

легати, які, починаючи від 1054 р., намагалися схилити київського князя Ізяслава перейти в католицтво.

Про київське походження Остромирового Євангелія свідчить іще одна обставина, на яку звернув увагу дослідник. У післямові кодексу диякон Григорій називає преподобного Іларіона, у день пам'яті якого розпочато написання книги, і святителя Єпіфанія, коли роботу було закінчено. Іларіон—чернець, один із засновників Києво-Печерської лаври, а день пам'яті Єпіфанія збігся з днем посвяти двох київських церков: Десятинної (12 травня 995 р.) і Софійського собору (12 травня 1045 р.). М. Лісовий робить висновок, що кодекс, який ми розглядаємо, виготовляли не для особистої бібліотеки Остромира,— з самого початку він був призначений для Софійського собору в Новгороді як дарунок Софії Кіївської Софії Новгородській<sup>12</sup>.

Як бачимо, всі дані, що стосуються Остромирового Євангелія,— історичні, лінгвістичні й мистецькі,— виразно промовляють за київське походження цієї унікальної пам'ятки нашої писемності та книжкового мистецтва, котра справедливо посідає почеcне місце у скарбниці найвидатніших творів світової культури. Факсимільне видання зробить пам'ятку, як уже мовилося, доступною фахівцям і широкому колу шанувальників нашої духовної спадщини, сіриятиме її подальшому і поглибленному вивченню.

Яким ЗАПАСКО

**PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONGRESS  
COMMEMORATING THE MILLENNIUM OF CHRISTIANITY IN RUS'UKRAINE /Gen. ed. Omeljan Pritsak and Ihor Ševčenko with the assist. of Miroslaw Labunka//Harvard Ukrainian Studies.— Cambridge (Mass.), 1988—1989.— Vols. XII/ XIII.— 894 p.**

**ЗБІРНИК ПРАЦЬ ЮВІЛЕЙНОГО КОНГРЕСУ. Науковий конгрес у 1000-ліття Хрищення Руси-України у співпраці з Українським вільним університетом / Ред. Володимир Янів.— Мюнхен, 1988—1989.— XV + 1002 с.**

1988 р. знаменний тисячолітнім ювілеєм офіційного прийняття християнства в Україні-Русі. З цієї нагоди відбулися два наукові конгреси: один у Равенні, а другий у Мюнхені. Перший організував Український науковий інститут при Гарвардському університеті спільно з дослідниками на полі славістики та візантології в Італії під керівництвом Антонія Каріла з Болонського університету. Учасниками конгресу були представники європейської науки, північноамериканського наукового світу та вчені з Ізраїлю (з Єрусалимського університету). Виголошені доповіді (блізько 50) були опубліковані в науковому збірнику, що появився як одне з видань УНІГУ.

Другий науковий конгрес відбувся наприкінці квітня і на початку травня того ж ювілейного року за участю 28 наукових, богословських і високоосвітніх установ. Виголошені доповіді порушували широкий спектр питань релігійно-церковного й куль-

<sup>12</sup> Лісовий Н. Н. Остромирово Евангелие.— С. 14.

турного життя нашого народу від ранньоісторичних часів, а далі від доби початків християнства, через наступні століття до новітніх часів. Згадані доповіді опубліковано в науковому збірнику. Їхніми авторами є такі учасники конгресу: о. І. Патрило, В. Косик, о. П. Біланюк, о. І. Хома, М. Богатюк, О. Домбровський, прот. О. Кравченко, В. Жила, А. Жуковський, о. О. Баран, с. С. Сеник, М. Антонович, паст. В. Домашовець, Я. Білінський, А. Сороковський, М. Марунчак, прот. С. Ярмусь, о. І. Музичка, М. Антонович, А. Горняткевич, Я. Розумний, О. Горбач, о. М. Войнар, Я. Рудницький, Д. Штогрин, В. Янів, Л. Винар, С. Гординський, Я. Пеленський, Я. Падох, Р. Єринюк, паст. В. Кустодович, прот. Т. Міненко, З. Соколюк, Л. Рудницький, Т.-Б. Цюцюра.

1. Нашу рецензію починаємо з матеріалів, вміщених у збірнику наукового конгресу в Равенні. В його основі лежать медієвістичні студії над середньо- і східноєвропейською та балканською ойкуменою при порушенні широкого кола проблем з історичноцерковної, психо-культурної, конфесійно-ідеологічної, мовознавчої і врешті політичної тематики. Тематичною підставою того багаточного матеріалу, що належить до генези християнізації згаданих теренів при врахуванні відносин між візантійським Сходом і, з другого боку, романським Заходом, є саме Русь-Україна. Майже весь матеріал збірника, характерний тематично-мериторичною специфікою порушених проблем, потребує фахівців для рецензування тієї чи іншої статті з позицій фахової критики.

Вони опубліковані англійською, французькою, італійською та німецькою мовами, за винятком короткого вступного «Слова-привітання» і, під кінець завершального «Слова-подяки» О. Пріцака українською мовою з перекладом англійською та італійською мовами. Після «Вступу» О. Пріцака надруковане ще «Вступне слово» І. Шевченка італійською мовою, а під кінець — «Слово» Д. Оболенського англійською мовою з компліментарними реверансами в бік українських господарів конгресу. Матеріали збірника поділені на розділи за тематичним принципом, якого не завжди дотримано.

Вступний розділ (інавгураційна сесія) порушує проблеми етапності в історії розвитку християнства, характерної релігійними місіями з боку Візантії. Автор статті — І. Шевченко — розглядає згадану місійну діяльність візантійської сторони в умовах візантійського цезаропапізму (відміні до романського папоцезаризму) як зручне комбінування релігійно-церковних справ із політичними аспіраціями імперського стилю, хоча, можна сказати, імперія вступала у фазу поступового звуження її кордонів.

При практикуванні трьох категорій місійної діяльності правлячих візантійських чинників (мілітарної, дипломатичної та нераз офіційного фаворизування місіонерів, напр.,monoфізітів) належить пам'ятати, що Візантійська імперія уже від доби македонської династії і згодом Комненів почала поступово переходити до дефензивної політики, завершеної трагічним кінцем за панування Палеологів. Причина занепаду була в тому, що національно-державно-політичне ядро еллінського етносу було замале й слабе для утримання такої імперії. Якраз християнізація сусідніх «варварів» мала нейтралізувати їхні наступальні плани стосовно поступово занепадаючої, але все-таки характерної близьким високої культури й імперської традиції Візантії.

Погляд, що monoфізитські місіонери були фаворизовані візантійським центром, треба, мабуть, прийняти з певним застереженням. Річ у тому, що monoфізитські церкви Сирії й Єгипту, прибравши локально-національного характеру, вважали monoфізитизм (христологічний мотив, реманент із доби христологічних суперечок, який у даному разі зіграв роль у національно-політичному житті) віхою своєї

національної окремішності. Антимонофізитські тенденції і допасовувана до них політика митрополії викликали реакцію, поглиблюючи давні сепаратистські тенденції Сирії та Єгипту проти митрополії та мобілізуючи духовно відцентрові сірійські й коптійські чинники. Тут буде до речі пригадати, що імперський центр — головно в ранню добу (часи Юстиніана) стояв на сторожі конфесійної ортодоксії сусідніх народів у парі зі своїми імперськими аспіраціями, приміром чого можуть послужити аріанські народи — герулі, вандали й остготи. Це була спільна церковно-світська політика візантійського Орієнту й романського Окциденту в добу церковної єдності та спільних сімох соборів тоді ще нероз'єднаної християнської ойкумені.

До того циклу, пов'язаного тематикою місійної етапності, належать ще статті авторів про місію, навернення і християнізацію Вірменії, Скандинавії, Угорщини й Польщі, що безпосередньо не в'яжеться з темою християнізації Русі й України, за винятком синхронізації подій. Йдеться про статті Р. Томсона, Б. Савер, Ж. Джірфі, о. Є. Ключовського. У зв'язку з деякими переказами з доби світанку державної організації на території Русі-України й Польщі виникла давніше в науці гіпотеза можливості аналогії з русько-українською та польською ранньоісторичною традицією, згідно з якою легендарним *pendant* по переказу про Krakusa й Ванду та вавельського дракона мав би бути русько-український варіант про київського Кирила Кожум'яку, а до Попеля — напівміфологізована в минулому столітті постать Аскольда на основі лінгвістичних, спекулятивних комбінацій (староскандинавське *aska*, німецьке *Asche* — попіл).

У другому розділі, присвяченому питанню християнства на Русі перед 988 р., знаходимо статтю на тему початку християнства на Русі при зустрічі Сходу із Заходом авторства О. Пріцака. Заохочений прізвищем знаного в науці автора, заавансований інтелектуально читач із запалом береться до читання згаданої статті й... розчаровується. Автор гне тут до концепції своєї публікації «The Origin of Rus», в якій він пов'язує генезу Київської Русі з її державною структурою, з організованими на велику скалю міжнародними торговельними компаніями, з персоналом мультиетнічного й мультилінгвістичного характеру, при яких служили вікінги-варяги. Цей близьче неозначений ранньоісторичний прототип пізнішої Ганзи мав би, згідно з концепцією О. Пріцака, бути підставою тези про вирішальну роль варязького фактора у процесі генези й початкового розвитку державної організації у Русі-Україні та перших етапів християнізації її населення. Концепція шановного автора виглядає на неонорманський варіант, дарма що він уперто відмовляється від (згідно з його висловом) «контрверсії» норманізму — антинорманізму, претендуючи на оригінальність висуненого ним погляду. Виникає актуальне питання, чи в науково-дослідних умовах бурхливого розвитку історичних дисциплін, удосконалення методології наукових пошуків через аналіз джерел на основі наукового досвіду сучасних дослідників, озброєних прагматичним підходом до зв'язки проблем, концепція імпортованої державної організації на русько-український ґрунт не є сьогодні анахронізмом і можливою підставою історично-культуртрегерських аспірацій представників німецької історіографії, яка задавала академічний «тон» європейській науці у проблематиці східноєвропейської історії. Навіть дореволюційна російська наука дотримувалася норманської теорії. Лише підсовєтський науковий світ відкинув норманізм, керуючись радше політичними, германофобськими тенденціями й роблячи тим самим ведмежу прислугу антинорманській теорії. Отже, виникає питання, чи концепція неонорманського варіанту О. Пріцака витримує наукову критику взагалі, а зокрема з боку скандинавознавців, бо ж автор опирається на скандинавських джерельних даних.

