Романа згадується як про монаха і сина тверського боярина¹⁷. Інформації, яку Грегорас наводить принагідно, можна довіряти: він аж ніяк не був зацікавлений у перемозі Романа над Алексієм; метою його було вивести на чисту воду Філотея з Каллістом (Філотей написав був трактат проти Грегораса, а Калліст наказав ув'язнити його в одному зі столичних монастирів). Те, що Грегорас мав такі докладні дані про Романа, наводить на думку, що

¹⁶ Nicephorus Gregoras. *Historia Byzantina* / ред. L. Schopen. Bonn 1855, кн. 36, розд. 20–54 (= т. 3, с. 511–528) (= *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*).

¹⁷ Рогожский Летописец // *Полное собрание русских летописей*. Петроград 1922, т. 15, ч. 1, с. 61 (передрук: Москва—Ленінград 1965). У своєму листі до патріарха Ольгерд називає Михайла «швагром», а в одній з Патріарших грамот йдеться про те, що він замовляв слово за Романа перед патріархом. Див.: *Acta*, т. 1, с. 580 і т. 2, с. 12–13.

антипаламіти спілкувалися з литовськими послами на чолі з Романом, який відвідав Царгород принаймні двічі в 1350-х рр.

Чи віддзеркалюють слов'янські джерела 1350-х рр. існування пролитовських і промосковських фракцій у Царгороді? Схоже, що так. Усі руські літописи, оповідаючи про події, пов'язані з виборами Алексія, прихильно характеризують імператора Йоанна VI Кантакузина та патріарха Філотея — всі, крім *Рогозького літописця*, який зберігає тверські традиції. Він — єдиний з усіх літописців, хто згадує про «заворушення в Царгороді» («бысть в Царгороде замятня») у 1352–1354 рр., і єдиний, хто називає імператором Йоанна V Палеолога, а не Йоанна Кантакузина (його він називає просто «тисяцьким» батька Йоанна V). Стриманий в оцінці Філотея, цей літописець тепло відгукується про Калліста — пригадаймо слова Грегораса про те, що Калліст спочатку був прихильно наставлений до Романа. Далі читаємо в літописці про монаха Романа, сина тверського боярина. Виглядає, отже, на те, що між боротьбою, яка точилася за «всю Русь» у 1340-х–1350-х рр., та боротьбою, що саме в той час велася за «всю Візантію», можна провести паралель. Подібний зв'язок прослідковується між тими ж таки внутрішньовізантійськими усобицями та перипетіями Галицької митрополії¹⁸.

V

Розглядаючи політику Візантійської церкви стосовно двох центрів, які змагалися за контроль над Київською митрополією, ми випустили з поля зору сам Київ. Це упущення віддзеркалює відповідну білу пляму в грецьких джерелах — не лише у збірці Патріарших грамот, але і в *Notitiae episcopatum*. Коли б у нашому розпорядженні були лише Патріарші грамоти (з них сім стосуються руського питання між 1354 і 1364 рр.), ми не могли б встановити навіть того, коли саме Київ потрапив у литовські руки. Ця прогалина у грамотах свідчить про брак інтересу патріаршої канцелярії до політичної і матеріальної долі самого міста. З іншого боку, ці самі грамоти демонструють великий інтерес до символічного значення Києва в титулатурі руських митрополитів. Інколи вага київського престолу підкреслюється, інколи применшується — залежно від актуальних потреб Москви.

Патріарша грамота від 1354 р., в якій говориться про перенесення митрополичого престолу з Києва до Володимира-на-Клязьмі, чудово свідчить про грецькі тонкощі. В грамоті Володимир названо столицею

¹⁸ У сорокових роках Галицьку митрополію відновив патріарх-антипаламіт Йоанн XIV Калікас і знову скасував імператор-паламіт Йоанн VI Кантакузин.

Руської митрополії і сказано, що має він бути його столицею вічно. Київ, однак, має залишатися *першою* столицею. З канонічного погляду, йдеться про відомий факт об'єднання церков — *unio ecclesiarum*, і нічого незвичайного в ньому немає. Але тут є й інший чинник: того-таки 1354 року київський престол посів висвячений у Тирнові «самозванець» Теодорит, тож патріархові довелося заявити про свої права на цей престол і права свого протеже Алексія.

Мабуть для підкреслення суто символічної ваги Києва були ще якісь інші підстави, тому що патріарх заявив, що такий *status quo* залишиться й після того, як Теодорита в Києві не буде. Якщо центр митрополії навіки переходив з Києва у Владимир, то патріархові важко було б опиратися заснуванню чи відновленню митрополії також у якомусь іншому місті (наприклад, у Галичі). З іншого боку, про перенесення митрополичого престолу до Владимира треба було оголосити офіційно, бо ж сучасники не могли не знати, що Київ от-от мав потрапити в руки Литви. Литовська церква могла заявити про свої права на київський престол і, покликаючись на традицію принаймні останніх п'ятдесяти років, вимагати, щоб її київського митрополита визнано митрополитом усієї Русі. Статус московського претендента тоді впав би до рангу підлеглого ієрарха.

Наголос на високому становищі Києва, що його ставить патріарша грамота 1354 р., можна зіставити зі зневагою до нього ж, вираженою у антилитовській патріаршій грамоті від 1380 р. Тут патріарх Ніл оцінює події останніх років і пояснює, що, незважаючи на нібито щире запрошення Ольгерда, Алексій не відвідав Київ, бо не хотів покидати багатолюдну землю (себто Північну Русь) заради «нікчемних київських решток [λεῖψανον]» (підбір слів міг бути не випадковий, тому що *λεῖψανον* значить не тільки «рештки», але й «труп»). Однак, далі з тексту бачимо, що Київ не можна було зовсім не брати до уваги. Виявляється, що московського кандидата слід титулувати митрополитом Києва і всієї Русі¹⁹. Хоча Київ уже мав свого митрополита (Кипріяна), мабуть, неможливо було називатися митрополитом «великої Русі», не будучи водночас митрополитом Києва (першого митрополичого престолу всієї Русі).

Удавання до витончених аргументів, підтасовування фактів, коли доводилося мати справу із суперечливими інтересами і грубою силою, що могла звести нанівець уявні претензії імперії — все це була стара візантійська тактика, освячена традицією. Для таких методів існує

¹⁹ J. Meyendorff. *Byzantium and the Rise of Russia*, с. 306; оригінальні грецькі тексти див.: *Acta*, т. 1, с. 351–353; т. 2, с. 12–18, зокрема, с. 13, 19–20.

робочий термін — οἰκονομία, що найкраще, мабуть, перекладається як «компроміс». Цей термін зустрічається разів із десять у Патріарших грамотах, що стосуються Русі, але сам цей тактичний принцип уживався далеко частіше, аніж згадувався. Для ілюстрації може послужити посилання на «вікопомний звичай» не більше ніж п'ятдесятирічної давності або ж удавання до «ікономії» при висвітленні історії Галицької й Литовської митрополій, коли Патріарші грамоти подають факти, які суперечать тому, що сталося насправді. Наша ж мета — не стільки подати факти такими, якими вони були «в дійсності», скільки простежити, яким чином візантійці намагалися пристосувати цю дійсність до власних інтересів у Східній Європі.

VI

Візантійсько-руські (у більшості випадків, візантійсько-московські) взаємини у XIV ст. — це взаємообмін двох культур, одна з яких була символом минулого, інша — як ми тепер знаємо — майбутнього. Візантія жила рештками колишнього престижу. Московська Русь намагалася використати цей престиж для власних експансіоністських цілей. XIV століття особливо приваблює вченого-візантиніста, бо саме за цих сто років до падіння Візантії відбулися події, які, разом із традиційною ідеологією, що пережила це падіння, визначили майбутню роль візантійського патріархату в поствізантійські часи.

Свою політичну лінію патріархатові довелося виробляти в час, коли на Русі відбувалося дедалі більше політичне й культурне розшарування. Наслідком цього процесу було те, що, починаючи від половини XV ст., київський і московський митрополітиччі престоли довгий час проіснували нарізно. Від кінця XVII і до останніх десятиліть XX ст. процес став відбуватися у зворотньому напрямку: Російська церква поволі підкорювала собі київські православні, а згодом і уніатські єпархії. У 1990-х рр., схоже, почався новий рух у зворотньому напрямку.

У промосковській орієнтації, що її візантійський патріарх виказував у XIV ст., йшлося про багато більше як хабарі. Як можемо нині бачити, патріархат проявив політичну далекозорість. Він начебто передбачав події XVI–XVII ст. — створення Московського патріархату в 1589 р. й підкорення Київської православної митрополії Москві у 1686 р. Щоправда, зручна антиунійна політика, яку патріархат вів у XIV ст., не виправдала себе у XV ст. Однак вона була відновлена у час Берестейської унії і протривала аж до сьогоденішнього дня, незважаючи на постанови II Ватиканського собору, зустріч між папою Павлом VI та патріархом Афінагором та недавні переговори у Ватикані Івана Павла II з патріархом Варфоломієм I. У XIV ст. давні претензії Візантії на панування у

християнському світі не забулися — вони, навпаки, проголошувалися, і чужинці принагідно до них прислухалися. Наш старий знайомий, патріарх Антоній IV, дав правдиву оцінку співіснуванню гіркої дійсності та колишніх візантійських місіонерських здобутків, коли писав: «не зважаючи на те, що ми втратили [деякі] наші місцевості й території через наші спільні гріхи, християни не повинні нас зневажати; правда, нас зневажають, коли йдеться про [нашу занепалу] світську владу; проте, християнство проповідується скрізь» (ἀλλ' ὁ χριστιανισμὸς κηρύττεται πανταχοῦ)²⁰.

²⁰ *Acta*, т. 2, с. 189.

Література

- Барсов Т. *Константинопольский патриарх и его власть над Русской церковью*. Санкт-Петербург 1878. Передрук: Slavistic Printings and Reprintings. The Hague 1968.
- Borščak É. Rus', Mala Rosija, Ukrajina // *Revue des Études Slaves* 24 (1948) 171–176.
- Halecki O. The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458 // *Studien zur älteren Geschichte Osteuropas* № 1 (1956) 19–32.
- Halecki O. *Un empereur de Byzance à Rome*. Varsovie 1930. Передрук: Variorum Reprints. London 1972.
- Hussey J. M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford 1986.
- Giedroyć M. The Ruthenian-Lithuanian Metropolitanates and the Progress of Christianization (1300–1458) // *Le Origini e lo sviluppo della cristianità Slavo-bizantina* / ред. S. W. Świerkosz-Levant. Roma 1992, с. 315–342.
- Darrouzès J. *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, т. 1: Les actes des patriarches, зош. 5: Les registes de 1310 à 1376. Paris 1977; зош. 6: Les registes de 1377 à 1410. Paris 1979.
- Ломізе Є. Царгородський патріархат і переговори про унію з Римським Апостольським престолом зі середини XIV століття і до Ферраро-Флорентійського собору // *Ковчег* 2 (2000) 47–63.
- Majeska G. P. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Washington 1984 (= *Dumbarton Oaks Studies*, 19).
- Медведев И. П. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? // *Славяне и их соседи*. Москва 1990, с. 73, 76–82.
- Meyendorff J. *Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russian Relations (1352–1354)* // *Byzantinoslavica* 28 (1967) 278–288.
- Meyendorff J. *Byzantium and the Rise of Russia*. Cambridge 1981. Передрук: Crestwood, N.Y. 1989.
- Мейендорф И. *Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в.* Париж 1990.
- Obolensky D. *Six Byzantine Portraits*. Oxford 1988. (Розділ 5: Cyprian of Kiev and Moscow).

- Оболенский Д. *Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов*. Москва 1998. (Книжка містить російський переклад попередньої позиції).
- Ostrowski D. Why Did the Metropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? // *Christianity and the East Slavs* / ред. В. Gasparov and О. Raevsky-Hughes. Berkeley—Los Angeles—Oxford 1993, т. 1, с. 83–101 (= California Slavic Studies, 16).
- Pelenski J. The Origins of the Muscovite Ecclesiastical Claims to the Kievan Inheritance // *Le Origini e lo sviluppo della cristianità Slavo-bizantina* / ред. S. W. Świerkosz-Levant. Roma 1992, с. 213–226.
- Pliguzov A. On the Title 'Metropolitan of Kiev and All Rus' // *Harvard Ukrainian Studies* 15 (1991) 340–353.
- Pritsak O. Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986) 279–300.
- Прохоров Г. М. *Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. Ленинград 1978.
- Соколов П. *Русский архиепирей из Византии и право его назначения до начала XV века*. Киев 1913.
- Soloviev A. *Byzance et la formation de l'État russe*. Передрук: Variorum Reprints. London 1979.
- Stasiw M. *Metropolia Halicensis. Eius historia et iuridica forma*. Roma 1960. (= Analecta OSBM, сер. 2, секц. 1, т. 12).
- Толочко П. Русь — Мала Русь — Руський народ у другій половині XIII–XVII ст. // *Київська старовина* № 3 (300) (травень-червень 1993) 3–14.
- Tinnefeld F. Byzantinisch-russische Kirchenpolitik im 14. Jahrhundert // *Byzantinische Zeitschrift* 67 (1974) 358–384.
- Fijałek J. Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV . . . // *Kwartalnik Historyczny* 11 (1897) 1–63.
- Fijałek J. Średniowieczne biskupstwa kościoła wschodniego na Rusi i Litwie // *Kwartalnik Historyczny* 10 (1896) 487–521.
- Ševčenko I. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge, Mas.—Naples 1991. (Розділ 20: Russo-Byzantine Relations after the Eleventh Century).
- Шевченко И. Некоторые замечания о политике константинопольского патриархата по отношению к Восточной Европе в XIV в. // *Славяне и их соседи*, вип. 6. Москва 1996, с. 133–139.

НАРИС 7

*Візантія та східні слов'яни після 1453 року**

Присвячується пам'яті Кеннета М. Сеттона

I

Десь між 1466 та 1472 рр. тверянин на ймення Афанасій Нікітін побував в Індії, в місцевості на південному сході від Гайдарабаду. Напевно, там йому трапилась на очі велика статуя Будди. В усякому разі, в якомусь розлогодному комплексі храмів він побачив статую, яку назвав «Бут» і про яку сказав таке: «Бут витесаний з каменю, дуже великий і підносить догори правицю, простягаючи її так, як Юстиніан, імператор Царгородський (*аки Устьянь царь Царяградскы*)».

Нікітін мав на думці знамениту кінну статую Юстиніана у Царгороді. Наскільки нам відомо, Нікітін ніколи не бував у цьому місті, а самої статуї, коли він писав ці слова, найімовірніше, вже й не існувало — її скинув султан Мегмед II. Згадується вона в давньоросійській літературі лише тричі. З іншого боку, нам відомо, що близько 1400 р. художник Теофан Грек намалював для москвичів храм св. Софії разом з площею Аугустеон, де стояла ця статуя; що москвичі скопіювали цю картину на багатьох іконах, і що на всіх цих копіях красувався Юстиніан на коні. Мабуть, одна з цих ікон і прийшла на гадку Афанасієві, коли він писав свої подорожні записки.

Для історика мистецтва ця згадка — дрібничкове питання з готовою відповіддю. Фахівцеві з інтелектуальної історії воно бачиться інакше. Йому важливо зазначити, розповідаючи про пережитки Візантії у Східній Європі, що коли напівосвічений тверський купець поствізантійської доби шукав культурних координат щоби вписати в них щось досі незвідане, то перше, що спало йому на думку — це статуя візантійського імператора, якої він і в очі не бачив.

У даному нарисі говоритиметься не про причини тих чи інших подій, не про значення реформи патріарха Нікона чи про каталоги

* Вперше опубліковано у вид.: *Harvard Ukrainian Studies* 2, № 1 (березень 1978) 5–25.

московських бібліотек. Мова йтиме про настрої умів і про людей — таких як Афанасій Нікітін і освіченіших за нього, яким довелося пристосовувати свою систему координат до того факту, що Візантії вже більше не існувало.

II

Розповіді про завоювання Царгороду в 1453 р., написані у Східній Європі, діляться на дві категорії — короткі літописні згадки й розлогіші описи. Короткі згадки, що їх знаходимо в місцевих літописах, писалися, судячи з усього, більш-менш в один час із самою подією, однак, як не дивно, в жодному з них не висловлюється співчуття до долі православних грецьких християн. Фактично, більшість із коротких літописів, оповідаючи про падіння міста, взагалі не згадує про його грецьких мешканців. Одна з цих літописних згадок була особлива, зокрема як знамення майбутніх подій: у ній зазначалося, що султан, хоч і захопив місто, але не поклав край тамтешній «руській» вірі — слід розуміти, вірі православної; таким чином між обома вірами поставлено очевидний знак рівняння. З іншого боку, розлогіші описи співчують грекам, та тільки всі вони (за винятком монодії Йоанна Євгеніка, на 1468 рік вже перекладеної слов'янською мовою) не є сучасними даній події — принаймні з'являються вони щойно в літописних ізводах XVI ст. Так, *Хронограф 1512 року*, що завершується плачем слов'янського автора про завоювання міста, виказує співчуття грекам, але автор має на увазі не так саму Візантію, як усе православ'я. Імперія греків згадується паралельно з «імперіями» сербів, боснійців та албанців, а в прикінцевому пасажі, якому судилося зайняти почесне місце в історії московської політичної ідеології, проголошується, що в той час, коли ті імперії впали, «наша руська земля», тобто території підлеглі Москві, «росте, молодіє й височіє; дай їй, Христе-боже, рости й молодіти і розширятися вовіки віків».

Пояснюється все це тим, що вирішальну роль у формуванні ставлення москвичів до пізньовізантійського і поствізантійського світу зіграв не стільки занепад Царгороду (для нас — віхова подія в історії), скільки Флорентійський собор. Те, що трапилося на Флорентійському соборі, москвичі зрозуміли як зраду православної віри грецьким імператором, грецьким патріархом та ласими на гроші греками. Ця подія з часом знайшла відгук у ряді московських творів, де віровідступництво греків дедалі різкіше протиставлялося стійкості у православної вірі московського князя.

Поки не зажили рани Флорентійського собору, недоцільно було поширювати загальні трактати про загибель Візантії, оскільки такі

писання могли лише збудити симпатії до віроломних, хоч і нещасних греків. Коли подібні тексти почали з'являтися, написані вони були в інтересах москвичів, не греків.

Московські книжники знали дві одночасні, але суперечливі правди. Вони знали (і писали), що грецька імперія зреклася своєї віри на Флорентійському соборі ще до того, як загинула на стінах свого «царствуючого граду». Але вони також знали, що їхня власна православна віра (і не тільки віра) прийшла до них з цієї ж грецької імперії. Знаючи водночас дві ось такі суперечливі правди, почувашся незручно. Через те в московських книжників і виробилося неоднозначне ставлення спочатку до Візантії, а потім і до греків взагалі.

Неоднозначність у ставленні східнослов'янської еліти до Візантії проявлялася й раніше, ще від часів хрещення Русі, про що виразно свідчить *Початковий літопис*. Однак після падіння Царгороду ці прояви стали дедалі частішими й чимраз болючішими. Греки показали — і ще покажуть у XVI–XVII ст. — своє віроломство. Імперія лежала ниць, спустошена турками. І все ж 1500 року, на початку сторіччя, московські книжники не бачили на своєму культурному обрії жодних інших історичних дороговказів, жодних інших культурних цінностей, окрім тих, які дісталися їхнім попередникам від Візантії.

Час, у який створювано спеціальну абетку для щойно охрещених перм'яків, московський письменник (ростовець родом) Єпифаній Премудрий окреслив такими координатами: «Абетка для перм'яків створена року 6883 [тобто 1375] — за 120 років до очікуваного кінця світу наприкінці сьомого тисячоліття, коли Йоанн був імператором греків, Філотей — патріархом, Мамай — правителем Орди, а Дмитрій Іванович був князем Русі [як бачимо, Дмитрія Донського згадано останнім], коли не було митрополита на Русі і коли ми чекали, що хтось приїде з Царгороду».

Єпифаній писав це біля 1400 р., може навіть на початку XV ст. Але для багатьох московських історичних творів та компіляцій Візантія і після свого падіння продовжувала служити хронологічною віхою. Наприклад, як тільки *Хронограф 1512 року*, поділений на глави, підходить до IV ст., кожна наступна глава відкривається зазначенням «за імператора такого-то» чи «Грецька імперія», і подається візантійська історія, за якою описуються вже інші події.

Яким був загальний принцип викладу, таким був і принцип пов'язання окремих подій. В одному літописі під роком 1480, коли над рікою Угрою зійшлися війська Івана III і татарського хана Агмеда, автор закликає москвичів напружити усі свої сили в боротьбі проти синів Агари (мається на увазі мусульманських татар), щоб їх не спіткала доля

інших земель, таких як Трапезунд чи Морея (Пелопоннес), завойованих турками. Близько 1550 р. інший автор (чи то царський дорадник Сильвестр, чи сам митрополит Макарій), звертаючись до Івана IV Грозного та прорікаючи, що він завоює Казанське ханство, ставить у ряд чотири події світової історії, з них лише одну московську — згадану зустріч Івана III з Агмедом. Решта подій — це опис однієї біблійної і двох візантійських перемог, що їх люди Божі здобули над невірними. Біблійна — знищення рукою Господнього ангела воїнів асирійського царя Санхерива під стінами Єрусалиму. Дві візантійські — це дві довготривалі облоги Царгороду арабами, одна з яких мала місце за царя Константина IV (674–678), друга — за Лева III (717). У цей спосіб автор продемонстрував Іванові IV, що «стояння» з Агмедом на ріці Угрі було історичною подією світового значення, і що падіння Казанського ханства буде подією не меншої ваги.

Наводити паралелі між володарями було ще легше, ніж подіями. Найпопулярнішими зразками в цьому плані, що служили для Іванів, Олексіїв та Федорів, були «добрі» царі Константин, Теодосій та Юстиніан Великий. Для поганих царів теж знаходилися візантійські пари. Першим у ряді стояв Фокас, за ним — Константин Копронім. Не дивно, що найчастіше в такій компанії можна було зустріти Івана Грозного. Зверталися задля порівняння й до візантійських прелатів. Коли Іван IV Грозний виніс анатему своєму колишньому дорадникові Сильвестру *in absentia*, то цю подію порівняли з прокляттям Йоанна Золотоустого. Сторіччям пізніше патріарх Нікон потішав себе прикладом візантійських патріархів, що теж були вигнані, а все ж повернулися на престол — як той самий Йоанн Золотоустий чи Афанасій Великий.

Яке б завдання не стояло перед автором — дати урок цареві з хисту правління, привести еретика на вогнище, простити Іванові IV його більш ніж чотири шлюби, а чи загнати в пастку патріарха, який несподівано зрікся престолу, коли від нього цього не чекали, — у першу чергу знаходили відповідну цитату з якогось візантійського правового, історичного чи агіографічного джерела. Цареві цитували пасаж шостої новели Юстиніана про священничий сан та імперію, посилюючи його дальшими цитатами, підібраними чи то зі Старого Заповіту, чи з візантійської історії, що наводили приклади любові між церковними та державними діячами. Константин Великий любив папу Сильвестра, Теодосій I — Григорія Назіанзина, Аркадій — Йоанна Золотоустого. Синод московських єпископів доводив незаконність четвертого шлюбу Івана IV, покликаючись на чотири одруження імператора Лева VI та на патріарха Николая Містика, який виступав проти цієї «тетрагамії». Коли близько 1500 року прийшов час взятися за *жидовствуючих*, вказувалося

на те, що імператриця Теодора та її син Михаїл скарали на довічне ув'язнення чимало єретиків — серед них і Яннія (так зневажливо називали патріарха-іконоборця Йоанна Граматика). Та оскільки *жидовствующих* слід було карати на смерть, то на допомогу прикликали св. Теодосію. Бо хіба ж не вона убила чиновника, що збирався знищити ікону Христа, яка стояла високо на царгородських Мідних Воротах (Халкі), висмикнувши з-під нього драбину? Про св. Теодосію згадував Йосиф Волоколамський — прихильник рішучих дій заради праведного діла.

Як тільки виникала потреба в історичному чуді, тут-таки знаходився для нього взірць у візантійській історії, хай би й поставлений з ніг на голову. Нестор-Іскіндер — гаданий автор найдовшого слов'яномовного опису падіння Царгороду, розповідає, як напередодні цієї події крізь вікна в куполі собору св. Софії вийшов сніп світла і, обернувшись у вогняну кулю, знісся на небо — це був очевидний знак, що доля імперії, якої відцурався Господь, безнадійна. Чернець Сергієво-Троїцької Лаври Авраамій Паліцин, описуючи облогу свого монастиря поляками-безбожниками на початку XVII ст., побачив майже таке саме знамення, тільки в його версії світло *зійшло* з небес і, обернувшись на вогняну кулю, *ввійшло* до церкви через купольне вікно.

III

Московська політична ідеологія розвинулася вже після падіння Візантії — грубо кажучи, протягом першої половини XVI ст., але Візантія, мертва й жива, все одно служила їй головною вихідною точкою. Московські книжники прагнули забезпечити Москві значуще місце у світовій історії та центральне місце в світі правдивої віри. Оскільки кінець світу, що мав настати в 1492 р. (тобто в 7000 році після створення світу), так і не настав, то московський митрополит опублікував Пасхальний календар на наступні роки. У передмові до нього він провів лінію історичної неперервності від Константина Великого через Володимира Київського до Івана III. Він назвав Івана новим Константином (що було вже звичним), а Москву — Новим Царгородом, уперше в писемній російській історії. Відома теорія Філофея Псковського «Москва — третій Рим» стояла на двох стовпах: зраді грецької віри на Флорентійському соборі та поразці грецької зброї під другим Римом. *Сказання про князів владимирських* було в основі складене тверянином Спиридоном-Савою, що побував колись у Царгороді. За цим текстом, князь Володимир Мономах отримав свої регалії та висококняжий титул із рук візантійського імператора Константина, на прізвисько теж Мономаха. Регалії ці нібито привезли до Києва митрополит, два єпископи та три візан-

тійські сановники. Ані цей митрополит, ані єпископи не значаться в жодному єпископському списку, а титул *Praefectus Augustalis* Єгипту було прийнято за власне ім'я, однак потреби середовища великого московського князя Василя III були задоволені.

Крім того, *Сказание о князях Владимирских* виводить генеалогію київських — а отже, й московських — князів від Цезаря Августа, володаря стародавнього, себто першого Риму. Тут нитка, що веде нас до Царгороду, начебто обривається — вченим і досі не вдалося встановити, яким саме чином Август опинився у Кремлі. Та навіть тут, гадаю, можна вийти на Візантію, хоч би й окружним шляхом, через Сербію. Сербська княжа генеалогія пов'язувала сербських князів із швагром Константина Великого — імператором Лікінієм, що нібито походив із сербів. У тих же літописах говориться, що Константин, своєю чергою, не лише походив із Рашки (тобто був сербської крові), але й доводився родичем Цезареві Августу. Відомо, що московські князі початку XVI ст. були свояками напівавтономних сербських князів XV ст. Княжі генеалогії могли перемандрувати на північ разом із сербськими дружинами московських князів. Безперечно й те, що автор *Сказання о князях Владимирских* був знайомий із сербською літературою, бо ввів у свій текст довгий уривок з одного сербського твору.

Політичні й церковні центри, що змагалися з Москвою чи намагалися унезалежитися від неї, теж покликалися на візантійську спадщину. Фома Монах, оспівувач князя Бориса Олександровича Тверського (Твер якийсь час була суперником Москви), трактував свого героя як візантійського імператора, порівнюючи його з Августом, Левом Мудрим та Константином. Історія новгородського білого клобука — головного убору, яким протягом певного часу новгородський архієпископ відрізнявся від усіх інших російських ієрархів, — приписує походження цього клобука папі Сильвестрові і цитує слов'янський переклад Константинового дару (*Donatio Constantini*). Клобук, мандруючи від міста святого Петра до Новгороду, побував і в Царгороді. А в своїй подорожі морем від Риму до Царгороду повторив славний шлях, що його, на початках періоду іконоборства пройшла у зворотньому напрямку ікона Римської Марії. З Царгороду до Новгороду клобук мав відіслати, схоже, патріарх Філотей.

Бути ідеологічно залежним від Візантії зовсім не означало поважати Візантійську імперію. Розробляючи ідеологію своєї держави, московські книжники наголошували на бездоганності православної віри їхніх князів та на принципі спадковості, за яким ті обиралися. Бездоганністю віри Візантія похвалитися не могла (прикладом її заплямованості був Константин Копронім), а принцип спадковості не дуже й визнавала.

Москвичі, обґрунтовуючи свою самодержавну владу, обходилися без хитромудрих літературних конструктів; їм досить було послатися на Бога, старожитність та місцеву традицію — метод, до якого відкрито вдавалися Іван III та Іван IV. На початок XVII ст. вони вже й висміювали греків з їхнім минулим: адже грецькі імператори, навчаючи зла в церкві, підносячи зброю на святі ікони, стали гірші за поган. Та й хіба могло бути інакше, коли серед цих імператорів бували такі як Лев V Вірменин, який не те що до імператорського, а й до грецького роду не належав?

Однак зневага москвичів до греків мала й зворотній ефект, що його психологи-дослідники індивідуальної поведінки називають «загальмованим послухом». У 1561 (або 1560) р. місцевий Царгородський синод отримав прохання підтвердити вінчання Івана IV на московського царя, що відбулося 1547 р. У 1590 р. інший синод, що назвав себе вселенським, підтвердив створення Московського патріархату. Отже, коли москвичі робили конкретні кроки на шляху до символічної зверхності в православному світі, вони шукали схвалення у греків. Нарешті 1666 р., коли їм треба було скинути патріарха Нікона, його судили й позбавили регалій грецькі патріархи — антиохійський та александрійський. А в листі, що його послав 1592 р. до Царгороду новопоставлений московський патріарх Йов, надibuємо на просто-таки унікальний прийом. Там йдеться про кліриків, що приїжджають з «Грецької імперії», про собор «цілої Грецької імперії», який ще буде засідати у Царгороді, та про винесені соборні рішення і виголошені молитви як у «Російській, так і в Грецькій імперіях». Так, після 1453 р. одним махом було створено уявний світ, в якому воскресла Візантія, що жила не просто в тілі Східної Церкви, а поруч із Московським царством. Приз, якого добивалися Московські церковники — ранг патріархату — вартував того, аби побавитися у фантазії, милі грецьким ієрархам.

IV

Перше свідоцтво про грека-втікача, який прибув до Москви у пошуках пожег та викупу для родини і якого митрополит Теодосій тепло рекомендував його братам во Христі, походить з 1464 р. За цим втікачем потягнулася ціла низка інших: придворні Софії Палеологині, купці, настоятелі та ченці монастирів гори Афону, Патмосу, св. Сави біля Єрусалиму, гори Синаю, і навіть острова Мілоса; патріархи, єпископи і, нарешті, вчені клірики. Останні цікавлять нас найбільше. Протягом майже двох століть після падіння Візантії Східна православна Європа охоче користалася з наставництва чи, принаймні, з послуг грецьких учителів, переписувачів та вчених. Люди, які входили до цієї групи інтелектуалів, були різношерсті. З-посеред них я виділю одного справж-

нього героя, одну пересічну особу й одного винахідливого негідника. Як звичайно, крайнім випадкам, хоча й менш показовим, буде приділено більше уваги, аніж випадкові пересічному — дарма що ту пересічну особу можна вважати представником більшості грецьких дидакалів, які чесно заробляли собі на хліб у Східній Європі.

Наш герой, Максим Грек, приїхав до Москви 1518 р. перекладати з грецької та правити вже існуючі слов'янські переклади Псалтиря та літургійних текстів. В історії московської культури він є явищем унікальним, але унікальність його полягає не в тому, що, провівши кілька років в Італії, він привіз звідти розповіді про Джіроламо Савонаролу, Лодовіко Сфорцу іль Моро та неопоганські ренесансні кола: під кінець свого життя він був уже негативно настроений до західних гуманітарних віянь, про що свідчить недавно опублікований його вірш, написаний грецькими гексаметрами й пентаметрами і посланий з Москви за кордон¹. Крім того, інші греки, що приїздили до Москви в XVI ст. і пізніше, знали Захід не згірш від нього. Максим Грек важливий для нас тим, що за час, який минув від Володимира Великого в X ст. і до Івана Грозного в XVI ст., він був першим і єдиним у Східній Європі носієм високої візантійської культури (про рівень обізнаності зі світською культурою тих кількох греків, що були митрополитами київськими, годі щось певного сказати). Шкода, що такого-от Максима Грека не знали тут раніше, до падіння Візантії. Якщо москвичі розуміли його слов'янську мову (якої він так і не опанував як слід, плутаючи, на сербський лад, родовий і місцевий відмінки, то з його писань довідалися — чи могли довідатися — дещо й про грецьку світську літературу. В одному зі своїх трактатів він переповідає сюжет Есхілової *Орестей*; цитує початок Гесіодових *Робіт і днів*, а також 74 вірш 15-ї пісні *Одіссеї*: «Гостя прийми, що прийшов, а схоче піти — не затримуй»² — прохання *pro domo*, оскільки його тримали під арештом, звинувативши в ересі і хибних перекладах богослужбових книг. Він знав грецьку міфологію (хоча після багатьох років перебування в Москві вже починав її забувати) і розказував москвичам, наприклад, що Паллада народилася з голови Зевса. Наскільки мені відомо, до XVII ст. Максим єдиний серед усіх східнослов'янських авторів уживав слів «еллін» та «еллінський» у позитивному значенні.

¹ Див. П. Бушкович. Максим Грек — поэт-гипербореец // *Труды Отдела древнерусской литературы* 47 (1993) 215–240 і моє коментоване перевидання вірша: On the Greek Poetic Output of Maksim Greek // *Palaeoslavica* 5 (1997) 181–276.

² Див. *Сочинения преп. Максима Грека*. Казань 1862, с. 288. Український переклад рядка — Бориса Тена.

Та оскільки він був щирим візантійцем, Максимова проза пересипана візантійськими прислів'ями, що їх іноді ледь можна було впізнати у їхній слов'янській одежі. Здогадуюся, що й рядок з *Одіссеї* він цитував не з безпосереднього джерела, а з пам'яті, услід за ранньовізантійським ритором Афтонієм, який наводить цей рядок у збірці своїх риторичних шкільних вправ. Можливо, що під впливом Афтонія він познайомив московських читачів із жанром *етопойї*. Мало того, в його писаннях знайдемо статті із візантійського словника Суди (X ст.), афоризм Псевдо-Менандра із антології Стобея (VI ст.) та розповідь про благочестивого й чистого Велісарія (генерала VI ст.). Але його зацікавлення виходило за межі класичної античності та візантійства. Він говорив москвичам про існування великої землі під назвою «Куба» — в політичному сенсі це було одним із найбільш пророчих його тверджень. Своім землякам-грекам він казав викинути з душі ілюзорну, марну надію на те, що Царгород верне собі колишню імперську могутність, або що греки коли-небудь прокинуться зі сну недбалства й байдужості, в якому проспали стільки років.

Якщо говорити про невловимі чинники, які приводять нас до падіння, то бідою Максима була його ученість. Він забагато говорив, цитуючи авторитетні для нього джерела, як і належить ученому, дарма що деякі з них — як наприклад, Оріген чи Євсей — були позначені печаттю ересі. Будучи справжнім ерудитом, він не робив розлогих посилянь на Василя Великого чи Йоанна Золотоустого, вважаючи, що вони й так добре відомі, а це не могло припасти до смаку москвичам, що якраз відзначалися талантом розводитися про відомі речі. Не міг їм сподобатись і Максимів снобізм ученого, що поєднувався з аrogантністю чужинця, — коли він насміхався зі старих (а отже й шанованих) слов'янських перекладачів, що не відрізняли іменника ἐκκλῆσις («церква»), від дієслова ἐκκλείω («виключати»). Далася взнаки і притаманна йому наукова бундючність. Пишаючись власними досягненнями у виправленні тексту Псалтиря, він прирівнював себе до грецьких перекладачів Старого Заповіту — Аквіли, Симмаха і Теодотіона. Якби він краще знав своє оточення, то зважив би, що п'ятдесятьма роками раніше новгородський єпископ звинуватив саме цих давніх перекладачів у еретичному перекрученні Святого Письма. Він явно ходив по краю безодні. Максима на довгий час виселили з Москви, але не дали виїхати з Московської держави, бо вважалось, що, перебуваючи там, він був свідком подій, про які чужинцям не слід знати. Тож свого рідного Ватопедського монастиря на Афоні йому вже не довелося побачити ніколи. Після Максимової смерті цього високоосвіченого візантійця довго шанували в Росії, головним чином, за його думки про те, як треба

робити знак хреста, однак, за одним винятком, ніхто не звернув уваги на його знання античної культури: усвідомлення цього факту дає певний матеріал для роздумів про характер культури Московської держави у XVI — на початку XVII ст.

Про Арсенія, архієпископа Елассонського — нашого середнього представника мандрівних кліриків — скажу лише, що він був одним із головних дидакалів у школі, заснованій Львівським Успенським братством у 1580-х рр. Покинув він свою вчительську посаду 1588 р., коли приєднався до патріарха Єремії II під час його подорожі з Царгороду до Москви і згодом описав цю подорож п'ятнадцятистопним віршем з асонансним римуванням. Історію заснування Московського патріархату він представив як ряд перемог царгородського патріарха, а викладена вона з точки зору спостерігача з порожнім шлунком та простягнутою рукою. Найдетальніше описане в Арсенієвій поемі столове накриття на бенкеті на честь висвячення московського митрополита Йова у сан патріарха. У Москві Арсенієві велося непогано: він мешкав у Кремлі, відзначився як переписувач рукописів і занотовував події тогочасної московської історії.

Винахідливий негідник — це митрополит Гази, Паїсій Лігарід. Від 1662 р. він був важливим іноземним дорадником царя Олексія Михайловича в питанні усунення з московського престолу патріарха Нікона. Майже всі учені погоджуються, що Паїсій був чоловіком освіченим, з метким розумом. Філологам-візантиністам він відомий тим, що привіз до Москви Фотієву проповідь про напад у 860 р. Русі на Царгород, а також своїми посиланнями на Фотієву *Бібліотеку*. А вже всі учені — як теперішні, так і його сучасники — одноставно закидають йому брак совісті. Не будемо розглядати його добре знану кар'єру міжнародного авантюриста. Натомість розглянемо одну недавню знахідку і скористаємося нею, щоб показати, що у справі скинення Нікона є принаймні один аспект, в якому безпринципний Паїсій проявив певну послідовність, а саме залишився вірним своїм грецьким поглядам.

Знахідка, про яку мова, — це грецький рукопис із Синаю, переписаний у Москві перед червнем 1669 р., де Паїсій відповідає на шістдесят одне питання, що їх цар Олексій Михайлович поставив йому під час таємної зустрічі в присутності Боярської ради; сталося це найімовірніше 26 листопада 1662 р. Учений і філософ дев'ятнадцятого століття Володимир Соловйов зазначив, що греки, які приїхали до Москви на суд над Ніконом, звинувачували його в антивізантійстві — тобто в протистоянні цареві, однак обстоювали його в тому, в чому він від візантійства не відступав, а саме в дотриманні грецьких звичаїв. Синайський рукопис підтверджує погляд Соловйова. На питання, що за своєю

суттю були спрямовані проти Нікона, Паїсій дав відповіді, що задовольнили царя. На запитання, які стосувалися ритуалу і в яких треба було вибирати між московським та грецьким його розумінням, Паїсій дав відповіді на користь останнього. Чи може цар скликати місцевий синод? Безперечно, що так. Якщо архієрей ремствує на царя, як його належить покарати? Якщо ремствує з нерозуму, то — співчуттям. В інакшому разі слід відрізати йому язика. Якщо єпископ зречеться престолу, чи зберігає він за собою владу над своєю єпархією? Ні. З іншого боку, чи не слід формулу Символу віри «чиєму Царству *не буде* кінця» читати: «чиєму Царству *немає* кінця»? Ні; це пахне Орігеновою єрессю. Скільки разів треба співати «Алилуя» — двічі чи тричі? Тричі. Як ви хреститесь? Трьома пальцями. І, нарешті, якими літерами було написане знамення, що його побачив на небі імператор Константин — латинськими чи грецькими? Грецькими, згідно з поглядом імператора Лева Мудрого, — була відповідь.

V

Усі сучасники погоджувалися, що Візантію погубили її гріхи. Які саме гріхи, залежало від точки зору й інтересів спостерігача подій. З погляду москвичів — чи то в XV, чи у XVII ст., — таких найтяжчих гріхів у Візантії, а отже і в її спадкоємців-греків, було два: гріх очевидний — відступ від віри, і гріх, в якому візантійців мовчазно звинувачували — падіння їхньої держави.

Через п'ять років після падіння Царгороду митрополит Йона, застерігаючи литовських єпископів від переходу під егіду папи, наводив їм приклад Візантії. Поки Царгород тримався православної віри, він був непереможний. Завдяки стійкій побожності мешканців місто не потерпіло ні від болгар, ні від персів, що сім років тримали його, мов у зашморгу (слід гадати, що Йона мав на увазі не перську облогу міста 626 р., а тривалу арабську в 670-х рр., бо у візантійських джерелах арабів інколи називали «персами»). На середину XVII ст. вважалося доведеним, що побожність свою греки вже втратили і що єдиними її носіями є тепер москвичі. На Московському соборі 1666 р. старовір Аввакум, звертаючись до грецьких патріархів і багатьох грецьких ієрархів, що чинили над ним суд (а їхні хитрі, мов лиси, московські приспівники, як він висловився, до них прислухались), сказав: «Православ'я ваше, через насильство турка Магомета, стало пістрявим. І дивини в тім немає. Ослабли ви. Приходьте тепер до нас в науку. Тут, слава Богу, є самодержав'я» — тобто, незалежність від іноземних поневолювачів. Ці Аввакумові слова повторювали у Московській державі як старовіри, так і православні консерватори, бо спростувати цей закид у втраті авторитету і влади грекам не було чим.

Спочатку видавалося, що в аргументації москвичів була одна слабка сторона. Хоч би як заплямували греки свою віру, але факт лишався фактом — християнство прийшло на Русь від них. На цьому й наголошували греки в диспуті з Арсенієм Сухановим, московським монахом-консерватором, збирачем (чи викрадачем, як вважає дехто з сучасних грецьких учених) грецьких рукописів. Диспут відбувався у Молдавії 1650 р. Суханову весь час нагадували: «Звідки взяли ви вашу віру? Хрестили ж вас ми, греки». Відкрутитися від неспростовного закиду можна було двома способами. По-перше, можна було сказати: «Віра наша прийшла нам від Бога, а не від греків». По-друге, можна було вдатися до слов'янського варіанту візантійської легенди VIII ст. і твердити, що Русь прийняла хрещення не від греків, а від апостола Андрія. Суханов скористався обома аргументами, а потім пішов у наступ, питаючи, звідки взяли свою віру самі греки. Почувши у відповідь: «від Христа і брата його Якова», Суханов — один із перших ревізіоністів візантійської історії — не лишив каменя на камені від цього еллінського міфу. Християнство аж ніяк не було монополією греків — тим більше в Палестині за часів Христа. Греки, наскільки йому було відомо, жили в Греції й Македонії, а Христос з Яковом — у Єрусалимі. За Христа там жили не греки, а євреї з арабами. Це правда, що хрещення греки прийняли від святого Андрія — і точно так само прийняла його Русь; тож нічим вони від русичів не кращі. А перед тим, як заявляти, що вони — «джерело» для всіх, хай зважать декілька фактів. Найперше Євангеліє, від Матея, писалося в Єрусалимі для євреїв, що увірували в Христа, а не для греків. Через десять років Марко в Римі написав своє Євангеліє для римлян, а не для греків. Отож, не греки, а римляни першими одержали благу вість. Заяви про джерело «для всіх нас» — зарозуміле базікання; навіть коли греки й були джерелом, то воно вже всохло. Турецький султан он скільки часу провів поміж греків, а вони так і не спромоглися напоїти його (духовною) водою, привівши до істинної віри. Справдилось Боже слово, сказане про греків. Вони були першими, а тепер — останні; Русь була останньою — стала першою. А греки відстали (*закоснели есте*). З усього того бачився один висновок: суд про те, що значить бути чи не бути православним, належить не грекам, а землякам Суханова — москвичам.

VI

Якщо самі москвичі не могли обійтися без звертання до візантійської спадщини, то тим більше у своїх стосунках з ними трималися її греки. У 1593 р. александрійський патріарх Мелетій Пігас із запізненням підтвердив заснування Московського патріархату. У своєму листі до

царя він обґрунтовує свою згоду, наводячи перефразовані цитати з 28-го канону Халкедонського собору 451 р. (хоч і не вказує на джерело). Свого часу цей собор підніс до патріаршого рангу престол Царгороду, що у п'ятому столітті, як і Москва в 1580-х рр., був «містом, прикрашеним сенатом та імперією».

Все це робилося для того, щоб підлестити варварам. Однак, коли греки виступали проти московських забобонів або ж обстоювали свої власні, вони теж покликалися на Візантію. Коли ж Візантія не могла стати їм у пригоді, придумували щось самі, а то й трохи шахрували. Як мовиться у Патріаршій грамоті від 1560 чи 1561 року, що нею підтверджувався царський титул Івана Грозного, цей документ був виданий через те, що самого вінчання Івана митрополитом московським Макарієм було не досить: це право належало виключно римському та царгородському патріархам. Ще раніше Максим Грек зайшов був у суперечку з архієреями, які не визнавали висвячення з рук патріарха царгородського, оскільки той жив під турецьким ярмом. Поганське панування чистоті віри не шкодило. До 300 року християнська Церква теж була підневільною, однак чистоти не втратила. Максим не відбирав Москві прибраного нею колишнього титулу Царгороду — «Новий Єрусалим», однак не бачив підстав уважати, як вважав один із його московських кореспондентів, що «Старий Єрусалим» утратив свою святість. Хай греки втратили імперію, та не втратили Логосу. Втратили вони лише все минуще, мирське; натомість православ'я вони не тільки не втратили — *μη γένοιτο*, «хай таке не станеться ніколи» — а й передали його іншим. У таких випадках афонські монахи (а саме вони виклали слов'янам ці аргументи незадовго перед 1650 р.) звичайно цитували Євангеліє: «Учень не більший за вчителя, а раб — за пана свого».

Ще живучи на Волощині, Паїсій Лігарід присвятив цареві Олексієві Михайловичу великий (досі неопублікований) том *Пророцтв* (*Χρησμολόγιον*). Було це в 1656 р. — рік перед тим, як патріарх Нікон надумав запросити цього талановитого й потенційно корисного чоловіка до Москви, і шість років перед тим, як Паїсій перебрався туди й подався на службу — але не до патріарха, а до царя. Паїсій вірив у раннє планування своєї кар'єри. Вірив він, мабуть, і в те, що правителі, яким присвячуються книжки, рідко їх читають, бо рукопис його містить дуже специфічний матеріал зі східноєвропейської історії. Він запросто розвінчав хвастощі москвичів, які нібито дістали хрещення від святого Андрія. Будь-хто міг вичитати у Константина Порфирородного, що першою хрещеною жінкою на Русі була княгиня Ольга, а в Продовжувача Теофана — що хрещено Русь за Василя I. У подальших екскурсах в історію Давньої Русі Лігарід знайшов ще цікавішу здобич. Рюрик,

Синеус та Трувор — традиційні засновники династії Рюриковичів — були візантійцями (Ῥωμῆοι τὸ γένος). Відповідно, Лігарід писав: «москвичі перейняли від нас, візантійців (Ῥωμῆοι), не лише віру, але й імперію». З іншого боку, Володимир Мономах, якого москвичі ідеологічно пов'язували з Візантією, ніяк з нею пов'язаний не був. Назвали його Мономахом просто «тому, що він був монархом усієї Русі [Ῥωσσία]». Все ж Лігарід підкреслив справжній зв'язок між Москвою та одним із правлячих родів Візантії: зі шлюбу Івана III та Софії Палеологіни він витиснув усе, що міг. Своїми численними й несподіваними перемогами, «як кажуть», їхній син (Василій III) завдячував мудрості та порадам надзвичайно прозірливої та люблячої матері. А самому цареві Олексію на найпершій сторінці *Пророцтв* нагадувано, що веде він свій рід від Софії.