Згідно з поглядом у науці, початки християнства на території України пов'язані з

побутом готів на наших землях, які мали прийняти «нову віру» від полонених з Малої Азії — ймовірно, з Каппадокії. Церква готів у Криму була підпорядкована цар-городським патріархам, які рукопокладали туди єпископів. Найдавніші відомості про єпископат кримських готів сягають IV ст. Можна сподіватися, що зв'язки античного союзу з Візантією давали якусь можливість християнських впливів з боку візантійського світу, тим паче, що деякі анти були на службі у візантійців, отже, стикалися безпосередньо з візантійською цивілізацією, а в тому числі й релігійно-церковним світом.

Автор зовсім не бере до уваги згадані можливості, а пов'язує початкові етапи християнізації Русі із впливами з боку балтійських, морських номадів, які, не маючи власної державної організації, не могли її дати іншим. Зовсім інша річ, що вони могли бути допоміжним, найманим чинником у системі державної організації Київської Русі. Та питання неонорманського варіанту тут не єдина «ахіллесова п'ята». Первісним гріхом статті є те, що вона не відповідає темі, поданій у заголовку.

Стаття шановного автора, опрацьована на основі глибинного аналізу арабських і скандінавських джерел, може бути авторитетним словом науки при усталенні й уточнюванні деяких термінів і назв, але вона аж ніяк не може вирішувати кардинальної проблеми генези Київської Русі і, як уже сказано, зовсім не відповідає заголовку. Тема раннього періоду — світанку християнізації Русі-України — зводиться тут до мінімуму, гублячись у нетрях лінгвістично-ономастично-термінологічних комбінацій. А шкода, бо О. Пріцак зі своїм, без сумніву, великом багажем знання міг використати чудову нагоду на сторінках ювілейного збірника нашого 1000-ліття й дати останнє слово науки на сьогоднішньому етапі її грандіозного розвитку в питанні генези Київської Русі та початкових етапів її християнізації. На жаль, нагода не використана.

Автори статей про ранній період християнізації Вірменії, Скандинавії, Угорщини й Польщі потрактували більш ґрунтовно дану проблематику з методологічних позицій історичного синтезу й позитивного викладу, не топлячи її у нетрях комбінацій і гіпотетичних інтерпретацій лінгвістично-ономастично-термінологічного аспекту. Ряди представників української історіографії є слабо заступлені дослідниками нашої медієвістики, що тим паче створює їм поле до попису, особливо в царині досліджень доби Київської Русі. На жаль, як відомо, ніяка близькуча ерудиція на відтинку досліджень джерельних матеріалів і їхньої інтерпретації через уточнювання при мікроаналізі й текстологічних студіях у ділянці лінгвістики, ономастики й термінології ніколи не зможе замінити об'єктивної й сумлінної реконструкції фактологічного матеріалу на тлі даної доби в дусі змагань до можливого історичного синтезу нехай і фрагментарного характеру при неповних джерельних даних раннього середньовіччя в аспекті історичного процесу Східної Європи, *par excellence* доби світанку християнізації Русі-України. Треба сумніватися, щоби континентально-морські номади, варяги, могли бути тим основним помостом цивілізаційно-політичного й релігійно-конфесійного характеру, на якому прийшло до ранньосередньовічної зустрічі між Сходом і Заходом європейського континенту.

Чергова стаття (В. Пері) займається уточненням назви «Rhos» в етнічному й географічному розумінні. Дослідження у тому напрямі мають уже свою історію та літературу предмету, створену протягом минулого й нашого століття. Дальша стаття (В. Треадгольд) порушує питання трьох візантійських провінцій та перших візантійських контактів із Руссю, а також відносин між угорцями й хозарами, та, з другого боку, Візантією, яка робила всілякі заходи для забезпечення себе перед нападами з боку Русі з допомогою військового організування нової провінції у Тавриді зі статусом архонтату, але без власних збройних сил, тобто обмежених лише

до нечисленного відділу тілохранителів архонта. Особливий причинок до історії ранньої християнізації Русі-України вносить Д. Оболенський, який на основі руських, візантійських і латинських джерельних даних порушує давно вже дискутовану в наукових колах проблему часу й місця (Київ — Константинополь) навернення княгині Ольги на християнство.

На увагу читача заслуговує грунтовно опрацьована стаття Мирослава Лабуньки про релігійні центри та їхні місії до Київської Русі: від Ольги до Володимира \* — головно з двох причин: по-перше, автор статті здобувся на позитивний виклад фактологічно-синтетичного порядку у висвітленні процесу християнізації Київської Русі-України на хронологічному відтинку життя та діяльності княгині Ольги й князя Володимира, по-друге, у час, коли автори інших статей присвячують увагу радше візантологічній стороні медалі даної складної проблематики, М. Лабунька намагається збалансувати тематично широкий діапазон проблематики християнізації тодішньої Русі-України узглядненням духовно-еклезіастичного фактора Заходу в аспекті конфесійно-світоглядно-психокультурної й політичної альтернативи: християнська ойкумена Орієнту — Окциденту з об'єктивним наголошенням нахилу до прозахідної орієнтації князя Ярополка, який, зрештою, наладив зв'язки з трьома тодішніми християнськими центрами: німецькою імперією Оттона I, Візантією і папським центром у Римі. Це йшло до деякої міри по лінії прастрої,protoісторичної традиції земель України як території перехресних впливів зі Сходу, Заходу й середземноморсько-чорноморського Півдня у геополітично-мультикультурному аспекті та в дусі синкретизму компонентів духовного й матеріального стилів життя населення.

Стосовно тієї статті маємо лише суттєве зауваження: її автор подає коротку (мабуть, таки навіть закоротку) характеристику системи поганського культу в Київські часів Ольги—Святослава як «політеїстичної, антропоморфічної релігії» (с. 172), що є дуже узагальненим формулюванням, бо всі назагал більш заавансовані в інтелектуально-цивілізаційному аспекті політеїзми античної доби й порога середньовіччя були антропоморфічного стилю. Класичним типом «заавансованого» політеїзму антропоморфічного стилю був олімпійський пантеон зі сварливими богами античної Еллади не лише архаїчної доби, а й пізнішої доби Просвітництва. Дохристиянська релігія на території Русі-України часів Ольги—Святослава — це політеїзм натуралистично-агарного стилю з виразними ціхами анімізму. Як для чорного континенту фетишизм, для американських теренів тотемізм, а для Полінезії табу, так для Південно-Східної Європи, точніше — території України, анімізм був характерним явищем дохристиянської духовності. А це зовсім інша річ, що у процесі розвитку релігійної думки в парі з еволюцією інтелектуально-психокультурного росту розумної істоти прогрес людської духовності на відтинку релігійних вірувань ішов у напрямі індивідуалізування та в дальший консеквенції антропоморфізування культових понять. Та це загальноісторичний розвиток на відтинку духовного росту homo sapiens, що бачимо в універсальному процесі еволюції духовності людства, а не лише на прото- чи ранньоукраїнському ґрунті. Щоби оминути непорозуміння, слушно буде пригадати, що зовсім інакше виглядає справа із релігією об'явлення старозавітнього монотеїзму (ягвізм) і його новозавітнього продовження (христологія євангелій і павлінізму, тобто науки Павла з Тарзу, апостола in partibus infidelium), чого не слід зміщувати з еволюційними процесами поганських вірувань. Дохристиянська релігія так укорінилася — головно своїми анімістичними віруваннями — у душу населення

\* Авторизований варіант цієї статті публікуємо вище.

території України, що після офіційного прийняття християнства витворилося двовір'я, яке тривало століттями. Залишки того двовір'я дійшли до наших часів.

Дальші два розділи про літературну мову й культуру репрезентують статті мовознавчого й культурологічного аспекту на тлі аналізу письмових пам'яток та церковно-культурних впливів у царині східнохристиянської ойкумені та її психо-культурно-ранньо-еклесіастичних традицій. Розділ «Візантія і Стара Русь» починається статтею А. Дуцелієра про зустріч Візантії з мусульманським світом у добу навернення слов'ян: як зразок — каліфат династії Фатімідів, X—XII ст., (іслам в Єгипті й частково в Північній Африці).

Стаття Г. Бакалова порушує тему культурної й релігійно-церковної політики Візантії стосовно балканських слов'ян із наголосом на болгарської проблеми. Тут до речі було б наголосити специфічне явище унікальної того роду контролерсії, згідно з якою грецький етнічний елемент (тобто етно-політично-державне ядро Візантії), який прибирає дедалі модифікованіший національно-культурний зміст, опирається на політично-правні традиції Римської імперії включно з назвою «ромеї», бо назви «Візантія», «візантійський» є штучні. Вони — пізніший термінологічний продукт. Так, візантійська держава та її духовність — це складний синтез античних і середньовічних елементів-компонентів римської імперської традиції, грецького етносу й культури, що кристалізувалася в умовах панеллінського політичного (з поняттям грецької, традиційної  $\eta\; \rho\acute{o}lis$ ) та психокультурного партікуляризму, а дальше християнства й «варваризму» сусідніх етнічних організмів. Отже, Візантія являла собою християнську, римську (східноримську) імперію грецького народу із сильною домішкою «варваризмів» у грецькому розумінні терміну  $\delta\; \vartheta\acute{a}\rho\acute{v}\alpha\sigma$ , тобто чужинець. В античну добу Рим поневолив Елладу політично, а вона його — культурно.

Із виникненням Візантійської імперії грецький інтелект нагадав собі давні можливості експансивності грецького генія. На психо-культурно-політичному тлі процесу грецького національного ренесансу у візантійському стилі міцніють намагання у напрямі нав'язування до давніх традицій цивілізації й духовної величі античної Еллади, передовсім до афінських взірців, та експансії грецької духовності на сусідні народи у стилі неоеллінізму християнської редакції, що мало значний вплив на балканські народи. Як не як, а елліністична й згодом пізноелліністична доба античного світу, немов фенікс із попелу небуття, віджила в неповторному феномені християнського неоеллінізму візантійського стилю. Це був тріумф грецького генія, який спалахнув метеором над східною частиною християнської ойкумені й загаснув у добу Палеологів. Як уже було сказано, грецьке ядро виявилось заслабим для утримання імперії, що відбилося з часом негативно на експансивності греко-візантійської духовності. Вона поступово еволюціонує у напрямі ідеологічного пацифізму, затрачаючи ціхі, що їх повинна мати ecclesia militans, хоча давні познаки романофобії не погасли ще цілком і в нашу добу. Давні христологічні суперечки з початкових століть нашої ери, а дальше іконокластичний рух і врешті конфлікт із романським Заходом зі своєю полемичною атмосферою могли до певної міри вичерпати динамізм греко-візантійської духовності, спрямовуючи її у русло пацифізму. Тут до речі буде пригадати, що візантійська духовність кристалізувалася, зокрема, і на ґрунті елліністичної культури, у тому числі й синкретизму релігійних ідей та взагалі різномірних первінів духовності Орієнту й Окциденту. На тому переважно тлі змогли поєднатися в одну культурно-політичну цільність такі головні елліністичні центри античного світу, як Афіни, Олександрія, Антіохія і Константинополь.

Атмосфера елліністичної епохи панувала й у візантійському світі, який додав до елліністичної духовності могутній і чудотворний чар-харизма — знак хреста. Стосовно елліністичної духовності до речі буде пригадати, що перший період історії Ві-

зантії, який триває до VII ст., тобто до часу мohаммеданської гіджри, з якою в'яжеться генеза ісламу й політичної єдності арабського світу, належить ще майже цілком до античного світу та його духовності. Щодо ідей та феноменів людського духу світогляд ромейів із грекоорієнタルьною психо-культурою й ментальністю, еклезіологією та політично-імперською традицією античного Риму, отже, архайчно-романського Захуду, є психологічним pendant до духовного тяжіння у напрямі еклезіастиично-обрядово-психокультурного орієнталізму, а в парі з тим політичного окциденталізму, тобто прозахідної орієнтації української ментальності й світогляду. Якраз тема культурної й релігійно-церковної політики Візантії стосовно балканських слов'ян і дальших сусідніх народів із населенням Русі-України включно дається краще висвітлити з позицій background християнсько-неоелліністичного феномена на ґрунті візантійської духовності.

У статті про політичну ідеологію Візантії на Русь X—XII ст. А. Каріл цитує візантійських авторів, які у своїх творах «варваризували» Русь. Автор даної статті не бере до уваги, що вони дивилися на Русь очима вихованих в умовах та атмосфері візантійської цивілізації і пишності візантійців, тобто суб'єктивно, порівнюючи Русь із тодішньою візантійською культурою, з якою не міг конкурувати навіть середньовічний Захід. Якраз той ранньосередньовічний Захід був, згідно з думкою представників науки, «варварським» порівняно з візантійським стилем приватного й публічного життя. З другого боку, автор каже, що етнологія й політична ідеологія того часу в однозгідності з прийняттям загально Weltanschauung східноримського світу, тобто в розумінні ромейів, нав'язує поняття «скіфських народів» до давньої елліністичної доби хоч би з огляду на те, що володарі Києва внаслідок християнізації увійшли до символічної familia regis, а населення Русі до ойкумені християнського Орієнту (с. 408). До речі буде сказати, що позиція А. Каріла щодо етно-ономастичної розв'язки поняття «скіфських народів» (The ethnology of the Scythian — с. 402 і даліше) не зовсім точна. Поняття «Скіфії» і «скіфів» в античну і ранньосередньовічну добу було характерне кількома еволюційними етапами: етнографічним, політичним і географічним. Останнє, тобто географічне поняття «Скіфії», аналогічно до поняття «Сарматії», проіснувало аж до пізнього середньовіччя. Деякі античні назви, пов'язані з територією України (Борисфен, Понт Евксинський, Меотида) є на карті Боплана з XVII ст.

Представники візантійської історіографії до VII ст. часто згадують антів — крім готського історика Йордана, на увагу заслуговують Прокопій Кесарійський, Агатій, Менандр, Маврикій — Псевдо-Маврикій, автор загальновідомого «Стратегікону», Теофілакт Сімокатта й Теофан — на означення південно-східних слов'ян, тобто безпосередніх етноісторичних предків суспільства Київської Русі. Обмежування Русі до етно-ономастичного чи політичного поняття скитської проблематики не в'яжеться з тодішньою історичною й етно-культурною дійсністю. У досить орігінальній, якщо вже не інтригуючій з уваги на престиж володарів Київської Русі статті про русько-візантійські шлюбні зв'язки на княжо-імперському рівні в XII ст. дослідник А. Каждан вважає, що такі зв'язки могли бути на рівні радше другого рангу еліти, не маючи якогось більшого значення для русько-візантійських взаємин державного масштабу. Боїмось, що автор не заглибився як слід у психо-культурно-політичну атмосферу даної епохи. Нічого дивного з позицій тодішніх світоглядних міркувань і амбіцій імперського центру Візантії у тому, що візантійські імператори нерадо контактували з пануючими «варварськими» народами, у тому числі й «скіфо-сарматськими» народами євразійської смуги.

Ідея ойкуменічного універсалізму імперської організації і традиційного ще з античної доби духу Візантії була підґрунттям світогляду ромейів. На тому тлі виникає

складна державна ієрархія, очолена візантійським імператором як римським володарем і головою християнської ойкумені, що довело вже за панування Юстиніана до цілковитого цезаропапізму — орієнタルної відміни пізнішого римського папоцезаризму. В руках імператора лежала доля не лише держави, а й церкви. Він був базилевсом, головним вождем армії, головним суддею, законодавцем і в нововізантійську добу зверхником церкви — *Pontifex Maximus*, котрий трактував релігійно-церковні справи як *ius publicum*.

Маючи такі широкі світські й духовні компетенції, імператор ранньовізантійської доби стає центром своєрідного політично-еклезіастиично-релігійного культу, близького до сакрального характеру. Під поняттям «*Corpus Christi mysticum*» візантійці розуміли не лише церкву, а й державу, бо згідно з їхнім поглядом не можна відділити церкви від держави й імператора від Бога, отже, імператора як Божого обранця і християнського наслідника давніх римських цезарів на тлі ойкуменічного універсалізму імперської організації — ускладненого синтезу світського й духовного, великороджавного й еклезіологічного поняття. Коли 800 р. відбулася коронація Карла Великого й тим самим до певної міри реституція Західноримської імперії, то цього акту ніколи не визнали у Візантії, вважаючи його «пробою похитнути політично-державний уклад сил тодішньої християнської ойкумені, у проводі якої намагалася стояти Візантія». Звичайно, кульмінаційна точка візантійського цезаропапізму припадає на часи володарювання імператора Юстиніана. Аналогічно до особи Марка Аврелія, якого новітні історики називали «філософом на троні», дехто з візантологів називає Юстиніана «теологом на троні». Це поняття візантійського імператора з часом частково еволюціонувало в напрямі панівного західноєвропейського стилю; але ідеологічні постулати ранньосередньовічного світогляду ромеїв залишилися упродовж багатьох століть аж до епохи Палеологів. Ми вмисне зробили невеликий відступ у напрямі висвітлення поняття візантійського пануючого, бо це й є якраз тло, на якому автор статті повинен був розглядати порушенну ним тему. Дестабілізація династично-політичних відносин на Русі після смерті Ярослава Мудрого ще більше насторожувала візантійські чинники в аспекті династично-шлюбного пов'язування себе з руськими князями. У своїй статті автор подає факти, але в прі-кінцевому слові оминає глибші причини такого явища.

У статті про грецьких митрополитів Київської Русі А.-Е. Taxiaosa проводиться оцінка духовної й культурної діяльності церковної верхівки Русі. Автор мотивує присутність греків митрополитів у Русі-Україні статусом канонічної юрисдикції константинопольського патріарха над церквою Київської Русі та перелічує досягнення у діяльності грецьких митрополитів на полі фундаментально-доктринальної принциповості, а далі чернечого життя (до речі, затомізованого, бо, як відомо, монастирі на візантійському Сході не організовувалися у спільноти монаших орденів, лише існували один від одного окремо; античний еллінський партікуляризм дістався також частково в духовну спадщину Візантії) й освіти для слов'ян. До речі, грецькі митрополити в Київській Русі, мабуть, почувалися вільніше, ніж у себе на батьківщині. Традиція і залишки ранньовізантійської екстреми цезаропапізму не загинули. Юстиніан був не лише ревним оборонцем, а й зверхником-диктатором церкви, бо він навіть як християнин залишився римлянином, а ідея автономії у релігійно-церковній сфері була йому чужа. Пап і патріархів вважав і трактував як своїх слуг, так само, як і володів державою, диригував у церковному житті, персонально інгерував у всіх поодиноких випадках церковного правління. Сам вирішував питання віри й обряду, видавав церковні єдикти як державні декрети, провадив церковні збори, писав теологічні трактати, творив церковні пісні. У візантійському мистецтві подибуємо зображення, як імператор, оточений церковними достойниками, прова-

діть собор. Трактування високих церковних достойників як своїх слуг асоціює нам пізніше поняття «Каносси» романського Заходу та аналогії між Юстиніаном і, з другого боку, Григорієм VII, який екскомуникував Генриха IV.