Під сам кінець XVII століття, після близько трьох десятків літ перетягування канату в Москві, грецька мова почала поступатися місцем латинській як основній мові навчання. На той час (близько 1700 року) патріарх єрусалимський Досифей, востаннє стаючи на захист візантійської культури, знову склав цілий реєстр категоричних положень, які вживалися ще з часів Фотія. «Тому, хто скаже тобі, що дітей треба вчити не по-грецькому, а по-латинському, — писав він до одного росіянина, — відповиси так: по-перше, Старий Заповіт був перекладений Святим Духом на грецьку і тільки на грецьку мову». Перечисливши десяток не менш промовистих доказів, Досифей зробив підсумок: «У справах політичних, мирських, риторичних, логічних, поетичних, філософських, арифметичних, геометричних та астрономічних елліни — учителі латинян».

Коли уста безсилих говорять надто гордо, то це здебільшого безсилим користі не приносить. Тому, хто хотів безпечно добратися від прикордонного Путивля до Москви, що обіцяла рублі й соболеві хутра, і не хотів потрапити коли не в ув'язнення, то принаймні на тривале релігійне перевиховання в якомусь із північних монастирів, мудріше було, навіть коли ти грек, визнати, що віри у греків не залилось і наполовину; мудріше було, навіть до 1547 р., лестити московським правителям, твердячи, що вони гідні зватися царями не тільки Москви (Ῥωσσία), а й цілої земної кулі, та осипати їх імператорськими й біблійними титулами. Візантійські епітети, бувало, навіть знецінювалися, коли, наприклад, гетьмана Богдана Хмельницького два грецькі митрополити й один патріарх охрестили новим Мойсеєм і другим Константином, а сирієць Павло Алепський прирівняв його до імператора Василя I.

Та за вижебруванням ласк у москвичів крилася також і щира надія на визволення з турецького ярма. Максим Грек уже закликав Василя III піти слідами Константина й Теодосія і взяти владу «над нами» — тобто, греками. Надія ця жевріла протягом XVI та XVII століть. Ще навіть у 1698 р. відомий нам уже Досифей, єрусалимський патріарх, пускав чутку, буцімто Петро I запевнив англійського короля, що 1700 рік він, Петро, святкуватиме в соборі святої Софії. У всіх цих закликах до московської допомоги було більше бажаного, ніж дійсного; було й немало пророчих бурмотінь. Своєрідним фахівцем у цій галузі був автор тому *Пророцтв* Лігарід; він знав віщування Андрія Юродивого — серед них те (трохи змінене для цієї нагоди), що перемогти турків судилося «жовтому» (русявому) народові; він знав пророцтво, що його переказав перший царгородський патріарх після падіння візантійської столиці — Геннадій Схоларій і навіть пророцтво, записане в XVI ст. Мартіном Крузієм, у його книзі *Turcograecia*. Інші автори переповідали пророцтва, що виходили начебто від самих турків, про те, що турецьку землю підкорить північний правитель. Навіть Арсеній Суханов, з його антигрецькими настроями, піддався цій грецькій пристрасті (до речі, піддався їй і Захід у XVI ст.) та переклав на російську розшифровані патріархом Геннадієм Схоларієм пророчі літери, вибиті, за переказом, на саркофазі імператора Константина.

Щоб надати ваги цим пророцтвам, греки та інші прибульці з Балкан розносили чутки про десятки тисяч сербів, болгар, албанців та греків, готових до повстання, як тільки цар перейде Дунай. Цар, однак, був дуже обачний. Під середину XVI ст. Іван Пересветов доносив Іванові IV про надії на визволення, якого греки чекали від нього, та Москва XVI ст. вперто трималася осторонь будь-яких антитурецьких акцій. Наскільки я знаю, першим напівофіційним московським трактатом, що пророчив визволення Царгороду царем, була *Повість о двух посольствах*, що написана, як вказує її видавець, на початку XVII ст.

Перед тим як практично подумати про звільнення православних християн, Москва мусила зважити сили невірних. Ось тут і ставали у пригоді греки. Бо, крім християнських реліквій, вони приносили й дані про турків. Своїми жертвами східним патріархам московський уряд платив також і за інформацію про турецькі справи. У 1630–1660 рр. на москвичів працювали десять грецьких митрополитів. Дехто з грецьких дипломатів був подвійним агентом, декого розвінчано як яничарських шпигунів. Ще інші були звичайними шахраями, що приносили сфабриковані рекомендації від східних патріархів; рекомендації підроблялися в Молдавії. За свідченням одного московського донощика, у другій половині XVII ст. Молдавія була солідним центром виготовлення патріарших грамот.

Але, загалом кажучи, греки чесно служили Москві, а часом і клали за неї голови. У 1657 р., кажуть, турки повісили царгородського патріарха Парфенія III за те, що підтримував стосунки з московським урядом. Грецькі патріархи й митрополити оперативню й успішно посприяли тому, що в 1654 р. Богдан Хмельницький перейшов у підлеглість Москві. Один з них одержав 600 рублів за допомогу в цій справі, та інші — такі як Досифей Єрусалимський — служили не заради грошей, а з переконання. Це було природно: сподіваючись дістати свободу з рук московського царя, греки вважали, що він захищав православ'я в цілому світі, і що всі без винятку православні повинні бути у нього в послуху.

VII

Було у Східній Європі одне місце, де грецькі ієрархи могли розраховувати на повагу, і де ніхто не перевіряв їхніх повноважень — українсько-білоруські землі під польсько-литовським пануванням. Спільність віри греків і місцевого населення підкріплювалася схожістю їхніх доль. Там турки панували над греками, тут поляки, віровідступні католики, переслідували східну Церкву.

Речники ворожих одна одній і незалежних від греків сил — Петро Скарга в XVI ст. та наш знайомий Арсеній Суханов у XVII ст. — висміювали їх у термінах майже ідентичних: Скарга казав, що наука в греків померла і прийшла до «нас, католиків», а Суханов твердив, що все найкраще від греків перейшло до «нас, москвичів». Зате у Львові, Києві та Вільні греки були потрібні православним, що перебували під загрозою католицької експансії; вони допомагали їм у заснуванні шкіл і навіть у перебудові місцевої системи православної ієрархії. Перші такі школи під патронатом князів чи міщан виникли вже в 1580-х рр., тоді як в Москві подібні спроби почали робитися щойно через більш як півстоліття; греки ж були серед зачинателів і тут, і там. Учителювали в цих школах і Кирило Лукаріс, що згодом став царгородським патріархом, і відомий вже нам Арсеній Елассонський — до того, як вирушити у подорож на північ, де було більше прибутку. Згодом латина приєдналась до грецької мови у школах і невдовзі затьмарила її. Однак латину вчили з потреби, щоб зробити кар'єру в католицькій державі, тоді як, за словами одного київського письменника XVII ст., «киян не треба було гнати до греки».

Від 1616, коли тут з'явилися перші книжки, і до 1700 рр. друкарня Києво-Печерського монастиря публікувала передусім слов'янські переклади літургійних та візантійських текстів. Деякі з них були новими або поправленими перекладами з грецької, і кияни, на відміну від москвичів у той же період, не цуралися грецьких оригіналів, друкованих на Заході.

У 1624 р. вони надрукували *Бесіди на Діяння св. апостолів* Йоанна Золотоустого. Переклад зробив хтось на ім'я Гаврило Дорофеевич, «даскал найбільш любомудрої та майстерної елліно-грецької мови у Львові, з елліно-грецького архетипу, друкованого в Етоні [в *Етоні зображеном*]». Наскільки мені відомо, це найперша згадка про Ітон з його славнозвісною школою у Східній Європі.

У своїй полеміці з католиками після Берестейської унії 1596 року православні України мусили давати відповідь на вічний аргумент — падіння Візантійської імперії. Православні говорили про це співчутливо й описували духовну чистоту греків, нині вільних від мирського тягара державних турбот. За звичкою вони цитували й одне-два пророцтва про відродження Візантії, хоча без того нетерпеливого завзяття, з яким підносили їх греки московським царям XVII ст. Ми ще повернемося до цієї теми в Нарисі 10.

Лагідність тону зникала, як тільки перед православними Польщі й Литви ставили питання про вищість латинської освіти. Один полеміст пішов набагато далі від твердження Досифея Єрусалимського про грецьке походження латинської мудрості, чи змахування пилюки з Платона й отців Церкви. Він заявив, що близько 1400 р. науку принесли на Захід греки — такі як Мануїл Хризолорас, Теодор Газа, Георгій з Трапезунду, Мануїл Мосхопулос (хронологія тут трохи кульгає) та Димитрій Халкокондилас. Тож «нині», коли русини ідуть до «Німеччини» за освітою, вони просто відбирають назад те, що їхнє, позичене ненадовго Заходом у греків. Подібного аргументу не знайти у слов'янських текстах ранньомодерного періоду. Православні полемісти Польсько-Литовської держави на диво добре розбиралися в усьому, що відбувалось на грецьких землях у їхні часи, — наслідок тісних контактів з різними грецькими ієрархами. Автор одного трактату, доводячи в 1621 р., що правдива Церква Христова є Церква переслідувана, одним духом цитує Йоанна Золотоустого, Григорія Назіанзина та лист Кирила Лукаріса 1614 року. А на доказ того, що святість не покинула Східної церкви, той самий автор склав список біля 130 святих, якими славилися православні землі. Список відкривали грецькі святі — без афонських, яких виведено в окремій рубриці. Першим у списку стояло ім'я Серафима — мученика й національного героя Греції, страченого турками 1612 р. Як кажуть, він був настоятелем монастиря св. Луки в Елладі («*Όσιος Λουκάς*») — можливо, ця інформація придалася б сучасним історикам Греції.

У першій половині XVII ст. москвичі не могли запропонувати нічого, що за своїм культурним і науковим рівнем було б рівноцінне цій антиуніатській полеміці. Це стане зрозумілим, коли порівняти

бібліографію із 155 позицій (деякі з них тут додані просто для показу), наведену в *Палінодії* Захарії Копистенського (1621) з тими кількома книгами, на які робилися посилання в московському диспуті 1627 року з Лаврентієм Зизанієм, київським автором *Катихизису*. Серед інших грецьких текстів, в *Палінодії* згадано твори візантійців Никифора Грегораса, Йоанна Зонараса і Дмитрія Халкокондиласа, тоді як москвичі посилаються лише на Никифора, патріарха царгородського (IX ст.), та на книгу Езопа, «франкського мудреця». Однак, чого бракувало у цій вченій полеміці, яка виходила з-під пера православних вчених у Польсько-Литовській державі, — це ясності мислення та цілеспрямованості, що були присутні у московських книжників. Коли москвичі цитували *Сказание о князях Владимирских*, то робили це зі свідомою і серйозною метою — прославлення Москви. Коли ж українець Захарія Копистенський цитує цей самий текст у передмові до *Бесід* Йоанна Золотоустого, то має на меті лише збільшити вагомість роду мецената своєї книги — князя Четвертинського.

VIII

Недовіра москвичів до заїжджих учених греків мала ту причину, що багато хто з них попередньо займався на Заході підозрілою діяльністю. Максим Грек співпрацював у Венеції з Альдом Мануцієм; Паїсій Лігарід вчився у римській колегії св. Афанасія; помічник патріарха Нікона Арсеній Грек вчився у Венеції та Падуї, як і брати Ліхуди, безталанні керівники слов'яно-греко-латинської академії в Москві. Грецькі книги, привезені цими людьми, з яких москвичі мали б навчатися правдивої віри, друкувалися у Венеції, Парижі та, як ми вже знаємо, в Ітоні. У своїх власних писаннях ці греки цитували Йоанна Золотоустого поруч з таким непевним автором, як святий Августин, а то й ще гірше — з сучасними західними письменниками, як Мартін Крузій або Алессандро Гваньїні.

І все ж, протягом того півстоліття, коли московські консерватори не хотіли довіряти друкованим на Заході грецьким книжкам, Москва перебувала під відчутним культурним впливом цього Заходу. У 1617 р. текст, цитата з якого наводилася на початку цього нарису — *Хронограф 1512 року*, пережив пластичну операцію. У новому, капітально переглянтому виданні багато розділів так само починалися зі вступу під заголовком «Грецька імперія», але завершальний Плач над завоюванням Царгороду було усунуто і вставлено натомість скорочену версію завоювання авторства Нестора-Іскіндера. Обсяг *Хронографа* істотно зріс за рахунок перекладів з польських хроністів, а серед нововведених даних був опис «дикунських островів, що їх німці звать Новим Світом, або Четвертою частиною Вселенної».

Навіть у московських консерваторів помітні прояви терпимості: виявляється, що й вони у своїх виступах на захист найістиннішого православ'я почали покликатись на латинські джерела. У 1650 р. Арсеній Суханов розповідав грекам про вікопомну історію Росії. Місто Новгород постало відразу після старозавітного потопу і було настільки могутнє, що латинські літописці писали про нього: «Хто встоїть проти Бога і Новгороду Великого?» Під «латинськими літописцями», підозрюю, слід розуміти українського полеміста Копистенського. Це він зачитував фразу «*Quis potest contra Deum et magnum Novogradum*», приписавши її «Кранцієві» — себто Альберту Кранцу, німецькому історикові, що писав латиною. У самій Москві Лігарід написав по-латинськи спростування супліки попа-старовірця Нікити Пустосвята. Це спростування було згодом перекладене церковнослов'янською мовою. Між іншим, в Україні маємо ту саму ситуацію. Тут католицькі полемісти хваляться своїм знанням греки, вставляють грецькі фрази у свої тексти й цитують візантійських хроністів. Щоправда, довгі пасажі з Грегораса, наведені одним полемістом, щоб справити враження на читачів, взято не з оригіналу, а з латинського перекладу Єроніма Вольфа з Аугсбурга, зробленого в 1562 р.

У 1722 р. Феофан Прокопович за службовим обов'язком мусив допомогти своєму покровителеві Петру I, один син якого, первісток, був засуджений на смерть, а другий якраз помер. Тож Прокопович написав трактат, в якому доводив, що цар мав право зробити своїм спадкоємцем не лише рідного сина, й наводив ряд прикладів з візантійської історії, серед них — Лева I, що вибрав спадкоємцем свого зятя Зенона; узяв він цю інформацію, однак, не від якогось візантійського історика, а від латинянина VI ст. — Кассіодора. Згадав Прокопович і царя Фокаса Тирана, звертаючись, знову ж таки, не до грецького джерела, а до Германа Кальвізія, чий *Opus Chronologicum* був надрукований у 1605 р.

Перелік авторів, що оглядалися на візантійську чи московську систему координат, можна було б продовжити до часів Петра I й далі, але це привело б до повторень і відвело б нас убік від магістральної лінії культурної історії Росії. Ім'я Петра асоціюється не з Царгородом і Москвою, а з Амстердамом і Санкт-Петербургом. У політичних задумах Росії XVIII ст. Візантія є вже не історичною вихідною точкою, а виключно пропагандистським аргументом: це видно з послання Петра I до чорногорців та з грандіозного проекту 1780-х рр., за яким Катерина II планувала наново заснувати грецьку імперію, якою мав правити з Царгороду її внук, відповідно хрещений Константином. Найцікавішим для історика ідей горішком у цьому проекті є жарт, що його припи-

сують габсбурзькому цісареві Йосифу II: він нібито сказав, що не потерпить росіян у Царгороді, бо тюрбан для Відня не такий небезпечний сусід, як шапка, — свідомий, мабуть, перегук з іншою фразою, яку несправедливо приписують Луці Нотарасові: він буцім-то сказав напередодні падіння Царгороду, що волів би, щоб у місті правив турецький тюрбан, а не папська тіара.

Лука Нотарас повертає нас до 1453 року, з якого ми й починали. Всі ці роки — від середини XV ст. і до кінця XVII ст. — були роками девізантинізації Східної Європи, а те, що цей період розповідає про московську Русь, історикові культури слід було б підсумувати так: після падіння Царгороду московські книжники намагалися вибудувати власну культурно-ідеологічну систему координат з тих самих елементів, які постачала їм Візантія (часто окружним шляхом) упродовж чотирьох попередніх століть. Зводячи отак нові замки зі старого каміння, москвичі не почувалися достатньо самовпевненими перед лицем своїх колись славних, а нині принижених грецьких наставників. Звідси їхнє недовір'я і неповага у ставленні до греків, помітні в XVI і XVII ст. Паралельно неовізантійські замки будувалися (часом цілком професійно, я це було зроблено у Москві українцем Єпифанієм Славинецьким та його московським учнем з Чудовського монастиря у Кремлі, Євфимієм) не лише із чужих старих чи своїх, виготовлених за цими зразками, нових елементів, але також і з нових західних запозичень. Така суперечлива ситуація тривала недовго. Коли, близько 1700 р., з'явився готовий зразок нової системи, безпосередньо взятий із Заходу, російська еліта, хоч і не пустила візантійську спадщину в цілковите забуття, відставила її на бічні рейки.

Література

- Alef G. Muscovy and the Council of Florence // *Slavic Review* 20 (1962) 389–407.
- 'Αλεξανδρόπουλου Ο. 'Ο Διονύσιος 'Ιβηρίτης... 'Ηράκλειον 1994.
- Bushkovitsch P. *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York—Oxford 1992.
- Haney J. V. *From Italy to Muscovy: The Life and Times of Maxim the Greek*. Munich 1973.
- Haney J. V. Maksim Grek: A Greek Humanist in Russia // *Modern Greek Studies Yearbook* 4 (1988) 266–270.
- Hionides H. T. *Paisius Ligarides*. New York 1972.
- Denisoff É. *Maxime le Grec et l'Occident*. Paris—Louvain 1943.
- Δημητρακόπουλος Φ. 'Α. 'Αρσένιος 'Ελασσόνας, 1550–1626. Βίος καὶ ἔργο. 'Αθήναι 1984.
- Iorga N. *Byzance après Byzance*. Bucharest 1935.
- Каптерев Н. Ф. *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*, 2-е вид. Сергиев Посад 1914. Передрук у серії: Slavistic Printings and Reprintings. The Hague 1968.
- Labunka M. *The Legend of the Novgorodian White Cowl*. Munich 1988. (= Ukrainian Free University, Monographs, vol. 56).
- Langelier A. *Maksim Grek, Bizantijn en humanist in Rusland*. Amsterdam 1986.
- Мальшевский И. *Александрійський патріарх Мелетій Пугас и его участие в делах Русской церкви*, у 2 томах. Киев 1872.
- Medlin W. *Moscow and East Rome: A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia*. Geneva 1952.
- Obolensky D. *Six Byzantine Portraits*. Oxford 1988 (Розділ 6: Maximos the Greek).
- Оболенский Д. *Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов*. Москва 1998. (Книжка містить російський переклад попередньої позиції).
- Olmsted H. M. A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets // *Modern Greek Studies Yearbook* 3 (1987) 1–73.
- Pascal P. *Avvakum et les débuts du Raskol*. Paris 1938 (передрук 1963).

- Podskalsky G. Der Beitrag der Griechen zur geistigen Kultur Rußlands nach dem Fall Konstantinopels (1453–1821) // *Le origini e lo sviluppo della cristianità Slavo-bizantina* / ред. S. W. Świerkosz-Levant. Roma 1992, с. 227–247 (= Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 17).
- Фонкич Б. Л. *Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.* Москва 1977.
- Фонкич Б.Л. Греческое книгописание в России в XVII в. // *Книжные центры древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования.* Санкт-Петербург 1994, с. 18–63.
- Ševčenko I. *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World.* Передрук: Variorum Reprints. London 1982 (Розділ 9.: Intellectual Repercussions of the Council of Florence).
- Ševčenko I. A New Greek Source on the Nikon Affair: Sixty-one Answers Given by Paisios Ligarides to Tsar Aleksej Mixajlovič // *Palaeoslavica* 7 (1998) 65–83.
- Strakhov O. B. *The Byzantine Culture in Muscovite Rus'. The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705).* Köln—Weimar—Wien 1998 (= Bausteine der slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, т. 26).
- Див. також літературу до Нарисів 9 та 10.

Польща в історії України*

I

Етички між поляками і русинами — населенням територій, що охоплюють нинішню Східну Польщу та Західну Україну, — мали місце чи не від самих початків писаної історії. Року 981, говориться в *Початковому літописі*, Володимир Великий відібрав назад у поляків Перемишль, Червень та інші «гради». У 1018 році Болеслав I, що згодом став польським королем, встряг у боротьбу за залишений Володимиром престол; на якийсь час він захопив Київ (1018), та врешті був звідти вигнаний. В добу дроблення Русі й Польщі Галицьке й Волинське князівства об'єдналися з Мазовецьким і таким чином втяглися у міжусобні польські війни, жертвою яких став один із галицько-волинських князів, Роман Мстиславич, що загинув у битві під Завихвостом 1205 року.

Ці події, однак, були поодинокими епізодами. Польська експансія набрала розмаху лише в 1340-х рр. Вона протривала до половини XVII ст., і тільки в 1680-х рр. почався неповоротний відступ польсько-литовської Речі Посполитої зі Сходу. Чимало українських земель, включено з майже усім Правобережжям, залишалися під польським правлінням аж до другого поділу Польщі в 1793 році, а деякі з них, наприклад, Волинь, — до третього поділу в 1795 році.

Не тільки Польща вела політику експансії. Паралельно з польським *Drang nach Osten*, що почався в половині XIV ст., почався *Drang* на південний схід Литовського князівства, остаточно утвореного на початку XIV століття. Це князівство було етнічно мішаною, назагал мирно створеною формацією, що складалася з литовських та руських (спочатку — білоруських) елементів і територій. Так, наприклад, Новгородок — біля 1240 р. столиця першого впливового литовського князя Міндовга — знаходиться в Білорусі. Якби Польща й Литва не об'єдналися в XIV ст., то сьогодні ми напевно досліджували б, як вони змагалися за владу над Руссю. Та сталося так, що змагання припинилося, заледве розпочавшись, внаслідок їхнього об'єднання у 1380-х рр.

* По-англійськи раніше не публіковано. Польську версію див. у вид.: I. Ševčenko. *Ukraina między Wshodem a Zachodem*. Warszawa 1996, с. 45–65; 85–87.

Ми краще збагнемо деталі подій на українських землях, якщо візьмемо до уваги тричастинний розподіл української території і розглянемо, по-перше, ті землі — серед них насамперед Галицьку Русь, — які були предметом лише польської експансії і на XV ст. повністю ввійшли у Польське королівство; по-друге, ті землі (Волинь та Поділля), за які Польща й Литва продовжували вести боротьбу в XIV–XV ст.; і, нарешті, землі (це приблизно вся Східна Україна по обидва боки Дніпра), які належали Великому князівству Литовському доти, доки існувало перше польсько-литовське об'єднання. Коли обидві ці держави ще більше злилися після Люблінської унії 1569 року, поляки здобули адміністративну перевагу, оскільки Підляшшя, Волинь і Київське та Брацлавське воєводства опинилися під юрисдикцією Польської корони. В результаті фактично вся Україна потрапила під польське управління.

Коли в Галичі вимерла місцева династія 1323 року, мазовецький князь Болеслав Тройденевич, споріднений із галицькими князями, посів тамтешній престол. Він прибрав ім'я Юрій і навернувся у православ'я, щоб догодити місцевим боярам, котрі, тим не менше, його незлюбили. З його ініціативи до міст почали стікатися, крім вірмен і євреїв, католики — поляки та німці, які могли розраховувати на його підтримку. 1340 року Болеслава було отруєно, і польський король Казимир III скористався з цієї нагоди, щоб захопити князівство як престолонаслідник. Спочатку, однак, йому не вдалося здійснити своїх претензій на престол, і якийсь час краєм правив місцевий боярин, Дмитро Дедько. У 1349 р. Казимир зайняв Львів і Берестя. Він відкрив ці міста для польських і німецьких купців, а панам із сусідніх польських земель дав земельні наділи і привілеї на галицькій території. Так почалася польська експансія на схід.

На інших руських землях литовці, закріпивши за собою Полоцьк, Полісся та Берестя, продовжували за часів князювання Гедиміна та Ольгерда вторгнення у сіверські землі (бл. 1355 р.), Київ (бл. 1360 р.), Волинь та Поділля (1362), відбираючи їх у татар. Татарам інколи вдавалось відвоювати у литовців їхні нові здобутки, та на 1394 рік Київ, як і східне Поділля, знову був у литовських руках. Литовська експансія на схід не вщухала до 1399 року, коли великий литовський князь Вітовт зазнав поразки від татар над Ворсклою, лівою притокою Дніпра.

1385 року між правителем Литви Ольгердовим сином Ягайлом та Польщею була укладена Кревська унія. Ягайло пообіцяв, що прийме католицьку віру (схоже, до цього він був чи, принаймні, збирався стати православним) й одружитися з Ядвігою, майбутньою королевою Польщі; Литва мала бути приєднана (згідно з ужитим латинським терміном «*applicare*») до Польщі. У 1386 році Ягайло став католиком і перебрався

до Кракова. Привілеї, передбачені унією для литовських бояр, були надані лише католикам, що вказує на дискримінацію православних у цілому Литовському князівстві; це значило що й руські православні бояри були дискриміновані. Проти наміченого Кревською унією злиття Литви й Польщі виступив князь Вітовт. У 1401 р. він добився рішення, згідно з яким сам він мав стати великим князем литовським і васалом Ягайла, а Ягайло — польським королем. Така схема давала Великому князівству адміністративну автономію; для Русі це означало, що колишні звичаї та закони діятимуть, як і раніше. Вітовт, щоправда, централізував адміністрацію на Русі, усунувши місцевих князів від керівництва їхніми князівствами.

Взаємини між Польщею та Литвою ще раз потребували перегляду після битви під Грюнвальдом (1410 р.), де військові сили Литви та Русі вагомо допомогли полякам здобути перемогу над німецькими рицарями. Обговорювалося це питання у Городлі (Західна Україна) у 1413 році. Згідно з умовами цієї нової унії, Польща й Литва одержували рівні права: правити завжди мали і великий литовський князь і польський король, але жоден з них не міг посісти престол без згоди іншого. Перед Польщею відкрилися нові можливості впливу на литовську Русь. Польські шляхетські роди взяли під своє опікунство близько п'ятдесяти литовських шляхетських родів, та оскільки всі ці підопічні були католицького віросповідання, православна шляхта Великого князівства Литовського знову опинилися у не вигідному становищі.

Вітовт добивався повної незалежності і королівського титулу. Помираючи в 1430 році, він ще виборював переговорами корону для себе і для Литви. План заснування литовсько-руського королівства продовжував втілювати родич і наступник Вітовта, князь Свидригайло. Саме за цих чотири-п'ять років бурхливого Свидригайлового правління розкол між православними й католицькими елементами Великого князівства поглибився, а руські землі виявили тенденцію до політичної самостійності.

Православні підтримували Свидригайла, а католики виступали проти нього. Під час його правління поляки напали на Західну Волинь та Західне Поділля. Його суперник, Сигізмунд Кейстutowич віддав Поділля Польщі (1432). Коли ж Сигізмунд здобув перемогу над Свидригайлом у самій Литві, останній зробив спробу відірвати від Великого князівства Литовську Русь, куди входили й українські землі, проте зазнав невдачі. Все ж, щоб укріпити свої позиції, Сигізмундові довелося піти на поступки прихильникам Свидригайла. У 1434 р. православні бояри Великого князівства Литовського одержали ті самі пільги і права власності, що їх мали у Великому князівстві шляхтичі-католики. Коли

Казимир Ягайлович (Jagiellończyk) у 1447 р. став відразу і великим литовським князем, і польським королем, він продовжував дбати про політичне здоров'я литовської верхівки. Цього ж року він надав литовським боярам привілей, яким гарантував, що офіційні посади у їхній країні будуть займати лише литовці (тобто мешканці Великого князівства), і що Литва збереже ті кордони, які вона мала за часів Вітовта. Згідно з цим привілеєм, Поділля не могло вважатися законно належним до Польщі.

Від 1446 року польським королем і великим литовським князем звичайно була одна й та ж особа, хоча члени династії Ягайловичів вважали Велике князівство спадковим володінням свого роду і уникали надто тісного об'єднання з поляками. Так, наприклад, вони були проти спільних виборів одного правителя для обидвох держав. Час, однак, показав, що інтереси в них спільні. Обидві держави мусили дбати про захист від Кримського ханства (яке внаслідок розпаду Золотої Орди, стало васалом Османської імперії) та його набігів на території, що належали або до Польщі (Поділля), або до Великого Литовського князівства (решта Поділля та інші руські землі). Москва становила небезпеку лише для Великого Литовського князівства, що зазнавало поважних територіальних втрат на сході, особливо між 1500 і 1515 роками. Так, Литва втратила Смоленськ у 1514 р. майже на сотню літ, а Полоцьк — у 1563 р., правда, тільки більш-менш на п'ятнадцять років. Треба визнати, що коли Велике князівство зверталося до Польщі за допомогою, Польща цю допомогу йому надавала, виявляючи далекозорість принаймні у цьому випадку.

Західна культура проникала в Литву через Польщу, що приводило до полонізації литовської верхівки. У шістдесятих роках XVI ст. Литва прийняла польську систему адміністрування. Хоча на 1563 рік дискримінація православних була фактично скасована, місць у королівській раді для православних митрополитів та єпископів і далі не знаходилося. Полонізація вистелила шлях для Люблінської унії 1569 р. Її укладення не було легкою справою — цьому опиралися литовські магнати, побоюючись, і не без підстав, втратити свою незалежність; та нижчі стани були за унію, і гору взяли вони. Унія передбачала існування єдиної республіки, єдиного сейму, єдиної монетарної системи і єдиного короля; окремою мала бути лише адміністрація та армія. Підляське, Волинське, Брацлавське та Київське воєводства — тобто, більша частина України — увійшли до Польського королівства; їхній еліті при цьому було видано гарантії, що офіційною мовою у них залишиться руська і що Православна церква збереже свої права.

Люблінська унія виявилася поворотним пунктом у формуванні української національної свідомості, бо пришвидшила культурну колонізацію православних українців і проклала шлях наступові католицизму, кульмінацією якого стала релігійна Берестейська унія 1596 року. Після Люблінської унії грошовитим польським магнатам стало простіше скуповувати землі на територіях, які тепер належали до польської корони, або орендувати королівські землі (*królewszczyzny*) і поселяли там прибулу дрібну польську шляхту, а українська шляхта стала полонізуватися ще швидше. Все це, своєю чергою, приводило до сутичок із козаками, стосунки з якими вже через роки двадцять після Люблінської унії неабияк загострилися.

Польська експансія на схід продовжувалася і в першій половині XVII ст. В 1603–1618 рр. Польща скористалася з періоду смути в Москві. Дворічна окупація Москви польськими військами закінчилася для Польщі безславно, та в 1610 р. вона взяла триумфальний реванш, коли під Ключино гетьман Жолкевський захопив у полон царя Василя Шуйського. За умовами Деулінського перемир'я, 1618 р. Польща здобула Смоленськ, відібраний назад у Москви у 1611 р., та Чернігівсько-Сіверську землю, приєднану литовцями ще в XIV ст. Так далеко простягтися на схід, як того року Польщі вже більше ніколи не судилося.

Розпад східних польських володінь почався після 1654 р., коли Богдан Хмельницький віддався в руки царя Олексія Михайловича у Переяславі. 1654 року Москва відібрала Смоленськ, тоді ж таки спустошила Вільно. Ні польській армії, ні польській дипломатії так і не вдалося компенсувати цих втрат. Угода, укладена в Гадячі 1658 р. між Польщею й українськими козаками, була спробою забезпечити альтернативу для української верхівки, стривоженої можливими наслідками свого московського васальства. Гадяцька угода передбачала тричастинну Річ Посполиту, третьою частиною якого мало бути «Руське князівство». До князівства мали ввійти Київське, Брацлавське й Чернігівське воєводства, а Берестейська унія на його території мала бути скасована. Православні представники усіх трьох воєводств мали отримати місця у сеймі; передбачалося заснування одного-двох вищих навчальних закладів, а державний реєстр козаків мав зрости до 60 000 чол. Нічого з того не вийшло. Москва, попри всі тимчасові відступи, і далі чинила політичний тиск й вела військові наступи. Андрусівське перемир'я 1667 р. між Польщею та Московією показує, що Польща віддала Москві не лише Лівобережжя (нова границя проходила тепер по Дніпрі), а й Київ (відданий тимчасово, «на два роки», та, як було затверджено в 1686 р. — назавжди).

На українських територіях встановлена між Московською державою й Польщею нова границя такою й залишалася аж до другого поділу Польщі в 1793 р. А це означало, що більша частина Правобережжя (крім самого Києва, його околиць на правому березі Дніпра та земель Запорізької Січі) була відкритою дедалі сильнішим польським культурним впливам і залишалася у тій же польській соціальній системі шляхетства й кріпацтва, що сприяло подальшій колонізації вищих класів на цих землях. Під час першого поділу, у 1772 р., Польща відступила Габсбурзькій імперії частину Галичини, завойовану нею 1349 р. й додану до польської корони в 1434 р. Якщо йшлося про державу зверхність, більш ніж чотири століття польського панування у цьому регіоні дійшли кінця, та поляки пустили тут настільки міцне культурне й соціальне коріння, що польська меншина утримувала панівне становище в «Галиції і Льодомерії» (офіційна австрійська назва цієї території, особливо після реформи 1868 р.) аж до років після Першої світової війни. Слід зіставити шістсот років польського впливу тут, з 225 роками безпосереднього польського панування на Правобережжі і з одним лишень століттям — у Києві та на Лівобережжі. Цю часову різницю пам'ятимемо й тоді, коли порівнюватимемо культурні відмінності всередині самої України. Але навіть у тій частині України, яка не відійшла до Польщі в 1921 р., але яка належала їй в різні періоди між 1569 та 1792 рр., (йдеться про Правобережжя включно з Києвом), польські впливи були вельми відчутні, особливо напередодні польських повстань 1830–1831 та 1863 рр. Їх вносили польські поміщики, польські інженери, носії польського культурного життя і ярмарки у Києві та інших українських містах. Перед другим польським повстанням 1863 року землеволодіння великих польських поміщиків на Правобережній Україні складали п'ять шостих усіх поміщицьких маєтностей; і навіть у 1914 році майже половина великої земельної власності на Правобережжі належала полякам, дарма що царський режим, зокрема після 1863 р., пробував підірвати польські права на землю. Ставлення польських поміщиків в Україні до російських окупантів, які на той час урядували в краї — краї, на погляд цих поміщиків, історично польському, — було амбівалентним. Наприклад, дехто з них, разом з колонізованими інтелігентами шляхетського походження (так званими «хлопоманами»), виявляв інтерес і симпатії до «селян» (*lud wiejski*) та їхніх звичаїв. І все ж, польські поміщики та російські урядовці знаходили спільну мову, особливо коли довелося придушувати сплески соціального невдоволення серед селян, переважно українців. Тому сучасні історики й говорять про союз між царськими військами та польськими поміщиками, чи про фактичне польсько-російське співволодіння Правобережною Україною після 1831 р.

Під час другого поділу, в 1793 р., Польща втратила більшість своїх українських володінь. У певному сенсі, Україна стала одним зі спадкоємців польсько-литовської Речі Посполитої. Коли Польща знову з'явилася на політичному обрії — як автономна одиниця під назвою Князівства Варшавського (між 1807 та 1812 рр.) чи як утворене Віденським конгресом Королівство Польське (між 1815 та 1831 рр.), — вона вже не володіла майже жодними українськими територіями. Деякі з них (Волинь і давню Галичину) у міжвоєнний період (1918–1939 рр.) вона здобула собі назад і знову втратила майже все в 1939–1945 рр. Післявоєнна Польща виявилася етнічно однорідною і тим нагадувала Польщу доби П'ястів; а до 1989–1990 року вона мала вже дещо спільного і з післявіденським Королівством Польським.

З точки зору поляків, час від 1618 до 1945 року був невеселою епохою постійного згортання східних границь — спочатку Речі Посполитої, потім — Польщі. Про Польщу по той бік Смоленська, Вітебська, Полоцька, Києва, Житомира і Кам'янець-Подільського (де знайшов свою загибель пан Володийовський Генрика Сенкевіча) мало хто й пам'ятає. Львів, у якому до 1939 року більшість складала поляки та польськомовні євреї, сьогодні говорить українською мовою, і сьогодні найбільша з його меншин — більша, ніж польська, — це недавно прибулі росіяни.

II

Як вплинуло польське правління на культуру України? Насамперед, для багатьох членів місцевих еліт воно означало заміну місцевих православних та церковнослов'янських традицій на нові римо-католицькі цінності. Вищі класи українського суспільства не могли більше самовпевнено спиратися на православну традицію й освіту. Пониження престижу всього, що досі було старим і рідним, тільки сприяло асиміляції верхівки. Мовна та культурна асиміляція йшли пліч-о-пліч з окатоличенням. На початку XVII ст. українці чудово усвідомлювали, що з ними діялося. У 1605 чи 1606 році український автор трактату *Перестога* зазначав:

Читаючи кроніки польськіє, знайдешъ о томъ достатечне, якъ Поляци рускіє панства поосѣдали, попріятелівшися з ними [тобто, з русинами], и цорки [доньки] своє за Русинов давши, через ных своє обичає оздобные и науку укоренили, так иж Русь, посполитовавшися з ними, позавидѣли их обычаєм, их мовѣ и наукам, и не маючи своих наукъ, у науки рымськіє своє дѣти давати почали, которые за науками и вѣри навикли. И такъ помалу малу науками своими все панство руское до вѣри рымское привели, ижъ потомкове княжат руских з вѣры православное на рымскую

выкрестилися и назвиска и имена собѣ поотмѣняли, якобы нѣколи не знашлись быти потомками благочестивых прародителей своих. А за тымъ православіе греческое озимнѣло и в згорду пришло и во занедбаня, бо теж зацных становъ особы, погордѣвши своим православіем, до врьдовъ духовных приходити перестали, але ледакого на них вставляли ку воли только самому посполитому челоуѣкови¹.

У 1610 р. Мелетій Смотрицький опублікував *Тренос* себто плач Православної Руської церкви (*Θρηνος, To iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiewy Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem Dogmat Wiary. Pierwey z Graeckiego na Słowieński, a teraz z Słowieńskiego na Polski przetożony. Przez Theophila Orthologa...*). У цьому творі мати-Церква звертається до своїх дітей і, вдаючись до змішаної метафори, порівнює їх із коштовним камінням у своїй ризі. Ризу її втрачено: «Де інші дороги й рівно безцінні тої ж корони каміння — славні дома руських князів — неоціненні сапфіри, безцінні діаманти: княжата Слуцькі, Заславські, Збараські, Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські...?»² Перелічивши ще з десяток прізвищ, автор провадить далі: «Де попри них інші неоціненні мої клейноди — родовиті, мовлю, славні, великомисленні, сильні й давні дома по всім світі голосного доброю славою, могутністю і відвагою народу руського [narodu Rosieyskiego] Ходкевичі... Сапєги... Халецькі... Потії...?»³ Повний перелік складає тридцять одне родові прізвище, багато з яких згадуються і в пізній історії польської шляхти.

Асиміляції піддалися переважно найвищі верстви руської спільноти, хоча й дещо нижчі, близько стикаючись із польською культурою, теж зазнали її впливів. Польська культура кінця XVI ст. ввібрала все найкраще з ренесансної Європи. Реформаційні віяння усе ще були сильними і мали позитивний ефект не лише в Польщі, але й на литовських та українських землях. Польські латиномовні поети (наприклад, Матвій Казимир Сарбевський) та політичні мислителі (такі як Андрій Фрич Моджевський чи Ян Ласький) здобули у Західній Європі міжнародне визнання. Деякі поети, що писали польською мовою — як, наприклад, обидва Кохановські, Ян і Петро, — навчалися в італійських універ-

¹ М. Возняк. *Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові*. Львів 1954, с. 26. Пор. також: Його ж: *Історія української літератури*, т. 2, кн. 1. Львів 1921, с. 171 (передрук: Львів 1992).

² Цит. за вид.: *Українська поезія XVII століття (перша половина)* / ред. В. В. Яременко. Київ 1988, с. 121–130, зокрема с. 129 (переклад М. Грушевського). Пор. публікацію оригіналу: *Collected Works of Meletij Smotryckij* / вступ D. A. Frick. Cambridge, Mass. 1987, с. 31 (с. 15 факсиміле). (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, 1).

³ Там само, с. 129–130 (= с. 15–16 у факсимільному виданні).

ситетах, а творчістю не поступалися найкращим поетам Європи. Польща стала для українців вікном на Захід. У XV–XVI ст. в університетських списках Кракова, Падуї, Болоньї та Праги числилося чимало студентів, котрі в графі про походження були записані як *Roxolani*. Як у Польщі, так і в Італії бачимо професорів і докторів філософії «руської» національності. Прикладами можуть служити Павло Русин із Кросна (діяв у Кракові); професор астрономії в Болонському університеті в 1458–1482 рр. Георгій Русин (Юрій Дрогобич) та Григорій Кирницький зі Львова, що здобув докторат у Падуї 1641 року. Відомі й інші діячі на польському коні, що відкрито декларували своє руське коріння, — скажімо, уродженець Перемишля Станіслав Ожеховський, видатний публіцист XVI ст., син польського шляхтича, але внук православного священика, прихильник унійної ідеї, але без імпералізму папи, який, за його словами, прагнув звести Вселенську Церкву «до куточка Лаціо». 1531 року Ожеховський заявив: «*Ruthenorum me esse et libenter profiteor*», та: «*Roxolania patria est mihi*», а в Ляйпцігському університеті записався як «*Orzechoffski Russus*».

Природно, що ті члени української еліти, які працювали в рамках традиційної системи, і тримались православної віри та руської мови, теж підпадали під сильний вплив польської культури. Читаючи українські вірші, виголошені спудеями Могилянської колегії у Києві в 1632 році на честь її патрона, чи-то піднесені Петру Могилі друкарями Печерської лаври у 1633 році, ми спокійно можемо вимовляти їх по-польськи, нічого не міняючи у словнику. Написані ці вірші у стилі західного бароко, а слова — крім римованих — запозичені з польської або ж легко транспонуються на польську. У мистецтві й архітектурі українське бароко є місцевим відображенням польського бароко, і його можна збагнути лише в рамках впливу Контрреформації та релігійного наступу єзуїтів на східні території польської держави, що почався в 1570-х рр.

Деякі верстви українського населення вчинили сильний опір цьому польському засиллю. На соціально-політичному рівні він вилився в козацькі повстання та рух селянських мас, сповнених ненависті до польських панів та їхніх єврейських і вірменських поплічників, — про це свідчать місцеві думи і відгуки чужинецьких спостерігачів. На культурному рівні він прийняв форму релігійної полеміки та православно-освітнянського руху. Дехто з полемістів — як-от Іван Вишенський (помер невдовзі після 1621 р.) — користувався відносно мало полонізованою розмовною мовою (але аж ніяк не вільною від полонізмів) і не виходив за рамки церковнослов'янської традиції. Церковні братства приділяли особливу увагу вивченню грецької мови у своїх школах та налагоджували тісні контакти з царгородським патріархатом. Та слід сказати, що то був лиш один бік справи.

Більшість із тих, хто чинив опір польсько-католицькій експансії, вдавалися до зброї, що її принесла сама ця експансія. Цитований вище уривок із *Перестороги* починається словами: «Читаючи *польські* хроніки, знайдеш про це досить...». *Плач* Смотрицького має чисто грецький заголовок — *Θρῆνος* і спрямований проти тих, хто перекинувся до польського табору, проте написаний він бездоганною польською літературною мовою. Ця орієнтація на польську культуру ніде не проявилася так очевидно, як в осередку православної української освіти — Києво-Могилянській колегії (що після 1701 р. стала називатися Київською академією). Прозахідний курс академії протривав до середини XVIII ст., коли Київ уже близько 80 років як був російським, а гетьман Мазепа — людина західної (себто польської) культури, і цар Петро I давно вже були в могилі.

Ще навіть у 1740-х рр. Київську академію називали «польсько-слов'янсько-латинською», а всі без винятку її кращі випускники і викладачі — що згодом стали слугами Москви чи Російської імперії — були якщо не авторами польськомовних віршів, то принаймні збирачами польських книжок. 1648 року (рік повстання Хмельницького) Симеон Полоцький переклав акафіст Божій Матері — візантійську поезію в церковнослов'янській одежі — польськими віршами. Коли він згодом засуджував свого брата-уніата за релігійне відступництво, то зробив це теж по-польськи. Стефан Яворський, митрополит Рязанський, місцєблжуститель патріаршого престолу в Москві, мав у своїй книгозбірні польські книжки, цитував з оригіналу писані в засланні вірші Овідія, а сам писав вишукану поезію польською мовою. Чернігівський архієпископ Лазар Баранович поганенько віршував по-польськи, але не тому, що добре не знав цієї мови, а тому, що не був добрим поетом. Тим не менше, у своїх віршах він закликав поляків та українців припинити ворожнечу й об'єднатися у боротьбі проти турків.

Ім'я Феофана Прокоповича більшість із нас пов'язує з похвалами, якими він у Москві осипав Петра Першого. Але не слід забувати, що цей колишній уніат, випускник римської Колегії св. Афанасія і професор Києво-Могилянської академії, писав свої проповіді по-польськи. Вірші, присвячені перемозі в Полтавській битві, він опублікував у церковнослов'янському, латинському і польському варіантах, з яких оригінальним, є польський. Невтаємниченим може видатися дивним, що ці антимазепинські вірші читалися Петрові Першому в Києві і читалися по-польськи. Близько 1700 р. всі викладачі Київської школи у своїх курсах з поезики імітували братів Кохановських і на «польського Горація» Сарбевського. І Дмитро Савич Туптало (Дмитрій Ростовський) — автор *Четьїх Міней* (Житій святих), перший том яких було

видано у Києві 1689 р., і Пилип Орлик — наступник Мазепи і перший український політичний емігрант, не тільки мали у своїх бібліотеках польські й латинські книжки, але й щоденники свої писали, відповідно, латинською й польською мовами. Щось подібне мало місце і в Західній Україні на початку XIX ст. Коли Маркіян Шашкевич — провідник Руської Трійці, котрий першим у Галичині почав складати вірші розмовною українською мовою — сідав за любовні вірші й листи до своєї нареченої, то писав їх по-польськи.

III

Так польське панування впливало на культурну еліту України аж до доброї половини XVIII ст. А які ж були наслідки польської експансії на схід для самої Польщі? Дехто з польських істориків з жалем зазначає, що краще б енергія, затрачена на підкорення східних територій, була покладена на створення нової централізованої держави — стану, якого Польща так і не встигла досягти перед поділами. Такий хибний шлях розвитку на кінець XVIII ст. привів до розпаду польської державності і загальмував формування сучасної польської нації. Мало того, Польща так і не спромоглася ані вирішити українське питання, ані відвернути вибух Великої Козацької війни. Немає сумніву, що козацькі війни пришвидшили розвал Польщі, та, мимохідь кажучи, Україна від цього не виграла. Тарас Шевченко мав певну рацію, коли писав у своєму *Посланні*: «Правда ваша: Польща впала, та й вас роздавила»⁴.

В соціально-політичному плані східна експансія сприяла формуванню класу польських і полонізованих магнатів (так званих *królewiat*, «княжат»), які володіли величезними латифундіями і мали навіть власні війська. Ярема Вишневецький — колишній православний і родич Петра Могили, та затятий ворог Хмельницького — володів маєтностями довкола Лубен, з населенням до 288 000 душ. До інших «українських» магнатів, які відіграли роль у польській історії, належали Збараські, Чарторийські, Заславські та Потоцькі. Цей клас мав таку силу, що один із його членів зумів навіть дістатися польського трону: у 1669 р. польським королем став Михайло Корибут, син Яреми Вишневецького. Його славетним наступником був Ян III Собеський; його рід був не зовсім магнатського калібру, але був з магнатами пов'язаний. Родина Собеських також поселилася на українських землях, і майбутній герой оборони

⁴ *І мертвим, і живим... моє дружнєє посланіє* // Тарас Шевченко. *Повна збірка творів*, т. 1. Київ 1949, с. 296. Пор. також: «На тій Україні, на тій самій, що з тобою [Богданом] ляха задавила, байстриюки Єкатерини сараною сіли», див. *Великий льох* // там само, с. 271.

обложеного Відня у 1683 році народився в Олеську, у староруському замку, що лежить на північний захід від Львова.

Оскільки магнати ставилися вороже до створення централізованої виконавчої влади, вони не тільки послаблювали внутрішню демократію польського шляхетського стану, але також опиралися реформам, необхідним для того, щоб Польща стала однією з модерних держав XVIII ст. Інші землевласники-шляхтичі, що володіли маєтками в Україні, почували загрозу з боку недавно виниклої козацької верхівки, яка претендувала на однакові з ними права, тож перекривали будь-які шляхи до розв'язання «українського питання», що спричиняло до занепаду Речі Посполитої. У такий спосіб обидві ці суспільні верстви, що великою мірою склалися або з українців за походженням, або з власників українських земель, приклалися до розвалу Польщі.

В культурному плані український ландшафт, люди, історія та мова наклали свій відбиток і на польську мову, і на польську літературу. Ще в 1930-х рр. польські емігранти — нащадки поміщиків, які століттями жили серед українців, говорили по-польськи з особливим акцентом, що називався *polszczyzna kresowa* — «окраїнна польська». Стосовно України вони мали, мабуть, ті самі сентименти, що й англо-ірландські аристократи — до Ірландії та ірландців.

Україна й українці присутні у польській художній літературі вже від XVI ст. Ця присутність особливо відчутна у два періоди — в пізньому ренесансі й бароко, та в добу романтизму. Що ж до просторових координат, то майже всі письменники бароко діяли у Західній, а романтики — у Правобережній Україні (розширення просторових координат відбиває часовий графік польської експансії на схід). Нас, зокрема, цікавить перший період, коли в польській літературі почали з'являтися українські мотиви. Це був час активної творчої діяльності п'ятьох визначних поетів: Себастьяна Кльоновича, Шимона Шимоновича, братів Зиморовичів, Шимона та Бартоломея, і Миколая Семп-Шажинського, «першого польського поета епохи бароко». Всі п'ятеро були поляками⁵, тож, відповідно, римо-католиками чи прихильниками аріанства. Якщо не вони самі, то їхні батьки переселилися з Польщі на Західну Україну чи в сусідні з нею регіони. Четверо з них належали до класу міщан — львівських (Бартоломей Зиморович був навіть бургомістром Львова) або, як Кльонович, люблінських. З їхніх творів не видно, щоб вони почувалися етнічно чи релігійно «чужими» у своєму середовищі. За винятком Семпа-Шажинського, всі поети щедро насичували свої «полотна» місцевим колоритом. Вони мали відчуття, що

⁵ Правда, дехто вважає братів Зиморовичів вірменами за походженням.

описують свій рідний край і свій народ — свою «руську» (*Ruski, Rosiejski*) землю, своїх «руських» людей (*Russigenae*), свою руську столицю — Львів (*Leontopolis sacra*) чи навіть київські руїни, з чудотворними Лаврськими печерами, оспівані Кльоновичем у близько тисячі восьмистах латиномовних рядків його *Роксоланії* (*Roxolania*). У своїх ідиліях, що нерідко були переспівами з Теокріта, із вставками, запозиченими у Вергілія, виступали пастухи чи косарі з українськими іменами (Мілко замість Теокрітового Мілона). Пастухи грали на бандурах і пересипали свою польську мову українізмами: слово «соловій» уживалося із заувагою, що воно «з нашої мови». Збірка Шимона Зиморовича *Роксоланки* (1629) — це пісні про кохання, де місцевий колорит, місцеві весільні обряди та україніزم в лексиці служили рамкою, в яку молодий уродженець Львова, сидячи у польському столичному Кракові і вправляючись у віршуванні на античну тематику, майстерно вписував свою начитаність.

Релігійна полеміка тих часів не знайшла відображення у поезії цих п'ятьох авторів. Не знаходимо у ній і жодного вияву почуття вищості — не кажучи про антипатію — у відношенні до місцевого населення (єдиним винятком є Кльонович зі своїм ворожим ставленням до євреїв). Навпаки, одна чи дві ідилії Шимоновича свідчать про явну небайдужість автора до важкого соціального становища цього населення. Його поема *Женці* описує злигодні молодих жінок з українськими іменами, що змушені тяжко працювати на полі під наглядом безжалісного, напасного десятника.

Один із наших поетів, Бартоломей Зиморович, був свідком облоги Львова козаками Богдана Хмельницького та їхніми татарськими союзниками у 1648 р. І одних, і других він описав в ідиліях *Козацькі часи* та *Руська смута*. Козаків, щоправда, Зиморович не любив, бо Хмельниччина становила смертельну загрозу для його світу, а крім того облога завдала збитків його замиському маєткові. Проте, знову ж таки, тон, в якому написані обидві ідилії, визначає не національні і навіть не так релігійні, як соціальні мотиви: оповідачі мають українські імена (хоч і не найнижчий соціальний статус), а описують вони, як жорстоко повелися козаки з мешканцями Львова й околиць, дарма що жертви покликалися на єдину з напасниками мову і віру. Тож дізнаємося, як козаки, ще гірше, аніж їхні союзники, невірні татари, спалювали монастирі, церкви, а особливо львівський собор св. Юра⁶.

⁶ Маркіян Шашкевич майже через два століття після Зиморовича, описав облогу Хмельницьким Львова українськими віршами, імітуючи мову і стиль дум XVII ст., але з іншої точки зору: Шашкевич співчуває учасникам облоги; про татар чи про мародерство там немає мови, хоча згадується про викуп.

На відміну від цих п'ятьох видатних поетів, шостий — Ян Домбровський, який писав у XVII ст. про Україну — автор майже невідомий. Усе, що можна про нього сказати напевно — це те, що його польське прізвище і вживання польських слів у латинському тексті свідчать про його польське походження, а також, що його перу належить принаймні ще один другорядний твір. Та оскільки його головний твір цікавий для нашої теми, то ми розглянемо його трохи детальніше.

Невдовзі після 1618 року Домбровський опублікував поему з дев'ятисот латиномовних строф, переважно гексаметрів, під заголовком *Дніпрові Музи*. Поема мала ознайомити новопризначеного київського католицького єпископа з історією древнього міста, престол якого той збирався посісти, та із землею, сувереном якої Київ був у минулі часи⁷.

Домбровський захоплювався давніми русичами, які сповнювали страхом «порфіроносних» тиранів — себто, візантійських імператорів. Вихваляв він і своїх сучасників — козаків за їхні подвиги у війні проти татар загалом і проти турків у гирлі Дніпра зокрема, та закликав античних муз освіяти козацьку мужність.

Домбровський, звісно, знав про релігійні розбіжності, що тоді роздирили руську землю, і був прихильником Західної церкви та унії. Тому він і хвалить Януша Острозького, за те що той відкинувся від «грецького обряду». І все ж називає Софію Київську «шанованим храмом» та бажає, щоб новий єпископ приніс мир своїй пастві. Від імені старця — персоніфікованого Дніпра — наш поет повідомляє єпископа, що кияни й досі дотримуються стародавніх візантійських традицій. Тон, яким ведеться розповідь у *Дніпрових Музах*, де древні русичі прирівнюються до древніх римлян та до могутніх османців сьогодення, дуже далекий від того презирства, з яким Петро Скарґа говорив про «непись-

⁷ Jan Dąbrowski. *Camoenae Borysthenides: Seu, Felicis ad Episcopalem sedem Chiovensem ingressus, Ill(ust)r(iss)imi et Re(vere)ndissimi Domini Boguslai Radoszowski Voxa, à Siemicowice, Gratulatio* (без місця, 1618[?]). Пор. також: К. Estreicher. *Bibliografia polska*, ч. 1, т. 4 (= 15). Kraków 1897, с. 3–4. Доступом до оригіналу завдячую проф. Єжи Аксерові з Варшави. Я також користувався українським перекладом (нерідко неправильним) Володимира Литвинова у вид.: *Українська поезія XVII ст. (перша половина)* / упор. В. В. Яременко. Київ 1988, с. 94–199, де цей переклад «друкується вперше» (с. 343). Лишаю на боці питання, чи всі три твори що їх Естрайхер приписує Домбровському, належать перу одного автора. Хронологія цьому суперечить.

Про католицького єпископа Київського і Луцького Богуслава Боксу-Радошевського див.: *Polski stownik biograficzny*, т. 29, 1986, с. 747–748. (автор В. Kumor). За Домбровським, Радошевський був угорського роду, але був пов'язаний з русинами через матір. Під час його єпископату в Києві з'явилися єзуїти у 1620 р.

менних русинів»; вірші Домбровського повні співчуття до української землі та її народу; подібне співчуття знаходимо і в дещо пізніших творах двох Шимонів — Шимоновича та Зиморовича.

Невідомо, чи Домбровський жив в Україні і як довго; невідомо теж, наскільки поширеними були його погляди у ті часи. Однак цих три випадки — Домбровського і Шимоновича з Зиморовичем — дозволяють зробити висновок, що на початку XVII ст. дехто з польської еліти вже дивився на Україну як на свій рідний край і — як невдовзі побачимо — вважав її історію своєю.

Знаменним у поемі Домбровського є її погляд на історію землі, у подорож до якої збирався новопризначений єпископ. Описується історія саме землі, географічним — а колись і політичним — центром якої є Київ. Так, минулі часи, про які говорить Домбровський, є місцевою минувшиною, і старець Дніпро (що називається тут *Borysthenius heros*) дає стислий виклад початків руської історії, від легендарних князів, що звалися «Kius», «Ascoldus» і «Dirus»; багато що в цій розповіді запозичено з *Початкового літопису*, але фактично Домбровський спирається на польських істориків, — це видно з коментарів, долучених ним самим. В коментарях він цитує Длугоша, Кромера і Мацея Меховського, та основним джерелом послужив йому Мацей Стрийковський.

Частково на основі цих джерел, а частково з власної фантазії Домбровський відтворив перебіг подій, і цим багато в чому випередив (і «поправив») історичну концепцію Михайла Грушевського. Спочатку київські «монархи» правили над «сарматами», тримали в покорі північне плем'я *мосхів* (себто, москвичів) і нападали на Візантійську імперію. Княгиню Ольгу Домбровський порівнює з Жанною д'Арк. Володіння русів простягалися від ріки Віслока на заході до крижаних волзьких вод (*Rha gelidus*) на сході. Киян перемогли татари, підкоривши собі їхню землю; шлях татарам на захід перепинили поляки. До того ж часу відносяться і першопочатки козацтва. Руські князі повернулися до Києва, найпершим — Данило Галицький, що його папський легат коронував на «короля усіх русів». Тоді з'явилися (зненацька, як на нас) «правдиві нащадки Данила» — Острозькі, та «нащадки героїчних русів» — Заславські, серед них Ігор Рюрикович (пор. давальний відмінок *Ihoro*). (Це були ті самі Заславські з XVI — початку XVII ст., чие відступництво від руської віри, як ми пам'ятаємо, оплакував Мелетій Смотрицький у своєму *Треносі* вісьмома роками раніше; див. також Нарис 9).

Після такого екскурсу, що мав на меті підтримати історичні претензії сучасних авторів місцевих магнатів, поет повертається до Данила Галицького і його сина Лева. Їхній рід правив Києвом близько п'яти

десятиріч, аж до захоплення міста литовцями. Захоплення це в поемі приписується Гедимінові, хоча Домбровський згадує й інших литовських правителів — Ольгерда, Вітовта і Свидригайла, а також Симеона, останнього князя Київського і Слуцького. Нарешті Київське князівство підкорив польський король Казимир Ягайлович і — як довідуємося з авторського коментаря — перетворив його на воєводство. Історична частина поеми завершується похвалою прихильникам короля — родів Замойських (що теж названі нащадками русів) та великому коронному гетьманові Станіславу Жолкевському.

Переказана Домбровським історія була історією однієї території — не однієї династії, яка у певний час вибралася з Києва куди-інде, і влада якої кочувала з місця на місце; таку теорію вигадали і на той час уже цілком розробили московські книжники (див. Нарис 5). В історії Домбровського немає ні Володимира-на-Клязьмі, ні Суздаля, ні Москви, — інакше кажучи, немає кочування «уявної» Русі з одного політичного центру в інший. *Мосхи* у ній — просто сусіди (*vicini*) русів, чужаки з похмурими обличчями і жорстокою вдачею. Домбровський писав усе це близько 1618 р., у час польського походу проти Москви і Деулінського перемир'я — подій, знаменних для Речі Посполитої у виборюванні її переваги над Москвою; тож автор описує ще й десяток походів, в яких брали участь його герої, серед них і Константин Острозький-старший.

Як ми побачимо в Нарисах 9 та 11, ідея, що Київ початку XVII ст. був продовженням Києва Володимира Великого, побутувала й серед самих киян, представників головної течії православної інтелігенції. Те, що і освічені українці, й поляки, які писали про Україну, дотримувалися одного й того ж погляду на історичне минуле Київської землі, могло б прислужитися до мирного вирішення «українського питання». Та сталося інакше (не без участі поляків), і через якихось півстоліття після Домбровського спільне для нього і його українських колег переконання про тяглість місцевої традиції упало під натиском історичної побудови, вже раніше розробленої московськими книжниками. Щоб прислужитися цареві — новому господареві свого міста— цю теорію засвоїли собі й київські письменники. Промовистим свідченням такої зміни поглядів став твір під назвою *Синопис* (див. Нарис 12).

У добу романтизму в польському письменстві виникла ціла «українська школа», видатними представниками якої були Антоній Мальчевський (автор поеми *Марія*), Северин Гоцинський, Юзеф Богдан Залеський та Михайло Чайковський (Садик Паша). Всі вони були уродженцями України, а троє з них емігрувало за кордон після повстання 1831 р., забравши з собою ностальгію за українськими піснями, козаками і насамперед, краєвидами, — усе це озвалося в їхній творчості. У своїй

байронівській поемі *Беньовський* великий польський поет-романтик Юліуш Словацький порівнював польську мову до співучого українського степу, і співчував тим, кому не довелося відчутти Божу присутність на «блакитних» полях України. Трохи пізніше (у 1804 р.) класицизуючий письменник Станіслав Трембецький, беручись описувати сад у Софіївці — маєтку польської аристократки Софії Потоцької в Тульчині під Вінницею, — назвав Україну, в біблійному дусі, «краєм, що спливає молоком і медом». Те ж саме означення дав їй двома століття раніше Бартоломей Зиморович.

Поляки XIX ст., та й читачі XX ст., виховані на трилогії Генрика Сенкевіча, бачили Україну частиною польського літературного пейзажу. Приходить на думку паралель: відношення таких англійських письменників як Радьярд Кіплінг та Едвард М. Форстер до Індії під британським пануванням.

IV

Дехто з українських істориків вважає, що польське панування мало позначилося на долі України. З таким висновком важко погодитися, особливо коли говорити про формування національно-культурної свідомості. Насамперед, завдяки польському пануванню українська еліта мала можливість прилучитися до змін, що відбувалися у західній культурі в XVI–XVII ст. — інакше ці західні течії могли й не дійти до України. З усіх земель православних слов'ян лише українсько-білоруські перейшли добу Ренесансу (в загальноприйнятому значенні цього слова) і передусім добу бароко та Контрреформації. Лише на цих землях вищі верстви православного суспільства мали тісні зв'язки з протестантами, хоча ні селяни, ні прості козаки з цього майже не скористали. Протягом тривалого часу — де одне століття, а де чотири, залежно від території — українці жили життям нецентралізованої держави, в якій шанувалися свобода і привілеї, щоправда тільки вищого класу. Спочатку козацька верхівка доби Гетьманату орієнтувалася на цю польську модель. В основу сучасної літературної української мови, звісно, лягла полтавська, себто лівобережна, говірка однак українська літературна мова XVI–XVII ст. була сильно сполонізована, та ще й нині частина української кодифікованої лексики й фразеології виказує польські впливи. Нарешті, Берестейська унія спричинила релігійний поділ серед української нації. Це розділення поглибилося через наслідки першого поділу Польщі, проте закорінене воно ще в тих часах, коли після введення Люблінської унії польська експансія на Україну набрала сили.

Література

- Baron S. W. *A Social and Religious History of the Jews*, т. 16: *Poland-Lithuania 1500–1650*, 2nd ed. New York—London 1976.
- Beauvois D. *La bataille de la terre en Ukraine 1863–1914. Les Polonais et les conflits socio-ethniques*. Lille 1993.
- Velychenko S. The Ukrainian-Rus' Lands in Eastern European Politics, 1572–1632: Some Preliminary Observations // *East European Quarterly* 19 (1985) 201–208.
- Halecki O. *Borderlands of Western Civilization: A History of East Central Europe*. New York 1952.
- Halecki O. Ukraine, Poland, and Sweden in the Time of Ivan Mazepa // *Ukrainian Quarterly* 15 (1959) 128–132.
- Grabowicz G. Between History and Myth: Perceptions of the Cossack Past in Polish, Russian and Ukrainian Romantic Literature // *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, т. 2. Columbus, Ohio 1983, с. 173–188.
- Голенищев-Кутузов И. Н. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия) // *Доклады советской делегации на международном съезде славистов*. Москва 1963.
- Goleniščev-Kutuzov I. N. *Il Rinascimento Italiano e le letterature slave dei secoli XV e XVI* / ред. S. Graciotti, J. Křesálková. Milano 1973.
- Davies N. *God's Playground: A History of Poland*: 2 vols. New York 1982.
- Dvornik F. *The Slavs in European History and Civilization*. New Brunswick, N.J. 1962.
- Isaievych Ia. George Drohobych's Astronomical Treatises and Their Arabic Sources // *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* / ред. Ch. E. Butterworth і B. A. Kessel. Leiden—New York—Cologne 1994, с. 58–64 (з дальшою бібліографією про Юрія Дрогобича).
- Kamiński A. The Cossack Experiment in *Szlachta* Democracy in the Polish-Lithuanian Commonwealth: the Hadiach (*Hadziacz*) Union // *Harvard Ukrainian Studies* 1 (1977) 178–197.
- Kamiński A. *Republic vs. Autocracy: Poland-Lithuania and Russia, 1686–1697*. Cambridge, Mass. 1993 (Розділ 5).
- Кльонович Себастьян Фабіан. *Роксоланія* / пер. з лат. М. Білик. Київ 1987.

- Coleman M. N. Klonowicz and Ukraine. An Introduction to the Poem Roxolania // *Marquette University Slavic Institute Papers*, № 17. Milwaukee 1963.
- Краўцэвіч А. К. *Стварэнне Вялікага Княства Літоўскага*. Мінск 1998.
- Любавский М. К. *Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно*. Москва 1910. (Передрук: Гаага 1966).
- Lewitter L. Poland, Ukraine, and Russia in the 17th Century // *Slavonic and East European Review* 27 (1948) 157–179.
- Lewitter L. The Russo-Polish Treaty of 1686 and Its Antecedents // *Polish Review* 9, № 3 (1964) 5–29; № 4 21–37.
- Łużny R. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska*. Kraków 1966. (= *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 142, *Prace historyczno-literackie*, 15).
- Martel A. *La langue polonaise dans la pays ruthènes: Ukraine et Russie Blanche, 1569–1667*. Lille 1938 (праця написана до 1931 р.) (= *Travaux et mémoires de l'Université de Lille, Nouvelle série: Droit et lettres*, 20).
- McNeill W. H. *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800*. Chicago—London 1964.
- Pelenski J. The Incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus' into Crown Poland (1569) // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*, Warsaw, 21–27 August 1973, т. 3. The Hague 1973, с. 19–52.
- Pernal A. The Initial Step Towards the Union of Hadiach // *Canadian Slavonic Papers*, 25 (1983), с.284–300.
- Poland and Ukraine: Past and Present* / ред. P. Potichnyj. Edmonton 1980.
- Richhardt R. *Polnische Lehnwörter im Ukrainischen*. Berlin 1957. (= *Ost-europa-Institut an der Freien Universität Berlin. Slavistische Veröffentlichungen*, 15).
- Serchyk W. The Commonwealth and the Cossacks in the First Quarter of the Seventeenth Century // *Harvard Ukrainian Studies* 2 (1978) 73–93.
- Shevelov G. Y. On Lexical Polonisms in Literary Ukrainian // *For Wiktor Weintraub* / ред. Victor Ehrlich, Roman Jakobson et al. The Hague 1975, с. 449–464.
- Sysyn F. E. *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*. Cambridge, Mass. 1985.
- Jakovenko N. Niespodzianki ukraińskiej historii przedstawionej po łacinie (*Camoenae Borysthenides* Jana Dąbrowskiego) // *Łacina w Polsce...*, зощ. 1–2 (1995) 45–54.

Відродження руської віри*

Відродження православної віри на початку XVII ст. було формою реакції на католицький наступ у Східній Європі, який, своєю чергою, був ідеологічним супроводом територіальної експансії Польщі на схід. Політичні й релігійні зв'язки між українськими землями та латинським Заходом і його церковною ієрархією мали місце ще до цього польського *Drang nach Osten* — фактично, ще перед остаточним охрещенням Русі. У Нарисі 4 ми навели два приклади таких ранніх зв'язків: у 959 р., коли княгиня Ольга відправила послів до німецького імператора Оттона I з проханням прислати в її володіння єпископа-місіонера, та в 70-х рр. XI ст., коли великий князь київський Ізяслав побував при дворах німецького імператора Генріха IV та папи Григорія VII. Проте в кінці цих 70-х рр. Київ так і залишився у візантійських обіймах.

Термін «обійми» тут не зовсім підходить, бо він передбачає, що на той час Візантійська церква існувала окремо від Західної. Нам не слід приділяти аж надто великої уваги до магічного 1054 року — «офіційної» дати розділу обидвох церков. У 1070-х рр. населення Русі ще дуже невиразно усвідомлювало собі поглиблення релігійної відчуженості між Сходом і Заходом.

Загальновідомим фактом розділ церков став десь у половині XIII ст. Саме до цього часу відносяться перші проблиски майбутніх спроб укладення релігійної унії; вони мали місце на західноукраїнських землях. Між 1246 і 1257 рр. цей найперший унійний рух складався з кількох починань. По-перше, тут слід назвати контакти домініканця Платона Карпіні, папського посла до татар, з галицько-волинськими князями; по-друге — коронування князя Данила папськими представниками у Дорогичині, прикордонному містечку Західної України (сьогоднішній Дрогичин у Східній Польщі); по-третє — переведення володінь князя Данила під покровительство св. Петра (згодом папа висловив Данилові незадоволення через те, що той не корився Римській церкві і забував

* Раніше не публіковано.

про одержані ним папські милості, зокрема, про корону). Ці ефемерні папські зусилля добитися унії закінчилися сумно, як і багато пізніших спроб, бо цілі у кожній стороні були різні. Данило шукав допомоги проти татар, тоді як папа прагнув поширити на невірних свій духовний вплив (під невірними інколи розуміли й православних). В усякому разі, дієвої військової допомоги папа дати не міг. А не маючи змоги підняти хрестовий похід проти татар, папський престол тішився надією, що натомість наверне у християнство мешканців західноукраїнських теренів. Сама ж ідея релігійної унії з Галицько-Волинським князівством виникла завдяки близькому до Заходу географічному положенню та сусідськими взаємовідносинами з Угорщиною й Польщею — неважливо, ворожими чи мирними.

Польська політична експансія на українські землі, що почалася в 1340-х рр., створила передумови й для експансії католицької. На територіях, що увійшли до Польського Королівства як «взяті під владу корони», окатоличення почалося зі створення паралельної католицької ієрархії. Однак навіть при підтримці корони цій ієрархії нелегко було здобувати собі визнання: у 1375 р. було засновано кілька епархій, але тільки дві з них — Перемишльська й Галицька — діяли належним чином. Спершу осідком католицького, як і православного, митрополита був Галич; в 1412 р. католицький митрополит перебрався до Львова. На середину XIV ст. свої осередки в Західній Русі заснували також францисканці.

Для сьогоденного спостерігача таке паралельне існування двох ієрархій, православної й католицької, схоже на прояв католицьких зазіхань. Однак, у XIV ст. це сприймалося як вияв виняткової толерантності з боку польського уряду. Папська курія прагнула взагалі витіснити православні престולי, але польські королі, починаючи від Казимира III Великого (1333–1370), не пішли цим шляхом. Від самого початку свого панування на українських землях поляки у своїй релігійній політиці мали на вибір дві альтернативи: вести пряме окатоличення, що мало назву *reductio*, або політику терпимості, тобто лишити схизматиків у спокої чи йти з ними на унійне зближення. Протягом XV ст. польська і папська політика на руських землях використовувала поперемінно обидві альтернативи.

В цілому політика толерантності давала католицькій стороні певні переваги; однак на початок XV ст. польська ієрархія була менше зацікавлена в унії, аніж римська курія. Курія ставила перед собою глобальну мету: вона прагнула з'єднатися з Візантійською церквою в Царгороді й розраховувала на те, що при досягненні єднання з матірною церквою залежні від неї чи автономні дочірні її церкви теж стануть вірними

Римові. Цей майстерний підхід було застосовано на Флорентійському соборі (1439–1445). Врешті-решт він себе не виправдав, незважаючи навіть на постанову, згідно з якою з Римом єдналася не лише Царгородська церква з її дочірніми церквами, а й представники інших, православних східних церков. Фактично це рішення було для римської курії перемогою лише на папері. Візантійський імператор і патріарх прийняли Флорентійську унію, але більшість візантійських греків її просто зігнувала. Як би там не було, падіння Царгороду в 1453 р. покляло край і переговорах з Візантією.

У Москві на унію зреагували бурхливо. Коли митрополит-уніат, високоосвічений грек Ісидор, повернувся туди з Флоренції, його вигнали, а в 1448 р. заснували автокефальну Московську церкву, обравши митрополита на місці. Обрання його вже не мав підтверджувати царгородський патріарх, що заплямував свою віру прийнявши папські ересі. У Москві знявся вир полемічних творів, які розвінчували флорентійських перебіжчиків — грецького патріарха та візантійського імператора, протиставляючи їхньому віроломству непохитну православну віру московського князя.

Порівняно з цим вибухом реакція на Флорентійський собор в українсько-білоруських землях Польсько-Литовської держави була на диво поміркована. І все ж цей собор грає важливу роль у розгляді нашої теми, і то з двох причин. По-перше, він привів до адміністративного розподілу Київської митрополії 1458 р. на митрополію Москви і всієї Русі та митрополію Києва, Галича і всієї Русі. Ця остання, створена папою, охоплювала території під польсько-литовським правлінням і мала бути унійною; інакше кажучи, православної церковної адміністрації в Україні не передбачалося. По-друге, Берестейська унія, проголошена через півтора століття (1596), вважалася продовженням Флорентійської унії на тих землях Польсько-Литовської держави, де жили українці й білоруси. По суті, як буде видно з наступного нарису, серед масиву полемічної літератури, пов'язаної з Берестейською унією, не було жодного серйознішого твору, де б не згадувалася Флорентійська унія — її скрізь або завзято ганили, або не менш завзято захищали.

Першим унійним митрополитом в Україні був Григорій — прихильний до унії грек, висвячений царгородським патріархом-уніатом, який на той час перебував у Римі (папою тоді був славний Пій II, Еней Сільвій Пікколоміні). Пояснення, чому відгук на Флорентійський собор в українських землях був порівняно слабкий, а рішення його впроваджувалися мляво, знайти неважко. Насамперед, ніхто унії особливо й не прагнув — ні русини, ні католицькі ієрархи, ні польський уряд, ані навіть сам папський престол. Від початку 1430-х і до 1450-х рр. ставлен-

ня до унії в урядових колах Польщі було великою мірою неоднозначне — по-перше, через те, що Католицька церква мала свої внутрішні проблеми, а Польща була спершу вороже настроєна до папи Євгенія IV (переможця останніх папських виборів і головного поборника Флорентійської унії); по-друге, пряме окатоличення було католицькій ієрархії більше до душі. Унія означала, що надалі продовжуватиметься паралельне існування руської ієрархії. Католицькі єпископи не збиралися поступатися і рівнятися у правах з нікчемними владиками (*vladicae*) східного обряду до тих пір, поки ті владики тримаються своїх забобонів. З іншого боку, за словами єзуїта Антоніо Поссевіно, папського посла до Івана IV Грозного, східні єпископи насміхалися з недовговічної Флорентійської унії, до укладення якої вони не були причетні й підкоритися якій із власної волі ніколи не збиралися.

Як перший митрополит Києва, Галича і всієї Русі, Григорій налагодив стосунки з православним царгородським патріархом і десь перед 1476 р., на всякий випадок, забезпечив собі у того ж таки патріарха підтвердження свого призначення. Двічі, наскільки нам відомо, — у 1476 та 1500 рр. — київський митрополит виказував Римові знаки пошани як уніат. Але вже на 1501 р. папа Александр VI визнав Флорентійську унію нечинною у Польсько-Литовській державі. Православних залишили напризволяще. Впродовж більшої частини XVI ст. папський престол, поринувши в боротьбу з Реформацією, лише час від часу виявляв інтерес до долі русинів. Але пояснюється цей брак інтересу ще й тим, що папа мав ілюзорну надію втягнути далеку Москву в анти-турецький союз, причому розраховував на те, що коли Москва стане членом такого союзу, то вона так чи інакше навернеться в католицизм. Москва була дорожчим трофеєм, аніж русини, і папство неухильно добивалося його, починаючи від 1470-х рр. і до самого передодня Берестейської унії. Грандіозний задум папства завжди був на користь Москві, але не завжди на користь католицькій Польщі.

Заходи щодо здійснення папського задуму були такі ж нереальні, як і він сам: запропонувати Москві королівську корону (що була їй непотрібна, зокрема після 1547 року, коли Іван IV сам став царем); призначити патріарха (Москва вже купила собі у греків патріарший сан); і навіть підтримати Москву в її претензіях на Царгород (сама Москва на той час таких планів ще не мала).

У 1563 та 1568 рр. польський король Сигізмунд II Август, прагнучи укласти тіснішу політичну унію між Польщею та Литвою, надав православної шляхті Литовського князівства такі ж привілеї, які мали католики. Однак майже водночас настав кінець затишшю в католицькій експансії. Після розпуску Тридентського собору в 1563 р. зміцніла

Католицька церква була готова не тільки піднести знамено Контрреформації, але й відновити наступ проти схизматиків. Через рік після цього собору, в 1564 р., до Польщі запрошено єзуїтів. У 1577 р. знаменитий єзуїт Петро Скарга видає у Вільні трактат про єдність божої церкви під назвою *O jedności Kościoła Bożego pod iednym pasterzem y o greckim od tey iedności odstąpieniu z przestrogą y upominaniem do narodów ruskich przy Grekach stojących* — блискучий твір, що його він зумисне присвятив православному князеві Константину Острозькому. У присвяті він закликає князя допомогти з'єдиненню церков.

Трактат Скарги, опублікований 1577 р., був лише одним із показників того, що Католицька церква зміцніла духом і знову готова добиватися унії. Того ж року з'явилися й інші знаки — вихід друком у Римі *Acta Graeca* Флорентійського собору і заснування там же *Collegio Greco*, Грецької колегії для учнів із різних східних земель, що мала виховувати їх у прокатолицькому дусі. Укладаючи свої плани стосовно Східної Європи, папський престол розраховував уже не лише на москвичів, але й на русинів. Близько 1580 р. Антоніо Поссевіно, розчарований у своїй спробі повернути в католицизм Івана IV, радив римській курії зосередити увагу саме на цій частині Русі, яка вже політично перебувала під католицьким пануванням. Він представив план унії, де передбачалося, що православну ієрархію Русі треба буде перевести від верховенства папи, що питання єдності віри слід переглянути, а тим часом до літургії східного обряду ставитися терпимо. Для здійснення цих трьох цілей треба було, по-перше, схилити до унії впливових руських магнатів; по-друге, заснувати папські семінарії, а по-третє, публікувати католицькі книжки місцевою мовою.

Сигізмунд III Ваза (нар. 1566), який обіймав польсько-литовський трон від 1587 до 1632 рр., був ревним католиком, тож пропозиції Скарги та Поссевіно дістали державну підтримку. У Вільні вже існувала Єзуїтська академія (заснована 1578 р.), а католицькі єпископи, поставлені на руських землях, працювали на ідею унії й давали поради своїм руським колегам. Деякі православні ієрархи, яким набридло їхнє другорядне становище в Речі Посполитій, пристали до унії, щоб отримати взаємнорівність прав з їхніми католицькими колегами, — рівність, символом якої мав стати допуск православних єпископів до сейму Речі Посполитої.

Результатом усього цього стала Берестейська унія 1596 року — найвагоміший і найтриваліший здобуток постреформаційної Католицької церкви. Ця унія виникла не внаслідок народного руху, а зусиллями певного числа православних єпископів, за плечима яких стояли їхні католицькі колеги. Найперші порухи в цьому напрямку мали місце

в 1590 р.; перед груднем 1594 р. у Торчині під Луцьком відбувся з'їзд, на якому два найенергійніші поборники унії Кирило Терлецький та Іпатій Потій, луцький та володимирський єпископи, пред'явили грамоту, де виклали майбутні умови унії. Згодом її підписали ще четверо ієрархів — київський митрополит Михаїл Рагоза та єпископи полоцький, холмський і пінський.

У 1595 р. Потій і Терлецький їздили до Риму із завданням укласти унію, і в грудні того ж року папа Климент VIII проголосив її у Ватикані. Русинам залишалось право на східну літургію, обряди та одруження священників; київський митрополит і далі міг підтверджувати висвячення власних єпископів. Папа запропонував польському королеві надати унійним та католицьким єпископам рівні права. Всі ці положення мали бути проголошені ще раз на окремому руському соборі — Берестейському, який зібрався у жовтні 1596 р. Присутніми на ньому були не лише українські та білоруські ієрархи, а й католицькі єпископи — львівський, луцький і холмський; був також сам Петро Скарга. Короля представляли два високопоставлені коронні урядовці — Кшиштоф Радзівіл та Ян Сапега.

Уряд мав напоготові військові сили для підтримки уніатів, хоча втручання їх було доволі поміркованим. Константин Острозький, воевода київський, що був проти такого нав'язування унії, міг би виступити і проти уряду, коли б не те, що проунійні єпископи від самого початку провадили свої починання під державним захистом. Антиунійна пропаганда у Вільні й інших містах була заборонена, а дозвіл на скликання собору був даний лише тоді, коли перемога уніатів була майже забезпечена, присяга на вірність Римові принесена, а делеговані до Риму уніати вернулися додому. На Берестейському соборі польські жовніри двічі втручалися у хід подій на боці уніатів, але за третім разом стрималися — коли безсторонність вимагала б від них втручання на боці православних.

З католицької точки зору, Берестейська унія була поважним успіхом. Але цей успіх вже на самих початках був неповний. З-поміж визначних осіб, що брали участь у соборі, від унії відмовилися два єпископи, львівський та перемишльський, і могутній київський воевода Константин Острозький. Унія несла в собі й зародок майбутніх турбот: вона стала додатковим стимулом для православних протидій й сприяла консолідації релігійно-національного руху на українських землях під прапором православ'я. Не прийняли унії також деякі українські шляхтичі, нижчі суспільні класи, релігійні братства та козаки. Гірше того — навіть польський уряд не зустрів її з відкритими обіймами. Нездатні схилити до унії власну паству, нові єпископи-уніати опинилися в непев-

ному становищі й потрапили в залежність від католицької й урядової підтримки. Коли на початку XVII ст. впливи унії почали слабнути, незадоволення унійним методом навернення схизматиків ще більше зросло. Щоправда, столітня боротьба з православними врешті увінчалася успіхом на Правобережній Україні, але вона настільки виснажила уніатів, що на 1700 рік Уніатська церква була вже далеко не тією інституцією, яку мали намір створити проунійні учасники Берестейського собору. Уніати й далі, майже до втрати Польщею незалежності в 1795 році, залишалися громадянами другого сорту. Незважаючи на дані 1596 р. обіцянки, унійні єпископи так і не дочекалися рівних з католиками прав, а Варшавський собор 1643 р. навіть заборонив їм носити таке ж убрання, як у католицьких прелатів. Чотирирічний сейм (1788–1792) виділив нарешті руському митрополитові місце в сенаті — позаду римо-католицьких єпископів, проте дістався йому цей привілей щойно в 1790 р., тобто за п'ять років до остаточного падіння Польщі.

Поки існувала Польща, ані унія не принесла українсько-білоруській еліті бажаних рівних суспільних прав, ані Уніатська церква не стала носієм стародавніх народних традицій. Її єпископи, що обиралися з-поміж соціально привілейованого і полонізованого чину василіан, не спілкувалися з нижчим духовенством, носієм української чи білоруської культури. А коли Уніатська церква нарешті очолила українські національні прагнення, це сталося тривалий час після того, як Польща втратила більшу частину Західної України на користь Австрії, у 1772 р. Оскільки в Австрії будь-які православні починання були немислимі, то антипольський рух (зокрема після 1868 р.) — чи то русофільський, чи українофільський — знайшов інституційний захист в особі Уніатської церкви. За іронією долі, саме Уніатська церква стала носієм правдивої «русської віри» в Західній Україні. Деякі сучасні західноукраїнські історики трохи ідеалізують початки унійних змагань; та не забуваймо, що дехто з найзавзятіших антиуніатів до і після 1600 р. походив саме із Західної України. Що ж до активної участі унійного духовенства в українській національній справі — а починалася вона з розвитку освіти й культури — то про таку участь можна говорити лише під кінець XVIII ст.

У 1596 р. православні діячі збиралися в Бересті у протестантській кірсі. У 1599 р., у Вільні, православні й протестанти об'єдналися в конфедерацію для захисту спільних інтересів. Проте був і зворотний бік такого співіснування протестантів з православними на українсько-білоруських землях: протестантський рух у всіх його різновидах міг бути союзником для православних, але він же був для них і загрозою. Під кінець XVI ст. на Україні існувало 109 реформованих громад. Протестантизм, звісно, пустив коріння здебільшого серед української шляхти,

однак деякі радикалісти, як-от Симон Будний, проповідували його руською мовою і для «простого люду». Бачачи загрозу, яку становив для них протестантизм, православні цуралися новітніх культурних віянь, оскільки носіями цих віянь були якраз протестанти. Вони ж почасти несуть відповідальність і за консервативну церковнослов'янську течію у відродженні руської віри, яке мало початися невдовзі, і за одне з положень, яким уніати виправдували свій перехід у підданство Римові: як пояснювали Терлецький з Потієм у представленій у Торчині заяві, спонукала їх до цього кроку «ересь», що розповзалася між русинами. «Єрессю» цією, звісно, були протестантські доктрини.

Отож, в останній чверті XVI ст. православні України вели боротьбу на двох фронтах і втрачали свою еліту на користь як католиків, так і протестантів. Причому втрачали назавжди: коли протестантський рух занепав, то колишні православні, замість того щоб повертатися до віри предків, більш охоче переходили на католицизм.

Католицизм був серйознішою загрозою, тож спротив проти нього почався ще до Берестя. Імпозантна книга Петра Скарги 1577 р. та рекомендації Поссевіно, які стали впроваджуватися в 1580-х рр., були викликом для православних, що надихнув їх, за словами Михайла Грушевського, відповісти войовничому католицизму «рівною зброєю». Саме до цього періоду відноситься, на рівні *histoire événementielle*, рух за відродження руської віри.

На перший погляд, це відродження було майже чудом. Православна церква на Русі перебувала у стані повного занепаду. У 1585 р. руські православні шляхтичі писали до київського митрополита Онисифора Дівочки (якого через кілька років змістив з престолу царгородський патріарх Єремія II як двоєженця):

За пастырства вашей милости, досыть всего злого въ законѣ нашомъ сталося, яко згвалченъя святостей, святыхъ Таин замыканья, запечатыванья церквей святыхъ, заказанье звоненья[...]. Къ тому еще якія дѣются спустошенья церквей и изъ церквей костелы езуитскіе[...]. Въ монастырехъ честныхъ, вмѣсто игуменовъ и братьи, игумены съ жонами и съ дѣтьми живутъ[...]. А што еще горшого, ваша милост рачишь поставляти, самъ одинъ, епископы безъ свидѣтелей и безъ насъ братьи своее[...]. Негодные ся въ такой великій станъ епископскій совершаютъ и [...] на столицы епископлей съ жонами живутъ и дѣтки плодятъ[...]. Жаль нам души и сумнѣнья вашей милости: за все... отвѣт... Господу Богу маешь воздати¹.

¹ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссіею, т. 3. Санкт-Петербург 1848, № 146, с. 289–291. Насправді,

У 1586 р. єзуїт Бенедикт Гербест описував безнадійне становище «дурної й нужденної Русі»:

Так от і від греків, а з ними і від Русі Бог все відібрав. Не мають ані пам'яті, щоб уміти «Отче наш» та «Вірую в Бога»; ані розуму, щоб добачити спасенні речі; ані доброї волі, аби добре жити. Щодо тайн, то вони убивають душі малих дітей, не маючи єпископського миропомазання, ані не знають, що таке правильне відпущення гріхів. При тілі Христовім впадають в ідолопоклонство, в супружестві — в явне чужолозтво. Про характер тайни ані не питає їх. Боже, змилуйся над ними і відбери сліпих вождів².

Ходили чутки, що один львівський священик, почавши свою проповідь словами: «О християни, слухайте проповідь святого Рея», читав уривки з *Postilla* — збірки проповідей Миколая Рея, відомого польського письменника-кальвініста XVI ст. Правда, ця історія датується 1640-рр. і переказана вона уніатським священиком. Проте з неї можна здогадатися, до якого невігластва у сприйманні своїх супротивників дійшло православне духовенство попередніх поколінь.

Незважаючи на такий сумний стан справ, відродження стало можливим завдяки зусиллям двох важливих громадських середовищ. Перше з них — група вчених людей на чолі з Константином Острозьким, українським магнатом, що довгі роки був київським воєводою, але вотчиною якого був Остріг на Волині. Власник тридцяти п'яти містечок та тисячі сіл на Волині й Поділлі, князь Острозький належав до людей казково багатих, а також вельми впливових — він хвалився, що на оборону православ'я може підняти двадцять тисяч воїнів. Константин Острозький вважався провідним православним діячем, але оскільки підтримував магнатські стосунки ще й з католиками та протестантами, то його роль в релігійному проводі була неоднозначною.

Група, що зібралася в Острозі у 1580-х рр., була різношерстою — декілька католиків, кілька антитринітаріїв (себто унітаріїв, які гадали, що князь Острозький потай сповідує їхню релігію, чи є, принаймні, їхнім *fautor aut patronus*), греки різного походження — візантійського і

зловживання Онисифора Дівочки могли бути більше продуктом полемічних звинувачень і передунійної боротьби, аніж дійсністю. Про це див. у вид.: Б. Гудзяк. *Криза і реформа. Київська митрополія, царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*. Львів 2000, с. 256–257 (тут наведена також раніша література).

² *Памятники полемической литературы в Западной Руси* / ред. П. Гильтебрандт, кн. 2. Санкт-Петербург 1882, кол. 597 (= Русская историческая библиотека, т. 7). Див. також: *Архив Юго-Западной России*, ч. 1, т. 7. Киев 1887, с. 237 та М. Грушевський. *Історія української літератури*, т. 5: *Культурні і літературні течії на Україні в XV–XVI вв. і перше відродження (1580–1610)*, 2 пол. Київ 1927, с. 256–257 (цит. за цим виданням) (передруки: Нью-Йорк 1960 та Київ 1995).

римського, та кілька московських утікачів, серед яких був знаменитий друкар Іван Федоров, що втік з держави Івана IV, цькований заздрощами «багатьох мирських і церковних проводирів та вчителів», що звинуватили його в ересі, і який працював у Білорусі, у Львові й на Волині. Він прижився в новому оточенні, що звало його *Іоан Федорович друкар Москвитин*; про це свідчить український напис на його могилі у Львові.

Книжникам острозького осередку належать два досягнення. Перше з них — видавнича справа. Хай їм і бракувало іноді грецьких шрифтів, та все ж з-під їхнього верстату вийшло кілька текстів отців Церкви — в нових перекладах і в передруках, а також перший друкований церковнослов'янською мовою повний текст Біблії (1581). Іван Федоров працював над цими виданнями і як друкар, і як учений.

Другим досягненням була так звана Острозька академія, чи не найперша серед православних слов'ян установа такого типу. Відомо про неї небагато, лише те, що на 1581 рік вона вже існувала; що навчали там трьох мов — церковнослов'янської, латинської та грецької; що серед учителів були греки (в 1590-х рр., наприклад, там викладав Кирило Лукаріс, майбутній царгородський патріарх); що рівень викладання грецької мови був тут доволі високий; що ректором її, можливо, був визначний публіцист Герасим Смотрицький і що із цього закладу вийшли непересічні літератори й громадські діячі, серед яких буди Мелетій Смотрицький, син Герасима, та, ймовірно, гетьман Петро Сагайдачний.

Проте острозький гурток був у цілому історичною випадковістю. За одним, можливо, винятком він був радше відокремленим явищем, а не одним з ряду інших прикладів того, як православна шляхта, високо-родна чи не дуже, прагнула зберегти віру своїх предків. Відомо, що до цього гуртка належали вихідці зі знаті (як-от Смотрицький чи Філалет). Ми можемо гіпотетично вказати лише на один магнатський осередок, де православні вели б подібну діяльність. Це був маєток емігранта з Москви, князя Андрія Курбського поблизу Ковеля, в якому невеликий гурток князевих протеже працював над перекладами східних церковних авторів (щоправда з латини). Поштовх до такої діяльності міг дати Курбському приклад його могутнього сусіда — Константина Острозького, проте вплив останнього не протривав довго. Принаймні один син Константина став католиком, а Острозька академія після 1620 р. — єзуїтською школою.

Іншим угрупованням, що продовжило справу рідної віри, були братства в українських та білоруських містах. На відміну від острозького гуртка, братства не були самотніми у своїй культурній діяльності; вони утворили мережу осередків міщанської еліти, яка взяла на себе завдання і відповідальність культурних меценатів. Виникнення братств,

особливо в містах уздовж торгових шляхів, що вели на південний захід, південний схід та на схід, і зокрема у Львові, стало можливим з огляду на високий рівень економічного розвитку Польщі у XV–XVI ст. Якщо у своїй діяльності братства й не вийшли на ширші горизонти, то це тому, що в керованій шляхтою Речі Посполитій міське населення вважалося другорядним, дарма що львівські міщани, наприклад, зуміли в 1539 р. добитися реорганізації православної єпархії у Львові.

Походження братств — річ досі нез'ясована. Деякі паралелі знаходимо у візантійському світі в VII, X та XII ст. Існували братства й на середньовічному Заході; звідти вони могли примандрувати і в українські землі. У Східній Європі XVI ст. братства виникають як угруповання міщан однієї або різних професій, схожі за структурою на візантійські чи західноєвропейські гільдії. Членство у братствах, звичайно, було довічне, до них належали заможніші міщани, але виключно православні і, очевидно, тільки чоловіки. Спершу метою таких братств була активізація громадського життя, спільна участь у похоронах та процесіях, у святкуванні церковних свят. А звідти — лише один крок до економічної підтримки місцевої церкви, до добродійної праці, заснування й утримання шкіл, організації друкарень. На 1580-і рр. українські та білоруські братства вже займалися всіма цими видами діяльності.