Отже, грецький митрополит, як сказано, міг почуватися вільніше в Київській Русі дальше від візантійського центру. Та перелічені автором статті «досягнення» згаданих митрополитів — це лише один бік медалі даної тематики, а згідно з другим грецькі митрополити намагалися пов'язувати місійно-церковну діяльність з імперсько-політичною візантійського центру, іноді з пріоритетом того другого.

В умовах радикального перенесення грецької ортодоксії на русько-український ґрунт загинуло багато літературних і уснотрадиційних пам'яток дохристиянської доби, які сьогодні були б неоціненим матеріалом для русько-української археографії й палеоетнографії як пра- й протоісторичні корені нашої духовності. Це в парі з процесом христианізації була візантинізація у мовнокультурному аспекті. Цитуючи наприкінці статті з «Повісті минулих літ» теплу позитивну згадку про грецького митрополита Йоанна II (1076—1089), автор хоче на основі одного прикладу генералізувати оцінку грецьких митрополитів у Київській Русі. Не думаемо, що це об'єктивно-правильний метод наукових досліджень. Читач, обізнаний з елементарними зasadами наукової критики, має враження, що дана стаття написана радше із грецьких позицій.

Окремий розділ присвячений князю Володимирові. Він має дві статті. Одна з них порушує питання канонізації Володимира (В. Водов), а в другій ідеться про сатиричну поему на тему хрещення Русі й, зокрема, особи Володимира (Дж. Дель' Агата). Матеріал обох статей аж ніяк не гармонізується зі собою тематично навіть при софістикованій формі коментаря до згаданої сатиричної поеми. Звичайно, автор статті може захищатися принципом, що, мовляв, у науці треба все брати на верстат наукових досліджень. Але чи згадана стаття надавалася до збірника ювілею 1000-ліття офіційного прийняття християнства в Русі-Україні — це ще питання академічної дискусії.

Розділ «Організація церкви» починається статтею (автор П. Совер) про організацію церкви у Скандинавії післямісіонерського етапу, що пов'язується з основною тематикою збірника, присвяченого проблемі християнізації Русі-України в контексті процесу етнокультурного розвитку. На увагу заслуговує друга з черг аналітична стаття про два концепти навернення Русі в київських письмових пам'ятках (Іларіона «Слово о законі і благодаті» та Початковий літопис). Свій погляд автор А. Поппе чітко сформулював словами: «Концепт Іларіона різниється від Початкового літопису не лише в часі та подробіях, а й також за суттю. Візія Іларіона була зроджена в переконанні в єдності церкви, її апостольстві та її ортодоксії, у той час, коли концепт Початкового літопису вже визнавав поділ між імперським містом [тобто Константинополем] і з другого боку Римом» (с. 494). Бо коли за Іларіона могла бути іскорка надії, що «схизму» Фотія удастся ще якось залагодити, то в часі остаточної редакції чи компіляції Початкового літопису (початки XII ст.) розкол був уже фактам доконаним не лише в історично-церковному, а й психологічному аспекті. В парі із занепадом ідеї церковної єдності християнського Орієнту — Окциденту й у зв'язку з тими виявами романофобії автор висуває переказ про апостола Андрія Первозванного як своєрідну харизму апостольського походження Церкви в Русі-Україні в розумінні емансидації від впливів романського Заходу на користь духовно-візантійської ойкумені. Ті вияви романофобії на візантійському ґрунті з кожним століттям не зменшувалися, а набирали сили. Яких розмірів набрав процес візантійської романофобії, свідчить факт, що аж ніяк не був персонального характеру, а віддзеркалював стихійні почування і ментальність широких мас візантійського суспільства, передовсім його провідної верстви.

Останній імператор Візантії Константин XI Палеолог шукав на Заході допомоги проти турків і мав надію дістати її при реституції унії між Царгородом і Римом (до би Флорентійського собору й Флорентійської унії, яку грецька сторона визнала згодом неканонічною). Яка була реакція проти тих цісарських намагань, свідчать слова одного з найвищих цісарських достойників, висловлені наприкінці 1452 р., тобто за кілька місяців перед упадком Константинополя: «Легше побачити мені всередині міста [тобто Константинополя] турецький тюрбан, ніж латинську митру»<sup>1</sup>. Очевидно, після упадку Царгорода в інтересах турецької політики тим паче не лежало наближення християнського Орієнту—Окциденту. Згідно з поглядом автора статті, ітінерарій апостола належить віднести до легендарної традиції кінця XI і початків XII ст. (с. 500). До вже сказаного до речі буде додати, що сама хронологія подій у літописі потребує коректив, а редактор-автор літописної реляції намагався «спрагматизувати» історію початків державної організації на Русі у згоді з поясненням етимології походження назви «Русь» у дусі норманізму. Постає актуальне питання, чи «норманський» підхід автора-редактора літопису до проблеми генези державної організації Київської Русі не належить часом інтерпретувати як своєрідне психоісторіографічне реагування на грецьку політику стосовно Русі-України. Якщо б так справді було, то погляд А. Поппе про грекофільські тенденції у Початковому літописі міг би бути радше дискусійного порядку, хоча й можливий. Але, з другого боку, норманський мотив (варязька віра) був ідентифікований із західним християнством, яке мало стати в «Літопису» релігією поф grata.

У такому аспекті постає питання, як узгодити грекофільські тенденції з норманським мотивом у літопису? Як не як, а це досить виразна контроверсія ідеологічного характеру. До речі буде пригадати, що духовний конфлікт між візантійським Орієнтом і романським Окцидентом треба розглядати передовсім в еклезіастично-політично-престижній площині як противорічство двох християнських цивілізацій, а доктринальна сторінка служила радше претекстом. Та в часі Флорентійського собору і Флорентійської учії дійшло до певної згоди у принаймні деяких доктринальних точках. У справі чистилища православна сторона поступилася настільки, що відступила від опозиції проти молитви за померлих, проблему *Filioque* полагоджено компромісом, прийнявши в нікейському съездо формулу «...від Отця через Сина...». На мертвій точці стояла лише справа папського примату. Така духовна атмосфера ривалізації існувала й далеко перед добою Флорентійської унії, а її сліди більш ніж можливі в письмових пам'ятках Київської Русі. У зв'язку з тим могло б виринути ще одне питання у площині теоретичних міркувань, а саме: чи існувала можливість інтерполяції того чи іншого варіанту (грекофільські тенденції — норманський мотив) у початковій версії «Літопису» та творі Іларіона, що залишаємо для студій фахівцям текстологічних досліджень археографічних пам'яток.

У черговій статті Г. Бірнбаума — «Коли й як Новгород був навернений на християнство» — трактується, що християнство в його візантійському стилі було введено офіційно в Новгороді лише ненадовго після навернення Володимира й згодом масового хрещення киян (с. 522) у протилежній до південно-західно-слов'янської гіпотези (Чехо-Моравія). Згаданий розділ завершує стаття Т. Дунін-Вонсович про місійні плани цистерціїв (Цистерський орден у Франції, близький до бенедиктинів) на території Південно-Західної Русі XII—XIII ст.

Розділ про відгомін і наслідки навернення обіймає дві статті. Перша з них — це «Історія християнської Русі» в *Annales Ecclesiastici* Цезаря Баронія, котрий на той час в умовах незацікавлення слов'янським світом із боку Заходу виявився до

<sup>1</sup> Ostrogorsky. Geschichte des byzantinischen Staates.— S. 408.

певної міри знавцем Слов'янщини, у тому числі й історії Русі, мимо хронологічних неточностей у його творі та позиції безкомпромісного католицького історика, з якої він писав свої «Аннали». Бароній жив (1538—1607) у добу Реформації й Контрреформації, тобто в часи особливо мілітантної атмосфери на тлі релігійно-церковного життя, отже, був світоглядно-духовною дитиною своєї доби стосовно не лише протестантського світу, а й візантійства, що видно в його творі при ігноруванні візантійської сторони в духовному житті Русі. До речі буде наголосити, що в час, коли конфлікт між християнським Орієнтом і Окцидентом був головно на тлі різниць і ривалізації двох цивілізацій, корені яких сягали античної епохи (уже Геродот говорить про давню традицію конфлікту між Сходом і Заходом), то конфлікт між католицьким і протестантським світом виник лише на тлі догматичних різниць, а соціополітичні моменти бути тут маргінальні. Зрештою, деякі соціополітичні нерівності були навіть між самими протестантами (прим. між лютеранізмом і кальвінізмом). Наприкінці статті автор дещо занадто лаконічно наголошує на контрверсійних відносинах доби, дитиною якої був Бароній (с. 575). У статті про відгомін західного християнства в культурі Київської Русі є реферовані літературні пам'ятки, головно полемічна література, звернена проти «латинської віри».