Характерною ознакою деяких братств була пряма їх залежність від царгородського або єрусалимського патріарха. Вони самі оголошували себе «ставропігійськими», тобто такими, «у які вбитий хрест»: на матеності, що належала братствам, патріарх чи його представник прикріплював («вбивав») хрест як знак свого прямого над ними опікування. Безпосередні зв'язки з поствізантійськими греками дозволяли братствам діяти поза впливом місцевої церковної ієрархії, але були й причиною конфліктів з нею, зокрема, у Львові. Чим більше росло невдоволення ієрархів братськими починаннями у церковній сфері, тим більш привабливою бачилась цим ієрархам перспектива унії. А братчикам їхні контакти з грецькими ієрархами та їх ставропігійський статус давали суттєву перевагу, тому що місцеві владика перебували у стані занепаду.

Найвагомішою була роль братств у царині освіти. Львівська братська школа була заснована ще може перед 1586 р.; вона дістала благословення двох патріархів — антиохійського, Йоакима, та царгородського, Єремії II; польський король підтвердив її існування у 1592 р. Віленська братська школа була започаткована 1584 р.; її благословив Єремія II у 1588, а король підтвердив у 1589 рр. Луцькій школі в 1619 р. було надано королівські привілеї, а патріарше благословення — в 1620 р. І, нарешті, в другому десятиріччі XVII ст. була закладена Київська братська школа.

Навчальні програми цих шкіл були все ще консервативні за своїм спрямуванням, хоча й кращі порівняно із програмами попередніх шкіл. Королівські привілеї іменують Львівську школу греко-слов'янською, а Луцьку — греко-латино-слов'янською. Серйозна увага, яка приділялася грецькій мові, була викликана не ренесансним бажанням повернутися до античності, а потребою знайти джерела своєї власної традиції й протиставити греку латині — мові, що її присвоїв собі католицький супротивник. Попри всю обмеженість такого підходу, він дав свої плоди. У 1591 р. у Львові з'явилася греко-слов'янська граматика, так звана *Адельфотес* (грецький заголовок якої перекладається як «Братство»). Вихованці школи були здатні перекладати з грецької, правити церковні тексти за грецькими оригіналами, використовувати грецькі джерела при писанні власних творів, скроплюючи їх цитатами з грецьких авторів. Усім цим слід завдячувати кільком грецьким дидаскалам (*διδασκαλοι*), що викладали у братських школах, таким як Арсеній Елассонський, якого ми пам'ятаємо з Нарису 7 і який успішно вчителював у Львові (дещо менш успішно — в Москві) та, звичайно, Кирило Лукаріс.

Вчительська посада у братській школі була престижним місцем. Деякі найвідоміші діячі тих часів були вчителями й керівниками братських шкіл. Серед них назвемо братів Зизаніїв — Лаврентія, автора відомого церковнослов'янсько-українського лексикону (1596), і Стефана, які вчителювали у Львові; Йова Борецького, першого після унії митрополита київського, що очолив відновлену православну ієрархію, та Мелетія Смотрицького. Два останні очолювали Київську братську школу. Інші імена буде згадано в Нарисі 11.

Попри свою значущість, традиційні братські школи не могли протистояти у змаганнях з католицькою освітою. Кладучи в основу навчання церковнослов'янську та грецьку мови, вони відрізали своїх учнів від передової європейської культури того часу, а підготовка, яку вони давали, була недостатньою для успішної кар'єри в польській державі, де польська мова й латина були необхідними засобами спілкування. Школи намагалися вирішити цю проблему, узгоджуючи православний зміст навчальних програм із польсько-латинськими формами навчання за єзуїтськими взірцями. Взірці прийнялися, хоча й не без опору з боку як самих братств, так і козаків. Київська колегія Петра Могили, заснована в 1632 р., теж вдалася до такого методу, чим забезпечила собі майже двохсотлітнє існування.

Грецькі ієрархи та клірики, що діяли в Україні до і після Берестейської унії, не тільки зміцнили православну віру, скріпивши її зв'язок з візантійськими першоджерелами, а й повернули їй зруйновану унією ієрархічну організацію. Через якихось двадцять років після унії, зі

смертю останнього відданого православ'ю єпископа, православна ієрархія канонічно перестала існувати. Колись православні священники були тепер унійними. На папері перестало існувати й саме православ'я — у Польсько-Литовській державі визнавалися лише уніати. Однак дехто з православних, зокрема, князь Константин Острозький та архимандрит Києво-Печерської лаври, від самого початку відмовилися прийняти унію. Почалися тривалі суперечки між православними й уніатами, кому має належати церковне майно. Польська держава сприяла уніатам, та мусила брати до уваги їхніх противників з огляду на вимоги, що ставили перед нею війни з Туреччиною і Московією, а також рахуватися із запорізькими козаками — новим соціальним угрупованням, що заявило себе поборником православ'я у 1610 рр. Ситуація була нестійка й неоднозначна. Запорожці цілковито не відкидали польської королівської влади, але повністю її не визнавали; вони були для корони занадто серйозною загрозою, щоб з ними було варто йти на відкритий конфлікт. У 1618 р. польський сейм дозволив православним вільно сповідувати свою віру, хоча офіційно її ніби й не існувало, а православної ієрархії дійсно не існувало.

Відновив православну ієрархію у 1620 р. єрусалимський патріарх Теофан. Повертаючись з Москви, він заїхав до Києва. Оскільки він був підозрілою для поляків особою, його супроводив дружній козацький ескорт. Теофан встановив зв'язки з Київським братством, скликав збори духовенства й мирян, а під кінець року таємно висвятив на митрополита Йова Борецького, колишнього ректора братської школи. Відновлення ієрархії пов'язане з політичними подіями — поразкою Польщі у битві з турками під Цецорою, а також з інтересами Москви. Остаточного підтвердження нової ієрархії з боку польської держави довелося чекати аж до 1632 р. Однак подія 1620 р. стала провідним гаслом для православної партії — як для козаків гетьмана Сагайдачного, так і для полемістів-антиуніатів. А ще вона ознаменувала конкретний здобуток — заснування митрополії, яку можна і треба було захищати, пропагувати й берегти.

Саме в цей період вперше явно виринає релігійний фактор у козацькому русі. У 1580–1600-х рр. козаки, як здається, не займали чіткої позиції в релігійних справах. Один сучасник, Станіслав Сарніцький, підкреслював, що важливу роль серед них грало і мусульманство. Не зовсім ясно, наскільки рішуче вони підтримали створення нової ієрархії у 1620 р., хоча ще в 1610-х рр. їхній гетьман обіцяв захищати «нашу Східну церкву й грецьку віру до смерті», а вже в 1632 р. вони однозначно виступали в обороні православної культури. На початку цього року козацький гетьман Іван Петражицький слав листи, в яких запевнював

опіку козаків над школою, заснованою Петром Могилою і давав вказівки козацьким кошовим, як сприяти злиттю братської та Могилянської шкіл.

Відродження руської віри мало суперечливий вплив на формування національної свідомості на українських землях. З одного боку, воно зміцнило у свідомості українських православних одну зі складових частин національної тотожності. З'явилося почуття солідарності між різними верствами населення. Незначна частина шляхти, заможніші міщани, деякі єпископи, звичайні священники, козаки — всі вони стали краще усвідомлювати свою «інакшість» від поляків.

Якраз у час відродження руської віри в літературі й епіграфіці з'явився мотив єдності між Києвом 1600-х і Києвом славної давнини. У своїх *Віршах на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного* (1622) Касіян Сакович, виступаючи як вірнопідданець польської корони, говорить про Запорізьке козацтво, яке «вірне ойчизні [тобто, Речі Посполитій] і кролю служило», захищаючи їх, та закликає козаків «вірність кролю-пану во всем заховати». Важливо, що говорить він і про козацьких предків «з насіння Яфета», які брали приступом Царгород з моря за Олега, «росского монархи», і хрестилися разом з «росским монархою Владимером». Сучасні йому козаки, додає Сакович, готові умирати за Володимирову віру³.

У 1621 р. митрополит Йов Борецький, у своїй *Протестації* з приводу відновлення православної митрополії дивився на козаків як на «рештки тої старої Русі» і говорив про них так:

Це ж бо те плем'я славного руського народу, з Яфетового насіння, котре воювало грецьке царство Чорним морем і сухопуттю. Це з того покоління військо, котре за руського монарха Олега в своїх моносілах по морі й по землі (приробивши до човнів колеса) плавало й Царгород штурмувало. Це ж вони за святого руського монарха Володимира Великого воювали Грецію, Македонію й Іллірію. Це ж їх предки разом з Володимиром хрестилися та прийняли християнську віру від Царгородської церкви, й по цей день у цій вірі родяться, хрестяться і живуть⁴.

³ Хв. Тітов. *Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVII ст.* Київ 1924, с. 37–51, зокрема див. с. 38–39. Див. також: М. Возняк. *Історія української літератури*, т. 2, ч. 1. Львів 1921, с. 278 (передрук: Львів 1992); *Українська література XVII ст.* / ред. В. І. Кречотень. Київ 1987, с. 220–238. Сучасний український переклад див. у вид.: *Українська поезія XVII століття (перша половина)* / ред. В. В. Яременко. Київ 1988, с. 160–183.

⁴ П. Н. Жукович. Протестация митрополита Иова Борецкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года // *Статьи по славяноведению* /

Збіги в обох текстах — Борецького, писаному по-польськи, і Саквичича, писаному по-українськи, настільки різючі, що обидва вони мушили походити з одного джерела.

За традицією, історичну перспективу, змальовану в цих текстах, пов'язують з відродженням руської віри. Хоча, як бачиться, подібна концепція була в обігу і в тогочасних католицьких колах. Пригадаймо (Нарис 8), як близько 1618 р. Ян Домбровський простежив історію Києва від його сьогодення до походу давніх русичів на Візантію. Варто, отже, зазначити, що протягом чотирьох років (від 1618 до 1622) одну й ту ж концепцію рідної історії виклали три різні автори — один поляк-католик, один ревний православний і один православний, що згодом став уніатом, а потім католиком. І виклали вони її різними мовами, залежно від читацької аудиторії, латинською, польською та руською — трьома із чотирьох мов, актуальних тоді в Україні.

У православній версії концепція тягlostі у київській історії дотримувала до 1640-х рр. Виданий у 1635 р. польськомовний *Патерик* Сильвестра Косова (*Paterykòv abo żywoty SS. oycow pieczarskich. Obszernie Słowieńskim ięzykiem przez Świętego Nestora Zakonnika y Látopiscá Ruskiego przedtym nápisány. Teraz zaś z Graeckich, Lacińskich, Słowiáńskich, y Polskich Pisárzow obiáśniony, y krocey podány . . .*), його пізніший український переклад та його історизовану переробку, здійснену Йосифом Тризною, наступником Петра Могили, можна розглядати як твори православної полеміки, скомпоновані з ужитком і староруських, і польських джерел. Однак, коли зважити, що за основу всіх цих трьох версій править переглянуте в XV ст. видання *Київського Патерика* — твору, що писався в XIII столітті і раніше; коли зважити й на те, що Косов прославляє старокиївські традиції, то є підстави вважати ці версії *Патерика* XVII ст. творами, в яких зроблено спробу (таку саму, як у так званій другій Касіяновій редакції *Патерика*, у відродженому Києві 1462 р.) пов'язати Київ в його ранній добі з Києвом доби Косова і його однодумців⁵. Такий самий погляд на минуле виражений у написі над тією частиною церкви Спаса на Берестові, що її реставрував Могила у 1643 р. Напис говорить: «Ця церква була зведена великим князем і самодержцем всієї Русі, святим Володимиром; по багатьох роках і після руїни від безбожних татар, її відновив смиренний митрополит Києва,

ред. В. И. Ламанский, т. 3. Санкт-Петербург 1910, с. 149–150; див. також: М. Возняк. *Історія української літератури*, т. 2, ч. 1. Львів 1921, с. 259 (цит. за цим виданням) (передрук: Львів 1992).

⁵ Текст *Патерика* Сильвестра Косова див.: Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, 4. Cambridge, Mass. 1987, с. 3–116.

Галича і всієї Русі, Петро Могила»⁶. З подібними прикладами ми ще зустрінемося у Нарисі 11.

Була, однак, й інша сторона медалі. Відродження руської віри створило потенційну перешкоду для формування окремої національної свідомості на українській території. Утверджуючи «інакшість» українських православних супроти поляків, воно мимоволі підкреслювало схожість їх з москвичами і спільність їхніх інтересів. У 1620 р. — тоді ж, коли було відновлено православну ієрархію в Києві — у Москві з'явилася козацька делегація з пропозицією переходу козаків у царське підданство. На той час цій події не надали особливого значення: цар говорив з козацькими представниками не сам, а через підлеглих, та й козаки не могли тоді не визнати, що польський король фактично не загрожував їхній вірі. У 1622 р. спудей-співавтори *Віршів* Саковича на похорон гетьмана Сагайдачного не крилися з тим, що цей гетьман ходив із поляками на Москву, але вони тактовно оминули слово «Москва», а згадали просто про «північні землі». У 1624–1625 рр. Київське братство звернулося до царя Михаїла Федоровича за милостинею. Пам'ятаючи, до кого вони скеровують своє прохання, братчики написали його не своєю звичною писемною, напівученою, напіврозмовною, а чистою церковнослов'янською мовою. Це теж тоді не мало особливого значення. Не мало особливих наслідків і звернення, у цьому ж 1624 р., новопоставленого православного митрополита Йова Борецького до Москви зі скаргою на польського короля і з проханням про захист. Проте власне звідси починалася стежечка, що привела до васальної Переяславської угоди 1654 р. Москва ж тим часом діяла обачно. Вона збиралася на силах після Великої смуги, та й не дуже-то довіряла тим православним, що приїжджали з України. Коли в 1627 р. до Москви прибув Лаврентій Зизаній, москвичі, вважаючи, що він говорить тільки «литовською» й польською мовами, розмовляли з ним через перекладачів. А що він цитував св. Августина й св. Єроніма, то викликав цим підозру в редакторів («справщиків») при патріаршому дворі; вони сумнівалися у правильності Зизанієвого *Катихизису* і навіть у чистоті його православ'я й говорили йому: «Ти, Лаврентію, кажеш, що ти — чоловік грецького закону, і вмієш говорити по-грецьки, і читаєш грецькі книжки. То чого ж ти не дотримуєшся канонів грецької віри?» Якщо на 1627 рік українці були не цілком свідомі своєї окремішності, то москвичі їм про це нагадували.

⁶ Фотографію частини цього напису див. у вид.: Harvard Ukrainian Studies, 8 (June 1984), с. 44, іл. 4. Також див.: I. Ševčenko. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge, Mass.—Naples 1991, с. 687, іл. 4.

Література

- Williams G. H. Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Harvard Ukrainian Studies* 2, № 1 (1978) 41–72; № 2 184–210.
- Halecki O. *From Florence to Brest, 1439–1596*. New York 1958.
- Hlobenko M. Sylvestr Kosov's 'Paterikon' // *Proceedings of the Shevchenko Scientific Society: Philological Section* 2 (1955).
- Horak S. The Kiev Academy: A Bridge to Europe in the Seventeenth Century // *East European Quaterly* 2 (1968) 117–137.
- Horden P. The Confraternities of Byzantium // *Voluntary Religion* / ред. W. J. Sheils and D. Wood. Worcester 1986, с. 25–45.
- Грушевський М. *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці: 2-е вид.* Київ 1919; передрук: *Жовтень* №№ 1–4 (1989).
- Hunczak T. The Politics of Religion: The Union of Brest 1596 // *Український історик* 2–4 (1972) 97–106.
- Гудзяк Б. *Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*. Львів 2000 (багата бібліографія).
- Gudziak B. How Did They Drift Apart: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest // *Logos* 34, №№ 1–2 (1993) 43–66.
- Gudziak B. The Union of Florence in the Kievan Metropolitanate: Did It Survive until the Times of the Union of Brest? // *Harvard Ukrainian Studies* 17 (1993) 138–148.
- De Halleux A. Le Concile de Florence, Union ou Uniaticisme? // *Patristic and Byzantine Review* 13 (1994) 29–48.
- Jobert A. *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517–1648*. Paris 1974. (= Collection Historique de l'Institut d'Études Slaves, 21).
- Жукович П. Н. Протестация митрополита Иова Борецкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года // *Статьи по славяноведению* / ред. В. И. Ламанский, т. 3. Санкт-Петербург 1910, с. 135–153.
- Жукович П. Н. *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*. Санкт-Петербург 1901.
- Isaievych Ia. Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // *Ricerche Slavistiche* 37 (1990) 269–294.
- Ісаєвич Я. *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст.* Київ 1966.

- Исаевич Я. Братства Італії і України: аналогії, контакти, впливи // *Eurasia-tica* 62: 1 (2000) 176–186.
- Isaievych Ia. Greek Culture in the Ukraine: 1550–1650 // *Modern Greek Studies Yearbook* 6 (1990) 97–122.
- Исаевич Я. *Преемники первопечатника*. Москва 1981.
- Ісиченко Ю. *Києво-Печерський патерик в літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні*. Київ 1990.
- Кемпа Т. *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608) wojewoda Kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej*. Torun 1997.
- Kot S. *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Anti-Trinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* / пер. Earle Morse Wilbur. Boston 1957.
- Krajcar J. The Ruthenian Patriarchate — Some Remnants on the Project for its Establishment in the 17th Century // *Orientalia Christiana Periodica* 30, №№ 1–2 (1960) 65–84.
- Levytsky O. Socinianism in Poland and Southwest Rus' // *Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the US* 3 (1953) 495–508.
- Mácha J. *Ecclesiastical Unification: A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*. Rome 1974. (= *Orientalia Christiana Analecta*, 198).
- Mathiesen R. The Making of the Ostrih Bible // *Harvard Library Bulletin* 20 (1981) 71–110.
- Medlin W. The Cultural Crisis in Orthodox Rus' in the Late 16th and Early 17th Centuries as a Problem of Socio-Economic Change // *The Religious World of Russian Culture* / ред. A. Bland. The Hague 1973, с. 173–188.
- Medlin W., Patrinelis Ch. G. *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia*. Geneva 1971.
- Мицько І. З. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*. Київ 1990.
- Мончак І. *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*. Rome 1987 (= *Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae*, 53–54).
- Moroziuk R. P. The Role of Patriarch Jeremiah II in the Reformation of the Kievan Metropolia // *Patristic and Byzantine Review* 5, № 2 (1986) 104–127.
- Pelesz J. *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom....* Würzburg 1881.
- Подскальський Г. Берестейська унія з перспективи Вселенського (Царгородського) патріархату в XVII столітті // *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань»*. Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1–6 лютого 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, О. Турій. Львів 1996, с. 51–85.

- Radyszewskýj R. *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, ч. 1. Kraków 1996; ч. 2: Antologia. Kraków 1998.
- Sysyn F. E. Adam Kysil and the Synods of 1629: An Attempt at Orthodox-Uniate Accommodation in the Reign of Sigismund III // *Harvard Ukrainian Studies* 3/4 (1979/1980) 826–842.
- Tazbir J. The Political Reversals of Jurij Nemyryč // *Harvard Ukrainian Studies* 5 (1981) 306–319.
- Титов Ф. И. *Русская православная церковь в польско-литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, т. 1–3. Киев 1905–1915.
- Chodynicky K. *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny 1370–1632*. Warszawa 1934.
- Ševčenko I. [Рец. на:] O. Halecki. *From Florence to Brest, 1439–1596*. New York 1958 // *Slavonic Review* 20, № 3 523–527.
- Ševčenko I. *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*. Передрук: Variorum reprints, London 1982. Див. Розділ 9: Intellectual Repercussions of the Council of Florence.)
- Флоря Б. М. Східні патріархи і західноруська церква // *Український історичний журнал* № 1 (1996) 45–51.
- Яковенко Н. *Українська шляхта з кінця XIV до половини XVII ст.* Київ 1993.
- Див. також літературу до Нарису 10.

*Релігійна полемічна література
в українсько-білоруських землях у XVI–XVII ст.**

Реформаційна та контрреформаційна течії на Заході XVI–XVII століть стали ферментом інтелектуального життя й на Сході Європи, в тому числі й у польсько-литовській Речі Посполитій. Найяскравіше цей фермент проявився у тогочасній релігійній полеміці між протестантами, католиками, уніатами та православними. Протестантську полеміку, що так і не вийшла за межі суспільної верхівки, можна б назвати війною генералів без армій. І навпаки, дебати довкола Берестейської унії (1596) охопили значну частину суспільства і навіть просочилися між козацтво. Різні позиції, що їх займали диспутанти, співвідносилися із соціальними і національними відмінностями регіону, і в цьому їх інтерес і вага.

Історія полеміки поділяється на два періоди. Перший період, що тривав від 1580-х рр. приблизно до 1630 р. зосереджувалася у Вільні та в Західній Україні; другий, з центром у Києві, тягнувся від 1630 р. і до кінця століття. Полемічні твори першого періоду жвавіші й ближчі до подій тієї епохи, аніж другого, коли вони набрали догматично-абстрактного характеру. Більшість із наведених тут прикладів взяті з давніших писань.

У перший період наступ вели здебільшого католики або уніати: православні тільки відбивалися, вдаючись іноді до аргументації протестантів, а раз навіть перетягли на свій бік протестанського автора. Першим гучним пострілом у цій битві став твір *Про єдність Божої церкви* єзуїта Петра Скарґи (*O iedności Kościoła Bożego pod iednym pastersztwem y o greckim od tey iedności odstąpieniu z przestroga y upominaniem do narodów ruskich przy Grekach stojących*, Вільно 1577), гідної відповіді на який православні не могли дати протягом двадцяти років. Нарешті такою відповіддю став твір під назвою *Апокрисис* (ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ, *abo odpowiedź na xiażki o Synodzie Brzeskim imieniem ludzi starożytney religiey*

* Вперше опубліковано у *Journal of Ukrainian Studies*, 17, №№ 1–2 (літо-зима 1992), с. 45–58.

Greckiey, przez Christophora Philaletha w porywczą dana); написав цю річ королівський секретар Мартин Броневський — поляк-протестант під маскою православного русина. У 1617 р. з'явилася *Оборона церковної єдності Лева Кревзи (Obrona iedności cerkiewney, abo dowody ktorymi się pokazuie iż Grecka Cerkiew z łacinską ma być ziednoczona, podane do druku za rozkazaniem... Оуса Јозефа Wielamina Rutkiego, Archiepiskopa у Metropolity Kiiowskiego, Halickiego у wszyskiej Rusi)*¹. Близько 1621 р. з'явилася і відповідь на неї — величезного обсягу твір Захарії Копистенського *Палінодія (Палинодіа, сирѣчь книга обороны святой апостольской востоднѣй Црѣкви каѳолической и святыхъ патриарховъ и о грекохъ и о россохъ христіанехъ в ласце божой)*.

У 1586 р. єзуїт Бенедикт Гербест надрукував полемічний твір під назвою *Wiary kościoła rzymskiego wywody у greckiego niewolstwa historia...* на захист папського примату та календарної реформи, введеної папою Григорієм XIII у 1582 р. Через рік на нього відповів Герасим Смотрицький, ректор Острозької академії і батько Мелетія Смотрицького. Герасим відмовлявся прийняти новий календар, бо Великдень, мовляв, настільки посунеться назад у часі, що доведеться святкувати його під хуртовину. Не лише русини, але й різні протестантські країни теж не прийняли григоріанського календаря аж до XVIII ст., а Росія перейшла на нього щойно в 1918 р. Русини, живучи в державі, де був чинний цей календар і де активно вела наступ контрреформаційна Католицька церква, яка його пропагувала, демонстрували свою окремішність упертою прив'язаністю до юліанського календаря; уніати дотримувалися його аж до XX ст., а деякі дотримуються частково й досі.

Коли надходила черга католиків давати відповідь православним, вони з нею не барилися. На твір Мелетія Смотрицького *Тренос (Θρηνος, To iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniey Cerkwie z objaśnieniem Dogmat Wiary. Pierwey z Graeckiego na Słowieński, a teraz z Słowieńskiego na Polski przelożony. Przez Theophila Orthologa...*)², що підняв

¹ Про твори Лева Кревзи та Захарії Копистенського див. вступне слово О. Прицака та Б. Струмінського до вид.: *Lev Krevza's "Obrona iedności cerkiewney..." and Zaharija Kopystens'kyj's "Palinodija"* // *Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts*, т. 3. Cambridge, Mass. 1987, с. xi-lviii.

² Про Мелетія Смотрицького див.: D. A. Frick. *Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century* // *Harvard Ukrainian Studies*, 8 (1984), с. 351–375; його ж *Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question* // *Harvard Ukrainian Studies*, 9 (1985), с. 25–52; Того ж автора *Всмысл* до вид.: *The Collected Works of Meletij Smotryc'kyj* (= *Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts*, т. 1. Cambridge, Mass., с. xi–xxxviii; також *Всмысл* до вид.: *The "Jevanhelije ucytelnoje" of Meletij*

бурю в 1610 р., того ж таки року обізвався гострий Скарга — книжкою під римованою назвою *Na treny i lament Theophila Orthologa do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga* (Краків 1610). З цих дат можна зробити висновок, що православна сторона, піднята католиками на ноги, спочатку не дуже ворушилася, але з часом набрала розмаху, і то до такої міри, що іноді католики були змушені займати оборонні позиції.

Серед православних полемістів можна вирізнити традиціоналістів, серед яких траплялися навіть «назадницькі» тенденції. Представниками традиційного крила були член острозького гуртка Василь Суразький (із Суража під Острогом), автор твору без заголовку, відомий під назвою першого розділу *Про єдину віру (О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви, откуду начало приняла и како повсюду распростресея)*, надрукованого в Острозі 1588 р., та Іван Вишенський. Представником крайнього «передового» крила був Мартин Броневський, автор *Апокрисиса*. Серединне місце слід відвести анонімому авторові *Перестороги (Пересторога зъло потребная на потомные часы православнымъ християномъ, святое каѳолическое восточное церкве сыномъ)*, що вийшла в 1605 або 1606 р.

Відмінності між цими трьома напрямками слід вбачати не в їхньому ставленні до католицької догми (воно було одностайно негативне), а в літературній формі їхніх писань та в поглядах на шляхи розвитку освіти й навчання. Традиціоналісти писали злегка полонізованою церковнослов'янською, або ж церковнослов'янсько-розмовноукраїнським суржилом, використовуючи візантійські чи паравізантійські — в обох випадках застарілі — полемічні тексти у слов'янських перекладах. Латині вони не довіряли, а ставили достоїнства церковнослов'янської мови понад усе. Представники середньої течії, як-от автор *Перестороги*, писали сильно полонізованою розмовною мовою і наголошували на важливості освіти, зокрема світського навчання. Врешті представники «прогресивного» напрямку писали блискучою польською мовою на латинський манір, цитували латинські фрази, а питання автентичності вирішували по тому, якою мовою — грецькою чи латинською — був написаний оригінал запідозреного тексту.

Хоч би яка сторона не провадила полемічні дебати, вони мали лише поверхневу видимість вченості. Тексти писалися пристрасно, з правдивим захопленням без будь-яких обмежень на зразок сучасних законів

Smotryc'kyj // Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 2. Cambridge, Mass. 1987, с. ix-xvi; його ж монографію *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge, Mass. 1995; П.К. Яременко. *Мелетій Смотрицький. Життя і творчість*. Київ 1986; Мелетій М. Соловій. *Мелетій Смотрицький як письменник*, ч. 1-2. Рим—Торонто 1977-1978.

про відповідальність за наклеп. Грецька мова служила для показовості — її використовували здебільшого у назвах полемічних творів. Так, Смотрицький назвав свій памфлет (якщо це дійсно він був його автором) *Антиграфіе*, переклавши це слово як «відповідь» (*Ἀντιγραφίη*, *albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religii graeckiey, od apostatow cerkwie wschodniey wydany, ktoremu tytuł «Heresiae, ignoranciae y politika porób y mieszczan bractwa wileńskiego» tak też y na książkę rychło potym ku objaśnieniu tegoż skryptu wydaną, nazwiskiem «Harmonią»...*, Вільно 1608). На це писання відгукнувся Потій твором під назвою *Антирресис*, що по-грецьки означає «спростування», але також і «відповідь» (*ΑΝΤΙΡΡΗΣΙΣ*, *albo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi który niedawno wydał książki imieniem starożytney Rusi religij Greckiey przeciw książkom o synodzie Brzeskim napisanym w roku Pańskim 1597*). Спростування Броневським памфлету Скарги мало назву *Апокрисис*, що знову-таки означає «відповідь». У літературі цього жанру нерідко вживається заголовок *Апология* — його вжив Мелетій Смотрицький, після того як став уніатом (*Apologia peregrinathey do kraiów wschodnych...*, Львів 1628). Спростуванням цього твору була *Антапология* (*Antapologia abo Apologiej, która... O. M. Smotrycki... napisał, zniesienie*, 1632). «Антапология» — нововинайдений грецький термін, під граматичним оглядом правильно утворений, що, на думку його творця, мав би означати «спросування апології». Виправленню помилок, що їх допускалися православні, була присвячена праця Касіяна Саковича під назвою *Епанортосис* (гр. «виправлення») (*Ἐπανόρθωσις albo Perspectiwa y objaśnienie błędów, herezyey y zabobonów w grekoruskiej cerkwi disunickiey*, Краків 1642). На неї годі було не відповісти, і відповідь прийшла не від будь-кого — від самого Петра Могили, чий твір під псевдонімом Євсевія Піміна і дещо підредагований вийшов під назвою *Літос*, або *камінь з праці правди святої православної руської церкви* (*Λίθος, abo kamien z procy prawdy cerkwie świętey prawosławney ruskiej Na skruszenie Fałecznościemney Perspektiwy albo raczej Pászkwilu od Kassiana Sakowiczá... wypuszczony...*, Київ 1644). Цей «Камінь», своєю чергою, розтрощив Сакович своєю «киркою» чи «молотом» — *Oskard albo młot na skruszenie kamienia schyzmatyckiego, rzuconego z Ławry Kijowskiej Pieczarskiej od niejakiegoś Euzebja Pimína* (Краків 1646). «Пімін» — по-грецьки «пастир» — вказувало, звичайно, на авторство самого Могили.

«Пімін» показує, що мода на грецьку мову поширилася й на імена, чи радше псевдоніми, що їх собі добирали автори. Королівський секретар, Мартин Броневський, ховається під маскою Христофора Філалета (тобто «правдолюба»); Мелетій Смотрицький виступає як Теофіл Ортолог (що означає «правдослов»), якого супротивники «перехрестили» на Матеолога («пустослова»). Уся ця література пересипана різного роду

каламбурами, і не тільки грецькомовними. Католика іменували словом *katolyk*, прив'язуючи до грецького *λύκος* — «вовк»; митрополита обзивали «митрополіатом», з алюзією до Понтія Пілата, а автора під іменем Філалет висміювали як «Філоплета» — «любителя *пласти нісенітниці*».

Автори, які писали більш популярним стилем, вдавалися до римованої прози, — приклад знайдемо у закінченні колоритної віньетки у творі Герасима Смотрицького *Ключь царства небесного* (1587, надрукований, правдоподібно, в Острозі), де йдеться про целібат католицьких священників та про їхніх світських зверхників:

Такъ тежъ жоны законъные, отъ самого Бога презръные, и поданые и отъ апостоль святыхъ, такъ skutкомъ яко и писмомъ потверженые, духовнымъ своимъ поотымовали, да на ихъ мestyца блудницы поподставляли, а хотя не подъставляли, ино на дурное и сами ся домышляють, кгдажъ ихъ посполу [разом] зъ собою многіе явне ховають, и особый юръкелтъ [пенсію] у пановъ своихъ имъ вымовляють: Если же ваша милость опатриль каплана, потреба еще и на прачку. А ты бѣдъный попе рускій мусишь и зъ законъною нендзу клепати, неборачьку³.

Ось інші рими та каламбури, до якихъ вдається Смотрицький із саркастичною чи гумористичною метою: «оного Формоса, за которого стался костел римский як лице без носа» (обігруючи ім'я папи Формоза, що означає «прекрасний», і «без носа», що спотворює лице Римської церкви); «якова того чернила [тобто писання] духовная сила».

Іноді стиль виходить за межі римувань та каламбурів і підноситься до рівня трагічної ламентатії. Це має місце в наступному уривку з *Перестороги*, де проводиться паралель між епохою Христа, який терпів знущання від першосвящеників та поганського Риму в особі Понтія Пілата, і часами автора:

Того дѣля Сатана и сего остатнего вѣку, кончачи власть свою през старшихъ, найвышших, множнейших и мудрѣших преложоныхъ церковъ пустошитъ внутримъ непріателем, архіереомъ церковнымъ римскимъ, а другимъ поганскимъ cesаромъ нынѣшнымъ турецкимъ. Папежъ, всѣхъ ведучи до послушенства своего, проклинает, мучит, забивает, войска насилает, панства и церкви забирает, вольности всякіе отимуєт, грозит, кричит, трубить, оставичне войну точит, малых и великихъ соблазняючи, церковъ соборную каѳолическую у своемъ дворѣ у себе в Римѣ быти повѣдаєт, новины по свѣту розсылаєт, проповѣдниковъ новыхъ законовъ своихъ езуитовъ по всему свѣту розсылаєт, времена и лѣта измѣняетъ и

³ *Архив Юго-Западной России*, ч. 1, т. 7. Киев 1887, с. 242, 243, 261. Пор. також: И. Мальшевский. *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви*, т. 2. Киев 1872, додаток 3, с. 129. Переклад укр. мовою див.: М. Возняк. *Історія української літератури*, т. 2, ч. 1. Львів 1921, с. 123 (передрук: Львів 1992).

личбу от створеня свѣта замешкаль и окоротиль, и Анѣтихриста утаил, и якобы еще Мессіи з жидами чекаючи, отвергнуи Христову кровъ, опрѣсноки ведле порядку Аронового из жыдами уживають, Христа Царя, іерея своего, офѣру ведлуг порядку Мелхиседекового отмѣтуют.

А з другое стороны цесар поганскій церковъ с причинипапезеое опанноваль, до своего панства всѣхъ притягаючи, такъже, якъ папез, церкви пустошит и на свое мечеты их оборочает. Сынъ челоувѣчскій выданъ ест архіереом и поганом на поруганіе, и распинаючи, насмѣваются: если еси Сынъ Божій, сніди со креста, будемо у тебе вѣрити, иных еси спасль, спаси себе и своих нынѣ.

Таковъ ест промысль божій с початку свѣта о челоувѣчскомъ родѣ нашемъ. Завжды справедливыхъ людей напротивко несправедливыхъ выставляет⁴.

Звичайно, хоч би до якого крила належав православний автор у нашій системі розподілу — тобто, чи був він традиціоналістом, чи серединником, чи представляв «передову» течію — і він, і його побратими-полемісти, і його недруги-католики сперечалися про одне й те ж. Теми, що стосувалися доктрини й церковного права, охоплювали питання папського примату, сходження Святого Духа, вживання прісного хліба для причастя, чистилища, священничого целібату. Залежно від точки зору того чи іншого полеміста, праведна справа захищалася за допомогою посилань на Святе Письмо й історію, Рим міг порівнюватися з Вавилоном, а папа — з антихристом. Сходження Святого Духа мало відбуватися або через Отця й Сина (так зв. *filioque*), або ж тільки через Отця. Святе причастя приймалося як у євреїв (коли йшлося про римо-католиків), або ж як у схизматиків (коли йшлося про православних). Чистилище або існувало, або ні, а святі й грішники від хвилини смерті відповідно тішилися благословенням Божим чи каралися (згідно з римо-католицькою доктриною), або ж мали чекати на це до другого прищестя Христового (згідно з православ'ям). Одна сторона твердила, що дружина й сім'я тримають руського священника у тьмі, не дають йому зростати інтелектуально та духовно; друга вважала, що римо-католицький священник плямує себе перелюбом. Усі ці проблеми беруть свій початок від патріарха Фотія (IX ст.), патріарха Михаїла Керулларія (XI ст.) чи митрополита Марка Ефеського (XV ст.), — в усякому разі, корінилися вони у Візантії.

Було у цій полеміці й інше, дещо цікавіше коло аргументів, що його можна назвати історичним, і охоплювало воно чотири події. Першою з них було хрещення Русі. Питання полягало в тому, якою мірою вважа-

⁴ М. Возняк. *Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові*. Львів 1954, с. 48.

ти його православним, а якою — римо-католицьким (оскільки, як твердили католики, воно відбулося перед церковним розколом 1054 року, і оскільки християнство прийшло до слов'ян з Риму, а саме через слов'янських апостолів Кирила й Мефодія). Тут брали гору православні, стверджуючи, що Русь перейняла віру від Царгороду, а тому повинна лишатися під його юрисдикцією. Наступна низка аргументів стосувалася історичного питання: хто винен в розділі Церков? Дискусія тут зводилася внічию. Третя низка торкалася питань «вселенськості», законності та наслідків Флорентійського собору. Тут спір теж закінчувався внічию або ж із невеликою перевагою православних. І справді, цей собор однаково можна було назвати і «лістрикійським» (тобто, «розбійницьким» — так свого часу охрестили собор, що відбувся в Ефесі 449 р.), і вселенським (хоча, як ми бачили в попередньому нарисі, наслідки цього собору в українсько-білоруських землях ледве далися взнаки). І, нарешті, четвертою темою була історія недавнього Берестейського собору та спроби очорнити чи захистити його. Тут пристрасті сягали апогею, але присуд — принаймні, під оглядом майбутнього успіху рішень цього собору — могли винести лише нащадки.

У нащадків — себто в нас із вами — більше зацікавлення викличе, мабуть, інша категорія тем — назвімо їх місцевими мотивами, або віньетками, в яких знаходять відображення ментальність та стан суспільства, бачені очима полеміста. Сюди належить, зокрема, таке твердження Петра Скарги:

Є бо тільки ті дві мови, грецька й латинська, що на них свята віра поширилася й заціпилася по всьому світу, й поза цими мовами ніхто в ніякій науці не може бути досконалий, а тим більше в духовній, в науці святої віри. Це не тільки тому, що інші мови безупинно змінюються [...], але також і тому, що тільки в тих двох мовах уфундовані науки, й їх не можна добре перекласти на інші мови. Й не було ще на світі, ні не буде, жодної академії, ні колегії, де богослов'я, філософія й інші визволені науки могли б учитися й розумітися в іншій мові⁵.

Така заява викличе лише поблажливу посмішку у сьогоднішніх студентів, але тодішніх православних читачів Скарги вона, мабуть, не на жарт образила. Вона була навіть більш реакційна, ніж «тримовна ересь», проти якої боролися у Венеції 867 року слов'янські апостоли Кирило й Мефодій. Прихильники «трилінгвізму» визнавали принаймні, що існує

⁵ *Памятники полемической литературы в Западной Руси* / ред. П. Гильтебрандт, кн. 2. Санкт-Петербург 1882, кол. 485 (= Русская историческая библиотека, т. 7). Див. також: М. Возняк. *Історія української літератури*, т. 2, ч. 1. Львів 1921, с. 41 (тут цитовано за цим виданням) (передрук: Львів 1992).

три мови для проповідування слова Божого (крім греки з латиною, ще давньоєврейська), в той час як Скарґа допускав лише дві. Він неодноразово підкреслював свою позицію, щоразу іншими словами. Так, Скарґа заявляв, що ніхто не досягне наук, спираючись на церковнослов'янську мову, бо, щоб зрозуміти її, православні мусять звертатися до польської. Жоден русин не знає грецької, а греки — слов'янської чи руської мов, а в Москві миряни більш начитані, ніж священники. Усі науки — в руках католиків. Проти цих звинувачень попросили виступити в 1635 р. колишнього викладача Могиллянської колеґії, архимандрита Києво-Печерського монастиря і недавно висвяченого єпископом білоруських єпархій Могилева та Мстиславля Сильвестра Косова, який написав памфлет на захист православної освіти під назвою *Exegesis, to iest danie sprawy o szkołach kiowskich y winickich, w których uczą zakonniczy Religiey graeckiey, przez wielebneho oycy Sylwestra Kossowa, electa episkopa Mścislawskiego, Mogilowskiego, Orszańskiego, przed rokiem terażnieyszym w tychże szkołach przez trzy lata profesora, napisane... 1635*)⁶.

Інші віньєтки у творах як православних, так і уніатських полемістів відбивали важке соціальне становище православного духовенства, змушеного виконувати панщину, орати панські поля (Іпатій Потій, *Антипресис*). Коли панові-католику впадало в око щось із майна православного священника — хай то кінь, корова чи бджолиний рій — він просто забирав його собі. «О Господи справедливий, поглянь згори та помстися!» — волає Копистенський у своїй *Палінодії* 1621 р. Років через двадцять п'ять років Бог таки помстився — десницею Хмельницького.

Один із аргументів у полеміці мав троякий характер: він був історичний, вчасний і навіть місцевого значення. Це стосувалося події півторастарічної давності — падіння Візантійської імперії. Факт її падіння свідчив, що з православ'ям — офіційною релігією імперії, що її прийняли також цілі народи поза її межами — щось негаразд. У трактаті *Пересторога* поплічники папи, єретики та жиди ставлять проблему так: «Ми вам не віримо, бо у вас нема в Царгороді свого християнського царства». Відповіддю євреям служить таке: «А чому ви не охрестилися за ті довгі роки [тобто, за десять-одинадцять століть християнства, поки Царгород не впав під турками] і не підтримали християнського царства в тому місті?» Українські православні давали відсіч на цей постійний аргумент католиків, захищаючи Візантію та підкреслюючи духовну чистоту поствізантійських греків; необтяжені

⁶ Про Сильвестра Косова і його праці, див.: P. Lewin. Introduction // *Seventeenth-Century Writings of the Kievan Caves Monastery*. Cambridge, Mass. 1987, с. xi-xxiv (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 4).

турботами мирської держави, греки були вільні у пошуках царства Божого, хай і під наглядом толерантного турка. Вони втратили владу, але під оглядом спасіння душ саме це було їхньою перевагою. Їм не залишалось нічого іншого, крім смирення, адже вони не мали більше змоги взятися за меч, і навіть погани, серед яких вони жили, подивлялися їхню побожність.

В Україні, однак, греків, грецьку літературну мову і грецьку духовну спадщину глибоко шанували лише православні вчені книжники. Менш учений західноукраїнський письменник Іван Вишенський близько 1600 р. висміював Платона й Арістотеля, пов'язуючи їх з великим єретиком Орігеном. Він віддавав перевагу Йоаннові Золотоустому, а ще більше поважав богослужбові книги — *Часослов* та *Октоїх*. Він вважав також, що слов'янська мова (він тут мав на увазі і церковнослов'янську і напіврозмовну мову, якою сам писав) — більш богоугодна, аніж грека і латина. Як письменник, Вишенський виграє від того, що рідні традиції були йому дорожчі, аніж їх візантійські зразки: в українській літературі XVII ст. це, без сумніву, найбільш пристрасна і цікава постать. Його можна порівняти з московським протопопом Аввакумом. Аввакум теж відкидав те, що він називав «еллінською швидкістю», заявляючи, що «не обізнаний в діалектиці», і писав, фактично, розмовною російською: це також найпристрасніший, найцікавіший і найкращий автор в московській літературі XVII ст. Ці два автори різняться, однак, культурним середовищем, і ця різниця допомагає зрозуміти, яка відстань, в середині XVII ст., відділяла кожного з них від Візантії та Греції. Аввакум, потрапивши в скруту, проміняв книжку Єфрема Сирина на коня, а *Номоканонам* (збірником церковних законів) заплатив за послуги стерничого. Грецької мови він не знав. Вишенський, попри всю любов до слов'янської, провівши значну частину свого життя в келії самітника на Афоні, без сумніву, володів грецькою. Так чи інакше він каламбуривав цією мовою і, при бажанні, міг утворювати церковнослов'янські кальки з грецької. Так, ненависного йому імператора Михайла VIII Палеолога в одному місці він прозвав «Матеологом», а в іншому — «Суєтословом». Обидва терміни означають одне й те ж відповідно грецькою й слов'янською мовами.

Скільки людей читало чи, принаймні, купувало цю полемічну літературу, і наскільки вони переймалися нею? Можна дати приблизну відповідь на це питання, орієнтуючись на кількість друкованих примірників, які дійшли до нас, на рукописи, що так і не потрапили до друку, та на дані про окремі видання і наявність їх у друкарнях. Було б помилкою думати, що полемічний твір, не надрукований у час, коли велася полеміка, не мав впливу на публіку: *Палінодія* Копистенського з'явилася

друком аж у 1876 р., а однак сліди її знаходимо в багатьох інших творах, друкованих в XVII ст. Однак чимало публікованих праць були, швидше за все, явищами ефемерними, бо деякі з них втрачені безслідно або ж відомі лише з назв, що цитуються полемістами-супротивниками. Такою є доля найпершої відповіді на памфлет Скарги, автором якої був протестант Мотовило, та твору Стефана Зизанія *Православний катихизм* (1595), що відомий лише з одного католицького його спростування. Всі інші втрачені трактати, наскільки мені відомо, були написані уніатами: *Справедливое описание поступку и sprawy сыноду Берестейского* (Вільно 1597), Друге послання Потія до князя Костянтина Острозького (датоване 3 липня 1598 р.), *Herezje, ignorancje, i polityka porobow i mieszczań bractwa wileńskiego* (1608) — відгуком на цей твір було згадуване уже *Антиграфіе* Мелетія Смотрицького 1608 р.; *Розмова берестянина съ братчикомъ* (Вільно 1603) і *Zmartywychwstały Nalewajko* (1608).

Деякі трактати — переважно ті з них, що писалися на захист католицької сторони або Берестейської унії — передруковувалися в наш час із єдиного, нерідко пошкодженого примірника, як, наприклад, перше видання книги Скарги 1577 р., український текст *Антирресиса* Потія чи білорусько-український текст твору Скарги *Описание и оборона събору Руского Берестейского в року 1596*, датований 1597 роком. Польськомовний примірник цього ж твору, опублікований 1596 р., до 1903 р. був невідомий у Російській імперії, хоча міг знаходитися у Торуні в Польщі. Сучасні видавці користувалися його виданнями 1610 та 1783 рр. Такою ж була доля і православного полемічного твору Герасима Смотрицького *Ключь царства небесного* (датується, ймовірно, 1587 р.), що зберігся у Києві в одному пошкодженому примірнику. Деякі твори дійшли до нас лише в кількох екземплярах — може, тому, що їхній наклад вичерпався (наприклад, *Апокрисис* Броневського на 1630 р. вже став бібліографічною рідкістю), чи не тому, що супротивники викупили і спалили усі примірники (так було, за словами Скарги, з його власною книжкою 1577 р.). Православні спалили також примірники *Апології* Смотрицького з 1628 р. Нарешті, твір православного полеміста могла сконфіскувати корона, як трапилося з *Треносом* Смотрицького, написаним ще тоді, коли автор був православним. Проте саме з *Треносом* пов'язана одна цікава деталь, що може свідчити про велику популярність полемічної літератури: коли представники магістрату прийшли до друкарні, щоб знищити цей твір Смотрицького, вони знайшли там лише 36 примірників. До речі, як здається, друкована в Україні продукція з'являлася значними тиражами в Москві й користувалася там великою популярністю. *Книжниця о вѣрѣ* Псевдо-Нафанаїла, опублі-

кована в Україні 1644 р., у 1658 р. була передрукована в Москві накладом у 1200 примірників, 850 з яких було розпродано за два місяці.

Судячи із цих цифр, антиуніатський рух був сильніший і популярніший, ніж уніатський⁷. За кількістю втрачених, рідкісних чи почасти знищених видань уніатські друки тримають першість, дарма що більшість з них публікувалися в Польсько-Литовській державі, яка протегувала унію і час від часу конфіскувала антиуніатські твори.

Подібний приблизний кількісний аналіз міг би виявитися не зайвим і стосовно авторів та меценатів полемічної літератури: він дав би певні свідчення як про соціальне і територіальне походження, так і про освітню базу авторів та їхніх покровителів. Він також допоміг би систематизувати публікації за місцем їх друку і мовою⁸. І тут, підраховуючи «на око», натрапляємо на дивовижні речі. Так, кількість авторів-антиуніатів шляхетського походження виявляється більшою, ніж можна було сподіватись. П'ять із семи посполитих авторів були пов'язані з церквою. Фактично, переважна більшість письменників XVI–XVII ст. — церковні діячі. Лише у XVIII ст. з'являється група світських письменників, що походять з вищих верств козацької бюрократії — це автори козацьких літописів. Інша несподіванка стосується географічного походження антиуніатських, чи, вужче кажучи, православних, полемістів першого періоду. Всі восьмеро походили із Західної України, і лише двоє з восьми не були родом з Галичини. Цей факт дає матеріал для роздумів тим історіософам України, які звикли ідентифікувати унійну церкву із західною частиною країни.

Результати систематизації за місцем публікації менш примітні, якщо не брати до уваги того факту, що чимало полемічної літератури першого періоду публікувалося за межами України. Більшість текстів — і православних, і уніатських, — що з'явилися у 1595–1617 рр., друкували-

⁷ Про історію книжкової торгівлі в Україні, Білорусі та Московських землях у цей час див.: Іа. Ісаєвич. *The Book Trade in Eastern Europe in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries // Consumption and the World of Goods* / ред. J. Brewer and R. Porter. London 1993, с. 381–392.

⁸ Список полемічних писань див. у вид.: М. Возняк. *Історія української літератури*, т. 2: *Віки XVI–XVIII*, ч. 1. Львів 1921, с. 356–376 (з деякими неточностями); А. Martel. *La langue polonaise dans les pays ruthènes: Ukraine et Russie Blanche, 1569–1667*. Lille 1938, с. 132–141 (= *Travaux et mémoires de l'Université de Lille, Nouvelle série: Droit et lettres*, т. 20); А. Brückner. *Spory o Unię w dawnej literaturze // Kwartalnik Historyczny* 10, № 3 (1896) 578–644. Бібліографічні дані про авторів полемічних писань, перелік їхніх творів та відповідну бібліографію подає Л. Махновець у вид.: *Українські письменники: Біо-бібліографічний словник*, т. 1: *Давня українська література XI–XVIII ст.* Київ 1960.

ся у Вільні; друге місце за частотою публікацій займає Остріг, що на 1600 рік занепадає як центр друкарства. Натомість у 1619 р. ним стає Київ, а в 1629 р. — ще й Львів, хоча у Львові друкувалися лише уніатські твори.

Щодо покровителів полемічної літератури, впадає в очі їх надто мала кількість. Перше місце з-посеред вищої знаті, звісно, належить православному князеві Константину Острозькому, оскільки йому присвячено принаймні п'ять полемічних трактатів. За ним ідуть його син-католик Януш і православний князь Михайло Вишневецький, батько Яреми. З-поміж церковних владик, у перший період можна згадати лише київського митрополита Михайла Рагозу: в 1591 р. Львівське братство присвятило йому своє видання греко-слов'янської *Просфонеми*.

Під оглядом мови ця систематизація якихось особливих несподіванок не дає. Православні частіше, ніж уніати, писали полонізованою розмовною мовою, а твори першого періоду — і православні, й уніатські, і католицькі — були в більшості польськомовні.

Нам, аби повернутись до теми, вже згаданої наприкінці попереднього нарису, залишається спитати: «А що ж Москва?» У своєму трактаті 1577 р. Петро Скарґа заявляє, що йому відоме те, що «відтягує» руський народ від єдності з Католицькою церквою» і є «каменем спотикання [на шляху] до тої єдності»: це погляди, що їх русини кидають «на московські церкви», на «успіхи Московського князівства в пануванні», та на «народ тієї ж мови й віри»⁹. Незважаючи на останнє твердження, навряд чи Скарґа вважав, що русини й москвичі говорять однією мовою, бо з іншого місця в тому ж трактаті зрозуміло, що різницю між Руссю й Москвою він бачив чітко. І все ж у нього мусили бути підстави вказувати саме на Москву як на основну перешкоду для унії. Чи правильно була ця оцінка? Відповіді на сьогодні немає, але її можна пошукати в писаннях православних полемістів та інших авторів за період, скажімо, від 1577 по 1704 рр.¹⁰, зібравши прямі вказівки про почуття цих авторів до московського правителя, і проаналізувавши симптоматичні вислови, зокрема такі, де вживаються терміни *Русь, ruski, do narodov ruskich, русак, руський, росский, Россия, rosiejski, rossijski, roxolański, Russus, ῥωσσοῖκή, Rossiaca* та *россійський*. До уваги слід брати також соціальний статус та культурний багаж того чи іншого полеміста.

Візьмім, для прикладу, київського митрополита Йова Борецького. У своїй польськомовній *Протестації* (1621) Борецький повторює слова

⁹ *Памятники полемической литературы в Западной Руси* / ред. П. Гильтебрандт, кн. 2. Санкт-Петербург 1882, кол. 496 (= Русская историческая библиотека, т. 7).

¹⁰ Це роки публікацій трактату *Про єдність церкви* Петра Скарґи та *Лексикона трезязычного* Федора Полікарпова. Про останню працю див. в Нарисі 12.

Скарги, говорячи, що «ми» — тобто, українські православні й козаки — є одної «віри, літургії, походження, мови та звичаїв» з Московією; однак під цим не слід розуміти, що він зрікається вірнопідданства Речі Посполитій. Борецький хотів лише показати польській стороні, наскільки абсурдним є звинувачувати православного ієрарха та козаків у змові з турками¹¹.

Чи ось інший приклад: білорус Афанасій Филипович, що якийсь час був ченцем Куп'ятицького монастиря, а згодом — ігуменом в Бересті. Років за десять до козацьких воєн він їздив до Москви, щоб зібрати пожертви на чудотворну ікону Божої Матері та звернутися з чолобитною до царя Михаїла Федоровича. Він не належав до явних прихильників козацтва — про них у його *Щоденнику* за 1646 р. нема жодного доброго слова. І все ж поляки звинуватили Филиповича в тому, що він у 1648 р. передавав козакам порох та листи, і стратили, дарма що він відкинув ці звинувачення і доказів проти нього так і не знайшлося. Коли ж його звинуватили у неприйнятті унії, він визнав це з готовністю, навіть із запалом (він був наділений невротичними рисами). Филипович прагнув ладу й миру в Речі Посполитій і знав, що досягнути його буде можливо тільки з ліквідацією унії. Тільки так, на його думку, можна було покласти кінець козацьким війнам.

Филипович написав польському королеві Владиславу IV вірнопідданчу «супліку», в якій громив унію та в шанобливому тоні перечислював усе, що мало б свідчити про те, що папа відмежувався від інших чотирьох патріархів. Але написав він там дещо ще незвичайніше: він підніс комплімент королеві за те, що той відіслав претендента на московський престол назад до Москви для з'ясування справи; похвалив його за любов до святої згоди (інакше кажучи, за те, що Владислав не надто підпірав унію), за любов до східного народу (тобто, до православних) і... за любов до Москви. Є, проте, в писаннях Филиповича один важливий аспект, що повністю віддзеркалює культурний клімат того часу. У його власних віршах, якими він закликає уніатів вернутися в лоно Східної церкви («всходней церкви»), повно полонізмів. Те саме можна сказати й про його епітафію, написану від першої особи (походить вона, безперечно, з православного середовища), де Филипович усіяко картає «кляту унію», і де його названо на польський манір «законником»¹². Якби назбирати більше деталей такого роду, можна

¹¹ Платон Н. Жукович. Протестация митрополита Иова Борецкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года // *Статьи по славяноведению* / ред. В. И. Ламанский, вып. 3 (1910) 135–153, особливо с. 143.

¹² Див. ці тексти у вид.: *Українська поезія: Середина XVII ст.* / ред. В. І. Кречотень та М. М. Сулима. Київ 1992, с. 38 (епітафія Филиповича) та с. 202–203 (його вірші).

було б говорити конкретніше, не інтуїтивно, про відношення руських інтелектуалів до Москви у першій половині XVII ст.

Полемісти того періоду, який ми розглянули, незалежно від того, по який бік вони знаходилися, не шукали істини — вони знали її наперед. Їхні аргументи призначалися не для того, щоб переконати опонентів, а для того, щоб зміцнити переконання й рішучість власних прихильників. Значення полеміки полягало не в її конкретному інтелектуальному змісті, а в тому, що вона стала стимулом інтелектуального руху в Україні. Протягом раннього періоду полемічні дебати між католиками, уніатами, протестантами й православними створили клімат, який уможливив процвітання Києво-Могилянської колегії. Про цей заклад і йтиме мова в наступному нашому нарисі.

Література

- Brückner A. Spory o Unię w dawnej literaturze // *Kwartalnik Historyczny* 10, № 3 (1896) 578–644.
- Возняк М. *Історія української літератури*, т. 2, ч. 1. Львів 1921.
- Возняк М. *Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові*. Львів 1954.
- Grabowicz G. G. The Question of Authority in Ivan Vyšens'kyj: A Dialectics of Absence // *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 781–794.
- Грушевський М. *Історія української літератури*, т. 1–6. Львів 1923; передруки: Нью Йорк 1959–1960, Київ 1993–1994, Київ 1995 (тільки т. 6, охоплює 1610–1633 pp.).
- Грушевський М. *Культурно-національний рух на Україні XVI–XVII ст.*: 2-е вид. Київ 1919; передрук у часописі *Жовтень*, №№ 1–4 (1989).
- Hunczak T. The Politics of Religion: The Union of Brest 1596 // *Український історик* №№ 2–4 (1972) 97–106.
- Goldblatt H. Ivan Vyšens'kyj's Conception of St. John Chrysostom and His Idea of Reform for the Ruthenian Lands // *Harvard Ukrainian Studies* 16 (1992) 37–66.
- Grabowski T. *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630–1700*. Poznań 1922.
- Коршунов А. *Афанасий Филиппович: Жизнь и творчество*. Москва 1965.
- Lewin P., Sysyn F. E. The Antimaxia of 1632 and the Polemic over Uniate-Orthodox Relations // *Harvard Ukrainian Studies* 9 (1985) 145–165.
- Pritsak O. The Hypatian Chronicle and Its Role in the Restoration of Ukrainian Historical Consciousness // *Чому катедру українознавства в Гарварді? Вибір статей на тему нашої культурної політики (1967–1973)*. Cambridge, Mass.—New York 1973, с. 54–60.
- Соловій М. М. *Мелетій Смотрицький як письменник*, ч. 1–2. Рим—Торонто 1977–1978.
- Sysyn F. E. The Cultural, Social, and Political Context of Ukrainian History: 1620–1690 // *Europa Orientalis* 5 (1986) 285–310.
- Tretiak J. *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unji Brzeskiej*. Kraków 1912.
- Флоря Б. Н. Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г., верхами православного белорусского и украинского обще-

ства // *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — первой половине XVII в.* / ред. Б. Н. Флоря. Москва 1999, с. 59–86.

Франко І. Іван Вишенський і його твори. Львів 1895; передрук: І. Франко. *Зібрання творів у 50-ти томах*, т. 30. Київ 1981, с. 7–211.

Frick D. A. *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge, Mass. 1995.

Чижевський Д. Іван Вишенський // *The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the US* 1 (1951) 113–126.

Šyževs'kyj D. *A History of Ukrainian Literature: From the 11th to the End of the 19th Century* / пер. D. Ferguson, D. Gorsline, U. Petyk, ред. і передмова G. S. N. Luckyj. Littleton, Colorado 1975.

Яременко П. К. *Мелетій Смотрицький. Життя і творчість*. Київ 1986.

Див. також літературу до Нарису 9 та примітки до даного нарису.

*Багатоликий світ Петра Могили**

Для багатьох, мабуть, ті майже два десятиліття між 1627 і 1646 роками, коли Київську митрополію очолював Петро Могила, були порою душевного піднесення. Для православних це був час їхнього відродження — відродження грецького закону і руського народу. Учителі й спудеї вищого навчального закладу, Могилянської колегії, заможні батьки, що посилали туди своїх синів, друкарі й видавці, що працювали при Печерському монастирі, архимандритом якого був Петро Могила, — усі вони, мабуть, відчували свою міру причетності до цього відродження. Кожен вносив свій вклад — хто вчителюючи, хто допомагаючи фінансами, хто вивчаючи нові «науки», хто розробляючи нові технології і ставлячи їх на службу святій справі. Дух зносився догори, розум набирив сили.

Отим двом життєдіяльним, сповненим оптимізму десятиліттям київського інтелектуального життя і присвячується цей нарис. Говоритиметься у ньому про першопочатки праці Могили і його навчального закладу, про інтелектуальні горизонти митрополита та спудеїв новоствореної Київської колегії, а також про стосунки колегії та її засновника з Річчю Посполитою і козаками. Про події тогочасної історії та про вплив Могилянської колегії на життя кінця XVII ст. буде згадано лише побіжно; на завершення, щоправда, буде сказано про роль Могилянської школи у зростанні української історично-національної свідомості.

I

Київське Богоявленське братство було засноване 1615 р. У 1620 р., згідно з указом єрусалимського патріарха Теофана, що виступав як повноважний представник Царгородського патріархату, братство одержало статус ставропігії (тобто, закладу під безпосереднім протекторатом царгородського патріарха). Цей самий указ санкціонував діяльність братської школи, яка отримала назву «школи елліно-словенського та

* Вперше опубліковано у вид.: *The Kiev-Mohyla Academy*, спеціальному випуску *Harvard Ukrainian Studies*, 8, № 1/2, червень 1984. Передрук: I. Ševčenko. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge, Mass.—Naples 1991, с. 651–687.

[що важливо] латинського письма». Отже, 1620-й рік, коли той же Теофан «незаконно» відновив в Україні й Білорусі православну ієрархію, став також переломною віхою в розвитку київської освіти. Відповідний світський привілей братство отримало 1629 р. від польського короля Сигізмунда III.

Посада ректора братської школи була високим становищем; його обіймали вихідці з православної інтелектуальної еліти. Від 1615 до 1619 року школу очолював, а згодом, аж до своєї смерті 1631 р., всіяко її підтримував, Йов Борецький — перший після відновлення ієрархії київський митрополит. Він мав зв'язки з грецькими священиками і був власником візантійських текстів. Працювали в шкільній адміністрації й інші видатні діячі, світські й духовні: юрист Василь Борецький, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович та Захарія Копистенський, архимандрит Києво-Печерської лаври. Таким був стан православної освіти в Києві, коли на сцену вийшов Петро Могила (нар. в 1590-х рр.) з наміром розвивати й поширювати ті освітні нові ідеї, які вже пробивали собі дорогу.

Могила (по-румунськи *Movilă* — «пагорб», «гора») походив з родини молдавських господарів. Спочатку Молдавія перебувала в церковній залежності від Галицької єпархії, і коли поляки, заволодівши Галицьким князівством, взяли під свій протекторат і Молдавію (населення її в той час говорило на румунському діалекті), вони наполягали на збереженні цієї залежності. Незважаючи на створення в 1401 р. окремої митрополічної молдавської єпархії з престолом у Сучаві, Молдавія не обірвала зв'язків із Західною Руссю — почасти тому, що в 1402 р. вона поновила свою васальну залежність від Польщі, а почасти через те, що основною мовою молдавської світської адміністрації та мовою церкви була слов'янська; цією мовою (хоч все менше і менше) продовжували користуватися в офіційних документах та в стосунках із польсько-литовською Річчю Посполитою аж до XVIII ст. включно. Була в Молдавії в обігу і польська мова. Угоди 1519 та 1527 рр. між королем Сигізмундом I та господарем Стефаном написані по-польськи; цією ж мовою вели своє листування з молдавськими господарями львівські міщани. Однак, вони вдавалися й до руської мови: руською, наприклад, писав до Львівського братства батько Петра Могили, Симеон. Релігійна полемічна література XVI ст. — початку XVII ст., писана польською і руською мовами, теж доходила до Молдавії — переважно через Львівське братство. Своєю чергою, багато хто з господарів давав пожертви на це братство, як і на інші православні заклади за межами їхнього краю, наприклад, на афонські монастирі чи монастир св. Катерини на горі Синай.

У 1593 р. родині Могили було даровано привілеї коронної шляхти Речі Посполитої. У 1595 р. Єремія Могила і його барт Симеон стали господарями — васалами Польщі. Симеонів син Петро провів дитинство у Молдавії, де навчився трохи читати й писати по-слов'янськи. Коли маєтності Симеона Могили почали занепадати, він перевіз свою родину до Польщі. Хоча про ранню освіту Петра Могили, здобуту в Польщі, відомостей обмаль, схоже на те, що здобув він її у Львівській братській школі, де навчився основ граматики. Є навіть відомості, що молодий Могила вивчав не лише латинську, але й грецьку мову. Засвідчено, що дорослий Могила підписався по-грецьки як «Могила архієпископ» на грецькому Псалтирі, що йому належав. По завершенні початкового навчання Могила міг учитися в одній із єзуїтських академій — у Вільні чи в Замості¹. Здогад деяких учених, що Могила одержав університетську освіту в паризькій Сорбонні чи деінде у Франції, погано підкріплений документально і, як видається, ґрунтується на непорозумінні². У всякому разі, 1617 року він уже служив при дворі коронного гетьмана Станіслава Жолкевського; у 1621 р. взяв участь у битві з турками під Хотином, на стороні переможця — литовського гетьмана Яна Кароля Ходкевича. Потім він переїхав до України, придбав ділянку землі під Києвом, а можливо вже у 1625 р. вступив до чернечого чину в Києво-Печерській лаврі.

Незважаючи на західне виховання та дружнє ставлення до Польщі, родина Могили, у тому числі й Петро, були ревними прихильниками православ'я. Невдовзі після 1628 р., коли Могила вже став архимандритом Печерського монастиря, він зайнявся організацією школи, маючи намір створити заклад, де вивчалися б східні православні традиції у чистому вигляді, краще, ніж у братських школах. Навчання тут мало вестися на рівні західної (тобто, практично польської) освіти, щоб православну молодь не треба було посилати учитися на Захід. Коротше кажучи, його школа при Печерському монастирі мала бути не стільки

¹ С. Голубев. *Київський митрополит Петр Могила и его сподвижники*, ч. 1, т. 1. Киев 1883, с. 19; Ф. А. Терновский. *Київський митрополит Петр Могила — биографический очерк* // *Київская старина* 2 (квітень 1882) 2.

² Ὁρθοδόξος τῆς Ὀρθοδοξίας. *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der gr.-orientalischen Kirche im Originaltext...* // ред. J. Michalcescu. Leipzig 1904, с. 22; С. Erbiceanu. Petru Movilă // *Biserica Ortodoxă Română* 33 (1909) 539. Непорозуміння щодо перебування Могили у Франції полягає у неправильному прочитанні слова *Varronet* як прізвища французького професора-єзуїта, тоді коли у відповідному латинському тексті йдеться про латинського граматака II-I ст. перед Хр. на прізвище *Varro*. Пор., насамкінець, О. Білодід. Загадка Петра Могили // *Київська старовина* № 3 (300) (травень-червень 1993) 56–69, особливо с. 62–63.

греко-слов'янською, скільки латино-польською за характером. А через це православні ревнителі дивилися на його починання з підозрою.

У 1631 р., щоб уникнути нападів з їхнього боку, Могила запевнив собі підтримку й благословення царгородського патріарха на заснування того, що один сучасник окреслив як школу латинських і польських наук. Коли восени того ж таки року понад сотня студеїв почали навчатися у новій школі, розташованій поруч з монастирем, київські православні фанати розпускали всілякі чутки про те, чого там навчають, а шкільних учителів звинувачували в проуніатських нахилах. Чутки зродили невдоволення серед нижчих верств населення, а коли дійшли до козаків, то Могилі та вчителям вочевидь почали погрожувати смертю за те, що ввели у школі викладання латинської й польської мов. Один із тодішніх учителів, майбутній київський митрополит Сильвестр Косов, говорить у своєму *Ексеgezисі* (1635), що неприятелі Могили мали намір нагодувати дніпровських осетрів шкільними учителями, — ця деталь є ласим шматочком як для історика ідей, так і для вченого-іхтіолога. Уміло ведучи переговори, Могила пішов на компроміс і погодився злити свою школу з братською, що на київському Подолі; об'єднаний заклад мав розміститися там же. Факт злиття (це сталося під час канікул у 1632 р.) зафіксовано в кількох документах; у двох із них згадуються козаки. Згідно з одним, укладеним 12 березня 1632 р. у Каневі, козацький гетьман Іван Петражицький та запорізькі козаки заявляють про своє покровительство над Могилянською школою. У листі від 17 березня того ж року гетьман просить місцевого козацького отамана підтримати об'єднання братської школи з Могилянською³.

Латинський характер нової школи, що так не подобався православним ревнителю, був неприйнятний також для єзуїтів і деяких вищих коронних урядовців (зокрема, віце-канцлера Томаша Замойського), яким не хотілося поступатися своєю монополією на вищу освіту темним русинам. Особливо тиснули на уряд єзуїти, побоюючись конкуренції для їхніх шкіл в Україні (перша така школа була заснована на Подолі близько 1620 р.). Як наслідок, в 1634 р. вийшов декрет короля Владислава IV, що наказував Могилі зліквідувати латинські школи й

³ Документи, пов'язані зі злиттям шкіл, див.: *Памятники изданные Временною комиссией для разбора древних актов*, т. 2. Киев 1846, № 8–10, с. 101–143. Заяву Петражицького, від 12 березня 1632 р., згодом підтвердили Богдан Хмельницький та його син Юрій, див.: *Там само*, с. 143. Лист Петражицького від 17 березня 1632 р. див., наприклад, у вид.: *Памятники изданные Киевскою комиссией для разбора древних актов*: 2-е изд., т. 2. Киев 1897, № 8–10, с. 421–422; передрук: А. Жуковський. *Петро Могила і питання єдності церков*, с. 216 (див. повний заголовок у Літературі до даного нарису).

латинські друкарні, що перебували у його віданні, а наданими йому правами користуватися «помірковано».

І все ж роком пізніше (1635) король підтвердив заснування в Києві Могилянської школи — однак не академії. Школа не дістала права власної юрисдикції, і в ній не було дозволено викладати навчальні дисципліни, вищі за діалектику і логіку — тобто, жодного богослов'я. Король, однак, зробив поступку щодо латинської мови і дозволив, щоб вільні науки (*humaniora*) викладалися «in scholis Kijoviensibus... Graece et Latine». Звернімо увагу на скромний термін *scholis*: очевидно, що для політичного керівництва католицької держави існування академії, яка виховувала б руську еліту, було більш небезпечним, аніж відновлення в цій державі православної ієрархії. Католики не втрачали надії, що православних ієрархів вдасться схилити до унії — зокрема, якби вдалося заснувати у Києві унійний патріархат та поставити патріархом Петра Могилу, але на цю приманку він не спокусився ані в 1636 р., ані згодом. За життя Могили його мрія про створення академії так і не збулася, й Могилянська школа до кінця століття так і залишалася *Collegium Kijoviense Mohileanum*. І все ж то була найголовніша школа в Україні під протекторатом Могили — дві інші знаходилися в Крем'янці на Волині та у Вінниці, в Брацлавському воєводстві (останню близько 1640 р. було перенесено до Гощі). Прагнучи, щоб його школа називалася академією, Могила добивався для неї такого ж статусу, який мали єзуїтські школи, наприклад, Віленська академія. Не дивно, що колегія Могили багато що перейняла від єзуїтської системи навчання — з ворогом треба було боротися його ж зброєю.

Чільними адміністраторами школи були ректор та префект. Ректор був водночас ігуменом братського Богоявленського монастиря, в обов'язки якого входив нагляд за земельною власністю, отож і в колегії він був головним розпорядником бюджету. Ректор також викладав філософію, а згодом і богослов'я. Префект виконував обов'язки інспектора і відав господарськими справами, зокрема, дбав про харчування спудеїв; його навчальною дисципліною була риторика. Звичайним учителям допомагали здібніші учні, так звані «аудитори» (*auditores*), які перед заняттями пояснювали своїм товаришам матеріал з того чи іншого предмету, а після занять наглядали за самопідготовкою у гуртожитку (бурсі). У цьому вони не просто копіювали єзуїтів, а продовжували середньовічну традицію; в сьогоденнішніх англійських коледжах подібну роль репетиторів виконують керівники студентських груп (*tutors*). Судячи з пізніших даних (1730-і рр.), спудеїв набирали з усіх верств населення: поруч із сином сотника (*centurio*) чи священника міг учитися син коваля чи якогось іншого «посполитого чоловіка».

Спочатку навчальна програма, укладена за єзуїтськими зразками, передбачала п'ять років навчання і, відповідно, п'ять навчальних курсів — *infima*, *grammatica*, *syntaxima*, курси поетики та риторики. На перших трьох викладалися переважно мови — грецька, латинська, слов'янська та польська, а також катихизм, літургійний спів та арифметика. На курсі поетики вивчали те, що сьогодні називається теорією літератури, літературними жанрами та міфологією, — остання була предметом важливим, оскільки, за звичаєм, усі тогочасні промови, вірші та інші тексти були рясно приправлені міфологічними алюзіями. Більшість підручників з поетики відносяться до пізнішого періоду, але є й два ранніх — з 1637 та 1646 рр.⁴ Авторами деяких підручників були відомі особи — наприклад, Симеон Полоцький та Феофан Прокопович. Всі підручники з поетики написані латинською та польською мовами, приклади у них наводяться як з класичних авторів (наприклад, Марціала), так і з польських латиномовних поетів (Матвій Казимир Сарбевський). Пізніші підручники щедро цитують поетів польського Ренесансу і Бароко (Ян Кохановський, Самуїл Твардовський).

На курсі риторики спудеї вивчали правила композиції вітальних, прощальних, похоронних промов, подяк, поздоровлень. У найдавнішому підручнику з риторики (викладі лекцій, прочитаних у 1635–1636 рр.) цитуються приклади з Еразма Роттердамського і Станіслава Ожеховського. Найвагоміший із цих підручників, автором якого був Феофан Прокопович (1706), написаний з певним антипольським культурним ухилом, але, як майже всі київські підручники з риторики, латинською мовою. У позанавчальний час спудеї ставили вистави на біблійні сюжети; спочатку вони і компонували, і грали їх самі. Ця діяльність (знову-таки запозичена з практики єзуїтських шкіл) сягла свого апогею у «трагедокомедії» «Владимєрь», що її написав Прокопович, а поставили київські спудеї на честь прибуття гетьмана Мазепи в липні 1702 року.

⁴ Про підручник 1637 р. видання, написаний А. Старновецьким та М. Котозварським (він відомий лише у відписі 1910 р., віднайдену в 1968 р.), див.: В. І. Креконтень. Київська поетика 1637 року // *Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVIII ст.* Київ 1981, с. 118–154; український переклад тексту: с. 125–154. Див. також: *Радянське літературознавство* 10 (1970) 77, та И. Иваньо. *Очерк развития эстетической мысли Украины.* Москва 1981, с. 77 і 83. Про інші підручники див. R. Łuźny. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska.* Kraków 1966, с. 22–107 (= *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 142, *Prace historyczno-literackie*, 11) (досі ця праця є найкращою); також: Д. С. Наливайко. Київські поетики XVII — початку XVIII ст. в контексті європейського літературного процесу // *Літературна спадщина...*, с. 155–195.

Курс діалектики вчив провадити наукові диспути за старомодною системою питань і відповідей та поділом теми диспуту на підрозділи. Філософія, яку читали по-латинськи, поділялася за принципом Арістотеля (чи-то його коментаторів) на логіку, фізику, метафізику та етику, — що знову-таки не було бозна-якою новацією, адже такий поділ практикувався у більшості тогочасних шкіл. Курс філософії тривав три роки. Перший підручник, укладений Йосифом Кононовичем-Горбацьким для курсів, що читалися в 1639–1640 рр. (він і досі неопублікований), мав скромну назву *Subsidium logicae* — мабуть, через те, що право викладання філософії все ще лишалося сумнівним; зате третій із цих підручників, написаний Інокентієм Гізелем для його власних лекцій у 1646–1647 рр. (теж усе ще неопублікований), гучно називався *Opus totius philosophiae*. В останньому розділі цієї праці мова йде про Бога й ангелів — мабуть, для компенсації відсутнього богословського курсу. Для вивчення цієї дисципліни здібніших учнів посилали учитися богослов'я в католицькі академії Вільна, Замостя й навіть за кордон.

II

Могила був висвячений київським митрополитом зі згоди Польської корони в 1633 році. Запроваджуючи реформи до літургійної практики своєї церкви, він закликав вертатися *ad fontes*. Джерела, які він мав на увазі, були грецькими, дарма що деякі з них друкувалися на Заході — у Венеції чи навіть в англійському Ітоні. Він мріяв про те, щоб перекласти слов'янською мовою і видрукувати *Життя* святих; для цього наказав привезти з Афонської гори грецький текст *Житій*, перероблений у Царгороді в X ст. під егідою високого візантійського урядовця Симеона, званого Мегафрастом. Смерть перешкодила Могилі довести до кінця цей задум. Здійснився він аж через чотири десятиліття, у 1689 р., коли в Києві почали з'являтися *Четві Мінеї* Дмитра Савича Туптала (Димитрія Ростовського). Свої погляди Могила найкраще висловив у передмовах до *Службника* (*Λειτουργιάριον*, 1639) і *Требника* (*Евхологіон*, 1646). *Службник* був останньою книгою, що вийшла за його життя з друкарні Києво-Печерського монастиря.

У передмові до *Требника* 1646 року митрополит дав відсіч хулителям його видань і підкреслив внутрішній зв'язок між требниками руськими та грецькими⁵. Він зазначив також, що одним із його завдань

⁵ Текст передмови див. у вид.: Хв. Тітов. *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків*. Київ 1924, с. 367–373 (= Українська академія наук, Збірник історично-філологічного відділу, 17); передрук під ред. Н. Rothe у серії *Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven*,

було виправити помилки у требниках, надрукованих у Вільні, Львові та Острозі ще в ті часи, коли не було православної ієрархії (тобто до 1620 р.), і книжки могли друкуватися задля «нечесно надбаних прибутків». Такі недоброякісні тексти продовжували старі звичаї і старі забобони; наприклад, у них можна було знайти молитву до повитухи малого Ісуса. За словами Могили, Новий Заповіт не дає підстав для такої молитви: із тих фрагментів, де описується Різдво, можна зрозуміти, що Сина свого Пречиста Діва повивала сама. Що, мовляв, там було робити повитусі? Сама по собі це вірна думка, однак Могила у такий спосіб ігнорував ранньохристиянську апокрифічну традицію.

Далі Могила заявляв, що в його *Требнику* подається взірцевий текст, основою для якого послужив грецький молитвослов, і що цей текст мав би бути найкращим. Граючи словами, він закликає читачів не вдаватися до непотрібних требників («понехай заживати непотребниць з Требников предреченных») і ганить тих, хто продовжує їх уживати. Бачимо тут той самий підхід, той самий дух очищення й оновлення, те ж саме визнання авторитету грецьких взірців, що їх кількома роками пізніше проявить у Москві патріарх Нікон. Нічого дивного в цьому немає: ми сьогодні знаємо, що грецькі взірці, на які покликався патріарх Нікон, розпочинаючи свої реформи, й складалися переважно з текстів, що друкувалися у Києві, зокрема, за часів Могили.

Попри високу оцінку грецьких текстів як найвідповідніших першоджерел для поліпшення текстів слов'янських, вага грецької та слов'янської мов у київському книгодрукуванні та освіті незабаром впала, а Могилянська школа дедалі більше латинізувалася й полонізувалася. Для таких перемін були серйозні підстави. На середину XVII ст. грецька мова вже перестала бути мовою передової наукової думки, а церковнослов'янська взагалі ніколи нею не була. Вивчали цю мову лише тому, що нею були написані православні церковні тексти. Право православних вживати латинську й польську мови у своїй освіті продовжували ставити під сумнів — і не тільки самі православні ревнителі чи католики на чолі з єзуїтами, але й уніати. Могила мусив відстоювати це право. У своїй праці *Λίθος, або камієнь* (1644) він визнавав, що знання грецької й церковнослов'янської необхідне русинам для їхніх релігійних потреб. Але для політичної діяльності, заявляв він, їм необхідно знати не лише польську, а й латинську, бо на землях Польської корони лати-

т. 16. Köln—Wien 1982. Деякі матеріали зі збірки Тітова передруковані у вид.: А. Жуковський. *Петро Могила і питання єдності церков* (див. повний заголовок у Літературі до даного нарису). У книзі Жуковського вміщено вичерпну бібліографію видань, що стосуються Могили та історії Української церкви XVII ст.

ною користуються як другою рідною мовою. В обох палатах парламенту, при дворах, у справах урядових і політичних — скрізь русинам, як підданцям корони, потрібне знання обох цих мов, якщо вони хочуть відігравати хоч якусь роль у цій державі. Не до лица й не до речі було б русинові говорити грецькою чи слов'янською мовою перед членами сенату чи сейму, бо тоді довелось би всюди водити зі собою перекладача і виглядати коли не чужинцем, то неуком. Навіть у питаннях віри треба вміти дати відповідь мовою, якою тебе питають, тобто або чистою латиною, або польською з численними латинськими домішками⁶.

Отож, на 1649 рік грецьку вивчали у Могилянській колегії лише частково («отчасти»). Так свідчить сумної слави Паїсій Лігарід (митрополит Гази, протягом певного часу протеже єрусалимського патріарха, теж Паїсія), якому випало зіграти недовийстою роль у скинненні московського патріарха Нікона і згодом якийсь час викладати у Могилянській колегії. Лігарід, мабуть, казав правду. У передмові до вітального панегірика, що його спудеї присвятили Могилі 1632 р. (*Εὐχαριστήριον, або вдячність*), є одна помилка у грецькому тексті, а грецькі написи на фресках церкви Спаса на Берестові, що походять приблизно з 1643 року, майже незрозумілі⁷. Та й у грецьких текстах самого Могили з 1631 р. є деякі огріхи, що їх лише поблажливість дозволяє назвати друкарськими помилками. Щодо слов'янської та руської мов, то їх, мабуть, вивчали за підручниками і словниками місцевих авторів кінця ХVІ ст. — *Граматикою* і *Лексисом* Лаврентія Зизанія (обидві книги надруковані у Вільні 1596 р.) або ж виданими вже після заснування Київської братської школи — такими як *Граматика* Мелетія Смотрицького (1619) чи *Лексиконъ славено-росский* Памви Беринди, виданий у Києво-Печерській лаврі 1627 р.

Літературним рушієм в колегії, і навіть у друкарні Київської Лаври, ставала не стільки латинська, скільки польська мова. У 1645 р. до руськомовного видання скороченої версії свого катехизму Могила додав його польський варіант, і варіант цей було надруковано першим. Мало того, польською мовою були написані (і видані коштом Могили) навіть ті дві книги, в яких описувалися достоїнства монахів Печерського монастиря й чудеса, творені ними впродовж його історії (*Patericon* Сильвестра Косова, 1635; *Тератούρηψα* Афанасія Кальнофойського, 1638). У передмові до останньої книги знаходимо алюзії до *Югурти* Саллюста та до латинського автора II ст. після Христа Апулея, а також низку

⁶ *Архив Юго-Западной России* (далі — АЮЗР), ч. 1, т. 9. Киев 1893, с. 375–377.

⁷ Написи на берестівських фресках див. у вид.: I. Ševčenko. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge, Mass.—Naples 1991, с. 662 (№ 13), 685 (ил. 2).

латинських слів і цитат з Катулла, Сенеки та од Горація⁸. Ось таким чином за найперших кілька років виробилося мовне спрямування колегії (згодом — академії), яке аж до середини XVIII ст. і навіть за російського панування залишалося латинсько-польським.

III

Діяльність Могилянського освітнього закладу віддзеркалювала взаємовпливи культурних сил в Україні XVII ст. Віра предків продовжувала жити у запозичених формах, захоплення церковною поезією Йоанна Дамаскина співіснувало з любов'ю до аксесуарів класичної міфології. До того ж Могилянська колегія завдячувала своїм різномантним характером тому фактові, що її засновник належав до багатьох світів. Горизонти життєвого досвіду Могили, його зв'язки, його плани сягали не лише Варшави, Кракова чи інших польських та західних науково-освітніх центрів, а й Ясс, Царгороду і навіть, хоча й меншою мірою, Москви. Він міг вести розмову на будь-якому рівні й будь-якою мовою — залежно від того, хто був його співрозмовником, поєднуючи в собі витонченість єзуїта та простодушність православного, який свято вірить у чудотворність власної релігії.

Вивчення мововжитку руської еліти XVII ст. дає цікаві результати. Виходить, що більшість представників елітарних верств розуміли усі чотири актуальні у той час мови — церковнослов'янську, руську, польську та латину. Тому для передачі певної інформації, усної чи письмової, не було якоїсь єдиної мови чи стилю — їх було кілька, і той чи інший вибір вказував на культурну приналежність або спрямованість даної особи в даний момент. Наприклад, до свого брата Мойсея, молдавського господаря, Могила писав майже бездоганною церковнослов'янською мовою. Усі чужомовні цитати в його листах були грецькомовними, усі нечужомовні походили зі Святого Письма. Церковнослов'янською фразеологією Могила володів досконало — цього він навчився, мабуть, в учителів Львівської братської школи. Однак його актуальні інтереси та вимоги часу накладали свої обмеження на цю мовно-концептуальну мімікрію. Так, у чисту церковнослов'янщину, якою писані його листи, вкрадалися слова, невластиві для церковнослов'янського канону (наприклад, *политическаа* і *церемонии*). Описуючи братові обов'язки ідеального правителя, Могила удався до давньовізантійського жанру,

⁸ Див.: АЮЗР, ч. 1, т. 8, 1914, с. 477, також: Хв. Тітов. *Матеріяли*, с. 523. Пор. теж факсиміле передмови, поміщене у вид.: *Seventeenth Century Writings on the Kievan Caves Monastery*. Cambridge, Mass. 1987, с. 122–131 (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, 4).

що був в ужитку щонайпізніше з VI ст. Перелічуючи ці обов'язки, Могила говорить, що братові його належить бути спонсором шкіл (*благодѣтелю училищ быти*), — положення, яке годі знайти у всіх «дзеркалах правителів», призначених для візантійських імператорів⁹.

Ще одна підбірка писань Могили зв'язана з чудесами, які в його час діялися у Православній церкві — не тільки на території України (він же, врешті-решт, був не русином, а православним), але й на українських землях теж. Одне таке чудо сталося на обійсті його власного слуги, Станіслава Третяка. Третяк попросив Могилу освятити тільки що споруджений будинок, що той і зробив, залишивши там трохи святої води. Коли він через рік знову навідався до Третяків, господар з дружиною заявили при зустрічі, що збережена ними свята вода обернулася на вино. Могила скуштував її; вона мала смак молдавського вина («вкус аки волоского вина»). Він захотів пересвідчитись, що не помилився (врешті-решт, син молдаво-волоського господаря напевно розбирався у молдавських винах). Коли подружжя присягнуло, що перетворення це — чудесне, Могила повірив їм на слово і забрав воду з собою. У час, коли він описував усе це, вода була при ньому і, за його словами, «мала смак і запах вина й не скисала»¹⁰.

Подібні історії призначалися, очевидно, не тільки для українців, а для всіх православних. Звертаючись до своїх ченців, київських парафіян чи до духовенства під його юрисдикцією, — як у своїй інавгураційній проповіді, виголошеній у березні 1632 року в Києво-Печерській лаврі, або ж у передмовах до *Службеника* (1632) та *Требника* (1646) — Могила удався до полонізованої української мови і вживав поруч із *далеко барзѣй, пенькная* та *преложные* такі українські слова й вирази, як *огонь мусыт* (*быти*), *пишучи, що та щоби*. Були у цій мовній мішанині й елементи церковнослов'янські за формою, хай і не зовсім автентичні: *единоутробнѣ, смотрѣти*. Більшість цитат зі Святого Письма у передмовах до *Требника* є церковнослов'янськими, але деякі з них написані тогочасною літературною руською мовою, з церковнослов'янськими домішками.

Звертаючись до представників православної шляхти — чи то білоруського державного діяча Богдана Стеткевича, чи то писаря Київського воєводства Теодора Проскури-Суцанського, чи то князя Яреми Вишневецького, що був готовий зректися православ'я, — Могила писав силь-

⁹ Про присвяту Мойсееві Могилі *Пентекостаріона* (Цвітної Тріоди), написаного 1631 р., див.: Хв. Тітов. *Матеріяли*, с. 263-266; D.P. Bogdan. Les enseignements de Pierre Movilă adressés à son frère Moïse Movilă // *Cyrrilomethodianum* 1 (1971) 1-25, особливо с. 19-22.

¹⁰ АЮЗР, ч. 1, т. 7, с. 113-114.

но полонізованою руською мовою, цитуючи Лактантія й св. Августина, латиномовних отців Церкви, наводячи християнські порівняння, приправлені язичницькою мудрістю, та вдаючись до нехитрих лестощів, розрахованих, мабуть, на невивагливого адресата. Князеві Вишневецькому, який доводився йому родичем, Могила писав: «Цей чесний хрест буде для твоєї княжої ласки тим, чим колись була щогла для Одиссея, коли порятувала його від сирен, себто звав цього світу»¹¹. Мусимо визнати, що згадка про Одиссея, прив'язаного до щогли (прообраз хреста), була не чужа патристичній літературі IV ст. Але ще цікавіше буде зазначити, що Могила вживає латинізоване ім'я цього героя з Ітаки — «Улессесови», а не похідне від грецького, «Одісей». Говорячи про предків Теодора Проскури-Суццанського (чий син, чи принаймні родич, учився в Могилянській колегії), він оповідає історію, яка наводиться далі і в історичність якої він сам вірив, мабуть, не більше, ніж в існування Геракла чи Аполлона. Предки Проскури вели своє коріння від часів Володимира Великого. Один із тих пращурів служив Анні, доньці, — так, здається, сказав Могила, — візантійського імператора, що стала Володимирові дружиною. Цьому предкові доручили віднести з церкви до княжих палат проскуру (або просфору — освячений хліб, який споживається після причастя), і він її по дорозі з'їв. Через те його родині й дісталось прізвисько Проскура. Існування такого прізвища підтверджують руські літописці — хто саме, Могила, звісно, не вказує. Під час правління київського князя Святослава, у 1059 році (*sic*), Проскурам було даровано шляхетський герб — хрест зі стрілою, як відзнаку за подвиги одного із членів цього роду у битві з невірними половцями («густим трупом поганским широкое окрыл поле», — принаймні ця фраза звучить дуже по-українському). Наступна родинна перемога мала місце аж через чотири століття і приписується часам польського короля Александра (близько 1500 р.). Відтоді і аж до того Проскури, якому адресована Могилина присвята, пригод у родинній історії вже не було.

Церковні історики знають Могилу насамперед як автора (чи-то головного співавтора) *Православного Символу віри* — трактату, що складався, відповідно до трьох богословських чеснот, із трьох частин, 260 питань і відповідей. Трактат цей обговорювався в 1642 р. на синоді в Яссах, де в текст було внесено деякі правки, а через рік усі чотири греко-православні патріархи схвалили його грецький переклад. Уперше *Православний Символ віри* був надрукований розмовною грецькою мовою (περὶ τῆς φράσεως) 1666 р. в Амстердамі. Проте він опрацьовувався у Києві в 1640 р.; його оригінальною мовою і одним із джерел) була найімовір-

¹¹ Див.: Хв. Тітов. *Матеріали*, № 39, с. 269.

ніше латина, хоча не слід відкидати, що, ймовірно, існувала чернетка *Символу* слов'янською, швидше за все польською, мовою.

Коли йдеться про інші розмовні мови, крім руської, то, як засвідчують його друковані твори, Могила прекрасно володів як науковим, так і риторичним стилями польської мови. Більше того, є свідчення, що він трохи знав і новогрецьку, використовуючи її в друкованих працях. Йому також належали принаймні два грецькі рукописи, що зберігаються в Оксфорді і Санкт-Петербурзі. В одному з них, писаному розмовною грецькою мовою, є примітки на полях по-грецьки, можливо, рукою самого Могили. Природно, що він вільно володів й усною молдавською, хоча ніколи нею не писав. Принаймні жодних даних про те, що він уживав молдавську на письмі, немає і навряд чи вони знайдуться, з огляду на тогочасну культурну та й родинну традиції: фактично перші румунськомовні книжки друкувалися в українських друкарнях і були відправлені Могилою до Молдово-Волощини щойно в 1640-х роках, а всі настінні надписи в сучавській церкві, яку заснувала і щедро фундувала родина Могили, зроблені виключно церковнослов'янською мовою.

Якими мовами користувався Могила у приватному житті? Можна вважати, що це були польська й руська, а не церковнослов'янська чи латина. Кілька його записок — замовлень для ювелірів, що датуються 1629 р., написані по-польськи, але одна з них, та ще два записи в реєстраційних журналах пізнішого часу (один із них належить до 1637 р.) зроблені руською мовою¹². Більше того, такий вельми приватний документ як свій власний заповіт Могила волів написати (або подиктувати) по-польськи, а не руською мовою чи латиною. У цьому документі він заповів своїй улюбленій колегії не тільки значну грошову суму, але й власну бібліотеку книг різними мовами, назбирану протягом життя. (Недавні дослідження показали, що Могилина бібліотека налічувала понад дві тисячі книг. На сьогодні з них залишилося лише кілька десятків примірників, розпорошених по різних збірках. Решта згоріла, якщо не в 50-х чи 60-х роках XVII ст., то напевне під час пожежі 1780 р.). Цими добрими ділами, як зазначалося, він зобов'язує майбутні покоління провадити далі науку в київських школах так, як це було при його житті, згідно з привілеями, дарованими його ясновельможністю польським королем.

IV

На Великдень 1632 року двадцять трое спудеїв колегії на чолі з професором риторики (і правдоподібно шкільним префектом) Софронієм Почаським піднесли Петрові Могилі книгу віршованих подяк під

¹² АЮЗР, ч. 1, т. 7, 1887, с. 184–185.

назвою *Εὐχαριστήριον*¹³. Ця книжка з прозовою передмовою, підписаною професором (де він ужив дві грецькі цитати), поділялася на дві частини, кожна з яких дає нам уявлення про освітній обрій тих молодих людей, які навчалися у новоствореній колегії, та про культурні цінності, яких там навчали.

Перша частина брошури має заголовок *Гелікон* — тобто «гора Муз», зведена учнями Могили як поетичний вияв вдячності. Існує ще один заголовок: «Перший сад знань». «Сад» мав вісім «коренів» (кожен описаний у вірші за підписом його автора чи, принаймні, читця): Граматика, Риторика, Діалектика, Арифметика, Музика, Геометрія, Астрономія й Богослов'я — тобто повні середньовічні *trivium* та *quadrivium* у традиційній ієрархії, за винятком богослов'я. (Існування богослов'я у цьому списку не так віддзеркалювало тогочасну дійсність, як відбивало надії, що їх спочатку плекало керівництво школи, бо, як знаємо, королівська грамота 1635 р. відібрала колегії право викладати цей предмет). Можна здогадуватися, що назвою *Гелікон* (або *Новий Гелікон*) означено школу — чи одну із шкіл, що їх очолював Могила (ця назва обігрувала і його ім'я: нагадаємо, *Movilă* — по-молдавськи «гора»).