З черги постає розділ «Лінгвістичні аспекти» з трьома статтями авторства Н. Мінісси, Ю. Шевельєва й О. Горбача, які потребують рецензента-мовознавця. У своїй оригінальній аналітичній статті «Проста Чадь і простая мова» у пов'язанні з кирило-мефодіївською тематикою Vita Constantini-Vita Methodii Ю. Шевельєв дав пояснення значення даних у заголовку слів у світлі порівняльного мовознавства й виявів соціолінгвістичного «демократизму» як своєрідного варіанту тодішнього культурно-мовного «панслов'янізму» у процесі мовної еманципації церковно-літургійно-місіонерської діяльності від «тримовної ересі» (гебрейська, грецька й латинська мова в біблійних і літургійних текстах). Згадана стаття характерна своїм мовно-культурним дослідженням доби християнізації не лише на моравському, а й до певної міри і загальнослов'янському ґрунті. Тематично найближчою до широкої проблематики християнізації Русі-України є стаття О. Горбача про близькосхідну ботанічну й зоологічну термінологію у новіших українських перекладах Біблії.

Розділ «Ідеологічні аспекти» започатковує стаття А. Джурової про інтеграцію слов'янського світу в рамках спільної ортодоксії (IX—XII ст.) з колективним поняттям Slavia byzantino-orthodoxa як конфесійно-психокультурною антитезою до поняття Slavia romano-catholica. Немає сумніву, що в тому поділі великою мірою відігравали роль фактори геополітичного положення, а дальше прогрес на полі національного відродження грецького світу й культурно-політичні впливи на східнослов'янський світ. Як у політично-державному житті Візантії вплив романізму був доволі сильний і тривалий та опирався на продовжуванні політично-державної ідеї античного Риму, так і в площині культури вже в перших століттях існування візантійської держави намічається послідовний процес відроманізовування і занепаду західних впливів. Виявляючи рішучий опір процесові романізації, ромеї, які вважали себе наслідниками Риму, зберігали свої національно-культурні традиції, своє еллінське обличчя. Процес романофобії як реагування на імперіалізм античного Риму (у грецькій традиції напевно залишилася пам'ять про цілковите знищенні Коринфу 146 р. до н. е. та замінення Греції на провінцію Ахая) запустив сильні корені у візантійській ментальності та став відтак поважним психологічним фактором у конфлікті за патріархат Фотія, де різниця двох чужих собі культур—Орієнту й Окциденту—навіть під спільним знаменником християнства виявилася глибокою від догматичних розходжень та довела відтак до цілковитого церковного розколу. Грецька мова дедалі більше витискає урядову, імперську—латинську мову, а грецька Септуагінта є

єдиним джерелом віри й має більше значення на Сході, ніж Vulgata на Заході. Той динамізм грецької духовності уділяється своїми впливами й східному слов'янському світові силою геополітично-культурних факторів. Колективне поняття *Slavia ortho doxa* тут інтерпретоване на тлі балканської духовно-культурної сфери, головно мовно слов'янізованої Болгарії, своєрідного геополітично-культурного помосту між Руссю і, з другого боку, візантійським центром в асоціації аналогій типологічних феноменів у царині агіографії, літургійної літератури, апокрифічного матеріалу, мистецтва тощо.

Чергова стаття, автором якої є Дж. Маніскалько Базіле, про християнського володаря через призму руських відносин змальовує образ Володимира порівняно з Константином і Мойсеєм (ідея вибраного народу—Іларіона «Слово о законі і благодаті») у пов'язанні з його пошуками за правдивою релігією («теологічна одіссея»). Представляючи реалістично психо-культурно-моральну сторінку особи князя Володимира на підставі літературних пам'яток без пізніших глорифікаційних і агіографічних тенденцій автор даної статті подає ту картину в контексті атмосфери християнізації, на тлі якої Володимир виступає як поганин, полігаміст і, очевидно, автократ «варварського» стилю. Але автор не мовить про те, що князь Володимир був лише дитиною дохристиянської доби й що не лише він був саме таким, а не інакшим типом тодішнього «поганського» володаря. Хіба ж автор не знає, як жили деякі володарі «культурного Заходу» вже після завершення християнізації у західній гемісфері європейського континенту? І той підхід до даної проблеми якраз і викликає критичні зауваження.

Автор чергової статті О. Авенааріус «Митрополит Іларіон про початки християнства в Русі: проблема переміни впливу Візантії» виказує концепційний дуалізм Іларіона. Бо, з одного боку, він звертає увагу на провізантійську орієнтацію, а з другого—на тенденції у напрямі ідеї автономізму ідеологічно-культурного й політичного Русі у процесі еволюції візантійських впливів на тлі життя русько-українського суспільства та поступового перероблювання візантійських взірців на національно-локальні форми не так копіюванням, як радше творенням власних, оригінальних досягнень у прогресі духовних і матеріальних вартостей.

Автор некритично опирається на літописні дані про давню Скіфію як вияв гордості літописця при схилянні до античних традицій. Треба сказати: те, що можна було тодішньому літописцеві, не можна історикові кінця нашого століття, в якому вимоги модерної історіографії далеко не задоволяють концепції авторів археографічних пам'яток. На території *Scythia Magna* жили різні племена, а не лише уличі й ти-верці (нижче течії Дніпра, отже—чорноморська смуга). Територіальне поняття *Scythia Magna* (с. 700) згідно з Геродотом сягало на північ приблизно з територією сучасної Київщини. А так званий «скіфський» звіриний стиль у мистецтві був своєю назвою пов'язаний радше з територіальним поняттям, а не етнічним, бо авторами так званого «скіфського мистецтва» були не меншою мірою греки й митці з місцевого, автохтонного населення, якому накинено панівну назву скіфських завойовників. Історія повторилася і в пізніші століття, коли Русі-Україні було накинено панівну назву нового завойовника—північного сусіда, а всі досягнення на українських територіях («Малоросії») у царині літератури, мистецтва й інших виявів українського творчого генія узурповано на користь захланного сусіда. Згаданий «звіриний» стиль у мистецтві згодом став більш загальним явищем, емансилюваним від того чи іншого ідентифікування в етнічному аспекті. Існують підстави більш ніж припустити, що ідеологічні корені «звіриного» стилю можуть бути пов'язані з тотемістичними віруваннями.

У розділі «Юридичні аспекти» порушені теми «Русь між Болгарією і візантійською

імперію кінця Х і початку XII ст.» (Й.-П. Арріднон), а далі—«Церковно-правні аспекти взаємин між митрополитами і князями в Київській Русі» (Х. Ганнік) та чергова тема «Замітки стосовно життя парохіяльної громади в Київській Русі XII ст.» (Г. Гіравдо). Але тема про Теодозія Печерського в історичному й літературному аспектах (початки чефнецтва) опрацьована Г. Подсальським, як видається, безпосередньо не належить до тематики юридичних аспектів. Останні два розділи зі статтями можна б врахувати радше до *miscellanea*, бо тематика щонайменше деяких статей не порушує безпосередньо основного мотиву справи.

В розділі про проблеми київської спадковості є вітальноактуальна по сьогоднішній день в українській історіографії тема про змагання за «Київську сукcesію» (наслідство), 1155—1175 в еклезіастичному (а в дальшій послідовності й політичному!) аспекті—вимірі, де подано найбільш важливі події і розвиток того періоду змагань у дискусійному порядку на тлі володарювання Андрія Боголюбського. Стаття є значним причинком у контексті історіографічних змагань за завершення повної ревіндикації доби Київської Русі та її духовно-культурно-політичних надбань на користь української історичної традиції.

Чергова стаття—«Питання авторитету (влади) в Івана Вишенського» пера Г. Грабовича опрацьована на тлі історично-біографічних даних. Вона показує колоритно-многогранну й парадоксальну в культурно-світоглядному аспекті постать в одній особі письменника, ідеолога й православного полеміста з особливо широким діапазоном ідеологічних імпульсів—від мілітантного духа динамічного полеміста, патріота православної України до афонського квіетизму й традиціоналізму в напрямі до давньохристиянського життя доби апостольської церкви та перших століть н. е. Друга половина XVI і початки XVII ст. (добра Брестської унії) були особливо часом полемічних суперечок на тлі церковного життя. Характерним явищем світоглядного аспекту є у даному разі те, що в І. Вишенського церковний патріотизм православного стилю виступає поряд із виявами антиклерикалізму, а далі аспектизує візантійського характеру та критики церковного і світського авторитету (влади). Згаданий антиклерикалізм полягав правдоподібно в тому, що І. Вишенський, перенятий духом аскетизму, дивився критично на стиль життя тодішнього духовенства, головно його провідних кіл церковної ієрархії, яка не уникала світського способу життя та в парі з аспіраціями на тлі змагань за вищі становища в церковній ієрархії ревно дбала і про привілеї у політичному житті.

У світогляді І. Вишенського подибуємо деякі віхи як своєрідний прототип сково-родизму. Г. Грабович, маючи нелегке завдання, спробував реконструювати психо-культурно-світоглядне обличчя І. Вишенського на тлі його доби церковно-полемічних змагань і пошуків української людини при виборі стилю християнського життя між Сходом і Заходом. Якщо можна застосувати концепцію гегеліанства (теза плюс антитеза—синтез) до психо-культурних і церковно-політичних понять в аспекті людського індивідуалізму й колективу, то в особі І. Вишенського ми мали б живий синтез ідеологічно-полемічного динамізму психологічних контрастів з афонським, чернечим квіетизмом і контемпліаціями трансцендентального характеру. Національно-церковний патріотизм земського формату виступає тут у шляхетному змагу з надземським патріотизмом (Царство Боже). Це була б позитивна інтерпретація життя, діяльності та духовних поривів І. Вишенського на тлі його неспокійної доби у протилежність до деяких критичних голосів. До речі, у поемі І. Франка (з деякими моментами *licencja poetica*) пластично представлений якраз афонський варіант на широкому тлі почувань, внутрішньої боротьби і хитань І. Вишенського: між афонським містичним квіетизмом (гесихазм) і, з другого боку, українсько-православним патріотизмом. Те, що І. Франко прагнув генієм поетичного слова віддати

римами й ритмами у скарбницю української літератури, Г. Грабович намагався *mutatis mutandis* у порівнянні з поемою І. Франка внести у скарбницю нашої науки.