Друга частина цього твору, теж віршована, називається *Парнас* (теж домівка Муз й Аполлона), або «Другий сад знань». Парнаська сад-гора теж споруджена спудеями на честь Могили. Тут росте десять паростей знання — дев'ять Муз разом з Аполлоном. Дві гори мусили щось означати, і найперше пояснення, яке спадає на думку — те, що вони символізують зусилля спудеїв двох шкіл Могили — Київської братської та Печерської.

Обидві поеми написані сильно полонізованою українською мовою. Обидві прославляють Христа-переможця, воскреслого у Великдень, і возносять хвалу Могилі. З ідеологічного боку, як видається, зміст поем відбиває організаційний компроміс, до якого обидві школи прийшли в 1631/1632 навчальному році: по-перше, що класична освіта — це добре, але засилля в ній класики — недобре; по-друге, що уніати — безперечно, паскудний народ.

¹³ Факсиміле тексту *Εὐχαριστήριον*'а див., наприклад: *The Kiev Mohyla Academy*, спеціальний випуск *Harvard Ukrainian Studies*, червень 1984, т. 8, № 1/2, с. 255–293; також у вид.: *Українська література XVII ст.* / ред. В. І. Кречотень. Київ 1987, с. 239–256; *Українська поезія: Середина XVII ст.* / ред. В. І. Кречотень та М. М. Сулима. Київ 1992, с. 174–188. Частковий переклад на сучасну українську мову, див.: *Аполлонова лютня: Київські поетики XVI–XVIII ст.* Київ 1982, с. 35–45. Повний текст в українському перекладі, див.: *Українська поезія XVII ст. (перша половина)* / ред. В. В. Яременко. Київ 1988, с. 222–250.

У самих віршах йдеться, зокрема, про таке: Граматика з надією сподівається на ті часи, коли русини — нащадки славних роксоланів (згадка про це сарматське плем'я вказувала не лише на давнє походження русинів, але й на ерудицію автора вірша) зрівняються у знаннях з мудрими поганами. Діалектика (яка, услід за Стагіритом, себто Арістотелем, порівнюється з гострою колючкою) висловлює побажання, щоби гострота мудрості колола очі «смутним унітським базилишкам, аспідам окрутним». (Таким чином, Арістотеля було поставлено в один ряд із царем Давидом, оскільки «базилишки» й «аспида» — алюзія до Псалма 91:13). Музика цитує поган Діогена й Орфея, а також візантійця Йоанна Дамаскина. Геометрія зводить водно Ксенофана Колофонського й Христа — «верховного Геометра», що воскрес з-під землі («земля» по-грецьки — γῆ або γαῖα; не забуваймо, що ці вірші не тільки славословляють Могили, а й вшановують Великдень 1632 р.). У завершальному вірші, присвяченому Теології, Могила непрямо уподібнюється до Геракла. Як «сумлінний еспанець» поставив мармурового стовпа на західному узбережжі, ознаменувавши зовнішні межі Геркулесових подвигів, так і архимандрит звів мармурову колону на берегах Дніпра на півночі («при берегах Дніпрових под седмі тріони»¹⁴), позначивши нею початок богословського океану. Так Могила кладе край мандрам русинів у чужинецькі землі по богословську науку; дай Боже, мовляв, щоб віднині вони слухали «власних богословів». Вірш-звернення до Аполлона під кінець поеми «Парнас» запрошує цього поганського бога до спраглих науки руських земель («краєв російських»). Однак насамкінець Аполлона й його сестер-Муз проганяють геть, а натомість запрошують Пречисту Діву оселитися між спудеїв.

Брошуру оздоблено двома символічними дереворитами¹⁵. На одному зображений сам Могила — він стоїть на горі Гелікон, тримаючи посох і гілку мудрості, зате відкидаючи скіпетр з короною (натяк на те, що він відмовився від молдавського трону). Другий дереворит змальовує Муція Сцеволу — героя латинської легенди з кінця VI ст. перед Христом, який стоїть на Парнасі, вкладаючи правицю в огонь. Цей епізод включено недарма — Могили виводили свій рід від цього римського героя (таких змоглядних генеалогій в історії гуманізму і на Балканах можна знайти чимало).

У цьому другому деревориті відбитий складний характер світу Могили. Герой-римлянин стоїть на грецькій горі. Всі, крім одного,

¹⁴ Натяк на лат. *septentrio*, *mn. septentriones* (вжите як два слова у Вергілія) — «Великий і Малий Віз; північ; північний полюс».

¹⁵ Див. Хв. Тітов. *Матеріяли*, с. 293–299.

пояснювальні написи зроблені кирилицею з вкрапленнями полонізмів, наприклад, *звитязци* («переможця»). Єдиний виняток — напис грецькими буквами на лівій руці мужнього Муція Сцеволи. Здається, зміст його досі минав увагу дослідників, однак дарма, бо по ньому видно, наскільки оточення Могили володіло грецькою мовою. В етимологічному плані ці два грецькі слова — *σκαλιὸς χεῖρ* («ліва рука») — вдало обігрують ім'я «Сцевола», оскільки *scaevus* та *σκαλιός* у латинській та в грецькій означають одне і те ж — «ліво(рукий)». Сцевола ж, пам'ятаємо, дістав прізвисько «ліворукого» після того, як скалічив собі правицю, вклавши її в огонь. А зробив він це, щоб довести етрускам свою незламність (звідси напис «огнь Гетрусков» на тому ж деревориті).

Можемо бути достеменно певними, що Софроній Почаський, автор передмови до *Εὐχαριστήριον*'а, а можливо, й усіх віршів у ньому — це водночас і Стефан Почаський, спудей Київської братської школи, котрий виголошував першу поему *Віршів на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного* — брошури, опублікованої Касіяном Саковичем 1622 р. Через десять років Почаський ще не міг забути роль, яку він відіграв у цій літературній імпрезі. Коротше кажучи, *prima facie* напрошується думка, що безпосереднім зразком для *Εὐχαριστήριον*'а були *Вірші* Саковича. (У ширшому діапазоні, звичайно, зразка слід шукати у тогочасних підручниках з поезики та в польській ренесансній і бароковій поезії). Той факт, що нагодою для оприлюднення *Εὐχαριστήριον*'а було вибрано Великодні свята, міг бути пов'язаний з іншою акцією друкарів Києво-Печерської лаври у 1630 р.: видана ними збірка десяти підписаних віршів під заголовком *Имнологія* була великоднім дарунком Могили; в кожному вірші його автор славив водночас воскреслого Христа-переможця і архимандрита.

За двома винятками, нам майже нічого не відомо про юних авторів (або ж читців) вігальних віршів *Εὐχαριστήριον*'а; їхні колоритні імена — наприклад, Теодор Сусло чи Мартин Сурин — нічого не говорять про їх носіїв. Винятками є Василій Суцанський-Проскура (як можна припустити, син або родич Проскури, якому Могила адресував одну зі своїх книжкових присвят) та Георгій Негребецький — можливо, родич о. Константина Негребецького, *намісника* Святої Софії Київської та виконавця Могилиної духівниці.

З іншого боку, нам чимало відомо про деяких працівників та випускників Могилянської колегії, які ще за життя Петра Могили працювали або вчилися там, бо ці люди належали до найвидатніших інтелектуалів століття. Це Єпифаній Славинецький, знавець грецької мови, якого цар Олексій Михайлович викликав до Москви, та його помічник, Арсеній Корецький-Сатановський, що теж на деякий час переїхав туди.

Були й інші польсько- та українськомовні письменники, з-під пера яких вийшли збірки проповідей та інші твори: Йоанникій Галятовський, Лазар Баранович, Антоній Радивилівський. Отже, вже від самих початків, Могилянська колегія була кузнею місцевої інтелектуальної еліти та постачальником талантів на експорт, насамперед, для Москви. Цю свою подвійну роль їй довелося виконувати понад століття.

V

Могила був вірнопідданим Польської корони. Він уклав літургійну поему церковнослов'янською мовою на честь коронації «нашого великого царя Владислава [IV]». Говорячи про «отчизну нашу», він завжди мав на увазі польсько-литовську Річ Посполиту. Це не повинно нас дивувати: у 1627 р. Могилин сучасник Памва Беринда писав про «милую отчизну... Корону Пол(ь)скую» в передмові до свого київського *Лексикону*; а навіть український гетьман Богдан Хмельницький ще в 1656 р. уживав слова «ойчизна» в тому ж таки розумінні, принаймні коли звертався до польських коронних гетьманів та польського короля. На думку самого Могили, законність його перебування на митрополичому київському престолі мала потрійну основу — натхнення Святим Духом, що володів серцем його величності короля Владислава IV; благословення Царгороду — святої апостольської столиці, та волю усього «народу російського»¹⁶. Чого він та його наступник на київському престолі, Сильвестр Косов, добивалися й так і не змогли добитися — це рівних прав руського народу в межах Речі Посполитої. Незважаючи на його православну віру, як і на те, що в 1640 р. він надмірно славословив царя Михайла Федоровича, в якого прохав матеріальної допомоги на київські святині та дозволу (так і не одержаного) заснувати у Москві монастир, де київські монахи могли б навчати боярських синів і простолюду грецької та слов'янської мов¹⁷, Могила залишався політичним антимосковитом. У своїх посланнях до знатних русинів він хвалив їх та їхніх предків за те, що, перебуваючи на службі у польського короля, вони брали участь у походах на Москву. Так, представника одного із шляхетних родів він величав за те, що рід цей воював проти Москви під час правління Стефана Баторія; ще одному своєму адресатові віддавав належне за участь у поході на Москву, очолюваному молодим Владиславом IV¹⁸. Переказують, що коли в розмові з Могилою Андрій

¹⁶ Хв. Тітов. *Матеріяли*, № 49, с. 359.

¹⁷ Див. *Памятники изданные Киевскою комиссией*, с. 423–427; *Акты относящиеся к истории Южной и Западной России*, т. 3. Санкт-Петербург 1861, № 18, 33, с. 27–29, 39.

¹⁸ Хв. Тітов. *Матеріяли*, № 46, с. 332 та № 47, с. 339.

Борецький (брат митрополита Йова Борецького) начебто натякнув на можливий союз між Московією й Руссю, Могила буцім-то відповів, що вже тільки за це Андрія варто було посадити на кіл. Лояльність Могили була далекою від позиції, яку займали брати Борецькі чи білорус Афанасій Филипович (ми зустрічалися з ним у Нарисі 10) — чоловік нижчого суспільного рангу, який бував у Москві і який бентежив Могилу непримирненістю свого православ'я; а чи ті православні, котрих Касіян Сакович засуджував за те, що перед 1646 р. зрадили Москві таємниці Польської корони. Як ми бачили, головними опорними пунктами у полі зору Могили були Київ, Варшава, Ясси і Царгород — не Москва. Вважати це його помилкою, винуватити його за це, називати через це його релігійну політику «латинським псевдоморфозом православ'я» — означає, нехтуючи фактами і поринаючи в анахронізми, натякати, що еталонна міра православ'я знаходиться в Росії. Що стосується богословських поглядів Могили, то варто не забувати про присуд, винесений йому його православними сучасниками. У 1642–1643 рр. грецькі православні патріархи та ієрархи визнали погляди Могили нормальними, розглянувши і схваливши його *Православний Символ віри*. Офіційно затверджений, цей документ здобув високу оцінку. У XVII–XVIII ст. усі глави православних церков включно з Адріаном, останнім московським патріархом перед Петровими реформами, вважали його офіційним визнанням православної віри. Арсеній, що був митрополитом ростовським у 1750-х рр. і противником Петрових реформ, вважав катихизм Могили «важливішим для священика, аніж філософія».

Про ставлення Могили до гетьмана Хмельницького важко щонебудь сказати, оскільки його смерть 1 січня 1647 року (його було поховано в Успенській церкві Печерського монастиря, як він собі цього бажав ще в 1637 р.) більш як на рік передувала повстанню Хмельницького, яке тогочасні польські джерела називають «громадянською війною». Міркуючи про те, як би міг поставитися Могила до козаччини, варто звернутися до того місця в агіографічному тексті 1629 року, де він описує, як місцевий святий звів нанівець намір запорізьких козаків спустошити молдавське місто Сучаву, а також узяти до уваги, що його двоюрідні сестри в різний час були одружені з коронним гетьманом Станіславом Реверою Потоцьким, польським воєводою брацлавським Стефаном Потоцьким та батьком лютого ворога козаків, князя Яреми Вишневецького.

Спочатку козацьке повстання не надто відбилося на ході навчання в колегії: в 1649–1650 рр. її безперешкодно закінчили кілька визначних осіб, і тільки згодом будівлям колегії було нанесено значних матеріаль-

них збитків. Під час Хмельниччини колегія не вийшла і з-під латино-польського впливу. Говорячи словами самого Могили, весь руський народ — чи, принаймні, його українська гілка — прихильно ставилися до колегії. У 1651 та 1656 рр. гетьман Хмельницький подарував монастиреві Київського братства та «школам до нього приставленим» землі, експропрійовані в ордену домініканців у Києві і його околицях¹⁹, — у такий спосіб колегія скористалася з розподілу награвованого майна. У Білоцерківській угоді 1651 р. права Київської колегії вже чітко обумовлені. Найістотніша, хоч і непряма, допомога, яку козацчина надала колегії, полягала в тому, що завдяки Переяславській угоді 1654 року з українських земель зникли єзуїти, які з'явилися в Києві 1620 року. Вони більше вже не повернулися до Києва, тож колегія позбулася конкурентів, які могли стати серйозною небезпекою. Однак потенційно найкориснішим для колегії було рішення козаків, яке прийшло не з боку Хмельницького, а від Івана Виговського і було наведене у Гадяцькій угоді 1658 р.: колегія підносилася до рівня академії, і їй було даровано такі самі права та вольності, якими користувалася «Академія університету Краківського». Передбачалося навіть створення в Україні ще однієї академії. Хоча цей намір залишився невиконаним, подібно до інших пунктів Гадяцької угоди, він став для викладачів колегії новим поштовхом, щоб докласти ще більших зусиль і вивести їхню школу на вищий рівень. А гетьман Петро Дорошенко, висилаючи делегацію до Острога на переговори з поляками 1670 р., наказував, щоб делегати вимагали заснування нової академії в Україні. Проте склалося так, що бажання київських учителів здійснив російський цар Петро I в 1694 та 1701 рр.

VI

Попри всі свої беззаперечні досягнення, Могилянська колегія не дала суспільству оригінальних мислителів, — не тільки тому, що оригінальне мислення в історії людства взагалі є рідкістю, а й тому, що колегія ставила перед собою мету повністю засвоїти існуючі (у даному випадку західні) культурні зразки. Для тих, хто ставить собі за мету піднятися до рівня вже усталених ціннісних систем, головним є не оригінальність, а досягнення цього стандарту. Учасники такого змагання загалом не вважають брак оригінальності недоліком; ті ж, хто думає інакше (а їх небагато), роблять ставку на оригінальність, коли стандартного рівня вже буде досягнуто.

¹⁹ І. Крип'якевич, І. Бутич. *Документи Богдана Хмельницького*. Київ 1961, № 131, с. 209-210.

Безперечно, існує й простіший шлях до досягнення цієї мети. Для цього досить пом'якшити правила гри — забути про перегони й зробити ставку на себе самого (або на тих, хто уже наздогнав і перегнав). В історії науки й освіти прикладом у цьому плані може послужити виклик, кинутий паризькій Сорбонні сто років перед Могилою ще неопереним Колеж де Франс. Однак подібні випадки «навпростець» на шляху цивілізації трапляються рідко, тож було б несправедливо вимагати від Могили і його наступників того, що їм було не під силу. Ми б могли обґрунтовано сподіватися від них ініціативи у чомусь іншому — у плеканні специфічно української самосвідомості. Але і в цьому плані колегія спершу радше продовжувала старі тенденції, аніж започатковувала нові; з роками вона вже й не робила виразних спроб вплинути на національну свідомість і навіть не виявляла більше таких намірів.

Проте в ранній період існування колегії один оригінальний внесок з її боку таки був: інтелектуали з оточення Могили (як також з оточення його прямих попередників, див. Нарис 9) наново відкрили початки київського минулого. Вони знайшли корені сучасного їм київського сьогодення, що пов'язували його із цим минулим, і встановили історичну тяглість між початками Київської Русі, з одного боку, та Україною початку XVII ст., з іншого. Йдучи слідами Захарії Копистенського та *Віршів на погреб Сагайдачного*, складених 1622 року, Могила перейняв концепцію київського *Початкового літопису*, за якою український народ походив від Яфета²⁰. Один зі спудеїв його школи назвав той народ «народом Володимира»²¹. Написи у церкві Спаса на Берестові, реставрованої Могилою у 1643–1644 рр., пов'язують ім'я Могили як митрополита всієї Русі (*всьеа России*) з іменем володаря-«самодержця» всієї Русі (*всьеа России*), святого «Владимира» (тим самим піднесеного до імператорського сану). Ми вже знаємо, що у своїх генеалогічних лестоцях Могила, покликаючись на руських літописців, виводив роди своїх адресатів від Володимирових часів. Нарешті, в *Євфонії* (Εὐφώνια) — хвалебному вірші з нагоди висвячення Могили, що її спудеї Могилянської колегії разом із київськими друкарями скомпонували у 1633 р., «Руїни» Софійського собору промовляли до нового митрополита в надії, що він відновить собор (що він згодом і зробив); Свята Софія ввіряла (*полецаю*) нововисвяченому митрополитові свої мури, отримані у спадок від Ярослава Мудрого.

Незважаючи на інтерес, який завжди викликає відшукування історичних тягlostей, нововідкрита тоді київська історія не встигла спра-

²⁰ Хв. Тітов. *Матеріяли*, № 39, с. 268.

²¹ Див. Н. Rothe. *Die älteste ostslavische Kunstdichtung 1575–1647*, т. 2. Giessen 1977, с. 328.

вити поважнішого впливу на сучасників. Щоб збагнути це, досить пригадати, що, коли виникла потреба в грошах, Могила звернувся до московського царя-самодержця, зазначивши, що предками того теж були «самодержці» — Володимир Великий та Ярослав Мудрий. Порівняймо пошук коренів, що його вели київські інтелектуали на Русі, з солідними претензіями на древнє походження та верховновладство, що їх на якихось три чверті століття раніше виробили в Москві менш високочолі укладачі *Степенної книги*. І тут, і там ми, без сумніву, знайдемо подібні моменти. Могила говорить про «сімнадцять поколінь», які минули відтоді, «коли їхні вельможності Стеткевичі успадкували сенаторський титул»²² — ту саму схему бачимо в основі *Степенної книги*. Однак із власних київських джерел київські інтелектуали не зуміли вивести всього того, що вивели звідти ж московські книжники: навіть такі високоосвічені особи як Захарія Копистенський та Афанасій Кальнофойський мусили вдаватися до московського *Сказання о князях Владимирских*, уточнюючи генеалогію князів Стефана та Іллі Четвертинських — меценатів, яким вони присвячували свої книжки.

Але не спішімо критикувати цих інтелектуалів за брак відповідних перспектив; зважмо спершу на різницю в історичних обставинах Києва та Москви: генеалогії, укладені київськими вченими, стосувалися залишків руського вищого класу, тоді як московитські генеалогії склалися як основа для претензій могутньої й життєдіяльної династії. Ця династія здобула остаточну владу над Києвом у 1686 р., хоча й обіцяла в 1667 р. покинути його «через два роки», а її гарнізони стояли там ще від 1654 р. Від 1670-х рр. у лави ідеологів цієї династії вливалися київські професори, такі як Інокентій Гізель, і практиці встановлення *безпосередніх* зв'язків між Києвом св. Володимира та Києвом Могилянської академії невдовзі прийшов край. Відтоді весь арсенал теорій про славне київське минуле почали вживати на користь нових правителів Києва, а термін «російський», який до того стосувався виключно Русі Речі Посполитої, почав набувати сьогоднішнього значення «російський». Ще в липні 1705 р. Прокопович називав гетьмана Мазепу «великим спадкоємцем» і віддзеркаленням Володимира. Але вже 5 липня 1706 р., коли Петро Перший відвідав Київ, той самий Прокопович виступив із вітальною проповіддю, подбавши про те, аби горби другого Єрусалима (себто Києва) та його Софійський собор співали осанну цареві «всѣя России» — нащадкові й спадкоємцеві не лише Володимира, а й Ярослава, Святослава, Всеволода, Святополка, правдивому втіленню їхніх

²² Хв. Тітов. *Матеріяли*, № 39, с. 338.

чеснот²³. Судячи з того, щб ми знаємо лише про Гізеля та Прокоповича, можна сказати, що у зрілий період існування Могилянської школи її провідні викладачі зверталися до історії, щбб укріпити ідею всеросійськості такою самою мірою, якою вдавалися до цієї ж історії їхні попередники, аби утвердити місцевий патріотизм.

Головний і найдовготриваліший вплив колегії на зростання саме української свідомості був непрямий; його початок було закладено ще за життя Могили. Він полягав у піднесенні загального рівня інтелектуального життя Києва, у прищепленні руській молоді західних культурних понять, а отже, у вихованні в руської еліти культурної самовпевненості у її протистоянні з поляками. Для нас, сучасних читачів *Εὐχαριστήριον*, оті західні поняття можуть видатися не бозна-якими складними. Однак з перспективи часу й місця, про які йдеться, те, що руський спудей говорив не про гору Табор, а про гору Гелікон, і слухав не пісень із *Октоїха*, а Горація, було справжньою революцією.

Поєднуючи православ'я із західним забарвленням та латино-польськими елементами форми та змісту, Могилянська колегія виконувала подвійне завдання: вона пропонувала альтернативу прямій колонізації української еліти і ще довго після 1686 року відтягувала її русифікацію. Отже, вона допомагала укріпити — чи бодай зберегти — в цієї еліти відчуття її «інакшості» як від поляків, так і від москвичів (згодом — росіян), створюючи таким чином основу для росту пізніших, модерніших уявлень про українську окремішність.

Сьогодні Петро Могила та його колегія продовжують служити вихідною точкою учених, європейських і північноамериканських, які досліджують розвиток цивілізації та національних традицій у східних слов'ян в ранньомодерну епоху. Тож, коли один із могилянських спудеїв у 1633 році писав:

Gdyż Europá, Azja i kraj Ameryká,
Z Płomienistą Lybią Mohiłow wykrzyka²⁴,

то його барокова гіпербола мала задатки правдивого пророцтва.

²³ Лестоці Прокоповича на адресу Мазепи див. у пролозі до його твору «Владимерь», у вид.: Теофан Прокопович. *Сочинения* / ред. И. П. Еремин. Москва—Ленинград 1961, с. 152, та у кн.: *Українська література XVIII ст.* / ред. В. І. Кречотень. Київ 1983, с. 258. Проповідь від 5 липня 1706 р. під заголовком «Слово привѣтствительное на пришествие въ Киевъ Его Царскаго Пресвѣтлаго Величества...» див. у вид.: *Теофана Прокоповича... Слова и рѣчи поучительныя, похвальныя и поздравительныя*, т. 1. Санкт-Петербург 1760, зокрема, с. 2–5; 10–11.

²⁴ *Mnemosyne*, див. у вид.: Н. Rothe. *Die älteste ostslavische Kunstdichtung*, т. 2, с. 340, вірш 13, рядки 29–30: «Тоді як Європа, Азія й Америка разом з полум'яною Лівією [Африкою] проголошують [хвалу] Могилам».

Література

- Голубев С. Т. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт церковно-исторического исследования, у 2-х тт.* Киев 1883–1898.
- Horak S. *The Kiev Academy: A Bridge to Europe in the Seventeenth Century // East European Quarterly* 2 (1968) 117–137.
- Грушевський М. *Історія української літератури*, т. 6. Київ 1995, с. 556–668 (= *Kievan Library of Early Ukrainian Literature. Studies*, 1) (барато джерельних матеріалів).
- Graham H. F. *Mogila, Petr Simeonovič (1596–1647) // The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, т. 23, 1981, с. 9–12.
- Graham H. F. *Peter Mogila—Metropolitan of Kiev // Russian Review* 19 (1955) 345–356.
- Жуковський А. *Петро Могила і питання єдності церков.* Париж 1969 (= *Ukrainian Free University Series: Monographs*, 17). Передрук: Київ 1997.
- Ісаєвич Я. З літературної творчості діячів Києво-Могилянської академії // *Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів.* Київ 1988, с. 160–169.
- Ісаєвич Я. *Петро Могила — людина бароко // Петро Могила і сучасність: до 400-річчя від дня народження.* Київ 1995, с. 9–10.
- The Kiev Mohyla Academy*, спеціальний випуск часопису *Harvard Ukrainian Studies*, червень 1984, т. 8, № 1/2.
- Kowalska H. s.v. *Mohiła (Moghilă, Movilă) Piotr // Polski słownik biograficzny*, т. 23, № 3, 1976, с. 568–572.
- Cracraft J. *Prokopovych's Kiev Period Reconsidered // Harvard Ukrainian Studies* 2 (1978) 138–157.
- Cracraft J. *Theology at the Kiev Academy during its Golden Age // Harvard Ukrainian Studies* 8 (1984) 71–80.
- Krajcar J. *The Ruthenian Patriarchate—Some Remarks on the Project for its Establishment in the 17th Century // Orientalia Christiana Periodica* 30, № 1–2 (1960) 65–84.
- Łużny R. *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska... (= Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, 142, Prace historyczno-literackie, 11).* Kraków 1966.
- Нічик В. М. *Петро Могила в духовній історії України.* Київ 1977.

- Popivchak P. *Peter Mogila, Metropolitan of Kiev (1633–1647): Translation and Evaluation of His "Orthodox Confession of Faith"*. Washington, D. C. 1975.
- Sydorenko A. *The Kievan Academy in the Seventeenth Century*. Ottawa 1977 (= University of Ottawa Ukrainian Studies, 1) (Бібліографія).
- Thomson F. J. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the 'Pseudomorphosis of Orthodoxy' // *Slavica Gandensia* 20 (1993) 67–119.
- Українські письменники: Біо-бібліографічний словник* / ред. Д. Махновець, т. 1. Київ 1960, с. 415–427.
- Florovsky G. *The Collected Works of Georges Florovsky*, т. 4: *Aspects of Church History*. Belmont, Mass. 1972.
- Florovsky G. *Ways of Russian Theology*. Belmont, Mass. 1979 (зокрема, с. 64–85).
- Фонкич Б. Л. Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в первой половине XVII в. // *Византийский временник* 52 (1991) 141–147, 12 іл.
- Хижняк З. *Києво-Могилянська академія*, 2-е вид. Київ 1981.
- Шарипова Л. Еще о «человеке многих миров»: Петр Могила — традиционалист, реформатор, оппортунист // *Ab Imperio* 1 (2000) 53–73.
- Charipova L. V. The Library of Petro Mohyla // *The Ukrainian Review* 4 (1997) 55–76.
- Див. також Літературу до Нарисів 9 та 10.

Формування національної самосвідомості перед 1700 роком*

I

Говорячи про українську історію від часів Київської Русі до кінця XVII ст., ми відзначили ряд політичних та культурних чинників, якими можна пояснити виникнення, перед 1700 роком, окремої мовно-культурної і, в певному сенсі, політичної спільноти на території України, а також піднесення свідомості про окремість між її елітарними верствами. За браком кращого терміну, називаємо цю окремішність «національною», хоча ми й свідомі того, що, ужитий стосовно ранніх століть, термін цей звучить дещо анахронічно.

Та яку б термінологію ми не прийняли, можна з певністю говорити про існування — на кінець періоду, охопленого нашими нарисами, — особливої української самосвідомості. Мало того, між другою чвертю та кінцем XVII ст. не тільки освічені мешканці України, але й їхні сучасники-чужинці, відчували, що на українських землях, як би вони не називалися — *Русь, Україна* чи *Малоросія* — живуть люди виразно відмінні від поляків, литовців чи москвичів. З одного боку, існували об'єктивні, тобто видимі ззовні, відмінності між українцями та їхніми сусідами, а з іншого боку існувала уява самих мешканців України про себе як про щось окреме, суб'єктивне відчуття своєї відмінності від сусідів. Ці різниці помічали й описували заїжджі гості. Тут ішлося, зокрема, про відмінності в мові, як розмовній, так і літературній.

Судячи із записів пісень, розмовна мова, якою говорили українці в останній чверті XVI ст., а тим більше в останній чверті XVII ст., була за формою дуже подібна до тієї, яку діти вивчають у школах сьогодні. Літературну мову часів диспуту Лаврентія Зизанія в Москві (1627) доводилося перекладати. Упродовж XVII ст. у відділенні Московської посольської канцелярії (*посольський приказ*), через яку йшло листування з українським Гетьманатом, на перекладах листів, одержаних із гетьманської канцелярії, зазначали «з білоруського язика», а руську

* Раніше не публіковано.

літературну мову, якої уживали православні польсько-литовської Речі Посполитої, називали в Москві «литовською» або ж «польською».

У державі Петра I мова українців (або «черкас», як їх інколи там називали) ще 1704 р. мислилася як окрема, інша мова. Того року учений Федір Полікарпов опублікував у Москві тримовний словник — слов'янської, грецької та латинської мов. Полікарповський *Лексикон триязычный* має три передмови, написані тими ж таки трьома мовами (з них латиномовна передмова фразеологічно найбагатша, грецькомовна — найбідніша). У своїх передмовах автор говорить про різні мови, на які розкладається «слов'янський язик» — їхній «плодючий батько»: польську, чеську, сербську, болгарську, литовську та (у слов'яномовній передмові) «малоросійську». Про «російську» нема й згадки, — мабуть, тому, що російська й «наша», слов'янська, вважалися ідентичними. «Литовською», як ми вже знаємо, називалася білоруська мова; «малоросійською», без сумніву — українська. У грецькомовній передмові, мови ці названо: *πολωνικὴν* (sic); *βοεμικὴν*, *σερβικὴν*, *βουλγαρικὴν*, *λιτφανικὴν* та *ῥωσσαικὴν*, в латинськомовній — *Polonicam*, *Bohemicam*, *Serbicam*, *Bolgaricam*, *Lithuanicam* і *Rossiacam*.

Виходить, по-перше, що для Полікарпова «малоросійська», себто українська, була окремою мовою, поруч із польською, чеською та іншими. Оскільки ні в латиномовній, ні в грецькомовній передмовах немає словоформи «мало-» (*μικρός*, *parvus* чи *minor*) у назвах, відповідних для мови «малоросійської», можемо зробити подальший висновок: для Полікарпова слова з коренем «рос-» *ῥωσσαικὴν*, *Rossiacam*) служили на позначення мови не росіян, а українців. У цьому розумінні вживалися слова *росккій*, *ruski*, *руский*, *rosiejski* і т. п. у польсько-литовській Речі Посполитій XVII ст. (див. Нарис 10); те саме ще бачимо у грецьких і латинських текстах авторства російського вченого початку XVIII ст.¹

Вживання термінів чужинцями (наприклад, грецькими ієрархами, які приїжджали до Східної Європи) показує, що вони добре бачили різницю між *Καζάκοι* чи *οἱ ὀρθόδοξοι Ῥῶσοι*, з одного боку, і *Μόσχοβοι* чи *Μοσχοβίται*, з іншого. Наприкінці XVII ст. ерусалимський патріарх Досифей писав про землю, звану *Καζακία*, а також *Οὐκραίνα*. Архидиякон Павло Алеппський, православний араб, що в 1650-х рр. подорожував Україною разом з батьком, антіохійським патріархом Макарієм III, прихильно відгукується про козаків та їхнього вождя Хмеля, котрий

¹ Пор. факсимільне видання Г. Кайперта: Ф. Поликарпов. *Лексикон триязычный. Dictionarium trilingue* / ред. Н. Keipert. Москва 1704. (München 1988) (= *Specimina Philologiae Slavicae*, т. 79); арк. 2 зв, 3 зв., 4 зв. = с. 3, 5, 7 факсиміле.

удостоїв їх аудієнцією. Українські пісні видалися Павлові гарнішими та милозвучнішими, ніж московські, і він зі здивуванням виявив, що в козацькій землі більшість жінок уміє читати й писати. Виїхавши за межі Московських володінь, уже на під'їздах до Києва, він писав (цей уривок часто цитується):

Цієї ночі [28 червня 1656 р.] ми спали на березі ріки [Дніпра], сповнені радощів та спокою, бо від тої хвилини, коли ми лише побачили Печерську лавру, що здалеку виблискувала своїми банями, та як лише до нас долетіли премилі пахощі цих квітучих земель, наші душі затремтіли від радощів та втіхи, серця наші порозкривалися, і ми розливалися в подяках Господеві Богові. Цілі два роки в Москві колода висіла на наших серцях, а розум був геть-чисто стиснений і придушений, бо в тій країні [Московщині] ніхто не може почувати себе хоч трохи свобідним і радісним, хіба лише ті люди, що там вирости [...] Зате Козацька країна була для нас начебто наш власний рідний край, а її мешканці були нашими добрими приятелями та людьми наче ми самі².

До цього моменту об'єктивний аспект загальної картини видно чітко. Однак ця картина починає дещо туманитися, коли ми звертаємося до її суб'єктивної сторони — національної свідомості та історичних аргументів що мали її обґрунтувати. Очевидним є те, що русини усвідомлювали свою відмінність від поляків і бачили в них джерело соціально-релігійних утисків. Звісно, утискувана Польщею Русь не збігалася територіально із сучасною Україною, охоплюючи ті землі Речі Посполитої, де панувало православ'я (тобто, з сучасної точки зору, землі як українські, так і білоруські). І все ж на 1670 рік обидва терміни — *Україна* (в якій жили козаки і *наш народ руский* та *руская земля* — означали одне й те ж; у цьому значенні їх ужито в *Густинському літописі*, писаному того ж 1670 року. Літопис зазначає, що в XIII–XVII ст. «землю нашу рускую» спустошували Батиеві татари, поляки, Литва та Москва:

Донеле же през Батия Татарского царя, іже землю нашу Рускую пусту сотвори, а народ наш умали і смири, к сему же і от Ляхов і Литви і Москви, такожде і междособними бранми зело озлобленни і умаленни биша³.

Отже, для автора *Густинського літопису* мешканці землі нашої *рускої* — це не татари, не поляки, не литовці, як теж і не москвичі.

Терміном «Україна» охоплювалися не стільки усі етнічно українські території, скільки ті воеводства, які після Люблінської унії були приєднані до Польської корони. Навіть пізніший літописець Самійло Величко

² Український переклад цит. за вид.: Володимир Січинський. *Чужинці про Україну*. Львів 1991, с. 29.

³ *Полное собрание русских летописей*. Санкт-Петербург 1843, т. 2, с. 367–368.

(помер після 1728 р.) вагався в термінології. У своєму *Сказании о войне казацкой з поляками* він то говорить окремо про козаків і про Русь, то об'єднує їх під одним словом, то покликається на Запорізьку Січ та Україну — «нашу вітчизну, українську річ посполиту», а то говорить про україно-малоросійський народ, про малоросів та козаків. Згадує він і козацько-руських предків («продком нашим козакоруским») та, йдучи услід за поляками, приписує козакам сарматське походження («сармато-козацких продков»). Уся ця невизначеність відбиває призупинену наприкінці XVII ст. соціо-політичну еволюцію України: в рамках польсько-литовської Речі Посполитої козаки були чимось більшим за суспільний стан, однак так ніколи й не досягли статусу нації. Хоча спорадично їх трактували-таки як окремих народ: у польському політичному трактаті 1733 р. «народ польський» звертається до «народів російського [росіян] і козацького [українців]»⁴.

Той же Величко уживав терміну «Малая Россия», вжитого вже один раз Памвою Бериндою у Києві в 1627 р., називаючи Право- і Лівобережну Україну «Малоросійською Україною» і покликаючись на «нашу україномалоросійську отчизну», а українську мову іменував навіть «козацким язиком», кажучи, що пише «простым... наречием козацким»⁵.

У XVII ст. в ужитку термінів «Россия» чи «российский» плутанини ще не було — чи майже не було: ці слова, як правило, вживалися стосовно України, на противагу до «Московщина» і «московський». Так, у київському *Синописі*, творі 1670-х–1680-х рр., Данило Галицький зветься «Российский царь Данило», тоді як Іван Федоров, що 1581 р. надрукував знамениту Острозьку Біблію, підписувався «Іван Москвитин»). Проте плутанина вже починається на початку XVIII ст.: у передмові до свого літопису Григорій Граб'янка говорить про Хмельницького як про найвірнішого «российского сына», який ввірив свою землю («Малую Россию») «российскому» монарху (тобто цареві Олексієві Михайловичу). Далі він зазначає, що скрізь у цілому світі бояться не лише «славено-российских» монархів (тобто московських царів), але і їхніх підлеглих (тобто українців), здатних відомститися за кривду, завдану «россиянам» (цим разом маються на увазі українці)⁶. Така невизна-

⁴ Пор. W. Kriegseisen. *Trzy pisma propagandowe...* // *Kwartalnik Historyczny* 4, зош. 90 (1983) 809–822, зокрема с. 811–812, 821.

⁵ Пор. *Самійла Величка Сказание о войне казацкой з Поляками*. Київ 1926, зокрема див. Передмову; пор. також: С. Величко. *Літопис* / пер. В. Шевчук, т. 1. Київ 1991.

⁶ Див.: Н. Hrabjanka. *The Great War of Bohdan Xmel'nyč'kyj*. Cambridge, Mass. 1990, с. 17 (= арк. 8 зв. факсиміле) та 296–297 (= с. III–IV видання 1854 р.) (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, 9).

ченість привела згодом до непотрібних суперечок між українцями та росіянами щодо права України на власне ім'я та існування. При цьому обидві сторони або не брали до уваги відповідних матеріалів, або починали з неправильної постановки проблеми, або і те, й інше.

Ми бачили у Нарисах 8, 9 та 11, що в першій половині XVII ст. київські інтелектуальні кола і принаймні один польський поет у пошуках свого історичного коріння зверталися до Київської Русі. Після козацьких воєн знову виникла потреба пояснити походження як назви «козак», так і самого цього знаменного «народу». Вважалося, що назва походить від епоніма «козак», звідки вона перейшла на козацтво як соціальне утворення (версія, яку підтримують, зокрема, київський *Синопис* та *Густинський літопис*), або що вона пов'язана зі славним народом хозарів (так твердить Граб'янка і *Разговор Великороссии с Малороссией*, 1760-і рр.), а в щоденнику Якова Марковича (помер 1770 р.) наводиться цитата з якогось літопису з такою етимологією. Усе це — разом з наріканнями Величка на те, що праці чужоземних істориків або важко перекласти на «козацьку мову», або ж неможливо дістати, і що в козаків не було своїх літописців (звідси і відмова Величка від первісного плану написання повної історії його батьківщини) — свідчить про підвищене відчуття історичної свідомості, спричинене як козацькими війнами, так і наслідками Переяславської угоди 1654 року.

На жаль, ця свідомість ще не була міцною, і пошук історичного коріння у київській історії, що мав би її зміцнити, легко піддавався маніпуляціям в інтересах нового володаря Києва — московського царя. Не минуло й двадцяти років після Переяслава, як київські поплічники царя уже використовують ідею неперервності тієї ж київської історії як доказ, що Україна повинна належати тільки йому. У київському *Синописі* — першому друкованому творі зі східноєвропейської історії, написаному місцевим автором, що з'явився між 1670 і 1674 рр. (тобто коли Київ уже *de facto* був московським володінням), — лінія престолонаслідництва від Володимира Великого до московських князів подається як доказ, що Україна повинна підлягати Москві. Автор вихваляє Андрія Боголюбського і додає складену москвичами в XVI ст. генеалогію, згідно з якою Володимир був нащадком Цезаря Августа. У третьому, ще більш промосковському виданні 1681 року (з присвятою цареві Федору Олексійовичу), *Синопис* добре знає різницю між «Москвою» і «Россами»; за звичкою, автор уживає поняття «Россейский род» на позначення українців та білорусів, вбачаючи у цьому «роді» генеалогічні корені царя — на той час найвищого голови роду, але всіляко підкреслює спорідненість тих, кого він називає «российский народы»

(втім і їх мовну спорідненість)⁷. Після розповіді про падіння Києва у 1240 р. під татарською навалою Батия і ще півсторінки різних загальників іде опис перемоги московського князя Дмитрія Донського над ханом Мамаєм на Куликовому полі (1380) і наслідків цієї перемоги. Усе це займає добру чверть книжки, що слід віднести, мабуть, на рахунок антиосманських настроїв самого автора. Московське царство він називає Третім Римом (рідкісний випадок для XVII ст.) і в туманній метафорі славить «повернення первісного відродження» Києва — первинного й панівного міста всієї «Росии», споконвічної дідівщини предків царя Олексія Михайловича. Приурочує *Синопис* це знаменне «повернення» до 1654 року. Автором цього улесливого і заплутаного твору міг бути Інокентій Гізель — один із провідних професорів Могиллянської колегії, згодом архимандрит Печерського монастиря; в усякому разі, автор-панегірист походив із цього монастиря, бо він славив Київ як «правляче» місто, «столицю руського народу» і виражає вдячність царям Олексію та Федору за підтримку найголовнішого київського монастиря.

А якою була роль повстання Хмельницького у формуванні української самосвідомості? В наступні сторіччя ця роль оцінювалася як вирішальна; однак на час самого повстання чітких проявів такої самосвідомості було обмаль. Згідно з польськими джерелами, коли в січні 1649 року Хмельницький прибув до Києва, спудеї Могиллянської колегії вітали його як «нового Мойсея» — спасителя й визволителя руського народу з-під польського ярма. Є підстави вважати цю інформацію за достовірну. Від початків Візантії «новий Мойсей» вважався достойним епітетом для візантійського імператора, і православні професори Могиллянської колегії, яким напевно був знайомий цей східний літературний прийом, просто застосували його до актуального героя дня. А познайомитися з ним вони могли або безпосередньо в джерелах, або через інший епітет — «другий Мойсей», що ним наділив Володимира Великого автор одного із найперших *Житій* цього князя (див. Нарис 4), або ж через мандрівних грецьких ієрархів. Як подають ті самі польські джерела, пізніше з якоїсь нагоди Хмельницький сказав: «Колись я боровся, щоб направити мою власну шкоду і кривду; тепер визволятиму весь руський народ (*narod ruski wszystek*) з польського яремства». Це — чи не єдине підтвердження того, що в Хмельницького була «національна» програма⁸.

⁷ Див.: *Sinopsis*. Kiev 1681: Facsimile mit einer Einleitung / ред. Н. Rothe. Köln—Wien 1983 (= *Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven*, т. 17).

⁸ У восьмому томі його *Історії України-Руси* (1909, с. 124–125) М. Грушевський поклав відповідальність за цю фразу на киево-могилянських інтелектуалів. Стосов-

Проте епоха Хмельниччини, що призвела до таких бурхливих перемін, рішуче вплинула на ментальність українських еліт. Вони відчували, що їхня країна, навіть якщо її частина з часом дедалі частіше почала називатися Малоросією, була чимось окремим. Як воно не дивно, але це відчуття наявне не лише в ефемерних постановах Гадяцького договору 1686 р., але і в одному творі, що постав через тривалий час після Полтавської битви, коли централізована Російська імперія все більше обмежувала українські «вольності».

Віршований *Разговор Великороссии с Малороссией*, написаний Семеном Дівовичем у 1760-х рр., побудований на уявленні, ніби «Малороссия» і «Великороссия» — рівні: «Малороссия» доводить, що вона не піддалася «Великороссии», а добровільно стала під руку царя; отже, і одна, й інша — країни-сусідки і служать одному панові як рівні («так ми з тобою равни»). Діалог розгортається в напруженій атмосфері: «Малороссия», уражена докором про «зраду» Мазепи, в свою чергу звинувачує підступних великоросійських бояр у тому, що вони зраджували козаків у їхніх війнах з татарами, і відверто питається «Великороссии»: «Чого ти намагаєшся мене лякати?», «Чи ти не перестанеш ненавидіти мене?». Тоді ця дискусія мала на меті зрівняти в правах «малоросійську» еліту з «великоросійською». А сьогодні вона важлива тим, що показує, як довго після Гадяцької угоди освічені українці «Малороссии», незважаючи на всі їхні запевнення в лояльності, продовжували дивитися на себе як на націю, відмінну від їхніх московських панів. Декому з панів це не сподобалося. У 1840-рр. головний жандарм царя Миколи I і переслідувач Тараса Шевченка знайшов у *Разговори... зневагу до Росії* і заборонив його публікацію⁹.

но епітету «новий Мойсей», так воно, мабуть, і було; однак ми не маємо досить твердих підстав, щоб приписувати їм ще й вислів самого Хмельницького, — це була справа Гізеля, гіпотетичного автора пізнішого *Синопису*. В підсумковому огляді даного часового періоду Грушевський висловлює кілька песимістичних зауваг щодо неспроможності людей кола Хмельницького сформулювати ідеологію та розвивати культурну діяльність.

⁹ [С. Дівович]. *Разговор Великороссии с Малороссией* / ред. Н. И. Петров // *Киевская старина*, т. 15, 1882, с. 325–365, див. зокрема с. 326, 342, 343, 361; про засудження *Разговора... генералом Л. В. Дубельтом у 1840-х рр.*, див.: Там само, с. 314. Пор. також: *Українська література XVIII ст.* / ред. В. І. Кречотень. Київ 1983, с. 384–414, та *Хрестоматія давньої української літератури* / ред. О. І. Білецький. Київ 1967, с. 465–483.



Ось ми й підійшли до кінця наших нарисів. Українська культура і національна самосвідомість, якими вони були на переломі XVII і XVIII століть, як і більшість культур, розвинулися з різних коренів: візантійських — головним чином в епоху Київської Русі та західних — коли українські землі входили до складу польсько-литовської Речі Посполитої. Разом із фольклором вони ляжуть в основу національного відродження романтичної доби. На 1700 р. не лише самі українські еліти, але й їхні неукраїнські сучасники дивилися на мешканців *України* чи *Малоросії* як на суспільство, що в мовному, культурному, а іноді й політичному плані відрізнялося від своїх польських, литовських і московських сусідів. Історик політичних подій може дійти яких завгодно висновків, але істориків суспільства чи культури не повинно дивувати те, що гетьман Іван Мазепа в 1708 р., щоправда, не без вагань, перекинувся від російського царя Петра I до шведського короля Карла XII, ані те, що пізніше, вже після Полтавської битви 1709 р., гетьман Пилип Орлик ще довгі роки на еміграції боровся за «права України».

Література

- Чотири наступні статті вийшли у збірнику *Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe* / ред. I. Banac, F. E. Sysyn, у спеціальному випуску часопису *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3/4 (грудень 1986):
- Chynczewska-Hennel T. *The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century*, с. 377–392.
- Goldblatt H. *Orthodox Slavic Heritage and National Consciousness: Aspects of East Slavic and South Slavic National Revivals*, с. 336–354.
- Kohut Z. E. *The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian Nation-Building*, с. 559–576.
- Sysyn F. E. *Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690*, с. 393–423.
- Giraud G. *Il nome della cosa: Rus'-Ucraina e dintorni* // *Letteratura di frontiera* 2, № 2 (липень-грудень 1992) 31–44.
- Джираудо Дж. *Il nome della cosa: Русь-Україна і околиці* // *Προσφώνημα. Историчні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича* / ред. Б. Якимович, М. Боянівська, О. Серєда, А. Ясіновський. Львів 1998, с. 219–229 (український переклад попередньої позиції).
- Giraud G. *Passé et présent 'russes' dans l'oeuvre d'Innokentij Gizel'* // *Ricerche slavistiche* 37 (1990) 333–351.
- Джираудо Дж. «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Mediaevalia Ucrainica* 1 (1992) 92–103 (російський переклад попередньої позиції).
- Ісаєвич Я. Проблема походження українського народу: історіографічний і політичний аспект // *Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність* № 2 (Львів 1995) 3–17.
- Isajewytsch J. *Die mittelalterlichen Wurzeln der Ukrainischen Nation* // *Ukraine: Gegenwart und Geschichte eines neuen Staates*. Baden-Baden 1993, с. 31–48. (німецький переклад попередньої позиції).
- Ісаєвич Я. *Україна давня і нова. Народ. Релігія. Культура*. Львів 1996, с. 22–43.
- Наливайко Д. *Очима Заходу. Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.* Київ 1998.

- O'Brien C. B. *Muscovy and the Ukraine: From the Pereiaslav Agreement to the Truce of Andrusovo, 1654–1667*. Berkeley—Los Angeles 1963. (= University of California Publications in History, vol. 74).
- Ploky S. The Symbol of Little Russia: The Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // *Journal of Ukrainian Studies* 17, №№ 1–2 (літо-зима 1992) 171–188.
- Ranum O. *National Consciousness, History, and Political Culture in Early Modern Europe*. Baltimore—London 1975.
- Sichynsky V. *Ukraine in Foreign Comments and Descriptions from the VIth to the XXth Century*. New York 1953.
- Sysyn F. E. The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity // *Harvard Ukrainian Studies* 14 (грудень 1990) 593–607.
- Sysyn F. E. The Khmelnytsky Uprising and Ukrainian Nation-Building // *Journal of Ukrainian Studies* 17, №№ 1–2 (літо-зима 1992) 141–170.
- Толочко П. Русь — Мала Русь — руський народ у другій половині XIII — XVII ст. // *Київська старовина* 3 [300] (травень червень 1993), с. 3–14.
- Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р.* Київ—Венеція 1996. (Статті С. Грачотті, Я. Ісаєвича, О. Прицака).
- From Kievan Rus' to Modern Ukraine: Formation of the Ukrainian Nation*. Cambridge, Mass. 1984. (Статті М. Грушевського, О. Прицака, Й. С. Рещетара, мол.)

Хронологічні таблиці

Таблиця 1 ***Візантійські імператори*** ***(від 527 року)***

527 — 565	Юстиніан I
565 — 578	Юстин II
578 — 582	Тіберій I Константин
582 — 602	Маврикій
602 — 610	Фокас
610 — 641	Іраклій
641	Константин III
641	Іраклонас
641 — 668	Констант II Погонат
668 — 685	Константин IV
685 — 695	Юстиніан II
695 — 698	Леонтій
698 — 705	Тіберій II Апсимар
705 — 711	Юстиніан II (знову)
711 — 713	Філіппік Варданіс
713 — 715	Анастасій II
715 — 717	Теодосій III
717 — 740	Лев III Ізаврієць
740 — 775	Константин V Копронім
775 — 780	Лев IV Хозар
780 — 797	Константин VI та Ірина
797 — 802	Ірина (сама)
802 — 811	Никифор I
811	Ставракій
811 — 813	Михаїл I Рангабе
813 — 820	Лев V Вірменин
820 — 829	Михаїл II Заїка
829 — 842	Теофіл
842 — 856	Теодора
842 — 867	Михаїл III П'яниця

867 — 886	Василій I Македонянин
886 — 912	Лев VI Мудрий
912 — 913	Александр
913 — 920	Константин VII Порфирородний
920 — 944	Роман I Лекапен
944 — 959	Константин VII Порфирородний (знову)
959 — 963	Роман II
963 — 969	Никифор II Фокас
969 — 976	Йоанн I Цимісхіс
976 — 1025	Василій II Болгаровбивця
1025 — 1028	Константин VIII
1028 — 1034	Роман III Срібний
1034 — 1041	Михаїл IV Пафлагонський
1041 — 1042	Махаїл V Калафат
1042	Зоя і Теодора
1042 — 1055	Константин IX Мономах
1055 — 1056	Теодора
1056 — 1057	Михаїл VI Стратіотик
1057 — 1059	Ісаакій I Комнин
1059 — 1067	Константин X Дукас
1067, 1071	Євдокія
1068 — 1071	Роман IV Діоген
1071 — 1078	Михаїл VII Дукас
1078 — 1081	Никифор III Вотаніат
1081 — 1118	Алексій I Комнин
1118 — 1143	Йоанн II Комнин
1143 — 1180	Мануїл I Комнин
1180 — 1183	Алексій II Комнин
1183 — 1185	Андронік I Комнин
1185 — 1195	Ісаакій II Ангел
1195 — 1203	Алексій III
1203 — 1204	Ісаакій II Ангел (знову) і Алексій IV Ангел
1204	Алексій V Мурцуфл
1204	Константин XI Ласкаріс
<i>Латинські імператори</i>	
1204 — 1205	Бодуен I Фландрійський
1206 — 1216	Генріх Фландрійський
1217	Г'єр де Куртене
1217 — 1219	Йоланда
1219 — 1220	Конон де Бетюн, регент

1220	кардинал Йоанн Колонна, регент
1221 — 1228	Робер де Куртене
1228	Марія, вдова Теодора Ласкаріса, регентка
1228 — 1231	Наржо де Тусі, регент
1231 — 1237	Йоанн Брієнський
1237 — 1238	Ансо де Кайо, регент
1238 — 1240	Наржо де Тусі, регент (знову)
1240 — 1261	Бодуен II

Візантійські імператори в Нікеї

1204	Константин XI Ласкаріс
1204 — 1222	Теодор I Ласкаріс
1222 — 1254	Йоанн III Дукас Ватаціс
1254 — 1258	Теодор II Ласкаріс
1258	Йоанн IV Дукас
1258 — 1261	Михаїл VIII Палеолог

Візантійські імператори в Царгороді

1261 — 1282	Михаїл VIII Палеолог
1282 — 1328	Андронік II Палеолог
1328 — 1341	Андронік III Палеолог
1341 — 1354	Йоанн V Палеолог
1355 — 1376	Йоанн VI Кантакузин
1376 — 1379	Андронік IV Палеолог
1379 — 1391	Йоанн V (знову)
1391 — 1425	Мануїл II Палеолог
1425 — 1448	Йоанн VIII Палеолог
1449 — 1453	Константин XII Палеолог

Таблиця 2

Київські князі

862 (?) — 879 (?)	Рюрик; легендарний засновник київської династії
872 (?) — 913	Олег
913 — 945	Ігор
945 — 962 (?)	Ольга
962 (?) — 972	Святослав Ігорович
972 — 980	Ярополк Святославич
980 — 1015	Володимир Святославич Великий
1015 — 1019	Святополк Володимирович

1019 — 1054	Ярослав Володимирович Мудрий
1054 — 1078	Ізяслав Ярославич (з перервами)
1073 — 1076	Святослав II Ярославич
1076 — 1093	Всеволод Ярославич
1093 — 1113	Святополк III Ізяславич
1113 — 1125	Володимир II Всеволодович (Мономах)
1125 — 1132	Мстислав Володимирович
1132 — 1139	Ярополк II Володимирович
1139 — 1146	Всеволод II Ольгович
1149 — 1157	Юрій Володимирович Долгорукий (Суздальський)
1154 — 1167	Ростислав Мстиславич (Смоленський)
1167 — 1169	Мстислав Ізяславович
1169 — 1171	Гліб Юрійович (Суздальський)
1173 — 1210	Рюрик Ростиславич (шість разів)
1176 — 1191	Святослав IV Всеволодович
1212 — 1223	Мстислав III Романович
1223 — 1224	Володимир Рюрикович
1236 — 1246	Ярослав IV Всеволодович (Владимирський)
1238 — 1246	Михайло Всеволодович
1240	Данило Галицький

Таблиця 3

Галицькі та галицько-волинські князі

1054 — 1067	Ростислав (внук Ярослава Мудрого)
1065 — 1076	міжусобні війни
1077 — 1084	Ярополк Ізяславич
1084 — 1124	Володар Ростиславич
1124 — 1153	Володимирко Володарович
1153 — 1187	Ярослав Володимирович (Осмомисл)
1187 — 1199	Володимир II Ярославич
1199 — 1205	Роман Мстиславич
1205 — 1237	міжусобні війни
1238 — 1264	Данило Романович
1264 — 1301	Лев Данилович
1301 — 1315	Юрій Львович
1315 — 1323	Лев II і Андрій Юрійовичі
1323 — 1340	Юрій II Болеслав (Тройденевич)

Таблиця 4
Великі литовські князі

бл. 1240 — 1263	Міндовг
1270 — 1282	Тройден
1293 — 1316	Витень
1316 — 1341	Гедимін
1345 — 1377	Ольгерд (співправитель Кейстут)
1377 — 1381	Ягайло
1381 — 1382	Кейстут
1382 — 1392	Ягайло (знову)
1392 — 1430	Вітовт
1430 — 1435	Свидригайло
1435 — 1440	Сигізмунд
1440 — 1492	Казимир IV (Ягайлович)
1492 — 1506	Олександр I
1506 — 1548	Сигізмунд I
1548 — 1572	Сигізмунд II Август

Таблиця 5
Правителі Суздаля, Владимира й Москви
(до 1725 року)

Суздальські і Владимирські князі

1149 — 1157	Юрій I Долгорукий
1157 — 1174	Андрій I Боголюбський
1176 — 1212	Всеволод III Велике Гніздо
1212 — 1237	Юрій II
1237 — 1246	Ярослав I
1246 — 1248	Святослав
1248	Михаїл Хоробрит
1248 — 1252	Андрій II
1252 — 1263	Олександр Невський
1264 — 1271	Ярослав II Тверський
1272 — 1276	Василій Костромський
1277 — 1294	Дмитрій Переяславський
1294 — 1304	Андрій III Городецький
1304 — 1319	Михаїл II Тверський
1319 — 1322	Юрій III Московський

1322 — 1325	Дмитрій II Тверський
1326 — 1328	Олександр II Тверський

Великі московські князі

1325 — 1341	Іван I Калита
1341 — 1353	Симеон Гордий
1353 — 1359	Іван II Покірний
1359 — 1389	Дмитрій Донський
1389 — 1425	Василій I
1425 — 1462	Василій II
1462 — 1505	Іван III Великий
1505 — 1533	Василій III

Московські царі

1533 — 1584	Іван IV Грозний (цар від 1547)
1584 — 1598	Федір I
1598 — 1605	Борис Годунов
1605	Федір II
1605 — 1606	Дмитрій, самозванець
1606 — 1610	Василій IV Шуйський
1610 — 1613	Владислав Польський (виборний)
1613 — 1645	Михаїл Романов
1645 — 1676	Олексій Михайлович
1676 — 1682	Федір III
1682 — 1696	Петро I та Іван V, співправителі (регентка Софія)
1689 — 1725	Петро I (імператор від 1721)

Таблиця 6

*Польські королі**Г'ясти*

960 — 992	Мешко I
992 — 1025	Болеслав I Хоробрий (король у 1025)
1025 — 1034	Мешко II Ламберт (король від 1025)
1034 (?)— 1058	Казимир I Відновитель
1058 — 1079	Болеслав II Сміливий (король від 1076)
1079 — 1102	Владислав I Герман
1102 — 1107	Збігнєв і Болеслав III Кривоустий
1107 — 1138	Болеслав III Кривоустий

Період дезінтеграції королівства

1138 — 1146	Владислав II
1146 — 1173	Болеслав IV Кучерявий
1173 — 1177	Мешко III Старий
1177 — 1194	Казимир II Справедливий
1194 — 1202	Лешек I Білий і Мешко III Старий
1202	Владислав Лясконогий
1202 — 1210	Лешек I Білий (знову)
1210 — 1211	Мешко Кривоногий
1211 — 1227	Лешек I Білий
1227 — 1229	Владислав Лясконогий(знову)
1229 — 1232	Конрад I Мазовецький
1232 — 1238	Генрик I Бородатий
1238 — 1241	Генрик II Побожний
1241 — 1243	Конрад I Мазовецький (знову)
1243 — 1279	Болеслав V Сором'язливий
1279 — 1288	Лешек II Чорний
1288 — 1290	Генрик IV Чесний
1290 — 1291	Пшемислав (король Польщі 1295–1296)
1291 — 1305	Вацлав II Богемський (король Польщі від 1300)
1305 — 1306	Вацлав III Богемський

Відновлене королівство

1306 — 1333	Владислав I (IV) Локетик (король Польщі від 1320)
1333 — 1370	Казимир III Великий

Анжуйська династія

1370 — 1382	Людовік Анжуйський
1382 — 1384	внутрішні чвари
1384 — 1399	Ядвіга

Ягеллонська династія

1386 — 1434	Владислав II (V) Ягайло
1434 — 1444	Владислав III (VI) Варненчик
1444 — 1447	безкоролів'я
1447 — 1492	Казимир IV Ягеллончик
1492 — 1501	Ян I Ольбрахт
1501 — 1506	Александр I
1506 — 1548	Сигізмунд I Старий
1548 — 1572	Сигізмунд II Август

Виборні королі

1573 — 1575	Генріх Валуа
1576 — 1586	Стефан Баторій
1587 — 1632	Сигізмунд III Ваза
1632 — 1648	Владислав IV (VII) Ваза
1648 — 1668	Ян II Казимир Ваза
1669 — 1673	Михайло Корибут Вишневецький
1674 — 1696	Ян III Собеський
1697 — 1706	Август II Сильний
1704 — 1709	Станіслав Лещинський
1709 — 1733	Август II Сильний (знову)
1733 — 1736	війна за польську спадщину
1736 — 1763	Август III
1764 — 1795	Станіслав Август Понятовський

Таблиця 7

*Українські гетьмани
(1648–1709)*

1648 — 1657	Богдан Хмельницький
1657 — 1659	Іван Виговський
1659 — 1662	Юрій Хмельницький
1660 — 1663	Яким Сомко, наказний гетьман, Правобережна Україна
1663 — 1665	Павло Тетеря, Правобережна Україна
1663 — 1668	Іван Брюховецький, Лівобережна Україна
1665	Степан Опара, самозванець, Правобережна Україна
1665 — 1676	Петро Дорошенко, Правобережна Україна
1668 — 1669	Петро Суховій, самозванець, Правобережна Україна
1669 — 1674	Михайло Ханенко, самозванець, Правобережна Україна
1668 — 1669	Дем'ян Многогрішний, наказний гетьман, Лівобережна Україна
1669 — 1672	Дем'ян Многогрішний, Лівобережна Україна
1672 — 1687	Іван Самойлович
1677 — 1681	Юрій Хмельницький, Правобережна Україна
1687 — 1709	Іван Мазепа

Таблиця 8
Царгородські патріархи
(806–1711)

806 — 815	Никифор I
815 — 821	Теодот I Меліссен Кассітерас
821 — 837	Антоній I Кассіматас
837 — 843	Йоанн VII Марохарзіан Граматик
843 — 847	Мефодій I
847 — 858	Ігнатій
858 — 867	Фотій
867 — 877	Ігнатій (знову)
877 — 886	Фотій (знову)
886 — 893	Стефан I
893 — 901	Антоній II Кавлеас
901 — 907	Николай I Містик
907 — 912	Євфимій I
912 — 925	Николай I Містик (знову)
925 — 927	Стефан II
927 — 931	Трифон
933 — 956	Теофілакт
956 — 970	Полієвкт
970 — 974	Василій I Скамандрин
974 — 979	Антоній III Студит
979 — 991	Николай II Хрисоверг
996 — 998	Сісінній II
1001 — 1019	Сергій II
1019 — 1025	Євстафій
1025 — 1043	Алексій Студит
1043 — 1058	Михаїл I Керуларій
1059 — 1063	Константин III Ліхуд
1064 — 1075	Йоанн VIII Ксифілін
1075 — 1081	Космас I Єрусалимський
1081 — 1084	Євстратій Гарідас
1084 — 1111	Николай III Граматик
1111 — 1134	Йоанн IX Агапіт
1143 — 1146	Михаїл II Куркуас Оксит
1146 — 1147	Космас II Аттик
1147 — 1151	Ніколай IV Музалон
1151/2 — 1153/4	Теодот II
1153/4 — 1154	Неофіт I

1154 — 1157	Константин IV Хліарен
1157 — 1169/70	Лука Хрисоверг
1170 — 1178	Михаїл III Анхіал
1178 — 1179	Харитон Євгеніот
1179 — 1183	Теодосій I Борадіот
1183 — 1186	Василій II Каматер
1186 — 1189	Нікетас II Мунтаніс
1189	Досифей Єрусалимський
1189	Леонтій Теотокит
1189 — 1191	Досифей Єрусалимський (знову)
1191 — 1198	Георгій II Ксифілін
1198 — 1206	Йоан X Каматер
1208 — 1214	Михаїл IV Авторіан
1214 — 1216	Теодор II Іренік
1216	Максим II
1217 — 1222	Мануїл I Сарантен
1222 — 1240	Герман II
1240	Мефодій II
1244 — 1255	Мануїл II
1255 — 1259	Арсеній Авторіан
1260	Никифор II
1261 — 1265	Арсеній Авторіан (знову)
1265 — 1266	Герман III
1266 — 1275	Йосиф I
1275 — 1282	Йоан XI Векк
1282 — 1283	Йосиф I (знову)
1283 — 1289	Григорій II Кипрієць
1289 — 1293	Атфанасій I (знову)
1294 — 1303	Йоанн XII Космас
1303 — 1309	Афанасій I
1310 — 1314	Нифонт
1315 — 1319	Йоанн XIII Гликіс
1320 — 1321	Герасим I
1323 — 1332	Ісайя
1334 — 1347	Йоан XIV Калікас
1347 — 1350	Ісидор I
1350 — 1353	Калліст I
1353 — 1354	Філотей Коккін
1355 — 1363	Калліст I (знову)
1364 — 1376	Філотей Коккін (знову)
1376 — 1379	Макарій

1379 — 1388	Ніл
1389 — 1390	Антоній IV
1390 — 1391	Макарій (знову)
1391 — 1397	Антоній IV (знову)
1397	Калліст II Ксантопул
1397 — 1410	Матей I
1410 — 1416	Євфимій II
1416 — 1439	Йосиф II
1440 — 1443	Митрофан II
1443 — 1450	Григорій III Мамма
1450	Атанасій II
1454 — 1456	Геннадій II Схоларій
1456 — 1462	Ісидор II
1462 — 1463	Геннадій II Схоларій (знову)
1463 — 1464	Софроній I
1464 — 1465	Геннадій II Схоларій (знову)
1465 — 1466	Йоасаф I
1466	Марко Ксилокарабіс
1466 — 1467	Симеон I Трапезундський
1467 — 1471	Діонісій I
1471 — 1474	Симеон I Трапезундський (знову)
1475 — 1476	Рафаїл I
1476 — 1482	Максим III
1482 — 1486	Симеон I Трапезундський (знову)
1486 — 1488	Нифонт II
1488 — 1490	Діонісій I (знову)
1491 — 1497	Максим IV
1497 — 1498	Нифонт II
1498 — 1502	Йоаким I
1502	Нифонт II (знову)
1503 — 1504	Пахомій I
1504	Йоаким I (знову)
1504 — 1513	Пахомій I (знову)
1513 — 1522	Теолепт I
1522 — 1545	Єремія I
1546 — 1554	Діонісій II
1554 — 1565	Йоасаф II
1565 — 1572	Митрофан III
1572 — 1579	Єремія II Транос
1579 — 1580	Митрофан III (знову)
1580 — 1584	Єремія II Транос (знову)

1585 — 1586	Теолепт II
1587 — 1595	Єремія II Транос (знову)
1596	Матей II
1596	Гавриїл I
1597	Теофан I Карик
1597 — 1598	Мелетій Пігас
1598 — 1602	Матвій II (знову)
1602 — 1603	Неофіт II
1603	Матей II (знову)
1603 — 1607	Рафаїл II
1607 — 1612	Неофіт II (знову)
1612	Кирило I Лукаріс
1612 — 1620	Тимофій II
1620 — 1623	Кирило I Лукаріс (знову)
1623	Григорій IV
1623	Антим II
1623 — 1633	Кирило I Лукаріс (знову)
1633	Кирило II
1633 — 1634	Кирило I Лукаріс (знову)
1634	Афанасій III Пателар
1634 — 1635	Кирило I Лукаріс (знову)
1635 — 1636	Кирило II (знову)
1636 — 1637	Неофіт III
1637 — 1638	Кирило I Лукаріс (знову)
1638 — 1639	Кирило II (знову)
1639 — 1644	Парфеній I
1644 — 1646	Парфеній II
1646 — 1648	Йоанникій II
1648 — 1651	Парфеній II
1651 — 1652	Йоанникій II (знову)
1652	Кирило III
1652	Афанасій III Пателар (знову)
1652 — 1653	Паїсій I
1653 — 1654	Йоанникій II (знову)
1654	Кирило III (знову)
1654 — 1655	Паїсій I (знову)
1655 — 1656	Йоанникій II (знову)
1656 — 1657	Парфеній III
1657	Гавриїл II
1657 — 1662	Парфеній IV
1662 — 1665	Діонісій III

1665 — 1667	Парфеній IV (знову)
1668 — 1671	Мефодій III
1671	Парфеній IV (знову)
1671 — 1673	Діонісій IV
1673 — 1674	Герасим II
1675 — 1676	Парфеній IV (знову)
1676 — 1679	Діонісій IV (знову)
1679	Афанасій IV
1679 — 1682	Яків
1682 — 1684	Діонісій IV (знову)
1684 — 1685	Парфеній IV (знову)
1685 — 1686	Яків (знову)
1686 — 1687	Діонісій IV (знову)
1687 — 1688	Яків (знову)
1688	Каллінік II
1688 — 1689	Неофіт IV
1689 — 1693	Каллінік II (знову)
1693 — 1694	Діонісій IV (знову)
1694 — 1702	Каллінік II (знову)
1702 — 1707	Гавриїл II
1707 — 1709	Кипріян I
1709 — 1711	Афанасій V

Таблиця 9

Александрійські православні (мелхітські) патріархи (1453–1710)

1435 (?) — 1459 (?)	Філотей
1459 — 1484 (?)	Марко VI
1484 — 1486 (?)	Григорій V
1487 — 1565/67 (?)	Йоаким
1569 — 1590	Сильвестр (відрікся у 1588 р., відколи управляв його наступник)
1590 — 1601	Мелетій I Пігас
1601 — 1620	Кирило III Лукаріс
1620 — 1636	Герасим I Спарталіот
1636 — 1639	Митрофан Критопул
1639 — 1645	Никифор
1645 — 1657	Йоанникій
1657 — 1678	Паїсій

1678 — 1688	Парфеній I
1688 — 1710	Герасим Палладас

Таблиця 10
Антіохійські православні (мелхитські) патріархи
(1434–1720)

1434/5 — 1451	Дорофей I
1451 — 1456 (?)	Михаїл III
1456 (?) — 1457/8	Марко III
1458 — 1459	Йоаким II
бл. 1470 — перед 1484	Михаїл IV
перед 1484 — після 1500	Дорофей II
бл. 1523/4 — 1529	Михаїл V
? — 1530/31	Дорофей III
1530/31 — 1534	Йоаким III
1534 — 1542/3	Михаїл VI
1542/3 — 1575	Йоаким IV (антипатріарх)
1543 (?) — 1550 (?)	Макарій II
1576 — 1593	Михаїл VII
1581 — 1592	Йоаким V (антипатріарх)
1593 — 1604	Йоаким VI
1604 — 1612	Дорофей IV
1612 — 1620	Афанасій II
1620 — 1634	Ігнатій III
1620 — 1627	Кирило IV (антипатріарх)
1634	Євфимій II
1634 — 1647	Євфимій III
1647 — 1672	Макарій III
1672	Кирило V
1672 — 1682 (?)	Неофіт
1682 (?) — 1720	Кирило V (знову)

Таблиця 11
Єрусалимські патріархи
(1437–1731)

перед 1437 — перед 1464	Йоаким
перед 1450 — ?	Теофан II

1452 — 1460(?)	Афанасій IV
? — 1468	Аврамій
? — 1482	Яків II
? — 1493 (?)	Григорій III
бл. 1505	Марко III
1506 — 1543	Дорофей II
1543 — 1579	Герман
1579 — ?	Софроній IV
1606 — 1644	Теофан III
1645 — 1660	Паїсій
1661 — 1669	Нектарій
1669 — 1707	Досифей II
1707 — 1731	Хрисант Нотарас

Таблиця 12
Київські митрополити
(до 1708 року)

988 — перед 1018	Теофілакт
перед 1018 — бл. 1030	Йоанн
бл. 1035 — 1040-і рр.	Теопемпт
1051 — 1054	Іларіон
1054/5 — бл. 1065	Єфрем
бл. 1065 — бл. 1076	Георгій
1076/7 — 1089	Йоанн Продром
1090 — 1091	Йоанн III
бл. 1093 — перед 1104	Николай
1104 — 1121	Никифор
1122 — 1126	Никита
1130 — 1145	Ми'хаїл I
1147 — 1155	Клим Смолятич
1156 — 1158/9	Константин I
1160 — 1163	Теодор
1164 — 1166	Йоанн IV
1167 — 1169/70	Константин II
1171 — ?	Михаїл II
перед 1183 — після 1201	Никифор II
1210 — 1220	Матей
1225 — 1233	Кирило I
1236 — ?	Йосиф I

1242 — 1245/6	Петро Акеревич
бл. 1247 — 1281	Кирило II
1283 — 1305	Максим
1308 — 1326	Петро
1328 — 1353	Теогност
1352 — 1356	Теодорит
1354 — 1378	Алексій
1378 — 1379	Михаїл III Митяй
1375 — 1406	Кипріян
1382 — 1385	Пімен
1384 — 1385	Діонісій
1408 — 1431	Фотій
1415 — 1419	Григорій Цамблак
1432 — 1435	Герасим Смоленський
1436 — 1458	Ісидор
1458 — 1472	Григорій Болгарин
1474 — 1480	Мисаїл
1481 — 1488	Симеон
1488 — 1494	Йона Глезна
1495 — 1497	Макарій I
1498 — 1501	Йосиф I Болгариневич
1502 — 1507	Йона II
1507 — 1521	Йосиф II Солтан
1522 — 1534	Йосиф III
1534 — 1536	Макарій II
1556 — 1567	Сильвестр Бількевич
1568 — 1577	Йона III Протасович
1577 — 1579	Ілля Куча
1579 — 1588	Онисифор Дівочка
1588 — 1599	Михаїл Рагоза

Унійні київські митрополити

1600 — 1613	Іпатій Потій
1613 — 1637	Йосиф Вельямин Рутський
1637 — 1640	Рафаїл Корсак
1641 — 1655	Антін Селява
1666 — 1674	Гавриїл Коленда
1674 — 1693	Кипріян Жоховський
1694 — 1708	Лев Слобич-Заленський

Православні київські митрополити

1620 — 1631	Йов Борецький
1631 — 1632	Ісає Копинський
1633 — 1647	Петро Могила
1647 — 1657	Сильвестр Косов
1658 — 1663	Діонісій Балабан
1664 — 1675	Йосиф Нелюбович-Тукальський
1675 — 1679	Антін Винницький
1685 — 1690	Гедеон Четвертинський
1690 — 1707	Варлаам Ясинський

Таблиця 13

Галицькі митрополити

1302 — 1305	Нифонт
1308 — 1326	Петро
1331	Гавриїл
1337 — 1347	Теодор
1371 — 1391	Антоній
1391 — 1392	Симеон

Таблиця 14

Литовські митрополити

1299/1300 — ?	невідомий
1329 — 1329/30	Теофіл
1354 — 1362	Роман

Таблиця 15

*Московські митрополити і патріархи
(1448–1700)**Московські митрополити*

1448 — 1461	Йона
1461 — 1464	Феодосій
1464 — 1473	Филип I
1473 — 1489	Геронтій

1490 — 1494	Зосима
1495 — 1511	Симон
1511 — 1521	Варлаам
1521 — 1539	Даниїл
1539 — 1542	Йоасаф
1542 — 1568	Макарій
1564 — 1566	Афанасій
1566	Герман
1566 — 1568	Филип II
1568 — 1572	Кирило
1572 — 1581	Антоній
1581 — 1587	Діонісій
1586 — 1589	Йов

Московські патріархи

1589 — 1605	Йов
1605 — 1606	Ігнатій
1606 — 1612	Гермоген
1619 — 1634	Філарет
1634 — 1640	Йоасаф I
1642 — 1652	Йосиф
1652 — 1667	Нікон
1667 — 1672	Йоасаф II
1672 — 1673	Питирим
1674 — 1690	Йоаким
1690 — 1700	Адріан

Таблиця 16

Папи

(858–1700)

858 — 867	Николай I
867 — 872	Адріан II
872 — 882	Йоанн VIII
882 — 884	Марин
884 — 885	Адріан III
885 — 891	Стефан VI
891 — 896	Формоз
896	Боніфаций VI
896 — 897	Стефан VII

897	Роман
898 — 900	Теодор II
900 — 903	Бенедикт IV
903	Лев V
904 — 911	Сергій III
911 — 913	Анастасій III
913 — 914	Ландон
914 — 928	Йоанн X
928	Лев VI
928 — 931	Стефан VIII
931 — 935	Йоанн XI
936 — 939	Лев VII
939 — 942	Стефан IX
942 — 946	Марин II
946 — 955	Агапет II
955 — 964	Йоанн XII
963 — 965	Лев VIII
964 — 966	Бенедикт V
965 — 972	Йоанн XIII
973 — 974	Бенедикт VI
974 — 983	Бенедикт VII
983 — 984	Йоанн XIV
985 — 996	Йоанн XV
996 — 999	Григорій V
999 — 1003	Сильвестр II
1003	Йоанн XVII
1004 — 1009	Йоанн XVIII
1009 — 1012	Сергій IV
1012 — 1024	Бенедикт VIII
1024 — 1032	Йоанн XIX
1032 — 1044	Бенедикт IX
1045	Сильвестр III
1045	Бенедикт IX
1045 — 1046	Григорій VI
1046 — 1047	Климент II
1047 — 1048	Бенедикт IX
1048	Дамас II
1049 — 1054	Лев IX
1055 — 1057	Віктор II
1057 — 1058	Стефан X
1059 — 1061	Николай II

1061 — 1073	Александр II
1073 — 1085	Григорій VII
1086 — 1087	Віктор III
1088 — 1099	Урбан II
1099 — 1118	Пасхал II
1118 — 1119	Геласій II
1119 — 1124	Калікст II
1124 — 1130	Гонорій II
1130 — 1143	Іннокентій II
1143 — 1144	Целестин II
1144 — 1145	Люцій II
1145 — 1153	Євген III
1153 — 1154	Анастасій IV
1154 — 1159	Адріан IV
1159 — 1181	Александр III
1181 — 1185	Люцій III
1185 — 1187	Урбан III
1187	Григорій VIII
1187 — 1191	Климент III
1191 — 1198	Целестин III
1198 — 1216	Іннокентій III
1216 — 1227	Гонорій III
1227 — 1241	Григорій IX
1241	Целестин IV
1243 — 1254	Іннокентій IV
1254 — 1261	Александр IV
1261 — 1264	Урбан IV
1265 — 1268	Климент IV
1271 — 1276	Григорій X
1276	Іннокентій V
1276	Адріан V
1276 — 1277	Йоанн XXI
1277 — 1280	Николай III
1281 — 1285	Мартин IV
1285 — 1287	Гонорій IV
1288 — 1292	Николай IV
1294	Целестин V
1294 — 1303	Боніфаций VIII
1303 — 1304	Бенедикт XI
1304 — 1314	Климент V
1316 — 1334	Йоанн XXII

1334 — 1342	Бенедикт XII
1342 — 1352	Климент VI
1352 — 1362	Іннокентій VI
1362 — 1370	Урбан V
1370 — 1378	Григорій XI
1378 — 1389	Урбан VI
1389 — 1404	Боніфаций IX
1404 — 1406	Іннокентій VII
1406 — 1415	Григорій XII
1417 — 1431	Мартин V
1431 — 1447	Євген IV
1447 — 1455	Николай V
1455 — 1458	Калікст III
1458 — 1464	Пій II
1464 — 1471	Павло II
1471 — 1484	Сикст IV
1484 — 1492	Іннокентій VIII
1492 — 1503	Александр VI
1503	Пій III
1503 — 1513	Юлій II
1513 — 1521	Лев X
1522 — 1523	Адріан VI
1523 — 1534	Климент VII
1534 — 1549	Павло III
1550 — 1555	Юлій III
1555	Маркел II
1555 — 1559	Павло IV
1559 — 1565	Пій IV
1566 — 1572	Пій V
1572 — 1585	Григорій XIII
1585 — 1590	Сикст V
1590	Урбан VII
1590 — 1591	Григорій XIV
1591	Іннокентій IX
1592 — 1605	Климент VIII
1605	Лев XI
1605 — 1621	Павло V
1621 — 1623	Григорій XV
1623 — 1644	Урбан VIII
1644 — 1655	Іннокентій X
1655 — 1667	Александр VII

1667 — 1669	Климент IX
1670 — 1676	Климент X
1676 — 1689	Іннокентій XI
1689 — 1691	Александр VIII
1691 — 1700	Іннокентій XII

Показчик

- абазги 31, 33, 44
Абрамович Д. 70
авари 41
Аввакум, московський протопоп 109, 167
Августин, св. 116, 155, 186
Августин Кентерберійський, св. 30
Авраам 41
Авраамій Паліцин, чернець Сергієво-Троїцької Лаври 103
Австро-Угорська імперія (Австрія).
Див. Габсбурзька імперія
Агапіт, диякон 18, 23, 69; *Дзеркало князів* 17, 23, 69
Агмед, татарський хан 101, 102
Адальберт, св. 56, 57
Адам Бременський, літописець 57
Адельфотес 151
Адріан, московський патріарх 192
Азія 2, 5, 196
Мала Азія 20, 32, 33, 35, 77, 78
Аквіла 107
Аксер Єжи 134
алани 31
албанці 76, 113
Александр VI, папа 143
Александр, польський король 186
Александрія, м. 31
Алексій, митрополит київський у Москві 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94
алодєї 37
Аляска 20
Альд Мануцій 116
Альпи 15
Америка 196
Північна Америка 64
Аморкес (Імру аль-Кес) 37, 46
Амстердам, м. 117, 186
Анастасій Херсонєць 55
Англія 30
Андрій, апостол 40, 110, 111
Андрій Боголюбський 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 87, 203
Андрій Юродивий, св. 68, 113
Андронік II Палеолог 78
Андронік III Палеолог 78
Андрусівське перемир'я 125
Анна, візантійська принцеса 34, 54, 186
Антіохія, м. 15
Антоній IV, патріарх 80, 86, 88, 96
Анфологiон (Москва 1660) 6
Аполлон 186, 188
Апулей з Мадаври 183
араби 102, 109
Аравія 36
Арістотель 167, 181, 189
Аркадій, візантійський імператор 102
Арсеній Елассонський 108, 114, 116, 151
Арсеній Суханов 117
Арсеній, ростовський митрополит 192
Аскольд, легендарний руський правитель 135
Асуанська гребля 31
Аттика 18
Аугсбург, м. 52
Афанасій I, царгородський патріарх 78, 81
Афанасій Великий 102
Афанасій Нікітін 99
Афінагор I, царгородський патріарх 95
Афінагор 36
Афіни, м. 6
Афон, г. 22, 105, 107, 167, 181
Африка 15, 30, 196
Афтоній 107

- Багдад, м. 15, 32
 Багчесарай, м. 8
 Балканський півострів (Балкани) 1, 2, 6, 15, 18, 21, 25, 31, 32, 51, 113, 189
 Баранович Лазар 130, 191
 Барі, м. 15
 Батий, татарський хан 201, 204
 Бджола 56
 бедуїни 36
 бербери 30
 Берберіуш Е. 5
 Берестейська унія 95, 115, 125, 137, 142, 143, 144, 145, 151, 159, 168
 Берестейський собор 145, 146, 165
 Берестя, м. 21, 122, 146, 147, 171
 Беринда Памва 183, 191, 202; *Лексикон* 183, 191
 Berrigan Joseph R., Jr. 42
 Белград, м. 2
 Білгород, м. 63
 Білецький О. І. 205
 Білодід О. 177
 білоруси 142, 203
 Білорусь 21, 121, 149, 169, 176
 Білоцерківська угода 193
 Бітоля (Монастірі), м. 21
 Близький Схід 18
 Блок Олександр 1, 3
 Боголюбово 62, 63, 69
 болгар 7, 8, 17, 18, 19, 21, 22, 32, 36, 44, 45, 51, 109, 113
 Болгарія (Болгарське царство) 7, 17, 8, 18, 19, 22, 23, 44, 55, 56, 79
 Болеслав Тройденович. *Див.* Юрій II Болеслав
 Болеслав I Хоробрий, польський король 55, 121
 Болонья, м. 5, 129
 Боніфаций Кредитонський, св. 30, 38
 Борецький Андрій 192
 Борецький Йов 151, 152, 153, 170, 171, 176, 192; *Протестація* 153, 170
 Борис, св. 64
 Борис, син Володимира Великого і Анни 71
 Борис, князь Нижнього Новгороду 82
 Борис Олександрович, тверський князь 104
 Борис-Михаїл, болгарський цар 17, 19, 42, 44, 45, 38
 Борис Тен 106
 Бостонський музей мистецтв 5
 Босфор, протока 2, 83
 Босфор (Крим), протока 31
 Брацлавське воєводство 122, 124, 125, 179
 Британія 30
 Brewer J. 169
 Броневський Мартин 149, 160, 161, 162, 163, 168; *Апокрисис* 159, 161, 162, 168
 Brooks E. W. 36, 46
 Brückner A. 169
 Брянське єпископство 81
 Буг, р. 5
 Будапешт, м. 8
 Будний Симон 147
 булгари 52, 68
 Булгарія 64, 70
 Бульч, угорський воєвода 37
 Бутич І. 193
 Бухарест, м. 2, 21
 Бушкович П. 106
 Vavřínek V. 40
 Вавілон, м. 164
 Ван, оз. 15
 вандал 30
 Вардас Фокас 34
 Варрон Марко Теренцій (Varro) 177
 Варфоломій I, царгородський патріарх 95
 Варшава, м. 134, 184, 192
 Варшавський собор (1643 р.) 146
 Василій I, візантійський імператор 31, 33, 42, 51, 111, 112
 Василій I Дмитрієвич, московський князь 76, 80, 83, 86, 88
 Василій II, візантійський імператор 15, 34, 44, 45, 53, 54

- Василій III, московський князь 104, 112, 113
- Василій IV Шуйський, московський цар 125
- Василій Великий, св. 23, 25, 107; *Гексамерон* 23
- Ватикан 95, 145
- II Ватиканський собор 95
- Великий А. Г. 70
- Величко Самійло 201–203; *Сказание о войне казацкой з поляками* 202
- Велісарій 107
- Венеція, м. 4, 9, 16, 116, 165, 181
бібліотека св. Марка 9
собор св. Марка 16
- Вергілій Публій Марон 56, 133, 189
- Вернадський Г. 64
- Westerink L. G. 32, 39, 42
- Виговський Іван 193
- Висока Порта. *Див.* Османська імперія
- Вишгород, м. 65, 66, 72
- Вишенський Іван 129, 161, 167
- Вишневецький Михайло. *Див.* Михайло Корибут
- Вишневецький Ярема, князь 131, 170, 185, 186, 192
- Вишневецькі, руський шляхетський рід 128
- Відень, м. 21, 118, 132
- візантійський патріархат. *Див.* Царгородський патріархат
- візантійці 14, 15, 16, 20, 34, 37, 39, 45, 57, 76, 79, 109
- Візантія (Візантійська імперія) 1, 2, 3, 4, 8, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 44, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 75, 76, 79, 77, 86, 88, 89, 91, 93, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 115, 117, 118, 135, 142, 154, 164, 166, 167, 204
- Віллегад, св. 38
- Віліборд, св. 38
- Вільно, м. 114, 125, 144, 145, 146, 159, 168, 177, 181, 182, 183
- Віленська езуїтська академія 144, 179
- Віленська братська школа 150
- Вінниця, м. 137, 179
- вірмени 31
- Віслок, р. 135
- Вітебськ, м. 127
- Вітовт, великий литовський князь 83, 88, 122, 123, 124, 136
- Віфінія 38
- Владимир-на-Клязьмі, м. 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 80, 81, 87, 92, 93, 94, 136
- Димитрія св. собор 67–68
- Успенський собор 71
- Владимиро-Суздальське князівство (Владимиро-Суздальщина) 61, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 72, 80
- Владислав II Ягайло, польський король 83, 88, 91, 122, 123
- Владислав IV Ваза, польський король 171, 178, 191
- Vodoff V. 42
- Возняк Михайло 128, 153, 154, 163, 164, 165, 169
- Войтіх-Адальберт, св. 30
- Волга, р. 52, 62, 65
- Волинське воєводство 124
- Волинське князівство 121
- Волинь 81, 84, 121, 122, 123, 127, 148, 149, 179
- Володимир Великий, київський князь 2, 34, 43–45, 50–58, 71, 103, 106, 121, 136, 153, 154, 186, 194, 195, 203, 204
- Володимир Мономах, київський князь 62, 63, 64, 65, 70, 71, 103, 112
- Володимир-Волинський 84
- Волощина 8, 111, 187
- Вольф Єронім з Аугсбурга 117
- Ворскла, р. 122
- Всеволод «Велике Гніздо», суздальський і владимирський князь 63, 64, 65, 67, 68, 71,
- Всеволод Ярославич, київський князь 195
- Вульффіла 36

- Габсбурзька імперія 6, 9, 126, 146
 Гаврило Дорофеевич 115
 Гадяцька угода 125, 193, 205
 Гадяч, м. 125
 Газа, м. 108
 Гайдарабад, м. 99
 Галицька митрополія 77, 78, 81, 82, 83, 84, 88, 90, 93, 95, 141
 Галицьке князівство 121, 176
 Галицько-Волинське князівство 72, 141
Галицько-Волинський літопис 72
 Галич, м. 63, 72, 78, 81, 84, 94, 122, 141, 142, 143, 155
 церква св. Пантелеймона 67
 Галичина 63, 68, 126, 127, 131, 169
 Галліполі, м. 77
Гексамерон (Цетіне 1493) 8
 Гелікон, г. 189, 196
 Геллеспонт (Дарданелли), протока 77
 Hamilton F. J. 36
 Геннадій Схоларій, царгородський патріарх 113
 Генріх IV, імператор Священної Римської імперії 57, 140
 Генріх Лев, герцог Саксонії і Баварії 33
 Георгій з Трапезунду 115
 Георгій Русин. Див. Юрій Дрогобич
 Herpel Muriel 70
 Геракл 186, 189
 Гербан 40
 Гербест Бенедикт 148, 160; *Wiary kościoła rzymskiego wywody* 160
 Геркулес. Див. Геракл
 Герман Вартберзький 80
 Геродот 2, 5
 герули 31, 36
 Гесіод 106; *Роботи і дні* 106
 гесси 38
 Гетьманат 137, 199
 Гильтебрандт П. 148, 165, 170
 Гліб, київський князь 67
 Гліб, св. 64
 Голубев С. 177
 Голубинский Е. 58, 82
 Гомер 2, 56; *Одіссея* 106, 107
 Горацій 56, 184, 196
 Городло, м. 123
 Господь 58
 Гоша, м. 179
 Граб'янка Григорій 202, 203
 Грегорас Никифор 77, 84, 85, 91–93, 116, 117; *Візантійська історія* 91
 греки 2, 6, 8, 14, 21, 22, 57, 79, 100, 101, 105, 107, 109–116, 148–150, 166, 167
 Грєп (Агріппа), король герулів 37
 Греція 16, 18, 33, 57, 110, 115, 153, 167
 Григорій VII, папа 57, 140
 Григорій XIII, папа 160
 Григорій Болгарин, київський митрополит 142, 143
 Григорій Назіанзин 25, 102, 115
 Григорій Паламас 25
 Григорович-Барський Іван 9
 Грод, гуннський король 37
 грузини 31, 36
 Грузія 68
 Грушевський Михайло 128, 135, 147, 148, 204, 205
 Hunger Herbert 77
 гунни 31, 33, 36, 38
Густинський літопис 201, 203

 Галіція і Льодомерія 6, 126
 Галятовський Йоаннікій 9, 191; *Ключ разум'я* 9
 Гваньїні Алессандро 116
 Гедимін, великий литовський князь 122, 136
 Гейза, угорський князь 32
 Генуя, м. 77
 Гізель Інокентій 181, 195, 196, 204, 205
 готи 36
 Gautier P. 39
 Гощинський Северин 136
 Грегентій, єпископ гімьаритів 40
 Грюнвальд, битва 123
 Гудзяк Б. 148

 далмати 33
 Далмація 9, 19

- Данило I, галицький князь і король 3, 72, 135, 140–141, 202
данці 45
Dargouzès J. (Даррузес Ж.) 75, 85
Дворнік Франтішек (Dvorník F.) 39, 56
de Boor C. 37
Дедько Дмитро 122
Демосфен 14, 24
Деулінське перемир'я 125, 136
Jenkins R. J. H. 32, 45
Димитрій, св. 63
Димитрій Ростовський. *Див.* Туптало
Дмитро Савич
Димитрій Халкокондилас 115, 116
Дівович Семен 205; *Разговор Велико-россии с Малороссией* 205
Діоген 189
Діонісій Псевдо-Ареопагіт 16
Дір (легендарний руський правитель) 135
Длугош Ян 135
Дмитрій Донський 79, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 91, 101, 204
Дмитров, м. 63
Дніпро, р. 51, 122, 125, 126, 134, 135, 189, 201
Долгова С. 45
Домбровський Ян 134–136, 154; *Дніпрові музи* 134
Donatio Constantini 104
Дон, р. 2, 83
Дорогичин, м. 140
Дорошенко Петро 193
Досифей, єрусалимський патріарх 112–115, 200
Дрогобич Юрій 5
Дубельт Л. В. 205
Dujčev I. 44
Дунай, р. 15, 31, 32, 52, 113
Györfy Gy. 32
Евклід 15
Езоп 116
Еллада. *Див.* Греція
Engelhardt I. 36
Епір 18
Еразм Роттердамський 180
Erbiseanu C. 177
Ерігена Йоганн Скот 16
Estreicher K. 134
Есхіл 106; *Орестея* 106
Ефіопія 30, 31
Євгеній IV, папа 143
євреї 5, 33, 110, 133, 164, 166
Європа 1, 2, 3, 4, 5, 16, 18, 20, 80, 84, 128, 129, 159, 196
Західна Європа 128
Північно-Східна Європа 77
Східна Європа 18, 21, 22, 50, 51, 69, 71, 72, 75, 78, 83, 95, 99, 100, 105, 106, 114, 115, 118, 140, 144, 150, 200
Центральна Європа 30, 31, 51
Євсевій Кесарейський, св. 30, 107
Євфимій (візантійський місіонер) 35, 36, 38
Євфимій Чудовський 6, 118
Євфонія 194
Євфрат, р. 15, 31, 46
Євхологій (Венеція 1519) 9
Єгипет 15, 104
Єпифаній Премудрий 101
Єремія II Транос, царгородський патріарх 108, 147, 150
Єронім, св. 155
Єрусалим, м. 35, 58, 102, 105, 110, 111, 195
Єремін І. П. 196
Єфрем Сирин, св. 25, 167
Жанна д'Арк 135
жиди. *Див.* євреї
Життя святих 15, 24
Житіє Анскарія 45
Житіє апостола Андрія 40, 41
Житіє Василія 42
Житіє Володимира Великого 57, 204
Житіє Исидора Вухіраса 78
Житіє Климента 38, 39
Житіє Константина-Кирила 34, 38, 39
Житіє Леонтія Ростовського 69, 71

- Житіє Мефодія 34, 38, 41, 42
 Житіє Панкратія Тавроменійсько-го 40, 41
 Житіє Петра митрополита 25
 Житіє Теодора Едеського 40
 Житомир, м. 127
 Жолкевський Станіслав 125, 136, 177
 Жукович Платон Н. 153, 171
 Жуковський Аркадій 178, 182