Чергова стаття про Семена Шаховського й умови ортодоксії пера Е. Л. Кеенана далека до тематики християнізації Русі-України. Тим часом у статті П. Толочки «Вибір релігії Володимиром Святославичем—факт чи фікція?» автор аналізує коментарі дослідників щодо літописної реляції та схиляється до прийнятого погляду, що в парі з ідеєю адаптування нової релігії, уже панівної у тодішньому цивілізованому світі на європейському терені, виринали плани ввести Русь у сферу політично-державної системи міжнародних зв'язків. Це були логічні критерії державницького способу думання володаря русько-української великородженої, який промощував собі шлях до співпраці в колі європейських народів. Князь Володимир зі своїми політично-державними планами не був відокремлений від інших володарів, які також «комбінували» надземські справи із земськими.

Про початки освіти й книжної культури розповідає стаття М. Франкліна під заголовком «Книжна наука й книжники в Київській Русі». Вона є цікавим причинком до історії розвитку археографічних пам'яток давньої Русі-України. Стаття Е. Моріні—«Орієнт і Рим: паломництва й святі відвідини між IX і XI ст. на тлі тодішніх відносин між християнським Сходом і Заходом»—своєрідний символічний феномен понадконфесійно-психо-культурної єдності, чи, може, радше толеранції у світі всієї тодішньої християнської ойкумені на духовній базі апостольської традиції. Цікава, але здебільшого далека до основної тематики проблема у збірнику. Після церковного розколу згадані паломництва й взаємні відвідини напевно припинилися або були зведені до мінімуму.

I, нарешті, остання стаття, зміст якої виголошено на завершальній сесії конгресу, саме про традиційні, релігійні вірування слов'ян і християнізацію Русі. Тут автор о. Гейштор мав можливість подати широкий спектр розвитку релігійної думки: від архаїчних проблесків феноменів у царині психології релігії примітивної людини, через поодинокі еволюційні фази культового аспекту на тлі обожування природи, роздумувань в аспекті примітивно-есхатологічних ідей з дальшими фазами індивідуалізування й антропоморфізування предметів культу та кристалізації релігійної системи політеїзму, спочатку примітивного стилю, а згодом більш зануреного в добу античного просвітництва. На жаль, стаття, досить загальна як на таку тему (і на науковий збірник!). Вона подає картину культу Перуна (а де ж архаїчні стадії у процесі розвитку релігійного світогляду?) до порога християнізації та в парі з новою релігією продовжуwanня практики давніх культових вірувань (дворів'я) з деякими узглядненнями соціальних факторів на тлі й в поєднанні з прадавніми культовими традиціями та їхніми пізнішими реманентами в багатошому матеріалі русько-українського фольклору. Стаття не має [бібліографічного] наукового апарату.

Нарешті, окрім важливі зауваження методологічного аспекту. Нам здається, що забагато місця у збірнику відведено нашим близчим і дальшим сусідам, причому деякі їхні статті не пов'язані безпосередньо з тематикою християнізації Русі-України. Чи вони зробили б такий жест стосовно нас, якби були на нашому місці, а ми на їхньому лише як гости?

У збірнику з'явилися статті про Скандинавію, Угорщину, Польщу, Вірменію—правда, в аспекті синхронізації подій і явищ із християнізацією Київської Русі-України. Це мало би бути ширше тло, на якому виступає подія офіційного прийняття християнства за князя Володимира. Але чи на тому тлі християнізації народів Середньої і Східної Європи не знайшлося належного місця для праці про релігійно-церковні відносини в західній вітці Русі-України—Галицько-Волинській державі? Чому редакція збірника, а перед тим ще організаційні чинники наукового конгресу в Равенні не подумали над тим?

Гадаємо, що в даному разі національна рація всеукраїнського масштабу промовляє більше до переконання, ніж аргумент хронологічного чи територіального порядку. Ми аж ніяк не думаємо, що західна вітка української землі є далішою серцю Матері русько-українських городів від чужих територій. Минули ті часи, коли сторінки давніх літописів, а відтак перших синтетичних спроб історіографії були зарезервовані головно для царів, князів, полководців і дуже визначних політиків. Сучасний історик намагається охопити якомога ширше коло історичного процесу з усіма верствами суспільства в широкому контексті мультиперспективних та многогранних проявів життя і творчих дій народу. Сьогодні історія пов'язується з її допоміжними дисциплінами, а історик *ex officio* свого звання мусить входити в царину соціології. На тому тлі й оцінюємо духовну спадщину М. Грушевського при його соціологічній інтерпретації історичного процесу, правда, іноді перебільшений. Але М. Грушевський був лише духовною дитиною своєї доби. Він завжди залишиться в пантеоні української історичної науки титаном сучасної української історіографії. Отже, на широкому полотні початкових етапів християнізації Русі-України, до речі, не є урахованим широке коло тодішнього суспільства, насамперед провідна верства при апараті державної системи, обмежуючись майже лише до пануючих осіб, у даному разі Ольги—Володимира. Замало уваги присвячено тодішнім взаємовідносинам між Руссю-Україною і Заходом.

Збірник до певної міри справляє враження візантологічного, що частково виправдане з огляду на тодішні загальністоричні, тобто геополітично-церковно-культурні обставини, з якими були пов'язані вузлами історичної причиновості поодинокі явища, події й факти. Але мимо всього можна було бодай через реєстрацію фактологічного матеріалу подати більше про зв'язки й впливи Заходу, бо поряд із психо-культурним і церковним (переважно обрядового характеру) орієнталізмом проступали на русько-українському ґрунті тенденції політичного окциденталізму, тобто прозахідної орієнтації.

Недоліком збірника є брак обширнішого монографічно-аналітичного дослідження постаті князя Володимира. Як би це виглядало, якби ми опублікували науковий збірник про наполеонівську добу з тотальним промовчанням постаті Наполеона або про елліністичну добу з поминенням постаті Олександра Великого, який був політичним *spiritus movens* того мульти-територіально-культурного феномена останніх століть перед нашою ерою? Правда, маємо давніші дослідження включно з працею покійного о. І. Назарка, але вони мають уже «свій вік» або можуть бути дещо однобічні. В кожному разі обширна монографія щодо князя Володимира на сьогодні є постулатом нашої історіографії на медієвіс *сич. юму* відтинку. Статті були написані здебільшого через призму історичного (психо-культурно-політичного) аспекту з радше номінальним застосуванням церковної тематики. Можливо, що суттєво релігійно-еклезіологічний підхід до деяких порушених у збірнику тем міг би творити другу сторінку тематичної моделі в аспекті окремого варіанту.

Наши зауваження, диктовані доброю волею рецензента, не применшують наукової вартості збірника, який при оцінці *sine ira et studio* зі своїм рівнем і широким діапазоном тематично-факторологічного матеріалу в ділянці проблематики християнізації Русі-України на тлі процесу східноєвропейської історії та ідеологічно-конфліктних проявів східної і західної гемісфери християнської ойкумені з її головними центрами — Вічним містом над Тібром і, з другого боку, другим Римом—Царгородом—вимошує шлях українознавчій тематиці на форум міжнародної науки. Во лише поважні публікації можуть проломлювати лід ігнорування представників чужої науки стосовно української наукової правди, а наукова література свою чого не залишається без впливів на світову опінію в аспекті міжнародної політики.

Рецензований нами збірник може стати своєрідним *vade mescum* для дослідників медієвістики головно східноєвропейської історії.

2. Згаданий мюнхенський науковий збірник появився з нагоди 1000-ліття і був вислідом наукового конгресу з участию представників світу української науки, за винятком одного іномовного доповідача. Відсутність міжнародних науковців мала деякі свої плюси. Замість конвенціонально-трафаретних жестів сусідів та інших доповідачів Заходу, з яких дехто нераз трактує українознавчу тематику як маргінальну екзотику в царині світової науки із суб'єктивним висуванням пріоритету західноєвропейської тематики та з неповним розумінням східноєвропейського історичного процесу, виступали українські науковці, кожен з яких—фахівець своєї доби чи тематики. Під час конгресу не траплялися чиї про quo в аспекті етнополітичного ідентифікування Київської Русі й ніхто не виступав із капітальним «еврика», що, мовляв, Київська Русь—це, «можливо», не Рація, бо її географічне положення покривається з етнографічно українською територією й що ті проблеми варті, щоби їх ще «передумати». Замість того всього на мюнхенському конгресі панувала чиста і стабільна академічна атмосфера без несподіванок історіографічних ляпсусів, заблуканих у нетрях між скіфо-сарматською проблематикою і, з другого боку, пізнішого етно-політично-імперського конгломерату під спільним іономастичним знаменником «Росія». Якраз науковий збірник праць ювілейного конгресу в Мюнхені і віддзеркалив загдану атмосферу конгресу на своїх сторінках.

Хронологічний і тематичний спектр матеріалів-доповідей широкий. Їх згідно із хронологічним принципом можна поділити на три основні частини: русько-українське середньовіччя з особливим урахуванням проблеми генези й розвитку початкових моментів, а відтак офіційної християнізації населення території України в контексті церковного, суспільно-економічного, культурного й урешті політично-державного життя Київської Русі-України при врахуванні правного становища церкви як окремої інституції у державі на тлі суспільно-економічних взаємовідносин. Друга частина збірника порушує перехідний литовсько-польський період, за яким наступає козацько-гетьманська доба — бурхливий і героїчний час змагань за свободу й державність народу та відгомону на українському ґрунті впливів еклезіастичного конфлікту і культурно-політичного протистояння церков Сходу і Заходу. Той багатовіковий конфлікт не залишився без впливів і на український національний континуум, знайшовши свій вияв в унії західної вітки українського народу з Римом. Наслідки того вияву показалися у духовно-культурному конфлікті між обома частинами українського суспільства, що зачепило церковно-культурно-громадське життя і залишило сліди братерського роз'єднання на сторінках полемічної літератури. До другої частини опублікованих у збірнику матеріалів можна би умовно віднести тематику, що належить до XVIII і XIX ст., своєрідного помосту між козацько-гетьманською добою і, з другого боку, новітніми часами.

Третя частина збірника—наше століття, позначене грандіозними феноменами на форумі міжнародної політики й нового укладу політично-державних сил на історичній шахівниці світового масштабу, а в тому числі й безпредecedентними умовами, в які був поставлений український народ; і мартирологією християнства в Україні всіх церков і конфесійних об'єднань, загнаних у новітні катакомби. Після нещадного ліквідування Української Православної Автокефальної Церкви наступила жорстока розправа з Українською Греко-Католицькою Церквою на прикінцевих етапах другої світової війни. Безбожну, окупаційну владу кололи в очі два основні факти: 1) що Українська Греко-Католицька Церква підтримує зв'язки з Римом, отже, із західним світом; 2) що загдана церква є якраз українською за своєю суттю та є та-

кож церковно-національно-культурним забором Українства. Це в загальному змісті третьої частини матеріалів збірника з деякими додатками найважливіших документів духовно-культурного життя української діаспори та пресовими повідомленнями про мюнхенський конгрес.

У першій частині опублікованих матеріалів знаходимо студійну працю, що порушує проблеми прайоритетних протоісторичних часів на території України: «Дохристиянські вірування населення території України», в якій автор (О. Домбровський) подав результативну реконструкцію процесу еволюції перших проблісків релігійних рефлексій примітивної людини на тлі спостереження сил природи в умовах антропогеографічних впливів та есхатологічних роздумувань і реакцій психологічного характеру у зв'язку з похованням покійників — у напрямі до вищих стадій розвитку релігійного світогляду та зовнішніх виявів культового характеру. Українська територія як специфічний терен перехресних впливів духовно-культурного характеру в умовах свого геополітичного положення між малоазійським і центрально-азійським Сходом, германо-романським Заходом і еллінським, середземноморським і чорноморським Півднем із довговіковими грецькими факторіями й колоніями на побережжі Понту являла собою довговіковий поміст різних духовно-культурних течій та ідей, проявів духовної та матеріальної культури включно з поняттям синкретизму різних стилів релігійних вірувань і згодом культурно-заавансованих систем культового аспекту. Якраз згадані фактори творили зміст дохристиянських вірувань населення території України при врахуванні передовсім її автохтонів. З черги наступає уже тематика християнського змісту, започаткована о. І. Патрилом і о. Б. І. Баликом темою «Християнські риси кн. Володимира Великого» головно на основі давньоукраїнських літературних пам'яток. Названа стаття — це до певної міри моральна компенсація за безkritичне наголошування деякими авторами людських сторін «поганського» володаря, який, до речі, був лише духовною дитиною своєї доби.

У статті «Міжнародні взаємини України-Русі від IX до XIV ст.» В. Косик говорить про те, як Київ вступив на арену європейської політики і прийняв християнство східного обряду в парі з дальшим поширенням політичних, економічно-культурних та династичних зв'язків з європейськими державами та їхніми панівними родами. І наприкінці автор з'ясовує причини занепаду Київської держави в умовах геополітичного положення й причин внутрішнього характеру та міжусобиць князівських претендентів на київський престол.

Стаття «Апостольське походження Української Церкви» о. П. Біланюк оперта головно на переказі про побут апостола Андрія Первозванного у Скіфію та характерна деякими дещо засмілими висновками, базованими на гіпотетичних даних. По-перше, ми не маємо авторитетних джерельних даних, які свідчили б про побут апостола Андрія на північному побережжі Понту, по-друге, якщо, теоретично беручи, він був там на побережжі, то ми не знаємо, як далеко він зайшов (приміром, з Ольвії) у глибину континенту, а по-третє, ціла та робінзонада його на північ у сторону Риму з нарраційними елементами фантастики не додає наукової поваги згаданій реляції, яка загалом не витримує у своєму контексті наукової критики.

На тлі численних оповідань і переказів про місійні подорожі апостолів, а між ними й апостола Андрія виникла в перші століття християнства обширна апокрифічна література, прикрашена фантастичними екскурсами з ідеалізуванням ап. Андрія (орієнタルної редакції) та його брата Петра (окцидентальної редакції) з можливими пізнішими інтерполаціями глорифікаційного характеру. Антична традиція про побут ап. Андрія на Київських горах знайшла свій відгомін на сторінках літопису Нестора, який розповідає від найдавніших часів, «откуду есть, пошла Русская земля» з патріотичними тенденціями. Це прекрасний мотив для літературної твор-

часті у вихованні молодих поколінь українства, але наука не знає компромісів між історичною правдою і, з другого боку, навіть найбільш шляхетними виявами патріотизму й рожевого забронзовування історичного минулого «на славу ненки України»<sup>2</sup>.

Отець І. Хома у статті «Церковна організація на Русі княжих часів» вважає, що князь Володимир організував з допомогою єпископів із Тмуторокані, Переяславі і Закарпаття Київську Церкву. В статті М. Богатюка «Устав Володимира Великого і суспільно-економічні зносини з церквою», в якій ідеться про українську Церкву, що мала ширшу юрисдикцію, ніж візантійська. Таке явище можна краще зрозуміти на тлі візантійського цезаропапізму, де цісар вирішував релігійно-церковні спори, керуючись нераз насамперед державними, а не церковними інтересами. Наприклад, Константин, який апробував постанови Нікейського собору, з політичних мотивів почав протегувати аріанізм, входячи внаслідок того в конфлікт з ортодоксальним кліром і Атаназієм. По смерті Константина один з його синів, Констанцій, також сповідував аріанізм, який на короткий час став державною апробованою вірою. Прихід до імператорської влади Юліана Апостата й так звана юліанська реакція впровадила реформоване неоплатонізмом поганство, але смерть Юліана Апостата кладе остаточний кінець поганству. Імператор Валенс також визнавав аріанізм, який накидав церкві й суспільству. Щойно з його смертю почався остаточний упадок аріанізму, а другий вселенський собор у Константинополі затвердив нікейські постанови.

Імператор Теодозій Великий завзято поборює не лише поганство, а й так звану гетеродоксію. Як бачимо з уже поданих прикладів, особа імператора, який керувався політичними й навіть особистими мотивами, вирішувала нераз догматичні спори, накидаючи той чи інший погляд церкви й суспільству. Це нагадує нам до певної міри далеко пізніше становище з часів Реформації й Контрреформації та релігійних воєн, сформульоване словами: *cuius regio — eius religio*. Цього роду явища й події витворювали специфічну атмосферу, в якій кристалізувалася інтелектуально-психологічна структура суспільства, головно східної частини імперії, де саме нуртували різні погляди нераз на тлі грецької софістики та раціоналізму і, з другого боку, орієнタルного містичизму. Реманенти тієї атмосфери з ранньої доби історії Візантії подибуємо й у пізніші часи. Якраз на тлі вже сказаного можна краще зрозуміти погляд автора, що українська церква (церква неофітів у донедавна «поганський» державі!) мала ширшу від візантійської церкви юрисдикцію в умовах імперії з давньою християнською традицією.

Окремий жанр еклезіологічно-обрядового характеру становить стаття о. І. Музички «Значення Літургії у благовістуванні в Київській Русі», в якій окремо підкреслено, крім догматично-доктринального, також зовнішньо-обрядове значення її при поширюванні віри християнського Орієнту з багатою і мистецько-естетичною формою обрядовості. У праці «Християнізація України і розвиток писемної культури й освіти в Києві в X і XI століттях (вибрані питання і гіпотези)» Л. Винар наочношує на важливості історичних основ генези Київської Русі для науки. У статті, в обширно поданому науковому апараті з численними бібліографічними даними враховано стан новіших досліджень і зроблено аналіз головних археологічних та історичних джерел до питання розвитку писемної і книжкової культури в Україні. До проблематики генези християнства на русько-українському ґрунті треба зарахувати також статтю О. Горбача «Гіпотези про шляхи християнізації України у світлі мовознавчо-філологічної критики» з наведенням «за» і «проти» в аспекті болгар-

<sup>2</sup> Див. висловлені нами міркування: Український історик.—1990.—№ 1—4.—С. 104—107.

сько-херсонської гіпотези та, з другого боку, антизес—моравсько-мефодіївської гіпотези впровадження християнства.