 Завихвост, м. 121
 Закарпаття 3
 Залеський Юзеф Богдан 136
 Замойський Томаш 178
 Замойські, руський шляхетський рід 136
 Замостя, м. 177, 181
 Запорізька Січ 7, 202
 запорожці 152
 Заславські, руський шляхетський рід 128, 131, 135
 Захарія, вірменський католикос 39
 Захарія Мігіленський 36
 Збаразькі, руський шляхетський рід 128, 131
 Звенигород, м. 63
 Зенон, візантійський імператор 117
 Зеров Микола 2, 9
 Зизаній Лаврентій 6, 116, 151, 155, 183, 199; *Граматики* 183; *Катихизис* 116, 155; *Лексис* 183
 Зизаній Стефан 151, 168; *Православний катихизм* 168
 Зиморович Бартоломей 132, 133, 137; *Козацькі часи* 133; *Руська смута* 133
 Зиморович Шимон 132, 133, 135; *Роксоланки* 133
Zmartwychwstały Nalewajko 168
 Золота Орда 3, 77, 101, 124
 Зонарас Йоанн 116

 Іван III, московський князь 65, 101, 102, 103, 105, 112
 Іван IV Грозний, московський цар 36, 76, 102, 105, 106, 111, 113, 143, 144, 149
 Іван Асен II (болгарський цар) 17
 Іван Павло II, папа 29, 95
 Іваньо І. 180
 Ігнатій, патріарх 42
 Ігор Рюрикович 51, 135
 Ізраїль 14, 15
 Ізяслав 3, 57
 Іларіон, митрополит 25, 54, 71; *Слово о законі і благодаті* 25, 54
 Іллірія 19, 153
 Ілля, св. 51
Имнологія 190
 Індія 99, 137
Іпатський літопис 66, 69, 71
 Іраклій, візантійський імператор 37
 Іран 32
 Ірландія 132
 ірландці 132
 Ірпень, р. 71
 Ісаєвич Ярослав 169
 Ісайя, ростовський єпископ 70
 Ісидор, київський митрополит 142
 Ісидор Вухірас, царгородський патріарх 78
 Ісіда 31
 Ісландія 30
 Іспанія 15
 Ітака, о. 186
 Італія 7, 15, 16, 41, 78, 106, 129
 Ітон, м. 115, 116, 181
 Іштван, син короля Гейзи 32

 Йоаким, антиохійський патріарх 150
 Йоанн, екзарх болгарський 23
 Йоанн V Палеолог, візантійський імператор 78, 79, 93, 101
 Йоанн VI Кантакузин, візантійський імператор 77, 78, 84, 91, 93
 Йоанн VII Граматик, царгородський патріарх 103
 Йоанн XIV Калікас, царгородський патріарх 93
 Йоанн Дамаскин, св. 23, 184, 189; *Джерело знання* 23
 Йоанн Ефеський 34, 35, 46
 Йоанн Євгенік 100

- Йоанн Золотоустий, св. 25, 39, 102, 107, 115, 116, 167; *Бесіди на діяння св. апостолів* 115, 116; *Пролог* 39
- Йоанн Ліствичник 25
- Йоасаф II, царгородський патріарх 76
- Йов, московський митрополит 105, 108
- Йона, московський митрополит 109
- Йосиф II, австро-угорський імператор 118
- Йосиф Волоколамський 103
- Йосиф Флавій 25; *Юдейська війна* 25
- Кавказ 15, 31, 32, 68
- Кадлубек Вінцент 56
- Казанське ханство 102
- Казимир III Великий, польський король 82, 90, 122, 141
- Казимир IV Ягайлович, польський король 124, 136
- Каїр, м. 15, 32
- Кайперт Гельмут (Keipert Helmut) 200
- Каліфорнія 20
- Калка, р. 7
- Калліст I, царгородський патріарх 89, 92, 93
- Калоян, болгарський цар 20
- Кальвізій Герман 117; *Opus Chronologicum* 117
- Кальнофойський Афанасій 183, 195; *Teratourgema* 183
- Кама, р. 62, 70
- Кам'янець-Подільський, м. 127
- Канів, м. 178
- Каржавін Ф. В. 45
- Карія 35
- Карл XII, шведський король 206
- Карл Великий, імператор 2, 14, 16, 30, 33
- Карпіні Плато 140
- Каспійське море 5
- Кассіодор 117
- Катерина II, російська імператриця 117, 131
- Катулл Гай Валерій 184
- Київ, м. 1, 2, 6, 7, 8, 17, 20, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 103, 114, 121, 122, 125, 126, 127, 130, 131, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 152, 153, 154, 155, 159, 168, 170, 176, 177, 179, 181, 182, 186, 192, 193, 195, 196, 201, 202, 203, 204
- Андріївська церква 7
- Богоявленське братство 152, 155, 175, 193
- братська школа 150, 153, 178, 183, 188
- братський Богоявленський монастир 179
- Десятинна церква 66
- Іллі св. церква 51
- Кирила св. церква 67
- Михайлівська церква 71
- Києво-Могилянська колегія (школа, академія) 4, 6, 9, 129, 130, 151, 153, 166, 172, 175, 178, 179, 182, 183, 184, 186, 193, 194, 195, 196, 204
- Києво-Печерська Лавра 57, 66, 71, 114, 129, 152, 166, 175, 177, 181, 183, 185, 190, 201, 204
- Києво-Печерська школа 188
- Софії св. собор 1, 7, 16, 54, 66, 134, 190, 194, 195
- Спаса на Берестові церква 63, 65, 154, 183, 194
- Успенський собор Печерської Лаври 70, 192
- Київська митрополія 80, 81, 93, 95, 142, 175
- Київське Велике князівство 65, 69, 86, 136
- Київське воеводство 122, 124, 125, 185
- Київщина (Київська земля) 63, 64, 72, 73, 136
- Кий, легендарний руський правитель 135
- Кипріян, київський митрополит 25, 82, 83, 86, 87, 91, 94
- Кирило, св. 14, 23, 34, 38, 39, 40, 41, 45, 50, 165
- Кирило Єрусалимський 25
- Кирило Лукаріс, царгородський патріарх 114, 115, 149, 151

- Кирило Скіфопольський 35
 Кирило Туровський 25; *Поученія* 25
 Кирило-Білозерський монастир 25
 Кирницький Григорій 129
 Кідекша, м. 64
 церква св. Бориса і Гліба 64
 Кіплінг Радьярд 137
 Климент VIII, папа 145
 Климент, св. 38, 39
 Ключино 125
 Клязьма, р. 62
 Кльонович Себастьян 132, 133; *Роксоланія* 133
 Ковель, м. 149
 козаки 5, 133, 134, 137, 152, 153, 155, 171, 202, 205
 Козачинський Михайло 9
 Козьма, киянин 69
 Кононович-Горбацький Йосиф 181
 Константин, внук Катерини II 117
 Константин, князь новгородський 65
 Константин I Великий, візантійський імператор 30, 57, 103, 102, 104, 109, 112, 113
 Константин III, київський митрополит 70
 Константин IV, візантійський імператор 102
 Константин V Копронім, візантійський імператор 102, 104
 Константин VII Порфирородний, візантійський імператор 18, 45, 54, 37, 111
 Константин VIII, візантійський імператор 44, 45
 Константин IX Мономах, візантійський імператор 103
 Константин-Кирило. *Див.* Кирило, св.
 Константинополь. *Див.* Царгород
 Копистенський Захарія 116, 117, 160, 166, 167, 176, 194, 195; *Палінодія* 116, 160, 166, 167
 Корецький-Сатановський Арсеній 6, 190
 Корсунь, м. 32, 34, 44, 53, 54, 55
 Косов Сильвестр 154, 166, 178, 183, 191; *Ексеґезис* 166, 178; *Патерик* 154, 183
 Котозварський М. 180
 Кохановський Петро 128, 130
 Кохановський Ян 128, 130, 180
 Краків, м. 123, 129, 133, 184
 Кранц Альберт 117
 Кревза Лев 160; *Obrona iednosci cerkiewney* 160
 Кревська унія 122, 123
 Крעותень В. І. 153, 171, 180, 188, 196, 205
 Крем'янець 179
 кривичі 64
 Крим, п-ів 15, 20, 50, 54, 77
 Кримське ханство 7, 124
 Крип'якевич І. 193
 Крит, о. 4, 18
 Kriegseisen W. 202
 Кромер Марцін 135
 Крузій Мартін 113, 116; *Turcograecia* 113
 Крум, болгарський цар 36
 Ксенофан Колофонський 189
 Кснятин, м. 63
 Кублай хан, китайський імператор 31
 Куликове поле 204
 Kumor B. 134
 Куліш Пантелеймон 1, 5
 Куп'ятицький монастир 171
 Курбський Андрій 149

Лаврентійський літопис 69
 лази 31, 33, 36
 Лактантій Люцій Цецілій Фірміан 186
 Ламанский В. И. 154
 Лаодікея 15
 Ласький Ян 128
 Латакія, м. 15
 Laourdaz B. 39, 42
 Лев, владимирський єпископ 69, 70
 Лев I, візантійський імператор 37, 46, 117
 Лев III, візантійський імператор 102
 Лев IV, візантійський імператор 37
 Лев V Вірменин, візантійський імператор 105

- Лев VI Мудрий, візантійський імператор 102, 104, 109
- Лев Данилович, галицький князь 135
- Лев Диякон 34
- Lewin P. 166
- Леонтій, св., ростовський єпископ 69, 70
- Лехове Поле 52
- Либець, р. 71
- Литва (Велике Литовське князівство) 72, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 115, 121, 122, 123, 124, 143, 201
- Литвинов Володимир 134
- Литовська митрополія 81, 82, 85, 95
- литовці 30, 125, 199, 201
- Лихачев Д. С. 43
- Ліван 15
- Лівія 196
- Лівобережжя 125, 126
- Лікіній, римський імператор 104
- Ліхуди брати 116
- Логвин Григорій 1
- Ломоносов Михайло 9
- Лубни, м. 131
- Łużny R. 180
- Лука Нотарас 118
- Лука Хризверг, царгородський патріарх 69
- Лука Хрисоверг, патріарх 87
- Лука, св. 1
- Луки св. монастир (Фокіда) 115
- Лукіан 15
- Луцьк, м. 84, 145
- братська школа 150, 151
- Львів, м. 8, 72, 114, 115, 122, 129, 132, 133, 149, 150, 151, 170, 182
- братська школа 150, 151, 177, 184
- Успенське братство 108, 170, 176
- Юра св. собор 133
- Любарт Гедимінович 81
- Люблінська унія 122, 124, 125, 137, 201
- Людгер, св. 38
- Людовік I Побожний, імператор Священної Римської імперії 16, 45
- Лютпранд з Кремони 53
- мадяри 52
- Мазепа Іван 130, 131, 180, 195, 196, 205, 206
- Мазовецьке князівство 121
- Макарій, московський митрополит 102, 111
- Макарій III, антиохійський патріарх 200
- Макарій (Булгаков), митрополит 82
- Македонія 19, 78, 110, 153
- Макіавеллі Ніколо 26; *Міркування про Тита Лівія* 26; *Правитель* 26
- Максим, київський митрополит 80, 81
- Максим Грек 106, 107, 111, 113, 116
- Малалас Йоанн 37
- малороси 202
- Малоросія 205, 206
- Малышевский Иван 163
- Мальхус Філадельфійський 37
- Мальчевський Антоній 136; *Марія* 136
- Мамай, татарський хан 101, 204
- Манго Кирило 13
- Мануїл I, візантійський імператор 68
- Мануїл Мосхопулос 115
- Мануїл Хризолорас 115
- Марбурзький університет 9
- Марк Аврелій, римський імператор 36
- Марк Ефеський, митрополит 164
- Марко, св. 110
- Маркович Яків 203
- Martel A. 169
- Мартин I, папа 50
- Марціал Марк Валерій 180
- массагети 5
- Матей, св. 110
- Матільда, швабська герцогиня 55
- Махновець Леонід 66, 71, 169
- Мегмед II, османський султан 99
- Меєндорф Йоанн (Meendorff John) 75, 82, 84, 86, 89, 94
- Мелетій Пігас, александрійський патріарх 110
- меря 64
- Мефодій, св. 19, 23, 38, 41, 45, 165
- Меховський Мацей 135

- Мешко I, польський князь 50
 Мешко II, польський король 55
 Микола I, російський цар 205
 Митяй, московський священник 83, 86
 Михаїл I Керулларій, царгородський патріарх 164
 Михаїл III П'яниця, візантійський імператор 31, 40, 41, 103
 Михаїл VIII Палеолог, візантійський імператор 167
 Михаїл Олександрович, тверський князь 85, 89, 90
 Михаїл Федорович, московський цар 155, 171, 191
 Михаїл Ярославич, тверський князь 81, 92,
 Михайло Корибут Вишневецький, польський король 131, 170
 Михаїл Рагоза, київський митрополит 145, 170
 Miklosich Franz Ritter von 76
 Мілос, о. 105
 Міндовіт, литовський князь 121
 Michalcescu J. 177
 Могила Єремія 177
 Могила Мойсей 184, 185
 Могила Петро 8, 129, 131, 151, 153, 154, 155, 162, 175–196; *Літос* 162, 182; *Православний Символ віри* 186, 187, 192; *Службник* 181; *Требник* 181, 182
 Могила Симеон 176, 177
 Могилів, м. 166
 Моджевський Андрій Фрич 128
 молдавани 8
 Молдавія 8, 110, 113, 176, 177, 187
 Momigliano Arnaldo 36
 монголи 71
 морави 33, 41, 51
 Моравія 19, 20, 31
 Moravcsik Gy. 32, 45
 Морея, м. 102
 Москва, м. 2, 6, 8, 9, 17, 21, 22, 61, 62, 63, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 95, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 124, 125, 130, 136, 142, 143, 151, 152, 155, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 182, 184, 191, 192, 195, 199, 200, 201, 203
 Третяковська галерея 72
 Успенський собор 72
 москвичі 88, 91, 100, 101, 105, 107, 109, 110, 114, 116, 135, 144, 155, 196, 199, 201, 203
 Московська держава (Московські володіння, Московські землі, Московщина) 21, 25, 107, 108, 109, 126, 169, 201, 202
 Московське князівство 82, 170
 Московське царство 6, 105, 204
 Московський патріархат 95, 105, 108, 110
 Мотовило, протестантський письменник 168
 Мстислав, син Андрія Боголюбського 67
 Мстислав II Ізяславич, київський князь 66
 Мстислав Володимирович, київський князь 64
 Мстислав Ростиславич Хоробрий, новгородський князь 72
 Мстислав Удатний, новгородський і галицький князь 72
 Мстиславль, м. 166
 Муромо-Рязанщина 72
 Муцій Сцевола 189, 190
 Müller Joseph 76
 Müller L. 42
 Наливайко Д. С. 180
 Негребецький Георгій 190
 Негребецький Константин 190
 Нерль, р. 69
 Нестор-Іскіндер 103, 116
 Нижній Новгород 82
 Никифор, патріарх царгородський 116
 Николай I, папа 19
 Николай I Містик, царгородський патріарх 31, 44, 45, 102
 Никон Чорногорець 25

- Нікіта Пустосвят, священник-старовір 117
- Нікітін Афанасій 99, 100
- Нікон, московський патріарх 6, 99, 102, 105, 108, 109, 111, 116, 182, 183
- Ніл, царгородський патріарх 79, 86, 87, 94
- Neill Stephen 29
- Німеччина 3, 7, 30, 38, 115
- нобади 37
- Новгород, м. 62, 65, 67, 77, 80, 90, 104, 117
- Новгородщина 72
- Новгородок, м. 121
- Новосіль, м. 82
- Номоканон* 167
- нормани 16
- Notitiae episcopatuim* 85, 93
- Нубійські королівства 31
- Нью Йорк, м. 64
- Оболенський Димитрій (Obolensky Dimitri) 39, 46, 70, 75
- Овідій Публій Назон 130
- Одіссей 186
- Ожеховський Станіслав 129, 180
- Ока, р. 62
- Оксфорд, м. 187
- Октоїх* 167, 196
- Олег, київський князь 153
- Олег Святославич, чернігівський князь 64, 66
- Олександр I, російський цар 9
- Олексій Михайлович, московський цар 9, 108, 111, 112, 125, 190, 202, 204
- Олесько, м. 132
- Олімп, г. 38
- Ольгерд, великий литовський князь 76, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 122, 136
- Ольга, княгиня київська 3, 43, 44, 46, 52, 56, 111, 135, 140
- Омуртаг, болгарський цар 36
- Онисифор Дівочка, київський митрополит 147, 148
- Opus Chronologicum* 117
- Оріген 107, 109, 167
- Орлик Пилип 131, 206
- Орфей 189
- осетини 31
- Осетинське князівство 68
- Османська імперія (Османська Пор-та, Висока Порта) 5, 7, 8, 9, 20, 21, 124
- османці 134
- Остріг, м. 8, 148, 149, 161, 163, 182, 193
- Острозька академія 4, 149
- Острозька Біблія 8, 149, 202
- Острозький Константин 8, 136, 144, 145, 148, 149, 152, 168, 170
- Острозький Януш 134, 170
- Острозькі, руський шляхетський рід 135
- Оттон I, імператор Священної Рим-ської імперії 3, 52, 56, 140
- Оттон II, імператор Священної Рим-ської імперії 55
- отці Церкви 2, 14, 24, 25, 115, 186
- Охрида, м. 19, 21
- Павло, св. 29
- Павло VI, папа 95
- Павло Алеппський 8, 112, 200, 201
- Павло Русин із Кросна 129
- Падуя, м. 116, 129
- Паїсій, єрусалимський патріарх 183
- Паїсій Лігарід, митрополит Гази 108, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 183
- Палермо, м. 16
- Палестина 110
- Панкратій Тавроменійський, св. 40, 41
- Паннонія 19, 20, 31
- паннонці 51
- Paroulidis C. 34
- Париж, м. 21, 116
- Парнас, г. 189
- Парфеній III, царгородський патріарх 114
- Патерик Києво-Печерський* 8, 71, 154
- Патмос, о. 9, 105
- Патріарші грамоти 80, 83, 84, 85, 88, 90, 93, 94, 95, 111

- Пекін, м. 31
 Пелопоннес, п-ів 18, 19, 102
 Перемишль, м. 63, 84, 121, 129
 Перемишльська єпархія 141
 Пересветов Іван 113
Пересторога 127, 130, 161, 163, 166
 Переяслав, м. 63, 125, 203
Переяславо-Суздальський літопис 71
 Переяславська угода 155, 193, 203
 Перікл 6
 перси 2, 31, 35, 109
 Персія 31, 33
 Перун 51
 Перша світова війна 126
 Петражицький Іван 152, 178
 Петро, св. 40, 57, 104, 140
 Петро I, російський цар 22, 113, 117, 130, 192, 193, 195, 200, 206
 Петров Н. И. 205
 Печ, м. 21
 печеніги 32, 56
 Підляське воєводство 124
 Підляшшя 122
 Пій II, Еней Сільвій Пікколоміні, папа 142
 Пімен, митрополит київський 83, 87
 Пімін Євсей. *Див.* Могила Петро
 Платон 6, 14, 15, 24, 115, 167
Повість о двух посольствах 113
Повість про Варлаама та Йоасафа 25
 Поділля 122, 123, 124, 148
 Подніпров'я 64
 Полікарпов Федір 170, 200; *Лексикон трезязычный* 170, 200
 Полісся 122
 половці 7
 Полоцьк, м. 122, 124, 127
 Полоцький Симеон 8, 130, 180
 Полтавська битва 205, 206
 Польсько-Литовська держава 5, 21, 115, 116, 142, 143, 152, 169
 Польща (Польське королівство, Корона Польська, Річ Посполита) 3, 4, 5, 6, 7, 55, 72, 115, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 146, 150, 152, 153, 159, 168, 171, 175, 176, 177, 182, 191, 192, 200, 201, 202, 206
 поляки 30, 103, 114, 121, 122, 126, 135, 153, 155, 171, 196, 199, 201
 Poljakov F. B. 34
 Поппе Анджей 53
 Porter R. 169
 Поссевіно Антоніо 143, 144, 147
 Потії, руський шляхетський рід 128
 Потій Іпатій 145, 147, 162, 166, 168; *Антирресис* 162, 166, 168
 Потоцька Софія 137
 Потоцький Станіслав Ревера 192
 Потоцький Стефан 192
 Потоцькі, руський шляхетський рід 131
 Почайна, р. 71
 Почаський Софроній 187, 190; *Евхарістеріон* 188, 190
 Почаський Стефан 190
Початковий літопис 41, 43, 44, 46, 52, 53, 55, 56, 57, 62, 101, 121, 135, 194
 Правобережжя (Правобережна Україна) 121, 126, 146
 Прага, м. 129
 Преслав, м. 17, 19
 Прицак Омелян 160
 Продовжувач Теофана (Theophanes Continuatus) 33, 34, 36, 38, 42, 44, 45, 111
 Прокопович Феофан 117, 130, 180, 195, 196
 Проскура-Суцанський Теодор 185, 186
Просфонема 170
 пруси 30, 33
 Псевдо-Діонісій Ареопагіт 25
 Псевдо-Менандр 107
 Псевдо-Нафанаїл 168; *Книжица о вѣрѣ* 168
 Псевдо-Фотій 39; *Послання* 39
 Путивль, м. 112
 Пушкін Олександр 9
 П'ясти 127
 Равеннна, м. 2
 Радзівіл Кшиштоф 145

- Радивилівський Антоній 191
Радошевський Богуслав Бокса 134
Разговор Великороссии с Малороссиею 203
Растреллі 7
Рашка, м. 104
Regel W. 34
Рей Миколай 148; *Postilla* 148
Řeháček L. 39
Рибаків Борис 64
Рильський монастир 8
Рим, м. 2, 3, 14 16, 19, 20, 34, 103, 104, 110, 142, 143, 144, 145, 147, 163, 164, 165, 204
грецька Колегія св. Афанасія 116, 144
римляни 14, 20, 110, 134
Римська імперія 2, 13, 50, 75
Рогозький літописець 92, 93
роксолани 189
Роман, литовський митрополит 81, 85, 89, 92, 93
Роман Мстиславич, галицький князь 72, 121
ромеї. *Див.* візантійці
Російська імперія 6, 7, 9, 130, 168, 205
Росія 5, 6, 10, 22, 73, 107, 117, 160, 192, 202, 204, 205
росіяни 61, 196, 200, 202, 203
Ростов, м. 62, 64, 65
Ростово-Суздальщина 65
Rothe Hans 181, 194, 196, 204
Рубенс Петер Пауль 5
руси (русичі, роси) 34, 43, 51, 52, 57, 134, 135
русини 121, 135, 142, 143, 144, 145 147, 160, 170, 178, 182, 189, 191, 201
Русь (руська земля) 15, 18, 29, 30, 31, 32, 34, 40, 42, 46, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 64, 68, 69, 70, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 101, 108, 110, 111, 118, 121, 123, 127, 134, 136, 140, 142, 143, 144, 147, 148, 153, 155, 164, 165, 170, 176, 192, 194, 195, 199, 201;
Велика Русь 85, 90;
Галицька Русь 80, 122
Західна Русь 141
Київська Русь 3, 7, 50, 64, 72, 194, 199, 203, 206
Литовська Русь 80
Мала Русь 81, 82, 84, 86, 88
Московська Русь 80, 95
Руська митрополія 89, 94
Руська Трійця 131
Рутський Йосиф Вельямин, унійний київський митрополит 160
Рюрик, київський князь 111
Рюриковичі, династія київських князів 112
Сава, р. 15
Сави св. монастир (Палестина) 105
Савонарола Джіроламо 106
Сагайдачний Петро 149, 152, 155
Садик-Паша. *Див.* Чайковський Михайло
Сакович Касіян 153, 154, 155, 162, 176, 190, 192; *Вірші на погреб Сагайдачного* 153, 155, 190, 194; *Епанортосис* 162; *Oskard albo młot* 162
сакси 30, 33
Sullivan R. E. 42, 45, 46
Саллюст 183; *Югурта* 183
Сангушки, руський шляхетський рід 128
Санкт-Петербург, м. 7, 21, 117, 187
Сапега Ян 145
Сапеги, руський шляхетський рід 128
Сарбевський Матвій Казимир 128, 130, 180
Сарніцький Станіслав 152
сасаніди. *Див.* перси
Сасанідська держава. *Див.* Персія
Свидригайло, великий литовський князь 123, 136
Святе Письмо 14, 23, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 55, 107, 164, 184
Новий Заповіт 41, 92, 182
Євангеліє 14, 41, 43, 110, 111
Псалтир 46, 107, 177

- Старий Заповіт 41, 42, 43, 44, 102, 107, 112
Див. також Острозька Біблія
- Святополк II Ярославич, київський князь 195
- Святослав II Ярославич, київський князь 186, 195
- Святослав Ігоревич, київський князь 43, 52, 58,
- Семп-Шажинський Миколай 132
- Сенека Луцій Анней 184
- Сентендре, м. 8
- Серапіон, владимирський єпископ 71
- Серафим, грецький мученик 115
- серби 4, 17, 18, 19, 22, 31, 51, 76, 79, 88, 104, 113
- Сербія 8, 9, 18, 79, 104
- Середземномор'я 2, 14, 32, 50, 53
- Сеттон Кеннет М. 99
- Сенкевіч Генрик 127, 137
- Сигізмунд I Старий, польський король 176
- Сигізмунд II Август, польський король 143
- Сигізмунд III Ваза, польський король 144, 176
- Сигізмунд Кейстутович, великий литовський князь 123
- Сильвестр, папа 102, 104
- Симеон, єпископ-монофізит 35, 38
- Симеон, київський монах 71,
- Симеон I, болгарський цар 17, 38, 45
- Симеон Гордий, великий московський князь 77, 81, 84, 87
- Симеон Горечь 46
- Симеон Метафраст 181
- Симеон Новий Богослов 25
- Симеон Олелькович, київський і слущський князь 136
- Симмах 107
- Синай, г. 105, 108, 176
 монастир св. Катерини 176
- Синеус, легендарний руський правитель 112
- Синопис* 136, 203, 204
- сирійці 22
- Сирія 15, 31, 53
- Сицилія, о. 40, 41
- Сілістра, м. 52
- Січинський Володимир 201
- Скандинавія 3, 30
- Скарга Петро 114, 134, 144, 145, 147, 159, 161, 162, 165, 166, 168, 170, 171;
Na treny i lament Theophila Orthologa 161; *O jedności* 159; *Описание и оборона събору Руского* 168
- Скилиціс Йоанн 34
- скіфи 1
- Скіфія 38
- Славинецький Єпифаній 6, 118, 190
- слов'яни 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 26, 33, 34, 38, 39, 50, 64, 75, 99
- Словацький Юліуш 137; *Беньовський* 137
- Слово о погибелі руської землі* 17
- Службеник* (Львів 1691) 8
- Слущькі, руський шляхетський рід 128
- Смеч 5
- Смоленськ, м. 82, 124, 125, 127
- Смотрицький Герасим 149, 160, 163, 168; *Ключь царства небесного* 163, 168
- Смотрицький Мелетій 128, 130, 135, 149, 151, 160, 162, 168, 176, 183; *Анти-апологія* 162; *Антиграфіе* 162, 168; *Апологія* 162, 168; *Граматика* 183; *Тренос* 128, 130, 135, 160, 168
- Соловійов Володимир 108
- Солунь, м. 18
- Софіївка 137
- Софія, м. 2
- Софія Палеологіна 105, 112
- Спиридон-Сава 103; *Сказание о князях Владимирских* 104, 116, 195
- Стамбул, м. 2, 7, 8. *Див. також* Царгород
- Старновецький А. 180
- Стародуб, м. 63
- Степенна книга* 195
- Стеткевич Богдан 185
- Стеткевичі, руський шляхетський рід 195

- Стефан II Первовінчаний, правитель Сербії 20
 Стефан Баторій, польський король 191
 Стефан Душан, сербський король 17, 76, 77, 79
 Стобей 107
 Столлман Цинтія 40
 Stratoudaki White Despina 42
 Стрийковський Мацей 135
 Струмінський Богдан 160
 Студениця, м. 67
 Суда 107
 Судан 31
 Суздаль, м. 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 136
 церква Різдва Христового 67
 Суздальщина 63, 64, 69
 Сулима Микола 171, 188
 Сураж, м. 161
 Суразький Василь 161; *Про єдину віру* 161
 Сурин Мартин 190
 Сусло Теодор 190
 Суханов Арсеній 110, 113, 114
 Сучава, м. 176, 192
 Суцанський-Проскура Василій 190
 Сфорца іль Моро Лодовіко 106
- Табор, г. 196
 Тамара (грузинська цариця) 68
 татари 81, 101, 122, 133, 135, 140, 154, 201
 Татіщев Василь 63
 Твардовський Самуїл 180
 тверське князівство 86
 Твер, м. 80, 82, 84, 91, 92, 104
 Talbot A. M. 78
 Телеріг, болгарський хан 37
 Темір-Кутлук, татарський хан 91
 Теогност 81, 83
 Теодор, брат Іраклія 37
 Теодор Газа 115
 Теодор Едеський 40
 Теодор Студит, св. 25
 Теодора, візантійська імператриця 35, 38, 103
 Теодорит, київський митрополит 81, 94
- Теодосій I, візантійський імператор 102, 113
 Теодосія, св. 103
 Теодотіон 107
 Теокріт 133
 Теофан, ерусалимський патріарх 152, 175
 Теофан Грек 99
 Theophanes Continuatus. *Див.* Продовжувач Теофана
 Теофанія, дружина Оттона II 55
 Теофіл Ортолог, див. Мелетій Смогрицький 162
 Теофілакт-Гефест Охридський 39; *Житіє св. Климента* 39
 Терлецький Кирило 145, 147
 Thurn I. 34
 Терновський Ф. А. 177
 Тигр, р. 15, 31
 Тирново, м. 81, 94
 Тичина Павло 2
 Тібр, р. 14
 Тіннефельд Ф. 75
 Тігмар Мерзєбурзький 53, 56, 57
 Тігов Хведір 153, 181, 182, 184, 189, 191, 194
 Томіріс, королева скіфських массагетів 5
 Thompson E. W. 36
 Торунь, м. 168
 Торчелло, о. 16
 Торчин, м. 145, 147
 Тохтамиш, монгольський хан 88
 Трапезунд, м. 102
 Трємбецький Станіслав 137
 Третяк Станіслав 185
 Тридентський собор 143
 Тризна Йосиф 154
 Treadgold W. 32
 Трувор, легендарний руський правитель 112
 Тульчин, с. 137
 Туптало Дмитро Савич (Дмитрій Ростовський) 130, 181; *Четві Мінеї* 130, 181

- Туреччина 15, 152
турки 79, 101, 114, 134
Туров 84
тюрінгці 38
тюрки 75
- Угорщина 3, 31, 32, 72
Угра, ріка 101, 102
угри 32
Уяна Тверська, Ольгердова вдова 91, 92
Ургелд 89
урало-алтайці 75
Уральські гори 2
Уттє Б. (Outtier B.) 39
- Федір, претендент на Владимирський митрополичий престол 69, 70
Федір III, московський цар 203, 204
Федоров Іван 149, 202
Филипович Афанасій 171, 192; *Щоденник* 171
Фіви 16
Філи 31
Філотей Коккін, царгородський патріарх 78, 79, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 101, 104
Філофей Псковський 103
Фінляндія 30
Флорентійська унія 142, 143
Флорентійський собор 21, 100, 101, 103, 142, 165
Флоренція 142
Фокас, візантійський імператор 102, 117
Фома, тверський монах 104
Формоз, папа 163
Форстер Едвард М. 137
Форт-Росс 20
Фотій, царгородський патріарх 41, 42, 51, 108, 112, 164; *Бібліотека* 108
Фракія 78
франки 45
Франція 3, 177
фризи 38
Фрідріх I Барбаросса, імператор Священної Римської імперії 16, 17
Frick D. A. 128, 160
- Халецькі, руський шляхетський рід 128
Халкедонський собор 111
Хвильовий Микола 2, 9
Хмельницький Богдан 112, 114, 125, 130, 131, 133, 166, 178, 191, 192, 193, 202, 204, 205
Хмельницький Юрій 178
Хмельниччина 133, 193, 205
Ходкевич Ян Кароль 177
Ходкевичі, руський шляхетський рід 128
хозари 32, 33, 40, 52
Хозарія 32
Холм 72, 84
хорвати 4, 19
Хорватія 19
Хотин 177
хрестоносці 2, 20
Христофор Філалет. *Див.* Броневський Мартин
Хронограф 1512 року 100, 101, 116
- цани 31, 33
Царгород 1, 2, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 32, 37, 39, 44, 50, 51, 52, 55, 56, 58, 66, 68, 69, 70, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 113, 116, 117, 118, 141, 142, 143, 153, 165, 166, 181, 184, 191, 192;
Софії св. собор 16, 87, 99, 103, 113
Царгородський патріархат 21, 83, 175, 20, 95
Цат, правитель лазів 37
Цезар Август, римський імператор 104, 203
Цетіне, м. (Чорногорія) 8
Цимпе, м. 77
- Чайковський Михайло (Садик Паша) 136
Чарторійські, руський шляхетський рід 128, 131

- Часослов 167
Червень, м. 121
Червоне море 32
Чернігівське воєводство 125
Чернігівщина 63
Четвертинський Ілля 195
Четвертинський Стефан 116, 195
чехи 30
Чехія 19, 55
Чижевський Дмитро 70
Чівідале, м. (Фріулі, Італія) 57
Чорне море 31, 51, 153
чорні клобуки 7
чорногорці 117
- Шашкевич Маркіян 131, 133
Шевченко Ігор (Ševčenko Ihor) 121, 155, 175
Шевченко Тарас 131, 205; *І мертвим, і живим... посланіє* 131
Шевчук В. 202
Шедель Йоганн Готфрід 7
Шексна, р. 62
Шимонович Шимон 132, 133, 135; *Женці* 133
Schopen L. 85, 92
Schreiner Peter 34
- Югославія 2
Юліан, монофізитський місіонер 35
Юр'єв-Польський, м. 63
Юрій II Болеслав, галицький князь 122
Юрій I Долгорукий, владими́ро-суздальський князь 63, 64, 65, 66, 71
Юрій Дрогобич 5, 129
Юрій Львович 81
Юстин I, візантійський імператор 31, 37
Юстиніан, візантійський імператор 15, 17, 18, 30, 31, 34, 35, 37, 99, 102
- Ягайло. Див. Владислав II Ягайло
Яворський Стефан 130
Ядвіга, польська королева 122
Яків Баррадей 35
Ян III Собеський, польський король 131
- Японія 29
Яременко В. В. 128, 134, 153, 188
Ярополк, київський князь 3
Ярослав Мудрий, київський князь 17, 71, 194, 195
Ясси, м. 184, 186, 192

Ігор Шевченко

УКРАЇНА МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

Книга проф. Ігоря Шевченка, високого інтелектуала, одного із найвидатніших спеціалістів у ділянках візантійської і слов'янської історії та культури, представляє середньовічну і ранньомодерну історію України в широкій культурологічній перспективі у контексті її зв'язків зі Сходом (Візантією, Московською/Російською державою та Османською імперією) і Заходом (Польщею та Австро-Угорщиною). Дванадцять нарисів, з яких складається книжка, охоплюють період від запровадження християнства у Київській Русі до початку XVIII ст. Автор максимально об'єктивно й безпристрасно аналізує різні рівні проникнення східних і західних культурних елементів в Україну. Візантія, завдяки успішній християнській місії, заклала основи і дала могутній поштовх розвитку культури Київської держави. Візантійська спадщина була визначальною складовою в культурному спектрі Давнього Києва і не втратила своєї ваги до сьогодення. Впливи Візантії і Царгородського патріархату залишалися актуальними і в епоху поділу Київської Русі, коли політичні акценти в діалозі з Константинополем почали зміщатися з Києва через Суздаль і Владимир до Москви. Спільність віри і схожість історичної долі греків та населення українсько-білоруських земель сприяли швидкому засвоєнню тут інтелектуальної спадщини греків у поствізантійський період, що знайшло свій вираз у створенні шкіл з викладанням грецької мови, перекладацькій, редакційній та видавничій роботі над текстами візантійських авторів. Іншим, протилежним полюсом, звідки в середньовічну і особливо ранньомодерну епоху йшли культурні імпульси, був Захід. Головними воротами, крізь які ця культурна традиція проникала до України, була Польща. На фоні взаємодії протилежних культурних впливів і в результаті організаційних та літературних ініціатив української та білоруської суспільної еліти відбувалося відродження віри і формування своєї руської культурної ідентичності. Кожен нарис є самодостатнім дослідженням і вражає читача послідовним викладом, чіткою аргументацією, розмаїттям прикладів, багатою джерельною базою. Науковий апарат включає списки літератури, що супроводжують кожен статтю, а також хронологічні таблиці, покажчик та карти. Інтелектуальна віртуозність, широка ерудиція і блискучий стиль викладу автора роблять цю книжку не лише корисним посібником для студентів, але й захоплюючою лектурою для широкого кола читачів.

Ігор Шевченко народився 1922 р. під Варшавою. Навчався в Карловому університеті в Празі та Лювенському католицькому університеті, де здобув ступінь доктора в галузі класичної філології та візантиністики, був слухачем семінару Анрі Грегуара при Візантійській фундації в Брюсселі. Спеціалізуючись з історії культури Візантії, агіографії, критичного видання візантійських текстів, візантійсько-слов'янських культурних зв'язків, візантійської епіграфіки та грецької палеографії, вчений викладав і провадив наукові дослідження в різних університетах Європи і Північної Америки. Тісно співпрацюючи з центром Дамбартон Оукс, Ігор Шевченко



став професором візантійської історії та літератури в Гарвардському університеті в 1973 р. і пропрацював на цій посаді двадцять років. Після виходу на пенсію у 1992 році Ігор Шевченко продовжує активну наукову та організаційну діяльність; він є Почесним Президентом Міжнародної Асоціації візантиністів, членом редколегій наукових журналів та академічних видавничих серій. Американська Академія наук і мистецтв, Британська Академія, Австрійська Академія наук, Національна Академія наук України, Академія гуманітарних досліджень (Москва), Американське філософське товариство, Міжнародний комітет грецької палеографії, Товариство Болландистів (Брюссель), Наукове товариство ім. Т. Шевченка, Товариство християнської археології (Афіни) — далеко не повний перелік академій і наукових товариств, членом яких є Ігор Шевченко. Він є автором сотень статей, рецензій та інших публікацій, зокрема книг *Суспільство та інтелектуальне життя пізньої Візантії* (1981), *Ідеологія, література і культура у візантійському світі* (1982), *Візантія і слов'яни в літературі та культурі* (1991).

Наукове видання

Ігор Шевченко

УКРАЇНА МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ
Нариси з історії культури до початку XVIII століття

Авторизований переклад з англійської: *Марія Габлевич*
Науковий редактор: *Андрій Ясіновський*
Художнє оформлення: *Федір Лукавий*
Комп'ютерна картографія: *Юрій Королишин*

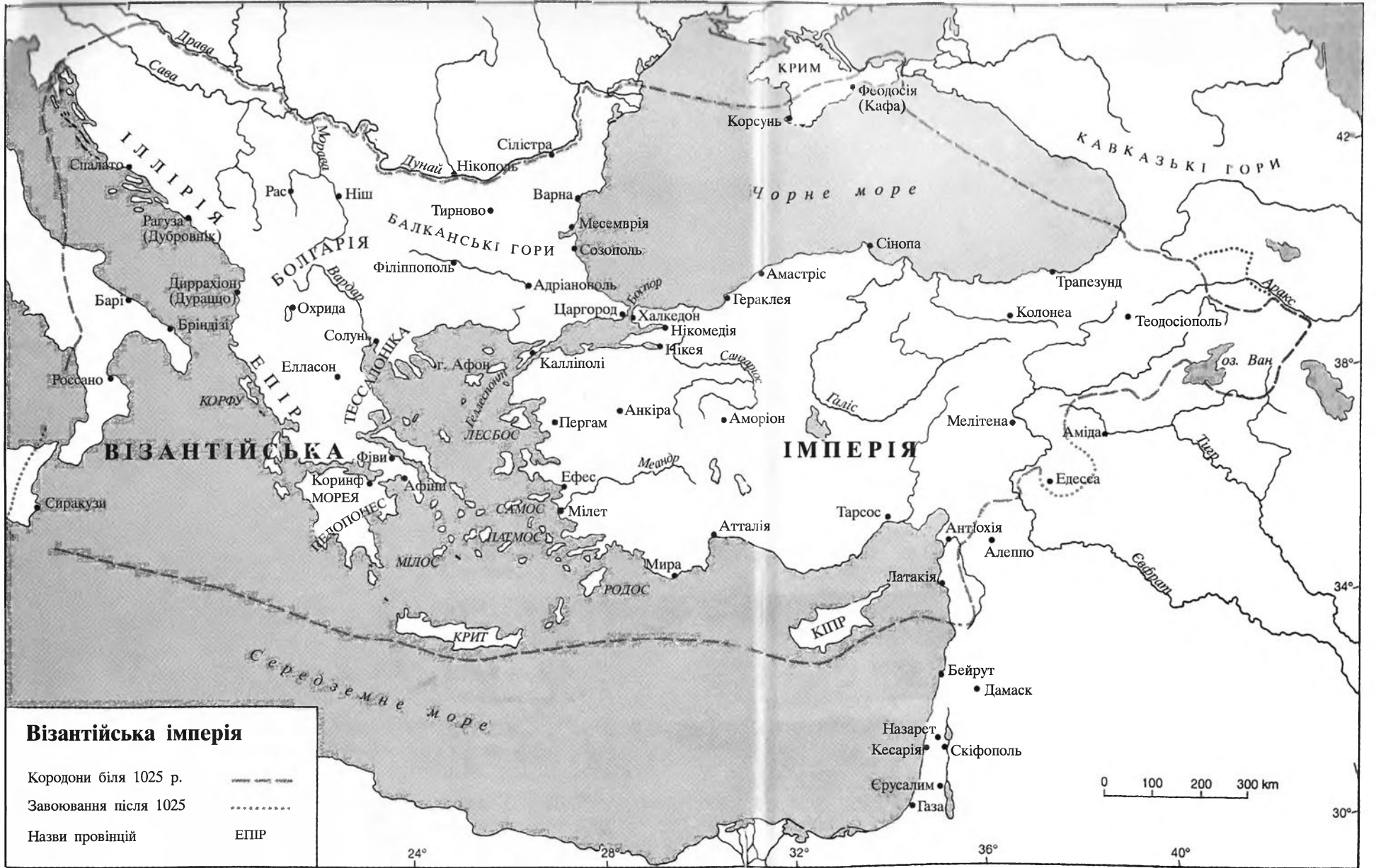
*В оформленні обкладинки використана гравюра
із зображенням Муція Сцеволи з книги ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ
(Київ, Друкарня Києво-Печерської лаври, 1632)*

Підписано до друку 28.05.2001 р.
Формат 70×100¹/₁₆. Папір офсетний № 1. Гарн. Minion.
Офсетний друк. Ум. друк арк.17,1. Ум. фарбовідб. 17,2.
Обл.-вид. арк. 17,4. Зам. 267

Інститут Історії Церкви
Львівської Богословської Академії
вул. І. Свенціцького, 17 79011 Львів

Надруковано з готових діапозитивів
у Жовківській друкарні
видавництва Отців Василіян «Місіонер»
вул. Василіянська, 8
80300 Жовква Львівської обл.

Printed in Ukraine



Візантійська імперія

Кородони біля 1025 р. —————

Завоювання після 1025 —————

Назви провінцій ЕПР

0 100 200 300 km

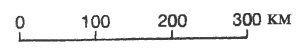
24° 28° 32° 36° 40°

30° 34° 38° 42°



Київська Русь

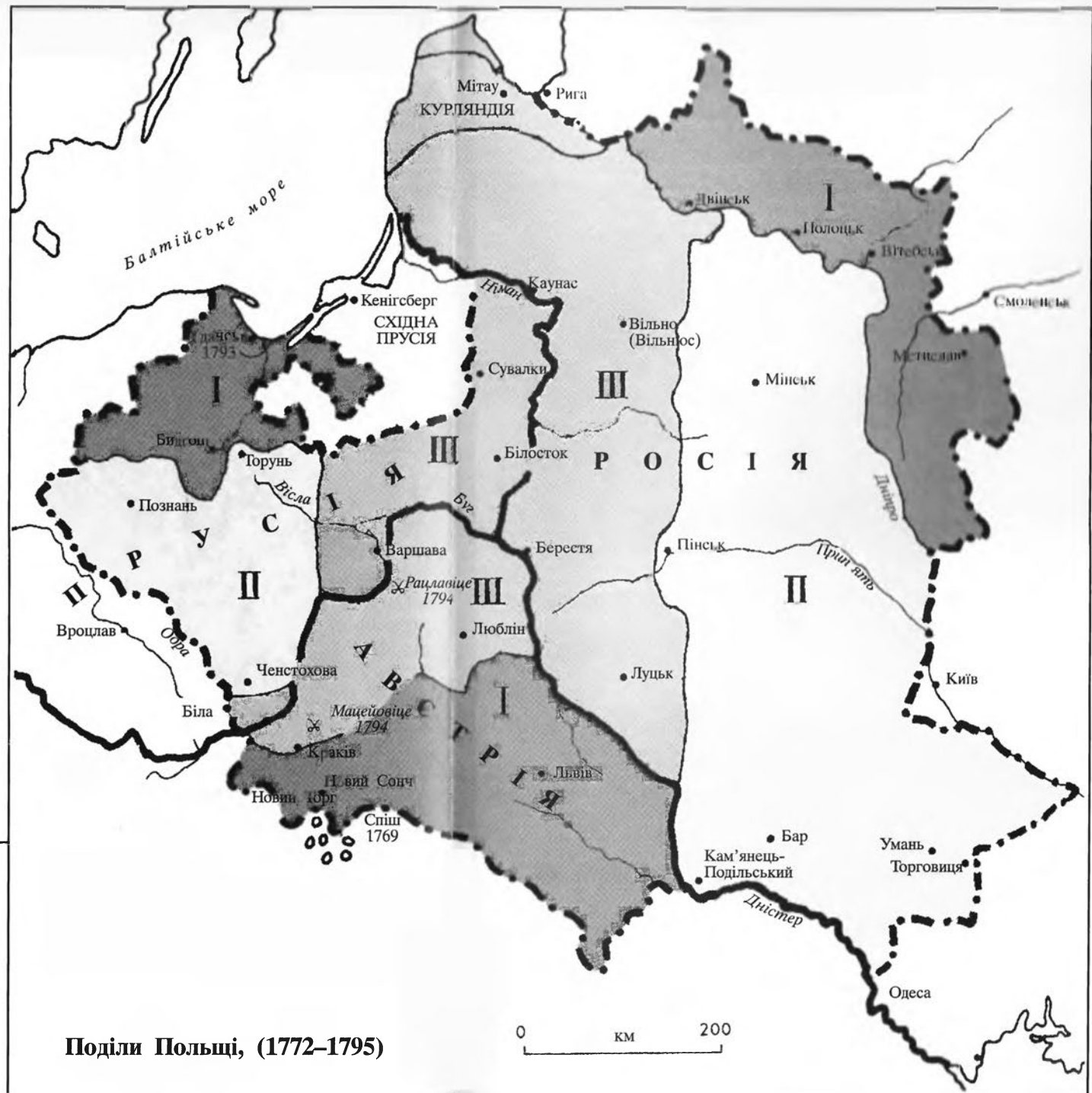
- Народи і племена
- ТИВЕРЦІ
- Київська Русь (1054)
- Західні території, приєднані Володимиром Великим (980-1015)
- Північно-західні території, приєднані Ярославом Мудрим (1019-1054)
- Походи Святослава I
- Кордони Візантійської імперії





Польсько-Литовська держава, Московське царство і Османська імперія наприкінці XVI ст.





63.3 (4Чкр) 0-7

Ш37

Ігор Шевченко

Україна між Сходом і Заходом