На окрему увагу заслуговують праця нашого, на жаль, уже нині покійного, видатного фахівця канонічного права о. М. Войнара під назвою «Право Київської церкви за св. Володимира (джерела і збірники)» та наукова розвідка Т.-Б. Цюцюри «Церква і держава в Київській Русі. Проблематика державності і статусу церкви». В останній з'ясовано суть державної організації Київської Русі та принципи гармонійних відносин між державними й церковними колами. У збірнику надруковано також німецькою мовою статтю Н. Лобковича «Значення святих Кирила й Мефодія для слов'ян». Названа тема у формі доповіді була виголошена під час шостої німецькомовної сесії. У статті «Ідеологічна боротьба за київську спадщину: початки і ранні наслідки» немає наукового апарату з бібліографічними даними. Коротка замітка, що, мовляв, бібліографія до тієї теми є в інших статтях, не задовольняє читача і створює дивовижний прецедент у справі публікування наукових матеріалів. Це свідчить про писання статті «на скору руку» і брак належної поваги до даного збірника. До речі буде наголосити, що та сама тема автора ввійшла й до равенського збірника, який ми вже розглянули.

До доби релігійно-церковної полеміки на тлі ідеологічного конфлікту й протистояння християнського Орієнту й Окциденту, а в парі з тим і з приводу Брестської унії належить стаття о. О. Кравченка «Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми, постаті (православна перспектива)». У ній автор розглянув важливі проблеми, порушенні на еторінках полемічної літератури догматичного, канонічного й зовнішньо-обрядового аспекту, та можливості й перспективи дальших дискусій у формі приязного діалогу.

Католицьким pendant до згаданої статті православної перспективи є чергова стаття В. Жили «Національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури в Україні кінця XVI—початку XVII століть». До теми обопільних спроб досягнення єдності церков Сходу і Заходу належать статті А. Жуковського «Спроба єдності церков у XVII ст. (православна перспектива)» та о. О. Барана «Спроба єдності церков у католицькій перспективі». Подані статті, що належать до доби релігійно-церковної полеміки, особливо дискусійні не лише на тлі тодішніх часів, а й сучасності.

Основним постулатом дискусійного стола, за яким мають засідати обидві сторони—українська православна і католицька, повинен бути дух християнської культури та національної єдності й атмосфера дружнього діалогу при розумінні сучасних відносин в Україні на її шляху до державності. До згаданих статей можна би в деякій мірі еклезіологічно-обрядово-психологічного аспекту віднести статтю (с. С. Сеник) «Латинізація в Українській Католицькій Церкві».

У продовженні до минулих століть і у зв'язку з ростом політично-великодержавного значення московсько-російської Півночі М. Антонович пропонує тему «Українська Православна Церква в XVIII і XIX століттях».

Автор на тлі тодішніх взаємин і взаємовпливів показує духовно-культурний опір церкви в Україні окупантійній політиці та імперським московсько-російським насильним намаганням цілком опанувати ієпархію і нижні кола церковної організації в Україні. Стаття «Церква й держава в добу Гетьманщини» (автор Я. Падох) з'ясовує церковно-державно-правні взаємовідносини духовної і світської влади гетьманської доби. Проблему політики російської церкви стосовно церкви в Україні порушує також стаття Р. Єринюка «Підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії 1685—1686», де автор виказує, що згадане підпорядкування було нелегальним актом московсько-російської автократії не лише в політичному, а й, у даному разі,

церковному аспекті. Тут до речі буде пригадати, що московсько-російська православна церква завжди була знаряддям імперіалістичної політики російського уряду й з тим традиційним наставленням вона в переволюційний період пішла на службу до совєтсько-російського уряду.

Дальші теми статей належать до найновішої історії, тобто до наших часів, а деякі з них порушують різні проблеми духовно-культурного характеру. На увагу, зокрема, заслуговує стаття о. Т. Міненка. «Змагання за унезалежнення Української Православної Церкви в ХХ ст.»—від змагань за автономний устрій аж до осягнення автокефалії. Стаття виказує шлях церковної політики згаданої церкви в її змаганнях до здобуття повної незалежності від московсько-російського патріархату.

У збірнику знаходимо статті, тематично пов'язані з умовами підсоветської дійсності. До таких належать стаття З. Соколюка «Церква і держава в СРСР, зокрема в УРСР» і стаття Я. Білінського «Стан Української Православної Церкви в УРСР» з дібраним фактологічним матеріалом та А. Сороковського «Стан Української Католицької Церкви в Україні» з документацією не лише джерельних матеріалів, а й свідків. До згаданого циклу можна би ще з врахувати статтю Л. Рудницького «Вияви релігійності в українській советській літературі: 1953—1988. Спроба аналізу», а також статтю Я. Розумного «Від символізму до екзистенціалізму: Християнські елементи в українській поезії двадцятого століття»—разом із поезією «розстріляного відродження», з міжвоєнною еміграційною та вкінці поезією шістдесятників і нью-йоркської групи.

Стаття М. Марунчака «Українські церкви в розвиткових фазах української діаспори»—(розвиток Православної й Католицької церков та євангелістських об'єднань) характеризує релігійно-церковне, громадсько-політичне та економічне життя на нових місцях поселень. Той процес розвитку в соціально-економічних, культурних і політичних умовах еміграційного життя відбувається у парі з намаганнями зберігати свою національно-церковну ідентичність.

Дві статті присвячено історії й діяльності Українського Євангельського Руху як в Україні, так і в діаспорі: «Український Баптистський Рух» (автор В. Домашовець) та «Євангельсько-Реформований рух на західноукраїнських землях (матеріали до інформації)» (автор В. Кустодович). Остання коротка стаття — це, вlastиво, копійоване мініатюрне резюме аматорського стилю поданих матеріалів з праці «Нарис Історії Українського Євангельсько-Реформованого Руху» (1979).

Дальші статті належать радше до циклу різнометажних. До них треба віднести цінну працю С. Гординського «Українська ікона на тлі універсалізму візантійського стилю» з поданням характеристики візантійської іконографії при її впливах, зокрема, на іконографію в Київській Русі. Іконографія на русько-українському ґрунті переходила своєрідну еволюцію від візантійських взірців до поступової емансидації у напрямі набирання власних, своєрідних локальних рис. Таким чином, вона ставала не лише пасивним наслідувачем, а й співтворцем візантійського стилю. Тут до речі буде пригадати погляд у науковому світі, що візантійське мистецтво мало своєрідний історично-догматичний характер, перейшовши добу іконокластичних спорів та приймаючи децентралістичний характер.

Візантійська імперія мала різні локальні, незалежні від себе групи мистецтва. Сирія, Єгипет, Анатолія були вчителями й водночас суперниками Константинополя. Бо політично об'єднати Візантійську імперію було далеко легше, ніж спрямувати цілий культурний процес, усю духовність різних етнічних груп імперії в одне візантійське русло. Той елліністичний елемент, що його подибуємо у процесі творення візантійської духовності взагалі, є також і в царині мистецтва. Зокрема, своєрідного характеру набирає візантійська іконографія, позбавлена нераз ціх реалізму, а зате, як здається, під впливом орієнタルної містики.

У тематику візантійського мистецтва щедро ввійшов біблійний елемент Старого й Нового Завіту. Переважно окремі сцени із життя старозавітніх патріархів і пророків та мартиромологічні моменти з життя Христа у візантійському мистецтві відбилися голосним відгомоном. З маріологічного циклу досить часто зустрічаємо тут момент Благовіщення—генезу христологічної ідеї інкарнації.

З тематики христологічного циклу на спеціальну увагу заслуговує зображення Христа—Пантократора, якого недосконалим, земним втіленням був візантійський імператор—земний пантократор християнської ойкумені Орієнту. Згаданий автором статті універсалізм візантійського стилю був не лише децентралістично-плюралістичного характеру, що нагадує партикуляризм античної Еллади, а й також у релігійно-церковному й ідеологічно-догматичному аспекті.

Цікавою є стаття Д. Штогрина «Слово о законі і благодаті» в літературній критиці, огляд головніших праць, стаття А. Горняткевича «Християнські мотиви в думах» та базована на етнопсихологічних дослідженнях стаття В. Яніва «Ідеал української людини на підставі передходжерел літератури», писана з позицій пріоритету етичних постулатів. До того циклу можна зачислити лінгвістичну статтю Я. Рудницького («Семантика «хреста» і «хрещення»—стаття писана в історичній перспективі, а дальше «Кордоцентризм—підставка української духовності й філософії» з наголошенням на гуманій українській вдачі та стаття М. Антоновича на тему «Питоменності українського церковного співу» з виявом його самобутності й багатьох регіональних і локальних відмін.

Після статей опубліковано матеріали конгресу й міжнародної зустрічі, літургійні частини конгресу, привіти, протоколи засідання Президії Комітету наукового конгресу (факсиміле), підсумкове слово на закінчення конгресу, інформації про конгрес у пресі й відгуки та прикінцеві зауваження редакції. Головним архітектором як конгресу, так і самого видання збірника є колишній ректор УВУ Володимир Янів, який вкладав багато праці й організаційного хисту в дану унікальну важливу справу.

Майже всі надруковані матеріали відповідають вимогам наукового рівня, тут і там трапляються іноді дрібні вади в коректурі, але це в ніякому разі не знижує вартості збірника, який є гідним відзначенням ювілею 1000-ліття офіційного запровадження християнства в Русі-Україні. В даному разі світ української науки в діаспорі виконав те, чого не могла зробити з незалежних від себе причин наша наука в Україні.

Особливістю даного рецензійного огляду є те, що в час, коли, оглядаючи рівненський збірник, ми подавали прізвища авторів лише помітніших з позицій наукових інтересів до основної тематики християнізації Русі-України статей, то при обговоренні мюнхенського збірника подали всіх авторів статей, ідентифікуючи їх безпосередньо з їхніми статтями. Правда, таке відхилення від загальноприйнятого методологічного стандарту може бути предметом дискусійним. Але ми вважаємо, що основна суть рецензії лежить радше в мериторичній сторінці даного збірника. Питання, що написано, важливіше від того, хто написав.

*Олександр ДОМБРОВСЬКИЙ*